

Scan deze QR code
om de lezingen te
bekijken waarop dit
deel gebaseerd is:



Piketty en het kapitalisme

Matthias Somers

In tegenstelling tot de meeste denkers in deze reeks, is Piketty geen filosoof. Hij beweert dat ook niet te zijn. Verwacht bij hem dus niet de argumentatieve strategie van politiek filosofen, of een rigoureuze, filosofisch gegronde definitie van de centrale termen in zijn discours, of hun relatie tot elkaar. Verwacht ook geen expliciet en onderbouwd antwoord op de vraag hoe politieke of sociale legitimiteit tot stand komt: hij presenteert geen filosofische theorie van sociale rechtvaardigheid, en pretendeert ook niet dat te presenteren. Piketty toont zich zelfs enigszins ongeduldig wanneer hij geconfronteerd wordt met het discours van politiek filosofen:

Il faut se méfier des principes abstraits et généraux de justice sociale et se concentrer sur la façon dont ils s'incarnent dans des sociétés particulières et dans des politiques et des institutions concrètes.
(Piketty 2019: 1114)

Wat telt zijn niet hooggestemde theorieën, maar de concrete keuzes die in de samenleving gemaakt worden. Wat telt is hoe de wereld rondom ons werkelijk werkt. Hier stelt zich natuurlijk al een eerste probleem, want: op welke basis moeten we die samenlevingen, instituties en beleidsopties dan evalueren? Aan welke norm meten we ze af? We zullen zien dat Piketty die vragen niet kan ontlopen.

Piketty is een Franse econoom die graag en gretig opduikt in het publieke debat om zijn visie op de toekomst van Frankrijk en Europa te duiden. Hij dankt die publieke positie aan twee blockbusterboeken, twee kloeke boekdelen vol statistieken en grafieken: eerst *Kapitaal in de 21ste eeuw* (2013), en daarna *Kapitaal en ideologie* (2019).

In *Kapitaal in de 21ste eeuw* verdedigt Piketty de stelling dat het rendement van grote vermogens principieel hoger ligt dan het groeiritme van de geproduceerde welvaart. Dit impliceert dat rijkdom zich steeds meer zal concentreren in de handen van de allerrijksten. Zonder politiek ingrijpen zullen de nu al enorme vermogensongelijkheden alleen maar verder toenemen. In *Kapitaal en ideologie* probeert hij dan weer te begrijpen waarom dat noodzakelijke politieke ingrijpen zo moeilijk

blijkt. De oorzaak daarvoor zoekt hij in de greep die ideeën op ons uitoefenen. Hoe onze samenleving ‘werkt’, is niet het gevolg van economische wetmatigheden die onontkoombaar zijn, maar van ideologisch gemotiveerde, politieke keuzes. Zodra we beseffen dat de ongelijkheden in onze samenleving niet ‘natuurlijk’ zijn, maar zelfgekozen, opent zich opnieuw de ruimte om de wereld anders te denken, om een andere toekomst en een andere samenleving te vormen: ‘L’inégalité n’est pas *économique* ou *technologique*: elle est *idéologique* et *politique*’ (Piketty 2019: 20). De ideologie die vormgeeft aan een samenleving, bepaalt de ongelijkheden in die samenleving.

Vandaag wordt onze maatschappij bepaald door de kapitalistische ideologie, of wat Piketty de propriëtaristische ideologie noemt. De kern daarvan wordt gevormd door de absolute bescherming van het recht op private eigendom. Iedereen heeft in principe gelijke eigendomsrechten: iedereen is vrij eigendom te bezitten en iedereen kan vrij over zijn eigendom beschikken. De bescherming van deze eigendomsrechten leidt ook tot vlijt en industrie: de opbrengsten van onze nijverheid vallen immers toe aan wie zich heeft ingespannen om ze te verwerven. Zo zorgt het eigendomsrecht ook voor maatschappelijke welvaart. De bescherming van private belangen is in het algemene belang. Daaruit volgt dan ook dat ongelijkheid in onze maatschappij ‘rechtvaardig’ is. Deze kapitalistische doctrine vormt zo een theorie van sociale rechtvaardigheid, met de markt als ultieme scheidsrechter.

Maar, zegt Piketty, de ongelijkheden nemen vandaag zulke proporties aan, dat het steeds moeilijker is vol te houden dat zij ‘het algemene belang’ dienen en dat we allemaal ‘spontaan’ beter worden van deze welvaartsaccumulatie. Bovendien gaapt er een diepe kloof tussen het meritocratische en ‘gelijke kansen’-discours enerzijds en de werkelijkheid anderzijds. De kapitalistische ideologie maakt haar beloftes niet waar en moet dus plaats ruimen voor een alternatief, dat Piketty zijn ‘participatief socialisme voor de 21ste eeuw’ noemt (Piketty 2019: 1138). Hoe ziet dat socialisme eruit?

