

LBBRIS

We know
books

ADRIAN MIROIU



DESPRE DEMNITATEA INDIVIDULUI

Volumul I:
OPȚIUNEA INDIVIDUALISTĂ



TRITONIC

Tritonic Books

București 2026

ADRIAN MIROIU
DESPRE DEMNITATEA INDIVIDULUI
Volumul I: OPȚIUNEA INDIVIDUALISTĂ

Copyright © ADRIAN MIROIU
Copyright © TRITONIC 2026 pentru ediția prezentă.
Toate drepturile rezervate, inclusiv dreptul de a reproduce fragmente din carte.

TRITONIC

Str. Coacăzilor nr. 5, București

e-mail: editura@triton.ro

www.triton.ro

Tritonic București apare la poziția 18 în lista cu Edituri de prestigiu
recunoscute în domeniul științelor sociale (lista A2) (CNATDCU):

http://www.cnatdcu.ro/wp-content/uploads/2011/11/A2_Panel41.xls

Colecția Sens.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MIROIU, ADRIAN

Despre demnitatea individului : opțiunea individualistă / Adrian Miroiu.

București : Tritonic Books, 2026

Conține bibliografie

ISBN 978-606-749-917-9

1

Coperta: Alexandra Bardan

DTP: Ioan Dorel Radu

Editor: Rebeca Cojocaru

Comanda nr. SENS01/2026

Bun de tipar: August 2026

Tipărit în România

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări, fără acordul scris al
editorului, este strict interzisă și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

CUPRINS

INTRODUCERE 9

Capitolul 1

PUȚINĂ ISTORIE PERSONALĂ 38

Capitolul 2

INDIVIDUALISM ȘI COLECTIVISM ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE 46

2.1. Despre alegerile sociale 58

2.2. Indivizi și instituții la Marx 60

Capitolul 3

O PRIVIRE MAI LARGĂ ASUPRA INDIVIDUALISMULUI 75

3.1. Mai multe individualisme 75

3.2. O paranteză: individualismul la Spinoza 80

3.3. Dincolo de indivizi 86

3.4. Între indivizi și specii 90

Capitolul 4

INDIVIDUALIZAREA 104

4.1. Determinarea completă a conceptelor 104

4.2. O reabilitare a individului: la C. Noica 119

4.3. Despre iubire în Banchetul lui Platon 131

4.4. Indiviz și persoană 135

Capitolul 5

DE CE SUNT INDIVIDUALIST?	141
5.1. Două feluri de motive	141
5.2. Holismul și individualismul în cultura română	145
5.2.1. Despre psihologie și sociologie.	153
5.2.2. C. Rădulescu-Motru despre sufletul neamului nostru.	178
5.2.3. Teoria corporatistă a lui M. Manoilescu.	189
5.2.4. Feminism și drepturi individuale.	224
5.2.5. Materialismul dialectic și problema individului.	228
5.2.6. Individualism și drepturi colective.	245

Capitolul 6

PROVOCĂRI	272
6.1. Grupurile sociale	276
6.1.1. Despre intenții și acțiuni colective.	277
6.1.2. Un set complex de instrumente teoretice individualiste.	296
6.2. Când ceva nu este	307
6.2.1. Individualismul ontologic.	308
6.2.2. Logica lui „este”.	314
6.3. Logica pluralilor	333

Capitolul 7

CE ÎNSEMNĂ SĂ FII INDIVIDUALIST?	346
7.1. O definire a individualismului metodologic	346
7.1.1. Individualism metodologic și naționalism metodologic.	346
7.1.2. Asimetria de bază.	353
7.1.3. Structura definiției.	355
7.1.4. Spre o abordare semantică.	366
7.1.5. Reconstrucția individualistă a conceptului de instituție socială.	372
7.2. A avea demnitate	382
7.2.1. Două tradiții.	386
7.2.2. O digresiune: întemeieri alternative ale demnității.	391
7.2.3. Sensuri ale autonomiei.	401
7.2.4. Are demnitatea un conținut propriu?	403

7.2.5. O altă digresiune: eroarea naturalistă.	416
7.2.6. O proprietate de ordinul doi.	426
7.3. Excelența individului	432
7.3.1. Un statut privilegiat.	432
7.3.2. Exemplul banilor.	437
7.3.3. Individul uman.	442

