

ÎN JURUL CONCEPTULUI DE UTILITATE, DINTR-O PERSPECTIVĂ HEGELIANĂ

DRAGOȘ POPESCU

On the Concept of Utility from a Hegelian Perspective. The article deals with the notion of utility, which appears in Hegel's Phenomenology of Spirit. From a phenomenological perspective, utility is – in the above mentioned work – connected to Enlightenment as a religious and scientific movement. This is the „moment” of alienated spirit conscience which culminates in a conflict between faith and knowledge. The faith (which is, in historical context, the Christian faith) is the victim of that conflict. The winner of the conflict will replace the defeated faith with a new form of faith, in which utility plays a new role: to support the development of the rising capitalism.

Key words: Hegel; Zeitgeist; phenomenology of spirit; Enlightenment; capitalism

Zeitgeist

Înainte de iniția o teorie a cunoașterii, întreprindere riguroasă și de mare importanță pentru orice angajament filosofic (și științific), nu este lipsit de interes să aruncăm o rapidă privire de jur-împrejurul problemei. Ea nu are pretenția de a fi mai mult decât o evaluare sumară a ceea ce ar urma să fie supus ulterior cercetării și elaborării teoretice. Dar este, totodată, și o fixare a situației celui care va cerceta și va elabora teoria. Ambele aspecte reies simultan: orice evaluare a unei probleme, oricât de sumară, îl poziționează față de ea pe cel care evaluează. Reciproc, orice poziționare, față de orice problemă, implică și o atitudine de evaluare.

Nu produce prea multă uimire, așadar, afirmația că fiecare dintre noi este purtătorul a două forme de cunoaștere, cu origine și scopuri diferite: 1. Cunoașterea exterioară, adică acea cunoaștere pe care o avem *despre* ceva (*Cunoaștere₀*) și 2. Cunoașterea interioară, adică raportarea cunoașterii *despre* ceva la dorințele, interesele, acțiunile și credințele noastre (*Cunoaștere₁*).

Ambele tipuri de cunoaștere sunt raportări. Dar, în timp ce *Cunoaștere₀* este un raport între subiect și obiect, *Cunoaștere₁* este un raport între subiect și *Cunoaștere₀*, adică un raport în care este implicat un alt raport.

Dacă ar fi să definim cunoașterea ca întreg, de o manieră cât mai limpede și ținând cont de distincția de mai sus, am putea s-o facem recurgând la însumarea celor două aspecte:

$$Cunoașterea = Cunoașterea_0 + Cunoașterea_1.$$

O altă denumire, prin care exprimăm faptul că această însumare a fost operată, realizată, transpusă în fapt, este cea de „spirit”. Spiritul reunește, așadar, aspectele ce țin de $Cunoașterea_0$ și $Cunoașterea_1$ într-unul și același întreg viu. Spiritul este totodată cunoaștere și cunoaștere de sine. De asemenea, este echilibrul celor două forme ale cunoașterii, care se exprimă permanent în dezvoltarea universului, cu inepuizabila lui bogăție, ca și în dorințele, acțiunile și credințele celui față de care universul se dezvoltă.

După cum se poate vedea, prin „spirit” nu se înțelege ceva misterios, la care recurgem ilicit, pentru a explica inexplicabilul. Dimpotrivă, apare destul de clar: termenul nostru desemnează o structură complexă de raporturi, dar și substanța acestor raporturi, conținutul lor: cunoștințe, aptitudini, atitudini și așa mai departe. Este clar că „substanța” spirituală nu este de aceeași natură cu „substanța” unei unelte oarecare, un ciocan de fier, ca să dăm un exemplu. Dar este la fel de clar și că, în fiecare individ, cunoștințele, aptitudinile, atitudinile și așa mai departe sunt la fel de substanțiale precum sunt oasele, sângele și carnea respectivului, ba poate chiar mai substanțiale, căci, în unele cazuri, ele și-au dovedit trăinicia, în timp ce substanțele corporale, nu: bunăoară, substanța corporală a lui Sofocle a pierit de tot, cu mult timp în urmă, dar cunoștințele, aptitudinile etc. sale s-au conservat parțial în cele șapte tragedii care au ajuns până la noi și în celelalte relatări despre el.

