

RADU-CRISTIAN ANDREESCU

**THE SOCIETY OF COMPETITION:
FROM ENVY TO CAPITALIST EMULATION**

Radu-Cristian Andreescu

Babes-Bolyai University, Department of Philosophy, Cluj, Romania.

Email: radu.andru@gmail.com

Abstract: In 1754, Rousseau thought of envy and shame as judgments about oneself based on the judgment of the others and increasing in the context of comparisons and social inequalities. One century later, in his edifying discourses, Kierkegaard warned of the peril of comparing ourselves to the others, regarding comparison as a source of individual unhappiness. Beyond these historical landmarks, I will trace the role and prevalence of an emotion, from a vice which has been listed as one of the seven deadly sins (envy) to its conversion into an economic virtue (competition) that enhances accumulation and consumption. The destiny of this vice appears to be inextricably linked to the fact that the individualism of Western societies in recent decades has provided their members with a private sphere (including vices), but at the same time it has created an inter-individual visibility in which everyone compares their level of well-being with the welfare of their neighbour. So what kind of ethics does the spirit of capitalism truly presuppose as an ideological commitment? Which is the true correlation between the capitalist principle of continuous accumulation and what we often call the “consumer society”? Which is the role of competition and envy in regulating the mechanisms of capitalism and in stimulating consumption and overproduction? Which are the psychological resources for amplifying consumption in connection with the abundance of goods? Is today’s capitalism based on the same ethical and psychological structures that formed the underground foundations of the birth of capitalism almost three centuries ago? The nodal point of these inquiries could be the critique of a “society of competition” in which the old moral imperatives are overturned in the urge to outclass our neighbour, and when several critical theories of the twentieth century describing a “consumer society”, a “society of the spectacle”, or a “society of abundance” demonstrate again their significance.

Keywords: capitalism, liberalism, envy, consumption, political psychology

SOCIETATEA COMPETIȚIEI: DE LA VICIUL INVIDIEI LA EMULAȚIA CAPITALISTĂ

Rezumat: În 1754, Rousseau considera invidia și, complementară acesteia, rușinea drept judecăți despre sine care pornesc de la celălalt și care sporesc în contextul comparațiilor și al inegalităților sociale; în 1846, Kierkegaard avertiza, într-un discurs omiletic, asupra comparației cu celălalt ca sursă a nefericirii individuale. Dincolo de aceste repere istorice, voi urmări destinul unui afect, de la situarea sa printre păcatele capitale (invidia) la convertirea sa într-o virtute economică (competiția) care potențează astăzi acumularea și consumul. Acest destin apare ca fiind indisolubil legat de faptul că individualismul societăților occidentale din ultimele decenii a asigurat membrilor acestora o sferă privată (dedicată inclusiv viciilor), dar, în același timp, s-a bazat pe o vizibilitate interindividuală în spațiul căreia fiecare își compară nivelul de bunăstare cu cel al aproapelui. Ce etică mai presupune, așadar, spiritul capitalist ca angajament ideologic? Care este cu adevărat corelația între principiul capitalist al acumulării continue și ceea ce numim adesea „societate de consum”? Care este rolul competiției și al invidiei în reglarea mecanismelor capitalismului și în stimularea consumului? Care este motorul psihologic al amplificării consumului proporțional cu abundența mărfii? Este capitalismul târziu de azi fondat pe aceleași structuri etice și psihologice care au constituit fundamentele subterane ale nașterii capitalismului în urmă cu aproape trei secole? Punctul nodal al acestor interogații va fi critica unei „societăți a competiției” în care vechile imperative morale se răstoarnă în îndemnul de a ne surclasa aproapele, iar discursurile secolului XX care descriau, pe diverse voci, o „societate de consum”, o „societate a spectacolului” sau o „societate a abundenței” se întâlnesc, demonstrându-și, în parte, potențialul de reiterare.

Cuvinte-cheie: capitalism, liberalism, invidie, consum, psihologie politică.

1. Premise etice?

Ceea ce propun aici¹ este, într-un anume sens, o privire asupra unei probleme de etică. În orice caz, nu este un discurs de filosofie politică, nici de economie politică. Vorbesc despre etică pentru că vorbesc despre invidie, adică despre un concept moral. În același timp, totuși, invidia are, după cum urmează să argumentez, niște *valențe politice și economice* care n-au trecut nicidecum neobservate în istoria modernă, ceea ce mă autorizează să urmăresc câteva jaloane reperabile pe traseul acestui concept în istorie, de la perioada nașterii capitalismului până la capitalismul târziu de astăzi. Deși vorbesc despre valențele politice ale invidiei în ceea ce am numit „societatea competiției” sau „societatea comparației”, obiectul acestei mici analize nu va fi capitalismul în sine, ca sistem economic bazat pe acumularea capitalului, pe profit, pe proprietate privată și așa mai departe, prin urmare nu mă voi ocupa de eficiența economică a unui sistem. De altfel, nu mă voi referi nici la un mod de guvernare anume sau la o teorie politică. Totuși, mă voi referi la anumite fundamente etice ale capitalismului, precum și la anumite implicații ale individualismului neoliberal.

Pentru început, este important de menționat, totuși, că o lucrare recentă a Valériei Charolles a urmărit eliminarea confuziei dintre capitalism și liberalism prin demonstrarea tezei că disocierea lor nu se rezumă la simpla diferență dintre un sistem economic și o teorie politică care l-ar susține, ci constă, dimpotrivă, în maniera divergentă în care capitalismul și liberalismul înțeleg unele chestiuni fundamentale precum munca, natura bogăției, gestiunea acesteia și așa mai departe. Astfel, conform autoarei, chiar dacă universul nostru de astăzi este descris în mod insistent ca fiind liberal, suntem angrenați, *de facto*, mai degrabă într-o economie capitalistă susținută de stat care, potrivit lui Charolles, are foarte puține trăsături în comun cu teoriile liberale clasice. De aceea, miza declarată a lucrării lui Charolles este de a demonstra că echivalarea capitalismului cu

liberalismul este ideologică², ceea ce nu poate să nu ne amintească de o afirmație susținută cândva de Gilles Deleuze și Félix Guattari: „Capitalismul nu a fost niciodată liberal: acțiunea împotriva monopolurilor trimite mai întâi la o perioadă când capitalul comercial și financiar făcea încă alianță cu vechiul sistem de producție și când capitalismul industrial incipient nu își putea asigura producția și piața decât prin abolirea acelor privilegii”³.

Cu toate acestea, concurența care, în liberalismul lui Adam Smith, este un principiu-motor al economiei nu poate fi întru totul separată, așa cum vom vedea mai jos, de una dintre dispozițiile proprii dimensiunii profunde – și nicidecum neutre din punct de vedere moral – a spiritului capitalist care a catalizat, în urmă cu trei secole, adeziunea oamenilor la capitalism, fie și cu rezerva că tendința capitalistă spre monopol și spre apariția unor vârfuri dominante în economie a înlocuit nu de puține ori libera concurență ce constituia garanția smithiană a economiei de piață⁴. De altfel, mai mulți autori⁵ au arătat că circulația capitalului – condiția creșterii acestuia – expune, în același timp, la un oarecare risc recuperarea investiției de către capitalist, în așa fel încât acesta va percepe imediat relația de rivalitate cu alți investitori care vor să-și câștige consumatorii. Distincția foarte importantă semnalată de unii autori între economia de piață (care a precedat apariția capitalismului propriu-zis) și capitalismul bazat pe acumulare de capital⁶ ar putea pune în lumină o diferență sesizabilă între concurența transparentă – a cărei funcție este cea de a preveni monopolul exercitat de către niște agenți dominanți –, pe de o parte, și rivalitatea al cărei rezultat este tocmai crearea unui monopol, pe de altă parte. Numeroase precedente istorice atestă deja tendința acumulării capitaliste de a eluda autoreglarea pieței atunci când alte căi mai avantajoase spre obținerea profitului sunt disponibile⁷. Or, într-o stare a lumii din primele decenii ale secolului XXI, când 10% din populația lumii deține aproximativ 80% din averea totală a lumii și când un număr oligarhic de oameni posedă averi de peste o sută de miliarde de dolari⁸, nu ar trebui să fie foarte dificil să deducem ce fel de context concurențial a produs o asemenea situație⁹.

