

NATURĂ – SOCIETATE CIVILĂ – STAT. CONDIȚIA UMANĂ ÎN MODERNITATE*

ALEXANDRU MAMINA
(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

Lectura comună a rousseauismului este aceea în registrul politic: după cum accentuează ideea contractului social ca acord de voință al părților (indivizilor), sau condiția ca cetățeanul să poată fi eventual „forțat să fie liber” de către corpul politic, diverșii interpreți îl consideră fie ca reper al acțiunii democratice, fie ca anticipare a totalitarismului. Este un nivel de lectură valabil și important, care corespunde preocupării mai vechi a reflecției politice europene, de a găsi punctul de echilibru între interesul personal și interesul general într-o formulă de putere legitimă. Dincolo însă de politică, rousseauismul trimite la o chestiune de istorie culturală mai cuprinzătoare, ce privește semnificația și implicațiile conștiinței morale în modernitate, la intersecția dintre afirmarea individului empiric și proclamarea naturii umane generice.

Modernitatea, sau mai precis mentalul modern, s-a caracterizat prin percepția cantitativă asupra timpului, prin perspectiva mecanicistă și ulterior statistică asupra universului și a societății, prin sensul aplicat atribuit cunoașterii, prin realismul politic și preponderența spiritului mercantil; altfel spus – prin secularizarea gândirii și primatul eficient al factorului pozitiv. Curente de deiste și materialiste din epoca Luminilor au confirmat teoretic această orientare, pe care Revoluția a consacrat-o apoi în plan instituțional.

În raport cu evul mediu și inclusiv cu perioada de tranziție a Renașterii, modernitatea precizată din secolul al XVIII-lea a înregistrat așadar un deficit de „spiritual”, care a oferit prilej de contestare tuturor antimodernilor și contra-revoluționarilor, de la Joseph de Maistre – care susținea „divinizarea” legislației, până la René Guénon – care critica așa-numita „domnie a cantității”. Rousseauismul a reprezentat o încercare de surmontare a deficitului respectiv, o tentativă de acordare a modernității pozitive cu „idealul” moral, susceptibil pe de o parte să compenseze formalismul impersonal specific modern cu experiența personală, interiorizată emoțional, a condiției umane generice, iar pe de altă parte să ridice umanitatea din zona interesului egoist în aceea a principiilor universale.

* Comunicare susținută la 19 noiembrie 2012, în cadrul colochiului *Jean-Jacques Rousseau și rousseauismul la 300 de ani de la naștere: o lectură critică*, organizat în cadrul „Atelierului pentru studiul ideilor politice contemporane” la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”.

O asemenea încercare poate părea surprinzătoare, atâta timp cât Jean-Jacques Rousseau invoca individul redus la libertatea voinței sale de a încheia convenții, și atâta timp cât identifica drept factor motivațional în acțiunea omului dorința de bunăstare¹. Pe această cale, în absența determinărilor calitative de stare sau corporație, ar fi ajuns ușor la înțelegerea existenței ca relaționare de piață, deci la mercantilismul și pragmatismul de factură burgheză, fie în varianta *do ut des* (Benjamin Franklin), fie ca *Realpolitik* (Otto von Bismarck). Reprezentarea familiei ca familie nucleară, centrată pe emanciparea morală și materială a copiilor de sub autoritatea părintească, putea să împingă în aceeași direcție². În definitiv, era tocmai modelul antropologic observat de către Emmanuel Todd în substratul valoric al capitalismului anglo-saxon, individualist și concurențial *par excellence*³.