Un ciocan de fier pare mai solid, din punct de vedere substanțial, decât Sofocle. Substanța lui este densă, impenetrabilă. Alcătuiește o individualitate fizico-chimică stabilă, deși nu indestructibilă. Soliditatea ciocanului (în fapt, aparentă) este și mai accentuată dacă ne gândim că individul spiritual este perisabil încă din timpul vieții: Sofocle obosește, se îmbolnăvește, uită, îmbătrânește etc., pe când ciocanul rămâne la fel de solid.

Cu toate acestea, din perspectiva spiritului, Sofocle recuperează pe loc handicapul în care, substanțial, se găsea față cu ciocanul. Individualitatea omenească a lui Sofocle este, *pentru noi*, infinit mai demnă de interes decât individualitatea fizico-chimică a ciocanului.

Pentru noi, expresia pe care-am subliniat-o, este deosebit de importantă. Cu ea se constituie un nou raport, un raport caracteristic, de data aceasta, numai spiritului. Față de acest *pentru noi*, ecuația cunoașterii, așa cum am formulat-o mai sus, este doar *în sine*. Putem chiar să-i trecem termenii de aceeași parte a egalității, iar rezultatul este *zero*:

$$Cunoașterea - (Cunoașterea_0 + Cunoașterea_1) = 0.$$

Este exact ceea ce ne spune filosofia despre orice cunoaștere a *în sine* lui. Numai că, din punctul de vedere al spiritului, această operație nu este permisă. Spiritul nu îngăduie reducerea cunoașterii la zero, fiindcă spiritul este *pentru noi*, iar termenii acestei egalități nu pot fi trecuți, cu semn schimbat, dintr-o parte în cealaltă a semnelui „egal”. Între două ciocane de fier se pot accepta asemenea operațiuni, dar între Sofocle și Eu (a se înțelege: *oricare* Eu) ele sunt restricționate. Două sau mai multe unelte sunt *interschimbabile* (echivalente), doi sau mai mulți *Eu este Noi*. Spiritul ne dă, așadar, o *altă* ecuație decât ecuațiile matematicii, față

de care ecuația *în sinelui* este la fel de diferită pe cât este ciocanul de fier de Sofocle:

$$\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + \dots + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_n.$$

Cunoașterea, așadar, *pentru noi*, nu se reduce niciodată la zero. Ea devine o serie ireversibilă:

1. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1$
2. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_2$
3. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_2 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_3$
- ...
- n. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_2 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_3 + \dots + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_n.$

Dezvoltarea progresivă a cunoașterii ($1 \rightarrow n$), din perspectiva spiritului, dacă o considerăm ca *sumă*, se numește *cunoaștere absolută*. Putem înțelege noțiunea de cunoaștere absolută, tot așa cum, recurgând la calcul, putem determina mărimi infinitezimale. Dar capacitatea noastră de a *efectua* în mod real acest calcul este, cum cititorul își poate da seama, foarte scăzută.

Pe de altă parte, seria noastră de mai sus este alcătuită din momente succesive, întreguri (pe care le transcriem cu caractere bold, simbolizând astfel fiecare conținut din paranteze):

$$\text{Cunoașterea}_0 \rightarrow \text{Cunoașterea}_1 \rightarrow \text{Cunoașterea}_2 \rightarrow \dots \rightarrow \text{Cunoașterea}_n$$

Fiecare dintre aceste momente, privite separat, este ceea ce se numește *Zeitgeist*. Sau, dacă vrem, fiecare moment este *capacitatea spiritului de a se cunoaște pe sine în fiecare moment al dezvoltării sale*. Între cunoașterea absolută și cunoașterea din fiecare moment al seriei către ea există, desigur, o diferență. Diferența tinde către zero, cu cât membrii seriei sunt mai numeroși, fără să atingă însă această valoare aritmetică. Aritmetic privind chestiunea, am putea să considerăm, convențional, valoarea zero ca deja atinsă; însă spiritul se opune acestei convenții, este, cum am văzut, refractar față de abordarea aritmetică a problematicei sale.