Capitolul 8

STATUL ȘI AGENTIVITATEA LUI	449
8.1. Două puncte de vedere asupra ontologiei științei politice	452
8.1.1. Punctul de vedere al simțului comun.	452
8.1.2. Punctul de vedere teoretic.	455
8.2. Un realism despre state ca structuri	460
8.2.1. Structurile, mai întâi.	460
8.2.2. Realismul cu privire la structuri.	464
8.3. Personificarea statelor	466
8.3.1. Agentivitatea statului.	467
8.3.2. Statele ca actori.	469
8.3.3. Statele ca indivizi umani.	471
8.4. Realism politic reflexiv	474
8.4.1. Structuri politice reflexive.	476
8.4.2. Statele ca actori reflexivi.	478

ÎNCHEIERE	489
------------------	-----

Referințe bibliografice	493
--------------------------------	-----

Capitolul 1

PUȚINĂ ISTORIE PERSONALĂ

În diverse momente, și adesea surprinzător, viața noastră intelectuală¹ ajunge să fie confruntată cu aporii. Nu suntem

¹ Cum se va observa ușor, în această carte am făcut apel la argumente care vin atât dinspre știința politică – disciplina în care, la modul general, se încadrează cercetarea pe care o prezint aici – cât și din economie și din filosofie (nu doar dintr-o singură ramură a ei, ci din mai multe: ontologie, logică, epistemologie, etică, filosofie politică). Am procedat intenționat așa, căci topicul ei cred că cere acest lucru. Când am acceptat această premisă am avut ca ghid câteva notații ale lui F. Hayek (1956). Discutând ceea ce numea „dilema specializării”, el arăta că, în științele sociale în particular, a cerceta un topic presupune, pe de o parte, a avea o specializare profundă, sistematică într-o disciplină, ba chiar într-un domeniu foarte strict circumscris. Această tendință devine tot mai evidentă și pare inevitabilă. Pe de altă parte, consideră Hayek, capacitatea de a te mișca către alte abordări, din alte discipline e hotărâtoare:

În studiul societății, concentrarea exclusivă asupra unei specialități are un efect deosebit de dăunător: nu numai că ne va împiedica să fim o companie atractivă sau buni cetățeni, dar ne poate afecta și competența în domeniul nostru specific. ... Fizicianul care este doar fizician poate fi totuși un fizician de primă clasă și un membru extrem de valoros al societății. Dar nimeni nu poate fi un mare economist dacă este doar economist – și sunt chiar tentat să adaug că economistul care este doar economist este probabil să devină o pacoste, dacă nu chiar un pericol real” (p. 463)

(O susținere foarte cunoscută, apropiată de cea a lui Hayek, e formulată de C. Noica, cu referire la Eminescu: „nu există poet mare care să nu fie și un mare om de cultură, unul al vredniciei, nu numai al învrednicirii”)

Cu multă grijă, am încercat și eu, în cele ce urmează să fac apel la abordări, legate între ele, din domenii destul de diferite din științele sociale și din

deloc tentați să le întâmpinăm cu plăcere; dimpotrivă – chiar dacă cea mai normală atitudine cred că ar fi aceea de a le privi cu deschidere și cu bucurie, ca surse ale mersului nostru mai departe.

Uneori și mie mi-a fost greu să apăr consistența susținerilor mele. Fiindcă nu doar argumente specifice mă duceau către consecințe contradictorii, dar chiar unele dintre opțiunile mele fundamentale s-au arătat ca fiind una în răspărul celeilalte. Am cheltuit mult efort încercând să rămân consistent, să evit contradicțiile. Una dintre situațiile de acest tip – i-aș spune chiar tragică, în sensul că ea consta în conflictul dintre două seturi de valori și opțiuni fundamentale – și de la care voi pleca aici, a fost dată de incompatibilitatea dintre abordarea mea holistă din logică și din filosofia limbajului și cea individualistă din filosofia și știința politică.