Beginnen we met de manier waarop hij een sociaal rechtvaardige samenleving ziet: ‘La société juste est celle qui permet à l’ensemble de ses membres d’accéder aux biens fondamentaux les plus étendus possible’ (Piketty 2019: 1113).

Onder deze ‘basisgoederen’ verstaat Piketty onder andere het recht op onderwijs en gezondheidszorg, fundamentele vrijheden zoals stemrecht, en de middelen om ten volle deel te nemen aan het maatschappelijke leven.



La société juste organise les relations socio-économiques, les rapports de propriété et la répartition des revenus et des patrimoines, afin de permettre aux membres les moins favorisés de bénéficier des conditions d'existence les plus élevées possible. La société juste n'implique pas l'uniformité ou l'égalité absolue. Dans la mesure où elle résulte d'aspirations différentes et de choix de vie distincts, et où elle permet d'améliorer les conditions de vie et d'accroître l'étendue des opportunités ouvertes aux plus défavorisés, alors l'inégalité des revenus et de propriété peut être juste. (Piketty 2019: 1113)

Deze omschrijving van een sociaal rechtvaardige samenleving vertoont opvallend veel gelijkenissen met de principes die Rawls al formuleerde. Ook bij Piketty draait het om het verzekeren van de toegang tot bepaalde basisgoederen en het garanderen van bepaalde fundamentele vrijheden, opdat alle leden van de samenleving zich vrij kunnen ontplooiën in de samenleving. Ook Piketty ziet geen graten in ongelijkheden voor zover die het resultaat zijn van de verscheidenheid aan levensprojecten die mensen nastreven. Tot slot is ook Piketty van oordeel dat in een sociaal rechtvaardige samenleving die ongelijkheden in de eerste plaats ten bate moeten komen van de minstbedeelden. De vraag is of Piketty en Rawls op dezelfde wijze tot deze principes komen.

Rawls onderscheidde twee verschillende wegen die beide leidden tot zijn rechtvaardigheidsprincipes.

- De eerste route: we delen een bepaald intuïtief begrip dat wij allemaal, ondanks onze grote verscheidenheid en ondanks al onze verschillen, fundamenteel gelijk zijn. Willen we als samenleving recht doen aan deze gelijkheid, dan moeten we de samenleving zó inrichten, dat deze gelijkheid erin gerealiseerd wordt. Volgens Rawls houdt dat in dat de samenleving ieders recht verzekert op dezelfde basisgoederen en fundamentele vrijheden, dat ze alle sociale posities openstelt voor iedereen, en dat ongelijkheden alleen gerechtvaardigd zijn wanneer ze ten bate komen aan de minstbedeelden in de samenleving.
- De tweede route: hier vertrekken we niet van een intuïtief gelijkheidsbeginsel dat we vervolgens proberen uit te leggen, maar vanuit de vraag hoe we tot een concept van rechtvaardigheid kunnen komen dat door iedereen gedeeld wordt en dat op die manier iedereen in de samenleving 'bindt'. Hier zitten we dus midden in de traditie van het sociale contract. Opnieuw vertrekt Rawls vanuit een zekere gelijkheid tussen alle mensen.

Een maatschappelijke orde waarin bij voorbaat vaststaat dat ik de meerdere ben van jou, zal in jouw ogen geen genade vinden, net zomin als een maatschappelijke orde waarin bij voorbaat vaststaat dat jij de meerdere bent van mij, in mijn ogen genade zal vinden. Maar allebei zullen we er ook heel goed in zijn om net die zogezegd ‘rechtvaardige’ regels te verzinnen om de maatschappij te ordenen waaruit volgt dat we onze sociale positie ten opzichte van de ander zullen verbeteren. Er zal steeds op zijn minst het vermoeden bestaan dat we de regels op onze eigen maat hebben ontworpen, en zulke regels zal de ander niet als legitiem ervaren.

De enige manier om uit deze patstelling te komen, is door ons te verplaatsen in wat Rawls de ‘original position’ noemt: een positie waarin we al onze bijzonderheden afleggen, abstractie maken van al onze kenmerken die ons onderscheiden van anderen. Vanuit die ‘positie van onwetendheid’ over de plek die we in de samenleving zullen innemen zoeken we overeenstemming over de principes die de samenleving moeten ordenen. In zo’n hypothese zullen we opnieuw komen tot de regels die Rawls al bereikte via de ‘intuïtieve’ weg. De fictie van de ‘original position’ geeft ons zo een norm van sociale rechtvaardigheid waaraan we de werkelijkheid kunnen beoordelen.