Der Zeitgeist sau *spiritul timpului* nu se înțelege, cum s-a văzut, în funcție de cronologie. De altfel, ca și sub aspect gramatical, înțelegerea lui exclude pluralul: nu avem *spirite ale timpului*, tot așa cum Sofocle nu alcătuește o mulțime, deși a fost efeb în tinerețe, strateg la maturitate, tragediograf cam toată viața și fiecare moment al vieții sale ar putea fi studiat aparte.

Der Geist ist Zeit (sau, ca să redăm cu exactitate cuvintele lui Hegel: „Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, die nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewusstsein an dem Bewusstsein hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Ansich, – die Form, in der die Substanz im Bewusstsein ist, – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das Innerliche genommen, das was erst innerlich ist, zu realisieren und zu

offenbaren, – d.h. es der Gewissheit seiner selbst zu vindizieren”)¹ nu înseamnă că spiritul este echivalent cu intuiția pură a priori kantiană corespunzătoare, ci că *der Geist* și *die Zeit* alcătuiesc un întreg în devenire, precum Sofocle, în care nu considerăm separat mâinile, urechile, acțiunile domestice și politice, operele literare. *Der Zeitgeist* nu este închis într-un anumit orizont temporal, convențional delimitat, tot așa cum Sofocle ne este accesibil și nouă, nu numai contemporanilor săi atenieni. Evenimentele, din perspectiva spiritului, nu sunt închise în containere spațio-temporale, așa cum se petrece în studiul istoriei, unde, ca să putem înțelege un fapt istoric, precum Războiul peloponesiac, îl includem în Antichitatea clasică greacă, în secolul al IV-lea înainte de Hristos, în estul bazinului mediteranean ș.a.m.d. Spiritul timpului este relativ independent de evenimentele istorice. Cartea lui Tucidide, care relatează evenimentul istoric al Războiului peloponesiac, poate fi citită, înțeleasă, și poate chiar influența evenimente istorice ulterioare, mult îndepărtate de cel relatat, tocmai fiindcă spiritul timpului nu rămâne închis în orizontul evenimentului istoric.

Structura fenomenologică a utilității

Dezvoltării spiritului, pusă în evidență mai sus, ar trebui, potrivit lui Hegel, să-i corespundă o știință: știința experienței conștiinței, sau, în alte cuvinte: *fenomenologia spiritului*. Știința experienței conștiinței are ca obiect raporturi de cunoaștere, structuri.

Este o greșeală de metodă să transformăm aceste raporturi și structurile rezultate din ele în lucruri (ceea ce am și făcut mai sus, recurând, din necesități momentane de explicație, la ciocanul de fier și Sofocle).

De asemenea, este o greșeală să clasificăm raporturile și structurile, așa cum procedăm în cazul unor științe particulare, a căror bază este dată tocmai de includerea lucrurilor în specii, genuri, regnuri etc.

Știința experienței conștiinței are ca obiect fenomene, adică experiențe pe care conștiința le acumulează în cunoaștere. Conștiința însăși este fenomen. Știința experienței conștiinței este o știință care se studiază pe sine însăși.

Conștiința a cărei experiență a ajuns la noțiunea de „utilitate” este o conștiință cu o experiență destul de bogată și variată. Desigur că, indiferent față de dezvoltarea fenomenologică, noțiunea de „utilitate” poate fi aplicată de oameni politici, de știință, artiști etc. la obiectele lor de interes, potrivit nevoilor de argumentare cu care au de-a face. Dar, în acest caz, noțiunea trebuie *definită*, pentru a se înțelege locul ei în contextul argumentării. De exemplu „utilitatea” este definită din punct de vedere economic ca măsura satisfacției obținute prin obținerea/consumarea unui bun sau serviciu. În politică sau artă, „utilitatea” poate fi definită altfel.

Pe de altă parte, utilitatea poate fi înțeleasă și fără nici o definire prealabilă. Oamenii utilizează curent lucruri fără a le defini. Chiar și animalele sunt capabile

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsieppen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, p. 525.

de-a utiliza lucruri. Nu restrângem totuși la utilizarea inconștientă (umană și animală) pe cea înțeleasă într-un anumit fel.