Răspunsul rousseauist a survenit pe două paliere: cel filosofic și cel istoric. Din punct de vedere filosofic, a integrat particularul și generalul – adică centrarea pe individul concret și vocația idealului – prin afirmarea compasiunii ca element structurant al umanității. „Așadar e foarte sigur – arăta el – că mila este un sentiment natural care, moderând, în fiecare individ influența iubirii de sine, contribuie la conservarea mutuală a întregii specii. Ea ne face să alergăm fără a sta pe gânduri în ajutorul acelor pe care îi vedem suferind; ea este aceea care, în starea de natură ține loc de legi, de moravuri și de virtute, cu avantajul că nimeni nu este ispitit să nu asculte glasul ei blând; ea va împiedica pe orice sălbatic robust să răpească unui copil sau unui moșneag infirm hrana dobândită cu greutate, dacă speră că va putea să și-o găsească pe a sa în altă parte; ea este aceea care, în locul sublimei reguli de justiție bazată pe rațiune: *Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face*, inspiră tuturor oamenilor această maximă de bunătate naturală, mult mai puțin perfectă decât precedenta, dar poate mai utilă: *Asigură-ți binele făcând cât mai puțin rău altuia*. Într-un cuvânt, în acest sentiment natural, mai curând decât în argumente subtile, trebuie căutată cauza repulsiei pe care orice om o va avea când va fi vorba să facă rău, fie și independent de maximele educației”⁴. Mila, compasiunea se manifesta prin intermediul persoanei propriu-zise, al individului corporal cu sentimente naturale, dar prin aplicabilitatea generică și caracterul de *valoare* universală scotea individul din zona de referință strict pozitivă, ridicându-l în sfera ideală a principiilor morale eterne. Prin compasiune, idealul devenea reper eficient în viața cotidiană.

Din punct de vedere istoric, Jean-Jacques Rousseau a formulat o dialectică *sui generis* a condiției umane prin prisma conștiinței morale, care să lămurească neconcordanța dintre sentimentul natural și practica socială, și totodată să releve

¹ J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958, p. 121.

² Idem, *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1957, p. 84.

³ Emmanuel Todd, *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, Gallimard, (1998), p. 33.

⁴ J.-J. Rousseau, *Discurs...*, și urm., p. 109.

condițiile politice ale conformității cu idealul. El a explicat astfel evoluția umanității ca procesualitate, ca parcurs de la starea naturală (teza) în care omul exista spontan ca ființă liberă și compasivă, la societatea civilă (antiteza) în care acesta se înstrăina de sine și de semenii prin competiția egoistă și aservire, pentru a ajunge la organizarea politică (sinteza) în care omul își putea redobândi natura compasivă și libertatea, dar nu ca atitudini spontane, ci în urma unei decizii conștiente și a instituirii unui sistem normativ care să împiedice revenirea la confruntare și la înstrăinarea morală. Legătura dintre starea naturală și organizarea politică se realiza așadar mediat, în lumina experienței și a învățămintelor din etapa societății civile. Traseul era analog celui imaginat în creștinism, în care omul trecea de la starea paradisiacă a comunicării personale cu Dumnezeu la aceea sub păcat, în care pierdea contactul direct și conștiința asemănării cu Dumnezeu, pentru a le regăsi în Viața de Apoi, când, în virtutea experienței și a cunoașterii asimilate sub păcat, nu avea să mai recadă din adevărata lui identitate spirituală.

Neconcordanța practicii sociale cu mila naturală și cauzalitatea istorică se datorau în egală măsură unui tip de atitudine, unei anumite orientări psihologico-morale pe care am desemna-o drept reificare simbolică (sau pur și simplu conformism extravert), prin care omul își substituia sinelui autentic opinia celorlalți și bunurile de prestigiu, le *valoriza* și se identifica prin valorizare cu ele. „Fiecare începe să-i privească pe ceilalți și vrea să fie privit. Stima publică începe să fie prețuită. [...] Acesta a fost primul pas spre inegalitate și în același timp spre viciu. Din aceste prime preferințe s-au născut, pe de o parte, vanitatea și disprețul, pe de altă parte, rușinea și invidia. Tulburările pricinuite de această nouă sămânță de vrajbă au avut urmări funeste pentru fericirea și inocența oamenilor”⁵.

Factorul cel mai eficient în acest proces l-a constituit proprietatea, în calitatea sa de suport obiectiv al condiționării subiective, căci omul care nu poseda nimic, autosuficient și mulțumit în starea lui naturală, nu putea fi obligat (motivată) să dea ascultare altcuiva. Aservirea decurgea numai din dependența mutuală a oamenilor legați prin interese materiale, într-un sistem în care proprietatea se asocia cu nedreptatea⁶. Pentru Jean-Jacques Rousseau proprietatea apărea ca sursă și instrument al exploatării economice numai în mod subsecvent, deși pregnant. El o evalua în primul rând din perspectivă morală, mai degrabă sub raportul *sentimentului de posesiune* care scinda mental și relațional umanitatea naturală, introducând în lume spiritul conflictual și suferința celui care tânjea după ceva⁷. Era un unghi de vedere pătrunzător, asemănător de altminteri și celui creștin, dacă ținem seama de afirmația evanghelică potrivit căreia „unde vă este comoara, acolo va fi și inima voastră” (Luca, XII, 34). Astfel, în măsura în care a explicat condiționarea

⁵ *Ibidem*, p. 125–126.

