

I. STUDII, CERCETĂRI, ARTICOLE

ACȚIUNEA UMANĂ ȘI LIMITELE SALE RAȚIONALE: CÂTEVA CONSIDERAȚII DESPRE ECONOMIE, LIBERTATE ȘI INDIVID

BOGDAN ȘTEFANACHI*

Abstract:

Not rarely, economy has been transformed into an autonomous science in relation to the individual, aiming to improve certain abstract indicators, often different or even divergent from their expectations. In this sense, there is a mistaken but quite widespread belief that there is no direct implication between the economic and political domains, that they are completely separate entities. In other words, individual freedom is a political matter, while material well-being is an economic one. Rejecting such a dichotomy, the “classical” liberals of the 20th century (neoliberals) adapted economic discourse to social explanation. Furthermore, they emphasised the neutral nature of the economic science and understood reason only as capable of discovering and explaining the connection between means and ends. Therefore, there is no liberal purpose of man (the individual, humanity), as liberalism offers the path to a plurality of purposes, each of them having a particular character and being the subjective, rationally unprovable action of each individual. Based on these premises, this study argues that if the economy continues to be the instantiation of human action, then only freedom can foster performance and maximise the way in which the economy itself becomes a component of a world that places the individual at its centre. From such a perspective, it becomes useful and necessary to investigate how Ludwig von Mises (re)writes economics as human action, and how his successor, Friedrich Hayek, (re)defines rationalism to distance it from its illicit use within totalitarian systems. What the two philosophers and economists actually reveal is the fundamental and founding connection between freedom and economic performance. Moreover, identifying several arguments against state intervention in the economy highlights once again the validity of the necessary relationship between economy and freedom.

Keywords: Human action, spontaneous order, freedom, individual, state

Résumé :

L'économie, à maintes reprises, a été transformée en une science autonome par rapport à l'individu, ayant pour but l'amélioration d'indicateurs abstraits, souvent différents voire divergents de ses attentes. Dans ce sens, il existe une croyance erronée mais largement répandue selon laquelle il n'existe aucune implication directe entre le domaine économique et politique,

* Prof. dr. habil., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, e-mail: stbogdan2000@gmail.com

qu'ils sont des entités totalement distinctes. En d'autres termes, la liberté individuelle est une question politique, tandis que le bien-être matériel est une question économique. En rejetant une telle dichotomie, les «libéraux classiques» du XXe siècle (les néolibéraux) ont adapté le discours économique à l'explication sociale. De plus, ils ont souligné la nature neutre de la science économique et ont compris la raison comme étant seulement capable de découvrir et d'expliquer le lien entre les moyens et les fins. Par conséquent, il n'y a pas de but libéral de l'homme (l'individu, l'humanité), le libéralisme offrant la voie vers une pluralité de buts, chacun ayant un caractère particulier et étant l'action subjective, rationnellement indémontrable de chaque individu. Sur la base de ces prémisses, cette étude soutient que si l'économie continue d'être l'incarnation de l'action humaine, alors seule la liberté peut favoriser la performance et maximiser la manière dont l'économie elle-même devient une composante d'un monde qui place l'individu au centre. Dans cette perspective, il est utile et nécessaire d'étudier comment Ludwig von Mises (ré)écrit l'économie en tant qu'action humaine, et comment son successeur, Friedrich Hayek, (re)définit le rationalisme pour s'en éloigner de son utilisation illicite au sein des systèmes totalitaires. Ce que les deux philosophes et économistes révèlent en réalité est le lien fondamental et fondateur entre la liberté et la performance économique. De plus, l'identification de plusieurs arguments contre l'intervention de l'État dans l'économie souligne une fois de plus la validité de la relation nécessaire entre l'économie et la liberté.

Mots-clés : action humaine, ordre spontané, liberté, individu, État

Introducere

Între anarhia totală și o lume orweliană trebuie găsită soluția care să permită potențarea capitalului uman în condițiile unei maxime libertăți, care însă să nu centrifugheze comunitatea sau societatea în general. Această justă măsură trebuie calibrată în acord cu maximizarea condiției umane a cărei acțiune rațională trebuie să devină parte integrantă a propriului său fundament. În 2015 Steve Hilton scria o carte pe care o intitula *Mai uman*¹ și al cărei obiectiv exprimat chiar în subtitlu viza identificarea mecanismelor pentru crearea unei lumi în care oamenii se află pe primul loc. Constatarea, aproape pleonastică, pe baza căreia autorul britanic își justifică declanșarea acestei investigații este că „natura umană are tendința de a fi umană” chiar în ciuda faptului că „multe dintre instituțiile care ne-au modelat viețile au devenit atât de mari, de distante și departe de scara umană.”² Una dintre aceste „instituții” este chiar economia care, nu de puține ori, a fost transformată într-o știință autonomă în raport cu individul al cărei scop este traductibil în îmbunătățirea unor indicatori abstracti, de cele mai multe ori diferiți sau chiar divergenți față de așteptările acestuia. În acest sens, există credința eronată, dar destul de răspândită, că între domeniul economic și cel politic nu există o implicație

¹ Steve Hilton, *Mai uman. Crearea unei lumi în care oamenii se află pe primul loc* (București: Publica, 2016).

² Hilton, *Mai uman*, p. 18.

directă, că acestea sunt entități total distincte. Aceasta nu înseamnă altceva decât că libertatea individuală este o chestiune politică, pe când bunăstarea materială este una economică. Or, pentru a-l cita pe Milton Friedman, „o asemenea viziune este o iluzie; există o legătură profundă între economic și politic, doar anumite aranjamente între acestea fiind posibile” și chiar mai mult, „o societate socialistă nu poate fi democratică, în sensul garantării libertății individuale.”³ Modul în care se stabilesc raporturile economice într-o societate va avea implicații binare asupra susținerii și promovării libertății în societate. Pe de o parte, spune Friedman „libertatea economică este o componentă a libertății înțeleasă în sens larg și, prin urmare, ea devine un scop în sine”, iar în al doilea rând „libertatea economică este un mijloc indispensabil pentru atingerea libertății politice.”⁴

În absența libertății, care economic se traduce în prețuri justificate, resursele vor fi defectuos alocate, exemplul tipic fiind al unor întreprinderi din cadrul economiilor centralizate care „reuşeau” să scadă valoarea materiilor prime prelucrate. Diferența dintre Statele Unite și URSS, care a reprezentat ulterior una dintre explicațiile centrale pentru deznodământul Războiului Rece, a fost că planificarea centralizată, indispensabilă în cursa înarmării nucleare, nu a fost adoptată ca strategie de satisfacere a dorințelor consumatorilor. Statul putea să constituie unicul beneficiar al unui unic produs – arma nucleară –, dar planificarea nu putea oferi o soluție viabilă pentru gusturile în schimbare a milioane de consumatori. Conștientizând limitele inerente ale planificării economice (reversul libertății economice) modelul de piață capitalist a reușit să se impună în fața celui centralizat în primul rând prin propria sa funcționalitate în acord cu expectațiile consumatorilor ca resortisanți ai teleologiei economice dar și ca cetățeni ai unei lumi libere. Una dintre anecdotele⁵ Războiului Rece îi atribuie lui Mihail Gorbaciov încercarea de a resuscita economia sovietică tot mai incapabilă să continue competiția cu modelul capitalist. Pentru aceasta a fost organizată o vizită la Londra care ar fi trebuit să ofere șansa delegației sovietice de a înțelege modul în care thatcherism-ul reușea să ipostazieze un atare succes. După o serie de vizite la cele mai relevante instituții financiare și academice londoneze, unul dintre experții sovietici ar fi exclamat: „O clipă vă rog! Să lăsăm la o parte toate teoriile acestea economice complicate. Am umblat încoace și încolo

³ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962), p. 8.

⁴ Friedman, *Capitalism*, p. 8.

⁵ A se vedea Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Scurtă istorie a viitorului* (Iași: Polirom, 2018), p. 325.

prin toată Londra o zi întregă și nu pricep un lucru. La Moscova, cele mai strălucite minți ale noastre lucrează la sistemul de aprovizionare cu pâine și, cu toate acestea, la fiecare brutărie și la fiecare băcănie se formează cozi imense. În Londra locuiesc milioane de oameni și am trecut astăzi prin fața mai multor magazine și supermarketuri, dar nu am văzut nici măcar o singură coadă la pâine. Vă rog să mă duceți să-l întâlnesc pe cel care este responsabil de aprovizionarea cu pâine în Londra. Trebuie să-i aflui secretul.” Răspunsul marchează tocmai valoarea pe care libertatea economică o are în raport cu sistemul centralizat: „Nu este nimeni responsabil cu aprovizionarea cu pâine în Londra.” Acest pericol al centralizării este însoțit și de o patologie chiar mai periculoasă pentru că „dacă distrugi o piață liberă, crezi o piață neagră.”⁶

Chiar dacă astăzi liberalismul pare a fi o concepție surclasată de alte orientări politice, acest lucru este doar o aparență, deoarece principiile și fundamentele sale au devenit parte componentă a unei meta-ideologii neutre doctrinar. Însă, această realitate nu diminuează cu nimic relevanța valorilor liberale ci, dimpotrivă, transformă liberalismul (sub diversele sale forme) în condiție umană naturală. Fukuyama, în *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, prognoza victoria democrației liberale și eliminarea oricăror formule politice alternative.⁷ O viziune pe cât de optimistă, pe atât de înspăimântătoare! Liberalismul nu-și demonstrează „superioritatea” în manieră cruciată, ci prin faptul că ideile liberale se disipă și reformează ideologiile competitorilor. Liberalismul își continuă existența prin faptul că însuși liberalismul dispare; valorile liberale par să fie implementate în practica contemporană în posteritatea liberalismului. Agonia liberalismului devine astfel modul în care însăși esența sa este salvată!

În secolul XX, fundamentele intelectuale ale liberalismului au fost de natură economică, înțelegând prin aceasta că raționamentele fondatoare au fost de sorginte utilitaristă. Aceasta, în primul rând deoarece știința economică, investigând consecințele diferitelor acțiuni, activități umane supuse constrângerilor (mai mult sau mai puțin necesare), este esențialmente o disciplină utilitaristă. În schimb, *homo economicus* este în același timp și omul liberal, dând astfel viață teoriei contemporane liberale. Așa cum observa Hayek, explorarea regularităților pe care le asociem cu știința socială este posibilă doar într-o lume a indivizilor care pot alege liber, atât timp cât lumea alternativă este una a arbitrarului și a capriciilor autorităților politice, este lumea guvernată de regulile imprevizibilului și ale iregularității: „[...] credințele și atitudinile

⁶ James C. Humes, *Vorbele de duh ale lui Winston Churchill* (București: Humanitas, 2008), p. 63.

