DOI: 10.59277/SIFU.2025.07

PROIECTUL AUTENTICITĂŢII LA ROUSSEAU: ÎNTRE PLENITUDINEA EXISTENŢEI ŞI VIAŢA GOLITĂ DE SENS

VICTORIA CHIRICA[1]

Universitatea din București

Abstract: This article examines the emergence of the modern concept of authenticity within the ambivalent legacy of the Enlightenment, highlighting that the very project of rationalization, while emancipatory, simultaneously generated conditions for a profound crisis of meaning in modernity. Within this context, Jean-Jacques Rousseau emerges not as a counter-Enlightenment figure, but as an internal critic who first articulated the modern ideal of authenticity as a remedy for the impending crisis. The central thesis is that Rousseau both established the discursive framework of authenticity – conceptualized through the tension between being (*être*) and appearing (*paraître*) – and diagnosed its principal pathology in *amour-propre*, the socially mediated and comparative form of self-love that displaces self-worth onto the judgment of others. This displacement subjects existence to a regime of theatricality, wherein intrinsic being is subordinated to the external gaze, thereby producing a condition of alienation that anticipates later analyses of nihilism. As a corrective, Rousseau proposes a turn inward toward an irreducible inner certainty and self-worth – *le sentiment de l'existence* – accessed through conscience. By analyzing key texts, particularly the *Profession of Faith of the Savoyard Vicar*, this article demonstrates how Rousseau enacts a methodical suspension of inherited prejudice, grounding authenticity in a pre-rational, existential foundation. Ultimately, the article contends that Rousseau's concept of authenticity should be understood not as the recovery of a pre-existing essence, but as an ongoing existential praxis aimed at recentering the self, thereby prefiguring key themes in Kantian autonomy, Nietzschean thought, and 20th-century existentialism.

Keywords: Rousseau, authenticity, inauthenticity, *amour-propre*, *amour de soi*, nihilism, Enlightenment, modernity, conscience, *sentiment de l'existence*, *être*, *paraître*.

DUBLUL TĂIŞ AL ILUMINISMULUI ŞI EMERGENŢA PROBLEMATICII FILOSOFICE

Iluminismul, în calitate de „proiect al modernității”[2], nu trebuie privit ca un fenomen monolit, ci, dimpotrivă, fiind „o epocă istorică”[3], acesta constă dintr-o multitudine de „procese de raționalizare”[4], legate de demersul comun „împotriva ignoranței, neînțelegerii, superstiției și prejudecăților”[5]. În acest sens, putem vorbi

[1] Doctorand, Școala Doctorală a Facultății de Filosofie.

[2] Kyle Michael James Shuttleworth, *The history and ethics of authenticity: meaning, freedom and modernity*, London; New York, Bloomsbury Academic, 2020, p. 15, referindu-se la conceptul lui MacIntyre.

[3] Georg Cavallar, *Крах Просвещения? Философское введение*, trad. din germ. de M. Bulyciova, Boston / Sankt-Petersburg, Academic Studies Press / Библиороссика, 2024, p. 22.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 23.

despre mai multe iluminisme. În acest articol, prin iluminism înțelegem o revoluție intelectuală și politică ce propune pe arena socială o nouă imagine a omului modern ca individ autonom, eliberat de „mrejele" tradiției și a cărui rațiune se postulează pe sine ca prim principiu. Pe de o parte, demersul iluminist promite eliberarea omului de constrângerile dogmei și de prejudecățile moștenite, cu scopul de a atinge o stare de „maturitate" individuală și socială, ceea ce era și miza lui Kant – *Sapere aude*![6] Pe de altă parte, acest proces eliberator aduce și consecințe neprevăzute. De exemplu, raționalizarea a condus la ceea ce Weber a numit „dezvrăjirea lumii", adică un proces de secularizare și de demistificare care, deși a sporit cunoașterea, mai exact, modul științific de a privi lumea, a golit universul de scopul său inerent. Shuttleworth argumentează în acest sens că teza dezvrăjirii lumii enunțată de Weber este distinctă, dar compatibilă, cu diagnosticul lui Nietzsche al „morții lui Dumnezeu", pentru că ambele idei descriu în esență o criză a sensului cu care se confruntă societatea europeană ca urmare a procesului de raționalizare[7].

Din această tensiune intrinsecă a modernității se naște o contramișcare, pe care Sternhell o numește „antiiluminismul". Conform lui Sternhell, antiiluminismul nu este o simplă reacție conservatoare, ci se profilează ca o tradiție sau o modernitate alternativă, care respinge universalismul în favoarea particularismului istoric și cultural, autonomia individului în favoarea comunității organice și rațiunea abstractă în favoarea tradiției și a sentimentului[8]. „Ciocnirea" aceasta a tradițiilor delimitează, de fapt, câmpul de luptă pe care se naște idealul autenticității. Cu alte cuvinte, autenticitatea emerge ca un răspuns direct la problemele pe care le ridică modernitatea: cum să trăiești o viață plină de sens într-o lume dezvrăjită și cum să dobândești o libertate autentică într-o societate care, în mod paradoxal, produce noi forme de supunere?[9] În acest sens, problematica centrală a acestui articol – raportul dintre autenticitate ca împlinire de sine și nihilism ca vid existențial – este, prin urmare, o consecință directă a acestei duble moșteniri a modernității, mai exact a proiectului

[6] Kyle Michael James Shuttleworth, *op. cit.*, pp. 19–20, referindu-se la eseul lui Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este iluminismul?".

[7] *Ibidem*, p. 34: „Pentru Nietzsche, proiectul iluminismului a dus la moartea culturală a lui Dumnezeu, ceea ce, la rândul său, a subminat moralitatea europeană și a privat viața modernă de sens. [...]. În viziunea lui Weber, aplicarea raționalității la cultură nu numai că a subminat fundamentul creștin al acesteia, dar a dus și la respingerea ulterioară a practicilor care nu se conformau metodei empirice. [...] Dezvrăjirea se referă la evenimentul prin care a trecut cultura occidentală, în timp ce nihilismul este consecința acestui proces."

[8] Zeev Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, trad. din franceză de David Maisel, New Haven & London, Yale University Press, 2010, p. 8: „Nu a apărut o contramodernitate, ci o modernitate diferită, care s-a revoltat împotriva raționalismului, autonomiei individului și a tot ceea ce unește oamenii: condiția lor de ființe raționale cu drepturi naturale. [...]. Potrivit teoreticienilor săi, fragmentarea și atomizarea existenței umane rezultate din distrugerea lumii medievale erau cauza decadenței moderne. Ei deplângeau dispariția armoniei spirituale care era însăși structura vieții medievale [...]."

[9] Kyle Michael James Shuttleworth, *op. cit.*, pp. 7–8: „Prăbușirea ierarhiilor sociale a pus sub semnul întrebării rolul nostru în cadrul societății și a dus la pierderea unui obiectiv comun, afectând modul în care ne percepem pe noi înșine și, în consecință, modul în care ne comportăm din punct de vedere etic. [...] Cu toate acestea, chiar și realizarea modernă a autonomiei a fost abandonată. Adică, libertatea pe care iluminismul a urmărit-o în mod activ a fost pierdută în consecință prin introducerea procedurilor birocratice."