În cazul „utilității” considerate din perspectiva științei experienței conștiinței (ca, de altfel, în cazul oricărei „noțiuni” abordate fenomenologic), definiția nu lipsește; de asemenea definiția nu variază, ci însăși *definirea* capătă un sens deosebit. Ea se raportează la experiența conștiinței, care dă o necesitate totală a considerării chestiunii, nu se mărginește la necesitatea locală de a demonstra sau la utilizare în absența definirii prealabile.

Conștiința care experimentează „utilitatea” este, fenomenologic privind problema, *conștiința spiritului înstrăinat de sine*. Înstrăinarea de sine a spiritului am surprins-o deja, mai sus, când am pomenit diferența dintre *evenimentul* Războiului peloponesiac și *relatarea* sa de către Tucidide. Să revenim puțin asupra acestei diferențe.

Tucidide și-a exprimat direct intenția de a turna în relatarea sa evenimentul care i-a determinat întreaga viață. Prin lucrarea începută chiar atunci când evenimentul se afla în desfășurare, el a sperat să-l conserve și să-l consolideze într-o operă *pentru vecie*, fiindcă știa că toate evenimentele cad repede pradă uitării, oricât de copleșitoare ar părea în clipa producerii lor. O speranță asemănătoare alimentează eforturile lui Proust de a finaliza *În căutarea timpului pierdut*. Spiritul timpului nu mai are nevoie aici de o desfășurare de forțe de anvergura Războiului peloponesiac: viața unei familii de la sfârșitul secolului al XIX-lea e suficientă.

Între intenția lui Tucidide și cea a lui Proust găsim asemănări și deosebiri. În măsura în care accentuăm deosebirile, accentul cade pe *Zeit* și, o dată cu el, pe *definiție*. În măsura în care accentuăm asemănările, accentul cade pe *Geist* și, simultan, pe *definire*.

Cu acest model al înțelegerii noțiunii de „eveniment” putem explora și noțiunea „utilității”. *Zeitlich* privind problema, „utilitatea” s-a afirmat în ceea ce noi denumim azi *Iluminism*. Aidoma Războiului peloponesiac și a *belle époque* de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, Iluminismul poate fi istoric delimitat cu precizie. Din punct de vedere al spiritului contează însă mai mult semnificația *pentru vecie* a chestiunii. Asupra ei vom insista în continuare.

Iluminismul, văzut ca o configurație spirituală, este determinat de raportul dintre *credință* și *intelecția pură*. Raportul nu a apărut o dată cu Iluminismul, deoarece credința și intelectia pură nu sunt invențiile Iluminismului, iar raportul lor a existat și înainte, și după ce Iluminismul, ca eveniment istoric, s-a încheiat. Ceea ce dă iluminismului specificul său este caracterul *determinant* al acestui raport. Față de alte epoci, tocmai acest raport intră în prim-planul dezvoltării spiritului.

Intrarea raportului *credință–intelecție* în prim-planul dezvoltării spiritului își are propria justificare. Credința, în forma religiei creștine din Occident, instituționalizată de frământările Reformei și Contrareformei, și intelectia, instituționalizată la rândul ei prin inventarea noilor științe moderne, dau specificul Iluminismului. Atitudini anti-religioase și, respectiv, anti-intelectuale au mai existat, și înainte și

după evenimentul Iluminismului. El a pus *în centru* acest raport, l-a transformat în raportul *esențial* al spiritului. *Adevărul* spiritului stă, din punctul de vedere al Iluminismului, în raportul dintre credință și inteliecția pură.

Raportarea credinței și inteliecției pure văzută ca esență a Iluminismului ne ajută să evităm o eroare de înțelegere a *fenomenului*. Iluminismul nu este un fapt al credinței (ceea ce s-a susținut mai rar), dar nici un fapt al inteliecției pure (ceea ce s-a susținut destul de des). Din determinarea fenomenului ca raport reiese complexitatea sa, care s-a exprimat ca *luptă cu superstiția* și, totodată, ca *combateră de sine*. Iluminismul luptă contra superstiției exact în măsura în care se combate pe sine însuși. Mai concret exprimând situația: cu cât superstiția este mai puternic combătută de Iluminism, cu atât se transformă raportarea intelectuală la credință în sentiment, trăire personală, incomunicabilă².

