

Distributismul și statul reprezentativ

de Mircea Platon

1. Tăcerea dogmatică

La finalul filmului *Made in USA* (1966), al lui Jean-Luc Goddard, Philippe și Paula, doi jurnaliști „antifasciști“, discută, cu o dezabuzare acompaniată de frământări de coloană sonoră beethoveniană, despre stânga și dreapta:

– Stânga și dreapta sunt la fel, spune Philippe, cu părul răvășit de vântul prelins peste parbrizul decapotabilei sale. Dar ar trebui să nici nu mai punem problema astfel.

– Dar cum? îl întreabă Paula, care tocmai ucisese doi oameni într-o afacere politică obscură.

Tăcere. Philippe conduce. Beethoven bubuie amenințător. Sfârșit.

Noțiunile sunt interșanjabile, deci irelevante. Lipsa criteriilor care îngăduie distincții reale în ceea ce altminteri e un continuum reduce natura oricărui spectru la percepția unui gri confuz. De aici, nevoia oricărui discurs care nu operează cu distincții reale de a separa în funcție de criterii false, în loc de a distinge în funcție de criterii rezultate dintr-o îndelungă experiență a realului, a „lucrurilor permanente“ (T. S. Eliot), a rânduiei, a „ortodoxiei publice“ (Willmoore Kendall)¹. Astfel, moralul și imoralul, binele și răul devin atribute ale „cla-

¹ Pentru o bună discuție despre „lucrurile permanente“, vezi antologia de eseuri editată de Andrew A. Tadie, Michael H. Macdonald, *Permanent*

sei” și „rasei” în comunism sau nazism. Politicul transcende teologicul și îl reduce la tăcere (ca în comunism) sau la statutul de appendice propagandistic (nazism, capitalism corporat-globalist). Această absolutizare duce la transformarea discursului politic în discurs teologic. La politologie ca teologie, ca singura știință reală, pentru că e singura știință despre absolut. E „absolutul” imanenței radicale în care, din punct de vedere metafizic, totul e un „aici” și, din punct de vedere psihologic, totul tinde către „acum”. Dacă, după cum spunea Marx, în capitalism „spațiul e abolit prin timp”, timpul e abolit prin dorință. Lumea e, în cele din urmă, consumată de capitalismul global într-o „liturghie” a autodevorării în care nimic nu se pierde, totul se transformă conform unei logici a „creșterii” tautologice sau a „subvențiilor încrucișate”².

Dar despre dogmă nu se mai discută în lumea bună. Și de aceea toate noțiunile alunecă pe suprafața realității. La rădăcina lumii de azi e o tăcere încurcată. Și asta deoarece dumnezeul filosofilor a murit. Cultura s-a autodevorat. Criza politică, economică și socială actuală nu e o criză cantitativă. E o criză calitativă. O criză de reprezentare. O criză de înțeles. Adevărata problemă nu e dacă statul e mic sau mare, dacă inflația e mare sau mică, dacă dobânzile sunt scăzute sau ridicate, dacă banii sunt mulți sau puțini, dacă suntem de stânga sau de dreapta. Toate aceste alternative sunt sisteme de semne care nu mai trimit la realitate. Sunt expediente politice, economice, culturale care ascund criza de reprezentare dezvăluită de întrebarea: pe cine reprezintă statul? Ce (mai) reprezintă banii? Ce reprezintă „valorile familiei”? Familia poate fi comodificată în chip de „valoare a familiei” în același mod în care omul a fost comodificat în chip de „forță de muncă” sau de „consumator”? Omul contează doar cât „puterea lui de cumpărare”? Poate normalitatea fi vândută sau cumpărată? În absența cetățenilor – a locuitorilor unei țări, mai bine-zis, a

Things: Toward the Recovery of a More Human Scale at the End of the Twentieth Century (Grand Rapids: William E. Eerdmans, 1995).

2 Vezi interviul lui John Médaille din prezentul volum.

celor care stabilesc sensul unui pământ³ –, a economiei reale și a familiei, avem „valorile“ tranzacțiilor de la bursă, „patriotismul constituțional“ și „valorile“ familiei. În absența rădăcinilor, rămân lucrurile manipulabile mediatic, bursier, politic.

De aceea, trebuie să avem în vedere nu mărirea sau micșorarea statului, ci restaurarea reprezentativității lui. Și pentru asta, trebuie mai întâi să restaurăm reprezentativitatea limbajului. Și pentru a restaura reprezentativitatea limbajului trebuie să recăpătăm posesia sensului cuvintelor. Și acest lucru e, într-o mare măsură, dependent de restaurarea micii proprietăți. Restaurarea micii proprietăți aduce după sine eliminarea oligarhiei economice și politice care susține oligarhia de ideologi fabricanți de „valori“⁴. Restaurarea micii proprietăți aduce după sine restaurarea proprietății termenilor, deoarece limbajul scapă ingineriei ideologice, pentru a se reîntoarce la natura lui moștenit-consensuală. Odată dispărută oligarhia economico-ideologică, scade drastic și posibilitatea de a manipula sensul cuvintelor și ierarhiile axiologice prin presă, administrație publică și sistem de educație. Infrastructura economică nu mai influențează decisiv „suprastructura“ culturală. Dualismul eretic, în care unul din elemente, materia sau spiritul, economia sau cultura, încearcă să îl reducă pe celălalt la sine, dispare, lăsând locul normalității persoanei libere⁵.