iluminist. Figura lui Rousseau este crucială, pentru că, pe de o parte, el rămâne „un copil al iluminismului, [...] uneori mai radical, alteori mai conservator decât filosofii, [...] ferm loial idealurilor de libertate, autonomie individuală și toleranță”[10], și, pe de altă parte, adoptă o poziție profund critică. El respinge modelul scientist al iluminismului, promovat de enciclopediști și propune în schimb ceea ce Cavallar numește „iluminismul rațiunii”, adică o formă de iluminism care urmărește să depășească reducerea acestuia la intelect și știință, punând în centru cultivarea rațiunii[11]. Rousseau întruchipează autocritica iluminismului, pentru că o realizează din interiorul mișcării, ceea ce Cavallar numește un „iluminism al iluminismului”[12]. El a direcționat armele *philosophes*-ilor împotriva lor înșiși, criticând dogmatismul mascat de scepticismul lor radical[13]. Prin urmare, a criticat și materialismul care, negând libertatea voinței, nu poate fundamenta distincția dintre adevăr și eroare sau dintre bine și rău[14]. Mai presus de toate, Rousseau a anticipat și pericolul unui „iluminism coercitiv”, care, în loc să respecte libertatea celuilalt, riscă să impună o nouă formă de tutelă în numele rațiunii[15]. Prin această critică din interiorul mișcării, Rousseau este cel care, înaintea mișcării romantice, articulează idealul modern al autenticității, deși nu folosește acest termen în mod explicit, prin apelul la o sursă interioară de valoare – *le sentiment de l'existence*. De asemenea, el este cel care formulează primul „diagnostic” al noii patologii a sinelui modern, mai exact, criza sensului produsă de *amour-propre*, acea existență trăită exclusiv din și pentru opinia celorlalți, care reprezintă însăși esența nihilismului *avant la lettre*, înțeles ca fenomen psihologic și social. Prin urmare, la Rousseau regăsim pentru prima oară tensiunea propriu-zisă care ne preocupă în acest articol: el deschide calea către autenticitate ca proiect de împlinire a sinelui și, în același timp, dezvăluie abisul nihilist care o amenință constant. Prin analiza operei sale, îmi propun să argumentez că Rousseau a pus nu doar bazele discursului modern despre autenticitate, înțeleasă adesea ca o coerență între ființa interioară (*être*) și manifestarea sa exterioară (*paraître*), ci a diagnosticat și mecanismul psihologic și social – *amour-propre* – care corupe acest ideal, generând o formă de nihilism *avant la lettre*. Nu înțeleg acest termen aici în sensul său metafizic ulterior, ca o „moarte a lui Dumnezeu”, ci mai degrabă ca o golire de conținut a existenței individuale, redusă la o performanță teatrală în ochii celorlalți și o inversare a sursei valorii, care nu mai izvorăște din „sentimentul existenței”, ci este rezultatul unui mecanism de piață. Voi susține, astfel, că proiectul autenticității la Rousseau reprezintă un efort de centrare a sinelui în jurul unui nucleu existențial, care, în viziunea sa, are și o miză

[10] Zeev Sternhell, *op. cit.*, p. 4.

[11] Georg Cavallar, *op. cit.*, p. 26.

[12] *Ibidem*, p. 16: „Critica iluminismului nu este neapărat o manifestare a contrailuminismului. Uneori este o încercare de a duce iluminismul la un nivel superior, «mai înalt». O astfel de critică este, probabil, «metacritică» sau «metailuminism», adică critica criticii, iluminismul iluminismului. Începuturile acestei forme de iluminism pot fi urmărite deja la Rousseau, Herder și Kant.”

[13] *Ibidem*, p. 56, citându-l pe vicar: filosofii sunt „mândri, hotărâți, dogmatici, chiar și în pretinsul lor scepticism”.

[14] *Ibidem*, p. 57.

[15] *Ibidem*, pp. 58–59.

morală, în timp ce dinamica *amour-propre* produce o decentrare patologică spre alteritate. Miza mea este să arăt, în final, că autenticitatea la Rousseau poate fi interpretată nu ca descoperirea unei esențe preexistente, ci ca o mizăexistențială realizată prin demersul propriu de a reconcilia aparența (*paraître*) cu ființa (*être*) și prin redescoperirea bucuriei de a fi.

GENEALOGIA INAUNTENTICITĂŢII (1): SCINDAREA SINELUI ÎNTRE FIINŢĂ (*ÊTRE*) ŞI APARENŢĂ (*PARAÎTRE*)

O cheie pentru a accesa gândirea lui Rousseau este înțelegerea metodei sale argumentative. Astfel, în *La philosophie de l'existence*, Burgelin descrie metoda de analiză a lui Rousseau nu ca pe un simplu procedeu de stil, ci ca fiind „în mod deliberat antinomică", deoarece noțiunile se profilează prin confruntarea unor termeni opuși – precum „bunătate – răutate, a fi – a părea, libertate – sclavie, natură – societate" – pe care Rousseau caută mai puțin să îi reconcilieze în primă instanță[16]. În acest cadru, antiteza dintre a fi (*être*) și a părea (*paraître*) – o temă clasică a filosofiei – devine axa centrală a criticii sale la adresa modernității. După cum scoate în evidență și Starobinski, în secolul al XVIII-lea, opoziția făcea deja parte din vocabularul comun[17]. Cu toate acestea, Rousseau îi conferă o profunzime și o urgență existențială fără precedent, transformând-o într-o consecință directă a progresului social. De exemplu, în *Discurs asupra științelor și artelor*, Rousseau introduce această dihotomie printr-un atac paradoxal la adresa proiectului iluminist, în care inversează premisa centrală a iluminismului – conform căreia ignoranța este sursa răului – argumentând că, dimpotrivă, progresul artelor și științelor este cel ce a dus la o corupere a moravurilor. Prin urmare, instrumentele culturii, în loc să elibereze individul, funcționează asemenea unor mecanisme de disimulare a servituții. În acest sens, științele, literele și artele, ne spune Rousseau, „așternghirlande de flori pe lanțurile de fier cu care sunt împovărați [oamenii]"[18].

Metafora centrală și recurentă în opera lui Rousseau, prin care este marcată atât tensiunea dintre ființă și aparență, cât și paradoxul progresului social, este cea a „vălului", ce simbolizează opacitatea, iluzia și obstacolul care se opun idealului de „transparență". Pe parcursul scrierilor sale, această metaforă evoluează, reflectând atât critica la adresa societății, cât și dilemele parcursului său personal. Rousseau susține că societatea este cea care a introdus vălul ce separă ceea ce oamenii „sunt" de ceea ce ei „par"[19]. Astfel, ruptura dintre „ținuta exterioară" și „dispozițiile inimii"

[16] Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, 2e édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973, p. 2.

[17] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, p. 14.

[18] Jean-Jacques Rousseau, *Discours des sciences et des arts*, în *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780–1789, vol. 7, in-4°, ediție online, versiunea din 7 octombrie 2012: www.rousseauonline.ch, p. 29.

[19] *Ibidem*, pp. 31–32: „sub vălul uniform și perfid al politeții, sub această mult lăudată urbanitate pe care o datorăm iluminismului secolului nostru, oamenii nu mai îndrăznesc să pară ceea ce sunt".

este cauza tuturor nefericirilor și introduce răul în lume[20] – aparența este echivalată cu răul[21]. Vălul urbanității înstrăinează individul de celălalt, făcând imposibilă o comunitate autentică, deoarece ascunde vicii precum „suspiciunile, bănuielile, temerile, răceala, rezerva, ura, trădarea”[22]. Mai mult, vălul împiedică nu doar cunoașterea celuilalt, ci și cunoașterea de sine, astfel opacitatea are o condiție dublă, externă și internă: „Nu vedem nici sufletul altuia, pentru că se ascunde, nici pe al nostru, pentru că nu avem nicio oglindă intelectuală”[23]. În acest sens, opacitatea – fie a ființei celuilalt, fie a propriei ființe – devine modul fundamental de experiență a *a fi*-ului în lume.

Două lucrări alegorice cheie, *Morceau allégorique* (statuia învăluită) și *Pygmalion* (statuia Galateei), redau tensiunea dintre idealul transparenței și realitatea opacității și au ca temă centrală actul „dezvăluirii”, însă cu semnificații opuse, conform interpretării lui Starobinski. În *Morceau allégorique*, statuia învăluită este un obiect de cult, iar încercările de a-i ridica vălul scot la iveală cruzimea și falsitatea dogmei, fără a anula însă puterea de seducție a iluziei. Doar intervenția figurii lui Hristos poate aduce adevărul. Pe de altă parte, în *Pygmalion*, dezvăluirea devine un act creator – Galateea, frumusețea ideală, prinde viață în virtutea iubirii artistului, iar piatra inertă se însuflețește, marcând emergența unei conștiințe sensibile[24]. Linia de interpretare a lui Starobinski și teza sa despre „dezvăluire”[25] ne arată că proiectul autenticității la Rousseau poate fi înțeles ca un proces dinamic de creație și de revelare a sinelui. Interpretarea acestuia ne permite o distanțare potrivită de la o interpretare esențialistă a autenticității la Rousseau.