⁷ Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om* (București: Paidea, 1997).

individuale nu sunt ele însele obiectul explicației, ci sunt doar elementele din care construim structura posibilelor relații dintre indivizi. Propunându-ne să analizăm gândirea (rațiunea) individuală în științele sociale, scopul nu este acela de a explica rațiunea însăși, ci, mai curând, de a distinge posibilele componente din care va trebui să aproximăm construcția diferitelor pattern-uri de relații sociale [...]. Dacă fenomenele sociale, în întregime, ar fi ordonate conștient, nu ar fi posibile științele teoretice ale societății, singură psihologia oferind explicațiile necesare. Însă o anumită ordine apare ca efect al acțiunii individuale, dar fără a fi construită de o anumită voință individuală, necesitând astfel explicații teoretice, diferite de cele psihologice. [...] este o ordine în care lucrurile se comportă identic (o lume a regularităților) deoarece ele reprezintă același lucru pentru oricare individ.”⁸ Din moment ce niciun reprezentant al liberalismului clasic sau al libertarianismului nu a promovat ideea conform căreia indivizii sunt guvernați doar de considerații economice, cu atât mai mult liberalii „clasici” ai secolului XX (neoliberalii) au adaptat discursul economic la explicația socială. Astfel, aceștia au subliniat natura neutră a științei economice și au înțeles rațiunea doar ca fiind capabilă să descopere și să explice legătura dintre mijloace și scopuri. Prin urmare, nu există un scop liberal al omului (individului, umanității), liberalismul oferind calea către o pluralitate de scopuri, fiecare dintre acestea având caracter particular și fiind acțiunea subiectivă, rațional indemonstrabilă a fiecărui individ. Dacă economia continuă să fie ipostazierea acțiunii umane atunci doar libertatea poate favoriza performanța și poate maximiza modul în care economia însăși devine componentă a unei lumi mai umane. Dintr-o atare perspectivă devine utilă și necesară investigarea modului în care Ludwig von Mises (re) scrie economia drept acțiune umană, iar urmașul său, Friedrich Hayek (re) definește raționalismul pentru a-l îndepărta de utilizarea sa ilicită din cadrul sistemelor totalitare; ceea ce surprind, în fapt, cei doi filosofi și economiști este tocmai legătura fundamentală și fondatoare dintre libertate și performanță economică. Mai mult, identificarea câtorva argumente împotriva intervenției statului în economie evidențiază o dată în plus validitatea raportului de necesitate dintre economie și libertate.

Teorie economică și acțiune umană rațională

Liberalismul propus de Ludwig von Mises este aplicat economiei (economicului) sau practicului (praxiologiei) în general, fiind un fel de „tehnologie socială, iar validitatea sa intelectuală este o funcție a consistenței sale ca teorie

⁸ Friedrich A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (London: The Free Press of Glencoe, Collier – Macmillan Limited, 1995), pp. 39-40.

apriorică a societății umane.”⁹ Astfel, legile acțiunii umane (praxiologia), precum cererea și oferta sau teoria banilor, nu sunt derivate din experiență, ci sunt necesități absolute care ne constrâng alegerile, iar liberalismul nu decurge din experiența empirică a naturii umane, ci este o lege politică, prin intermediul căreia indivizii sunt *sfătuiți* să se comporte în conformitate cu legile absolute.

Pentru Mises, teoria economică este de natură calitativă și nu cantitativă, înțelegând prin aceasta că oferă date despre structura profundă a universului economic și nu încearcă să previzioneze cu exactitate mișcările părților componente. Prin urmare, legile economice sunt mereu adevărate, însă condițiile necesare pentru a aplica aceste legi nu sunt întotdeauna îndeplinite. Plecând de la această teorie, Ludwig von Mises va aborda problematica socialului și a politicului aplicând calculele economicului tuturor acțiunilor guvernului, statului. Prima impresie a unei astfel de abordări este aceea că Mises propune un model rațional de interpretare a socialului, în care raționamentele prescriptive sunt derivate din axiome identificabile la nivelul naturii umane, independente de orice fel de experiență.

Ceea ce-l individualizează pe Mises este încercarea de a aplica această perspectivă tuturor aspectelor sociale și economice, fundamentând, fără compromis, o filosofie a *laissez-faire*-ului economic extrasă „dintr-un anume tip de metafizică despre om, o metafizică cu mai multe implicații favorabile pentru structura liberalismului decât modelul empiric.”¹⁰ De aceea se impune o deconstrucție a filosofiei libertății așa cum a fost ea propusă de Ludwig von Mises. În loc să încerce înțelegerea și explicarea societății în manieră științifică – din *exterior*, prin observarea și contabilizarea entităților măsurabile, Mises adoptă o abordare din *interior*, reconstruind ordinea socială din perspectiva proprietăților, caracteristicilor acțiunii umane individuale; de asemenea, va face distincția dintre acțiunea umană, caracterizată de autonomia alegerii într-o lume imperfectă și incertă, pe de o parte, și comportamentul instinctiv și „reactiv” dictat de influențe cauzale, pe de altă parte. Astfel, pentru economistul și filosoful austriac, conceptul de raționalitate este intim legat de cel de acțiune: „Orice înțelegem ca acțiune umană și depășește comportamentul reactiv al organelor corpului uman, este rațional.”¹¹ Raționalitatea, acțiunea rațională, contrastează nu cu manifestările iraționale, ci cu comportamentul „reactiv”, automatic. Aceasta înseamnă că, dacă un individ va alege greșit mijloacele

⁹ Norman P. Barry, *On classical liberalism and libertarianism* (London: Macmillan, 1986), p. 60.

¹⁰ Barry, *On classical liberalism*, p. 61.

¹¹ Ludwig von Mises, *Epistemological Problems of Economics* (Princeton: D. von Nostrand, 1933), p. 85.

pentru îndeplinirea unui scop subiectiv, acțiunea sa nu va fi una irațională, din moment ce se presupune că a fost prea scump pentru el să obțină informația necesară pentru a face alegerea corectă; decât să fie considerate iraționale, astfel de acțiuni trebuie percepute ca ineficiente.¹²

Așadar, ideea *acțiunii umane raționale* devine fundamentală pentru liberalism deoarece înlătură posibilitatea controlului, programării sau previzionării comportamentului uman așa cum au încercat să facă regimurile totalitare. Dar, nu trebuie uitat faptul că niciun liberal nu poate ignora noțiunea de regularitate (de predictibilitate) din moment ce *Weltanschauung*-ul liberal rezidă în chiar acțiunea individului liber în acord cu „ordinea”. Așa se explică faptul că există la Mises o armonie intelectuală între conceptul de individ autonom care alege liber și teoria comportamentului observabil și predictibil al individului pe piața liberă.

Pentru Mises ordinea există în lume, o dovadă în acest sens fiind tendința către echilibru a pieței. Dar, adevărul acestei „evidențe” nu este de natură empirică, așa cum este cazul cu Hayek¹³ sau cu cei care se plasează în tradiția ortodoxă a *mâinii invizibile*, ci este dedus din chiar conceptul de acțiune, din „activitățile antreprenorului, dornic să profite de discrepanțele din structura prețurilor.”¹⁴ Deși nu este clar de ce ordinea va decurge cu necesitate din alegerile subiective individuale, mai curând decât o serie de dezechilibre, trebuie menționat că ideea de ordine este crucială pentru etica politică a lui Mises, din moment ce filosofia sa este una în întregime utilitaristă, în sensul că „depinde de beneficiile care decurg din capitalism și nu din vreo formă de

¹² „În raporturile dintre mijloace și scop, unii pot considera că un astfel de proces (mijloace-scop) este mai practic decât altul, în sensul că va determina rezultate mai bune. Dar atunci când întrebăm dacă aceste mijloace sau altele determină o mai mare creștere a bunăstării individuale, nu avem nici un standard obiectiv la care să facem referire. În acest caz, dorința individuală subiectivă este factorul decisiv. Preferința cuiva pentru apă, lapte sau vin nu depinde de efectele psihologice ale acestor băuturi, ci de evaluarea individuală a efectelor pe care le produc. Dacă un individ preferă să bea vin și nu apă, nu pot spune că se comportă irațional. Cel mult, pot spune că în locul său eu nu aș face așa. Dar urmărirea fericirii este problema sa și nu a mea.”, în Ludwig von Mises, *Socialism* (London: Cape, Thirty Bedford Square, 1951), p. 448.

¹³ În acest sens, Hayek, spunea: „...tendențele către echilibru există. Aceasta nu poate însemna altceva, decât, că în anumite condiții, cunoașterea și intențiile diferiților membri ai societății devin tot mai congruente, sau altfel spus, în termeni mai puțin generali și mai puțin exacti, dar mai concreți, expectațiile cetățenilor și, în particular, ale antreprenorilor devin din ce în ce mai corecte. În această formă, aserțiunea că există tendința spre echilibru este clar una empirică, ceea ce înseamnă, că este o aserțiune despre ceea ce se întâmplă, în lumea reală, care, cel puțin în principiu, ar trebui să fie verificabilă”, Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), p. 45.

¹⁴ Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven: Yale University, 1963), p. 355.

drepturi naturale pe care le-ar avea indivizii și care ar putea fi doar protejate de instituțiile capitaliste.”¹⁵ Dar, dacă este îndoielnic că existența ordinii politice poate fi dedusă în întregime din premise apriorice, este cu atât mai puțin probabil ca ordinea politică și sistemul legal (condiții necesare pentru existența și funcționarea sistemului de piață) să poată fi deduse din același tip de premise. Acest lucru devine cu atât mai clar dacă vom radiografia imaginea acțiunii individuale în legătură cu standardele morale, cu moralitatea, așa cum o sugerează Ludwig von Mises.

Mises nu pare a propune un concept prea articulat al „omului politic” (al omului ca „animal politic”), însă ceea ce se poate distinge este o imagine apropiată de cea a lui Hobbes, o viziune a indivizilor luptându-se fără încetare pentru noi scopuri. Pentru Mises „egoismul este legea fundamentală a societății”¹⁶ și astfel, „de îndată ce dorințele individuale sunt satisfăcute apar altele noi”¹⁷; însă individul „egoist” al lui Mises aparține societății capitaliste ale cărei „principii de bază sunt auto-determinarea și auto-responsabilizarea fiecărui individ.”¹⁸ În virtutea anti-behaviorismului filosofului austriac, omul este un agent autonom, iar autonomia este, în întregime, definită în termenii ecuației dorință-satisfacție, sursele acestor dorințe rămânând imateriale. Plecând de la această concepție, se coagulează una dintre principalele obiecții ale lui Ludwig von Mises la adresa socialismului, anume că, presupune o reformă utopică a caracterului uman, în timp ce natura umană este constantă: „Socialismul nu-și poate atinge scopul, deoarece o economie socialistă nu poate calcula valoarea. Chiar și îngerii, dacă ar fi înzestrați doar cu rațiune umană, nu ar putea forma o comunitate socialistă.”¹⁹ Imposibilitatea comunității socialiste viabile, și a socialismului în general, decurge din faptul că „socialiștii doresc să hrănească și să ofere adăpost umanității, doresc să-i acopere goliciunea. În schimb indivizii preferă să mănânce, să trăiască, să se îmbrace și, în general, să caute fericirea cum crede fiecare de cuviință.”²⁰

De asemenea, concepția despre om implică și concepția despre societate, despre societatea liberală care este definită ca fiind „acțiunea comună și cooperarea în care fiecare participant vede succesele celorlalți ca pe mijloace pentru propriile sale succese.”²¹ Astfel, echilibrul este atins, după cum am

¹⁵ Barry, *On classical liberalism*, p. 63.