Piketty volgt Rawls’ veronderstelling dat we in onze maatschappij het idee van een fundamentele gelijkheid delen. We zien dat bijvoorbeeld vertaald in zijn telkens opnieuw herhaalde basisstelling dat elke samenleving zijn ongelijkheden moet legitimeren: ‘Chaque société humaine doit justifier ses inégalités: il faut leur trouver des raisons, faute de quoi c’est l’ensemble de l’édifice politique et social qui menace de s’effondrer’ (Piketty 2019: 13).

Die stelling, en die eis tot verantwoording van ongelijke sociale posities, is maar betekenisvol wanneer we menen dat we in een bepaald fundamenteel opzicht gelijk zijn. Piketty zelf geeft verder geen invulling aan deze ‘gelijkheid’: het is voor hem te vanzelfsprekend om zelfs maar te worden bevraagd.

Maar het is één ding om te starten vanuit de basisovertuiging dat elke mens gelijk is, het is nog iets helemaal anders om te komen tot principes die die gelijkheid ook daadwerkelijk installeren in onze samenleving, en die bovendien ook door iedereen als rechtvaardig aanvaard worden. Rawls maakt daarvoor de omweg langs de ‘original position’. De vraag is: heeft ook Piketty een andere dan een louter ‘intuïtieve’ weg om zijn rechtvaardigheidsprincipes te legitimeren? Piketty stelt zich deze vraag niet expliciet, maar dat wil niet zeggen dat we er geen begin van een antwoord op kunnen geven.



We kunnen in elk geval verwachten dat Piketty, die zich afzet tegen de abstracte fantasieën van politiek filosofen, geen ‘natuurtoestand’ zal ontwerpen à la Hobbes, of een ‘original position’ à la Rawls, om vanuit die fictie te argumenteren voor deze of gene abstracte principes van sociale rechtvaardigheid.

Het is alleen in de praktijk van het democratisch proces dat we, volgens Piketty, tot een norm van rechtvaardigheid kunnen komen. Hij spreekt hier van ‘la construction par la délibération démocratique [...] d’une norme de justice acceptable par le plus grand nombre [...]’. Of nog: ‘La justice doit avant tout être conçue comme le résultat d’une délibération collective toujours en cours [...] une vaste expérimentation collective [...] un processus d’apprentissage collectif’ (Piketty 2019: 1116-1117).

Het is opvallend dat Piketty dit proces van democratische besluitvorming als een leerproces ziet, alsof we, mettertijd, met vallen en opstaan en door telkens opnieuw onze regels bij te stellen in het licht van nieuwe historische ervaringen, dichter bij de ‘juiste’, ‘rechtvaardige’ samenlevingsvorm komen. Piketty spreekt ook daadwerkelijk van ‘l’organisation idéale de la société’ die zo te bereiken zou zijn:

Je suis [...] convaincu qu’il est possible de mobiliser les leçons de l’histoire et de comparer minutieusement les différentes expériences historiques pour mieux appréhender les contours du régime de propriété idéal ou du régime fiscal ou éducatif idéal. Simplement, ces questions sont tellement complexes que seule une vaste délibération collective peut permettre d’espérer des progrès réels et durables, en s’appuyant sur la diversité des expériences individuelles et des représentations de la société juste. (Piketty 2019: 839)



"Hoe meer we leren, hoe meer we van elkaar leren, hoe dichter we komen bij de regels van een rechtvaardige samenleving. Enkel als iedereen hierbij betrokken wordt, mogen we hopen op vooruitgang."

Hoe meer we leren, hoe meer we van elkaar leren, hoe dichter we komen bij de regels van een rechtvaardige samenleving. Enkel als iedereen hierbij betrokken wordt, mogen we hopen op vooruitgang. Piketty ziet zijn eigen werk als een instrument in dit proces: door de mechanismen bloot te leggen van een verscheidenheid aan samenlevingsvormen, leren we wat mogelijk is, en welke regels tot een rechtvaardigere samenleving leiden. De ‘juiste’, ‘rechtvaardige’ principes voor de samenleving ontleenen dan hun legitimiteit aan hun oorsprong uit een collectief leerproces, zoals dat tot uiting komt in democratisch overleg. Piketty toont hier dus een groot geloof in het redelijke vermogen van de mens om in onderlinge dialoog tot overeenstemming en vooruitgang te komen.