Textul *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation* redă o experiență onirică a unui filosof ce adoarme după ce a contemplat universul și a meditat asupra existenței lui Dumnezeu; în vis, el pătrunde într-un templu vast, unde se află șapte statui „oribile și diforme” privite de aproape, dar care, dintr-o perspectivă centrală, devin „fermecătoare” – detaliu ce reintroduce tema iluziei și a aparenței înșelătoare, similară celei din primul *Discurs*[26]. În centrul edificiului, pe un altar, este așezată o „a opta statuie, căreia îi este consacrat întregul edificiu”, dar care rămâne „întotdeauna acoperită de un văl impenetrabil”[27]. Deși simbolizează o divinitate falsă, statuia rămâne întotdeauna acoperită, respectiv, fiecare credincios își proiectează propriile pasiuni asupra statuii învăluite, imaginându-și sub văl „idolul inimii proprii”[28]. Filosoful participă ca spectator la scene îngrozitoare, la un „amestec monstruos de crimă și prostituție” care se desfășoară în jurul altarului[29]. Groaza acestui spectacol, scoate în evidență Starobinski, rezidă mai puțin în crimele

[20] *Ibidem*, p. 30: „Cât de plăcut ar fi să trăim printre noi, dacă înfățișarea exterioară ar fi întotdeauna oglinda dispoziției inimii...”. Vezi și Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 13.

[21] Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 14: „a părea și răul nu fac decât una”.

[22] Jean-Jacques Rousseau, *Discours des sciences et des arts,* p. 31.

[23] Idem, *Lettres morales*, în *O.C.*, IV, p. 1092, *apud* Starobinski, *op. cit.*, p. 21.

[24] Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 90.

[25] *Ibidem*, p. 92.

[26] *Ibidem*, p. 84.

[27] *Ibidem*, p. 85.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem*, p. 85.

în sine, cât în „grosimea misterului”[30] care le învăluie. Cultul statuii învăluite „îi înrobește pe oameni subiectivității lor iraționale”[31] – o observație pertinentă pentru analiza oricărei ideologii politice sau cult care produce indivizi îndoctrinați și anulează judecata critică.

Cheia constă în cum distingem aservirea de eliberare, care este, de altfel, și promisiunea proiectului iluminist. Dacă analizăm subiectul modern, observăm că acesta se constituie într-o ambivalență structurală: el este, simultan, un individ autonom și un supus politic. Putem sesiza tensiunea în însăși etimologia termenului, mai ales în limbile franceză (*sujet*) și engleză (*subject*), cuvântul desemnează atât un subiect gramatical, agentul enunțului, cât și subiectul politic, cel supus unei autorități. Subiectivitatea modernă este definită de această tensiune inerentă între polul său activ, creator de sens, și cel pasiv, produs al unor structuri de putere. La Rousseau, tensiunea dintre libertate și aservire capătă o formă paradigmatică, fiind redată de celebrul său aforism: „Omul s-a născut liber, dar trăiește în lanțuri pretutindeni”[32]. Pe de o parte, libertatea naturală este expresia autenticității originare, a unei existențe în care subiectul se raportează la sine fără medieri înșelătoare, pe de altă parte, odată intrat în societate, individul devine subiect al legilor, al opiniei publice și al instituțiilor, adică un supus al unei ordini care îl înstrăinează de sine. Problema autenticității rousseauiste poate fi formulată exact în acest interval: între posibilitatea de a fi un subiect constitutiv (caracterizat de autonomie morală și prezență de sine) și riscul de a rămâne un subiect aservit (alienat prin îndoctrinare sau fanatism). Alegoria „statuii învăluite” ilustrează foarte bine această ambivalență, în ideea în care oamenii devin supușii cultului statuii (aservire), în timp ce figura lui Hristos simbolizează subiectul autentic prin excelență, care se manifestă direct ca adevăr izvorât din propria conștiință (eliberare)[33]. Prin urmare, autenticitatea la Rousseau poate fi înțeleasă nu ca negarea țesăturii sociale, ci ca o transformare conștientă a relației dintre libertate și supunere – condiția dublă de subiect. Autenticitatea poate fi interpretată astfel ca o formă de *praxis*: o disciplină continuă de a fi „martor”[34] al adevărului conștiinței în interiorul condiției de subiect politic și de membru al unei comunități.

În interpretarea lui Starobinski, „teoria dezvăluirii” (*théorie du dévoilement*) cuprinde două momente distincte și complementare, fiecare cu o funcție și o

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*, p. 86.

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, traducere și studiu introductiv de N. Dașcovici, ediție îngrijită, postfață și note de Alexandra Bârna, București, Editura Mondero, 2007, Cartea I, p. 24.

[33] Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 80.

[34] *Ibidem*, p. 90: „Fiecare dintre noi poate face la fel ca el. Să se întoarcă în sine, să găsească acolo izvorul, să recunoască «vocea conștiinței». Fiecare ar putea deveni atunci – după exemplul lui Hristos – educatorul omenirii [...]. Imitarea lui Hristos, la Rousseau, este imitarea actului «divin» prin care o conștiință umană solitară devine sursă de adevăr [...]. Departe de a fi mediatorul indispensabil pentru mântuirea omului, Hristos învață refuzul medierii, exemplul său invită la ascultarea «principiului imediat al conștiinței». Rousseau, care nu va căuta mântuirea prin Hristos, vrea să vestească adevărul ca Hristos. Acesta nu este decât martorul iluminării conștiinței printr-o lumină originară, de care fiecare poate deveni la rândul său martor.”

valoare diferită. Prima etapă este dezvăluirea negativă sau „denunțătoare" și are o funcție esențialmente critică. Scopul acestei etape este distrugerea iluziilor seducătoare ale aparenței și demascarea răului[35]. Dezvăluirea negativă, altfel zis „dezvrăjirea", este, prin excelență, sarcina filosofului și intervenția acestuia, o putem sesiza fie sub forma gestului socratic de a smulge vălul, fie chiar prin critica pe care Rousseau însuși o realizează în discursurile sale. Totuși, dacă această etapă se limitează la simpla denunțare a erorii, ea rămâne incompletă. Actul critic trebuie să conducă la o transformare a conștiinței, pregătind terenul pentru o formă de „revelație" a adevărului, cu alte cuvinte, la o formă de saturație. Astfel, primul moment necesită și deschide calea către cel de-al doilea[36]. Dezvăluirea pozitivă este o etapă superioară și presupune manifestarea Binelui/Adevărului ca prezență vie, ca o certitudine a conștiinței. Dezvăluirea nu se mai limitează doar la denunțarea vălului, ci lasă să se manifeste un „adevăr esențial"[37]. Etapă ce marchează trecerea de la critică la o epifanie a conștiinței de sine: „singurul adevăr care ne este accesibil [...] este în conștiință"[38]. După cum interpretează Starobinski, revelația nu este de ordin teologic, ci una imanentă, care se autoanunță direct și incontestabil, la fel ca sentimentul propriei existențe. Revelația nu este un obiect al credinței, ci este o evidență de ordin interior[39].

Reprosul fundamental al lui Rousseau filosofilor materialiști este că aceștia contestă morala și valorile doar pentru a se instala într-o formă de imoralism[40]. În opoziție, Rousseau postulează că adevărul nu este produsul unei acumulări de cunoștințe obiective, ci rezultă dintr-o evidență imediată a conștiinței. Prin actul de interiorizare, conștiința se afirmă ca prezență nemediată, iar în acest act, adevărul se instituie ca valoare morală. Tocmai de aceea, Rousseau refuză medierea după modelul revelației religioase, în sensul în care adevărul nu este mediat de un text sacru, de o dogmă sau de o instituție, ci se revelează direct în conștiință[41]. Astfel, în viziunea lui Rousseau, procesul de „dezvăluire" nu este complet până când nu se realizează tranziția de la critica negativă la regăsirea unei evidențe interioare, care, la rândul său, deschide calea către universal. În această interpretare, autenticitatea nu se reduce la o simplă atitudine critică de respingere a normelor sociale, ci implică un moment dual: pe de o parte, o experiență cvasiextatică a evidenței de sine (o linie de gândire radicalizată ulterior de Nietzsche) și, pe de altă parte, această certitudine interioară (conștiința) servește drept fundament pentru o deschidere către rațiunea universală, sursa moralității (o linie sistematizată de Kant).