Astăzi, mai mult de o sută de ani ne despart de teza lui Max Weber despre corelația dintre etica creștin-protestantă (în special calvinistă) și capitalismul dezvoltat în nordul Europei, adică despre relația de cauzalitate descoperită de Weber între cultul muncii și austeră interzicere a luxului și a risipei, pe de o parte, și acumularea de capital ca efect al acestui *ethos* protestant, pe de altă parte¹⁰ – teză care a fost, precum se știe, în repetate rânduri afirmată, revizuită, apărută, comentată sau criticată. În contrasens față de o teză precum cea a lui Weber – al cărei foarte rezistent renume a contribuit, fără îndoială, la impresia generală a unei presupuse legături dintre societățile capitaliste și principiile unui *ethos* creștin – aș vrea să analizez acele surse istorice, precum și acele motive etico-psihologice care sprijină o teză cu totul diferită: capitalismul nu este fondat pe vreo vocație sau pe vreo virtute creștină, nici pe vreo reprezentare religioasă a normelor de comportament sau a credinței în predestinare, ci pe o dispoziție psihologică pe care etica creștină însuși o amintește în lista păcatelor capitale, dar ale cărei expresii obiective – ca rezultate ale competiției sau rivalității dintre indivizi – constituie, în anumite condiții, un potențial de bunăstare generală.

Din rațiuni dictate de necesitatea de a preciza obiectul analizei care urmează, este important să distingem între *capitalism* și *spiritul capitalismului*, o distincție pe care o putem remarca deja tocmai la Max Weber. În *Noul spirit al capitalismului*, Luc Boltanski și Ève Chiapello au accentuat această distincție arătând că, pentru Max Weber, spiritul capitalismului reprezenta ansamblul unor justificări etice sau practice care sunt, în esența lor, diferite de mecanismul propriu-zis al capitalismului ca sistem economic¹¹. Prin urmare, voi urmări în cele ce urmează *un spirit* al capitalismului, așa cum a fost acesta asimilat de societatea capitalistă sau de ceea ce azi – prin confuzie sau prin ideologie – numim neoliberalism, adică un temei general al adeziunii indivizilor la organizarea capitalistă a vieții și a producției, cu avertismentul că acest spirit va fi cu totul diferit de etica protestantă identificată de Weber la baza dezvoltării capitaliste. Pe scurt, acest spirit nu mai reprezintă, precum în cazul lui Boltanski și Chiapello, ansamblul unor *justificări* ale capitalismului, nici angajamentul ideologic conștient și explicit față de capitalism, ci, mai degrabă,

fundamentele subterane, ascunse și, la limită, amorale sau imorale ale societății bazate pe acumularea de capital și pe consum. Desigur, această teză nu este inedită, căci filosofi contemporani precum Dany-Robert Dufour, așa cum urmează să vedem, s-au exprimat deja, în lumina unor texte fondatoare, în mod similar cu privire la raportul dintre capitalism și moralitate. Dar de ce așez invidia în centrul descrierii acestui spirit? Este, într-adevăr, o pasiune a sufletului un motor al dezvoltării capitaliste mai puternic decât o întemeiere religioasă a normelor de comportament moral?

2. Invidia în modernitate

Înainte de a grefa teoria despre competiție și invidie pe o critică a spiritului capitalist, trebuie să remarcăm câteva jaloane istorice care descriu un traseu al conceptului de invidie sau de comparație începând dinaintea nașterii capitalismului. În secolul al XVII-lea, reflecțiile morale ale lui La Rochefoucauld ne învățau că invidia poate fi temperată de stima de sine sau disimulată de vanitate, deși ne avertizau, totodată, că invidia este un afect mai greu de potolit decât ura¹². Într-una dintre maximele sale, La Rochefoucauld descria invidia (*envie*) ca fiind „o patimă [*une fureur*] care nu poate suporta faptul că ceilalți se bucură de bunurile lor”, iar în altă maximă el afirma că, deși oamenii își expun adesea cu vanitate pasiunile cele mai vicioase, „invidia este o pasiune timidă și rușinoasă pe care niciodată nu îndrăznim să o mărturisim”¹³.

În 1754, în *Discursul asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, Jean-Jacques Rousseau plasează invidia, alături de rușine, vanitate și dispreț, în contextul asocierilor dintre oameni care produc judecăți morale în urma procesului de socializare a omului și de formare a comunităților. Comparația cu celălalt, potențată prin comuniunea indivizilor încă de la competițiile sociale primitive, prin privirea îndreptată asupra celuilalt și prin dorința de a fi privit de celălalt este, pentru Rousseau, o sursă a viciilor sociale și a pervertirii

dragostei de sine¹⁴. Nu este mai puțin important faptul că Rousseau acordă o atenție specială problemei sentimentului rivalității și al invidiei în tratatul său despre educație: în *Émile*, el distinge iubirea de sine primară (*amour de soi*), ca principiu al autoconservării și al grijii naturale față de sine, de amorul propriu (*amour propre*) ca efect al tensiunii intereselor indivizilor de a fi aprobați de către ceilalți. Ca sentiment strâns legat de raportul cu celălalt, un amor propriu nestăpânit de o bună educație poate constitui, deci, o sursă a viciilor, implicit a invidiei: „De aici cele dintâi priviri asupra semenilor, de aici cele dintâi comparații cu ei, de aici emulația, rivalitățile, gelozia”, scrie Rousseau¹⁵. La fel de semnificativ este faptul că Rousseau opune în continuare invidia (consecință a socializării omului) milei (ca apanaj al omului natural), descriind-o pe prima drept o atenție răuvoitoare la prosperitatea celui alt care provoacă nefericire, iar pe a doua drept o modalitate a individului de a se transpune în suferința celui alt rămânând în același timp fericit pentru propria lui situație¹⁶. De aceea, recomandarea lui Rousseau în ceea ce privește educarea copiilor și a tinerilor este ca acestora să le fie cultivat sentimentul milei sau al empatiei și să nu le fie încurajată nicidecum invidia, sub argumentul că „ceea ce îl face pe om esențial bun este faptul de a avea puține nevoi și de a se compara puțin cu alții; ceea ce-l face esențial rău este faptul de a avea multe nevoi și de a depinde mult de părerile celorlalți”¹⁷.