Dacă spiritul este cunoaștere de sine (cum am văzut mai sus), atunci scindarea credinței și inteliecției în Iluminism ne revelează un *sine* scindat. De o parte se așează, în acest *sine*, *realul*, adevărul, de cealaltă, iluzia, *superstiția*. Este ca și cum, ca să menținem exemplul lui Tucidide, între relatarea lui despre Războiul peloponesiac și evenimentul ca atare al Războiului s-ar declara un conflict. Ca și cum, după încheierea ciclului *În căutarea timpului pierdut*, între romanele care-l compun și faptele relatate orice relație de comunicare s-ar întrerupe, declanșându-se ostilitățile.

Am ales intenționat aceste două exemple, tocmai pentru că ele *nu* se înscriu în structura spirituală iluministă, ceea ce ne ușurează nouă sesizarea *înstrăinării* în care s-ar găsi cele două aspecte. În cazul unor autori iluminiști, precum Voltaire, Diderot, Rousseau, înstrăinarea nu este o ficțiune, precum cea propusă de noi, ea este ascunsă sub atitudinea lor favorabilă față de unul dintre aspecte. Înstrăinarea dintre credință și inteliecție, deși greu recognoscibilă la prima vedere, se regăsește și în filosofia kantiană. *Religia în limitele simplei rațiuni* a lui Kant ne propune, aparent, o soluție a problemei; de fapt, soluția lui nu face decât să afirme și mai puternic insolubilul problemei.

Însă, scindarea dintre cele două aspecte – inseparabile în fond – are consecințe teribile. Raportul calm dintre credință și inteliecție asigurase conștiinței medievale un echilibru care, de acum, este definitiv pierdut. Conflictul dintre credință și inteliecție nu exista pentru această formă de conștiință, întrucât ambele aveau realul așezat laolaltă, neexcluzându-se reciproc. În *credo ut intelligam*, iluzia era plasată în exteriorul conștiinței care, prin credință și inteliecție, se ținea la distanță de ea, asigurându-și deopotrivă credința și înțelegerea. Adevărul credinței și înțelegerii era unic.

În Iluminism, o dată cu scindarea credinței și inteliecției, iluzia (superstiția) pătrunde *în conștiința însăși*, nemaiputând fi eliminată din ea. Lupta cu superstiția agravează scindarea conștiinței, în loc s-o aplaneze. Căci, dacă adevărul inteliecției

² A se vedea și L. Siep, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 198.

este afirmat ca adevăr, atunci conștiința, întrucât crede, se afirmă ca neadevărată. Dimpotrivă, dacă adevărul credinței este afirmat ca adevăr, conștiința afirmă neadevărul înțelegerii. Lupta este, în ambele cazuri, o luptă a conștiinței cu sine însăși.

Victima acestui război civil al conștiinței este credința. Rolul ei de victimă îi este predestinat, fiindcă ea era recunoscută deja și ca o formă de cunoaștere, căreia i se va cere de-acum înainte, în mod imperativ, să-și declare și să-și susțină resursele. Încercând să se conformeze acestui imperativ, pe care ea însăși, în calitatea ei de credință, nu-l poate înțelege, credința se scufundă în contradicții. Dimpotrivă, inteliecția, renegându-și componenta credinței din ea, devine agresor al credinței³. Inteliecția îi atacă, rând pe rând, credinței cei trei piloni de susținere: dogma, morala, cultul. Credința însăși, nerenegându-și componenta intelectuală, contribuie la propria-i depreciere. Constrânsă s-o renege mai târziu, după ce pagubele au fost produse, credința suferă o depreciere suplimentară.