3 Am în vedere aici teologia locului și a locuitorului elaborată de Gheorghe Fedorovici în volumul *Șapte Peceți* (Făgăraș: Ed. Agaton, 2007), pp. 48-86.

4 Pentru legătura intimă dintre „elitele“ iluministe creatoare de „valori“ și statul creator de „sferă publică“ care a făcut posibilă apariția și înflorirea elitelor ideologice, vezi Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1980); David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp. 18-19. Pentru secolul XX și „marșul prin instituții“ al stângii antipatriarhale, vezi lucrările unor James Burnham, Sam Francis, Paul Gottfried.

5 Pentru conceptul de normalitate, vezi Mircea Platon, Gheorghe Fedorovici, *Măsura vremii: îndemn la normalitate* (București: Predania, 2009).

2. Știința economică

Antichitatea nu ne-a lăsat tratate de economie politică, ci doar de economie domestică, de administrare a gospodăriei. Economia domestică era parte a unei ordini politice, dar nu obiect al unei științe economice făcute de la înălțimea poli-sului. Evul Mediu a adăugat preceptelor de bună gospodărire domestică interdicția dobânzii și câteva admonestări patriarhale la adresa prețului just, a risipei și a luxului. Dar economia a continuat să fie mai ales domestică, nu politică. Economia era parte a teologiei politice creștine, care se sprijinea pe o anumită concepție antropologică, privilegiind mântuirea, nu câștigul material⁶. Ca atare, reflecția economică era preocupată mai degrabă de chestiuni de etică și de morală decât de „mecanica vieții economice”⁷.

Primele elemente de economie politică se dezvoltă odată cu mercantilismul, mai ales cu mercantilismul francez „colbertist”, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Mercantilismul face saltul de la economia domestică la economia politică, de la sfaturi practice despre cum să te gospodărești la precepte de guvernare economică a statului⁸. Și asta pentru că

6 René Gonnard, *Histoire des doctrines économiques* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921-22, 3 vol.), I, pp. 19-79; William James Booth, *Households: On the Moral Architecture of the Economy* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), pp. 15-93; Marcia Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition. 400-1400* (New Haven: Yale University Press, 1997), pp. 326-334.

7 Diana Wood, *Medieval Economic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 1. Vezi și Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Thought and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

8 Pentru modul în care mercantiliștii au distrus ideile economice medievale, mai ales cele referitoare la relația dintre sat și oraș, favorizând marile aglomerări urban-industriale și căutând astfel să distrugă baza teritorial-provincială a forțelor care puteau rezista autorității centrale în numele autonomiei politico-economice locale, vezi Pierre Dockes, *L'Espace dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle* (Paris: Flammarion, 1969). Nu e întâm-

mercantilismul a apărut ca doctrină economică a statului absolutist. Mercantilismul e doctrina economică a statului ajuns destul de puternic încât să devină nivelator de interese locale și instaurator al unei ordini „raționale“. Mercantilismul e economia politică a „socialismului monarhic“⁹. Politica mercantilistă are drept obiectiv acumularea de metale prețioase, de aur și argint, considerate principala bogăție. Această acumulare de lingouri nu se poate face decât prin politici economice, la scară națională, care au în vedere dezvoltarea și reglementarea unui sistem industrial, vamal și de monopoli care să prevină importurile și să favorizeze exporturile, astfel încât metalele prețioase să rămână în vistieria regală. În mod concret, mercantilismul colbertist a dus la dezvoltarea unei „uzine juridice“ (Hennebicq) care a purces la nivelarea tradițiilor, corporațiilor, meșteșugurilor, standardelor de calitate local-medievale în favoarea creșterii productivității și a profitului și a constituirii unei piețe de desfacere naționale¹⁰. Mercantilismul, preocupat cu exportul de produse finite și cu

plător că, în România, stalinistii anilor '50, ceaușistii anilor '80 și neoliberalii ultimelor decenii au forțat sau au aplaudat concentrarea urbană a țăranilor. Și pentru comuniști, și pentru neoliberali, nimicirea demografică și economică a țăranimii (în numele construirii socialismului sau în numele determinismului globalist) are drept scop eliminarea unui centru de greutate teologico-politic. Altminteri e complet lipsit de sens faptul că, în România, partizanii „statului minimal“ sunt unii și aceiași cu cei mai înverșunați inamici ai țăranimii. Un stat minimal presupune un stat descentralizat. Și un stat descentralizat presupune o viață provincial-țăărănească înfloritoare. E un lucru pe care l-a înțeles, de exemplu, Mirabeau – vezi Marquis de Mirabeau, François de Quesnay, *Traité de la monarchie*, ed. Gino Longhitano (Paris: L'Harmattan, 1999, X-XI). Pentru identitatea și motivele inamicilor țăranimii românești, vezi articolul meu „Destinul românesc și mântuirea mecanică“, în *Convorbiri literare*, octombrie 2009.