Aproximativ un secol mai târziu, pe la 1846, în Copenhaga protestantă, Søren Kierkegaard atrage atenția asupra faptului că una dintre sursele nefericirii individului poate fi comparația cu celălalt. Ideea apare într-o secțiune mai puțin citită a operei lui Kierkegaard, anume în discursurile sale omiletice, iar contextul este cel în care Kierkegaard elaborează o predică pornind de la versetele din Evanghelia lui Matei despre crinii câmpului și păsările cerului, viețuitoarele care beneficiază de providența divină (*Matei*, 6, 25-31). Pornind de la parabola biblică, discursurile lui Kierkegaard intitulate *Ce învățăm de la crinii câmpului și de la păsările cerului* sunt trei la număr, ele corespunzând, conform lui Kierkegaard însuși, celor trei stadii ale existenței: estetic, etic și religios. Reluând și comentând mesajul cristic despre providența divină și despre sensul îngrijorării

omului față de mijloacele de trai, Kierkegaard creează, la rândul său, niște parabole. Astfel, în primul discurs, corespunzător stadiului estetic, Kierkegaard povestește despre un crin sălbatic care trăiește voios și fără griji la marginea unui pârâu până când aude o pasăre (simbol al seducției din stadiul estetic) anunțând că undeva există crini imperiali mult mai măreți decât el. Măcinat de gândul comparației cu crinul imperial, crinul sălbatic îi cere păsării să îl smulgă din rădăcină și să îl mute acolo unde va putea deveni și el măreț ca un crin imperial. Dar, în urma dezrădăcinării și a grijii comparației, crinul se ofilește și se usucă¹⁸.

Comparația este, desigur, proprie numai oamenilor și, chiar dacă Kierkegaard o prezintă prin dorința crinului sălbatic de a fi crin imperial, îndemnul din Evanghelia lui Matei – care este referința discursului lui Kierkegaard – de a contempla crinii câmpului este de a privi acolo unde nu există îngrijorare provenită din comparație. Dar dincolo de grija comparației, există și o grijă a subzistenței, mai legitimă în aparență, dar care presupune, la rândul ei, o conștiință neliniștită a diferenței. În același discurs, Kierkegaard mai imaginează o parabolă, conform căreia un porumbel sălbatic, care duce un trai mulțumitor de pe o zi pe alta, intră într-o discuție cu niște porumbei domestici care se laudă că, în gospodăria unde ei trăiesc, nu doar că nu duc lipsă de hrană, dar au și provizii strânse pentru viitor. Ideea de a strânge rezerve îl ispitește pe porumbelul sălbatic, care, în noua sa ambiție de a acumula, se desprinde de existența lui de până atunci și își găsește sfârșitul¹⁹. Introdus printr-o exclamație de mâhnire, mesajul lui Kierkegaard privind corelația dintre nefericirea individului și comparația cu celălalt este următorul: „Ah, în continua societate a oamenilor, în multiplele diferențe și diversitatea întâlnirilor, omul uită ce înseamnă să fie om, inventând cu preocupare sau îngrijorare tot felul de comparații; uită din cauza diferenței dintre un om și altul”²⁰.

În fond, invidia este un concept din sfera eticii care depinde de un concept din sfera politicii, și anume inegalitatea. Invidia presupune inegalitate și putem accepta drept o axiomă a oricărei psihologii politice ideea că tendința primară a individului nu este de a transforma inegalitatea în egalitate, ci de a răsturna inegalitatea în

favoarea lui, de unde rezultă, firește, că nici invidia, nici inegalitatea nu apar abia odată cu capitalismul, chiar dacă viciul privat al invidiei se regăsește în subteranul spiritului său. Dacă avansăm puțin în istoria conceptului de invidie și ne oprim la un teoretician și avocat original al liberalismului, la două secole după Adam Smith, constatăm că problema invidiei, în special, și a resentimentului dintre oameni, în general, l-a preocupat și pe John Rawls în teoria sa despre dreptate, dar tocmai pentru a exclude, în cele din urmă, invidia dintr-o societate proiectată după principii juste²¹. În acest scop, Rawls pune în legătură invidia cu pierderea stimei de sine, sugerând că invidia este rațională atunci când inegalitățile sunt foarte mari, și crede, în cele din urmă, că problema invidiei se poate ușor rezolva pentru a nu amenința o societate dreaptă sau bine organizată, prin aceea că inegalitățile foarte mari ar fi rare și prin aceea că societatea cultivă în general respectul pentru celălalt și stima de sine²².

Lăsând la o parte idealismul inerent concepției rawlsiene despre construcția teoretică a societății, nu voi comenta nici problema felului în care societatea existentă efectiv astăzi stimulează stima de sine pentru a preveni invidia, de vreme ce o diversitate de strategii sociale se bazează deja pe stimularea stimei de sine a individului – bunăoară retorica omului de succes care camuflează caracterul excepțional al destinului acestuia, datorat unor împrejurări anume, sub aparența ideii că succesul este la îndemâna oricui, într-o versiune edulcorată și simplistă a doctrinei liberului arbitru – tocmai suscitând invidia celorlalți. Dar o observație trebuie făcută asupra raportului dintre inegalitate și invidie sau competiție. Justin d'Arms a subliniat pe bună dreptate că, spre deosebire de Rawls, cei mai mulți autori identifică invidia nu în cazul unor inegalități foarte mari, ci mai degrabă în cazurile în care oamenii se află în competiție directă, atunci când inegalitățile dintre ei sunt mici și pot fi reduse sau răsturnate²³. Voi reveni mai jos asupra acestei idei. Dar felul în care noțiunea de competiție, ca transfigurare a invidiei și a pulsunii de rivalitate, este introdusă în retorica justificării unor inegalități merită o atenție specială. Thomas Piketty a subliniat deja nevoia societăților de a-și motiva inegalitățile, inclusiv inegalitățile de venit²⁴, scop în vederea

căruia a existat dintotdeauna o pletoară de narațiuni justificative, de la metafizică și religie la sociologie și economie. Societățile moderne tind adesea să își justifice *inegalitățile mari* recurgând la argumente precum beneficiul ultim general, de exemplu argumentul unei economii a reinjectării profitului prin care săracii ar beneficia de pe urma averii crescânde a bogaților și așa mai departe, în aceeași măsură în care aceleași societăți își justifică *inegalitățile mici* prin argumente precum cel al spiritului de competiție care dictează perfecționarea continuă a indivizilor în activitățile lor economice sau de consum și surclasarea competitorilor în vederea îmbunătățirii calității propriei afaceri sau propriei persoane. Noțiunea de competiție care pătrunde în argumentul justificativ al micilor inegalități este transfigurarea, cu mijloacele unui discurs orientat spre efectele economice, a nucleului psihologic al spiritului de competiție pe care societatea modernă, industrializată și secularizată evită să îl identifice drept viciu al invidiei.

