

door prof .dr. C. J. Rijnvos



Prof. dr. C. J. Rijnvos is hoogleraar algemene economie en openbare financiën aan de juridische faculteit van de Erasmus Universiteit.

Arbeid en sociaal-economische orde

Op 15 september l.l. verscheen de encycliciek 'Laborem Exercens' (L.E.), oftewel 'Over de menselijke arbeid' ¹. Hiermee werd de verschijning van 'Rerum Novarum' – 'Over de toestand der arbeiders' – ² negentig jaar geleden herdacht. Bij lezing van de jongste pauselijke zendbrief past primair de vraag naar de strekking van het katholieke sociale denken.

Traditioneel gaat het hierbij om de formulering van een normatieve maatschappijleer met een exclusieve strekking. Historisch is dat begrijpelijk. Sinds onheuglijke tijden beschouwt de katholieke kerk het voor haar als een voorname taak de waarheid te verkondigen, met name op religieus en ethisch terrein. Dat geschiedde tot voor kort met de intentie om in beginsel op alle essentiële levensvragen een antwoord te geven.

Tot voor enkele decennia ontmoette deze opvatting bij het gros van het katholieke volksdeel maar weinig weerstand. Momenteel wordt zij echter vrijwel niet meer aan-

vaard. Ook dat is begrijpelijk. Wij worden in toenemende mate geconfronteerd met de noodzaak om binnen andere verhoudingen dan die waarin wij zijn opgevoed op eigen initiatief wat van het leven te maken. In vele gevallen moeten wij zelf, zonder enige hulp van buiten of van boven, een oplossing zoeken voor vraagstukken waarmee wij worden geconfronteerd. In afwijking van de traditionele katholieke opvatting hebben wij daarbij dan ook zelf het laatste woord. De sociale dynamiek en de toegenomen mondigheid zorgden er reeds voor dat het vroegere beroep op 'hulp van boven' op zijn minst kwan-

¹ Encycliciek *Laborem exercens* (1981) - Nederlandse uitgave verzorgd door De Horstink te Amersfoort.

² Encyclieken *Rerum Novarum* (1891) en *Quadragesimo Anno* (1931) in Nederland uitgegeven door de Katholieke Arbeidsbeweging - Utrecht - 1949.

titatief sterk werd beperkt ten gunste van het eigen initiatief en een daarmee corresponderende persoonlijke verantwoordelijkheid.

Het traditionele katholieke sociale denken moest – waar dit niet vrij is van een zekere inertie – vroeg of laat met deze veranderingen op gespannen voet komen. Zodra men L.E. ter hand neemt rijst de vraag in hoeverre zich dit denken reeds bij de gewijzigde verhoudingen heeft aangepast.

Spanning

Volgens een kernachtige uitdrukking van pater Van Gestel maakt de katholieke kerk 'de zorg voor het tijdelijke niet los van de zorg voor de eeuwige goederen'.³ Het verband werd gelegd in een strak rationele dogmatisch aandoende leer, die het kerkelijk gezag stringent wilde toepassen en handhaven. Zo lezen wij in 'Rerum Novarum' dat, voor wat het sociale vraagstuk betreft, 'geen aannemelijke oplossing zal worden gevonden, tenzij met behulp van de godsdienst en de Kerk'. Dat was een stellige, maar toch nog bescheiden formulering. Al spoedig werd de veronderstelde exclusieve betekenis van de Kerk en haar gezag met betrekking tot sociaal-economische kwesties heel wat scherper omschreven. De Kerk heeft, aldus Aengenent in 1911, 'een leidende rol in het sociale vraagstuk te vervullen', want 'niet alleen de Paus, ook de Bisschoppen kunnen aan hunne onderhoorigen wettelijke en bindende bepalingen daaromtrent voorschrijven'.⁴ Deze aangelegenheid is later in Quadragesimo Anno nog veel krachtiger geformuleerd: 'Krachtens het feit, dat ons door God de schat der waarheid is toevertrouwd en krachtens Onze strenge plicht de zedenwet in volle omvang te verkondigen, te verklaren, en – of het de

mensen bevalt of niet – op haar naleving aan te dringen, vallen niet alleen kwesties van sociale, maar zelfs van economische aard onder Onze bevoegdheid en Wij hebben hier in hoogste instantie uitspraak te doen'. Zo verwierf het kerkelijk gezag ook met betrekking tot sociaal-economische kwesties het laatste woord.

Tot in de zestiger jaren stemde het gros van het Nederlandse katholieke volk hiermee welwillend in. Ik heb dat persoonlijk ervaren in het arbeidersmilieu, waarvan onlangs verslag is gedaan.⁵ Daarbij is opgemerkt dat sinds ongeveer 20 jaar het traditionele maatschappij-kritische denken – waarvan de katholieke sociale leer een bepaalde versie is – onder spanning is komen te staan. Het is passend hierover nu enkele algemene opmerkingen te maken.