9 Léon Hennebicq, *Genèse de l'impérialisme anglais* (Paris: Alcan, 1913), cap. IV, *Le contraste français*, p. 50. Vezi, mai nou, Lars Magnusson, *Mercantilism: The Shaping of an Economic Language* (London: Routledge, 1994).

10 René Gonnard, *op. cit.*, I, pp. 140-192.

importul de materii prime, a fost mai ales industrial și a dus la dezvoltarea de manufacturi de stat, de monopoluri industriale și comerciale protejate de stat¹¹.

○ La mijlocul secolului al XVIII-lea, ca reacție la mercantilism, asistăm la nașterea științei economiei politice odată cu apariția fiziocrației¹². Dacă mercantilismul e mai mult un mod de administrare a economiei politice, o practică a economiei politice, fiind asociat exercițiului de putere al administratorilor regali, al unor puternici miniștri precum Colbert, Vauban, Boisguillebert sau d'Argenson¹³, fiziocrația e o știință a economiei politice și pentru că, născută în opoziție, e silită să îmbrace un caracter sistematic¹⁴. Spre deosebire de mercantilism, fiziocrația e un sistem. Conform fiziocraților, economia dezvoltată de-a lungul liniilor mercantile a favorizat doar o mică oligarhie aristocratică și financiară: nobilimea de curte, marii comercianți și fabricanți și marea finanță. Această oligarhie se îmbogățea exploatarea sistemului de monopoluri și taxe al statului. „Sifonarea“ se făcea fie prin pensii și subvenții, fie prin dijmuirea taxelor strânse pentru stat de „fermierii generali“, adică de marii finanțiști cărora statul le dădea în arendă strângerea taxelor și care dădeau împrumuturi, cu dobândă substanțială, monarhiei.

11 Vezi Charles Woolsey Cole, *French Mercantilist Doctrines Before Colbert* (New York: Richard R. Smith, 1931); Ernesto Screpanti, Stefano Zamagni, *An Outline of the History of Economic Thought*, trad. în lba engleză David Field, Lynn Kirby (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 19-41.

12 Pentru o definiție a economiei politice ca „știință a legilor circulației bogăției – fie ea aur, grâne sau alte bunuri – studiate cu scopul îmbogățirii statului“, vezi Catherine Larrere, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle: Du droit naturel a la physiocratie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992).

13 Donald Winch, „The Emergence of Economics as a Science. 1750-1870“, în *The Fontana Economic History of Europe* (London: Collins/Fontana, 1973, 6 vol.), III: *The Industrial Revolution*, ed. Carlo M. Cipolla, p. 514.

14 Elizabeth Fox-Genovese, *The Origins of Physiocracy: Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), p. 31.

Fiziocrația a apărut ca reacție a micii nobilimi provinciale și a micilor agricultori și meșteșugari împotriva oligarhiei monopoliste de la Curte. Fiziocrația a avut un înaintemergător în Fénelon, care în celebrele *Tables de Chaulnes* propunea descentralizarea administrativă, abolirea corpului de inten-denți regali, renunțarea la venalitatea posturilor în armată, demontarea aparatului fiscal absolutist și revigorarea agriculturii¹⁵. Venalitatea, capitalismul financiar, monopolurile de stat, parvenitismul, luxul și decăderea morală, toate erau văzute de Fénelon și urmașii săi ca semn al crizei nu doar economice, ci și de reprezentativitate a monarhiei absolute. Alianța dintre nobilimea de curte și aristocrația financiară se făcea pe baza exploatării restului Franței, a Franței provinciale, agricole, meșteșugărești, plătitoare de impozite sau, precum în cazul nobililor provinciali care nu plăteau direct impozite, care avea de suferit din cauza faptului că, pentru a încuraja industria, politicile mercantile cereau ca prețul produselor agricole să fie în mod artificial menținut scăzut¹⁶.

Criza economică era o criză a reprezentativității economice și politice. Economic, mercantilismul reducea semnificatul la semnificant, după cum scria abatele Baudeau, care denunța faptul că oamenii, amăgiți de „principiul iluzoriu care reduce totul la ban, considerat realitate în loc să fie considerat imagine“, se lasă orbiți de aur și de argint fără a căuta să meargă către „bogățiile reprezentate“ de aceste metale¹⁷. Nemulțumirea economică se împletea cu nemulțumirea față de decăderea morală a Curții, față de un monarh absolut considerat „imoral și tiranic“, prizonier al favoritelor precum Mme de Pompadour și al grupurilor de interese financiare¹⁸. Membri de vază

15 M. Denis, *Politique de Fénelon* (Caen: Le Blanc-Hardel, 1868).

16 John Shovlin, *The Political Economy of Virtue. Luxury, Patriotism, and the Origins of the French Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), p. 21.