Piketty *veronderstelt* daarbij dat zo’n proces het streven *garandeert* naar een samenleving die voldoet aan de principes van sociale rechtvaardigheid die recht doet aan de fundamentele gelijkheid van de mens. Indien dat niet gebeurt, indien, zoals vandaag het geval is, onze politieke keuzes bepaald worden door een ideologie die ons wegleidt van zo’n meer gelijke samenleving, dan is dat volgens Piketty in de eerste plaats het gevolg van ‘een gebrek aan kennis’: ‘Le nouveau récit hyperinégalitaire qui s’est imposé [...] découle [...] de l’insuffisante diffusion des connaissances’ (Piketty 2019: 1112). Indien mensen beter wisten, zouden ze andere keuzes maken: keuzes die leiden tot een meer gelijke samenleving.

Twee bijkomende opmerkingen nog over dit democratische overlegmodel als bron van legitimiteit voor de rechtvaardige samenleving:

1. Het tot stand komen van een sociaal rechtvaardige samenleving verschijnt hier als een relatief consensueel proces: het resultaat van collectief, democratisch overleg waarbij we leren van elkaar – en dat vereist ook een openheid naar elkaar. Het perspectief van de ander dienen we mee te nemen in onze eigen overwegingen. Maar we kunnen ook een andere lijn ontwaren in Piketty’s denken daarover, waarin een grotere rol is weggelegd voor conflict. De strijd tussen rivaliserende visies op de organisatie van de samenleving wordt sociaal beslecht. Al is het ook hier weer zo dat Piketty in die sociale strijd alleen maar kansen geeft aan wie erin slaagt om voldoende mensen, ook buiten de eigen onmiddellijke belangengroep, te overtuigen van ‘de goede zaak’, dus door intellectuele argumenten. Sociale strijd wordt niet gewonnen op straat, maar in de geesten. Zonder ‘goede ideeën’ die voldoende mensen overtuigen, levert sociale strijd niets op.



2. Piketty hecht groot belang aan dit proces van collectieve besluitvorming. Het is veelzeggend dat hij het socialisme dat hij verdedigt een *participatief* socialisme noemt. Het komt erop aan om mensen actief te laten deelnemen aan de manier waarop de samenleving vorm krijgt. In het licht daarvan is het opvallend welke voorstellen hij zelf naar voren schuift om het democratische proces te versterken. Waar hij steeds opnieuw hamert op het *deliberatieve* karakter van het proces waarin we tot een rechtvaardige samenleving komen, op het belang van collectief *overleg* en de *dialogoog* tussen burgers, gaan de democratische vernieuwingen die hij naar voren schuift lijnrecht in tegen het versterken van dit deliberatieve proces.

Hij spreekt over een van zijn voorstellen tot democratische versterking als van ‘une des pistes les plus prometteuses conduisant à une réappropriation citoyenne du processus démocratique’ (Piketty 2019: 1175). Piketty wil een substantieel deel van het overheidsbudget omzetten in vouchers die burgers vrij kunnen besteden aan een politieke beweging of een goed doel naar keuze, en hen zo rechtstreeks zeggenschap geven over de inzet van publieke middelen.

Dat is het tegendeel van een deliberatief proces. Inspraak van de burger in het beleid komt in dit model niet tot stand door overleg. Men komt hier niet tot collectief gedragen beslissingen over de nodige maatschappelijke keuzes door onderlinge discussie en debat, door het in overweging nemen van elkaars ervaringen en opvatting, en door zich rekenschap te geven van de perspectieven van anderen. Piketty vat de rol van de burger in dit voorstel tot democratische versterking op als die van een consument, die kan shoppen in het winkeltje met goede doelen, ieder voor zich. Het komt paradoxaal genoeg neer op het versterken van het marktprincipe in het democratische proces. Het aanwenden van publieke middelen wordt de facto geprivatiseerd en aan de markt overgelaten. Elke burger kan de markt van goede doelen opgaan om daar zijn eigen voorkeuren te laten gelden, en anders dan in een deliberatief proces hoeft hij aan niemand verantwoording afleggen over zijn voorkeuren en keuzes.

Die plotse inbreuk van de markt in het democratische proces is geen toeval. Precies hetzelfde probleem stelt zich in het hart van Piketty's theorie van sociale rechtvaardigheid.