3. Probleme etice, efecte economice

La o primă vedere, raportul dintre sentimente precum invidia și vanitatea, pe de o parte, și logica capitalistă, pe de altă parte, relevă un paradox. Asemenea altor autori din descendența lui Weber, Boltanski și Chiapello au arătat deja că acumularea de capital în vederea producției și, deci, în vederea banilor și, deci, în vederea investițiilor este indiferentă la „formele materiale ale bogăției” în ele însele²⁵. Caracterul abstract al logicii capitaliste provine din faptul că totul este privit în perspectiva convertibilității în bani, astfel că bogăția, luxul și proprietățile în general nu sunt interesante în ele însele. Prin urmare, am putea presupune că investorul capitalist face abstracție de orice altă semnificație a averii sale, precum valoarea de întrebuințare sau prestigiul social, caz în care nu este greu, însă, să ne amintim de ideea fundamentală a lui Marx potrivit căruia valoarea de schimb surclasează în capitalism valoarea de întrebuințare²⁶, orice putând fi

schimbat cu altceva. Dar aici apar două probleme. Mai întâi, aceea că decuplarea capitalului de bogăția concretă face ca acumularea să fie perpetuă, ea nemaifiind limitată la satisfacerea nevoilor (deci, capitalistul va acumula la nesfârșit pentru a produce la nesfârșit, deci pentru a obține bani la nesfârșit pentru a investi la nesfârșit). Apoi, această logică capitalistă, exprimată în termeni numerici, în cifrele profitului, privește circuitul producției. Dacă producția este menită să genereze bani pentru a genera noi investiții *ad infinitum*, atunci consumul trebuie să fie stimulat la rândul său pe măsură, pentru a acoperi această producție. Efectul este ceea ce ne-am obișnuit să numim „o societate de consum”, a cărei trăsătură definitorie este tocmai aceea că stimularea consumului debordează funcția lui primordială de a satisface nevoile. Desigur, această critică a societății de consum a devenit deja una clasică; formulată astfel, ea pare să nu mai spună astăzi nimic nou. Totuși, ea spune nu doar că valoarea de întrebuințare este surclasată de valoarea de schimb atunci când producătorul capitalist este interesat să-și convertească averea în bani pentru noi investiții, dar și că semnul de putere al deținerii unor proprietăți personale este accentuat la nivelul consumatorilor. A consuma înseamnă a demonstra o putere economică pe care celălalt n-o are și care îl face pe acesta invidios. Astfel, această rațiune a consumului – a consuma pentru a fi invidiat, dincolo de satisfacerea nevoilor – este finalmente compatibilă cu o producție abundentă, provenită din acumularea infinită de capital.

Atâta timp cât, în societățile neoliberale, indivizii sunt recunoscuți ca egali în domenii precum cel al drepturilor și al libertăților, singurul domeniu în care aceștia își pot defula pulsiunea de a fi recunoscuți ca *superiori* este domeniul banului și al consumului. Dany-Robert Dufour a argumentat deja că porunca principală a noii etici (sau, de ce nu, a noii religii) a societății neoliberale este „Doboară-ți aproapele!”²⁷, după cum, pentru Peter Sloterdijk, de exemplu, imperativul contemporan al societății de consum apare ca un îndemn de tipul „Poftește averea aproapelui tău!” care răstoarnă comandamentul moral al decalogului²⁸. Din moment ce binele general ajunge să se întemeieze, astfel, tocmai pe viciul privat, societatea depinde, în funcționarea ei, de stimularea continuă a invidiei

indivizilor, iar această stimulare se bazează pe principiul inoculării sentimentului lipsei: înclinația spre consum este înțeleasă de către însuși individul consumator ca fiind un mod de a suplini o lipsă de care un *celălalt* – ca termen al comparației – nu suferă. Aici reiau, astfel, o critică deja clasică: din moment ce producția debordează limitele nevoilor satisfăcute prin consum, deoarece tinde la amplificare, precum acumularea capitalului, consumul trebuie stimulat și el tot mai mult pentru a menține profitabilă această producție, peste limitele nevoilor. Invidia este cea care introduce rațiunea de a consuma pentru că celălalt consumă și rațiunea de a acumula capital pentru că celălalt acumulează. Corelația dintre acumularea de capital și producție, pe de o parte, și societatea de consum, pe de altă parte este de regăsit exact în acest raport social. Supralicitarea valorii de schimb în detrimentul valorii de întrebuințare – logică ce constituia, pentru Marx, esența capitalismului – are un revers important în aceea că abundența de mărfuri trebuie să fie absorbită de un consum tot mai mare, care depășește, la rândul său, interesul pentru valoarea de întrebuințare, așa încât consumul privat ajunge să fie raportat la comportamentul celorlalți consumatori. Astfel, chiar dacă acumularea de capital și, deci, producția depășesc nevoile consumatorilor, nu va mai vedea nimeni o problemă în faptul că, într-un ritm tot mai rapid, care întrece orice nevoie reală, sunt produse televizoare tot mai sofisticate, aparate tot mai consumatoare de energie, alimente tot mai puțin sănătoase și automobile care ating viteze pe care corpul uman, în caz de accident, nici nu le poate suporta.

Este meritul recent al lui Maurizio Lazzarato acela de a fi reamintit, pe urmele lui Deleuze și Guattari, că capitalismul a introdus infinitul în producție cu prețul producerii lipsei ca revers inevitabil al producerii valorii²⁹. Odată ce recunoaștem implicația acestui eveniment ca sarcină infinită de a produce, ne dăm imediat seama de coliziunea potențială dintre producția infinită de bunuri și formele de finitudine printre care nivelul de sațietate al consumatorului, tensiune rezolvată de spiritul capitalist în virtutea faptului excepțional că reversul producerii nelimitate a bogăției (ca producere, de fapt, a valorii) este o continuă producere și reproducere (ca, de fapt, antiproducție) a lipsei. Desigur, amânând la infinit sațietatea

consumatorului, regimul infinit de producție nu poate evita intrarea în coliziune cu însăși finitudinea resurselor. „Producția și antiproducția”, scrie Lazzarato, „sunt indisociabile și reprezintă o muncă de Sisif, o muncă infinită, dar care, reproducând în permanență «golurile» pe care ar trebui să le umple se lovește astăzi de finitudinea fizică, biologică, materială a lumii, a planetei și a viului”³⁰. Prin anii '70 ai secolului trecut, Günther Anders sesiza cu ironie un aspect asemănător atunci când declara că „dacă am vrea să fim sinceri, n-ar trebui să ne rugăm «pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi», ci «foamea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi», ca să fie asigurată în fiecare zi producția de pâine”³¹. Societatea de consum, a cărei expresie echivalentă este competiția pentru consum și pentru acumulare, își dovedește caracterul pervers prin discrepanța subtilă, dar esențială dintre cele două poziții pe care le ocupă simultan: pe de o parte, ea presupune infinitul sub forma abundenței mărfii și a producției neconținute, sporită prin toate mijloacele de exploatare a naturii și a muncii; pe de altă parte, ea disimulează această abundență profesând o retorică comercială și publicitară a „stocului limitat”, a convingerii consumatorilor că numai „primii veniți vor fi serviți”, așadar a stimulării competiției pentru consum prin ideea unor stocuri de marfă care se epuizează în câteva minute sau a unor oferte care expiră în câteva ore. Deși consumul este, în esență, privat, principiul comparației, pivot al societății consumului, creează o vizibilitate interindividuală în care fiecare își compară mijloacele de trai cu cele ale aproapelui, până când rațiunea finală a consumului devine, pe rând, egalarea și surclasarea aproapelui. Prin urmare, societatea acumulării de capital este inevitabil o societate de consum, adică o societate guvernată de principiul unui consum a cărui amplificare este direct proporțională cu amplificarea mărfurilor prin acumularea infinită de capital. Iar societatea de consum este o societate a competiției pentru consum.