17 Nicolas Baudeau, *Ephémérides du citoyen*, 1 (1767), p. 104.

18 Arlette Farge, *Subversive Words: Public Opinion in Eighteenth-Century France* (University Park: Pennsylvania University Press, 1995), pp. 153-61.

ai elitei intelectuale precum Voltaire, apologet al luxului, sau Helvétius erau și ei beneficiari ai sistemului „fermierilor generali“, ai marii finanțe și ai monopolurilor comercial-industriale¹⁹. În aceste condiții, fiziocrații Vincent de Gournay, François Quesnay, marchizul de Mirabeau sau Jean-Baptiste Dupuy Demportes argumentau că agricultura, și nu comerțul, serviciile sau manufactura, e „temelia prosperității și virtuții civice și că luxul [consumerismul, am spune astăzi, n. M.P.] e principalul inamic al agriculturii“²⁰.

Inițiată în anii 1750, mișcarea fiziocratică a avut un atât de mare succes încât, începând din anii 1760, a intrat sub patronajul administrației regale, al unor miniștri precum ducele de Choiseul, Henri Bertin sau Clement-Charles-François L’Averdy. Dar, după cum notează Shovlin, cel mai bun istoric al fenomenului, acest patronaj a venit cu prețul „eliminării anumitor teme ale discursului fiziocratic, mai ales a ostilității față de marea finanță și față de regimul fiscal“. Printre temele fiziocratice la care s-a renunțat a fost și importanța micii proprietăți. În esență, fiziocratismul acestei a doua etape a devenit o teorie a capitalismului agricol preocupat cu: 1. libertatea comerțului cu grâne; 2. răspândirea tehnicilor agricole moderne de exploatare intensivă; 3. combaterea micii proprietăți agricole țărănești în favoarea marii exploatare, a fermelor lucrate de proletari agricoli fără pământ propriu²¹. Renunțând la a mai critica statul, fiziocrații au devenit „constructivi“, criticând mica proprietate țărănească și privilegiile locale care împiedicau libera circulație a grânelor marilor fermieri. Pentru a deschide piețele liberului comerț cu grânele acestor mari fermieri, fiziocrații celei de a doua generații s-au sprijinit pe stat. Statul, consiliat și ghidat de fiziocrați, urma să

19 Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), pp. 1-40, Daniel Roche, *France in the Enlightenment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 2000, p. 141.

20 John Shovlin, *op. cit.*, p. 73.

21 *Idem, ibid.*, pp. 82-83.

niveleze toate tradițiile și să abolească privilegiile locale care împiedicau constituirea unei piețe interne comune pentru grâne²².

Principalii teoreticieni ai acestei a doua etape a fiziocratismului au fost tot Quesnay și marchizul de Mirabeau. Mirabeau, după o întâlnire cu Quesnay pe care a descris-o drept o „convertire“ la un adevăr „atât de luminos și abundent încât totul se schimbă de la rădăcină“²³, și-a schimbat discursul dintr-unul al virtuții și anticorupției într-unul al „drepturilor“ și „intereselor“²⁴. Trecuți din opoziție la putere, Quesnay și Mirabeau, lucrând acum mână în mână cu administrația statului monarhic absolutist, au recrutat colaboratori tineri, Pierre-Samuel Dupont, Guillaume-François Le Trosne sau Paul-Pierre Le Mercier de la Rivière. Cu toții, au alcătuit o „școală“ atât de strâns unită, atât de disprețuitoare față de adversari și atât de discretă, încât a fost considerată de contemporani o „sectă“. În esență, pornită ca o mișcare de contestare a capitalismului financiar și comercial, fiziocrația s-a metamorfozat într-o ideologie îndreptată împotriva micii proprietăți țărănești. Mai mult, fiziocrația acestei a doua etape a legitimat comerțul, argumentând că doar comerțul monopolist dă naștere la corupție, nu și liberul schimb, care răspândește civilizația, rațiunea și interesul luminat. Secretul noii economii fiziocratice era că: „Întreaga țesătură fizică a societății constă într-un singur lucru: în transmutarea superfluității în necesitate“²⁵. Acest al doilea fiziocratism l-a influențat pe Adam Smith, prieten cu fiziocratul Pierre-Samuel Dupont de Nemours²⁶.

22 *Idem, ibid.*, p. 103.

23 *Idem, ibid.*, p. 103.

24 *Idem, ibid.*, p. 105.

25 Mirabeau, Quesnay, *Philosophie rurale, ou Économie générale et politique de l'agriculture* (Amsterdam, 1763), I, pp. 47-48.

26 Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 44-67.

În rezumat deci, socialismul monarhic mercantilist a fost o consecință a apariției statului monarhic absolut. Înlocuirea economiei domestice cu economia politică a fost o consecință a înlocuirii monarhiei creștine feudale, în care regele avea în grijă împărțirea dreptății și mântuirea supușilor săi, cu monarhia absolută a regelui legislator, nu judecător, și cu statul modern care are drept obiect administrarea fluxurilor cantitative de oameni și mărfuri²⁷. Economia politică a apărut ca o erezie economică, acompaniind erezia teologico-politică a absolutismului²⁸. Ca replică la mercantilism, mai întâi prin Fénelon și apoi prin prima generație fiziocratică, s-a născut o atitudine care prevedea întoarcerea la o stare de lucruri tradițională, descentralizarea, stârpirea monopolului politic al statului și a monopolului economic care decurge din cel politic, abolirea „omului artificial“ reprezentat de marioneta regală absolută și de oligarhia grupând nobilii de Curte și marii financiari. Dar această mișcare a fost deturnată în sensul sprijinirii elitelor politice centrale și a marii finanțe prin înlocuirea discursului virtuții cu cel al interesului.