De maatschappijkritiek steunde op de overtuiging dat er een ideale sociale-orde-in-gedachten is, los van plaats en tijd. Het -isme, waarmee deze samenleving wordt aangeduid, bevat bijgevolg – dat is althans de intentie – woorden met eeuwige waarheid omtrent de gewenste maatschappelijke orde, waaruit volgt dat het – immuun voor kritiek – in monologvorm wordt uitgesproken. Het gaat hierbij om het ontwerp van een analytische sociale ideologie. Het maatschappijkritische denken met deze strekking bracht in het begin van de zestiger jaren vele katholieken in een tweeslachtige positie. Enerzijds waren zij zo gewend aan de traditie. Ze waren overtuigd van de juistheid om op basis van levensovertuiging of wereldbeschouwing vrij concreet aan te geven hoe de samenleving geordend moet zijn. Bijgevolg werd maatschappijkritiek beschouwd als een zeer principiële zaak en

³ C. van Gestel O.P., *Sociale leer van de Kerk* - Antwerpen/Bilthoven - 1951 - blz. 15.

⁴ J. D. J. Aengenent, *Leerboek der sociologie* - Leiden - 1911 - blz. 127.

⁵ C. J. Rijnvos, *Evaluatie en ervaringen in de katholieke werknemersorganisatie in 'Terugblikken bij het vooruitzien'* - Baarn - 1981 - blz. 98-118.

dat gold niet alleen voor de katholieken. Vanuit zekere beginselen – deze waren o.a. van christelijke, liberale, socialistische en communistische aard – werd geconcludeerd tot een bepaalde maatschappij als het ideaal. Gaande weg echter groeide twijfel aan de juistheid van de analytische sociale ideologie als zodanig.

Binnen een opmerkelijk korte tijd raakten velen ervan overtuigd dat een maatschappijkritische monoloog als richtingwijzer naar een ideale sociaal-economische orde een werkelijkheidsvreemde aangelegenheid is. Want 'de goede maatschappij' bestaat niet; zelfs niet in gedachten. Dat is o.a. in CDA-kring duidelijk vastgesteld; immers wij moeten 'vermijden van een bepaalde maatschappelijke of economische orde een principekwesitie te maken'.⁶ Een vernieuwing van het sociaal-kritische denken diende zich als noodzaak aan. In 'Gespreide Verantwoordelijkheid' is terecht gewezen op het gevaar van een terugval 'op een vertrouwde dogmatische stellingname, die veel herkenning bij de achterban zal teweeg brengen, maar waarvan weinig realiteitswaarde zal uitgaan'.

De traditionele denkwijze over de gewenste sociaal-economische orde in de vorm van een maatschappijkritische monoloog past niet langer. Want wij weten intussen dat een enigszins afgeronde omschrijving van de gewenste toekomstige maatschappij steeds weer op onoverkomelijke moeilijkheden stuit. Elke concrete, uitgebalancerte poging in die richting mondt uit in een sociale utopie. Want van tijd tot tijd is er een onweerstaanbare behoefte aan een inhoudelijke herformulering van een maatschappijkritische standpuntbepaling. Dat is zelfs voor de hand liggend. Want zoals de sociale ontevredenheid van vandaag een reactie is op de maatschappij, die ontstond op basis van de ideologie, die gisteren domineerde, zal de samenleving die wij nu creëren, te zijner tijd door de

toekomstige generatie worden gewikt en gewogen. Daarom is maatschappijkritiek per saldo niet een analytische monoloog, maar een kritische dialoog; zij is een plaats- en tijdgebonden beoordeling van het vigerende sociaal-economische bestel. Deze dialoog steunt, indien zij althans juist wordt beoefend, op vrijheid en gelijkheid in maatschappelijk verband. Ongetwijfeld is de arbeid een thema dat momenteel binnen het kader van zo'n kritisch-sociaal denken aandacht verdient. Het onderwerp van de jongste sociale encycliciek is goed gekozen.

Arbeid als probleem

De arbeid is in onze dagen een bron van zorg. Hiervoor zijn tenminste drie redenen. Ten eerste is het streven naar een evenwichtige maatschappelijke plaatsbepaling nog niet voltooid. Men denke hierbij aan de rechtspositie van de werknemer, aan de arbeidsbeloning, aan de sociale zekerheid en aan medezeggenschap op diverse niveaus.