Ajungem astfel la un fundament etic ascuns al capitalismului al cărui simptom este ideea de a acumula, pe de o parte, și de a consuma, pe de altă parte, dincolo de raportul mărfii cu nevoile. Caracterul etic al acestui mecanism se referă la raportul pe care îl stabilește cu *celălalt* și care ia o formă negativă de fiecare dată când ipostaziază

alteritatea în competitor și construiește sinele pornind de la celălalt. Firește, această etică nu este nicidecum una a religiei creștine, dar ar putea fi una a acelei religii în care, după cum ne spune Dany-Robert Dufour, ne aflăm de trei secole încoace: religia capitalismului, instituită în ceea ce Dufour a numit „cetatea perversă”³². Aici, imperativul din decalog se răstoarnă, el poruncind să ne doborâm aproapele, iar unul dintre păcatele capitale – invidia – este transformat, încetul cu încetul, într-o virtute a competiției și a emulației. De la Bernard de Mandeville – ale cărui scrieri de început de secol XVIII au fost redescoperite astăzi în Franța grație cercetărilor lui Dany-Robert Dufour – nu mai este un secret faptul că bunăstarea publică se întemeiază pe viciul privat, potrivit celebrei „morale imorale” a fabulei albinelor pe care ne-a lăsat-o moștenire Mandeville³³. Nu este, de aceea, întâmplător că, la câteva decenii după Mandeville, Adam Smith – al cărui interes pentru moralitatea umană s-a exprimat, de altfel, în *Teoria sentimentelor morale* – a transformat ideea raportului dintre egoism și bunăstarea publică, consacrand-o, în *Avuția națiunilor*, într-o formulă conform căreia interesul personal constituie un nucleu al cooperării sociale, atunci când afirmă, într-o sentință devenită celebră, că masa nu ne este pregătită de măcelar, de brutar sau de berar din bunăvoință, ci din interes personal³⁴. Dacă ne amintim, totuși, ceea ce am prezentat mai sus, și anume disocierea dintre capitalism și liberalism așa cum reiese din contribuția Valériei Charolles, care atinge, printre altele, problema concurenței liberale, o concesie importantă trebuie făcută, în vederea recunoașterii nuanțelor pe care noțiunea de competiție le are. Conceptul de empatie, aflat, desigur, la antipodul invidiei și postulat de Adam Smith în *Teoria sentimentelor morale*, modelează sensul concurenței și al interesului personal descris în *Avuția națiunilor*, făcând, în ultimă instanță, să existe o distanță conceptuală deloc neglijabilă între rivalitatea a cărei perspectivă ultimă este monopolul capitalist și un mecanism smithian al concurenței în care egoismul este temperat de sentimentul empatiei și care are drept scop echilibrul general al pieței. Dacă ne întrebăm despre predominanța uneia sau a celeilalte forme a concurenței în ceea ce am numit „societatea competiției” – societate care, înainte de a

fi liberală, este capitalistă –, vom fi îndreptățiți să răspundem că, deși competițiile sociale sunt reglate, de cele mai multe ori, de o retorică a empatiei și a respectului, spiritul de concurență al cărui rezultat este continua surclasare a unui investitor capitalist de către altul se traduce într-o luptă pentru monopol care se află la o distanță considerabilă chiar și de noțiunea de concurență a celui care nu a ezitat să pună egoismul la baza prosperității.

4. De la mânie la invidie. Societatea competiției și păcatele capitale

A vorbi despre invidie înseamnă a deschide un fel de cutie a Pandorei, și anume complicata istorie a felului în care oamenii au înțeles și, adesea, au folosit politic pasiunile sufletului considerate fundamentale. De altfel, invidia are nu numai o istorie psihologică sau antropologică – ca sentiment – ci și o istorie teologică legată de doctrina păcatelor capitale. Printre sursele creștine care enumeră păcatele capitale se află o listă revizuită de Papa Grigore cel Mare în jurul anului 590, listă pe care se găsește și invidia. Fundamental este că păcatele capitale nu desemnează atât acțiuni exterioare, cât dispoziții sufletești din care pot rezulta acțiunile păcătoase în toată diversitatea lor. În eseuul său *Mânie și timp*, Peter Sloterdijk s-a oprit, așa cum sugerează deja titlul, asupra unui afect interesant – mânia – pomenit și el în catalogul păcatelor capitale. Ideile lui Sloterdijk sunt relevante, însă, pentru deducerea unor observații în analiza destinului istoric al invidiei. Societățile occidentale au încercat adesea să neutralizeze mânia prin diversele mijloace ale pacificării și concordiei sociale. În cultura greacă anterioară clasicității, însă, mânia era, după cum amintește Sloterdijk, o pasiune sporadică, dar importantă și puternică, legată de conceptul de *thymos*, care se aprindea în pieptul eroului determinându-l pe acesta să acționeze și pe care Homer o invoca chiar la începutul *Iliadei*³⁵. La Platon, problema *thymos*-ului este reluată și transformată în cadrul teoriei despre suflet, care are o

relevanță politică specială (structura sufletului fiind oglindită, la Platon, de structura cetății). Să ne amintim că faimoasa tripartită platoniciană a sufletului presupune, pe lângă rațiune, existența a două părți inferioare ale sufletului – cea a dorințelor și plăcerilor somatice (*epithymetikon*) și cea a pasiunilor non-somatice (*thymoeides*)³⁶. După cum a observat Sloterdijk, unul dintre efectele interesante ale alăturării dintre psihologia platoniciană și creștinism ar fi acela că dintre cele șapte păcate capitale cunoscute de creștini, lăsând la o parte *acedia* (melancolia), care este inclasabilă, trei păcate ar corespunde părții doritoare a sufletului platonician: *avaritia* (lăcomia), *luxuria* (desfrânarea) și *gula* (pofa, înclinația spre supraconsum); câtă vreme celelalte trei păcate ar corespunde părții pasionale, a patimilor non-somatice: *superbia* (mândria), *ira* (mânia) și *invidia* (invidia)³⁷.

Teza lui Peter Sloterdijk, sub aspectul care ne interesează aici, este următoarea: consumismul de astăzi exclude mânia³⁸. La aceasta se poate adăuga ideea că excluderea mâniei presupune, așa cum urmează să vedem, o înlocuire a ei cu un alt afect. Or, nu este întâmplător faptul că schimbarea are loc tocmai în *thymoeides*, o parte a sufletului care, conform psihologiei arhitectonice a lui Platon, se afla, ca sediu al pasiunilor non-somatice, într-o poziție intermediară, între rațiune și apetență, și care, pentru bunul mers al cetății, trebuia să se alieze cu rațiunea împotriva exceselor părții doritoare (bunaoară în forma mâniei față de propria persoană a celui care regretă că s-a datat unor acțiuni ce îi deteriorează stima de sine)³⁹. Din momentul în care, la nivelul pasiunilor non-somatice ale sufletului, mânia este înlocuită cu invidia, iar invidia ajunge să stimuleze tendința spre consum, în dorința individului de a-și întrece prin consum aproapele, partea pasională a sufletului exercită tocmai funcția contrară celei prescrise de Platon: cea de stimulare irațională a părții doritoare și a cupidității dincolo de limitele trebuințelor reale, concomitent cu înlocuirea mâniei cu rușinea, deci concomitent cu docilizarea individului, făcut vinovat de propriul eșec ca consumator. Dacă, la nivelul pasiunilor, este stimulat viciul invidiei, la nivelul apetenței va fi stimulat, pe cale de consecință, viciul supraconsumului. Dacă, din perspectiva lui Rousseau, invidia este cea care – ca relație fondată pe interes și ca

atenție la prosperitatea celuilalt – ia locul milei naturale – ca relație fondată pe afecțiune și ca atenție la mizeria celuilalt –, putem spune, în schimb, că invidia neutralizează, în fapt, mânia revoluționară care ar periclita *status quo*-ul (și căreia Sloterdijk i-a dedicat o parte din pătrunzătoarea sa analiză), înlocuind-o cu rușinea ca sentiment al autoculpabilității.