27 James E. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV. 1661-1683* (New York: Octagon Books, 1972 [1949]); Julian Martin, *Francis Bacon, the State and the Reform of Natural Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Wolfgang Reinhard, „Power Elites, State Servants, Ruling Classes, and the Growth of State Power“, în *Power Elites and State Building*, ed. Wolfgang Reinhard (Oxford: Clarendon Press, 1996), pp. 1-2; Margaret C. Jacob, *Scientific Culture and the Making of the Industrial West* (New York: Oxford University Press, 1997); David A. Wisner, *The Cult of the Legislator in France. 1750-1830: A Study in the Political Theology of the French Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation, 1997); Margaret C. Jacob, Larry Stewart, *Practical Matter: Newton's Science in the Service of Industry and Empire, 1687-1851* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

28 Pentru o analiză a semnificațiilor teologice ale monarhiei absolute, vezi Paul Kléber Monod, *The Power of Kings: Monarchy and Religion in Europe, 1589-1715* (New Haven: Yale University Press, 1999), pp. 205-328.

Trecând prin Adam Smith și prin lectura făcută lui Adam Smith de Dugald Stewart²⁹ sau de Jean-Baptiste Say³⁰, s-a încetățenit ruptura economicului de domestic, a domesticului de antropologic și a antropologicului de religios. De la a spune, defensiv, în perioada războaielor revoluționare din 1792-1815, că economia politică nu are conotație politică, s-a ajuns la situația în care economia politică conține și subordonează politicul. Asemeni universului lui Newton, omul economic funcționează teoretic atât de bine, încât se poate dispensa în cele din urmă de realitatea nevăzută care îl susține³¹. Din acest punct de vedere, „omul economic“ modern nu e decât un apogeu al crizei de reprezentativitate a statului modern.

29 Emma Rothschild, *op. cit.*, pp. 57-71.

30 Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 251-263.

31 Pentru o critică a marxismului și a utopiei neoliberale a pieței libere, ambele având în comun refuzul politicului, disocierea economicului de morală și încrederea într-o rezolvare mecanică a problemelor politice, vezi Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: Critique de l'idéologie économique* (Paris: Seuil, 1979). David Wiggins, profesor de logică la Oxford, sesiza încă din 1995 deriva dreptei înspre economism când scria că, înțeles ca afirmare politică a relației normale dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, conservatorismul a dispărut, absorbit de economismul neoliberal/neoconservator: „Conservatorismul ca și crez politic a fost înghițit de ceea ce poate fi numit economism simplist, acolo unde economismul însuși dă semne de utopism. Găsind modalitatea de a apela atât la invidia egalitară (fostă caracteristică a stângii) cât și la lăcomie (fosta însușire a dreptei), noul economism a putut să înghită nu doar conservatorismul și Conservatorismul, ci și socialismul“. Wiggins continuă prin a afirma că înlocuirea oricărui alt mod de judecată prin „prețul (real sau fals) de piață (adeverată sau conceptuală)“ e un semn al întoarcerii utopismului pe ușa din dos (Aurel Kolnai, *The Utopian Mind and Other Papers: A Critical Study in Moral and Political Philosophy*, ed. Francis Dunlop, Londra: Athlone, 1995, p. XI).

3. Virtuțile reprezentării

Pentru a da un exemplu despre ceea ce înțeleg prin acest lucru, voi aminti că iconoclasmul, un program de reformă a economiei simbolice a Bizanțului introdus de elitele imperiale, a eșuat din cauza împotrivirii țăranilor liberi bizantini. Organizați în *thema*, unități administrativ-militare, țăranii liberi bizantini alcătuiau, în secolele VII-X, coloana vertebrală a economiei și a armatei bizantine³². Valoarea episodului iconoclast decurge din faptul că bătălia s-a dus în jurul icoanei, al cărei rol e tocmai acela de a fi o fereastră, o deschidere către Hristos, care e arhetipul Persoanei. Țăranii-soldați bizantini, solid ancorați într-o economie „distributistă“, centrată pe persoană, s-au opus elitelor de curte ale statului imperial tocmai pentru a salva „reprezentarea“, pentru a salva deschiderea esențială a icoanei. Economia reală și cea simbolică au mers mână în mână într-un moment destinat să rămână arhetipal. Luptând împotriva reprezentării lui Hristos, împăratul iconoclast și-a pierdut reprezentativitatea. În acest sens, oricine luptă împotriva realității e nereprezentativ. Și oricine e nereprezentativ va căuta să ascundă acest lucru fabricând o falsă realitate pe care să pretindă că o reprezintă. Elitele nereprezentative își secretă propria realitate.