¹⁶ Mises, *Socialism*, p. 402.

¹⁷ Ludwig von Mises, *The Anticapitalistic Mentality* (South Holland: Libertarian Press, 1972), p. 4.

¹⁸ Mises, *Socialism*, p. 446.

¹⁹ *Ibidem*, p. 451.

²⁰ *Ibidem*, p. 449.

²¹ Mises, *Human Action*, p. 169.

spus, prin însăși implicațiile acțiunii sociale individuale. Însă, fără a descrie în amănunt cum este posibilă cooperarea, așa cum au făcut adepții *mâinii invizibile* sau cei care au optat pentru explicația adaptării individului la un set de reguli, este foarte dificil să acceptăm cum altceva decât un artificiu ar putea fi sursa ordinii. Este adevărat că Mises „vorbește frecvent despre *mâna invizibilă* sau despre *degetul lui Dumnezeu* al lui Bastiat pentru a numi procesele pieței, dar coordonarea acțiunilor catalizatoare presupune un set de reguli care să garanteze un anumit grad de predictibilitate. Însă, despre originea acestor reguli, Mises nu spune nimic.”²² Principala consecință a unei asemenea concepții asupra omului este o viziune total subiectivă asupra eticii. Acțiunea umană este subordonată valorilor, iar acestea, în întregul lor (de la valoarea bunurilor pe piață până la principiile morale), sunt fundamentate de alegerea umană. Mises neagă faptul că „natura” poate oferi un standard absolut pentru valoare (valori) și prin aceasta respinge orice etică obiectivă a legilor naturale: „Cea mai amară dintre toate deziluziile este ideea că «natura» i-a dăruit fiecăruia dintre noi anumite drepturi.”²³ Mai mult, apriorismul etic devine sursă a totalitarismului, deoarece „ideile etice despre datorie și conștiință nu cer altceva decât supunere oarbă. Etica apriorică, cu a sa validitate necondiționată a normelor, judecă orice relație mundană din exterior și transpune aceste relații în propria sa materie de interpretare, fără a ține cont de consecințe, oricare ar fi acestea. «Fiat Justitia, pereat mundus» este mottoul său, iar aceasta nu înseamnă altceva decât «scopul scuză mijloacele»”²⁴. Ar fi o inconsistență a teoriei acțiunii umane (libere) propusă de Mises să presupunem că valorile pot fi și altfel decât arbitrare; totuși, Mises nu obiectează împotriva „limbajului” care susține legea naturală, pentru care există o anumită regularitate în lume, identificată sub forma legilor economice apriorice: acestea sunt practic singurele limitări posibile ale valorilor individuale (subiective). Astfel, Ludwig von Mises nu susține constant faptul că subiectivitatea incorrigibilă a judecății etice este echivalentă cu incapacitatea rațiunii umane de a distinge între obiective morale rivale, ci, deși nu neapărat în manieră sistematică, argumentează că moralitatea este funcțional relaționată (în sens utilitarist) cu supraviețuirea societății. Implicit, aceasta înseamnă că „moralitatea obiectivă” este posibilă sub forma regulilor morale care garantează stabilitatea. În lucrarea *Human Action*, filosoful austriac spunea că

²² Barry, *On classical liberalism*, p. 63.

²³ Mises, *The Anticapitalistic Mentality*, p. 80.

²⁴ Mises, *Socialism*, p. 397.

„nu există bine și rău în afara societății”, iar „standardul ultim al justiției este prezervarea co-operării sociale.”²⁵

Moralitatea cooperării sociale, deși din punct de vedere ontologic nu poate fi considerată ca având un statut superior eticii individuale, permite realizarea scopurilor individuale; în afara acestor norme individul nu mai poate fi liber: individul „trebuie să accepte societatea deoarece viața socială îl ajută să-și îndeplinească propriile dorințe. Dacă o va nega, individul nu va fi capabil decât să extragă avantaje tranzitorii; distrugând corpul social, pe termen lung, se va distruge pe el.”²⁶ Prin urmare, în limbaj neo-hobbesian, spunea Mises că „orice păstrează (garantează) ordinea socială este moral.”²⁷ Dar, acest orice nu este oare contradictoriu cu filosofia liberală? Nu va putea fi și un altfel de a spune, scopul scuză mijloacele? Cum poate fi construită ordinea socială pe o moralitate atât de nesigur fundamentată?

Din perspectiva economiei politice înțelegem ca o știință *wertfrei*, liberalismul este aplicat economiei și devine un fel de „*tehnologie*, un set de prescripții, logic necesare, pentru a putea duce la îndeplinire scopurile subiective.”²⁸ Dar, pentru a putea susține credo-ul liberal, filosoful și economistul austriac, pleacă de la premisa că aceste scopuri sunt împărtășite de majoritatea indivizilor, că „există o cvasiunanimitate printre indivizi cu privire la alegerea scopurilor ultime.”²⁹ Aceasta este strategia celor care apără ordinea pieței liberale, atât de pe poziții apriorice, cât și empirice, a celor care susțin că economia politică liberală este o disciplină al cărei adevăr poate fi statuat independent de valorile morale.

Scopurile universal acceptate de această tradiție liberală sunt libertatea și prosperitatea, iar unicele mijloace pentru îndeplinirea acestora nu pot fi decât piața și structurile politice asociate acesteia. Însă, principala obiecție care se ridică la adresa acestui punct de vedere este că nu există niciun argument ontologic care să ierarhizeze scopurile astfel încât să poată fi considerate unanim acceptate. Este mult mai plauzibil să acceptăm că indivizii împărtășesc, în mod normal, o multitudine de scopuri mutual incompatibile, iar principala atribuție a autorităților politice este aceea de a oferi o clasificare în funcție de importanța și de gradul de acceptare a acestor scopuri. O astfel de observație este consistentă cu subiectivismul etic a lui Mises, atât din punct de vedere

²⁵ Mises, *The Anticapitalistic Mentality*, p. 720.

²⁶ Mises, *Socialism*, p. 397.

²⁷ Ludwig von Mises, *Liberalism* (Kansas: Sheed Andrews&McMeel, 1962), p. 34.

²⁸ Barry, *On classical liberalism*, p. 68.

²⁹ Mises, *Liberalism*, p. 50.

al valorii ultime a scopurilor, cât și din cel al valorii intrinseci a acestora (în ultimă instanță această valoare este arbitrară).

Desigur, abordarea spațiului socialului din perspectiva conceptului *wertfrei*, implică accentuarea rolului procesului de cunoaștere (sub forma învățării, a autoperfecționării) astfel încât actorii să fie capabili să-și corecteze erorile, ca urmare a dobândirii unei cunoașteri superioare. Însă, există o caracteristică a vieții sociale care o face diferită de înțelegerea lui Mises asupra acțiunii raționale: așa numita *dilemă a prizonierilor*, înțelegând prin aceasta că există în societățile moderne (contemporane) situații în care „acțiunea rațională” a lui Mises se autodistruge, se auto-înfrânge (aceste situații sunt cele puternic penetrate de măsuri protecționiste). De exemplu, este în interesul rațional al producătorului să profite de avantajele oferite de stat (subsidiu, protecție legislativă oferită structurilor monopoliste etc.), chiar dacă acest lucru este în dezavantajul tuturor, inclusiv al său personal, în condițiile în care aceste practici sunt generalizate. Chiar dacă membrii unei astfel de corporații, a unui astfel de grup sunt conștienți de implicațiile negative ale unei atare relații mijloace-scopuri, este totuși puțin probabil, din punctul de vedere al acțiunii raționale, ca ei să abandoneze această strategie din moment ce nu pot fi siguri că și ceilalți participanți la jocul economic vor avea un comportament cooperativ. Pentru a evita această situație, Ludwig von Mises va sublinia incompatibilitatea dintre privilegiile de grup și ordinea liberală, ajungând chiar foarte aproape de a-și abandona propriul punct de vedere.

Astfel, în *Liberalism* va spune că „moralitatea constă în acel set de cerințe necesare pentru existența socială, care trebuie îndeplinite de către fiecare membru al societății.”³⁰ Dar sacrificarea avantajelor individuale poate fi făcută doar dacă acest sacrificiu conduce, pe termen lung, la avantaje pentru toți membrii comunității. Aceasta deoarece, consecvent propriei sale meta-etici, Mises consideră absurd sacrificiul de dragul sacrificiului. În schimb, pe termen scurt, renunțarea la avantajele temporare este, astfel, un act de auto-sacrificiu, deoarece nu poate fi întrevăzut un avantaj personal. Mai mult chiar, aplicând criteriul acțiunii raționale, este foarte posibil că nimeni nu va acționa pe termen lung în interesul tuturor, chiar dacă pot fi identificate interesele generale.

Așadar, modalitatea (etica) pe care Ludwig von Mises încearcă să fundamenteze proiectul său liberal este mai curând un „utilitarism nesistematic. Deliberat, Mises evită utilitarismul colectivist pentru care plăcerea este măsurabilă, cuantificabilă, iar compararea interpersonală a utilității face imposibilă ierarhizarea și compararea scopurilor colective; de asemenea,

³⁰ Ibidem, p. 33.

utilitarismul său nu este nici unul rațional, o astfel de perspectivă fiind specifică mai curând pentru utilitarismul lui J. Bentham, decât pentru utilitarismul conservator al lui Smith sau Hume.”³¹ Din concepția lui Mises asupra eticii rezultă că prezervarea ordinii sociale este în întregime o problemă de eficiență, iar scopul asigurării acesteia are prioritate absolută. Astfel, în *Liberalism* susține că „dacă abolirea proprietății private este în interesul public, atunci liberalii o vor susține”³², iar în lucrarea *Socialism* argumentează că singura obiecție coerent intelectuală la adresa sclaviei este faptul că aceasta nu poate asigura îndeplinirea scopurilor umane: „Proprietatea privată asupra mijloacelor de producție este singura condiție necesară pentru dezvoltarea diviziunii muncii. Înrobirea muncitorului nu a fost necesară pentru a o crea.”³³ În acest mod, ceea ce încearcă Mises să arate este că „această concepție *privată* asupra moralității proprietății private și libertății individuale nu are niciun fel de semnificație cognitivă și că, singură, utilitatea oferă *testul public* pentru moralitatea și acțiunile instituțiilor. Însă, din păcate, și *utilitarismul* lui Mises este el însuși structurat ca un sistem moral privat, care din punctul său non-cognitivist de vedere nu poate avea pretenții de superioritate intelectuală asupra celorlalte sisteme de etică. Nu există nici un argument în virtutea căruia indivizii ar trebui să aleagă prosperitatea inculcată de sistemul de piață drept unicul scop al vieții sociale.”³⁴

Chiar dacă nu a reușit în întregime, Ludwig von Mises, a încercat să construiască o metafizică comprehensivă a liberalismului, să ofere premisele pentru construirea unui sistem liberal solid. Însă este dincolo de orice îndoială că Mises a avut o contribuție remarcabilă la evoluția doctrinară a liberalismului împingând implicațiile (uneori fără o susținere solidă) ale premiselor liberale până la extrema libertariană (dar nu anarhistă); astăzi, datorită acestui lucru economiștii Școlii Austriece sunt mai curând cunoscuți ca figuri marcante ale filosofiei politice.