O privire asupra raportului dintre invidie și mânie ne poate face, de altfel, să observăm că funcția excepțională a invidiei este cea de a reduce atenția față de antagonismul social. Așa cum am observat mai devreme, invidia presupune inegalități mici, deci competiție între cei care aparțin, de regulă, aceleiași clase sociale. Mânia, în formele în care ea a erupt în perioadele revoluțiilor sau ale revoltelor, a pus în evidență mai degrabă tensiunea dintre polii societății, adică dintre clasele antagonice (țărani *versus* nobili, muncitori *versus* patroni și așa mai departe). Înlocuirea mâniei cu invidia, dincolo de procesul de aparentă pacificare socială, presupune ascunderea acestui antagonism social, întrucât, în competiție, oamenii se raportează cel mai adesea la cei din aceeași clasă socială sau din aceeași profesie.

Ce concluzie am mai putea desprinde? Pe urmele lui Boltanski și Chiapello, am deosebit capitalismul de spiritul capitalismului așa cum deosebim un sistem economic de ansamblul justificărilor morale sau ideologice. Ceea ce cred că trebuie să reținem este că adesea criticile pe care capitalismul le primește sunt asimilate, finalmente, în spiritul său. Capitalismul se reformează din interior rămânând același, integrându-și astfel criticile în propriul său spirit. De aceea, chiar dacă logica economică a capitalismului, adică acumularea de capital, rămâne aceeași, spunem că astăzi capitalismul târziu este diferit de cel de pe vremea lui Adam Smith. Spiritul capitalismului, așa cum ne atenționează Boltanski și Chiapello, este cel care s-a schimbat. Dacă capitalismului i s-au reproșat, pe rând, condițiile rele de viață ale muncitorilor, indiferența față de săraci, etica burgheză prea austeră, exploatarea irațională a naturii, spiritul capitalist a oferit, în replică, ameliorarea condițiilor de muncă și de viață, proiecte de caritate, o etică hedonistă, respectiv reglementări privitoare la protejarea mediului și așa mai departe. Dar aspectul ineluctabil al chestiunii capitaliste îl constituie acele tendințe spre monopol care nu încetează

să marcheze istoria capitalismului prin toate strategiile de sustragere a oligarhilor săi tocmai de la principiul de piață al liberei concurențe. Chiar și pentru Adam Smith, a cărui teorie morală – să ne amintim – avea ca nucleu sentimentul general uman al empatiei, o emulație transparentă ar fi trebuit să aibă o cu totul altă funcție în planul economiei decât simpla luptă pentru monopol. Așa cum am văzut, unii autori au arătat deja că autolimitarea capitalismului – de exemplu menținerea activităților sale în limitele respectului pentru concurență și pentru libertatea pieței și, implicit, adeziunea la o retorică și la o etică liberală – nu este posibilă decât în măsura în care alte căi mai directe către profit sunt indisponibile sau mai puțin avantajoase⁴⁰.

Dar toate justificările etice ale capitalismului și toate limitările puterii sale – fie ele noi sau vechi – reprezintă numai suprastructura vizibilă a spiritului capitalist, conjugat cu doctrina liberală cu care este adesea echivalat în mod ideologic. Există o dimensiune subterană a angajamentului oamenilor față de sistemul capitalist, care ar putea fi identificată drept dimensiunea viciilor private ale căror efecte publice, constituind partea vizibilă a *iceberg*-ului, pot străluci, decuplate de fundamentul lor vicios, mai mult decât virtuțile. Invidia transformată în competiție și cultul interesului egoist reprezintă unul dintre aceste vicii de ordinul subteranului. Afectele precum invidia, lăcomia și așa mai departe sunt – așa cum ne arată chiar teoria creștină a păcatelor capitale – *dispoziții sufletești* din care pot rezulta fapte diverse. Nefiind încă o acțiune în sine, ci o dispoziție de ordin interior, adică sufletesc, invidia nu desemnează în primă instanță actul efectiv de vătămare a aproapelui, precum cel relatat în episodul vetero-testamentar despre Cain și Abel. Sub aspectul care ne interesează aici, spiritul capitalist, însoțit de pledoaria neoliberalismului, a procedat în așa fel încât o pasiune periculoasă a sufletului – invidia – a ajuns să producă în exterior acțiuni care la nivel *public* sunt profitabile și, deci, necondamnabile. Ajungem, astfel, din nou la morală lui Bernard de Mandeville (autor familiar liberalismului, de la Adam Smith la Friedrich Hayek), și anume la ideea – fundamentală pentru spiritul capitalist – că viciile private pot produce bogăție publică⁴¹. Ceea ce la nivel privat și individual este reprobabil sau imoral poate produce un efect public care nu mai pare nicidecum nociv. Această idee este

atașată, desigur, unei etici a consecințelor, mai exact unei etici utilitariste, pentru care ceea ce contează sunt consecințele răsfrânte asupra celor mai mulți oameni. Dar, deși atât de rar recunoscută, ruptura dintre originea privată vicioasă a prosperității și prosperitatea publică ca rezultat este profundă și iremediabilă.

5. O boală înspre moarte

Atunci când constatăm că o alianță între invidie și cupiditate ia locul mâniei, trebuie să admitem că raportul cu viața și cu moartea este la rândul său modificat. Mânia presupunea o detașare de viață în care subiectul era dispus să-și pună în pericol existența sensibilă. De aceea, Sloterdijk a pus în legătură pulsiunea thymotică analizată de el cu aspirația către recunoaștere pe care o descria Alexandre Kojève interpretând *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel⁴²: individul care, în lupta pentru recunoaștere, nu se dovedește dispus până la capăt să își pună în pericol viața, rămânând atașat de existența sa biologică, este perdantul luptei pentru recunoaștere, căruia asimetria recunoașterii astfel stabilite îi va stimula în continuare pulsiunea thymotică spre depășirea propriei condiții⁴³. Pe linia interpretării sale antropologice, Kojève a arătat, de altfel, că dorința cu adevărat umană, așa-numita „Dorință antropogenă”, este prin excelență raportată la dorința celuiilalt: „Dorința care vizează un obiect natural”, afirmă Kojève, „este umană doar în măsura în care este «mediată» de Dorința altuia, care vizează același obiect: este uman să dorim ceea ce doresc alții, tocmai pentru că îl doresc”, chiar dacă obiectul astfel dorit este „cu totul inutil din punct de vedere biologic”⁴⁴. La o primă vedere, această propoziție antropologică poate părea frapant de familiară unei societăți reglate de principiul comparației și al competiției. Dar această antropologie a dorinței presupune imediat, pentru Kojève, disponibilitatea individului de a supune Dorinței umane propria lui dorință animală (*mutatis mutandis*, de a supune *thymos*-ului apetența), deci de a-și

suspenda, în lupta pe viață și pe moarte stârnită de întâlnirea cu celălalt, interesul pentru conservarea vieții⁴⁵.