De aici, siluirea limbajului. Abuzul de limbaj e abuz de putere, prevenea cândva Josef Pieper, care nota că a minți înseamnă a bloca accesul cuiva la realitate, „a împiedica pe cineva să participe la realitate“³³. Or, a împiedica pe cineva să participe la realitate presupune a nu-l considera o persoană, a nu-l respecta ca atare, lucru care face imposibilă orice comunicare și deci orice dialog³⁴. Cuvintele, cântecele, picturile,

32 Angeliki Laiou, *The Byzantine Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 23-90; Rosemary Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

33 Josef Pieper, *Abuse of Language, Abuse of Power* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), p. 16.

34 *Idem, ibid.*, p. 21.

toate mijloacele de comunicare au drept sarcină „să capteze și să comunice realitatea“³⁵. Oricine instrumentalizează aceste mijloace de comunicare de dragul succesului comercial, politic sau academic, se face vinovat de sofism. Și sofistul, după cum spune Platon în dialogul *Sofistul*, e cineva care „fabrică o realitate fictivă“³⁶ și care astfel deschide drumul tiraniei: „Discursul public separat de standardul adevărului dă naștere, pe măsură ce izbândește, unei atmosfere de susceptibilitate epidemică și de vulnerabilitate la tiranie“³⁷. Dar dacă propaganda și violența merg mână în mână, atunci trebuie să ne întrebăm de ce publicitatea și capitalismul consumerist actual merg mână în mână. Și, mai mult încă, de ce, încă din zorii științei economice, tentația sofistă a fost denunțată de criticii economismului și îmbrățișată de susținătorii lui. Rousseau îi denunța pe adversarii săi filosofici – pe un Voltaire, de exemplu, apologet al luxului – drept „sofiști“³⁸.

Astfel, dacă sofiștii nu sunt interesați de conținutul, respectiv de adevărul afirmațiilor lor, ci doar de forma, respectiv de perfecțiunea estetică a formulărilor lor, e pentru că „adevărul“, conținutul, „what“, te depășește, pe când „how“, forma, lucrătura e a ta. În lumea tradițională, forma e conținut pentru că trimite la o realitate de dincolo de tine, moștenită. Forma e un limbaj moștenit. În lumea modernă, a sofiștilor, până și conținutul e formă, pentru că e „original“, reduce totul la „geniul“ creatorului și nu are a da mărturie despre nimic altceva decât despre centralitatea „artistului“. Limbajul e o „formă“ arbitrară și de aceea se și descompune. Lucrătura îți vorbește doar despre tine, și despre lumea al cărei unic stăpân ești. Adevărul te silește să îl reprezinți, să îl porți cu tine, să îl duci, în spate, cruce. Adevărul nu te lasă singur, nu te lasă în pace. Te face liber cu prețul renunțării la „tine“.

35 *Idem, ibid.*, p. 27.

36 *Idem, ibid.*, p. 34. Vezi și Karl Reinhadt, *Miturile lui Platon*, trad. Christian Schuster (Cluj-Napoca: Dacia, 2002), pp. 23-35.

37 Josef Pieper, *op. cit.*, p. 31.

38 David Lay Williams, *Rousseau's Platonic Enlightenment* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007), pp. 88-92.

Nu e deci întâmplător că Smith propunea să popularizeze „sistemul“ său de știință politică nu pe baza adevărului lui, ci pe baza frumuseții, a îmbinării lui formal reușite. Considerațiile legate de realitatea unui stat bine guvernat „nu vor impresiona pe nimeni“, spunea Smith. Și continua: „Vei avea mai mulți sortii să convingi dacă vei descrie marele sistem de administrare publică în stare să asigure aceste avantaje, dacă vei explica legăturile și determinările dintre diferitele lui părți, subordonarea reciprocă a fiecărei părți față de alta și față de slujirea generală a fericirii societății; dacă vei arăta cum acest sistem ar putea fi introdus în propria țară a fiecăruia, ce anume îngreunează în prezent întronarea lui, cum aceste impedimente pot fi învinse, precum și toate roțile mașinării guvernării care o fac să se miște tot mai lin și mai armonios, fără să se împiedice una pe alta sau să își încetinească una alteia mișcările. Este puțin probabil ca un om care ar asculta un asemenea discurs să nu se simtă cuprins într-un grad oarecare de spiritul public“³⁹. Istoricii gândirii economice au văzut în fragmentul de mai sus un manifest antiutilitar⁴⁰, fără a menționa însă că accentul pus pe „economia“ lui, adică pe „relația dintre întreg și părți“⁴¹ presupune o abordare strict retorică a realității. O abordare în care elementele sistemului sunt definite în funcție de locul și rolul lor în sistem, nu și de identitatea lor morfologică, de locul și rolul lor ontologic. E un sistem care nu se reprezintă decât pe sine, asemenea oricărui discurs științific modern, matematic, cantitativ, care nu își propune să vorbească despre cauze, ci doar să descrie fenomenele.

În acest sens, putem spune că discursul libertarian despre stat nu e decât o subspecie retorică a imanentismului statului actual. În definitiv, economia clasică se ocupa de economia familiei, a gospodăriei. Economia neoclasică, din secolul al

39 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, IV.I.II.

40 Albert O. Hirschman, „Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse“, în *American Economic Review*, 74 (1984), 2, p. 146.