Piketty zet zich af tegen de kapitalistische ideologie die de absolute bescherming van het individuele eigendomsrecht tot de kern maakt van de maatschappelijke ordening. De verabsolutering van het eigendomsrecht ziet hij als de oorzaak van de gigantische ongelijkheden die onze maatschappij doorklieven. Willen we dus

af van dit kapitalistische bestel, dan moeten we ook af van die verabsolutering van het eigendomsrecht. Die inperking van het private eigendomsrecht is ook legitiem, volgens Piketty, want eigendom is een sociale relatie:

L'idée selon laquelle il existerait une propriété strictement privée et des formes de droits naturels et inviolables de certaines personnes sur certains biens ne résiste guère l'analyse. L'accumulation de biens est toujours le fruit d'un processus social, qui dépend notamment des infrastructures publiques (en particulier du système légal, fiscal et éducatif), de la division du travail social et des connaissances accumulées par l'humanité depuis des siècles. (Piketty 2019: 1139)

Elke eigendomsverwerving is te danken aan de hele gemeenschap, aldus Piketty. Wat we bereiken in ons werk en dankzij onze investeringen is nooit alleen maar het resultaat van onze eigen inspanningen, maar steunt steeds op de sociale infrastructuur die door de hele gemeenschap is opgebouwd. Mijn werk en de rijkdom die ik met mijn werk vergaar, steunt op de kennisopbouw van de mensheid, het onderwijs, het wetgevende kader, maar ook op de arbeidsdeling binnen de maatschappij, waardoor ik mij kan concentreren op mijn werk, wetende dat anderen hun werk zullen doen, en zo mijn werk mogelijk maken. Zonder het werk van de slager, de bakker, de vuilnisophaler en de crèche, kan de voetballer niet naar zijn match. Het is dan ook logisch dat de gemeenschap die die private welvaartsopbouw mogelijk maakt, daar ook mee de vruchten van kan plukken.

Om dat te bereiken, pleit Piketty voor een vorm van vermogensbelasting, waarbij de opbrengst in de vorm van een dividend weer terugvloeit naar de rest van de gemeenschap. Vermits die vermogens niet (alleen) de 'eigen verdienste' zijn, maar de verdienste van de hele gemeenschap, is het maar logisch dat ze (toch ten dele) ook weer verdeeld worden onder die gemeenschap. Het komt erop aan om de rijkdommen die in de handen van enkelingen 'stagneren' opnieuw te laten circuleren door de gemeenschap, aan wie die rijkdommen ook te danken zijn. In deze inbreuk op het 'absolute' eigendomsrecht ziet Piketty de breuk met het kapitalisme zoals we dat vandaag kennen, en de crux van zijn 'socialisme voor de 21ste eeuw'.

Het is dan ook opvallend dat hij zijn rechtvaardiging voor deze inbreuk niet verder motiveert vanuit een herdenking van het eigendomsbegrip zelf. De sociale oorsprong van elke eigendom wordt in de hiervoor geciteerde zin weliswaar aangehaald, maar verder gaat Piketty er op geen enkele manier op in.



Wel ruimt hij vele hoofdstukken in om te schetsen hoe obsceen groot de maatschappelijke ongelijkheden zijn, om de explosie van deze ongelijkheden sinds de neoliberale revolutie van de jaren tachtig en negentig te duiden. Het is alsof Piketty haast uitsluitend rekt op de verontwaardiging die ontstaat zodra we de grootte van de ongelijkheden beseffen, om het absolutistisch begrepen eigendomsrecht eraan ten grondslag in diskrediet te brengen en ruimte te scheppen voor een andere opvatting over eigendom – of toch op zijn minst voor forse vermogensheffingen. Dat sluit naadloos aan bij zijn overtuiging dat een gebrek aan breed gedeelde kennis aan de grondslag ligt voor het uitblijven van een rechtvaardigere en dus gelijkere samenleving. Wisten we maar hoe ongelijk de samenleving was, dan zou politieke actie niet uitblijven.

Is het wel zo eenvoudig? Want vandaag lijkt het er eerder op dat maatschappelijke verontwaardiging over de ‘schandalige’ ongelijkheden in de wereld en in onze samenleving hand in hand gaat met de maatschappelijke aanvaarding en zelfs rechtvaardiging van de mechanismen die deze ongelijkheden produceren. We betreuren de uitwassen van het kapitalisme, maar verdedigen de sociale instituties waarin deze uitwassen wortelen. Piketty weet deze paradox niet te verklaren.

We zagen al dat Piketty zich ontzettend ongeduldig toont over de abstracte discussies van politiek filosofen. Wat telt voor hem is hoe de wereld werkelijk werkt, de concrete wetten en regels die ertoe leiden dat de maatschappelijke welvaart zus of zo verdeeld is. Het gevolg van zijn desinteresse in een rigoureuze analyse is dat Piketty niet kan begrijpen waarom verontwaardiging over de uitwassen van het kapitalisme niet leidt tot een fundamentele herdenking van dat kapitalisme.