După ce, în anii '90 ai secolului trecut, Francis Fukuyama, un cititor atent al lui Kojève, a proclamat faimosul și deja profetitul sfârșit al istoriei prin triumful pe termen lung al democrației liberale, replica lui Sloterdijk a arătat cum spinul din coasta democrației liberale constă, de acum înainte, în mod inevitabil în „insașiabilele lupte pentru prestigiu ale postistoriei” prin care „în concurenții inferiori ai sistemului liberal ia naștere un mare rezervor de invidie și de neplăcere”⁴⁶. Pentru Fukuyama însuși, distincția dintre *izothymie*, ca aspirație a oamenilor spre recunoașterea lor ca egali, și *megalothymie*, ca ambiție spre afirmarea superiorității, deși explică îmbrățișarea democrației liberale ca sistem de satisfacere, în domeniul drepturilor și al libertăților, a primeia, lasă loc observării aparent paradoxale atât a limitărilor impuse în timpurile moderne *thymos*-ului de către liberalismul anglo-saxon⁴⁷ (de unde și mutarea accentului de la *thymos* la partea doritoare a sufletului prin ceea ce chiar Fukuyama a numit „economizarea vieții”⁴⁸), cât și, ulterior, a persistenței unor ambiții spre superioritate în chiar cadrul sistemelor liberale actuale, ambiții pe care Fukuyama nu pare să le considere amenințătoare atâta timp cât nu sunt excesive, ci le declară oportune atâta timp cât asigură emulația culturală în societate sau concurența pe piață⁴⁹. Însă, cum aspirației indivizilor de a fi recunoscuți ca egali îi rezistă în continuare această ambiție încă și mai puternică de a fi recunoscuți ca superiori în condițiile minimalizării ușor de constatat a *thymos*-ului, *megalothymia* se bazează, din ce în ce mai mult, nu pe vreo disponibilitate occidentală de a renunța la confort și la dorință pentru demnitate, ci, dimpotrivă, pe resortul acelor apetențe cărora le sunt dedicate industriile contemporane ale confortului și ale satisfacerii dorințelor. În esență, o *megalothymie* fără *thymos*, am putea spune. Puterea de cumpărare, valoarea de fetiș a proprietăților personale, cifrele comparative ale veniturilor și, în general, indicatorii pecuniari ai inegalităților dintre indivizi sau dintre societăți constituie măsura prestigiului pe care mecanismele psihologice ale Erosului postistoric îl fixează ca obiect determinat al ambiției spre superioritate.

Spre deosebire de mânie și de lupta „pe viață și pe moarte” care constituie celebrul episod al *Fenomenologiei* hegeliene, alianța dintre invidie și cupiditate pe care am amintit-o mai sus pare să fie lipsită, în schimb, de acel caracter mortifer al pulsionii thymotice clasice, întrucât exprimă, dimpotrivă, un atașament puternic față de viața sensibilă în care aproape că nu mai există *memento mori* și în care nevoia de recunoaștere se erotizează (expresia este a lui Sloterdijk), fixându-se irezistibil în ecuația consum-bani-invidie, așa cum am văzut. Infinitul care caracterizează acumularea și consumul pare să ne facă să uităm, în ultimă instanță, că suntem muritori, chiar dacă moartea încă mai lovește inevitabil. Aș încheia șirul acestor idei cu o îndoială privind argumentul beneficiilor publice ale viciilor sau intereselor private tocmai enunțat mai sus, comentând o alegorie pe care ne-a oferit-o pictorul Pieter Brueghel cel Tânăr, cu câteva secole înaintea apariției capitalismului, în tabloul *Peisaj de iarnă cu patinatori și capcană pentru păsări*. Într-un colț al tabloului, pictorul a redat, așa cum titlul anunță, o capcană pentru păsări sub forma unui mecanism rudimentar: o ușă se sprijină de un băț de care este legată o sfoară ce urcă, în tablou, spre extremitatea dreaptă și se pierde, printr-o fereastră îngustă, în întunericul unei case, în așa fel încât cel care a amplasat capcana și care o va declanșa este invizibil, urmărind, probabil, păsările din întunericul casei. Am putea afirma, *cum grano salis*, că regăsim aici o metaforă *avant la lettre* a societății supravegherii, dar, mai ales, o metaforă a societății de consum în care faimoasa „mână invizibilă” apare în versiune negativă, căci urmărirea interesului personal rămâne, în mod fatal, indiferentă la potențiala catastrofă colectivă. Imaginea păsărilor din tabloul lui Brueghel este, de altfel, la antipodul păsărilor cerului din Evanghelia lui Matei, a căror lipsă de îngrijorare față de subzistență prilejuise reflecțiile lui Kierkegaard. În fond, fabula kierkegaardiană a porumbelului preocupat să-și strângă mijloacele de trai evocă oarecum situația păsărilor lui Brueghel. Acestea, deja ademenite în capcană, își dispută firimiturile de pâine, luptându-se pentru consum până când capcana le va strivi. Dacă, pentru contemporanii lui Brueghel, scena păsărilor atrase în capcană semnifica ispitirea sufletului uman de către diavol, pentru noi, imaginea ar putea constitui astăzi o metaforă destul de

potrivită a faptului că suntem consumatori aflați în competiție unii cu alții până la sfârșitul existenței noastre.

Note

¹ Acest articol reprezintă versiunea scrisă a unei prelegeri susținute de autor în data de 7 ianuarie 2021 în cadrul seriei de dezbateri *Philetix* organizate de Centrul de Cercetare în Etica Aplicată și de Seminarul de Cercetare Interdisciplinară a Religiiilor și Ideologiilor. Autorul mulțumește organizatorilor pentru ocazia oferită și pentru discuțiile rodnice purtate în cadrul evenimentului.

² Valérie Charolles, 2006, *Le libéralisme contre le capitalisme* (Paris: Fayard).

³ Gilles Deleuze, Félix Guattari, 1973, *Capitalisme et schizophrénie*, vol. I: *L'Anti-Œdip* (Paris: Les Éditions de Minuit): 300-301.

⁴ Valérie Charolles, 2010, „Le capitalisme est-il libéral?” in *Le Débat*, 4 (161): 88-103.

⁵ Robert L. Heilbroner, 1985, *The Nature and Logic of Capitalism* (New York: W. W. Norton & Company); Luc Boltanski, Ève Chiapello, 2011, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Éditions Gallimard): 36-37.

⁶ Fernand Braudel, 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, vol. II: *Les jeux de l'échange* (Paris: Armand Colin): 263 et sqq.

⁷ Luc Boltanski, Ève Chiapello, 2011, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 37; Pierre Rosanvallon, 1979, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché* (Paris: Éditions du Seuil): 208 et sqq.

⁸ A se vedea emisiunea *Sternstunde Philosophie*, SRF Kultur, 29.03.2020, invitat Thomas Piketty, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=ag1UioeExJM>.

⁹ Thomas Piketty oferă o analiză pătrunzătoare a problemei inegalității de venit la începutul secolului XXI. A se vedea Thomas Piketty, 2014, *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press).

¹⁰ Max Weber, 1920, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Band (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr): 17-206.

¹¹ Luc Boltanski, Ève Chiapello, 2011, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 42.