Weliswaar is er op deze punten reeds veel bereikt. Dat is echter lang niet overal het geval, terwijl een attente bewaking van de resultaten nodig is. Binnen een evoluerend sociaal-economisch bestel vraagt de plaats van de arbeid en de positie van de werknemer continu de aandacht. Daarbij gaat het niet alleen om de verhoudingen in de westerse ondernemingsgewijze produktie. In toenemende mate wordt de plaats van de arbeid en van de werknemer ook een openlijk probleem binnen centraal geleide economieën. De marxistische analytische ideologie en een daarop geënte dictatuur zijn een drukkend keurslijf dat steeds scherper protesten uitlokt. Typerend hiervoor zijn de recente gebeurtenissen in Polen waarmee misschien een nieuwe episode voor de maatschappelijke plaatsbepaling van de arbeidende groep wordt ingeluid. In toenemende mate worden in

⁶ CDA-rapport *Gespreide verantwoordelijkheid* - Den Haag - 1978 - blz. 24.

dit verband ook ontwikkelingslanden met een opkomende industrie van belang, omdat ook daar de sociale bewustwording van de arbeidende groep voortschrijdt.

Ten tweede staat de ontplooiing van de mens in de arbeid onder druk vanwege een steeds maar doorgaande technologische vernieuwing. De wereld verandert onder onze handen, zei Vollebergh onlangs⁷ en daarbij is de arbeid 'niet het uitgangspunt voor de opbouw van het systeem, maar het sluitstuk'. De technologische apparatuur neemt de lichamelijke arbeid en de besturing van het productieproces goeddeels over. Voor de arbeidende mens resteert dan met name de controle. De arbeid wordt moeilijker – lange tijd niets doen en dan plotseling volkomen 'erbij zijn' wanneer zich een afwijking voordoet – als gevolg waarvan risicovolle spanningen kunnen ontstaan. Een steeds verdergaande automatisering dient zich aan als oplossing. Maar is zij dat ook? In feite wordt daardoor de arbeid nog abstracter en ondoorzichtelijker. Het fysieke milieu wordt kunstmatiger, de band met de echte natuur gaat goeddeels verloren en het maatschappelijke verkeer krijgt in toenemende mate een anoniem-functionele strekking. Het is echter in hoge mate onzeker of wij dit alles wel echt in de hand hebben, zodat het ontstaan van angstgevoelens – met demonstraties e.a. als uitlaatklep – alleszins begrijpelijk is. Er is vooral angst met betrekking tot de werkgelegenheid, die inhoudelijk sterk verandert en kwantitatief duidelijk vermindert.

De derde bron van zorg is dat binnen gespannen macro-economische verhoudingen de werkgelegenheid in het bedrijfsleven onder sterke druk staat. Het bedrijfsleven kwam in de klem door vijf omstandighe-

den. Ten eerste stegen de kosten – in het bijzonder voor wat de arbeid betreft – heel sterk. Een indicatie hiervoor biedt de ontwikkeling van de arbeidsinkomensquote. Deze bedroeg 71,5 in 1960 en zal 96,5 bedragen in 1982. De tweede bron van moeilijkheden is van monetaire aard. De omvangrijke inflatie, vooral in de periode 1971/1977, vergrootte de vermogensbehoefte en stuwde de intrest omhoog. Hierdoor stegen de kapitaalkosten heel sterk. Ten derde namen de collectieve lasten beduidend toe. In 1960 bedroeg de belasting- en sociale premiedruk 34,2 % van het nationale inkomen. In 1982 zal zij 52,4 % bedragen. Voorts nam het financieringstekort van de overheid verontrustend toe. Dat noodzaakte tot een groot beroep op de kapitaalmarkt, hetgeen andermaal – overigens ook onder invloed van het buitenland – de intrest sterk omhoog dreef. Tevens nam het beroep van de overheid op de creatie van nieuwe liquiditeiten sterk toe. De vierde verstoringende factor is van internationaal-monetaire aard. De liquidatie van het Bretton Woodsstelsel in de periode 1971/1973 bracht een grote wisselkoersonzekerheid, die nog steeds bestaat. De internationale concurrentie van ons land – komende nu tot het vijfde en laatste punt – was in het jongste decennium doorgaans niet rooskleurig. In de eerste helft van de zeventiger jaren vond duidelijk een verslechtering plaats en voor 1982 ligt eenzelfde ontwikkeling in het verschiet.