Cum să îi fac față? Uneori am încercat să procedez așa cum uneori face fiecare dintre noi în viața de zi cu zi: m-am prefăcut că uit o jumătate a problemei; un fel de sacrificiu al intelectului. Pe la mijlocul anilor '90 mi-am zis: gata, pun punct și nu mă mai ocup deloc de logică, de filosofia limbajului și a științei. Voi uita de tot ce am făcut până acum și voi lucra doar în teoria politică; iar aporiile nu vor mai avea cum să se ivească, dacă voi rămâne doar pe acest tărâm.

Sigur, era prea naivă o astfel de strategie; știam, de bună seamă, că o perspectivă ceva mai generală asupra lumii nu are cum să admită o astfel de soluție. De aceea, la nivel academic am căutat să găsesc răspunsuri acceptabile. Uneori a trebuit

filosofie. (Doar voi mai menționa aici un lucru pe care îl discut și în alte părți din carte: anume că din punctul meu de vedere distincția dintre diverse discipline teoretice nu trebuie luată ca anterioară cercetării, ci ca o consecință a tipurilor de teorii științifice acceptate – vezi paragraful 5.2.1).

să reformulez idei și concepte într-un mod crucial. Și cred că, în cele din urmă, am ajuns totuși la o perspectivă coerentă.

Pe scurt situația era următoarea. Pe de o parte, în anii tinereții mele am studiat în detaliu câteva teme de logică (indeosebi de logică modală), de filosofia limbajului și, prin ricoșeu, de filosofia științei. Unul dintre lucrurile care mă interesau era în ce fel putem înțelege ce înseamnă ceva. Mai precis, care ar fi unitatea minimă de semnificație pe care o putem admite. Sub influența unor filosofi ca G. Frege și B. Russell am respins dintru început ideea tradițională că aceasta ar fi cuvântul, și anume acea parte a limbajului care gramatical este un substantiv (comun sau chiar propriu; în acest al doilea caz chestiunea e mult mai complicată și o voi ocoli destul de mult mai departe) și care are ca referință obiecte sau clase de obiecte. Semnificația unui termen este de găsit, pentru Frege și Russell, mai degrabă la nivelul propoziției.

Dar un pas mai departe era ușor de prevăzut: în generația mea cartea lui Th. Kuhn *Structura revoluțiilor științifice* ([1962] 2008) avusese un impact major. Iar ea te ducea la concluzia că nici măcar propoziția nu e suficientă, că pentru a afla ce înseamnă un termen trebuie să te raportezi la o teorie științifică¹, adică la o clasă foarte largă de propoziții (sigur, după Kuhn mai corect ar fi: raportarea se face la o paradigmă științifică); căci doar la acest nivel poți identifica ce înseamnă o anumită afirmație a ta (de pildă, că masa acestui bolovan e de un kilogram).

¹ Aceasta era și implicația așa-numitei abordări structuraliste în filosofia științei, inițiată în J.D. Sneed (1971). Ea a fost presupusă în câteva din articolele mele (Miroiu 1984; 2019; 2025a). Apropierea mea de această abordare este datorată profesorului I. Pârvu. Despre semnificația acesteia, vezi I. Pârvu (2024, cap. 1.1).

Mai mult, am fost foarte atras de perspectiva lui W. v. O. Quine asupra limbajului (Quine 1974). Pentru el, toate susținerile noastre trebuie luate împreună, căci ele formează un întreg, sunt strâns legate între ele în moduri care fac ca înțelesul fiecăreia să depindă de al tuturor celorlalte.

Iar totul a culminat prin apropierea mea de logica modală. Potrivit acesteia, semnificația unui termen e surprinsă când urmărim referința acestuia în toate lumile posibile. Or, a defini o lume posibilă presupune a lua în considerare toate susținerile care pot fi făcute în mod necontradictoriu. Lumile posibile sunt entități holiste într-un sens foarte tare¹. (Mersesem la un moment dat chiar către extreme: am încercat să construiesc un sistem de logică modală (vezi Miroiu 1999; 2005) care cerea să ne raportăm nu numai la faptele din fiecare lume posibilă, ci chiar și la ce „spune” o lume posibilă despre celelalte lumi.)