Teorie economică și regândirea raționalismului

Respingând conceptul echilibrului general ca matrice pentru analiza economică, Friedrich A. Hayek propune înțelegerea echilibrului și a ordinii ca rezultat al coordonării planurilor individuale, care depinde esențial de informația (cunoașterea) pe care indivizii o dețin. Hayek abandonează asumția conform căreia punctul de plecare al analizei trebuie să fie echilibrul

³¹ Barry, *On classical liberalism*, p. 67.

³² Mises, *Liberalism*, p. 11.

³³ Barry, *On classical liberalism*, p. 67.

³⁴ *Ibidem*, pp. 67-68.

general și propune necesitatea preeminenței studierii acțiunilor individuale și a distribuției cunoașterii în societate. În acest sens Andrew Gamble spunea: „Realizarea ordinii și echilibrului trebuie să fie scopul final al analizei și nu punctul său de plecare. Procedura corectă constă în înțelegerea mecanismelor instituționale prin care se realizează și se menține co-ordonarea.”³⁵ Tocmai în momentul în care această abordare micro-economică nu mai era în centrul preocupărilor economiștilor, datorită cercetării macro-economice încurajată de lucrarea lui Keynes – *General Theory of Employment, Interest and Money*, Hayek propune un studiu al implicațiilor criticilor anti-raționaliste asupra constructivismului în științele sociale și, de asemenea, regândirea de pe aceste poziții a argumentelor pentru o societate liberală. Prin urmare, proiectul său intelectual trebuie analizat atât ca o critică ideologică a socialismului, dar, în același timp, și ca o contribuție extrem de importantă la înțelegerea naturii societății umane.

Anti-raționalismul propus de Hayek nu este nici pe departe un tip special de iraționalism, ci, dimpotrivă, tocmai acest anti-raționalism permite interpretare sa kantiană. Mai mult decât atât, Brian L. Crowley dezvoltă o exegeză extremă asupra operei lui Hayek, subliniind că teoria politică a acestuia este caracterizată de repudierea oricărui standard utilitarist, considerându-l un „liberal deontologic kantian.”³⁶ Crowley susține existența regulilor (normelor) justiției care arbitrează între concepțiile individuale opuse, diferite, despre viață, fără de care orice astfel de concepție nu ar fi validă: „Pentru a trăi împreună în lume și în societate sunt necesare anumite structuri instituționale care permit îndeplinirea sarcinilor comune, precum și soluționarea disputelor. [...] Apelul la bine, care ar putea constitui fundamentul pentru aceste instituții sociale și pentru practicile care le fac operative, este exclus din moment ce binele este pur subiectiv și, astfel, nu există nicio posibilitate de a reconcilia viziunile diferiților indivizi. [...] Un concept asupra justiției devine crucial datorită omniprezenței posibilități ca drepturi diferite să intre în coliziune sau, altfel spus, pentru a decide între ceea ce anumiți indivizi sau anumite instituții consideră că este drept în anumite situații. [...] Pentru liberalii deontologici noțiunea de justiție ia forma individului rațional, eliberat de orice considerații contingente, care reflectează asupra modului în care, în circumstanțe particulare, trebuie aplicat dreptul, făcând apel doar la componentele universale, raționale și non-particulare ale sale. Idealul constă în a descoperi principiile justiției, dreptății, cu care vor fi de acord toți indivizii raționali, în măsura în care devin capabili

³⁵ Andrew Gamble, *Hayek. The Iron Cage of Liberty* (Cambridge: Polity Press, 2004), p. 22.

³⁶ Brian Lee Crowley, *The Self, the Individual and the Community* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

să-și depășească poziția contingentă din lumea reală.”³⁷ Această perspectivă a deontologiei liberale pare a fi utilizată de Hayek atunci când, în *Constituția Libertății*, consideră că libertatea definită de regulile bune guvernări „trebuie să fie acceptată ca valoare în sine, ca un principiu care trebuie respectat fără a ține cont, dacă, prin aplicarea sa, în situații particulare, consecințele vor fi benefice.”³⁸ Pentru a concluziona, Crowley consideră că liberalismul deontologic în care se încadrează Hayek este unul kantian aprioric, în sensul în care „Kant își bazează respectul absolut pentru demnitatea individuală pe faptul că toți oamenii (indivizii) au potențialul de a fi autonomi și, prin urmare, de a acționa în concordanță cu legea morală apriorică.”³⁹

John Gray, la rândul său, oferă o lectură kantiană a lui Friedrich A. Hayek, o lectură din perspectiva căreia este valorizată concepția evoluționistă a filosofului și economistului austriac. Aceasta înseamnă, folosind cuvintele lui Gray că: „Întreaga operă a lui Hayek – dar mai ales epistemologia, psihologia, etica și teoria dreptului – este construită pe o abordare kantiană distinctă. În aspectele sale fundamentale, gândirea lui Hayek este kantiană prin aceea că neagă capacitatea noastră de a cunoaște lucrurile așa cum sunt, de a cunoaște lumea așa cum este.”⁴⁰ De aceea, terminația pragmatică a cunoașterii oferă și premisa fundamentală a libertății pentru că adevărul nu va putea fi nicicând o realitate *per se* posibil de identificat și cunoscut obiectiv și, mai mult, de a fi proiectat asupra spațiului socialului de cei care și-l aproprie; o atare posibilitate ar deschide calea către diverse sisteme totalitare construite chiar pe invocarea necesității implementării unui plan dinainte cunoscut. Aceasta nu înseamnă altceva decât că, într-o manieră asemănătoare celei susținute de Kant, pentru Hayek, sarcina filosofiei nu este de a construi un sistem metafizic, care să reflecte „aspirația filosofiei occidentale, de a dezvolta o metafizică speculativă care încearcă să justifice sau să reformeze gândirea umană,”⁴¹ ci de a descoperi și analiza limitele rațiunii umane.

Prin urmare, anti-raționalismul lui Hayek constă în chiar acest tip specific de raționalism – raționalismul reflexiv, opus celui constructivist. Hayek nu neagă necesitatea rațiunii, ci neagă tradiția esențialismului aristotelic, neagă faptul că scopul investigației științifice ar trebui să fie descoperirea valorilor și principiilor ultime. Din perspectiva abordării reflexive, știința trebuie să dezvolte un set coerent de principii și categorii, descoperite și ordonate în

³⁷ Crowley, *The Self*, pp. 16-18.

³⁸ Friedrich A. Hayek, *Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 68.

³⁹ Crowley, *The Self*, p. 21

⁴⁰ John Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp. 4-5.

⁴¹ Gray, *Hayek on Liberty*, p. 5.

manieră deductivă, care să fie în conformitate cu datele experienței pe care încearcă să le ordoneze: „Știința tinde în mod necesar către o stare ultimă, în care toată cunoașterea este cuprinsă în definițiile obiectelor pe care le studiază; o stare în care toate raționamentele (judecățile) adevărate despre aceste obiecte sunt prin urmare analitice sau tautologice și nu pot fi contrazise de experiență. Observația că niciun obiect nu se comportă așa cum ar trebui nu poate însemna altceva decât că nu este un obiect despre care s-a crezut că este. Prin dispariția tuturor datelor senzoriale din sistem, legile sau teoriile nu vor mai exista decât prin definițiile obiectelor cărora li se aplică și din acest motiv nu pot fi niciodată considerate false.”⁴² Hayek, consideră John Gray, este kantian atunci când „repudiază credința comună empiriștilor și pozitivistilor, conform căreia ne este disponibil un set de impresii senzoriale elementare, independent de gândirea (rațiunea) conceptuală care poate servi drept fundație pentru casa cunoașterii umane.”⁴³ Aceasta nu înseamnă însă că Hayek se situează pe o poziție strict, absolut raționalistă negând în totalitate datele disponibile prin experiența empirică. Raționalismul hayekian, la fel ca și empirismul gândirii sale, trebuie percepute ca două instrumente, ca două mijloace absolut necesare pentru fundamentarea teoriei ordinii spontane. Astfel, în *Sensory Order* autorul austriac spunea că „punctul nostru de vedere nu constituie o poziție partizană în disputa dintre «nativiști» și «empiriști»”; mai mult chiar, Hayek continuă subliniind că „această dispută pare a implica întrebarea dacă ordinea calităților senzoriale poate fi înțeleasă ca fiind formată prin combinarea experienței individuale cu cea a rasei sau dacă trebuie privită ca fiind ceva surprinzător și inexplicabil, existând independent de efectele pe care mediul le exercită asupra dezvoltării, evoluției organismului. În acest al doilea sens teza noastră aparține poziției empiriste.”⁴⁴

Ceea ce susține concepția evoluționistă a filosofului austriac este, în ultimă instanță, un set de dualități, un set de pluralități, dintre care cea mai importantă este cea dintre raționalismul evoluționist și raționalismul constructivist.⁴⁵ Practic, acest binom din care termenul specific pentru Hayek este cel al raționalismului evoluționist va fi decisiv pentru întreaga sa filosofie și economie, oferind suport gnoseologic distincțiilor dintre ordinea spontană și organizare, catalaxie (catallaxy) și economie, individualism (liberalism) și socialism, libertate și coerciție. Din perspectiva unei astfel de dualități, raționalismul evoluționist privește înțelegerea modului în care s-a dezvoltat

⁴² Friedrich A. Hayek, *Sensory Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), p. 37.

⁴³ Gray, *Hayek on Liberty*, p. 6.

⁴⁴ Hayek, *Sensory Order*, p. 42.

⁴⁵ Gamble, *Hayek. The Iron Cage*, p. 31.