Piketty definieert ideologie als een ‘geheel van ideeën’, maar hij verliest uit het oog dat die ideeën die in onze sociale instituties belichaamd zijn steeds knooppunten zijn binnen een samenhangend betekenisveld. We kunnen niet begrijpen wat ‘eigendom’ betekent, wanneer we niet ook het verband onderzoeken tussen het eigendomsrecht en het vrijheidsbegrip, of nagaan hoe in een bepaalde theorie van sociale rechtvaardigheid de relatie tussen de mens en de gemeenschap opgevat wordt, en welke rol eigendom daarin speelt, of onderzoeken welke plaats een samenleving inruimt voor de markt. Deze miskenning van het conceptuele veld waarbinnen een idee betekenis krijgt, toont zich bijvoorbeeld in Piketty’s desinteresse voor de oorsprong en ontwikkeling van het moderne begrip van eigendom, dat nochtans zo’n cruciale rol vervult in *Kapitaal en ideologie*. Hij stelt zich niet de vraag hoe dat concept zich gevormd heeft, of waarom het de geesten kon veroveren.

Om de ontstaansgeschiedenis van het moderne eigendomsbegrip te schetsen, en te tonen hoe het samenhangt met een resem andere sociale instituties die onze samenleving vormgeven, moeten we terugkeren naar de vroegmoderne tijd.

Land was toen nog veruit de belangrijkste bron van vermogen. Anders dan vandaag kon de eigenaar van een stuk land daar veelal niet ‘vrij’, ‘naar eigen goeddunken’ over beschikken, zonder dat anderen vaak strikt gedefinieerde rechten konden doen gelden op de exploitatie en de opbrengsten van diezelfde grond. Het land was gebonden in een complex web van overlappende rechten en plichten van vele partijen. Het was vaak onzinnig om van deze of gene persoon te zeggen dat die de grond ‘eigenlijk’ bezat, zoals wij dat vandaag zouden begrijpen – om nog te zwijgen over de moeilijkheden die de gemeenschapsgronden, de *commons*, stellen voor ons moderne eigendomsconcept. Vanaf de tweede helft van de vijftiende eeuw komt dit systeem in Engeland echter onder druk te staan: Gronden worden omheind waarvan de exploitatierechten voordien gedeeld werden, geprivilegieerde partijen eigenen zich land toe in volle, exclusieve eigendom.

Dit proces van ‘enclosure’ brak niet alleen met het traditionele, feodale eigendomsmodel, het had ook een ontwrichtende impact op de gemeenschap van de getroffen landerijen. Pachtters werden van land verdreven dat zij sinds generaties cultiveerden. Dorpen ontvolkten.

Hoe schokkend deze transformatie van het land ook was, ze was niet te stoppen. Economische argumenten moesten de felgecontesteerde landroof rechtvaardigen. De populaire prediker Thomas Fuller formuleerde een platitude toen hij in de eerste helft van de zeventiende eeuw schreef dat ‘the poor man who is monarch of but one enclosed acre will receive more profit from it than from his share of many acres in common with others’ (Linklater 2013: 5). Het individualistisch en exclusief begrepen eigendomsrecht leidt tot economische welvaart, en die welvaart legitimeert de omwenteling in het landbezit en het eigendomsrecht. Dit nieuwe paradigma werd door John Locke geconsacreerd door het in zijn *Two Treatises of Government* van een filosofische onderbouw te voorzien. Het traditionele, feodaal geïnspireerde begrip van eigendom, met zijn overlappende rechten en plichten, ingebed binnen een gemeenschap, had definitief afgedaan. De toekomst is aan de maatschappij gebouwd op de absolute rechten van het privébezit. In zijn bijzonder invloedrijke *Commentaries on the Laws of England*, waarvan het eerste volume verscheen in 1765, haalde de Engelse jurist William Blackstone de doctrine van Locke aan, om vervolgens het volgende te concluderen: ‘So great moreover is the regard of the law for private property, that it will not authorize the least violation of



it; no, not even for the general good of the whole community' (Blackstone 1765). De heilige rejachten van het privébezit, gelegitimeerd door de algemene welvaart die erin gegrond is, wegen zwaarder dan de maatschappelijke welstand.

Dit moderne, 'kapitalistische' eigendomsbegrip ontwikkelde zich bovendien binnen een cluster van nauw verwante concepten en sociale instituties, en kan bijvoorbeeld niet los gezien worden van de gelijktijdige ontwikkeling van het moderne vrijheidsbegrip, dat in 1651 een klassieke formulering vond in Thomas Hobbes' *Leviathan*: 'A Free-Man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to' (Hobbes 1651). Een mens is vrij voor zover hij kan handelen 'naar eigen goeddunken' – zoals ook zijn eigendomsrecht begrepen werd als een exclusief recht om 'naar eigen goeddunken' over zijn bezit te beschikken, zonder daarin nog gehinderd te worden door het web van overlappende rechten en plichten dat die eigendom bond aan een gemeenschap. Wat iemand met zijn eigendom doet, is zijn zaak, en die van niemand anders: daarin bestaat zijn vrijheid.