---

[35] *Ibidem*, p. 93.
[36] *Ibidem*, p. 94.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, p. 95.
[39] *Ibidem*, pp. 97–98.
[40] *Ibidem*, p. 94.
[41] *Ibidem*, p. 97: „Trebuie să ne bazăm pe certitudini interioare, care nu sunt cunoștințe obiective, dar care nu sunt mai puțin certitudini absolute. Legea conștiinței, care este atât rațiune universală, cât și sentiment intim, ne oferă un sprijin de neclintit. Kant, afirmând primatul rațiunii practice, nu va face decât să ofere gândirii lui Rousseau formularea sa filosofică completă."

GENEALOGIA INAUNTENTICITĂŢII (2): *AMOUR DE SOI* ŞI *AMOUR-PROPRE*

În cele ce urmează, voi susține că *amour de soi* trebuie interpretat nu ca o stare, ci ca un act primordial de valorizare, adică valoarea se instituie printr-un gest originar de iubire față de sine, care fundamentează și posibilitatea unei deschideri autentice către celălalt. În această perspectivă, autenticitatea este un act de afirmare a valorii intrinseci a ființei umane, un act care, pentru a se împlini, necesită și o formă de recunoaștere în plan social. Problema pe care o ridică Rousseau este dacă *amour de soi* se poate manifesta într-un mod nealterat, adică în afara unei „corupții" sociale. Dificultatea provine chiar din faptul că *amour de soi,* în forma sa originară, aparține „stării de natură", un cadru conceptual pe care Rousseau însuși îl tratează mai degrabă ca pe un experiment de gândire decât ca pe o realitate istorică. În *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, Rousseau recunoaște că starea de natură este „o realitate care astăzi nu mai există, care poate n-a existat defel"[42]. Totuși, în ilustrarea tensiunii dintre *amour de soi* și *amour-propre*, Rousseau descrie istoria apelând la „mitul căderii", prin care vede evoluția umanității ca pe o trecere de la o stare originară, ipotetică, de plenitudine și inocență, respectiv autenticitate, la o stare de ruptură, alienare și corupere socială, respectiv inautenticitate. În centrul stării originare, Rousseau postulează două principii care preced rațiunea: *amour de soi* și mila (*pitié*)[43].

Într-o paralelă de structură, putem observa că tensiunea dintre *amour de soi* și *amour-propre* rezonează cu distincția autenticitate/inautenticitate pe care o va introduce ulterior Heidegger. În acest sens, la Rousseau, *amour de soi* desemnează raportul originar, pre-reflexiv, al omului cu sine, în timp ce *amour-propre* marchează înstrăinarea de sine survenită în urma internalizării privirii comparative a celorlalți. În mod similar, în *Ființă și Timp*, Heidegger va introduce distincția dintre autenticitate și neautenticitate, ca două moduri posibile de a fi, unde sinele (*Selbst*) autentic este „sinele surprins în chip propriu"[44], iar neautenticitatea nu înseamnă „un grad «mai scăzut» de ființă"[45], ci prinderea *Dasein*-ului în activitățile de zi cu zi sau „sinele-impersonal (*Man-selbst*)"[46]. Prin urmare, în ambele cazuri, atât la Heidegger, cât și la Rousseau, autenticitatea presupune un act de eliberare a sinelui de tirania opiniei publice.

Revenind la distincția fundamentală propusă de Rousseau, *amour de soi* este definit ca: „un sentiment natural care determină orice animal să vegheze la propria sa conservare și care, la om, fiind condus de rațiune și modificat de milă, dă naștere omeniei și virtuții"[47]. Prin contrast, *amour-propre* reprezintă un: „sentiment relativ,

---

[42] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958, p. 69.

[43] *Ibidem*, 72.

[44] Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, trad. de G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Editura Humanitas, 2019, p. 177.

[45] *Ibidem*, p. 58.

[46] *Ibidem*, p. 177.

[47] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, pp. 194–195.

artificial, născut în societate, care împinge pe fiecare individ să facă mai mult caz de sine decât de oricine altcineva, care inspiră oamenilor toate relele ce și le fac unii altora și care este adevăratul izvor al noțiunii de onoare”[48]. Orice tentativă de a interpreta această distincție printr-o grilă exclusiv metafizică se dovedește problematică, având în vedere scepticismul lui Rousseau față de limbajul speculativ și față de însăși posibilitatea cunoașterii esenței ultime a realității, o postură critică ce prefigurează demersul kantian și este formulată în *Profesiunea de credință a vicarului din Savoia*[49]. Totuși, *amour de soi* este descris ca principiul fundamental și constitutiv al ființei umane, „singura pasiune naturală a omului”[50] și „izvorul pasiunilor noastre”[51], de unde caracterul său pre-moral este evident, așa cum subliniază Rousseau însuși: „el este [...] în mod natural indiferent; el nu devine bun sau rău decât prin aplicarea pe care i-o dăm”[52].

Așadar, bunătatea originară postulată are mai degrabă un sens funcțional, de expansiune a ființei, decât unul etic – o putem gândi ca pe o condiție de posibilitate a binelui? Este binele compatibil cu expansiunea propriei ființe? Totuși, odată aruncat în lume, *amour de soi* este permanent amenințat de „cauze străine” care modifică principiul inițial și îl plasează pe om „în afară de natură și [îl pun] în contradicție cu sine”[53]. Cu alte cuvinte, drama subiectului modern constă în faptul că, odată intrat în dinamica socială, individul este constant deturnat de la iubirea de sine. Departe de a fi un simplu instinct de supraviețuire, *amour de soi* se relevă ca o condiție a valorizării: „trebuie deci să ne iubim pentru a ne conserva, iar ca urmare imediată a aceluiași sentiment, *iubim ceea ce ne conservă* [subl. m.]”[54]. Cu alte cuvinte, *amour de soi* reflectă o afirmare activă a propriei ființe printr-o investire în tot ceea ce o susține. În alte scrisori, Rousseau spune că *amour de soi* este principiul fundamental al oricărei acțiuni: „Iubirea de sine este cel mai puternic și, după părerea mea, singurul motiv care îi face pe oameni să acționeze”[55]. Această perspectivă rezonează puternic cu ontologia heideggeriană, pentru că în același spirit, *amour de soi*, ca interes originar pentru propria ființă, poate fi interpretat ca un precursor al conceptului de grijă (*Sorge*), ca structură fundamentală a ființei *Dasein*-ului. Deși Rousseau nu utilizează acești termeni, *amour de soi* are un rol de structură ontologică, a cărei dinamică internă explică posibilitatea moralității. Virtutea, argumentează Rousseau, nu poate fi fundamentată fără a se baza pe iubirea de sine, adică fără a fi autentic. O perspectivă pur materialistă, care ar

[48] *Ibidem*, p. 195.

[49] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație,* traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Dimitrie Todoran, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973, p. 260: „Ideile generale și abstracte sunt izvorul celor mai mari erori ale oamenilor; niciodată jargonul metafizic nu a făcut să se descopere un singur adevăr și el a umplut filosofia cu absurdități [...].”

[50] *Ibidem*, p. 69.

[51] *Ibidem*, p. 195.

[52] *Ibidem*, p. 69.

[53] *Ibidem*, p. 195.

[54] *Ibidem*, p. 195.

[55] Jean-Jacques Rousseau, „Quatre lettres à M. l’Abbé de…”, 27 novembre 1763, în *Pièces sur divers sujets et recueil de lettres sur la philosophie, la morale et la politique*, din *Collection complète des œuvres*, vol. 12, Genève, 1780–1789, ediție online: www.rousseauonline.ch, p. 363.

reduce *amour de soi* la simpla conservare a corpului, este insuficientă pentru a explica actul de devotament moral precum cel al lui Regulus[56]. Prin urmare, *amour de soi* este mai mult decât un instinct, este condiția de posibilitate a unei existențe morale care transcende simpla materialitate.

Ca „sentiment bun și absolut”[57], *amour de soi* este co-originar cu „sensibilitatea pozitivă”, descrisă ca „operațiune simplă a naturii ce caută să extindă și să întărească sentimentul ființei noastre”[58]. În această ordine de idei, *amour de soi* reprezintă modul de a fi originar, o expansiune firească a propriei ființe și fundamentul pe care se pot dezvolta relațiile autentice. Punctul de inflexiune, tranziția la inautenticitate, se produce în mod inevitabil atunci când pasiunile, deturnate de la obiectul lor, „își schimbă natura și devin irascibile și pline de ură”[59], astfel, *amour de soi* se transformă în *amour-propre*, un „sentiment relativ prin care ne comparăm”[60], transformare care marchează nașterea „sensibilității negative”, o consecință directă a reflecției și a obiceiului de „a ne măsura cu alții”[61]. *Amour de soi* poate fi interpretat, așadar, ca o ontologie a autenticității: nu este doar un sentiment despre sine, ci modul-de-a-fi autentic, o structură pre-reflexivă care instituie sinele ca valoare absolută și deschide posibilitatea unei relații autentice cu celălalt, iar *amour-propre* reprezintă o formă de degradare și condiția fundamentală a inautenticității. Ca sursă a onoarei și a răului, o pasiune „a cărei satisfacție este pur negativă și care nu mai caută să se satisfacă prin binele nostru, ci numai prin răul altora”[62], *amour-propre* apare, în mod paradoxal, „din relațiile sociale, din progresul ideilor și din cultivarea spiritului”[63], ceea ce produce o dublă dinamică a alienării: instrumentalizarea celuilalt și dependența valorii de sine de o sursă exterioară. În primul caz, instrumentalizarea celuilalt se manifestă printr-un efect inflaționist asupra eului, generând o sete de dominație în care relația cu alteritatea nu mai este una de recunoaștere reciprocă, ci una de subjugare. Odată ce un individ începe să se măsoare în raport cu ceilalți, inima sa „nu mai știe să se ocupe decât să-i pună pe toți ceilalți sub sine”[64]. Forma această de relaționare îl transformă pe celălalt într-un mijloc aservit interesului propriu, răpindu-i libertatea și demnitatea: Rousseau anticipează nucleul eticii kantiene, în special „formula umanității”[65]. Totodată, setea de dominație se extinde și asupra sferei cunoașterii, ca o dorință de transcendere a

[56] *Ibidem*, pp. 363–364.

[57] Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, în *Collection complète des œuvres*, vol. 11, Genève, 1780–1789, ediție online: www.rousseauonline.ch, p. 22.

[58] *Ibidem*, p. 88.

[59] *Ibidem*, p. 22.

[60] *Ibidem*.

[61] *Ibidem*, p. 88.

[62] *Ibidem*, p. 22.

[63] *Ibidem*, p. 206.

[64] *Ibidem*.

[65] Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, traducere, studiu introductiv, note și indici de Nicolae Bagdasar, postfață de Nicolae Bellu, București, Editura Științifică, 1972, p. 47: „Acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.”

sferei proprii, cu alte cuvinte, limitele cunoașterii, o formă de *hybris* pe care Rousseau o descrie în *Profesiunea vicarului de Savoia*[66].

Cea mai periculoasă consecință a lui *amour-propre* este, totuși, externalizarea valorii de sine. Individul ajunge să trăiască exclusiv „în opinia celorlalți", astfel încât „numai judecata lor îi dă sentimentul propriei existențe"[67], ceea ce putem observa chiar astăzi prin fenomenul *social media*. Valoarea sinelui nu mai este una intrinsecă, ci este condiționată de validarea externă, fie printr-o relație instrumentală, fie printr-un mecanism simbolic, precum cel al pieței. Dependența radicală de alteritate transformă grija autentică de sine într-un „orgoliu fără virtute, rațiune fără înțelepciune și plăcere fără fericire"[68]. Critica lui Rousseau anticipează în mod direct temele centrale ale existențialismului secolului XX, inautenticitatea fiind o renunțare la sine în schimbul unei imagini construite pentru celălalt. În ultimă instanță, efectele lui *amour-propre* pot culmina într-o criză existențială profundă, înțeleasă ca o golire de sens ce constituie o formă de nihilism existențial *avant la lettre*. În primul rând, pentru că mecanismul său comparativ face ca dorința stimulată de *amour-propre* să rămână în mod fundamental nesatisfăcută[69]. În această logică, individul este prizonierul unei competiții perpetue pentru statut, unei curse insațiabile care generează o nefericire structurală, de unde luxul, artele și științele nu mai servesc împlinirii umane, ci devin unelte de distincție socială care alimentează motorul dorinței artificiale, înlănțuind eul într-un sistem de validare externă. Într-o astfel de lume, viața însăși își pierde valoarea intrinsecă, fiindu-ne deturnată atenția de la ceea ce este cu adevărat important – de la propria existență. Acțiunile nu mai sunt evaluate după standarde morale, ci după prețul lor pe piața prestigiului social. Aceasta este esența nihilismului diagnosticat de Rousseau: o existență golită de conținut, trăită ca o performanță teatrală, un simulacru a cărui valoare este dictată exclusiv de mecanismele pieței de imagine. Când dorința este deturnată de la obiectul său natural (sentimentul existenței) către obiectul artificial și insațiabil al recunoașterii sociale, valoarea intrinsecă a ființei este înlocuită de prețul social. În această logică, societatea modernă devine un sistem care produce sistematic o devalorizare a ceea ce ar trebui să fie valoros în sine, un mecanism nihilist *avant la lettre*. Cu toate acestea, într-o nuanță care îi complică critica, Rousseau sugerează că *amour-propre*, odată instalat, poate fi și o cale posibilă spre virtute pentru omul civilizat: un „instrument util, dar primejdios"[70], un motor al ambiției care, deși poate duce la viciu, poate fi, de asemenea, redirecționat către virtute socială prin

[66] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, pp. 281–282: „Antrenat de prejudecățile educației și de acest periculos *amour-propre* care vrea mereu să-l poarte pe om deasupra sferei sale, neputând să-mi înalț slăbiciunile concepțiilor până la marea Ființă, mă străduiam să o cobor până la mine. [...]. Voiam comunicări mai imediate, instrucțiuni mai particulare; și nemulțumit să-l fac pe Dumnezeu asemenea omului, pentru a fi eu însumi privilegiat printre semenii mei, voiam lumini supranaturale; voiam un cult exclusiv; voiam ca Dumnezeu să-mi fi spus mie ceea ce nu le spusese altora [...]."

[67] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, p. 157.

[68] *Ibidem*.

[69] *Ibidem*, p. 196.

[70] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, p. 230.

extinderea interesului asupra genului uman.[71] Astfel, virtutea poate fi cultivată nu prin negarea lui *amour-propre,* ci printr-o lărgire a acestuia, conform formulei de a iubi umanitatea din celălalt, o formă de raportare față de celălalt care transformă egoismul în justiție – miză pe care o va prelua ulterior Kant.

SUSPENDAREA METODICĂ A PREJUDECĂŢILOR ŞI „VOCEA CONŞTIINŢEI"

Demersul vicarului din *Profesiunea de credință a vicarului din Savoia* poate fi interpretat dincolo de o simplă declarație deistă, funcționând ca o metodă riguroasă de autoinvestigare ce amintește, într-o oarecare măsură, de o reducție fenomenologică. În mod analog cu „punerea între paranteze" a atitudinii naturale, vicarul se retrage în mod voit din dezbaterea nesfârșită a filosofilor și din propriul său dogmatism. În acest sens, scopul vicarului este să descopere un fundament cert în interioritatea sa, un fundament pe care îl identifică în conștiință. *Profesiunea* face parte din romanul *Emil* și ne este relatată într-un context dialogic, în cadrul întâlnirii între un cleric din Savoia (inspirat de abatele Gaime) și un „tânăr expatriat" (o figură a lui Rousseau însuși)[72]. Tânărul se află într-un moment de criză, marcat de un scepticism profund alimentat de ipocrizia și nedreptatea pe care le-a observat sub masca religiei[73], iar dezamăgirea pe care o resimte îl împinge spre dispreț, ateism și o „morală de cerșetor", deși, prin natura sa, nu era un copil rău[74]. Prin urmare, discursul vicarului trebuie interpretat nu doar ca o expunere teoretică, ci și ca un răspuns direct la riscul iminent al pierderii de sine a tânărului, deci cu scop terapeutic. Ce ne frapează în metoda vicarului este că discursul este precedat de o meticuloasă pregătire a interlocutorului, o formă de pedagogie a sufletului. Scopul acestuia este să îmbunătățească relația tânărului cu sine însuși prin a-i „deștepta amorul propriu și stima de sine însuși [...] pentru a nu se crede o ființă nefolositoare la nimic și pentru a nu se mai socoti vrednic de dispreț în ochii proprii"[75]. Vicarul înțelege că, pentru ca adevărul pe care urmează să-l expună să poată fi receptat, tânărul trebuie mai întâi să dobândească o relație sănătoasă cu sine însuși și astfel îl ajută să-și paveze calea spre interioritate, aducându-l dintr-o stare de „vagabondaj" (am putea adăuga, *flaneurism*) existențial înapoi în centrul propriei ființe.

Vicarul se prezintă pe sine nu ca filosof, ci ca un om ghidat de bun simț și de iubirea pentru adevăr, afirmând că își va expune gândurile în „simplitatea inimii"[76]. El nu intenționează să convingă prin argumente savante, ci își invită interlocutorul

[71] *Ibidem*, p. 238: „Dacă extindem amorul propriu asupra celorlalte ființe, îl transformăm în virtute și nu există suflet omenesc în care această virtute să n-aibă rădăcină. [...] iubirea genului uman nu este altceva în noi decât iubirea dreptății."

[72] *Ibidem*, p. 246, vezi nota 334.

[73] *Ibidem*, pp. 246–248.

[74] *Ibidem*, p. 248.

[75] *Ibidem*, p. 249.

[76] *Ibidem*, p. 251.

tânăr să-și consulte propria conștiință și prin acest avertisment, el stabilește un principiu fundamental al demersului său: o eroare comisă cu bună credință în căutarea personală a adevărului nu constituie o crimă morală[77]. În plus, însăși abordarea sa, de a se îndoi de ceea ce cunoaște și de a pune între paranteze aceste cunoștințe, survine nu ca un exercițiu abstract, ci este declanșată de o criză de credință ca urmare a rupturii sale de comunitate. El descrie acest moment în termeni cartezieni: „mă găseam în acea stare de incertitudine și de îndoială pe care Descartes o cerea pentru cercetarea adevărului"[78]. Totuși, spre deosebire de îndoiala pur abstractă a lui Descartes, cea a vicarului este resimțită ca o criză existențială profundă, care îl lasă cu „contradicții în privința rațiunii existenței mele și a normei datoriilor mele"[79]. Burgelin remarcă că nu este o îndoială mai puțin metodică, ci o formulă la care vicarul ajunge din „dezorientarea [...] în fața complexității, sfâșierii și nefericirii vieții sale"[80]. Dificultatea este amplificată de faptul că vicarul, fiind educat într-un sistem dogmatic inflexibil, conștientizează că „înlăturarea unui singur punct ducea la înlăturarea întregului"[81], făcând astfel imposibilă distincția între absurd și ceea ce ar avea în continuare sens. În această ordine de idei, prăbușirea unui sistem dogmatic (adică a fundamentelor metafizice) – în care pierderea unui element anulează întregul – prefigurează intuiția nietzscheană despre nihilism.

Confruntat cu imposibilitatea de a rămâne într-o stare perpetuă de incertitudine și dezamăgit de filosofi, care, în perspectiva lui, excelează mai mult în a se critica reciproc, dar nu oferă nimic cert, vicarul ajunge la o conștientizare a limitelor rațiunii, care va sta la baza unui dublu principiu metodologic ce îi va ghida investigația. Primul principiu este un act de modestie epistemică ce contravine orgoliului intelectual: „a fost să-mi mărginesc cercetările la ceea ce mă interesa imediat, să rămân într-o profundă ignoranță pentru tot restul și să nu mă neliniștesc până la îndoială decât de lucruri pe care trebuie să le știu"[82]. Al doilea principiu constă în alegerea unei noi călăuze – respingând autoritatea externă, vicarul decide să se încreadă exclusiv în „lumina interioară", considerând că eroarea proprie este preferabilă preluării necritice a erorilor altora[83]. Așadar, prin aceste două principii, vicarul își conturează o cale proprie de ieșire din labirintul scepticismului de care se simțea acaparat. Într-o lectură fenomenologică, putem observa cum vicarul realizează o formă de *epoché*, a cunoștințelor dobândite, eliberând astfel conștiința de prejudecăți, cu un rost nu doar epistemic sau moral, ci și un potențial terapeutic. Aceste două decizii se cristalizează într-o regulă de judecată finală, care substituie zădărnicia argumentării cu un criteriu al evidenței interioare[84]. După ce adoptă

[77] *Ibidem*.
[78] *Ibidem*, p. 252.
[79] *Ibidem*, p. 253.
[80] Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p. 123.
[81] *Ibidem*.
[82] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, p. 254.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*, p. 254: „Iubirea de adevăr fiindu-mi mai presus de orice filosofie [...] reiau după această regulă, cercetarea cunoștințelor care mă interesează, hotărât să admit ca evidente pe toate cele cu care, în sinceritatea inimii mele, n-aș putea spune că nu sunt de acord, și ca adevărate pe cele ce au o legătură necesară cu cele dintâi și să le las pe toate celelalte în incertitudine."

această regulă, vicarul fixează o serie de „evidențe” sau certitudini, accesibile prin simpla autoobservare, care îi structurează înțelegerea de sine și a lumii. Evidența primă este cea a propriei existențe dată de simțuri, care se extinde și asupra lumii exterioare[85]. Pasul următor este crucial pentru dimensiunea morală a conștiinței: vicarul descoperă în sine o facultate distinctă de simpla receptare pasivă a senzațiilor. Când analizează senzațiile, el constată că le poate compara, ceea ce relevă existența unei „forțe active” pe care o numește judecată: „A observa înseamnă a simți; a compara înseamnă a judeca; a judeca și a simți nu sunt același lucru”[86]. Vicarul insistă că această forță activă, fie că o numim „atenție, meditație, reflecție”, este „în mine și nu în lucruri”[87]. Deoarece judecata poate produce erori, el ajunge la o concluzie fundamentală: adevărul ultim se află în lucruri, iar sentimentul este calea cea mai directă de a-l accesa, astfel, „regula de a mă încredința sentimentului mai mult decât rațiunii este confirmată de rațiunea însăși”[88]. După ce își conturează propriul cadru de credințe, vicarul se întoarce la ghidul său interior pentru a găsi principiile acțiunii morale.

Pentru Rousseau, conștiința nu este un produs al prejudecăților sau al societății, ci este un principiu înnăscut[89] și, în mod fundamental, actele conștiinței „nu sunt judecăți, ci sentimente”[90]. Cu alte cuvinte, omul „simte” înainte de a cunoaște, iar iubirea binelui și ura răului sunt la fel de naturale ca iubirea de sine[91]. În acest sens, rolul conștiinței este distinct de cel al rațiunii: „Rațiunea singură ne învață să cunoaștem binele și răul. Conștiința, care îndeamnă să iubim pe unul și să urâm pe celălalt, deși este independentă de rațiune, nu se poate dezvolta fără ea”[92]. Cu alte cuvinte, rațiunea ne ajută să identificăm ce este binele, adică să formulăm cadrele morale inteligibile, dar conștiința este sentimentul înnăscut care ne face să iubim binele. Astfel, conștiința este, pe de o parte, condiția de posibilitate a binelui, și, pe de altă parte, instanța care semnalizează validitatea unui cadru moral și face posibilă alinierea la acesta. Deși rațiunea „foarte des ne înșală”, conștiința „nu înșală niciodată; ea este adevărata călăuză a omului”[93]. În acest sens, o viață autentică înseamnă o viață conștientă. Fără conștiință, ca principiu al moralității, omul are doar „tristul privilegiu de a se rătăci din eroare în eroare cu ajutorul unei inteligențe fără regulă și a unei rațiuni fără principiu”[94]. Elogiul pe care Rousseau îl face conștiinței ca voce interioară, care îl înalță pe om deasupra naturii sale sensibile, reprezintă o anticipare directă a conceptului kantian de lege morală și a sentimentului de respect pentru datorie.[95] Dacă la Rousseau, valoarea de sine se instituie prin

[85] *Ibidem*, p. 255.
[86] *Ibidem*.
[87] *Ibidem*, p. 256.
[88] *Ibidem*, p. 257.
[89] *Ibidem*, p. 277.
[90] *Ibidem*, p. 276.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*, p. 44.
[93] *Ibidem*, pp. 272–273.
[94] *Ibidem*, p. 277.
[95] Vezi comentariul lui Bagdasar în Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, p. 282.

amour de soi, prin conștiința care se face sieși prezentă, la Kant, valoarea de sine va fi strâns legată de ideea de demnitate umană ca urmare a capacității ființei umane de a-și da sieși legi morale, adică de a fi autonomă și de a acționa în conformitate cu legea morală, tratându-se pe sine și pe ceilalți întotdeauna ca scop, și niciodată doar ca mijloc.

DESPRE „SENTIMENTUL EXISTENȚEI" ȘI BUCURIA DE A FI

Punctul de plecare al filosofiei existențiale la Rousseau este sentimentul propriei existențe, care se conturează odată cu răspunsul vicarului la întrebarea „Cine sunt?": „Exist și am simțuri prin care sunt impresionat. Iată cel dintâi adevăr care mă izbește și pe care sunt silit să-l accept"[96]. Formularea vicarului este esențială, în sensul în care conștientizarea propriei existențe nu survine ca o concluzie logică, nici nu este o constatare blândă, ci se instaurează ca o certitudine care „izbește", o evidență care se impune aproape cu forța unei lovituri în urma unei crize a sensului. Pentru a interpreta răspunsul vicarului, voi apela la analiza lui Burgelin din *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Burgelin numește această experiență de conștientizare a propriei existențe „misticism existențial"[97], un termen care surprinde perfect faptul că sentimentul existenței este mai complex decât o simplă senzație sau o constatare rațională. A fi conștient de propria existență este în acest sens o experiență intensă, totalizatoare, care nu implică o transcendență de tip religios, ci reprezintă mai degrabă o formă de autotranscendență. După cum observăm în *Profesiune,* figura lui Dumnezeu apare ulterior în discursul vicarului, descrisă ca un ideal totalizator, însă certitudinea primară în ordinea realității rămâne cea a propriei existențe, un adevăr care se instituie prin actul pur al simțirii propriei ființe.

Ce înseamnă a exista? Rousseau ne dă un răspuns tranșant pe care își fundamentează, practic, întreaga sa perspectivă existențială: „A exista pentru noi înseamnă a simți; sensibilitatea noastră e incontestabil anterioară inteligenței noastre"[98]. Și totuși, în această experiență, sentimentul existenței nu este o constatare pur cognitivă, ci se dă în experiență ca un sentiment intim al *propriei* existențe. După cum observă Burgelin, „cogito-ul" rousseauist, exprimat în formula „Eu exist", este mai apropiat de Augustin decât de Descartes, deoarece implică „întreaga persoană" și o „prezență trăită a sinelui", nu doar gândirea[99]. În timp ce la Descartes gândirea este cea care revelează existența – *Cogito, ergo sum* –, la Rousseau, lucrurile stau invers: „sentimentul existenței ne instalează în ființă ca prezență în lume și în sine, chiar și gândirea nu este decât un mod secundar care tinde să ascundă acest fapt primitiv prin cuvinte"[100]. Astfel, sentimentul propriei existențe

[96] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, p. 255.
[97] Pierre Burgelin, *op. cit.*, p. 123.
[98] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, p. 276.
[99] Pierre Burgelin, *op. cit.*, pp. 123–124.
[100] *Ibidem*, p. 124.

este o formă de „evidență concretă, *sui generis*", situată la „vârful inserției noastre în lume", dincolo de distincția clasică dintre suflet și corp.[101] Totuși, acest sentiment fundamental nu trebuie confundat nici cu o simplă senzație brută sau imediată. Burgelin scoate în evidență că sentimentul existenței presupune conștiința acestui fapt, ceea ce înseamnă că experiența este una „reflexivă, non-imediată"[102], în acest sens, sentimentul existenței nu este ceva ce survine la naștere, ci se formează și se adâncește prin experiența trăită. Cu alte cuvinte, existența ca experiență imediată devine sentiment al existenței doar atunci când este conștientizată, adică individul devine conștient că – cel ce există este „Eu"[103]. Dacă existența este totuna cu „conștiința de a exista", se conturează un paradox în ceea ce privește rolul reflecției. Adică, deși sentimentul existenței este non-imediat, reflecția, care reprezintă un instrument al filosofiei în cunoașterea de sine, respectiv în calea spre fericire, este respinsă de către Rousseau. După cum observă Burgelin, pe linia lui Rousseau, bucuria de a exista este prea subtilă pentru a putea fi captată de uneltele gândirii raționale[104]. Prin urmare, pentru a atinge fericirea, este necesară o metodă filosofică alternativă, una care să nu disece, ci să aducă sinele ca mod de a fi prezent ca întreg pentru sine. Pe linia interpretării lui Burgelin, voi scoate în evidență câteva caracteristici ale sentimentului existenței, care fundamentează idealul fericirii rousseauiste. În primul rând, „unitatea": a fi = a fi unul. După cum afirmă Burgelin, „«Eu sunt» trebuie tradus imediat prin «eu sunt unul»"[105]. Această unitate nu este doar o constatare psihologică, ci și un ideal moral, o formă de coerență interioară în care gândurile, faptele și cuvintele emană dintr-o sursă unică[106]. La polul opus, am putea spune că sinele alienat este unul fragmentat. În al doilea rând, existența se dă în experiență ca fiind unitară prin integrarea diversității infinite a situațiilor, prin categoria fundamentală a timpului[107]. Conștiința de sine este astfel conștiința unei organizări nu doar fizice, ci și psihice, ce se realizează în timp cu ajutorul memoriei, care „extinde sentimentul identității asupra tuturor momentelor existenței sale"[108]. De asemenea, acest sentiment al existenței este inseparabil de o valoare intrinsecă – *amour de soi*. Ca sentiment natural, *amour de soi* face ca însăși conștiința existenței să devină principiul vieții morale[109]. Cu alte cuvinte, conștiința de sine sub forma judecatei „Eu exist" însoțește judecățile morale și am putea chiar adăuga că este

[101] *Ibidem*.

[102] *Ibidem*, p. 125.

[103] *Ibidem*: „Existența este, așadar, conștiința de a exista, existența pentru sine. Este, de asemenea, experiența trăită, adică legătura dintre simțirea pură, pe care am putea-o concepe ca fiind anonimă și plutind într-o durată informă și un centru pronominal, într-o îmbogățire progresivă datorată faptului că este întotdeauna vorba de o prezență în lume, care ia forma personală."

[104] *Ibidem*, p. 130: „Reflecția detașează și izolează momentele, le conceptualizează și le pregătește pentru sistemele și calculele sale. Bucuria de a exista este atât de subtilă încât scapă unei investigații de acest tip. Primul act al unei filosofii care dorește să acceseze ființa trebuie să fie refuzul metodei tradiționale a filosofiei, refuzul reflecției sau cel puțin al produselor sale."

[105] *Ibidem*, p. 126.

[106] *Ibidem*, p. 143.

[107] *Ibidem*, p. 126.

[108] *Ibidem*.

[109] *Ibidem*.

condiția de posibilitate a moralității – „odată cu temporalitatea, apar și categoriile etice”[110]. Totodată, pentru a-și legitima judecățile morale, subiectul trebuie să se asigure că acestea nu sunt simple reacții la impresii externe, ci acte ale unei voințe libere, coerente cu propria sa identitate, iar acest lucru necesită un act de dedublare reflexivă[111], o formă de introspecție prin care eul își examinează propriul instrument de cunoaștere pentru a-i stabili limitele și validitatea.

În ce constă, așadar, fericirea? Pentru Rousseau, fericirea nu este o acumulare de plăceri sau atingerea unor scopuri, ci este mai degrabă o formă de echilibru care izvorăște direct din sentimentul pur al existenței. Rousseau definește fericirea în opoziție cu dinamica insațiabilă a dorințelor despre care am menționat în secțiunea despre *amour-propre*. Fericirea este „o stare permanentă care nu este compusă din acte distincte”[112] și a cărei sursă se află exclusiv în noi[113], ea este o „aderență totală la sine”[114], o condiție de unitate perfectă în care omul își este suficient sieși, asemenea lui Dumnezeu. În această ordine de idei, sentimentul existenței este sursa și condiția de posibilitate a fericirii, nu doar a virtuții. Marea eroare a filosofilor, susține Rousseau, este că ei „uită întotdeauna sentimentul dulce al existenței, independent de orice altă senzație”[115], care justifică viața indiferent de suferințe. Dacă sentimentul existenței este experiența fundamentală a ființei, fericirea este starea conștientă de a locui în această experiență. În mod paradoxal, deși această experiență este văzută ca o retragere din societate, nu pare că Rousseau ar avea în vedere o formă de izolare. În acest sens, cred că trebuie să facem diferența dintre singurătate ca experiență a sinelui și izolarea care survine atât din respingerea alterității, cât și dintr-un fenomen inflaționist al eului.

Cum se ajunge în acest caz la fericire? Burgelin sugerează că Rousseau are în vedere de fapt o „disciplină” a fericirii, menită să elimine obstacolele care ne îndepărtează de sentimentul existenței. În primul rând, punctul de plecare al acestei discipline ar fi recunoașterea valorii primare a acestui sentiment, care este suficient pentru a justifica viața[116]. În al doilea rând, el menționează retragerea în interioritate (*repli en soi*), adică pentru a cultiva sentimentul existenței, este obligatorie o mișcare de „repliere” a sinelui, de retragere din zgomotul opiniilor exterioare, astfel încât fericirea se găsește printr-o mișcare de „strângere a existenței înăuntrul tău”[117]. În al treilea rând, disciplina constă în a te abandona complet clipei prezente (*hic et nunc*), abolind astfel timpul psihologic al regretului (trecut) și al anxietății (viitor), iar acest abandon se resimte ca o formă de „extaz”[118], o participare la eternitate prin plenitudinea momentului, în așa fel încât tocmai acceptarea momentului prezent oferă acces la ceea ce este dincolo de timp[119]. În al patrulea rând, pentru a

[110] *Ibidem*.
[111] *Ibidem*.
[112] *Ibidem*, p. 140.
[113] *Ibidem*, p. 116.
[114] *Ibidem*, p. 120.
[115] *Ibidem*, p. 129.
[116] *Ibidem*, p. 129.
[117] *Ibidem*, p. 143.
[118] *Ibidem*, p. 138.
[119] *Ibidem*, p. 136.

potența în starea de fericire, trebuie favorizată simțirea în detrimentul gândirii, pentru că reflecția este considerată o sursă de suferință în virtutea faptului că fragmentează experiența, după cum am menționat anterior. În al cincilea rând, condițiile externe sunt și ele necesare, deoarece societatea impune constrângeri care corup sentimentul existenței, libertatea și solitudinea devin practici ale sinelui care se realizează într-o relație negativă cu societatea. Scopul final al acestor practici este atingerea unei stări de unitate și autosuficiență, în care eul „se sprijină doar pe sine însuși”[120], în sensul în care se instituie pe sine ca sursă a valorii de sine. În această stare, sentimentul existenței, purificat de orice altă afecțiune, este un „sentiment prețios de mulțumire și pace”[121]. Întregul demers poate fi rezumat astfel de formula pe care, înainte de Nietzsche, o propune Rousseau: „Fii ceea ce ești”[122], iar la Rousseau, asta înseamnă: fii ceea ce ești acum, în plenitudinea prezentului, ca și cum trecutul și viitorul ar fi abolite. Astfel, nucleul existenței, ca bucurie de a fi, odată conștientizat, este suficient pentru a fi fericit și devine condiția fundamentală a oricărei bucurii. În mod contrar, neglijarea lui duce la pierderea de sine în lume și la o existență fragmentată și dependentă de „privirea” celuilalt.

CONCLUZII

În cadrul acestui articol, am încercat să arăt că Rousseau, deși nu utilizează termenul în mod explicit, este gânditorul care articulează pentru prima dată problematica modernă a autenticității în termenii unei tensiuni dintre împlinirea de sine și vidul existențial. În acest context, împlinirea de sine nu are doar o dimensiune morală, ci se fundamentează într-o dimensiune existențială, ce presupune o formă de repliere a sinelui (*repli en soi*) care are în vedere întreaga persoană și implică anularea dimensiunii temporale (*hic et nunc*). Această formă de retragere în sine este în mare parte interpretată de exegeza critică ca fiind o formă nesustenabilă, în ideea în care idealul autenticității presupune dimensiunea socială. Totuși, consider că retragerea în sine despre care scrie Rousseau nu este o formă de izolare socială, ci este mai degrabă o tehnică a autenticității cu scopul de recentrare a sinelui ca centru de greutate al existenței în sentimentul propriei ființei. Am analizat, de asemenea, dihotomiile fundamentale care structurează gândirea lui Rousseau: *être* și *paraître*; *amour de soi* și *amour-propre*. Starea de inautenticitate, așa cum o diagnostichează Rousseau, este consecința directă a unei rupturi între *a fi* și *a părea*, iar această scindare este un rezultat al progresului social și al rafinamentului civilizației, ce inaugurează astfel drama alienării moderne. Din punct de vedere social, sursa acestei acestei alienări este tranziția de la *amour de soi* la *amour-propre*,

[120] Jean-Jacques Rousseau, *Visările unui hoinar singuratic*, traducere de Mihai Șora, în vol. *Confesiuni. Visările unui hoinar singuratic*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 332: „rămân în echilibru, deoarece, nemaiținând la nimic altceva, nu mă sprijin decât pe mine”, *cf*. Pierre Burgelin, *op. cit.*, p. 146.

[121] *Ibidem*, p. 145.

[122] *Ibidem*, p. 141.

unde *amour de soi* este postulat ca origine a autenticității, în sensul unei iubiri de sine, pre-reflexivă, care constituie fundamentul valorii intrinseci a individului, iar *amour-propre* este un sentiment relativ, născut din comparația socială, care externalizează complet sursa valorii de sine. Prin acest mecanism, existența individuală este devalorizată, fiind redusă la o funcție a opiniei celorlalți și instituind astfel o nefericire structurală. Ca răspuns la devalorizarea existenței, Rousseau propune o cale de recuperare a autenticității prin accesarea unei surse interioare de valoare, *le sentiment de l'existence*, ce relevă o stare de plenitudine și de prezență pură la sine. Calea de acces către sentimentul existenței este conștiința, înțeleasă nu ca rațiune sau reflecție, ci ca un „instinct divin" și o „voce interioară". Am interpretat în această ordine de idei demersul vicarului din Savoia ca o metodă de suspendare a prejudecăților, cu scopul de a regăsi această certitudine interioară, un act ce prefigurează atât autonomia morală kantiană, cât și proiectele existențialiste ulterioare. Într-o epocă dominată de goana după realizare de sine, dar mediată de *social media* și de mecanismul de piață, tensiunea identificată de Rousseau devine din ce în ce mai relevantă.