⁶ *Ibidem*, p. 127.

⁷ A se vedea și observația lui Pierre Manent referitoare la înclinația oamenilor de a se compara. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, București, 1992, p. 106.

individului și dezumanizarea prin atașamentul interior față de imagini și lucruri, Jean-Jacques Rousseau a premers criticilor existențialiști ai înstrăinării în societatea de consum.

Transformarea conștiinței morale naturale se obiectiva în diferitele forme de agregare umană, de la solidaritatea spontană la confruntarea indusă, apoi la cooperarea raționalizată. În acest proces, binele era asimilat umanității originare din starea naturală, pe când răul se evidenția ca alienare, ca non-umanitate în contextul sociabilității prepolitice. Răul ca autoînstrăinare morală corespundea concepției răului ca *privatio boni*, ceea ce deschidea posibilitatea recuperării esențiale a naturii umane, estompată printr-o reflexivitate străină de ea însăși dar menținându-se ca potențialitate ontologică, pentru a fi reactualizată în faza organizării politice.

La capătul procesului dialectic, Jean-Jacques Rousseau identifică așadar condițiile reconfigurării societății ca ansamblu comunitar conform moralei naturale și esenței umane în fond. Aceste condiții se cuprindeau în ideea contractului social, conceput ca „asociație care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toți, să nu asculte decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte”⁸. Prin însăși calitatea sa de acord al voinței părților, contractul traducea libertatea funciară a individului în sine, fără determinările de rang sau de avere din perioada aservirii prepolitice, iar prin atributul social consacra sensul etic al elaborării instituționale, ca organizare conștientă în spiritul moralei naturale a solidarității. Statul rezultat prin contractul social trebuia să materializeze normativ principiul constitutiv al naturii umane, sau altfel spus – umanitatea întrevăzută ca valoare morală. Prin atare procedeu idealul era inserat în structura existenței materiale, care la rândul ei se justifica funcțional prin raportarea la acesta.

Sub aspectul conotației etice pozitive a statului integrator, în antiteză cu destrămarea inerentă sistemului feudal⁹, viziunea lui Jean-Jacques Rousseau reflecta o concepție oarecum comună în societatea savantă a epocii, întrucât conducerea politică, în numele interesului general și abstract, se asocia mai ușor cu primatul rațiunii universale decât o făcea regimul intereselor particulare contingente. Era o evaluare ce a atins ulterior culmea elaborării teoretice în filosofia hegeliană a dreptului, și care îl va fi influențat la un moment dat și pe „tânărul” Karl Marx, pe vremea când aprecia statul ca „împărăție spirituală naturală”¹⁰.

Oamenii organizați politic nu mai erau însă ființele autosuficiente și ingenuie din starea naturală, ci indivizi relaționali și raționali, posesori de bunuri stabile și conștienți de interesele lor în raporturile cu semenii. În aceste circumstanțe, scopul

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, și urm., p. 99.

⁹ Acesta ar fi reprezentat „cel mai absurd sistem din câte au existat vreodată, potrivit oricăror principii ale dreptului natural și ale oricărei bune politii”. *Ibidem*, p. 93.

¹⁰ Karl Marx, *Cu privire la comisiile stărilor din Prusia*, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura Politică, 1968, p. 226.

contractului social era să-i facă nu numai raționali ci și rezonabili, capabili să-și agrementeze interesele cu ale celorlalți pe terenul formal al acordului politic – singurul pe care se regăseau reuniți în identitatea lor esențială de ființe libere, fără alte precizări de corp constituit în interiorul ansamblului civic. Oamenii se acceptau, negociau și cooperau doar dacă nu se mai percepeau ca diferiți calitativ, adică inegali din punct de vedere juridic.