și a evoluat civilizația și care sunt principiile „ascunse” ale acesteia. Un raționalist evoluționist, precum un conservator, trebuie să susțină modificarea unor reguli doar în măsura în care acest lucru este acceptabil, iar schimbarea trebuie să fie mereu una care se realizează în manieră incrementală și experimentală. În opoziție, un raționalist constructivist nu va avea niciodată astfel de inhibiții: mizând pe omnipotența rațiunii va fi oricând pregătit să distrugă instituțiile și practicile existente și să le înlocuiască cu altele complet noi. Sursa acestei „mândrii” a omnipotenței rațiunii este identificată de Hayek încă din perioada de început a modernității, în concepțiile lui Bacon și Descartes. În aceste două ipostaze ale filosofiei își are originea „tradiția gândirii care devine izvorul erorilor intelectuale care urmărește lumea modernă și care amenință supraviețuirea civilizației acesteia.”⁴⁶

Pentru constructiviști devine o certitudine că lumea, societatea umană, poate fi coordonată și remodelată de rațiunea umană în conformitate cu criteriile raționale. Refuzul unei asemenea posibilități explică de ce Hayek respinge ideea de libertate a raționalismului cartezian și a Revoluției Franceze, considerând așa cum spunea Andrew Gamble că „niciunul dintre cei care aprobă Revoluția Franceză nu este un adevărat liberal.”⁴⁷ Adevărații liberali trebuie să subscrie la o cu totul altă concepție asupra libertății, o concepție mai curând de sorginte britanică (printre cei mai importanți „liberali adevărați” putem aminti pe Mandville, Hume, Smith, Ferguson, Burke, Montesquieu sau B. Constant, Tocqueville sau Lord Acton), în centrul căreia este plasată failibilitatea rațiunii umane sau, în cuvintele lui Hayek, „chiar dacă libertatea nu este o stare naturală, ci un artefact al civilizației, ea nu apare dintr-o construcție intenționată (design). Instituțiile libertății, ca orice altceva a creat libertatea, nu au fost stabilite pentru că indivizii au întrevăzut beneficiile pe care acestea le aduc. Dar, odată ce aceste avantaje au fost recunoscute, oamenii au început să perfecționeze și să extindă domnia libertății și pentru acest scop, să încerce să afle cum funcționează societatea liberă. Această dezvoltare a teoriei libertății s-a produs cu precădere în secolul XVIII și a început în două țări, Anglia și Franța. Prima dintre acestea știa libertatea; a doua nu.”⁴⁸ Ceea ce individualizează această concepție, este tocmai neîncrederea în puterea rațiunii umane, recunoașterea ignoranței umane atât asupra socialului, cât și asupra naturalului, și, prin urmare, evidențierea consecințelor neașteptate și neintenționate ale acțiunii sociale.

⁴⁶ Ibidem, p. 32.

⁴⁷ Ibidem, p. 33.

⁴⁸ Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 54.

În acest context, al failibilității rațiunii, libertatea nu poate fi înțeleasă decât în strânsă legătură cu instituțiile, cu obiceiurile, cu normele general acceptate, cu tradiția în general, iar „cei care cred că toate instituțiile utile, folositoare sunt creații sau invenții deliberate și care nu pot concepe nimic util pentru scopurile umane care să nu fi fost conștient creat sunt cu necesitate inamici ai libertății. Pentru ei libertatea înseamnă haos. Pentru tradiția empirică evoluționistă, pe de altă parte, valoarea libertății constă în primul rând în oportunitatea pe care o reprezintă aceasta pentru apariția și evoluția «fără model rațional», iar funcționarea societății libere se bazează cu precădere pe existența unor astfel de instituții liber apărute. [...] Poate părea paradoxal, dar este probabil adevărat, că o societate liberă de succes, în mare măsură, va fi o societate bazată pe tradiții.”⁴⁹ Nu este foarte dificil să identificăm în acest raționament al lui Hayek, tradiția liberală (conservatoare) britanică, cu precădere viziunea lui Edmund Burke asupra societății. Astfel, aranjamentele sociale existente trebuie privite ca înmagazinând cunoașterea (social – politică – filosofică) tuturor generațiilor anterioare și prin aceasta nu există niciun motiv pentru a fi distruse sau reconstruite din temelie. Instituțiile nu sunt ca pentru constructiviști, creații *ex nihilo*, bazate doar pe aranjamente raționale, ci ele reflectă experiența acumulată de-a lungul generațiilor care nu este accesibilă niciunui individ sau grup singular: „Nici Locke, nici Hume, nici Smith, nici Burke nu ar fi putut argumenta vreodată așa cum a făcut-o Bentham, spunând că «orice lege este un rău pentru că orice lege este o infracțiune împotriva libertății». [...] Ei știu mai bine decât mulți dintre criticii lor ulterioari că nu există niciun fel de magie, ci doar evoluția «instituțiilor bine construite», unde «regulile și principiile intereselor divergente și a avantajelor de compromis» vor fi reconciliate, că doar aceste instituții pot canaliza cu succes eforturile individuale către scopuri sociale benefice.”⁵⁰

Hayek observă că liberalismul, ca proiect intelectual și politic, a fost cel mai adesea asociat cu principiile raționalismului constructivist (concretizate sub forma ostilității față de obiceiuri, trecut, tradiție), cu principiile schimbării radicale, eludându-se astfel moștenirea școlii liberale britanice. Pentru a putea recupera această tradiție conservatoare în planul liberalismului, Hayek „va face distincția dintre «adevăratul individualism» și «falsul individualism».”⁵¹ Astfel, în timp ce „falșii liberali” mizează totul pe rolul rațiunii în construcția social-politică, „adevărații liberali”, cel mai adesea catalogați „reacționari și conservatori”, propun o înțelegere instituțională și evoluționistă a dezvoltării

⁴⁹ Ibidem, p. 61.

⁵⁰ Ibidem, p. 60.

⁵¹ Gamble, *Hayek. The Iron Cage*, p. 34.

societății umane moderne, fundamentată pe o abordare profund sceptică asupra întinderii și puterii rațiunii și acțiunii umane. Așadar, atitudinea față de rațiunea și cunoașterea umană devine pentru Hayek criteriu pentru această taxonomie, fără însă a absolutiza „puritatea” liberalismului englez. Astfel, alături de Hume și Smith sau Burke, trebuie să subliniem influența intelectuală exercitată în spațiul englez de Bentham sau Mill, influență care după părerea lui Friedrich A. Hayek, a ocultat adevărata diferență dintre școala liberală franceză și cea engleză. Mai mult chiar, părerea lui Hayek despre Mill este expres și radical exprimată în *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, atunci când spune că John Stuart Mill este responsabil de a fi „orientat către socialism mai mulți intelectuali decât oricine altcineva: fabianismul a fost la începuturile sale, în mod esențial, format dintr-un grup al discipolilor săi.”⁵² Un punct de vedere asemănător fusese exprimat și de Ludwig von Mises pentru care „fără un studiu amănunțit al lui Mill este imposibil să înțelegem evenimentele ultimelor două generații. Mill este unul dintre marii avocați ai socialismului. Toate argumentele care pot fi avansate în sprijinul socialismului au fost elaborate cu mare grijă de către el. În comparație cu Mill oricare dintre ceilalți scriitori socialiști – chiar Marx, Engels sau Lassalle – par lipsiți de importanță.”⁵³

Însă, din nou, trebuie subliniat faptul că filosoful austriac, prin respingerea dogmei raționaliste, nu se plasează pe poziția iraționalismului, sau, altfel spus, „antiraționalismul nu trebuie confundat cu iraționalismul sau cu apelul la vreo formă de misticism.”⁵⁴ Dimpotrivă, spune Hayek, „rațiunea este, fără îndoială, cea mai prețioasă posesie umană. Argumentul nostru încearcă să arate doar că nu este atotputernică și că această credință că poate deveni propriul său stăpân și că poate controla propria sa dezvoltare, poate chiar să o distrugă.”⁵⁵ De aceea nu trebuie să abdicăm de la a sublinia importanța rațiunii, ci trebuie doar „să examinăm rațional spațiul pe care trebuie să-l coordoneze (conducă) rațiunea”⁵⁶, sau așa cum considera David Hume, „să înlăturăm pretențiile rațiunii prin chiar utilizarea rațiunii.”

Practic pentru a înțelege filosofia și economia lui Hayek trebuie în primul rând să înțelegem epistemologia sa. În acest sens Norman P. Barry

⁵² Friedrich A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (London: Routledge, 1988), p. 149.

⁵³ Ludwig von Mises, *Liberalism in the Classical Tradition* (Irvington-on-Hudson, N.Y.: Foundation for Economic Education, 1927, 1985), p. 195.

⁵⁴ Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 69.

⁵⁵ Ibidem, p. 69.

⁵⁶ Ibidem, p. 69.

spunea că „filosofia socială a lui Hayek este o teorie a cunoașterii”,⁵⁷ teorie care plasează în centrul său ignoranța umană. Acest demers este practic singurul capabil să ofere înțelegerea conceptului fundamental al operei lui Hayek, înțelegerea conceptului de ordine spontană sau pentru a folosi cuvintele filosofului austriac – „nu ar fi nicio exagerare să spunem că teoria socială începe cu – și are obiect doar pentru că – descoperirea faptului că există structuri ordonate care sunt produsul acțiunii umane, dar care nu sunt rezultatul design-ului (construcției umane raționale și intenționate) uman.”⁵⁸ Or, spune Hayek, tocmai ordinea acestor pattern-uri ne determină să le interpretăm greșit, din perspectiva „obișnuinței antropomorfe a gândirii”⁵⁹, ca fiind rezultatul intenției (design) umane; altfel spus, ordinea spontană este urmarea consecințelor neintenționate ale acțiunii umane: „Deși a fost un timp când oamenii credeau că până și limbajul sau morala au fost «inventate» de niște genii din trecut, toată lumea recunoaște astăzi că acestea sunt produsul unui proces evolutiv ale cărui rezultate nu le poate întrezări sau construi nimeni. Dar, în alte domenii, oamenii sunt mult mai suspicioși în a accepta că ordinea pattern-urilor interacțiunii umane nu este deliberat construită de cineva; mai ales, în sfera economică, puțini au înțeles că Adam Smith, prin expresia «mână invizibilă», voia să descrie, în limbajul timpului său, felul în care individul «promovează un scop care nu era în intențiile sale».”⁶⁰ Din nou, faptul că nu există o ordine care să poată fi concepută în afara acțiunii umane și ale cărei rezultate sunt imposibil de previzionat în întregime îi oferă lui Hayek un argument extrem de solid împotriva oricăror structuri care să centralizeze mecanismul decizional și astfel, să diminueze libertatea individuală. Imposibilitatea previzionării depline a ceea ce urmează să se întâmple face posibilă o serie de obiective care nu pot fi stabilite dinainte, iar mâna invizibilă (ordinea spontană) devine modalitatea prin care se ordonează orice comunitate umană liberă (ignorantă).