Victoria inteliecției este o victorie tristă. Ea creează o stafie a credinței pe care-a distrus-o:

- în locul dogmei se instaurează *gândirea pură*,
- în locul moralei, o *contramorală*, cu aceleași maxime ca ale credinței, plus cerința ca niciuna să nu-i fie atribuită Esenței Absolute (adică lui Dumnezeu),
- în locul cultului, ridiculizat mai întâi, apoi interzis și în final persecutat, un *pseudocult* (pe care îl ilustrează mai întâi cultul Ființei Supreme din vremea Revoluției de la 1789, apoi alte forme, de atunci și până în zilele noastre).

Prin inteliecția pură s-a încercat, așadar, eliminarea credinței din conștiință. Scopul pentru care s-a încercat acest lucru este depășirea înstrăinării spiritului de sine însuși. Iar rezultatul este constituirea unui surogat al credinței, în care vom regăsi conceptul utilității, care face obiectul acestor rânduri.

Așadar, structura fenomenologică în care se încadrează conceptul de utilitate este structura spirituală a Iluminismului. Aici, raportul dintre credință și inteliecție este soluționat prin reconfigurarea credinței de către inteliecție. O nouă formă a credinței își face apariția și, o dată cu ea, înstrăinarea spiritului față de sine dispăre. Prețul este însă credința autentică.

Capitalismul – pe care fenomenologia hegeliană nu l-a supus examinării, deoarece abia ieșea pe atunci din faza sa incipientă – se va dezvolta având la bază această structură spirituală.

Utilitatea și capitalismul

Pentru credința autentică, utilitatea este înțeleasă cu totul diferit decât o înțelege Iluminismul. Dogma, morala și cultul creștine modelează acel concept al utilității. Utilitatea, în măsura în care avem de-a face cu așa ceva, se raporta la aceste elemente ale credinței, dezvoltate în veacurile patristicii, apoi ale marilor

³ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 364.

dispute teologice și ajunsă într-un punct de relativă stabilitate (sau de relativă scleroză) în epoca scolasticii.

În schimb, în Iluminism, utilitatea este înțeleasă în funcție de credința gândirii pure, a contramoralei și pseudocultului despre care am vorbit mai sus. Pentru Iluminismul însuși, adică din perspectiva spirituală care-i aparține lui însuși, nu din cea în care *noi* am văzut că se încadrează, credința autentică este exact cea a intellecției pure, contramoralei și pseudocultului. Conceptul utilității care ar aparține credinței creștine era, din punct de vedere iluminist, neautentic. Iluminismului îi apare ca superstiție, dogmatism, conspirație a despotismului și clericalismului în vederea menținerii omului în obscurantism.

Pe noi ne interesează însă tocmai conceptul utilității *așa cum îl vede Iluminismul*. Utilitatea este modelată de:

- raționalitatea, care ia locul dogmei,
- acțiunea morală a cărei finalitate este realitatea, care înlocuiește acțiunea morală a cărei finalitate era suprarealitatea vizată de creștin (mântuirea), și
- pseudocultul rațiunii, care înlocuiește cultul creștin al Esenței Absolute.

La începutul secolului al XX-lea, Max Weber a abordat problema „spiritului capitalismului” în celebra sa lucrare, al cărei titlu, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, pune în relație spiritul capitalismului cu protestantismul, nu cu Iluminismul. Termenul „spirit” este folosit de autor cu precauție, tocmai pentru a nu fi echivalat cu cel hegelian. Dar, deși nu poate fi vorba despre echivalențe, unele similarități pot fi sesizate. Nu în legătură cu spiritul în general, ci în legătură cu cel al capitalismului. Pentru a lămurii sensul expresiei „spiritul capitalismului”, Weber evocă tocmai ideea de „util”. Din materialul documentar bogat care ilustrează ideile lui Weber desprindem doar o frază: „alcătuirea și organizarea extraordinar de practice ale acestui cosmos care, *potrivit revelației biblice*, și tot astfel, *potrivit înțelegerii naturale*, este evident croit astfel încât să fie *util* speciei umane, face ca munca în slujba acestei utilități sociale impersonale să apară ca fiind promotoare a gloriei lui Dumnezeu și deci voită de acesta”⁴. Ea nu face decât să confirme explicit rezultatul acțiunii iluministe de reconfigurare a revelației cu înțelegerea (rezultat care este pus însă pe seama *protestantismului*, adică menținut formal în sfera religioasă, pentru a nu da ocazia unor obiecții cu privire la amestecul raționalității într-un teritoriu străin). Acest rezultat este *utilitatea*, care este conferită întregii realități asupra căreia persoana acționează impersonal (la nivelul speciei, nu al individului). Ceea ce este inutil, din perspectiva aceasta, contravine nu numai înțelegerii naturale, ci și revelației biblice, credinței, ba chiar voinței lui Dumnezeu.