Concret, această regăsire morală și legală era posibilă prin intermediul a două instituții: votul și proprietatea. Votul traducea libertatea și egalitatea naturală a voințelor în acțiune, în timp ce titlul de proprietate, în măsura în care era confirmat și garantat de stat, îl ferea pe deținător de spolieri și de abuzurile celor mai puternici, specifice fazei prepolitice¹¹. Jean-Jacques Rousseau nu se iluziona în legătură cu dispariția proprietății și nici nu considera necesar acest lucru. Proprietatea constituia un rău moral și social în absența statului care să o reglementeze *de jure*, atunci când exista numai ca drept al celui mai tare sau al primului ocupant, deci în coordonatele unei societăți bazate pe forță, înfruntare și aservire. În sistemul organizării politice însă, legea adoptată prin vot consacra forța dreptului, cooperarea prin deliberare și libertatea individuală. Din moment ce legea exprima finalmente voințele particularilor, ar fi fost puțin probabil ca aceștia să decidă la nivel general ceva care i-ar fi afectat pe fiecare în parte. Prin urmare, oamenii puteau să uzeze în cadrul legal de proprietate fără ca prin aceasta să mai atragă inegalitatea și aservirea. Mai mult, diseminarea socială a proprietății, care conferea același titlu juridic tuturor, era susceptibilă să favorizeze simbolic regăsirea identitară a locuitorilor unui stat, precum și să ofere garanții libertății individuale. Astfel, statul cel mai bun părea să fie republica democratică a micilor proprietari, ai cărei cetățeni nu erau nici atât de bogați încât să fie pervertiți de huzur și să piardă gustul virtuții, nici atât de săraci încât să aibă nevoie de ajutoare din afară¹².

Remarcăm trimiterea la virtute înțeleasă ca virtute civică, așadar ca angajament al individului-cetățean atât față de concetățeni, cât și față de stat – ca materializare publică a sumei voințelor particulare. Acest angajament, care consta într-o atitudine de solidaritate cu ceilalți, luați în parte sau ca ansamblu, era forma de manifestare a moralei naturale în etapa organizării politice. Omul modern, trecut prin școala egoismului și a confruntării cu semenii, nu mai era înclinat în mod spontan către bunăvoință și înțelegere, sau era numai în spațiul privat. În consecință, morala naturală a înțelegătoriei era filtrată acum prin decizia rațională a optimizării condițiilor de viață, prin conștiința nevoii de cooperare cel puțin în spațiul public. Totuși, nu era vorba de un calcul utilitarist pur și simplu, ci de o decizie prin care rațiunea reîntâlnea morala empatiei naturale, așa încât virtutea civică presupunea totodată încărcătura afectivă a solidarității politice, în varianta patriotismului și a spiritului de sacrificiu pentru ceilalți – după modelul eroismului republican antic.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, și urm., p. 108–110.

¹² Idem, *Discurs...*, și urm., p. 59.

Omul modern, sau individul-cetățean, nu se reducea așadar la calitatea de proprietar sau la cea de alegător, care prin ele însele nu-l scoteau obligatoriu din postura de ins indiferent față de interesul general. Virtutea civică, însă, îl transforma în proprietar implicat prin dreptul de vot în treburile statului și îl orienta în sensul idealului etic al solidarității interumane. În felul acesta, omul modern își actualiza interior o vocație spirituală *sui generis*, iar societatea modernă se înălța din zona intereselor particulare grosiere, în aceea a principiilor universale nobile.

Aici argumentația rousseauistă atinge chestiunea sensibilă a relației dintre individ și autoritatea publică, în care s-a originat una dintre cele mai ample dispute ale politicii moderne. Autorii de inspirație liberală i-au reproșat acreditarea preeminenței statului în raport cu individul, care la o adică putea fi „forțat să fie liber”, așa cum s-a întâmplat în timpul dictaturii de salvare publică a iacobinilor, când atașamentul față de virtutea civică republicană condiționa libertatea personală¹³. În fond, liberalii reproșau rousseauismului un anume potențial exclusivist și tendința de a legitima tirania comunității asupra individului.