Una dintre trăsăturile importante ale gândirii lui Friedrich A. Hayek este reprezentată de viziunea maniheistă asupra lumii; astfel, tot ceea ce este gândit în termeni pozitivi își găsește contraponderea: ordine spontană – ordine rațională (made/design order), raționalism evoluționist – raționalism constructivist, individualism – colectivism, liberalism – totalitarism, pe

⁵⁷ Norman P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy* (London: MacMillan Press, 1979), p. 9.

⁵⁸ Friedrich A. Hayek, *Law Legislation and Liberty, Rules and Order* (vol.I) (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), p. 37.

⁵⁹ Hayek, *Rules and Order*, pp. 26-29.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 37.

fondul „luptei titanice dintre forțele capitalismului și cele ale socialismului.”⁶¹ Conform acestei viziuni binare asupra lumii, ordinea există fie ca *taxis*, fie sub forma *kosmos*-ului: *kosmos*-ul este ordinea naturală, firească sau ordinea spontană (nu este creată conștient), pe când *taxis* este ordinea rațional construită, ordinea detectabilă la nivelul diverselor organizații. Aceasta în condițiile în care în *Rule, Legislation and Liberty*, Hayek definește ordinea ca fiind „o stare de lucruri în care o multitudine de elemente de diferite tipuri sunt astfel relaționate unele cu altele încât putem învăța (înțelege), din datele despre o parte spațială sau temporală a întregului, să ne formăm expectații corecte cu privire la restul întregului, sau măcar expectații care au mari șanse să se dovedească corecte.”⁶²

În lumea reală, Hayek identifică ordinea spontană (*kosmos*-ul) ipostaziată sub forma unor instituții precum „morală, religia și dreptul, limbajul, banii și piața”⁶³ pe când ordinea creată (*taxis*-ul), „ordinea artificială”⁶⁴ capătă forma instituțiilor sociale de tipul „familie, fermă, uzină, firmă, corporație sau diverse asociații, precum și forma tuturor instituțiilor publice, inclusiv guvernul.”⁶⁵ Trebuie subliniat faptul că filosoful și economistul austriac nu neagă *taxis*-ul ca formă de autoritate, ci neagă tendințele de a impune acest tip de ordine întregii societăți, neagă „încercarea de a transforma societatea într-o organizație autoritară;”⁶⁶ astfel, *taxis*-ul, la rândul său, trebuie încadrat în „societate” înțeleasă ca „ordine spontană supremă”⁶⁷, dar nu trebuie să se transforme în „societate”. Ceea ce distinge, în primul rând, aceste două forme de ordine este faptul că „ordinea creată” apare ca urmare a unui consens colectiv și implică, pentru a putea fi menținută, un centru de comandă, pe când emergența ordinii spontane nu este produsul unei acțiuni intenționate, concertate și, în consecință, ea se auto-coordonează. Așadar, Hayek este mai curând interesat de procesualitatea producerii ordinii spontane, decât de conținutul acesteia, din moment ce ea deja există (aplicând grila epistemologică, interesul se îndreaptă spre înțelegerea felului în care este posibilă cunoașterea, spre procesualitatea ordinii, și nu spre obiectul de cunoscut – ordinea). Teza sa centrală se materializează în intenția de a descoperi traseul dezvoltării ordinii spontane, de „a explica cum este posibilă (cum se ajunge la) o ordine supremă a activității economice, ordine care utilizează o cantitate imensă de cunoaștere,

⁶¹ David Miller, „The Fatalistic Conceit”, *Critical Review*, 3, 2 (1989): p. 312.

⁶² Hayek, *Rules and Order*, p. 36.

⁶³ Ibidem, p. 10.

⁶⁴ Ibidem, p. 37.

⁶⁵ Ibidem, p. 46.

⁶⁶ Gamble, *Hayek. The Iron Cage*, p. 37.

⁶⁷ Hayek, *Rules and Order*, p. 47.

care nu este concentrată în intelectul nimănui și care există doar sub forma cunoașterii dispartate a mii sau milioane de indivizi.”⁶⁸ Cu alte cuvinte, „cum poate funcționa o societate de piață, având în vedere că schimbul și cooperarea nu sunt co-ordonate de o autoritate centrală, ci se desfășoară în ceea ce pare a fi o anarhie economică ?”⁶⁹ Răspunsul la o astfel de întrebare trebuie căutat, spune Hayek, în „înțelegerea adecvată a relațiilor dintre regulile abstracte pe care le urmează individul în acțiunile sale și ordinea abstractă supremă care apare ca urmare a răspunsurilor individuale, în limitele impuse acestuia de regulile abstracte, la situațiile, circumstanțele concrete, particulare pe care le întâmpină.”⁷⁰

Prin urmare, mecanismul ordinii spontane se susține pe două componente majore: observarea anumitor reguli de comportament și, de asemenea, modificarea (ajustarea) comportamentului individual la diversele situații concrete. Sau, după cum tot Hayek spunea, „formarea ordinii spontane este rezultatul faptului că indivizii urmează anumite reguli ca răspuns la situațiile imediate ale mediului”⁷¹ sau „răspunsurile individuale la anumite situații sau circumstanțe concrete vor constitui o ordine supremă numai dacă indivizii vor asculta și vor urma astfel de legi care produc ordine. Chiar și o similitudine extrem de limitată a comportamentului lor poate fi suficientă, dacă regulile pe care le urmează au capacitatea de a produce ordine.”⁷² Ceea ce trebuie evidențiat este că regulile care contribuie la formarea ordinii spontane nu își au originea la nivelul construcției raționale umane, ci apar spontan într-un proces de evoluție culturală.

Această distincție dintre ordine (ordini) spontană(e) și organizații (dintre *kosmos* și *taxis*) îi oferă lui Hayek criteriul în baza căruia să realizeze o clasificare a socialului; iar principalele aspecte ale acestei taxonomii, conform lui Roland Kley⁷³, sunt următoarele:

1. Ordinea spontană (ordinile spontane) și organizațiile diferă în modul în care se structurează ordinea; după cum am spus în primul caz este vorba de auto coordonare, pe când în cel de al doilea caz de coordonarea unei autorități centrale (organizația implică design).

2. Cele două categorii de ordini sociale se sprijină pe medii de coordonare diferite. Co-ordonarea care conduce la constituirea ordinii spontane implică

⁶⁸ Friedrich A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, , 1967), p. 92.

⁶⁹ Roland Kley, *Hayek's Social and Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1994), p. 28.

⁷⁰ Hayek, *Studies in Philosophy*, p. 92.

⁷¹ Hayek, *Rules and Order*, p. 43.

⁷² Ibidem, p. 44.

⁷³ Kley, *Hayek's Social*, pp. 29-31.

reguli (indivizii își co-ordonează activitățile urmând anumite reguli ca răspuns la situațiile imediate ale mediului). Ordinea apare ca urmare a observării acestor reguli și a ajustării acestora la fiecare situație individuală. Așadar, pentru a fi funcțională auto-coordonarea trebuie să existe un set de reguli acceptate ale indivizilor. Pe de altă parte, structura socială de coordonare a diviziunii muncii într-o organizație este una de forma relațiilor ierarhice – comenzile determină, în detaliu, activitatea fiecărui membru.

3. Ordinea spontană oferă cadrul general pentru atingerea simultană a mai multor obiective individuale diferite, sau cum afirma Hayek, „existența sa (a ordinii spontane) poate fi extrem de importantă pentru îndeplinirea cu succes a unei varietăți de scopuri diferite.” Pe de altă parte, o organizație este un instrument colectiv implementat pentru îndeplinirea unor scopuri precise, fixate în prealabil. Astfel, în cazul ordinii spontane au prevalență legile negative, cele care delimitează o sferă a acțiunii individuale legitime, pe când în cazul organizațiilor, cele care asigură co-ordonarea sunt comenzile care precizează cu strictețe activitățile individuale care trebuie îndeplinite pentru realizarea scopului colectiv.

4. Cele două categorii de ordine diferă și în ceea ce privește gradul lor de complexitate: „în timp ce organizațiile sunt ordini create «exogen» (sunt produsul design-ului, a agenților externi) ordinea spontană este «endogenă» și se auto-generează.”⁷⁴ Astfel, din moment ce sunt create, organizațiile sunt relativ simple, cuprinzând doar elemente comprehensibile uman; în schimb, ordinea spontană poate atinge orice grad de complexitate, din moment ce nu depinde de limitările raționalității umane. Altfel spus, ordinele spontane sunt „ordini foarte complexe, grupând mai multe aspecte particulare decât ar putea înțelege și manipula intelectul uman”⁷⁵, în timp ce organizațiile sunt „limitate la grade de complexitate care pot fi gestionate de creatorul lor.”⁷⁶ De aceea, individul, indivizii în general, au doar un control limitat asupra ordinii spontane, putând doar marginal să intervină în legile care contribuie la formarea acesteia.

5. Un ultim aspect care trebuie avut în vedere vizează faptul că doar ordinea spontană ridică probleme explicative originale și, prin urmare, implică necesitatea teoriei sociale. Complexitatea și natura fluctuantă a acestei ordini, consideră Hayek, pare a oculta faptul că există un principiu ordonator al ei și că ordinea spontană se fundamentează pe un tip special de co-ordonare. Această ordine „nu ne apare în manieră empirică ci, ea trebuie descoperită

⁷⁴ Christina Petsoulas, *Hayek's Liberalism and its Origins* (London: Routledge, 2001), p. 13.

⁷⁵ Hayek, *Rules and Order*, p. 38.

⁷⁶ Ibidem, p. 38.

de intelectul nostru. Nu putem înțelege sau pricepe intuitiv această ordine a acțiunilor importante, ci doar suntem capabili să o reconstituim mental prin descoperirea relațiilor care există între diversele ei elemente.”⁷⁷ Organizațiile, în schimb, nu ridică asemenea probleme, deoarece, în acest caz, co-ordonarea activităților poate fi explicată prin analizarea intențiilor celor care au stabilit-o.