Pe de altă parte, când după 1989 am început să fiu mult mai interesat de chestiuni de filosofie și de teorie socială și

¹ Iată un exemplu în acest sens. În prima mea carte (Miroiu 1989, p. 45) dădeam glas acestei idei în felul următor

Abordările semantice favorizează holismul metodologic: în primul rând pentru că referința e relativizată la modele, care sunt entități holiste; în al doilea rând, pentru că iau în considerare atât diferitele modele ale teoriilor științifice, cât și relațiile dintre ele.

Pe plan metodologic, holismul revine la ideea că verificarea unui enunț necesită cunoașterea conținutului empiric al întregii științe. Critica formulată de Quine la adresa teoriei empirice a semnificației a favorizat – deși în mod neintenționat – conceptele modale: în cazul lor verificarea directă este mult mai dificilă (de exemplu – cum se poate verifica dacă « x e solubil »?); enunțurile în care apar termenii modali sunt mai tari decât cele în care nu apar (de pildă, un enunț în care apare termenul « solubil » e mai tare decât cel rezultat din acesta prin substituirea lui « solubil » cu « se dizolvă »). În al doilea rând, termenii modali sunt mai puternic conexați cu alți termeni: conceptele modale satisfac într-o măsură ridicată cerința lui Quine ca verificarea să aibă în vedere considerații asupra întregului câmp al cunoașterii empirice.

politică, nu a trecut mult timp până să mă lovesc de inconsistențe. Prima a plecat de la faptul că până atunci – coerent cu abordarea mea generală filosofică – considerasem de asemenea în cercetările pe care le făcusem asupra lumii social-politice că numai într-o perspectivă care într-un sens foarte clar era de natură holistă aş putea să ofer explicații mulțumitoare unor fenomene: de pildă, felului în care înțelegem diverse practici sociale sau economice (cum funcționează lumea banilor?). Or, lecturile mai sistematice pe teme social-politice, pe care am început să le fac la începutul anilor '90, m-au condus destul de direct și cu o forță irezistibilă către asumarea unei perspective individualiste. Într-un fel, am trăit și eu un fel de trezire dintr-un somn dogmatic¹. În cazul meu nu a fost o convertire, în sens de rupere radicală de vechi, ci – cum am spus deja mai devreme – mai degrabă o cădere în antinomii; o cădere din care am încercat cu greu să ies și să redevin consistent. Adică să găsesc mecanisme teoretice care să îmi permită să recâștig coerența.

Îmi amintesc că remarcile lui Wittgenstein cu privire la ceea ce el numea „setea de generalitate” (Wittgenstein 2005, pp. 57–59), care caracterizează ceea ce fac filosofi, au lovit exact în această tensiune în care mă aflam (și, poate, m-au ajutat să dau deoparte o parte din ceața mintală care mă învăluia; folosesc aici chiar o metaforă a lui).

Wittgenstein găsea cel puțin patru tendințe în felul în care folosim limbajul care, zicea el, sunt legate de anumite confuzii filosofice și din care decurge acea sete de generalitate. Prima e că noi căutăm ceva comun lucrurilor cu care ne întâlnim și tindem să le subsumăm unui termen general. A doua e că formele noastre obișnuite de exprimare ne fac să gândim că a înțelege un

termen general înseamnă a considera că și acestuia trebuie să îi corespundă o imagine sau un lucru, în opoziție cu imaginile lucrurilor individuale. A treia e dată de confuzia dintre o stare mintală în general și o stare a conștiinței. (Or, doar acestea din urmă ne sunt date, o durere de dinți de pildă – dar nu și ceva care ar fi o stare a unui mecanism mintal ipotetic.) Și mai e ceva: tindem, în felul în care ne purtăm în viața de zi cu zi, să procedăm la fel cum fac oamenii de știință din științele naturii; cum știm, ei încearcă să își construiască explicațiile apelând la un număr cât mai mic de legi. Din astfel de tendințe se naște metafizica, zice iar Wittgenstein, iar filosoful eșuează într-un întineric complet.