- ¹² François de La Rochefoucauld, 2007, *Collected Maxims and Other Reflections*. Translated by E. H. Blackmore, A. M. Blackmore and Francine Giguère (Oxford: Oxford University Press): 92.
- ¹³ François de La Rochefoucauld, 2007, *Collected Maxims and Other Reflections*, 10-11.
- ¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, 1987, *Basic Political Writings*. Translated and edited by Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company): 64.
- ¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, 1973, *Emil sau despre educație*. Traducere de Dimitrie Todoran (București: Editura Didactică și Pedagogică): 197.
- ¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, 1973, *Emil sau despre educație*, 204-205.
- ¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, 1973, *Emil sau despre educație*, 196.
- ¹⁸ Søren Kierkegaard, 2017, *Opere*, vol. IV: *O recenzie literară; Discursuri edificatoare în spirit divers*. Traducere de Ana-Stanca Tabarasi-Hoffmann (București: Humanitas): 395-398.
- ¹⁹ Søren Kierkegaard, 2017, *Opere*, vol. IV: *O recenzie literară; Discursuri edificatoare în spirit divers*, 403-406.
- ²⁰ Søren Kierkegaard, 2017, *Opere*, vol. IV: *O recenzie literară; Discursuri edificatoare în spirit divers*, 394.
- ²¹ John Rawls, 1999, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press): 464-473.
- ²² Justin D'Arms, 2017, "Envy" in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>.
- ²³ Justin D'Arms, 2017, "Envy", URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/).
- ²⁴ Thomas Piketty, 2004, *L'économie des inégalités* (Paris: Éditions La Découverte); Thomas Piketty, 2019, *Capital et idéologie* (Paris: Éditions du Seuil).
- ²⁵ Luc Boltanski, Ève Chiapello, 2011, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 36.
- ²⁶ Karl Marx, 1990, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. I. Translated by Ben Fowkes (London: Penguin Books): 293 et sqq.
- ²⁷ Dany-Robert Dufour, 2019, *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme* (Arles: Actes Sud).
- ²⁸ Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*. Traducere de Andrei Anastasescu (București: Art): 273-274.
- ²⁹ Maurizio Lazzarato, 2014, *Gouverner par la dette* (Paris: Les Prairies ordinaires), 45-46.
- ³⁰ Maurizio Lazzarato, 2014, *Gouverner par la dette*, 46.

- ³¹ Günther Anders, 2016, *Obsolescența omului*, vol. II: *Despre distrugerea vieții în epoca celei de-a treia revoluții industriale*. Traducere de Lorin Ghiman (Cluj-Napoca: Tact): 14.
- ³² Dany-Robert Dufour, 2009, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie* (Paris: Denoël).
- ³³ Dany-Robert Dufour, 2007, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale* (Paris: Denoël).
- ³⁴ Adam Smith, 1981, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. I (Indianapolis: Liberty Classics): 26-27.
- ³⁵ Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*, 5-18.
- ³⁶ Platon, *Republica*, IV, 435e-444e; Platon, *Phaidros*, 253c-255b.
- ³⁷ Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*, 26.
- ³⁸ Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*, 25.
- ³⁹ Giovanni Reale, 2009, *Istoria filosofiei antice*, vol. III: *Platon și Academia antică*. Traducere de Mihai Sârbu (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg): 330-331; Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*, 33-34.
- ⁴⁰ Luc Boltanski, Ève Chiapello, 2011, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 37.
- ⁴¹ Dany-Robert Dufour, 2017, „Les prospérités du vice” in *Le Monde diplomatique*, URL = <https://www.monde-diplomatique.fr/2017/12/DUFOUR/58219>.
- ⁴² Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*, 35.
- ⁴³ Alexandre Kojève, 2018, *Introducere în lectura lui Hegel. Cursuri despre Fenomenologia spiritului susținute între anii 1933 și 1939 la École des Hautes Études, reunite și publicate de Raymond Queneau*. Traducere de Ovidiu Stanciu și Andrei Chițu (Cluj-Napoca: Tact): 25-26.
- ⁴⁴ Alexandre Kojève, 2018, *Introducere în lectura lui Hegel*, 15.
- ⁴⁵ Alexandre Kojève, 2018, *Introducere în lectura lui Hegel*, 15-17.
- ⁴⁶ Peter Sloterdijk, 2014, *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*, 56.
- ⁴⁷ Francis Fukuyama, 1994, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*. Traducere de Mihaela Eftimiu (București: Paideia): 165-167.
- ⁴⁸ Francis Fukuyama, 1994, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, 168.
- ⁴⁹ Francis Fukuyama, 1994, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, 273, 290.

Bibliografie

- Anders, Günther. 2016. *Obsolescența omului*, vol. II: *Despre distrugerea vieții în epoca celei de-a treia revoluții industriale*. Traducere de Lorin Ghiman (Cluj-Napoca: Tact).
- Boltanski, Luc, Chiapello, Ève. 2011. *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Éditions Gallimard).
- Braudel, Fernand. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, vol. II: *Les jeux de l'échange* (Paris: Armand Colin).
- Charolles, Valérie. 2006. *Le libéralisme contre le capitalisme* (Paris: Fayard).
- Charolles, Valérie. 2010. „Le capitalisme est-il libéral?”. *Le Débat*, 4 (161): 88-103.
- D'Arms, Justin. 2017. “Envy”. In Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1973. *Capitalisme et schizophrénie*, vol. I: *L'Anti-Œdip* (Paris: Les Éditions de Minuit).
- Dufour, Dany-Robert. 2007. *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale* (Paris: Denoël).
- Dufour, Dany-Robert. 2009. *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie* (Paris: Denoël).
- Dufour, Dany-Robert. 2017. „Les prospérités du vice”. *Le Monde diplomatique*, <https://www.monde-diplomatique.fr/2017/12/DUFOUR/58219>.
- Dufour, Dany-Robert. 2019. *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme* (Arles: Actes Sud).
- Fukuyama, Francis. 1994. *Sfârșitul istoriei și ultimul om*. Traducere de Mihaela Eftimiu (București: Paideia).
- Heilbroner, Robert L. 1985. *The Nature and Logic of Capitalism* (New York: W. W. Norton & Company).
- Kierkegaard, Søren. 2017. *Opere*, vol. IV: *O recenzie literară; Discursuri edificatoare în spirit divers*. Traducere de Ana-Stanca Tabarasi-Hoffmann (București: Humanitas).

- Kojève, Alexandre. 2018. *Introducere în lectura lui Hegel. Cursuri despre Fenomenologia spiritului susținute între anii 1933 și 1939 la École des Hautes Études, reunite și publicate de Raymond Queneau*. Traducere de Ovidiu Stanciu și Andrei Chițu (Cluj-Napoca: Tact).
- La Rochefoucauld, François de. 2007. *Collected Maxims and Other Reflections*. Translated by E. H. Blackmore, A. M. Blackmore and Francine Giguère (Oxford: Oxford University Press).
- Lazzarato, Maurizio. 2014. *Gouverner par la dette* (Paris: Les Prairies ordinaires).
- Marx, Karl. 1990. *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. I. Translated by Ben Fowkes (London: Penguin Books).
- Piketty, Thomas. 2004. *L'économie des inégalités* (Paris: Éditions La Découverte).
- Piketty, Thomas. 2019. *Capital et idéologie* (Paris: Éditions du Seuil).
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Reale, Giovanni. 2009. *Istoria filosofiei antice*, vol. III: *Platon și Academia antică*. Traducere de Mihai Sârbu (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg).
- Rosanvallon, Pierre. 1979. *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché* (Paris: Éditions du Seuil).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1973. *Emil sau despre educație*. Traducere de Dimitrie Todoran (București: Editura Didactică și Pedagogică).
- Rousseau, Jean-Jacques. 1987. *Basic Political Writings*. Translated and edited by Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- Sloterdijk, Peter. 2014. *Mânie și timp. Eseu psihologico-politic*. Traducere de Andrei Anastasescu (București: Art).
- Smith, Adam. 1981. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. I (Indianapolis: Liberty Classics).
- Weber, Max. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Band (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr).