

TENSIUNI ALE MODERNITĂȚII: CATEGORII ALE SINELUI. ÎNAPOI LA LOUIS DUMONT

OANA ȘERBAN

1. Introducere. Ipoteze ale justificării unor „categorii ale sinelui” în ideologia individualismului modern

Recunoscut ca un produs cultural al modernității, individualismul dezvoltă simptomat caracterul unei ideologii tributare sincronismului cultural. Pe de o parte, acesta reprezintă mișcarea de emancipare a unui agent responsabil de sub doctrinele predeterminării, angajând tensiunea dintre catolicism și protestantism. Pe de altă parte, propune autonomia ca valoare morală structurală pentru societatea modernă, cu ecou în liberalizarea și democratizarea economică și politică a statelor, contrastând valori comunitare cu unele singulare, în încercarea de a delimita statutul individului atât axiologic, dar și ca „obiect exterior nouă” (Dumont 1996, 36). De la discursul cetății exemplare și al datoriei față de polis, specific societăților grecești, mai cu seamă modelului atenian, la discursul politic al societăților Renașterii, individualismul se comportă ca o idee pe cât de „idiosincrazică”, pe atât de „fundamentală” (35). În acest context, demersul întreprins de Louis Dumont în *Eseu asupra individualismului* poate fi pus sub semnul determinării unei ideologii¹ a individualismului în acord cu exercițiul reflex al sincronismului cultural, aplicând, din perspectivă metodologică, instrumente de lucru specifice antropologiei sociale unui studiu dezvoltat din perspectiva „istoriei ideilor civilizației occidentale moderne.” (9)

Potrivit lui André Cœlès, Dumont propune o înțelegere ideologică a individualismului prin distingerea a patru paradigme de interpretare: *ideologia indiană*, în care individul nu poate fi asumat decât relațional („dividual”); *ideologia franceză*, promotoare a individualismului socio-politic; *ideologia germană*, constitutivă pentru individualismul subiectiv, și *ideologia vestică*, occidentală, în care genealogia individualismului este receptată pe filieră creștină, cu prelungiri în individualismul politic și economic. Abia în această a patra fază, articulările sinelui prin raportare la ideologia individualismului sunt legitime: Cœlès recunoaște ideologia vestică drept sursa originară a procesului de „categorizare a sinelui.” (Cœlès 2005)

Teza cercetării mele este aceea că cele patru paradigme ale ideologiei individualismului modern avansate de către Dumont pot fi investigate nu doar ca

¹ Prin „ideologie” Dumont asumă „un set de reprezentări sociale, mai mult sau mai puțin unificate, de idei și de valori comune unei societăți” (Comelgau 2002, 33).

forme ale unor „categorii ale sinelui”, ci și ca paradigme complementare de gândire a modernității, prin consecințele pe care le reflectă asupra statutului individului în societate. În acest sens, principala ipoteză de lucru este aceea a justificării caracterului de interdependență dintre procesul individualizării și cel al categorizării. Trei noțiuni se ivesc a fi problematice prin însuși raportul pe care îl manifestă în circumstanța acestei corespondențe: cea de „sine”, ca unitate nucleară a identității subiectului, cea de „individ”, ca figură a subiectului în societate și, în mod fundamental, cea de „subiect”, ca element care propune legătura dintre cele două. În cele ce urmează, aceste noțiuni vor fi evaluate prin prisma caracterului de interdependență al proceselor de individualizare și categorizare, observând cum se modifică înțelesul acestora precum și raportul dintre ele în cele patru paradigme ale modernității expuse anterior.

2. Geneza modernității ca genealogie a individualismului modern

Neapropiindu-se de conceptul unei genealogii a modernității, așa cum am putea recepta critica lui Dumont într-o paradigmă foucauldiană, localizarea sursei modernității este discutată de antropologul francez în termenii „genezei”. Urmând discursul propus în *Eseu asupra individualismului*, putem distinge între o geneză de gradul 1, „de la individul-în-afara-lumii la individul în lume” (35), și una de gradul 2, recunoscută categorial: „categoria politicianului și statului” (82). Așadar, Dumont asociază individualismul modernității, nu doar ca ideologie dominantă, dar și ca factor determinant al împlinirii unei relații duale, aceea dintre interioritate și exterioritate, pe de o parte, asociată genezei de gradul 1, și al expresiei de constituire a individualității în comunitate, pe de altă parte.

Aportul considerabil pe care ipotezele de lucru ale acestei cercetări le avansează este reflectat de însăși depășirea unui cadru de gândire comun, al axei Antichitate-Modernitate, ca perspectivă a unei fracturi între o eră a comunității, care nu valorifică statutul individului, doar pe cel al individualității polisului, și una a responsabilizării figurii subiectului în societate, până la promovarea unei culturi a individualismului modern, ca rezultat al mișcărilor protestante de abandonare a doctrinelor predeterminării și a efectelor implicite ale acestora asupra formelor de organizare socială². Dumont preferă o ipoteză de lucru care vine în întâmpinarea ideologiei individualismului tot pe linie spirituală, în manieră similară lui Weber, însă total diferită din perspectiva mizelor asumate.