Nu aceste confuzii identificate de Wittgenstein m-au impresionat, ci altceva. Scrie el: „În loc de „setea de generalitate”, aș fi putut spune, de asemenea, „atitudine disprețuitoare față de cazul particular””. Era exact ce mă durea în promovarea standard a atitudinii aristocratice de postulare a unor nobile entități generale, opuse plebeelor lucruri concrete. Cum tendința mea generală (pe care am considerat-o mereu ca fiind strâns legată de atitudinea mea democratică și anti-elitistă) era aceea de a identifica și susține măreția individualilor, tocmai disprețul față de aceștia îmi repugna cu totul.

În acei ani am experimentat efectiv opoziția fermă între, pe de o parte, acele încercări de a înțelege societatea, politica, economia într-un mod pe care îl numim individualist și, pe de altă parte, cele cărora li se potrivesc etichete precum: „colectivist”, „holist”, „organicist”. Amândouă tipurile de încercări au, desigur, justificări puternice. Repet: primele pornesc de la ideea că, în științele sociale, actorii individuali sunt „fundamentul” analizei, iar societatea, relațiile sociale, instituțiile sociale sunt „derivate”, pot fi înțelese numai dacă până la urmă ne raportăm la ființele individuale din societatea sau grupul social respectiv. Cele de al doilea tip pleacă de la ideea

¹ Atunci un rol foarte important în orientarea în această direcție a perspectivei mele filosofice l-a avut Mihail-Radu Solcan.

că omul este o ființă socială și că fundamentale sunt faptele sociale, structurile sociale supra-individuale, care au natura lor proprie și nu pot fi reduse la ceea ce fac ori gândesc indivizii.

Încercarea e a depăși astfel de aporii nu e deloc ușoară. În toate capitolele care urmează voi încerca să arăt, raportându-mă la diverse aspecte ale aporiei, cum ea poate fi depășită. Răspunsul pe care îl voi da nu e deloc unul simplu și scurt; dimpotrivă, e complex și adesea va fi nevoit să invoce teme aparent foarte îndepărtate de cea de la care am pornit.

Voi nota aici și o altă dilemă. Ea are o cu totul altă natură; dar chiar remarcile de mai devreme o fac să fie limpede. Într-un eseu celebru, I. Berlin (1978) distinge între două mari tipuri intelectuale. Berlin amintea un poet grec, Archilochus din Paros, care într-unul din fragmentele rămase scria că deosebirea dintre o vulpe și un arici e aceea că în timp de vulpea știe multe lucruri, ariciul știe un singur lucru mare. Aici, zicea Berlin, se află una dintre cele mai adânci diferențe între gânditori și scriitori, ba chiar în general între ființele umane. Unii oameni raportează totul la o singură viziune centrală, la un sistem pe cât posibil de coerent, în termenii căruia ei gândesc, înțeleg și simt; acceptă un singur principiu universal, care face ca tot ceea ce fac și gândesc ei să aibă sens. Dar alții urmăresc mereu mai multe scopuri, care adesea nu au legătură între ele decât în chipuri accidentale și arbitrare, nu însă prin raportare la vreun principiu (moral sau estetic, de exemplu); viețile lor, faptele lor, ideile lor au un caracter mai curând centrifug decât centripet, gândirea lor este răspândită în multe dimensiuni, e difuză, se mișcă între mai multe nivele și se apleacă asupra unei varietăți mari de obiecte și experiențe. Ei nu urmăresc – nici conștient, nici inconștient – și nu caută, dar nici nu exclud posibilitatea unei viziuni cuprinzătoare, uneori contradictorie sau incompletă, unitară, fanatică. Între cele două tipuri de personalități

intelectuale (sau artistice) e o prăpastie. Cei de primul tip sunt arici; cei de al doilea sunt vulpi.

Sigur, orice clasificare grandioasă precum aceasta e simplificatoare, admite Berlin, dar nu pare prea greu să dăm exemple: Dante, Platon, Lucretius, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen, Proust sunt, mai mult sau mai puțin, arici; iar Shakespeare, Herodot, Aristotel, Montaigne, Erasmus, Moliere, Goethe, Pușkin, Balzac, Joyce sunt vulpi. Uneori e foarte dificil să formulezi o evaluare – ceea ce i s-a și întâmplat lui Berlin când s-a aplecat asupra personalității lui Lev Tolstoi.