Utilitatea trebuie, așadar, nu doar acceptată din punct de vedere etic (ceea ce, la limită, credința expulzată ar fi consimțit inițial; mai târziu, criteriul utilității a devenit și pentru vestigiile acestei vechi forme a credinței o compensație a deficitului de utilitate în care se găsea, la rigoare, un fel de scuză neconvingătoare, prin care se

⁴ M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Postfață de Ioan Mihăilescu, Editura Humanitas, București, 2003, p. 128 (sublinierile ne aparțin).

justifică perfecționarea morală a credinciosului și comunității religioase), ci urmărită cu consecvență, pentru a se respecta prin ea voința lui Dumnezeu. Utilitatea devine un criteriu rațional prin care sunt judecate atât credința, cât și inteliecția. Cum raționalitatea înlocuiește dogma, criteriul utilității capătă o semnificație cvasi-dogmatică.

Consecințele interpretării propuse de Weber ne trimit către *Cunoașterea*₀ a discuției noastre despre *Zeitgeist*. Viziunea complementară asupra fenomenului, reversul care ne redă aspectul de *Cunoaștere*₁, ne este oferit de Georges Bataille, în studiul său dedicat noțiunii de suveranitate. Potrivit lui Bataille, această noțiune a suferit unele transformări care se datorează tocmai restructurării raportului său cu utilitatea. Pentru omul arhaic (care nu cunoaște scindarea între credință și inteliecție apărută cu Iluminismul), suveranitatea bloca afirmarea utilului: „Niciodată nimic suveran nu trebuia să se aservească utilului”⁵. În urma scindării își face apariția „un dispreț fundamental pentru lumea suveranității”⁶. Nu este vorba, așadar, numai despre o cunoaștere despre credință și inteliecție în concepția modernă asupra utilității, ci și despre raportarea acestei cunoașteri la dorințele, interesele, acțiunile și credințele noastre. Din această raportare nu doar omul arhaic este exilat, ci și întreaga sa creație spirituală (pe care fenomenologia spiritului o dezvăluie ca lume a culturii, opusă realului frust, lipsit de determinații spirituale, realul în care, menținut, omul nu este decât o viețuitoare care supraviețuiește cu greu și întotdeauna precar). Râsul, lacrimile, poezia, tragedia și comedia, divinul și diabolicul îl însoțesc pe omul arhaic în exilul în care este trimis de utilitate. Fastul și sărbătoarea, atât de caracteristice omului arhaic, sunt repudiate. Ca și foamea și tristețea, într-o măsură mai redusă totuși. Ca și bogăția și sărăcia extreme⁷. Lipsit de aderență față de aceste elemente, spiritul capitalismului descoperă că omul arhaic avea un caracter enigmatic și, de asemenea, că el însuși este enigmatic, întrucât se afirmă împotriva a ceva deja enigmatic.

Spiritul capitalismului pornește, în procesul său de cunoaștere și autocunoaștere, de la acest caracter enigmatic al fenomenului. Relațiile și forțele care acționează în sine sunt, deci, supuse unei analize raționale, care este proiectată înapoi, reconfigurând încă o dată conceptul utilității.