Constituirea antinomică a celor două tipuri de structurare a spațiului social – *kosmos* și *taxis* – lasă deschisă investigarea modului în care poate fi argumentată posibilitatea existenței unei „ordini spontane” de o asemenea complexitate sau, altfel spus, îi oferă lui Hayek pretextul pentru a argumenta justificarea existenței acesteia. Poate cel mai important pilon de susținere a teoriei ordinii spontane este așa-numitul argument epistemologic. Astfel, trebuie reiterată ideea că ordinea spontană poate atinge un asemenea grad de complexitate, încât intelectul uman nu-l poate cuprinde (înțelege și explica); societatea – și prin aceasta Hayek se referă la societatea modernă de piață – este o ordine spontană a cărei complexitate depășește cu mult capacitățile mentale umane. De aceea „individul poate spera, cel mult, să descopere legile generale de care depinde formarea ordinii sociale”⁷⁸, iar prin detectarea acestor reguli, va putea înțelege caracterul general al acesteia, dar nu va putea niciodată să cunoască detaliile concrete ale „operațiilor” sale. Premisa de la care trebuie să plece investigarea spațiului socialului este, prin urmare, ignoranța umană (limitele intelectului uman) sau, pentru a folosi cuvintele lui Hayek, „maxima socratică, conform căreia recunoașterea ignoranței umane este începutul înțelepciunii, are implicații profunde pentru înțelegerea societății.”⁷⁹ Din această perspectivă devine evident că ordinea spontană contrastează flagrant cu raționalismul constructivist (cu cartezianismul) pentru care instituțiile sociale și societatea în întregul său sunt produse ale deliberării raționale și nu consecințe neintenționate ale acțiunii umane. Raționalismul constructivist se fundamentează practic pe două asumții eronate: în primul rând consideră cunoașterea ca fiind în întregime concentrată la nivelul intelectului uman, iar în al doilea rând că „toate instituțiile sociale sunt și trebuie să fie produsul creației deliberate.”⁸⁰ Respingerea, de către Hayek, a raționalismului cartezian, nu înseamnă altceva decât respingerea transpoziției antropomorfe a categoriilor mentale în planul proceselor sociale, aceasta deoarece: „Erorile raționalismului constructivist sunt intim legate de dualismul cartezian, care implică existența unei substanțe mentale independente, în afara cosmosului

⁷⁷ Ibidem, p. 38.

⁷⁸ Petsoulas, *Hayek's Liberalism*, p. 15.

⁷⁹ Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 22.

⁸⁰ Hayek, *Rules and Order*, p. 5.

natural, și care permite individului, înzestrat cu o asemenea rațiune încă de la început, să construiască instituțiile sociale și culturale printre care trăiește. [...] Concepția unei astfel de rațiuni care construiește instituțiile necesare vieții este contrară tuturor cunoștințelor despre evoluția umană.”⁸¹ Prin urmare, cunoașterea existentă în interiorul oricărei societăți va fi fragmentată și dispersată la nivelul tuturor membrilor săi, fiind o absurditate epistemologică centralizarea sa (fie la nivel strict individual, fie la nivelul unei instituții).

Ordinea socială (spontană) este singura care poate diminua incertitudinile și poate crea premisele îndeplinirii scopurilor individuale, deoarece „putem produce condițiile necesare formării ordinii sociale, dar nu putem aranja modul în care elementele acesteia se ordonează.”⁸² Doar dacă indivizii au condițiile necesare pentru a-și utiliza cunoștințele pentru urmarea și îndeplinirea propriilor obiective într-un cadru reglementat, o astfel de ordine devine posibilă. Ea este singura care favorizează și promovează libertatea, deoarece atingerea scopurilor personale nu trebuie să implice coerciția exercitată asupra celorlalți. Încercarea de raționalizare a acestei ordini este o imposibilitate, deoarece pentru aceasta ar trebui eliminată experiența cumulativă preluată de la generațiile anterioare sub forma obiceiurilor, credințelor morale sau a aptitudinilor și limbajului. Înțelegerea realistă și evoluționistă a societății este posibilă, după părerea lui Hayek, doar în momentul în care individul își acceptă limitele intelectuale, doar în momentul în care își acceptă ignoranța. Cei care nu înțeleg (raționaliștii constructiviști) ignoranța constituentă a naturii umane sunt victimele deziluziei sinoptice, care decurge din credința că există cunoștințe absolut sigure, care decurge din „ficțiunea că există fapte cunoscute în absolut de intelect și că este posibil ca pe baza acestor cunoștințe să poată fi construită o ordine socială dezirabilă.”⁸³

Așadar, argumentul epistemologic în favoarea ordinii spontane se sprijină pe două premise centrale. În primul rând, pe observația factuală conform căreia cunoașterea este dispersată la nivelul tuturor membrilor unei societăți și, prin aceasta, devine imposibil de centralizat. În al doilea rând, rațiunea umană este produsul evoluției (culturale) a unei societăți, ceea ce implică faptul că nici regulile sociale și nici instituțiile nu pot fi creații umane. În acord cu prima premisă, Hayek susține că ordinea spontană a pieței este superioară oricărei ordini create de o autoritate centrală economică, întrucât „cunoașterea utilizată este cea a tuturor membrilor, iar scopurile pe care le

⁸¹ Ibidem, p. 17.

⁸² Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 161.

⁸³ Hayek, *Rules and Order*, p. 14.

servește sunt scopurile acestora, în întreaga lor varietate și contrarierate.”⁸⁴ Spre deosebire de această ordine spontană, ordinea creată a unei economii planificate se susține doar pe cunoașterea specifică autorității centrale, în timp ce acțiunile membrilor săi sunt guvernate de ierarhia scopurilor propuse de aceasta. Astfel, în acord cu cea de-a doua premisă, Hayek crede că, din moment ce cunoașterea economică nu poate fi centralizată, nici societatea nu va putea fi organizată cu succes, în acord cu regulile ordinii create, în acord cu regulile organizațiilor.

În loc de concluzii: False argumente în favoarea intervenției statului

Momentele de disfuncție sau momentele care marchează transformările tectonice ale unor constructe asumate ca singurele capabile să ofere stabilitate, sunt momente care nasc diverse formule milenariste precum *sfârșitul istoriei* (Fukuyama) sau *sfârșitul capitalismului* (Nicolas Sarkozy). Această ultimă formă de eșec își are originea într-un insucces profund al pieței care provine din de-reglementarea excesivă. Prin urmare, soluția, în totală contradicție cu ceea ce susținea Susan Strange respectiv, *retragerea statului din economie*⁸⁵, este reprezentată de revenirea statului în economie. Aceasta nu înseamnă altceva decât că, reglementarea poate reface echilibrul inițial, iar statul sau/și organizațiile interguvernamentale sunt structurile monopoliste în ceea ce privește reglementarea. Prin urmare, intervenția statului este soluția pentru a evita gravele disfuncții generate de piață, ca o urmare firească a faptului că „orice guvern sau partid politic la putere este predispus să considere dificultățile cu care se confruntă drept excepționale și să conchidă că mijloacele necesare combaterii lor devin justificabile.”⁸⁶

Crizele internaționale ale ultimilor ani care s-au succedat și chiar suprapus au deschis o dublă perspectivă analitică: fie se va diminua necesitatea reformelor structurale și, pe cale de consecință, va fi afectat potențialul de creștere economică sau, dimpotrivă, criza se va constitui într-o oportunitate pentru a întreprinde acțiuni politice de anvergură. Aspectul economic este profund legat de unul mult mai complex, de ordin politic, centrat pe legitimitatea puterii politice și, pe cale de consecință, pe principiile democrației liberale. În acest context riscul important rezidă în asumarea faptului că piața

⁸⁴ Friedrich A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge, 1978), p. 183.

⁸⁵ Susan Strange, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială* (București: Trei, 2002).

⁸⁶ Ludwig von Mises, *Intervenționismul – o analiză economică* (Iași: Ed. Universității Al. I. Cuza, 2011), p. 62.

liberă, capitalismul și democrația liberală au eșuat ca formule de maximizare a profitului și a libertății individuale.

Într-un context internațional caracterizat de grave probleme economice și strategice, dezbaterile cu privire la cauzele și remediile unei astfel de situații sunt mai mult decât necesare. Doar că majoritatea acestora, fără a încerca să se transforme în explicații reale și, plecând de aici, să ofere fundamentul pentru construirea unor soluții viabile, se constituie în descrieri ale eșecului unui sistem – cel capitalist. Această abordare nihilistă a realității economice, sociale și politice nu reușește să ofere o imagine reală a relației dintre stat și economie: premisele se transformă în concluzii fără ca demonstrația să-și mai găsească utilitatea. Astfel, se argumentează mult prea des că „dacă piața eșuează și acest eșec este cauza crizei internaționale atunci, piața eșuează și acest eșec este cauza crizei internaționale”. Sau, pentru a părăsi această tautologie se consideră că dacă sursa disfuncțiilor urmează din retragerea statului din economie, salvarea nu poate veni decât din revenirea statului în economie. Această soluție extrem de periculoasă și aparent extrem de atractivă este adoptată deoarece prea puțin sunt dispuși să accepte evidența conform căreia „buna funcționare, dezvoltarea armonioasă și progresul constant al economiei sunt perturbate continuu de boom-urile artificiale și depresiunile care le urmează nu reprezintă o caracteristică intrinsecă a economiei de piață. Acestea constituie, mai degrabă, consecința inevitabilă a intervențiilor repetate și destinate a pune în aplicare o politică a banilor ieftini prin intermediul expansiunii creditului.”⁸⁷ Dar, omnipotența statului, care decurge din suveranitatea sa și pe care se construiește omnisciența sa, transformă mult prea facil Leviathan-ul într-o instanță care poate soluționa orice problemă, fără ca cineva să-l poată identifica drept sursă a eșecului tocmai pentru că este omnipotent și omniscient (caracteristici care elimină posibilitatea incidentei erorii). De pe această poziție, un stat maximal (implicat în majoritatea activităților care erau cândva apanajul relației stabilite între cerere și ofertă) este necesar să fie construit și susținut, iar argumentele în favoarea acestui punct de vedere pot fi grupate în următoarele categorii: economică, socială și ideologică.

Din perspectivă economică, statul maximal este necesar pentru a reechilibra o piață neperformantă, care pare să nu-și mai găsească stabilitatea: efectul de domino generat de colapsul sistemului financiar american se propagă asupra sistemului economico-financiar global devenind astfel (prin contagiune) cauză a maladii economiei mondiale. Dacă agenții economici nu mai sunt la fel de performanți, din cauze care nu țin nicidecum de decizii

⁸⁷ Mises, *Intervenționismul*, p. 73.

greșite sau de încercări repetate de a contrazice legile pieței, statul este cel care trebuie să compenseze această disfuncție temporară, iar dacă va reuși poate că va înlocui complet un sistem neperformant, cel al pieței libere. Statul paznic al economiei trebuie să contrabalanseze lipsa de performanță a pieței, fiind considerat un ortoped politico-economic pentru care vremea intervenției pare să fi venit.

O altă categorie de argumente pentru mai mult stat, cuprinde raționamente măcar la fel de valide precum cele economice, centrate în jurul ideii că efectul direct al unei economii în declin se traduce prin creșterea șomajului și, astfel, scăderea dramatică a nivelului de trai. De data aceasta, statul nu doar trebuie să se comporte ca cel mai mare agent economic, ci trebuie să aplice un excedent de protecție socială, astfel încât efectele negative ale excluderii de pe piața muncii să fie diminuate (dacă nu chiar eliminate). Criteriul intervenționismului statal este reprezentat de faptul că piața a sancționat o activitate economică și nu faptul că, în urma unor disfuncții reale, piața a eșuat. Dacă în primul argument statul era sanitarul mediului economic de data aceasta statul devine mijlocul soteriologic al condiției umane, căpătând prin aceasta profunde valențe etice. Statul nu trebuie să intervină doar din motive pecuniare, ci poate, chiar în primul rând, pentru că este singurul care poate reconstrui moral lumea marcată de excludere socială a capitalismului liberal.