41 Pierre Force, *op. cit.*, p. 107.

XVIII-lea, e construită în jurul statului, al intervenției sau nonintervenției lui în economie. Libertarianul funcționează în interiorul și în termenii statului pentru că neagă statul folosindu-se de discursul utilitarist al statului. Or, după cum am spus, problema nu e dacă statul e „small“ ori „big“. Ci dacă e reprezentativ. Adică dacă reprezintă, apără și aplică rânduiala. Și aici trebuie să spunem că nu. Și asta pentru că statul, astăzi, face legea. Statul e sursa legii pe care poporul trebuie să o aplice, deși ar trebui să fie invers. „Elita“ născocoște „valori“ (sloganuri) pe care poporul trebuie să le asimileze, când de fapt elita ar trebui să illustreze valorile organice ale ortodoxiei populare. În locul tradiționalei autorități de judecător a regelui care împarte dreptatea, statul și-a arogat autoritatea de legiuitor.

Statul e acum sursa legii, chiar dacă în teorie e „poporul“. Ca atare, statul nu mai reprezintă nimic altceva decât pe sine (adică elitele birocratic-manageriale). Și această criză de reprezentare a statului are la origine transformarea statului tradițional în stat științific. Trecerea de la statul medieval – care reprezenta totul, precum împăratul cu globul imperial în mână – dar controla foarte puțin, la statul care nu reprezintă nimic – sau doar pe foarte puțini – dar controlează totul s-a făcut sub imperiul apariției statului științific. Statul științific e statul care a asimilat pretenția științei de a nu vorbi despre realitatea ultimă, ci doar de a construi modele în interiorul premiselor date. Dar, de vreme ce singurele modele operative sunt în interiorul premiselor date, dacă experimentele funcționează, atunci încetul cu încetul singura „realitate“ care mai rămâne la nivelul discursului oficial e cea care are la bază premisele date. Sau impuse cu forța. Conexiunea dintre acest model științific și statul-Leviathan, pe de o parte, și o înțelegere eretică a lui Dumnezeu, pe de altă parte, a fost bine sesizată de Luc Foisneau, care nota că teza atotputerniciei, lipsite de dragoste, a lui Dumnezeu stă la baza atât a științei naturale cât și a filosofiei politice a lui Hobbes⁴².

42 Luc Foisneau, *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), pp. 60-68, *passim*.

100 Dacă statul științific a fost expresia unei anumite înțelegeri reductioniste a omului, din secolul XX omul a început să fie rezultatul ingineriilor sociale. Mai întâi statul a fost modelat în acord cu o teorie reductionistă a omului. Apoi, odată ce tehnologia a îngăduit-o, omul a început să fie modelat în interesul statului. De aceea, o reconstrucție a statului nu poate avea loc fără o limpezire a antropologiei care ar trebui să stea la baza statului. Și aici istoria ne poate fi de real folos pentru că istoria are ca obiect ceva care se petrece într-un timp și un loc care e perceput ca o realitate autonomă dar accesibilă. Istoria, spre deosebire de știință, nu e autoreferențială. De aceea, restabilește o realitate și obișnuința raportării la o realitate. Monarhul creștin tradițional își recunoștea rolul de păstrător al legii și era legat dinastic și cutumiar, ca păstrător al legii, de istorie. Țăranul liber, răzeșul, era legat de parohie și de moșie. Autoritatea statului și libertatea oamenilor aveau ca sursă pe Dumnezeu cel viu și se exprimau în cadrele Creației sale. Acum libertatea oamenilor are ca sursă autoritatea statului care se exprimă în propriile sale cadre autoreferențiale. Istoria, ca și teologia, a fost eliminată – ca punct de referință al obiectivelor și practicii politice sau ca obiect de studiu serios – de statul utilitar care nu mai are nevoie de modele umane, ci doar de modele economice sau politice. Timpul viu al istoriei și viața veșnică au fost înlocuite de eternitatea „self-contained“, autosuficientă, a mecanismului politic.

Distributismul, spărgând această autoreferențialitate prin reafirmarea libertății reale a persoanei, reușește să creeze un „în afară“, reușește să restabilească un punct de referință care scapă cuprinderii statului. Și tot ce scapă cuprinderii statului îl silește pe acesta să redevină reprezentativ, pentru că statul nu e reprezentativ decât în măsura în care îi scapă ceva, în măsura în care sunt lucruri pe care nu le cuprinde. Dar un om redus la măsura sa utilitară, la calcul economic, e reprezentat foarte bine și de statul utilitar – dar neproductiv – al actualului sistem managerial-corporatist, și de utopicul stat utilitar minimal al libertarianismului. Pentru că, în aceste modele, statul și cetățeanul se întâlnesc pe palierul „interesului“ economic, al utili-

tății. Or, statul și cetățeanul trebuie să se întâlnească pe palierul libertății ca împlinire a dreptății și dragostei lui Dumnezeu. Libertatea i-a fost dăruită persoanei, nu statului, nici mărfurilor.