Utilitatea sub aspect logico-speculativ

Studiul științific al forțelor și relațiilor de producție este rezultatul acestei noi reconfigurări. Conceptele economiei și economiei politice în general, ca și cel al utilității în speță, se raportează la această configurație. Dogma și raționalitatea,

⁵ G. Bataille, *Suveranitatea*, traducere și postfață de Ciprian Mihali, traducerea notelor de Ciprian Mihali și Radu Diaconescu, Editura Paralela 45, Pitești, 2004, p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ *Ibidem*, p. 42. Protestantismul „ascetic”, așa cum este el prezentat de Max Weber, corespunde repudierii de către capitalism a valorilor enumerate.

morala și contramorala, cultul și pseudocultul reapar în discuție în acest context numai ca derivate ale problemei principale, care este cea a raporturilor și forțelor de producție. La fel și raportul dintre credință și inteliecție. Ceea ce indicam mai sus drept *Zeitgeist* nu este, de fapt, decât modalitatea în care se înțeleg la un moment dat aceste raporturi, în funcție de criterii neesențiale specifice momentului, și nu de dezvoltarea forțelor și raporturilor de producție. Dincolo de *Zeitgeist* zac însă, inflexibile, legile ce guvernează procesul economic.

Această nouă structură a gândirii se afirmă puternic la Marx. Din punctul lui de vedere, religia, arta, filosofia nu fac decât să exprime raporturile și forțele de producție ale epocii. Ele pot fi convertite explicativ în dimensiune economică, se reduc la această dimensiune a activității omenești.

Cu toate acestea, Marx îi reproșează lui Hegel de a fi transformat logica speculativă în „banul spiritului”. Sensul expresiei lui Marx merită câteva rânduri.

Mai întâi, trebuie notat că *logica speculativă* nu este același lucru cu *fenomenologia spiritului*. Logica speculativă, ca orice logică, se ocupă de concepte, operații, scheme, metode etc., deși nu independent de gândirea care produce concepte, operații, scheme, metode etc., precum alte forme de logică. Fenomenologia spiritului (știința experienței conștiinței) are de-a face cu experiența și cu conștiința. Expresia „banul spiritului” desemnează transformarea experienței conștiinței în logică, care este echivalentă cu transformarea unei mărfi anumite (aurul, d. ex.) într-un etalon pentru toate celelalte mărfuri, înlocuind mărfurile respective și putând în orice moment să fie schimbată în oricare din ele. Ca urmare, logica speculativă devine „complet indiferentă față de orice determinație reală și, de aceea, nereală – *gândirea alienată*, care ca atare face abstracție de natură și de omul real; *gândirea abstractă*”⁸.

Dacă aplicăm constatările lui Marx la expunerea noastră de mai sus, vom porni, desigur de la gândirea alienată (= înstrăinată). Am observat că, la Hegel, înstrăinarea era consecința separării realului de superstiție, realizare a Iluminismului (vezi *supra*). Dar această separare a gândirii era tocmai purificarea gândirii de credință, ceea ce, privind dezvoltarea ca întreg, este o alienare. Gândirea alienată este inteliecția pură, iar Marx și-a exprimat adesea preferința față de *această* formă a gândirii și împotrivirea față de mistica gândirii nealienate (neînstrăinate), denunțată și de Iluminism ca superstiție. Este curios că ceea ce, pentru Marx însuși este corect ca poziție epistemică, lui Hegel îi este imputat ca un neajuns. Cu atât mai mult cu cât, de fapt, la Hegel nu aveam de-a face cu o poziție epistemică, ci cu una fenomenologică, adică cu *descrierea* unui fenomen în relație cu conștiința, nu cu valorizarea acestuia. Poziția epistemică hegeliană, descrisă la începutul paginilor de față, dă o atenție deosebită evitării gândirii abstracte. Preocuparea marxistă de a-i denunța înstrăinarea încadrează această orientare în succesiunea Iluminismului.

⁸ K. Marx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, trad. V. Dem. Zamfirescu, Editura Politică, București, 1987, p. 128.

Totuși, superstiția denunțată de Iluminism și marxism a supraviețuit combaterii ei vreme de mai bine de un secol. Sacrul, redescoperit de pe la începutul secolului trecut și abordat chiar în termeni morfo-fenomenologici, chiar în inima civilizației capitalist-tehnologice (de Mircea Eliade, ca să evocăm un nume), a reafirmat cu putere un mesaj pe care Hegel, în epoca napoleoniană, îl afirmase deja: acela că Spiritul este întregul, și că poate fi înțeles cum se cuvine numai ca întreg.