„Iată, în termeni aproximativi, teza mea: ceva din individualismul modern este reprezentat la primii creștini și în lumea care îi înconjoară, dar nu este vorba de chiar același individualism care ne este nouă atât de familiar astăzi. (...) În limitele noastre cronologice, pedigree-ul individualismului modern este, ca să zicem așa,

² A se consulta Șerban 2015, 37-46.

dublu: o origine sau o dezvoltare a unei specii și o lentă transformare într-o altă specie.” (Dumont 1996, 36)

Consecința imediată a acestei ipoteze de lucru constă în constituirea unei prime distincții metodologice, cea dintre individualism și holism, prin recurs la două noțiuni-cheie, care vor suporta relaționări diferite, în funcție de paradigma modernității în care le plasăm: *subiectul* (empiric), respectiv *ființa morală autonomă*. Potrivit lui Dumont, acest exercițiu, de natură analitică, ne face să gândim *subiectul empiric*, agent care „gândește, vorbește și vrea” ca „eșantion individual al speciei umane, așa cum îl întâlnim în toate societățile” (37) și *ființa morală* independentă, deci fundamental „non-socială”, valorizată subiectiv și supusă „ideologiei noastre moderne despre om și societate” (37). Luând în seamă aceste semnificații, individualismul se constituie ca paradigmă în care individul este desemnat ca valoare supremă, în vreme ce holismul desemnează paradigma concurentă în care valoarea este „societatea luată ca întreg.” (37) Deducem astfel că individualismul este rezultatul unei tensiuni funciare între cele două paradigme, aflate într-o contradicție deplină ca ideologii funcționale, dar ireconciliabile. Sursa de dizolvare a acestei tensiuni este exprimată de către Dumont ca fiind ideologia de primă mână, cea indiană: individul este antrenat în societate prin relații de constrângere, însă abandonarea acesteia este nu doar sursa unei independențe depline, ci și „o instituție a renunțării la lume” (37). Individualizarea este, la limită, enunțarea progresului personal ca fiind un proces condiționat de abolirea lumii exterioare³. Relația dintre exterior și interior se păstrează, fiind constitutivă pentru ceea ce numim *individualizare*. De aceea, ideologia indiană⁴ asistă la determinarea „individului în afara lumii”, spre deosebire de cea vestică, dedicată „individului-în-lume”. Cele două ideologii, situate la dipol, reprezintă, pentru Dumont, sursa unei ipoteze de lucru originale care instituie individualismul în poziție de rivalitate față de societate, confirmând, totodată, faptul că geneza individualismului modern presupune un proces comun tuturor paradigmatelor ideologice în care operăm acest model: de la cea antică, de natură elenă și indiană, la cea modernă, de natură occidentală, inclusiv în perioada de climax a creștinismului.

„(...) putem face ipoteza următoare: orice apariție a individualismului într-o societate de tip tradițional, holistă, va fi în opoziție cu societatea și ca un fel de supliment al ei, adică sub forma individului-în-afara-lumii. Este oare posibil să ne închipuim că individualismul a apărut în Occident în același fel? Este exact ceea ce voi încerca să arăt, oricare ar fi diferențele de conținut ale reprezentărilor, același

³ „Atunci când privește în urma lui lumea socială, el o vede în depărtare, ca pe un lucru fără realitate, iar descoperirea de sine se confundă, în concepția lui, nu cu mântuirea în sens creștin, ci cu eliberarea de dificultățile vieții, așa cum este ea trăită în această lume”. (Dumont 1996, 37)

⁴ Argumentul principal al lui Dumont se sprijină, în această privință, pe considerentul următor: individul este conceput ca sursa unei valori, în tradiția vestică, în aceeași manieră în care este concepută noțiunea hindusă de „dharma”, care semnifică ordinea morală; „în Vestul modern individul este valorizat, în vreme ce sinele sau egoul individualizat este valorizat negativ în India Upanishadelor.” (Westen 1985, 266)

tip sociologic pe care l-am întâlnit în India – individul-în-afara-lumii – este, fără nici un dubiu, prezent în creștinism și, în legătură cu acesta, la începutul erei noastre.” (39)

Această ipoteză nu reflectă însă singurul tip de tensiune pe care modernitatea îl afirmă în tranziția societății de la antichitate, destituind orice prejudecată hermeneutică referitoare la asocierea exclusivă a individualismului epocii moderne. Observând îndeaproape tensiunile modernității în perspectiva genezei individualismului modern situat între cele două paradigme-cheie anunțate de Dumont, „individul-în-afara-lumii”, respectiv „individul-în-lume”, constatăm următoarele tensiuni:

a. Modelul genezei comunitare. Individualismul elenistic este rezultatul unei mișcări de cotitură radicală sub semnul autosuficienței, de la filosofia lui Platon și Aristotel, pentru care polisul este o structură de guvernare completă, ideală și individualizată, la școlile elenistice de gândire, mai cu seamă cele determinate de „epicurieni, cinici și stoici, luați împreună” (39) care transferă caracterul de idealitate al comunității individului. Dumont recunoaște această trăsătură drept „o discontinuitate – *a great gap* – marcată, mai precis, de apariția bruscă a individualismului.” (39) În consecință, o primă tensiune este aceea dintre autosuficiența polisului și autosuficiența individului sau, mai simplu fie spus, izolând atributele deplinătății, perfecțiunii și idealității, dintre polis și individ.

„Este clar că prima mișcare a gândirii elenistice a fost să lase în urma sa lumea socială.” (39)

b. Modelul anahoretic al constituirii de sine ca geneză a individualismului. Ideologia indiană, deși rămâne exemplară pentru forma renunțării la lume în virtutea constituirii de sine, deschide ipoteza unui revers, și anume nevoie de unificare a lumii după abolirea structurii polisului grec. În bună măsură, potrivit lui Dumont, observăm, la acest nivel, recurența unor perspective platonice și aristotelice, care atestă faptul că individualitatea omului stă chiar în caracterul său de ființă socială, confirmabil în comunitate. Această asumție apare revalorificată în tensiunea dintre retragerea din lume și întoarcerea în ea doar pentru propovăduirea căii drepte și a credinței în Dumnezeu. Credința ebraică și filosofia păgână livrează, din această perspectivă, modele alternative ale constituirii de sine, aflate într-o funciară tensiune. Pentru cea dintâi, noțiunea de individ are sens doar relațional: se discută, astfel, despre individ-în-relație-cu-Dumnezeu (Troeltsch 1911), care deschide două planuri de validare a relaționalului, individualismul absolut și universalismul absolut. Deși sufletul își regăsește individualitatea doar în relația sa cu Dumnezeu, a fraternizare spirituală, totuși, „creștinii se strâng laolaltă în Hristos” (Dumont 1996, 42), ca formă universală a unei comuniuni care transcende orice instituție socială a planului mundan. Aici, constituirea de sine are loc și prin recurs la comunitate: „a schimba lumea” (42) devine o sarcină obținută pe urma tensiunii dintre viața promisă individului și cea care îi este specifică în mod curent, deci dintre adevăr și realitate, operând terminologia lui Dumont.

Rezultatul procesului individualizării ca formă a constituirii de sine este acela al „egalității tuturor în prezența lui Dumnezeu” (Troeltsch 1911). În consecință, tensiunile înregistrate la nivelul a ceea ce am putea numi, prin distincția dintre modelul indian și cel european de retragere din fața lumii sunt:

b.1. lumea reală vs. lumea de dincolo, ca dimensiuni între care se desfășoară procesul de individualizare al unui agent responsabil;

b.2. relativizarea planului mundan vs. universalizarea planului spiritual;

b.3. individualismul-în-relație-cu-Dumnezeu vs. societatea holistă în formula individualismului extra-mundan. Acesta din urmă presupune, în accepțiunea lui Dumont, „recunoașterea puterilor acestei lumi și supunerea față de ele” (44), fiind reprezentat, imaginar, prin două cercuri concentrice, „cel mai mare fiind individualismul-în-relație-cu-Dumnezeu, iar cel mai mic, acceptarea necesităților, a datoriilor, supunerii din lume, adică inserția într-o societate păgână, apoi creștină, care nu a încetat să fie holistă.” (44) O continuitate importantă a acestei observații este că modelul unui individualism extramundan este cel care constituie, de fapt, elementul intra-mundaneității adoptat în procesul constituirii de sine. Tensiunea, așadar, se măsoară astfel:

„În timp, valoarea supremă va exercita o presiune asupra elementului mundan antitetic pe care ea îl încorporează. În felul acesta, viața mundană va fi, treptat, contaminată de elementul extra-mundan, până când eterogenitatea lumii se va evapora cu totul. În acel moment câmpul întreg va fi unificat, holismul va dispărea din reprezentare, viața în lume va putea fi modelată în întregime conform valorii supreme, iar individul-în-afara-lumii va deveni modernul individ-în-lume. Iată proba istorică a extraordinarei forțe a dispoziției inițiale.” (44)

b.4. starea ideală vs. starea de natură, ca dublare a legii absolute a Naturii, reprezentată de rațiune, și a legii relative a naturii, reprezentată de valori subiective ale individului⁵.

b.5. ordinea divină vs. legea de natură divină dar administrată uman⁶.

c. Modelul complementarității ierarhice. Individualizarea puterii survine ca proces declanșat de individualizarea agentului în manieră personală. Valorile individualismului transparent, pe de o parte, din modelul autorității sacerdotale, care guvernează comunitatea spirituală, pe de altă parte, din formula unui *potestas* al regelui. Complementaritatea constă tocmai în alternarea reperelor de subordonare: valabil atât pentru civilizația indiană, cât și pentru cea europeană, de natură occidentală, preoții sunt superiori regilor din punct de vedere spiritual și inferiori acestora din perspectivă materială. Individualizarea în unitate a puterii este

⁵ Dumont amintește, în această privință, ca formă a stării de natură, cosmopolisul ideal al lui Zenon și utopia lui Iambulos, care are ecou, în creștinism, în starea omului înaintea Căderii (Dumont 1996, 47).

⁶ Pe fondul acestei observații de sorginte ciceroniană, Cetatea lui Dumnezeu a lui Augustin amintește de „concordia multitudinii în stat ca fiind între diferitele ordine de oameni.” (57)

abandonată: ea este posibilă doar într-o logică a demnităților izolate și funcționale instituțional⁷. Tensiunile care emerg implicit din constituirea acestui model sunt:

c.1. puterea spirituală vs. puterea temporală, cea dintâi fiind superioară celei de-a doua. În logica acestei ecuații, papii sunt cei care revendică puterea temporală prin ruperea cu Bizanțul – aceasta începe să funcționeze, de bună seamă, în sens politic, cu precădere după secolul al VIII-lea.

c.2. individul-în-lume vs. individul-în-comunitate. Protestantismul și sectele anabaptiste sunt cele care dezvoltă această tensiune prin care individualismul devine promovat asumând sfârșitul antagonismului celor două. „Teocrația lui Calvin”, așa cum o numește Dumont, este sursa individualismului care survine ca întrerupere a dualismului ierarhic dintre viața spirituală și cea materială: aceasta e substituită printr-o continuitate, ea este cea care susține emanciparea individualismului din planul social, comunitar, în cel economic.

c.3. exprimarea lui Dumnezeu ca voință vs. exprimarea „cetății creștine ca obiect asupra căruia se dirijează voința individului” (70). Propriu-zis, cele două sunt puse în tensiune prin problema doctrinei predestinării și a abandonului acesteia, potrivit protestantismului. Dacă lutheranismul dă individului libertatea constituirii de sine prin acțiuni proprii, puse sub semnul credinței și sustrate de sub imaginea carității și a milei răscumpărate, calvinismul va merge, remarcă Dumont, până într-acolo încât asumă neputința individului în fața atotsupremației lui Dumnezeu, indiferent de acțiunile sale. Aici, Dumont se desparte de Troeltsch: dacă cel din urmă consideră că individualismul își pierde elanul de intensificare odată cu calvinismul, cel dintâi consideră că nu limitarea individualismului este o ipoteză de lucru valabilă în acest context, ci exacerbarea acestuia prin „ascetismul în lume”, formulă pe care Weber o propune fără rezerve și pe care și Troeltsch o adoptă în bună măsură.

d. Modelul axiologic al construcției sociale. Există o distincție vădită între societățile organizate tradițional, după canoanele antichității, și societățile moderne, cele din urmă fiind asociate unor fenomene precum individualismul, secularismul, atomismul. Dumont recunoaște sub egida acestei paradigme pe care am numit-o modelul comunitar tensiunea dintre primatul valorilor ierarhiei, tipic societăților tradiționale, și cel al libertății și egalității, exemplar societăților moderne. Modelul comunitar este cel din care se inspiră geneza de gradul II a individualismului, în care procesul de categorizare a sinelui se manifestă simptomal. Această fază este recunoscută prin relația dintre „categoria politicului și Statul”, explorată, cu precădere, în secolul XVIII.

În cele ce urmează, voi investiga caracterul genezei de gradul II a individualismului modern, aplicând ipotezelor de lucru ale lui Dumont teza

⁷ Pe urmele lui Gelasius, Dumont punctează speța nediferențierii celor două puteri în timpuri în care oamenii îndeplineau simultan funcția de rege și funcția de preot – „asemeni lui Melchisedec”. Hristos, singurul care unește cele două planuri prin excelență, separă însă „oficiile celor două puteri, în intenția ca ai săi oameni să fie mântuiți printr-o umilință salutară.” (63)

personală a existenței unor corespondențe între categoriile sinelui și categoriile politicului.

3. Categorii ale sinelui ca forme ale individualismului modern

Anterior, am analizat etapele constituirii individualismului modern ca rezultat al tensiunilor modernității, manifestate prin cele patru modele anterior propuse – modelul genezei comunitare, modelul anahoretic al constituirii de sine, modelul complementarității ierarhice, respectiv modelul axiologic al construcției sociale. În lumina caracteristicilor fiecărui model, se constată că individualismul este enunțat ca o construcție socială care, din considerente metodologice, se distinge de holism, de aici decurgând ceea ce am putea numi două modele alternative ale sineității: *sinele individual*, respectiv *sinele comunitar*. Cel dintâi va fi asociat societății individualiste de tip modern, iar cel din urmă va fi justificat, în secțiunea următoare, ca exponent al societăților holiste de tip tradițional. Voi dezvolta, asumând această ipoteză de lucru, câteva categorii ale sinelui, așa cum transpar din observațiile aduse raporturilor posibile dintre cele două modele ale sineității, corespondente, din punct de vedere metodologic, individualismului și holismului:

1. *Universitas*. Presupune plierea modelului sinelui comunitar pe modelul sinelui individual: se explică astfel individualizarea comunității.

„Conceptia lui universitas, adică a corpului social văzut ca un întreg, față de oamenii vii care nu sunt decât niște părți, aparține evident concepțiilor tradiționale asupra societății.” (Dumont 1996, 84)

2. *Societas*. Constituie abolirea comunității în favoarea societății. Tranziția impune un model relațional al sineității, *societas* fiind rezultatul „simplei asocieri” a indivizilor (84), așadar, al interacțiunilor dintre modelele sinelui individual în contextul unui sine social. Aici, după cum constată și Dumont, ruptura dintre comunitate și societate este evidentă: tocmai de aceea, operaționalizarea noțiunii de sine comunitar ar trebui evitată, propunând ca alternativă modelul unei așa-zise sineități sociale.

3. *Ordinatio ad unum. Sinele autoritar*. Evul Mediu reflectă perioada de acceptare a unei „duble autorități temporale” (88), prin revendicarea puterii în termenii supremației Bisericii și ai suveranității politice. Astfel, un fenomen de individualizare a puterii se remarcă în tensiunea dintre puterea ecleziastă și cea temporală, adică între cea aferentă papalității și cea asumată de un împărat. Pe de o parte, modele diferite ale sinelui individual, în cele două paradigme anterior menționate, dispută autoritatea asupra unui sine comunitar⁸. Putem spune, la limită,

⁸ „Partizanii imperiului nu negau în esență superioritatea Bisericii și nici independența și suveranitatea sa în domeniul care-i fusese rezervat, dar ei erau adepții doctrinei din prima perioadă a Bisericii, în care *sacerdotium*-ul și *imperium*-ul erau recunoscute ca două sfere independente,

că fiecare dintre acestea militează pentru o individualizare diferită a sinelui comunitar. Pe de altă parte, faptul că Biserica, în Evul Mediu, „nu era un stat, era Statul, ceea ce noi am numit astăzi statul” (Figgis 1960, 5) prin aceea că societatea civilă era supusă autorității ecleziale („departamentul de poliție al Bisericii”) presupune deschiderea modelului sinelui comunitar către ceea ce numim, într-un sens eminent modern, „societatea globală”. În Europa Occidentală, biserica și statul dispută calitatea instituției suverane și a societății globale, ceea ce:

„(...) sugerează două lucruri: mai întâi că Biserica sau creștinătatea universală îngloba toate instituțiile particulare, fiind astfel singura societate, Societatea globală, în sensul modern al acestui termen. Mai apoi, că această comunitate universală de creștini asuma, în ierarhia sa spirituală, puterile pe care altfel le-am numi politice, chiar dacă ea le delega, în întregime sau în parte, instanțelor temporale.” (Dumont 1996, 88)

4. Concilierea. Această categorie este specifică secolului XV, prin supunerea Bisericii unui proces de guvernare reprezentativă: sinele comunitar de organizare laică devine un model funcțional pentru cel de natură clerică. Sinodul și papalitatea reflectă două pârghii de control și instituire a unei autorități echilibrate, concilierea fundamentându-se pe perspectiva gândirii Bisericii „asemenea unui sistem politic de genul monarhiei limitate sau amestecate” (91)

5. Autonomia (ca Uniformitate și Dezacord). Eșecul paradigmei anterioare declanșează o mișcare revolutivă, axată pe eliberarea comunității de religia creștină ca reper al modelelor normative de organizare socială, precum și de morala privată. De la absolutismul eclezial se trece la valorificarea puterii prin excluderea mijloacelor care o instituie, așa încât, în acest context, „prima știință practică emancipată din rețeaua holistă a finalităților umane a fost politica lui Machiavelli” (92). Dacă imediat după reforma luterană societatea globală devine „statul individualist” (92), iar puterea laică devine expresia „omogenității religioase a statului, guvernați și guvernanți împărțind aceeași credință: *cujus regio ejus religio* (cf. în Anglia, „Acts of Uniformity”), în afara statului german, acolo unde omogenitatea confesională nu era funcțională, a fost recomandată „tolerarea ereziei în interesul statului.” Contrastul, așadar, se desfășoară între un sine individual autonom prin uniformitate – deci participare la omogenitatea religioasă – și un sine individual autonom prin dezacord – excludere de la omogenitatea religioasă în avantajul comunității.

6. Atomizarea. În mod fundamental, atomizarea individului este rezultatul tensiunii dintre teoria dreptului natural modern și cea a contractului social. Deși expunerea caracteristicilor fiecăreia dintre acestea nu constituie obiectul acestei cercetări, relevante sunt, în această privință, două observații. Prima vizează faptul că această ruptură este întreținută de înțelegerea polisului, în teoria dreptului

instituite de Dumnezeu însuși, două puteri făcute să colaboreze. (...) Modul în care acești juriști încercau să unifice cele două puteri, să realizeze *ordinatio ad unum*, idealul universal al epocii, arată slăbiciunea cauzei lor.” (89)

natural clasic, ca formă de organizare naturală autosuficientă, în conformitate cu care se dezvoltă ordinea socială, în vreme ce, în dreptul natural modern, impregnat de valențele individualismului stoic și creștin, individul, în uzul rațiunii, este asumat ca autosuficient, fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. A doua constă în acceptarea ipotezei de lucru potrivit căreia „comunitatea creștină ierarhizată s-a atomizat la două niveluri: ea a fost înlocuită de o mulțime de state individuale, fiecare stat fiind constituit, la rândul său, din indivizi umani.” (95)

În cadrul acestei categorii, sunt reluate primele două paradigme discutate, *universitas* și *societas*, în calitate de concepții ale societății-stat, în care distincția sine individual-sine comunitar este tratată non-organic.