Die intieme band tussen het moderne vrijheidsbegrip en het moderne eigendomsrecht wordt later in dezelfde eeuw verder geëxpliciteerd door Locke. In *a State of perfect Freedom* schrijft Locke: 'Men dispose of their Possessions, and Persons as they think fit'; een mens is vrij 'if he be absolute Lord of his own Person and Possessions' (Locke 1698: II.123). Het individualistisch en exclusief begrepen eigendomsrecht enerzijds en vrijheid begrepen als de vrijheid om te handelen 'naar eigen goeddunken' anderzijds, zijn zo op de meest hechte wijze met elkaar verknoopt dat een herziening van het eigendomsrecht onvermijdelijk ook dit vrijheidsconcept mee in het spel brengt.

Het is geen toeval dat Hobbes en Locke vrijheid definiëren in termen van het kunnen handelen naar eigen goeddunken. Het vertrekpunt is voor hen niet langer het web van wederzijdse rechten en plichten waarin de lotsverbondenheid van mensen binnen een gemeenschap vorm krijgt, maar het individu dat geconfronteerd wordt met andere individuen. Hobbes en Locke vatten de mens op als een subject dat vrij is, in zoverre hij zijn eigen verlangens en belangen naar eigen inzicht kan najagen. Geconfronteerd met andere subjecten die ook streven naar het bevredigen van hun eigen behoeften, is het verstandig voor deze subjecten om precies zoveel macht over te dragen aan een soevereine instantie als nodig is om het domein van hun vrije handelen te beschermen tegen inbreuken door anderen. De staat verschijnt dan als (niets meer dan) het noodzakelijke instrument om deze 'egoïstische' subjecten tegen elkaar in bescherming te nemen. De staat garandeert de

voorwaarden waaronder subjecten zich veilig weten en zich kunnen concentreren op het verwerven van de middelen om hun eigen behoeften te bevredigen.

Van daaruit is het nog maar een kleine stap naar de verzelfstandiging van de markt als de geprivilegieerde maatschappelijke ruimte waarin leden, door het nastreven van hun eigenbelang gedefinieerd, elkaar ontmoeten. Vermits de eigendomsrechten van elke burger door de staat in gelijke mate beschermd worden – wat betekent dat iedereen vrij is om eigendom te bezitten en vrij over zijn eigendom kan beschikken – en doordat ook de vrijheid om naar eigen goeddunken te handelen voor elke burger gegarandeerd is door de bescherming van de staat, zullen markttuitkomsten verschijnen als het resultaat van een vrije ruil tussen vrije burgers. Markttuitkomsten verschijnen, ook wanneer ze ongelijkheid in de hand werken, als rechtvaardige uitkomsten. De mens wordt in dit betekenisveld gevat als *homo æconomicus*, en als *homo æconomicus* wordt hij tot bouwsteen van de samenleving zoals wij die kennen.

Dat Piketty niet de manier analyseert waarop concepten en sociale instituties – zoals eigendom, vrijheid, de verhouding tussen mens en gemeenschap, of de plaats van de markt in de samenleving – in hun samenhang vorm en inhoud krijgen, betekent nog niet dat hij aan die inhoud kan ontsnappen. ‘La vision consistant à sacraliser les prix de marché et les inégalités qui en découlent’ (Piketty 2019: 749) is voor hem dan ook niet het logische uitvloeisel van een coherente maatschappijvisie waarin cruciale concepten in elkaar grijpen en zich aan elkaar vastklinken, maar getuigt volgens hem van niet meer dan ‘un égoïsme à courte vue’ (Piketty 2019: 749). Maar als deze kapitalistische doctrine van niets meer getuigt dan van ‘kortzichtig egoïsme,’ zoals hij meent, dan wordt het ook volledig onverklaarbaar waarom andere, rivaliserende ideologieën geen voet aan de grond krijgen.

Piketty miskent hier dat de ongelijkheid producerende sociale instituties de maatschappelijke belichaming zijn van een samenhangend geheel van concepten. De hegemonie en de interne coherentie van dit kapitalistische ideeëncomplex versluiert elk beeld van een andere mogelijke vorm van samenleving en belet andere waarden om zich in ons spreken en handelen te ontvouwen tot structurerende idealen. ‘Gelijkheid’ klinkt vandaag hol en leeg, en weet niet meer te begeisteren. Het roept niet langer het beeld op van een verhoopte wereld, maar wordt enkel nog begrepen als een weerstand tegen al te gortige ongelijkheden, of in termen van de ‘gelijke kansen’ waarmee iedereen ‘aan de start’ verschijnt – op de markt, binnen de bestaande maatschappelijke orde, de enig denkbare orde voor de mens geconstrueerd als *homo æconomicus*.



Ook Piketty blijft de gevangene van deze denkhorizon, ondanks zijn bezwingingen dat hij een socialisme voorstaat dat breekt met het kapitalisme. Hij hamert op het belang van ideologie, op de kracht van ideeën om de samenleving te vormen, maar hij ontplooit in *Kapitaal en ideologie* geen enkele verdediging van gelijkheid als sociaal ideaal. Hij begrijpt vrijheid louter als de vrijheid van een subject om te handelen ‘naar eigen goeddunken’. Hij herdenkt de verhouding niet tussen mens en gemeenschap. Hij onderzoekt de geprivilegieerde plaats niet die de markt in dit maatschappijmodel inneemt. Op geen enkel moment stelt Piketty de *homo oeconomicus* als bouwsteen van de samenleving in vraag.

Ten gronde komt zijn visie op eigendom, de markt en de samenleving neer op een (weliswaar forse) variant van de bekende eind-twintigste-eeuwse sociaaldemocratie in een kapitalistische wereld. Het beleid moet de voorwaarden verzekeren voor een zo gelijk mogelijke toegang tot de markt voor iedereen. Op die manier worden ook de voorwaarden voor economische ontwikkeling en vooruitgang verzekerd. Het voorstel dat het meeste stof deed opwaaien bij het verschijnen van *Kapitaal en ideologie*, is de forse vermogensbelasting waarvan de opbrengst moet terugvloeiën naar de gemeenschap. Dat voorstel werd meteen afgebrand als een meest verderfelijke vorm van onteigening, als niets meer dan een verkapte vorm van communisme. Maar waar ging het om?

Piketty zocht in die vermogensheffing de middelen om aan elke jongvolwassene een dividend uit te keren, wat hij een ‘persoonlijk startkapitaal’ noemde. Op die manier kan iedereen beschikken over een som waarmee hij een ‘nieuw, persoonlijk, professioneel leven’ kan opbouwen of kan investeren in ‘een project voor een bedrijf’ (Piketty 2019: 1131). Er kan een scholingsbudget mee toegekend worden aan elke jongere, waardoor iedereen kan investeren in zijn eigen ‘human capital’. Het komt er dus ook voor Piketty op aan iedereen klaar te stomen voor de markt, zodat iedereen gelijk aan de start verschijnt. Waar hij naar streeft, is geen breuk met de kapitalistische, meritocratische doctrine dat marktuitskomsten rechtvaardige uitkomsten zijn, omdat de markt uiteindelijk de meest verdienstelijke ook de meestverdienende zal maken. Wat hij het huidige maatschappelijke bestel verwijt, is dat het deze belofte niet waarmaakt. Hij streeft naar het daadwerkelijk realiseren van de doctrine.

Zoals zijn versterking van de democratie neerkwam op het privatiseren van publieke budgetten in de vorm van vouchers waarmee burgers als consumenten konden shoppen op de markt voor goede doelen, zo blijft ook hier de markt de geprivilegieerde maatschappelijke ruimte. Mensen vinden hun vrijheid in het najagen

van hun eigenbelangen en individuele behoeften, zonder iets of iemand verantwoording verschuldigd te zijn. Marktuitskomsten verschijnen als rechtvaardige uitkomsten. Het idee van eigendom als sociale relatie, en wat dat impliceert, het idee van lotsverbondenheid tussen mensen, is weer volledig uit beeld verdwenen. Hier verschijnt opnieuw het mens- en wereldbeeld dat we al zo goed kennen: de mens als *homo æconomicus*. Piketty doet niet wat hij meent te doen: hij breekt niet met de kapitalistische ideologie, maar omarmt haar.⁵⁴

54 Voor het laatste derde van dit artikel heb ik geput uit een eerder verschenen bijdrage: Somers, M (2020).

Literatuur

Blackstone, W. (1765). *Commentaries on the Laws of England*. Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan*.

Linklater, A. (2013). *Owning the Earth*. New York: Bloomsbury.

Locke, J. (1689). *Two Treatises of Government*. London: Awnsham Churchill.

Piketty, T. (2019). *Capital et Idéologie*. Paris: Le Seuil.

Somers, M. (2020). Gevangen in een eeuwig heden. *De Witte Raaf*, mei-juni 2020.