Nu în ultimul rând, argumentele ideologice sau, într-o exprimare mai aseptică, argumentele politice sunt cele care legitimează intervenția statului. O atare categorie taxonomică transformă economia și modul în care aceasta se structurează într-o problemă care trebuie soluționată de partidele politice și capătă contur ca principală temă electorală. Eșecul economiei intră pe agenda de dezbatere politică și așa se transformă în problemă care primește soluții de cele mai multe ori (dacă nu mereu) subsumate imperativelor politice (electorale).

Fără a contura neapărat un contra-punct pentru argumentele mai sus menționate, o serie de observații trebuie evidențiate. Astfel, asumându-și un comportament monopolist statul va direcționa absolut arbitrar investițiile: în condițiile în care concurența este exclusă dintru început, piața va fi în imposibilitatea de a sancționa o serie de investiții ale statului. Mai mult, prioritizarea investițiilor va fi realizată după criterii care, doar contingent, vor genera performanță întrucât ele vor urma dintr-o decizie arbitrară și nu dintr-un mecanism obiectiv (cum este cel al ofertei care urmează să satisfacă cererea), iar aparentul lor succes decurge din faptul că intervenționismul este mereu analizat din perspectiva beneficiilor fără a evidenția costurile acțiunii guvernamentale; astfel, „când guvernul intervine pentru a face posibil un

proiect care nu înregistrează profituri, ci pierderi, atunci nu se vorbește public decât de nevoia ce trebuie satisfăcută prin intervenție; nu auzim nicio vorbă despre nevoile ce vor rămâne nesatisfăcute din cauza faptului că guvernul deturneză mijloacele de producție spre alte obiective.”⁸⁸ Așa se explică, spre exemplu, că cele mai multe dintre investițiile pe care statul le-a făcut au vizat domeniul bancar și nu cel al investitorilor mici și mijlocii care constituie nucleul oricărei economii.

De asemenea, investițiile de stat sunt investiții ale celor pe care urmează să-i protejeze (investiții publice) și, pe cale de consecință logică, sunt investiții care nu-și găsesc justificarea: ori, fiind grav afectați de criză, cei care fac astfel de investiții nu și le permit ori, dacă și le permit, atunci nu mai trebuie protejați. Așadar, investițiile statului sau subvențiile oferite de stat, chiar și companiilor private, nu doar că fac pe toată lumea să plătească ci dublează prețul plătit: cetățenii plătesc o dată în calitate de contribuabili și, a doua oară, din postura de consumatori pentru că suportă prețul mai ridicat decât îl stabilise piața pentru respectivul bun și, pe cale de consecință, își reduc consumul.⁸⁹ Pentru a maximiza acest comportament, „statul operează într-un vid legislativ” favorizat de faptul că nu există un contract clar între el și cetățenii săi: „nu este stipulat ce anume este deținut de către cine și, respectiv, ce anume trebuie protejat. Nu este clar ce serviciu anume trebuie să fie furnizat de către stat, ce se întâmplă dacă statul eșuează în sarcina sa, și nici care este prețul pe care clientul acestui serviciu trebuie să îl plătească.”⁹⁰

Din punct de vedere social și moral, statul trebuie să redeva demnitatea celor grav afectați de criză, doar că cea mai mare parte a cheltuielilor a fost direcționată spre sectorul bancar și nu spre protecția socială. Dar, dacă retorica ar fi măcar convergentă cu realitatea, atunci statul care urmează să se nască ar transforma statul bunăstării într-un echivalent al statului minimal. Protecția generată de un astfel de *Leviathan* (fără a se înțelege că o serie de mecanisme protecționiste nu sunt necesare ci, doar că statul nu le poate administra și implementa performant), ar șterge granița dintre performanța economică și eșec și pe cale de consecință ar diminua până la dispariție spiritul antreprenorial, care este principala sursă a fondurilor destinate protecției. În acest sens, Hans Hermann-Hoppe argumenta că „statul nu ne apără; mai degrabă, statul ne agresează și folosește proprietatea noastră confiscată pentru a se apăra pe sine.” Aceasta se întâmplă pentru că statul deține două trăsături fundamentale: deține

⁸⁸ Ibidem, p. 88.

⁸⁹ Ibidem, pp. 90-91.

⁹⁰ Hans-Herman Hoppe, „Despre impracticabilitatea unui stat mondial și despre eșecul democrațiilor de tip vestic”, disponibil la <http://mises.ro/954/>.

monopolul teritorial asupra sentințelor ultime și exercită monopolul teritorial al taxării. În baza acestora, departe de a se transforma într-o sursă a unor acțiuni morale, statul „va cauza și va provoca conflicte pentru a le soluționa în avantaj propriu”, devenind un „protector al legii care încalcă legea”. Pe de altă parte, statul va încerca invariabil „să își maximizeze cheltuielile de protecție și în același timp să își minimizeze producția efectivă de securitate” ceea ce îl transformă în „protector al proprietății care expropriează.”⁹¹

Politic, statul se suprapune până la contopire cu guvernul și cu oficialii guvernamentali care identifică, propun și pun în aplicare rețete pentru ieșirea din criză. Doar că, într-o primă fază, economia devine problemă de campanie electorală și prin aceasta, soluțiile propuse vor fi mereu eliptice – pentru o aparentă simplificare comprehensivă – sau, dimpotrivă, extrem de gonflante – pentru că nimeni nu se așteaptă ca o campanie electorală să fie perfect congruentă cu rezultatele obținute ulterior. Prin urmare, în ambele cazuri, soluțiile avansate vor fi măcar parțial disjuncte în raport cu realitatea pe care o vizează. Dacă este evident că într-o democrație nu există privilegiile personale, totuși „oficialii publici, dacă acționează într-o calitate oficială, sunt conduși și protejați de legea publică” fapt pentru care „privilegiile și discriminarea legală nu vor dispărea.”⁹² Această realitate face ca în faza următoare campaniei electorale, cei care vor oferi soluția cea mai bună (pentru ieșirea din criză) să devină conducători și, ca urmare, atât timp cât vor fi în funcție le va fi permis „să folosească țara în avantajul lor și al apropiaților lor.” Faptul că cel care este desemnat să aplice soluția deține uzufructul țării face ca „exploatarea acesteia să fie mai puțin calculată și efectuată cu puțină sau cu nicio atenție la valoarea de capital. Exploatarea devine orientată pe termen scurt și va fi promovat sistemic consumul de capital.”⁹³ Presupunând că acesta înclinație abuzivă a statului ar fi doar o caracteristică livrescă și că acest tip de soluții politice nu ar fi endemic nefuncționale, totuși, ele tot nu ar da rezultate pentru că ar contrazice caracteristica fundamentală a spațiului social-economic căruia i se aplică: aceea de a fi policentric și de a refuza planificarea centralizată; acțiunile statului maximal ar eșua pentru că statul însuși este incapabil să dețină o cunoaștere care să i le justifice, iar performanța vizată ar fi imposibil de realizat pentru că exclude din start tipul de cunoaștere (centralizată, planificatoare) invocat și practicat de stat.

Fără a se constitui într-o rețetă pentru multiplele crize pe care le traversăm, studiul de față și-a propus să reprezinte un pretext pentru a argumenta în

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem.

favoarea caracteristicilor și implicațiilor majore ale modelului liberal care limitează rolul și funcțiile statului în economie, înțeleasă în termenii propuși de Ludwig von Mises, anume de *acțiune umană* ale cărei limite sunt circumscrise de granițele *raționalității umane* așa cum au fost analizate de Friedrich von Hayek. Or, aceste implicații se pot transforma în parte integrantă a unei soluții pentru recalibrarea economiei și, implicit a societății contemporane pe principii specifice filosofiei statului minimal în care individul poate să-și salveze autonomia în raport cu orice formă de autoritarism.

Bibliografie:

- Barry, Norman P., *Hayek's Social and Economic Philosophy* (London: MacMillan Press, 1979).
- Barry, Norman P., *On classical liberalism and libertarianism* (London: Macmillan, 1986).
- Crowley, Brian Lee, *The Self, the Individual and the Community* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
- Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962).
- Fukuyama, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om* (București: Paidea, 1997).
- Gamble, Andrew, *Hayek. The Iron Cage of Liberty* (Cambridge: Polity Press, 2004).
- Gray, John, *Hayek on Liberty* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus. Scurtă istorie a viitorului* (Iași: Polirom, 2018).
- Hayek, Friedrich A., *Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).
- Hayek, Friedrich A., *Individualism and Economic Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952).
- Hayek, Friedrich A., *Law Legislation and Liberty, Rules and Order* (vol.I) (Chicago: The University of Chicago Press, 1973).
- Hayek, Friedrich A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge, 1978).
- Hayek, Friedrich A., *Sensory Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952).
- Hayek, Friedrich A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, , 1967).

- Hayek, Friedrich A., *The Counter-Revolution of Science* (London: The Free Press of Glencoe, Collier – Macmillan Limited, 1995).
- Hayek, Friedrich A., *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (London: Routledge, 1988).
- Hilton, Steve, *Mai uman. Crearea unei lumi în care oamenii se află pe primul loc* (București: Publica, 2016).
- Hoppe, Hans-Herman, „Despre impracticabilitatea unui stat mondial și despre eșecul democrațiilor de tip vestic”, disponibil la <http://mises.ro/954/>.
- Humes, James C., *Vorbele de duh ale lui Winston Churchill* (București: Humanitas, 2008).
- Kley, Roland, *Hayek's Social and Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Miller, David, „The Fatalistic Conceit”, *Critical Review*, 3, 2 (1989): 310-323.
- Mises, Ludwig von, *Epistemological Problems of Economics* (Princeton: D. von Nostrand, 1933).
- Mises, Ludwig von, *Human Action* (New Haven: Yale University, 1963).
- Mises, Ludwig von, *Intervenționismul – o analiză economică* (Iași: Ed. Universității Al. I. Cuza, 2011).
- Mises, Ludwig von, *Liberalism* (Kansas: Sheed Andrews&McMeel, 1962).
- Mises, Ludwig von, *Liberalism in the Classical Tradition* (Irvington-on-Hudson, N.Y.: Foundation for Economic Education, 1927, 1985).
- Mises, Ludwig von, *Socialism* (London: Cape, Thirty Bedford Square, 1951).
- Mises, Ludwig von, *The Anticapitalistic Mentality* (South Holland: Libertarian Press, 1972).
- Petsoulas, Christina, *Hayek's Liberalism and its Origins* (London: Routledge, 2001).
- Strange, Susan, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială* (București: Trei, 2002).