„Trebuie să distingem *universitas* – sau unitatea organică (*corporate*) – și *societas* – sau asocierea (*partnership*) – în care membrii rămân distincți în ciuda relației lor și în care unitatea este astfel colectivă și nu organică (*corporate*) (notă de Barker, Gierke, *Natural Law*, p. 45).” (Dumont 1996, 95)

Așadar, atomizarea pune în discuție ordinea dintre un sine individual și unul comunitar. Ceea ce propun este criticarea caracterului de precedentă pe care fiecare dintre cele două îl revendică față de celălalt, în încercarea de a determina maniera în care această ordine influențează constituirea și receptarea individualismului modern. *Societas* survine, așadar, pe fondul asumării indivizilor, în diferite microgrupuri ca forme de asociere, precedând societatea însăși, ca un compus instituțional, valoric, conceptual. *Universitas* reprezintă, prin opoziție, cultura întregului. Diferența constă, din punct de vedere genealogic, într-un reper organic: statul, ca întreg organic, reprezintă o perspectivă comună gândirii antice, desemnificată, potrivit lui Gierke, și în modernitate. Din această tensiune, consider că pot fi derivate câteva sub-categorii ale sineității, în paradigma anumitor roluri pe care individul le posedă în mod diferit, în *societas*, respectiv *universitas*.

6.1. Asociaționismul. Înțeleg, prin acest termen, tendința naturală a individului de a coabita la nivel social, deci de a se asocia – *consociationes* – din care putem extrage tensiunea public-privat în modernitate. Dumont remarcă, pe urmele lui Althusius, că o serie de asociații provoacă ceea ce numim „*consociatio complex et publica* prin *universitas* sau *consociatio politica*” (98). Asocierea politică, așadar eminentă publică, de interes general, apare, în modernitate, determinată prin calitatea termenului de „*persona moralis simplex et composita*”, „pentru a reuni sub aceeași categorie juridică grupurile sau entitățile colective, persoanele morale de azi, și indivizii fizici” (97). În lumina acestei observații, consider că un element semnificativ constă, la acest nivel, în instituirea formelor de persoană juridică ca rezultat al unei forme de asociere publică, de natură complexă, care își procură individualitatea tocmai din maniera în care se constituie această relaționare. Termenul de „persoană” rămâne unul de inspirație metafizică – persoana este figura prin excelență a relaționării – primind acum valențele individualismului modern. Faptul că persoana juridică are, în spate, noțiunea de persoană morală stabilește ipoteza de lucru potrivit căreia sub egida

individualismului modern, tocmai atomizarea indivizilor ca delimitare a raporturilor cu societatea în societate este cea care instituie relaționarea, deci asocierea, prin sensul datorii și responsabilităților morale. Asociaționismul, așa cum am numit această categorie la începutul incursiunii critice, devine sursa tensiunii dintre cele două noțiuni fundamentale, și anume individ, respectiv persoană, în modernitate.

6.2. Contractualismul. Privit ca o fortificare a asociaționismului, mai întâi în versiunea socială, prin introducerea egalității și a întovărășirii (*Genossenschaft*) ca elemente ale aparatului axiologic care fundamentează societatea, mai apoi în versiunea politică, drept supunerea la o formă de guvernare (*Herrschaft*), contractualismul remarcă instituirea individului în dubla ipostază de guvernant și guvernat. Contrastăm, de fapt, o unitate colectivă, aferentă primului tip de contract, cu o unitate reprezentativă, aferentă celui de-al doilea, ca noi forme ale societății care găzduiesc etape diferite ale individualismului: *societas aequalis* și *societas inaequalis*. În cadrul acestei paradigme, propun distingerea următoarelor forme de individualism:

a) *Individualismul liberal*. Este constituit prin egalitatea ideală, în drepturi, șanse și responsabilități, „compatibilă cu libertatea maximală a fiecăruia” (98), deturnând sistemul ierarhic al castelor prin recurs la două principii fundamentale: conservă egalitatea prin ordinea provocată de satisfacția generală a indivizilor în schimburile libere și asumă „identitatea naturală de interese” (99).

b) *Individualismul socialist*. Promovează abandonul ierarhiei dar propune reinvestirea interesului general al membrilor societății în întregul social, combinând astfel individualismul și holismul, și având ca rezultat operarea unei noțiuni a egalității survenite din aplicarea justiției sociale.

Propriu-zis, cele două *pattern*-uri funcționează în mod particular prin adaptarea asocierii și a supunerii fie în consecuție, fie în simultaneitate.

„Atunci când teoreticienii Dreptului natural așează la originea statului două contracte succesive, un contract de asociere și unul de supunere, ei trădează incapacitatea spiritului modern de a concepe în mod sintetic un model ierarhic de grup, ca și necesitatea pentru ei de a-l analiza la două niveluri: la nivelul asocierii egalitare și la nivelul în care această asociere se subordonează unei persoane sau entități. Cu alte cuvinte, din momentul în care nu grupul, ci individul este conceput ca ființa reală, ierarhia dispare și, odată cu ea, atribuirea imediată de autoritate unui agent de guvernare. (...) Comparația între cele trei mari filosofii ale contractului social din secolele XVII-XVIII confirmă faptul că opoziția dintre asociere și subordonare este o problemă centrală. (...) Hobbes întinde până la ruptură concepția individualistă și mecanicistă pentru a putea reintroduce modelul sintetic de subordonare, Locke scapă de această dificultate împrumutând din dreptul privat noțiunea de trust, iar Rousseau refuză să treacă dincolo de asociere, transformând-o pe aceasta, prin alchimia voinței generale, într-un fel de supraordine. Întâlnim la cei trei autori recunoașterea comună a dificultății pe care o presupune combinarea

individualismului cu autoritatea, concilierea egalității cu existența necesară a diferențelor permanente de putere, dacă nu de condiție, în societate sau în stat.” (Dumont 1996, 100)

În consecință, argumentul lui Dumont servește înțelegerii în ansamblu a genezei de gradul II a individualismului modern, situat sub egida categoriei politicului, postulând o etapă pe care o voi defini ca fiind *reducționistă*, constând în restrângerea socialului la politic, după modelul hobbesian⁹, o etapă de *tranziție*, de la modelul *universitas*-ului la cel al *societas*-ului¹⁰, după modelul lui Rousseau, o etapă a *raționalității artificialiste* a individualismului în stat, semnalată prin *Declarația Drepturilor Omului*, și una *revoluționară*, pe care Dumont o anunță drept procesul de renaștere a *universitas*-ului, revendicat de revoluțiile franceze de secol XIX¹¹.

Deși nu constituie obiectul prezentei cercetări, semnificativă este, pentru acest context, următoarea mențiune: există, în urmărirea unui argument construit în linia istoriei ideilor filosofice, o dezvoltare a etapelor individualismului modern sub semnul maladiei totalitare a secolului XIX, post-marxism. Un exemplu, în acest sens, îl constituie implementarea unui model ideologic al individualismului național în antisemitismul promovat de Hitler. Astfel, asemenea continuități sunt relevante strict pentru înțelegerea unui fenomen de cristalizare ideologică a individualismului, deturnat în proiectele totalitare ale secolelor XIX-XX.

În mod fundamental, categoriile deschise în această secțiune a cercetării culminează, spre final, cu asumarea individualismului democratic, pe care nu îl voi

⁹ „De ce? Motivul este foarte clar la Hobbes: dacă plecăm de la individ, viața socială va fi în mod necesar considerată în limbajul conștiinței și al forței (sau al „puterii”). Întâi și întâi, nu putem trece de la individ la grup decât printr-un contract, adică printr-o tranzacție conștientă, un proiect artificial. Va fi apoi o chestiune de forță, pentru că forța este singurul lucru pe care indivizii îl pot aduce în această tranzacție: opusul forței ar fi ierarhia, idee a unei ordini sociale, principiu de autoritate; or aceasta, indivizii contractanți o vor produce în mod sintetic, mai mult sau mai puțin inconștient, din momentul punerii în comun a forțelor și a voințelor lor.” (108)

¹⁰ „Rousseau a avut de înfruntat sarcina, grandioasă și imposibilă de a analiza, în limbajul conștiinței și al libertății, nu numai politica, ci societatea în întregul ei, de a combina acel *societas*, ideal și abstract, cu ceea ce a mai putut salva din *universitas*, mama hrănitore a tuturor ființelor gânditoare.” (114)

¹¹ Dumont consideră, în această privință, că lucrările lui Saint-Simon și Tocqueville în favoarea individualismului și liberalismului manifestă un punct comun cu lucrările de filosofie dreptului semnate de Hegel, cu mențiunea că acesta din urmă „persistă în a considera *universitas*-ul dintr-un punct de vedere exclusiv politic” (122). Societatea constituită sub forma statului va avea ecou în critica marxistă a religiei statului, propusă în termenii unei mistificări. *Universitas* va cădea odată cu Marx care, deși merge până la dizolvarea proprietății private, asumă individul ca fiind perfect pregătit pentru „tranziția la viața socială” (123). Din acest punct de vedere, Dumont remarcă, în lumina contrastului dintre liberalism și socialism, anunțat în cursul acestei secțiuni a cercetării mele ca punct de plecare pentru investigarea unor forme ale individualismului modern: „E foarte posibil ca un asemenea socialism, o asemenea emancipare a individualismului după Revoluție să nu fi putut apărea înainte de anii 1840-1850.” (123)

explora în contextul de față, rezumându-mă, în acord cu mizele fixate la începutul articolului meu, la sintetizarea întregului demers prin raportare la cele două „geneze” ale ideologiei individualismului modern, așa cum sunt semnalate de Louis Dumont.