Ethische grondslagen

Er zijn inderdaad zorgen om de arbeid en die spelen uiteraard een rol van betekenis in het katholieke sociale denken; met L.E. wordt dit bevestigd. Het is nu de vraag of de behandeling van het thema nog steeds geschiedt binnen het traditionele kader van de analytische ideologie; 'Qua-

⁷ J. J. A. Vollebergh, *Arbeid, technologie en de evolutie van de samenleving in 'Waarheen met onze arbeid?'* - Baarn - 1981 - blz. 40-68.

dragesimo Anno' draagt immers nog duidelijk de sporen van zo'n benaderingswijze. Kenmerkend hiervoor is de formulering van ethische normen voor het samenleven met een kantiaanse inslag. De gedachtingang van Kant houdt in dat het voor de mens gegeven is 'ein Individuum zu sein und zugleich einem Allgemeinen zu unterstehen'. Elke 'seeliche Wirklichkeit' waarvoor de ethische wet geldt is individueel en niet ideaal, op grond waarvan zij is onderworpen aan regels van buitenaf. Omdat de regels gelden voor het individu kunnen zij niet individueel zijn: 'das Geforderte, das Ideale kann nichts Individuelles, muss also ein Allgemeines sein'. Het is opvallend dat een strikt logische redenering Kant tot deze conclusie voert. Ethiek heeft voor hem een algebraïsch karakter.⁸ Het voorschrift 'Gij zult...' dat is een gegeven voor de individuele mens, is van algemene aard. En het voorschrift zelf komt tot ons – met een scherpe scheiding tussen het leven als zodanig ('das Sein') en de ethische wet ('das Sollen') – in plat-beschrijvende bewoordingen. Dit alles ligt ten grondslag aan analytische sociaal-ethische opvattingen, die ons doen en laten a priori in een bepaalde richting willen leiden aan de hand van stringente normen.

Het kantiaans-normatieve denken ligt ten grondslag aan de analytische ideologie; die heeft echter recentelijk ook binnen het katholiek sociale denken duidelijk terrein verloren. Volgens de apostolische brief 'Octogesima adveniens', die verscheen bij de tachtigste verjaardag van 'Rerum Novarum' beperkt de sociale leer van de Kerk zich tot een begeleiden van de mensen bij

het zoeken naar oplossingen voor hun problemen. Zij komt 'niet tussenbeide om een bepaalde structuur of een gegeven model met haar gezag te bekrachtigen...'.⁹ Dit betekende echter nog geen duidelijke heroriëntatie in de richting van de kritische dialoog. Daartoe is immers een grondige koerswijziging nodig, hetgeen duidelijk naar voren komt uit de kritiek van Simmel op Kant.

Simmel acht de idee van een algemeen, rationeel en gegeven normenpatroon, dat als 'tegenhanger' radicaal verschilt van het individuele leven, niet houdbaar.¹⁰ Het een en ander betekent immers dat – waar de werkelijke mens ademt – de ideale mens dat niet zal doen. Dat houden we niet lang vol. De onderwerping van ons handelen aan algemene, rationele en statische wetten zal – indien zo iets al mogelijk is – ons wezenlijk aantasten. Maar zover komt het niet, want – aldus Simmel – de kantiaanse ethiek staat buiten de realiteit. Zij licht immers met een eenzinnig-rationele beschrijving bepaalde handelingen uit de werkelijkheid. Deze worden daardoor, los van de handelende persoon, hypothetisch verzelfstandigd en in feite on-menselijk genormeerd. Dat geschiedt op basis van een veronderstelde vrijheid-in-één-richting. Het 'juiste handelen' is dan vergelijkbaar met railverkeer en ethische studies hebben iets van een spoorboekje. 'Gij zult...' of 'gij zult niet...' geldt voor bepaalde daden, los van de handelende persoon en van de concrete situatie. Zo'n ethiek – gebaseerd op geïsoleerde begrippen en handelingen – is onwerkelijk, aldus Simmel, want zij raakt niet het echte menselijke denken en doen. Zij leidt slechts tot een 'Vergewalti-

⁸ Typerend hiervoor is de opmerking '... moet de ware bestemming van de rede zijn een *op zich zelf goede wil* voort te brengen...' in I. Kant, *Grondslagen van de ethiek*. Meppel - 1978 - blz. 53 (oorspronkelijk uitgegeven in 1785).

⁹ Apostolische brief *Octogesima adveniens* van Paus Paulus VI - Amersfoort - 1971 - blz. 29.

¹⁰ G. Simmel, *Das individuelle Gesetz - Philosophische Exkurse* - herausgegeben von Michael Landmann - Frankfurt a/M. - 1968 - blz. 174-230. Deze studie werd oorspronkelijk gepubliceerd in 1913.

gung des Lebens durch die Logik'.

Zo brengt Kant ons op een dwaalspoor. De levenspraktijk en de ethische wet zijn in beginsel niet gescheiden, want zij hebben een gemeenschappelijke bron in het leven zelf. Wij bevinden ons immers in een spanningsveld van realiteit en ideaal; tegenover het werkelijke 'ik' stellen wij 'ik' zoals wij graag zien. Vanuit de realiteit aanvaardt men dan toekomstige verplichtingen en deze gelden – althans ten dele naar gelang de omschrijving van ethiek – als ethische wet.

Er is voor Simmel geen sprake van algemene, statische en strikt logische wetten buiten ons om. De ethische wet vindt haar oorsprong in de aanvaarding van plichten in het kader van het persoonlijke levenspatroon; '... das jeweilige Sollen ist eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit'. Volgens deze gedachtengang is de ethiek geen statische aangelegenheid en onze vrijheid is geen voorgeschreven éénrichtingsverkeer, maar de mogelijkheid voor een voortdurend persoonlijk kiezen. Het ethische handelen is 'ein stetiges Gleiten', gebaseerd op relationele begrippen en handelingen. Als ik een besluit neem, formuleer ik voor mij een 'moeten' en gebruik dan vrijheid als mogelijkheid tot het doen van een keuze. Hiermee correspondeert verantwoordelijkheid als een correct antwoord op een redelijke vraag. Voor Simmel is dit antwoord tweeledig. Het heeft betrekking op de vraag naar het waarom van de keuze en op de juistheid van de uitvoering. Want wij zijn 'nicht nur verantwortlich dass wir einem bestehenden Gesetz gehorchen oder nicht, sondern schon dafür, dass dieses Gesetz für uns gilt...'.
Heroriëntatie?
 De gedachtengang van Simmel is het uitgangspunt voor maatschappijkritiek in de vorm van een kritische dialoog. Deze kritiek is een beoordelende benadering van de bestaande samenleving, waarbij een

bepaald beeld wordt ontworpen van de nieuwe maatschappij. De ideeën met betrekking tot de gewenste samenleving worden dan voor een goed deel bepaald door tekorten van het vigerende bestel, zoals die door de ontwerpers van het toekomstbeeld – dat zijn wij zelf – worden ervaren. Er is een essentieel verschil tussen de traditioneel-analytische en deze kritische ideologie, hetgeen – geheel conform de gedachtengang van Simmel – betrekking heeft op de mogelijkheden voor verantwoording bij een standpuntbepaling.

Algemeen gesproken is een mogelijkheid tot verantwoording aanwezig, als wij ons in de loop van de tijd niet behoeven te distantiëren van de woorden, waarmee de ideologie is uitgesproken. Zo'n mogelijkheid steunt op twee pijlers; deze zijn vrijheid en gelijkheid in maatschappelijk verband. De vrijheid is nodig om woorden te kunnen spreken waarvoor de man in kwestie verantwoordelijk is. Dat is voor de hand liggend omdat slechts het woord dat door mij – op mijn initiatief – is gesproken, als het mijne kan worden aangemerkt. Voorts kan de verantwoording pas concreet gestalte krijgen als de toehoorders met een gelijke mate van vrijheid als de spreker kunnen luisteren, inclusief de mogelijkheid van een wederwoord. Vrijheid en gelijkheid maken dan een dialoog mogelijk, een spreken en een luisteren, waarmee de verantwoording gestalte krijgt.

Het is van belang nu een onderscheid te maken tussen de vrijheid als zodanig en het gebruik van deze. Daarmee bereiken wij een punt in de gedachtengang waar de klemtoon niet langer ligt op logisch begrijpelijk redeneren. We gaan steeds verder van Kant in de richting van Simmel. Vrijheid als zodanig is een geschenk, hetgeen wij slechts kunnen geloven of zien, waarschijnlijk liggen die twee niet zo heel ver van elkaar, op basis van woorden die wij niet hebben uitgesproken.

Dit aanvaardende schieten voor een beschrijving van de vrijheid als zodanig onze

woorden tekort; woorden die niet door ons zijn gesproken kunnen mogelijkwijs wel inzicht bieden. Zo wortelen de *liberté* en de *égalité*, respectievelijk de kritische ideologie, diep in onze levensovertuiging. Dat maakt een levensbeschouwelijk geïnspireerde sociaal-kritische bezinning mogelijk, zonder de intentie te komen tot een kantiaanse strikt rationele formulering van normen voor het menselijke samenleven. Die bezinning zal, met iets van Simmel, op basis van vrijheid en gelijkheid als niet ter discussie staande, voor betrokken levensbeschouwelijke uitgangspunten, erop gericht zijn levenssituaties te schetsen en te interpreteren om te komen tot een eigen oordeel. Daartoe kunnen bijbelse teksten, gedachten en overwegingen – zonder de kantiaans getinte normativiteit of traditioneel religieuze sentimentaliteit met een al te groot vertrouwen op 'hulp van boven' – een goed uitgangspunt zijn. Het is gewenst deze interpretatie niet te vermengen met eigentijdse maatschappelijke waardeoordelen. Het schijnt dat het katholieke sociale denken nog niet zo ver is gevorderd. Illustratief hiervoor is de bisschoppelijke Vastenbrief-1980, want die is volgens Eupen 'bepaald niet waarde vrij te noemen. Er wordt immers voortdurend gekozen; het wemelt van de impliciete goedkeuringen en afkeuringen...'.¹¹

Het een en ander betekent, dat criteria ter beoordeling van 'de mens in de arbeid' op een wat traditionele wijze niet verantwoord worden en zich daardoor onttrekken aan de kritiek en zelfs aan de dialoog.¹¹ Zonder enige twijfel aan de goede bedoelingen waarmee de Vastenbrief-1980 is geschreven, is het wel twijfelachtig of daarin een heroriëntatie in de richting van de kritische ideologie inderdaad plaats-

vond. Vervolgens rijst de vraag of L.E. hierin misschien beter is geslaagd.

De encycliek

De teneur van het voorgaande is duidelijk. Er is geen behoefte meer aan een katholieke sociale leer met een verwijzing naar een bepaalde maatschappij als hét ideaal en uitmondende in een veelheid van normen en richtlijnen. Van groter belang zijn evangelische interpretaties – schetsen van christelijke levenssituaties – als voorbeeld, ter verzameling van wijsheid, die wij nodig hebben bij onze beoordeling van de huidige maatschappelijke verhoudingen. Het gaat echt niet meer om een kantiaans getinte sociale leer maar wel om simmelachtige interpretaties van probleemsituaties. Worden in L.E. de problemen van de arbeid op deze wijze benaderd? Wij volgen nu het pauselijke betoog.

Conform de bijbelse opdracht de aarde te onderwerpen 'is de mens van meet af aan geroepen tot arbeid'. Het ligt dan ook voor de hand dat de Kerk steeds veel aandacht heeft voor de arbeidende mens. In de periode tussen 'Rerum Novarum' en 'Quadragesimo Anno' (1891/1931) werd het vraagstuk van de arbeid nog overwegend beschouwd binnen afzonderlijke naties en als een klassenaangelegenheid. Deze beschouwingswijze gaat meer en meer tot het verleden behoren. Momenteel gaat het vooral om de arbeid als een probleem in wereldverband, vooral vanwege mondiale onevenwichtigheden. Bij de behandeling van dit thema is het passend een onderscheid te maken tussen arbeid in objectieve en subjectieve zin. Er is sprake van arbeid in objectieve zin, als wij letten op het uitwendig resultaat oftewel op de zichtbare onderwerping van de aarde. Begrijpelijkerwijs is hieraan in L.E. maar

¹¹ De bisschoppelijke Vastenbrief-1980 *De mens in de arbeid* is opgenomen in *Archief van de Kerken* - nr. 8 - 9 april 1980. Vgl. voorts: Th. A. G. Eupen, *Kerk over werk* - in: *Waarheen met onze arbeid?* - Baarn - 1981 - blz. 124-134.

weinig aandacht besteed. Een encycliek heeft niet tot doel tot een produktbeoordeling te komen.

Vanuit subjectief gezichtspunt gaat het om de arbeid als ontplooiingsmogelijkheid voor de persoon, voor het gezin en voor de gemeenschap in het algemeen. De arbeid in deze zin vormt het kernthema van de pauselijke zendbrief. De arbeidende mens – zo begint het betoog – is 'een bewust en vrij subject, dat wil zeggen, een subject dat over zichzelf beschikt'. Dit impliceert een richtinggevend norm voor de ordening van de maatschappij. Niemand mag vanwege zijn arbeid in een positie worden gebracht, waarin hij tot een object – zonder vrijheid en gelijkheid – wordt gedegradeerd. De arbeid is er voor de mens en niet omgekeerd. De werknemer mag dan ook niet worden behandeld, als 'pure arbeidskracht' of uitsluitend als 'productief werktuig', zoals in feite gebeurt binnen een liberaal-kapitalistische volkshuishouding en in marxistische-communistische planeconomieën. Weliswaar behoort voor de westerse wereld de oud-liberale markteconomie tot het verleden; de kapitalistische verdrukking van de arbeidende mens kan zich echter steeds herhalen. Mede hierom is een juiste, bewuste ordening van zaken nodig. Het uitgangspunt daarvoor is de ethische norm volgens welke de mens in de arbeid subjectief tot ontplooiing moet komen. Deze norm is in L.E. scherp geformuleerd: 'In iedere fase van de ontwikkeling van zijn arbeid stoot de mens op het feit dat alles hem allereerst is geschonken door de 'natuur', en uiteindelijk door de Schepper.' Het geschenk is echter niet pasklaar voor gebruik; een bewerking ervan door de arbeidende mens is noodzakelijk. Wij moeten – als werkende – de aarde aan ons onderwerpen; een onderdeel daarvan is de vorming van kapitaalgoederen. Bijgevolg is het kapitaal, omschreven als een geheel van produktiemiddelen, het resultaat van de arbeid en moet daaraan ondergeschikt

zijn. In deze gedachtengang wordt het kapitaal beschouwd als gecondenseerde arbeid; zij leidt in L.E. tot de conclusie dat er in beginsel geen tegenstelling is tussen arbeid en kapitaal en dat dient het uitgangspunt te zijn voor een goede maatschappijordening resp. van – in termen van de encycliek – een juist arbeidssysteem. Bijgevolg geldt als norm voor dit systeem dat 'het fundamenteel de tegenstrijdigheid tussen arbeid en kapitaal te boven gaat'. Dit is mogelijk met een maatschappijordening, gebaseerd op een 'substantiële en effectieve prioriteit van de arbeid, van het subjectief aspect van de menselijke arbeid...'. Met enige nadruk wordt betoogd dat het liberale kapitalisme en het marxistische communisme niet de mogelijkheid bieden te komen tot een juist arbeidssysteem, omdat zij deze prioriteit niet aangaan. Voor beide speelt de arbeidende mens niet slechts in feite, maar ook principieel, een rol van productief werktuig. Het katholieke sociale denken geeft in principe wel de juiste richting aan met bepaalde gedachten over de eigendomsorde, de vorming van maatschappelijke organen en de concrete behartiging van werknemersbelangen. Bij de creatie van een arbeidssysteem op basis van bovenomschreven prioriteit speelt de eigendomsorde een belangrijke rol. L.E. vertolkt op dit punt bekende traditionele opvattingen. In de katholieke sociale leer wordt – thomistisch denkend – sinds jaar en dag de persoonlijke eigendom sterk verdedigd op basis van het betere-orde, het betere-zorg en het betere-vrede argument. Het een en ander sluit een verantwoorde socialisatie echter niet uit; ten behoeve van het algemeen welzijn kan die verantwoord zijn. Dit alles blijft intact wanneer men in de geest van L.E. 'de arbeid verbindt met het bezit van het kapitaal'. Dat is echter slechts mogelijk binnen een bepaald sociaal systeem, dat ruimte biedt voor de hier bedoelde eigendomsorde. Op dit punt laat de jongste sociale encycliek een bekend traditioneel

geluid horen. Het kan nodig zijn 'dat men een reeks intermediaire lichamen met economische, sociale en culturele doeleinden in het leven roept; deze lichamen zouden een effectieve autonomie ten aanzien van de openbare machten moeten bezitten...'. In de beschouwingen over de concrete behartiging van werknemersbelangen is een onderscheid gemaakt tussen de indirecte en de directe werkgever. De indirecte werkgever wordt gevormd door 'het geheel van instanties die op nationaal en internationaal niveau verantwoordelijk zijn voor heel de richting van het arbeidsbeleid'.

De directe werkgever is uiteraard degene, met wie de werknemer een arbeidscontractuele relatie onderhoudt. De indirecte werkgever moet coördinerend zorgdragen voor een algehele planning van de werkgelegenheid die de soevereine staten dienen te integreren in hun beleid. Het doel hiervan is de nationale verschillen in werkgelegenheid en welvaart betekenisvol te verkleinen, opdat 'het levensniveau van de arbeiders in de verschillende samenlevingen steeds minder de ergerlijke verschillen vertoont die onrechtvaardig zijn en in staat gewelddadige reacties op te roepen'. In het arbeidsvoorwaardenoverleg met de directe werkgever gaat het om een rechtvaardige beloning van de arbeid, waarbij – andermaal met een traditioneel geluid – het loon voldoende moet zijn voor het onderhoud van de werknemer en zijn gezin. Het is niet juist dat voor een normaal gezinsinkomen de vrouw buitenshuis moet werken.

Beoordeling

L.E. is een eigenaardige encycliek, als zij getoetst wordt aan de recente evolutie in de aard van de maatschappijkritiek en de gewenste vormgeving van de christelijke sociale ontevredenheid in het huidige tijdsbestek. Ongetwijfeld is er sprake van een gunstige start. De mens is inderdaad met een bijbels woord geroepen tot arbeid.

Het gevolg geven aan die opdracht kost moeite - 'zweet en tranen' - en leidt vrijwel steeds tot maatschappelijke conflicten. Dat was het geval, om slechts enkele voorbeelden te noemen, bij de bouw van de Egyptische pyramiden, bij de ontwikkeling van koloniale gebieden en bij de moderne industriële ontplooiing. De arbeid was steeds een bron van zorg en zal dat wel blijven. Bij het streven naar een oplossing van de problemen past voor betrokkenen een positiebepaling, met eigen organisaties en vertegenwoordigingen, op basis van vrijheid en gelijkheid. Waar de *liberté* en de *égalité* wortelen in de levensbeschouwing dient het christelijke-sociale denken vooral deze twee te bepleiten.

Als echter voor de arbeidende groep op basis van vrijheid en gelijkheid een positiebepaling mogelijk is, past verder met betrekking tot de concrete problemen voor het kerkelijke gezag een grote mate van terughoudendheid; geen traditioneel normatieve leer, maar evangelische schetsen als voorbeeld, vooral ter vormgeving van de *fraternité*. De gedachtengang die in L.E. is ontwikkeld heeft overwegend een andere strekking. Het betoog gaat immers al vlug over in het poneren van de bevoegdheid voor het kerkelijke gezag om de rechten van de arbeiders te formuleren. Het is de vraag of met dit standpunt de vrijheid van de arbeidende mens om die formulering in het kader van een maatschappelijke dialoog zelf te verzorgen, voldoende wordt gerespecteerd. Zo krijgt L.E. gaandeweg kantiaanse trekjes.

De traditionele geneigdheid van het katholieke kerkelijke gezag om strak-normatief stelling te nemen in sociaal-economische aangelegenheden wint vervolgens snel terrein. Een beslissende stap hierbij is de ontmaskering van de klassenstrijd als een in principe historische vergissing. Bij de juistheid hiervan passen vele vraagtekens. In de encycliek heeft de ontmaskering echter iets dogmatisch, want zij dient als middel ter introductie van een stringente maat-

schappelijke norm. Het kapitaal is het produkt van arbeidsinspanning. De arbeid is primair en dus – hier hebben we dan de introductie van een stringente norm – dient het kapitaal hieraan ondergeschikt te zijn. De boodschap is duidelijk; wij hebben tot taak een sociaal-economische orde te creëren, waarin het omschreven primaat van de arbeid veilig is gesteld. Het is niet moeilijk om in zulke algemene en suggestieve termen het beeld van de toekomstige gewenste samenleving te schetsen.

Vervolgens rijst de vraag naar de concrete verwerkelijking, waaromtrent L.E. enkele inleidende gedachten bevat. Voor het scheppen van de gewenste sociaal-economische structuur is een hervorming van de eigendomsorde van groot belang. Naarmate het betoog concreter wordt, gaat het meer en meer in traditioneel analytische richting. Men herkent in de gedachtengang reeds nu vrij gemakkelijk de contouren van het vroegere solidarisme. De maatschappij heeft volgens de solidaristische gedachtengang het karakter van een organisme, dat uit vele heterogene delen bestaat, die ieder hun eigen bouw en dus in zekere zin hun autonome werking bezitten, maar die toch steeds hun werking in onderlinge afstemming moeten uitoefenen. Deze gedachtengang hield op unieke wijze het midden tussen liberalisme en communisme. Dat is in L.E. met het kapitaal als gecondenseerde arbeid andermaal het geval.

Voorts zijn evenals in vroeger tijd de verwachtingen met betrekking tot een bepaalde hervorming van de eigendomsorde zeer hoog gespannen. Worden daarmee echter de eigentijdse problemen van de arbeid wel opgelost? De feitelijke eigendom van de produktiemiddelen legt, maatschappijkritisch gezien, steeds minder gewicht in de schaal naarmate zeggenschap en winstdeling hiervan in toenemen-

de mate worden losgekoppeld. Reeds bijna twee decennia geleden stelde Plattel de vraag: 'Wordt het niet minder relevant aan wie de onderneming in eigendom toebehoort?'¹² Op deze vraag past een positief antwoord. Voorts is een herziening van de eigendomsorde moeilijk doorvoerbaar. Zij zou binnen de huidige verhoudingen in ons land heel schadelijk kunnen zijn voor de bedrijvigheid. Hieraan wordt, kenmerkend voor de analytisch-ideologische beschouwingwijze, in L.E. geen aandacht besteed. Dat is betreurenswaardig. Want het vertolken van hooggestemde maatschappijhervormende idealen, die praktisch geen positief resultaat opleveren, maar mogelijk wel ernstige schade veroorzaken, lijkt geen goede zaak. De analytische denktrant verhindert echter dit in te zien. Een maatschappijkritische monoloog is nu eenmaal van nature immuun voor kritiek.

Het betoog gaat verder in traditionele richting met het voorstel tot de creatie van 'intermediair lichamen'. Dit is duidelijk een pleidooi voor een herleving van de corporatieve gedachte in de trant van 'Quadragesimo Anno'. De corporatieve gedachte kan heel waardevol zijn als zij binnen een concreet maatschappelijk bestel als zodanig wordt aanvaard. Deze aantekening is in L.E. niet bij het voorstel gemaakt. Ongetwijfeld verdient de jongste sociale encycliciek veel belangstelling, vooral in verband met de beschouwingen over de arbeid als probleem in wereldverband. Dat laat echter onverlet dat zij – met een sterke traditionele inslag – amper op de weg in de richting van de kritische sociale ideologie is geschreven.



¹² M. G. Plattel: *Sociale wijsbegeerte* - II - Utrecht - 1964 - blz. 190.