Fără a intra în amănuntele acestei dispute, precizăm numai două aspecte. În primul rând, că Jean-Jacques Rousseau a circumscris posibilitatea de a-l forța pe individ „să fie liber” în zona obligațiilor publice față de stat (plata impozitelor, apărarea țării, respectarea legii), fără să atingă libertatea conștiinței sau domeniul privat¹⁴. Intervenția statului în această zonă s-a produs oarecum ca efect pervers în conjunctura particulară a Revoluției, pe fondul disputelor provocate de Constituția civilă a clerului, care nu datorează nimic rousseauismului, ci mai degrabă gallicanismului din vremea Vechiului Regim. În al doilea rând, precizăm că dincolo de retorica declarativă a „individului împotriva statului”, existența statului, oricât de liberal ar fi, presupune cu necesitate posibilitatea constrângerii legale a individului de către autoritatea publică. Aceasta nu înseamnă însă preeminența ontologică și etică a ansamblului comunitar față de individ – conform viziunii contrarevoluționare –, ci numai o preeminență funcțională, defensivă, ca drept al statului de a impune cu forța respectarea legii adoptate în comun, în momentul în care unul dintre „contractanți” violează acordul social și îi afectează în acest fel pe ceilalți. Este logica după care a procedat Maximilien Robespierre, dar și Abraham Lincoln atunci când nu a acceptat secesiunea Sudului, protejând ansamblul împotriva agresiunii părții. Reamintim că Jean-Jacques Rousseau nu a opus statul individului, ci „societății civile”; rațiunea statului nu era să-și subordoneze individul, ci tocmai să-i asigure libertatea amenințată în etapa existenței prepolitice.

¹³ Pentru François Furet, Keith M. Becker sau Iser Wolloch, de pildă, Teroarea se afla înscrisă în concepția rousseauistă a voinței generale opusă raționalității sociale, care privilegia unitatea în detrimentul diferențelor. A se vedea în această privință Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Éditions du Seuil, <2000>, p. 293.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, și urm., p. 105–106.

În practică se întâmpla însă că, deși statele datau de sute de ani, libertatea individuală nu era asigurată decât în mică măsură, în organizări precum republica Genevei sau eventual monarhia engleză. După cum puterea revenise unuia singur, unei părți a societății sau tuturor locuitorilor, contractul social se materializase sub forma regalității, aristocrației sau republicii, astfel încât se înregistra un decalaj între formula ideală, democratică, a contractului și diferitele elaborări concrete. Acest decalaj au încercat să-l recupereze revoluțiile democratice și mișcările populare din secolul al XIX-lea, în sensul a ceea ce anticipa Jean-Jacques Rousseau scriind despre „ultima treaptă a inegalității și sfârșitul spre care tind toate celelalte, până când noi revoluții vor dizolva cu totul guvernământul sau îl vor apropia de așezământul legitim”¹⁵.

Mai semnificativ ni se pare însă rousseauismul din punctul de vedere al istoriei culturale, întrucât angajează o problematică fundamentală a mentalului modern pe care am indicat-o la început, și anume aceea a raportului dintre formalizarea cantitativă a existenței și factorul spiritual în accepțiune largă – înțeles ca ideal fondator al ființei și ca experiență interioară a idealului respectiv, care poate fi religios, moral ori social, în proporții și întrepătrunderi diferite. În termenii psihologiei analitice, am spune că mentalul modern începea să se resimtă după erodarea afectivă a simbolurilor creștine cu valoare arhetipală, căutând în compensație alte reprezentări care să-i asigure echilibrul între conștiința existenței materiale și propensiunile spirituale mai mult sau mai puțin inconștiente. Fenomenul avea să ajungă la apogeu odată cu Friedrich Nietzsche, care pe fondul decreștinării l-a substituit pe Dumnezeu cu Zarathustra, reconvertind de fapt imaginea aferentă impulsului psihic¹⁶.

În punctul de început al acestor căutări, Jean-Jacques Rousseau a acreditat ca ideal cu implicații emoțional-atitudinale morala bunăvoinței naturale, recognoscibilă în sentimentul firesc al compasiunii și în devenirea democratică prin cooperare a umanității. El a operat așadar o sinteză între percepția cantitativă a individului fără alte atribute decât voința liberă, și conținutul moral calitativ implicit în obiectivarea publică a cantității nondiferențiate. Mai precis, el acredita individualismul formal și democrația cantitativistă cu vocația idealului, întrucât numai universalismul nediferențiat al democrației corespundea cuprinderii generale a moralei naturale. Omul nu se definea ca atare și nu reușea să trăiască împăcat, adică în acord interior cu principiul inerent condiției sale, decât în contextul unei relaționări formalizate cu semenii, pentru că numai o asemenea relaționare îi permitea regăsirea identității esențiale și a solidarității cu aceștia, pe când însemnele de stare și de rang îi alterau

¹⁵ Idem, *Discurs...*, și urm., p. 150.