E naturală tentația de a încerca să te auto-clasifici. Într-un fel m-am crezut mereu un arici. Dar cu greu mi-am strunit tentația de a merge cu gândul în locuri foarte diverse; știam că e probabil să dau de teritorii care nu au vreo legătură cu cele din care veneam, ba chiar că e posibil să nu pot să le accept împreună, că e posibilă incoerența. Mă măguleam susținând că există neapărat un fir care leagă totul și am încercat adesea să pretind că așa stau lucrurile. Dar nu sunt deloc sigur că am izbutit. O carte recentă a mea – *Iov și dreptatea lui* (Miroiu 2025b) – e una în care am arătat, totuși, și partea mea de vulpe. Și voi încerca același lucru inclusiv aici.

Capitolul 2

INDIVIDUALISM ȘI COLECTIVISM ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE

„Individualismul metodologic a fost dezbătut intens în anii '50 și '60, fiind mai întâi proclamat ca un adevăr important și de nerespins; apoi a fost criticat fie pentru că ar fi trivial adevărat, fie pentru că ar fi un reducăionism în mod evident implauzibil”.
(H. Kincaid)

În acest paragraf voi include o primă analiză – accentuez: ea va fi realizată aici într-un mod foarte simplificat, lucru care va deveni clar în cele ce urmează – a celor două tipuri de înțelegere a vieții sociale pe care le-am menționat mai devreme, cel colectivist și cel individualist. Voi petrece mult timp în paragrafele următoare discutând diversele lor trăsături; dar abia către finalul acestei cărți voi reveni mai riguros pentru a defini ce înseamnă a avea o opțiune colectivistă sau individualistă. Voi accentua aici asupra celei individualiste, fiindcă, pe de o parte, ea este cea pe care o adopt și, pe de altă parte, pentru că în raport cu ea vor putea fi înțelese în mod corect, nedistorsionat susținerile pe care le voi face mai târziu. Voi începe cu o prezentare sumară a înțelegerii colectiviste sau holiste (sau uneori numită organicistă) a lumii sociale.

Colectivismul¹ poate fi caracterizat în trei perspective². Mai întâi, avem o înțelegere ontologică a acestuia. Un colectivist consideră că sistemele sociale („societatea” sau „cetatea” sau „națiunea”, de pildă) reprezintă „întreguri” care sunt „anterioare” indivizilor care le compun: ele au o existență de sine stătătoare, iar indivizii umani sunt prin natura lor indivizi sociali. „Cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părților”, formula Aristotel acest punct de vedere (Aristotel, 2001, 1253a; p. 37). Pentru colectivști, persoana³ individuală umană tinde uneori să își piardă chiar statutul de entitate „reală”, statut care ajunge să fie rezervat numai relațiilor și fenomenelor sociale (sau economice): cum scria la un moment dat Marx, în cercetarea economică se poate vorbi despre „persoane numai în măsura în care ele sunt personificarea unor categorii economice, exponenții unor anumite relații și interese de clasă” (Marx 1966, p. 16).

Într-o a doua perspectivă, epistemologică, un colectivist admite că sistemele sociale sunt guvernate, în cel puțin o parte a comportamentului lor, de macro-legi, adică de legi care nu

¹ Termenul „colectivism” a avut și un alt sens în literatura politică și economică (îndeosebi în perioada de dinainte de Primul Război Mondial), pe care însă îl voi evita aici: el a fost considerat ca sinonim cu cel de „socialism” și desemna acel sistem economico-politic care consta în socializarea producției; dimpotrivă „comunismul” era înțeles ca acel sistem care socializa atât producția cât și consumul – vezi O. Lange (1936, p. 60). Dar socialismul e desigur conectabil cu o perspectivă colectivistă – iar uneori termenul „socialism” a fost folosit pentru a desemna poziția colectivistă.

² Cele trei perspective în care voi prezenta colectivismul și individualismul sunt inspirate din H. Kincaid (1997).

³ În această carte expresia „persoană” e folosită de obicei într-un sens netehnic; a spune „persoană umană” nu înseamnă altceva decât: „ființă umană” sau „indiviu uman”. În unele locuri termenul va avea însă un sens mai precis, iar lucrul acesta va fi menționat explicit.