4. În loc de concluzii. Rolul perspectivelor categoriale asupra sinelui în determinarea formelor ideologice ale individualismului modern

Indiferent însă de cheia de interpretare asumată, categoriile sinelui și paradigmele individualismului modern, așa cum au fost identificate în cursul lucrării mele, testează limitele unei ipoteze de lucru inovative, și anume revendicarea individualismului ca proces al categorizării sinelui. Delimitările metodologice dintre individualism și holism și aplicarea lor în acest demers de cercetare sunt relevante pentru restrângerea ariei dezbaterii în jurul raportului dintre constituirea individualismului modern, în sens ideologic, și diferitele faze ale constituirii societății moderne, asumând o deplină interdependență între acestea. Această relație, concretizată deseori prin recurs la noțiunea de „sine social” (Burkitt 2008) primește un tratament critic preferențial în termenii societății occidentale capitaliste, în care idealurile libertății, egalității și autonomiei sunt asociate paradigmei „individualismului posesiv” (Macpherson), al cărei principal efect negativ este însăși amenințarea sensurilor clasice ale individualismului, prin validarea individului ca agentul unor competențe testabile doar într-o piață competitivă și lipsită de constrângeri.

Astfel, proiectul lui Dumont poate fi semnalat ca o salvare de la sciziunea dintre individ și societate, dezvoltată în termenii unui individualism posesiv, prin propunerea alternativei individualismului metodologic: *Eseu asupra individualismului* înfruntă prejudecata hermeneutică potrivit căreia tindem să ne raportăm la sine „mai curând ca indivizi sociali decât ca atomi care se auto-conțin”. (Burkitt 2008, 3) Pe de altă parte, demersul este relevant și pentru a surprinde o nouă cheie de interpretare a confruntării celor două tradiții, antichitatea și modernitatea, aceasta din urmă înfățișând, pentru Dumont, o „excepție artificială de la regula generală a faptului că sfera socială este și una naturală”, excepție care a pierdut dimensiunea umanității. (Collins 2013) Noul regim, al modernității, este unul mereu construit, adaptat, în acord cu un aparat axiologic care plasează în centrul său egalitatea și individualismul, spre deosebire de regimul antic axat pe valorile ierarhiei și holismului¹². Paradoxul acestei distincții este unul evident: holismul, destinat ierarhiei, figurează ca un element „natural” în perspectiva lui Dumont, observând îndeaproape modelul societății indiene, în vreme ce egalitatea specifică occidentului reprezintă o inovație, un element artificial instituit în societate, pe care îl revendică un agent empiric (Dumont 1972, 43), care joacă rolul de ființă rațională și subiect normativ al instituțiilor.

¹² A se consulta Mcfarlane 1993, 1.

În consecință, rolul perspectivelor categoriale asupra sinelui în determinarea formelor ideologice ale individualismului modern este acela de a asista trecerea de la sine la individ prin recurs la noțiunea subiectului, ca figură pe care acestea o adoptă în societate. În ordine metodologică, distingerea celor trei prin recurs la contrastul dintre individualism și holism solicită nu doar o redimensionare a înțelesurilor pe care acestea le dobândesc, ci și posibilitatea de a asocia modernității diferite paradigme de interpretare, care surprind individualismul nu doar ca produs al ei, ci și ca element de tranziție de la axa antichității. Categorizarea sinelui salvează individualismul de la paternitatea exclusivă a modernității: rivalizând cu procesul individualizării prin multiple semnificații cuprinse în cercetarea de față, aceasta propune abordarea unei geneze a fenomenului, cu valabilitate în antichitate. De aceea, demersul lui Dumont reprezintă, mai curând, o evaluare metodologică a tensiunilor modernității din perspectiva individualismului. Simpla lectură în oglindă a genezei individualismului și a genealogiei modernității, tributară eseului lui Dumont, rescrie raportul Antichitate-Modernitate, în termenii originii, în termenii unei continuități și nu ai unei fracturi radicale.

BIBLIOGRAFIE

- Celtel, Andre (2004). *Categories of Self: Louis Dumont's Theory of the Individual*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Comelgau, Christian (2002). *The Impasse of Modernity: Debating the Future of the Global Market Economy*. London and New York: Zed Books.
- Dumont, Louis (1972). *Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications*. Weidenfeld and Nicolson. Paladin paperback edn., 1972.
- Dumont, Louis (1996). *Eseuri despre individualism. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, Central European University Press.
- Figgis, John Neville (1960). *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*. New York: Harper Torchbooks.
- Macfarlane, Alan (1993). „Louis Dumont and the Origins of Individualism”, în *Cambridge Anthropology*, vol. 16, no. 1.
- Macpherson, C.B. (1962). *The Political Theory of Possesive Individualism, Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Șerban, Oana (2015). „How to Become Modern Without Capitalism. Fernand Braudel's Perspective on the Rise of the West as Alter-Europeanism”, în *Jus et Civitas. A Journal of Social and Legal Studies*, Vol. II (LXVI), No. 2/2015, pp. 37-46.
- Troeltsch, E. (1912). *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Von Gierke, Otto (1957). *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800, with a lecture by Ernst Troeltsch*. Trad. Ernest Barker. Boston: Beacon Press (prima ediție: Cambridge 1934, 2 vol.)
- Westen, Drew (1985). *Self and Society. Narcissism, collectivism, and the development of the morals*. Cambridge: Cambridge University Press.