¹⁶ C.G. Jung, *Opere complete. Arhetipurile și inconștientul colectiv*, vol. 1, «București», Trei, 2003, p. 24, 46.

percepția asupra adevăratei sale naturi universale. Intervenea aici o tentativă de refondare a umanității prin regenerarea sa moral-spirituală, de unde și profetismul remarcat de Robert Darnton în legătură cu înțelegerea lecturii ca împărtășire a unui adevăr divin, în maniera calvinistă, jansenistă sau pietistă¹⁷.

Rousseauismul a inaugurat în acest fel o direcție intelectuală specifică modernității, care viza acomodarea perspectivei formal-cantitativiste cu „spiritualitatea”, prin asimilarea teoretică și totodată afectivă a unui reper ideal susceptibil să orienteze calitativ existența. Încă din perioada romantică, impregnată de raportarea la un referențial superior oarecare, mai mulți autori au susținut împlinirea morală a individului prin asimilarea cu destinul supraindividual semnificat pozitiv, fie că era vorba de afirmarea istorică a națiunii – după cum considera Jules Michelet –, fie de participarea la conceptul general al Eticului – invocată în filosofia hegeliană a dreptului. Același lucru a fost sesizabil mai târziu la marxiștii de inspirație neokantiană și la existențialiști, preocupați de fundamentarea etică principială a acțiunii omului, prin promovarea binelui general obiectivat de clasa muncitoare – așa cum proceda Max Adler – sau prin solidaritatea cu ceilalți oameni în prezent și în succesiunea prezenturilor – despre care scria Albert Camus.

Gândirea lui Jean-Jacques Rousseau a fost așadar ilustrativă ca demers și ca „metodă” pentru mentalul modern, indiferent dacă soluțiile propuse mai par sau nu convingătoare. Un mental confruntat progresiv cu deficitul de spiritualitate și cu evacuarea sacrului din spațiul public, încercând totuși să redescopere spiritualul prin reflecție personală și în conștiința proprie. Mitul, ritualul și simbolul nu au dispărut complet din societatea modernă. O demonstrează gesturi spontane precum acela de a planta „arbori ai libertății” – cu semnificația arhaică de *axis mundi* în noul univers politic și civil, o demonstrează de asemenea emergența figurilor feminine cu încărcătură arhetipală – de la aceea a Mariannei până la Libertatea lui Eugène Delacroix, ca să nu mai amintim de reconvertirea ceremonialului mitico-religios, ca reînnoire periodică a originilor, sub forma sărbătorii revoluționare. Toate s-au petrecut însă într-un cadru instituțional laicizat și neutru ideologic, pe fondul trecerii de la dreptul divin la formalizarea civică a puterii. Credința, căutările spirituale s-au desfășurat astfel în afara sancțiunii eclesiastice și politice, devenind – conform liberalilor și social-democraților în egală măsură – probleme de interes privat. Se poate ca pe această cale prestigiul lor social să fi suferit, dar autenticitatea la nivel individual a avut de câștigat. Omul modern trăiește într-un spațiu public secularizat, dar este mai liber decât omul medieval în chestiunile de credință și de edificare spirituală personală.

¹⁷ Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii, și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Iași, Polirom, 2000, p. 201.

NATURE – SOCIÉTÉ CIVILE – ÉTAT.
LA CONDITION HUMAINE EN MODERNITÉ

Résumé

L'article est une démarche d'histoire culturelle sur les propos moraux et politiques de Jean-Jacques Rousseau, en tant que illustratifs pour les traits et les enjeux de la condition humaine en modernité. On observe ainsi, à travers une dialectique qui conduit de la nature par la société civile vers l'État, l'effort de trouver un système institutionnel qui pourra correspondre également à l'avènement de l'égalité formelle et au besoin d'un idéal ressenti affectivement. La pensée rousseauiste se développe donc autour de l'idée de la vertu civique, qui comprend la représentativité quantitative et le sentiment de solidarité avec les semblables.

Mots-clés: Jean-Jacques Rousseau, modernité, idéal moral, vertu civique.