Problemele „societății deschise“ pe orizontală în care trăim astăzi nu pot fi rezolvate prin soluții de tipul statului „minimal“ sau al statului „dădacă“. Și „small government“, și „nanny state“ sunt expresia și incubatorul antropologiei lui *homo oeconomicus*. Și acest *homo oeconomicus* e, la rândul lui, rezultatul unui limbaj, științific, autosuficient, care nu trimite către altceva. Peter Laslett remarca faptul că, de fapt, științele sociale iau omul dintr-o situație de tip „față către față“, personală, și îl consideră ca și cum ar fi singur, individ. Dar calitățile pe care le atribuie individului sunt de fapt calitățile persoanei⁴³. De aceea, o știință politică clădită pe noțiunea de individ nu va putea să creeze un mediu propice afirmării „persoanei“. După cum remarcau Mary Douglas și Steven Ney, „trebuie să fie consecințe ale faptului că individul standard e o ființă nonsocială“. Printre aceste consecințe, Douglas și Ney menționează că, pentru a nu zdruncina echilibrul și coeziunea societății globalist-corporatiste, clădite pe neutralizarea „radicalității“ în scopul satisfacerii „nevoilor“, individul contemporan e obligat să „vorbească fără să spună nimic“⁴⁴.

Din acest punct de vedere, o economie distributistă poate avea drept principală împlinire restaurarea limbajului, a substanței lui. Și din restaurarea limbajului – pornind de la imediatul contactelor cotidiene și al contractelor/schimburilor concrete, nu al transferurilor electronice de ficțiuni – poate veni restaurarea statului reprezentativ. De aceea, cu distributismul nu te poți „juca“. De la cameralismul suedez, construit pe baza autonomiei financiar-administrative a țăranilor-cetă-

43 Peter Laslett, „The Face to Face Society“, în *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett (Oxford: Basil Blackwell, 1963), pp. 157-184.

44 Mary Douglas, Steven Ney, *Missing Persons: A Critique of Personhood in the Social Sciences* (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 175.

teni⁴⁵, care a stat la baza „modelului suedez” distrus de „social-democrația” doctrinară și antiumană a lui Alva și Gunnar Myrdal și a lui Olaf Palme⁴⁶, la agrarianismul lui Thomas Jefferson⁴⁷, la NEP-ul lui Lenin, care a permis înflorirea temporară a „comunelor” țărănești zdrobite ulterior pentru că deveniseră principalele obstacole în calea sovietizării⁴⁸, la mișcarea cooperatistă din Europa de Est interbelică⁴⁹, la perioada „mandatarilor” în România socialistă a anilor '60, restaurarea micii proprietăți a coincis întotdeauna cu o perioadă de efervescentă economică, de revenire a firescului în discursul public, de reapropriere cetățenească a limbajului, de optimism și de libertate.

Pentru că restaurarea micii proprietăți are drept consecință restaurarea libertății, toate orânduirile al căror principal obiectiv a fost ingineria socială – de la comunism și nazism⁵⁰ la

45 Claes Peterson, *Peter the Great's Administrative and Judicial Reforms: Swedish Antecedents and the Process of Reception*, trad. în lba engl. de Michael F. Metcalf (Stockholm: Nordiska Bokhandeln Forlag, 1979), pp. 410-417.

46 Allan C. Carlson, *Third Ways: How Bulgarian Greens, Swedish Housewives, and Beer-Swilling Englishmen Created Family-Centered Economies – and Why They Disappeared* (Wilmington: ISI Books, 2007), pp. 111-132.

47 Drew C. McCoy, *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America* (New York: Norton, 1980).

48 D. J. Male, *Russian Peasant Organisation Before Collectivisation. A Study of Commune and Gathering. 1925-1930* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 206-215; Lev Timofeev, *Soviet Peasants: or, The Peasants' Art of Starving*, trad. în lba engl. de Jean Alexander, Alexander Zaslavsky (New York: Telos Press, 1985); Steven L. Hoch, *Serfdom and Social Control in Russia: Petrovskoe, a Village in Tambov* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) (un bun studiu revizionist al vieții mujicilor ruși înainte de venirea la putere a bolșevicilor).

49 Allan C. Carlson, *op. cit.*, pp. 61-109.

50 Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (Chicago: Ivan R. Dee, 2009 [1944]), pp. 264-67, 615-17, 282-84, 609-611. Vezi, în cazul României, lucrările și luările de poziție referitoare la „problema agriculturii românești” ale economistului Petre

corporatismul globalist de astăzi – au fost și sunt împotriva micii proprietăți. Pentru că restaurarea micii proprietăți are drept efect ieșirea de sub domnia cantitativului, care stă la baza statului modern și a gândirii modelate de el⁵¹. Economia distributistă dezvoltă un centru de referință, un centru de realitate, în afara controlului statului. Și orice centru de realitate se cere reprezentat. Or, statul utilitar modern nu poate accepta acest lucru, pentru că reprezentarea realității sparge coerența vrăjii ideologice.

Nemoianu, care supunea atenției mareșalului Ion Antonescu problema micii proprietăți țărănești sufocate, ca și în Germania nazistă, de cartelurile marilor proprietari care lucrau mână în mână cu statul.

51 Pentru „bateria umană” în capitalism, vezi Anson Rabinbach, *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity* (New York: Basic Books, 1990). Pentru „roțița umană” în sistemul comunist, vezi Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Knopf, 1988).