

Argument

Inflația de concepte care populează discursurile teoretice actuale generează adesea o metateorie care ajunge să se hrănească, până la autodevorare, din propria substanță. De această maladie suferă atât conceptele tradiționale, ce se revendică de la realități culturale de mult apuse, și peste care s-au depus deja straturile mai multor generații de definiții, cât și conceptele noi, născute din dorința de a ipostazia o realitate într-o permenentă dinamică. În cazul acestora din urmă, nu istoria definirii pune probleme, ci exploziile de definiții ce se nasc aparent instantaneu, în nuclee greu de controlat și de armonizat. De aceea, cunoașterea unui concept riscă să fie zădărnicită de vălurile descrierilor anterioare, accepțiunile noi rivalizează cu cele vechi, sensurile contradictorii conviețuiesc pașnic, iar arheologia definirii stă sub semnul ineficienței. O ineficiență care ne face să-i dăm dreptate, o dată în plus, lui Nietzsche, cel care spunea că numai lucrurile fără istorie pot fi definite. Și totuși, în pofida generalizărilor nedrepte la care reducem conceptele, în pofida diluării *gândirii tari* sub imperiul unei eseistici oripilitate de adevăruri universale și de sentințe fără dubiu, continuăm să căutăm miezul tare al gândirii conceptuale. Îl căutăm nu doar din considerente utilitare, pentru sensul ordonator ce-l însoțește, ci și hedoniste, prin spectacolul de erudiție și logică a argumentării pe care-l oferă.

Printre aceste concepte neașezate confortabil într-o paradigmă de definire, și care continuă să testeze abilitățile de nuanțare ale teoreticienilor, se numără și postumanismul. Intră și el astfel în această zonă de conflict a definirilor încrucișate, cu suprapuneri parțiale și rivalități frecvent exclusiv terminologice. Purtând stigmatul unui prefixoid care mai mult îi obturează sensurile decât i le elucidează, postumanismul este noua piatră de încercare pentru teoria culturală actuală. La impasurile definirii sale contribuie și teritoriul pe care acest fenomen îl circumscrie; un teritoriu concomitent vast, prin multitudinea domeniilor în care îl regăsim, dar și extrem de fragil prin perspectivele propuse asupra ființei umane, prin valorile la care este redusă sau propulsată istoria umanității. Spre deosebire de alte concepte ce-l preced, axate pe o problemă pară mai îndepărtată de miezul valorilor umane, postumanismul se poziționează în punctul nodal al acestor valori, în egală măsură atentând la și consolidând integralitatea tabloului umanist. Miza definirilor sale depășește astfel marginalitatea unui simplu fenomen cultural, el captând însuși umanul în complicatele lui

relații cu lumea tehnologică. Și chiar dacă de la perioada de glorie a umanismului au trecut mai multe secole, postumanismul este cel chemat acum să mediteze – fie și pentru a le zdruncina – la relevanța valorilor umaniste.

Prezentul studiu s-a născut din nevoia de a interoga acest concept, nu de dragul contemplării vastei bibliografii critice, ci pentru a vedea cât de mult și cum anume intervine tehnologia în definirea umanului, ce mai înseamnă – la început de secol XXI – a fi om, unde și cum mai sunt căutate vechile atribute umaniste și, nu în ultimul rând, ce/cine anume le va înlocui. Căci se prea poate ca trăsăturile umanismului, pe care le vehiculăm cu multă lejeritate, să descrie astăzi un alt tip de om decât cel al Renașterii, sintagma *natura umană* având marele merit de a fi extraordinar de vagă. În acest context, problemele definirii postumanismului s-ar putea să nu vină din epigonica lui situare temporală, ci tocmai din migrația semnificațiilor umanismului. Inevitabil, analiza postumanismului presupune și extinderea spre lumea tehnologiei, cu evidențierea impactului ei major în recenta definire de sine a contemporaneității.

Pus în fața vastității surselor bibliografice, actualul volum nu își propune nici să epuizeze bibliografia curentă, nici să o catalogheze cu acribie, sau, cu atât mai puțin, să propună o nouă teorie asupra postumanismului. Intențiile sunt mult mai terestre și ele vizează discutarea câtorva perspective teoretice asupra acestui concept, perspective ce țin mai mult de o dimensiune umanistă asupra tehnologiei, și, mai ales, corelarea lor cu realitatea vie a textului literar. Partea aplicativă, formată din interpretarea câtorva texte literare, continuă explorările teoretice, căci fiecare univers textual selectat vine să ipostazieze articularea umanului cu tehnologicul, să avertizeze asupra acestui melanj sau să-l elogieze. Raportarea textelor la contextul postumanist a fost mediată prin analiza relației dintre *literatură și tehnologie*, relație omniprezentă și extrem de dinamică în istoria literară.

Cât privește analiza textelor literare, premisa de lucru a actualului volum o constituie ideea că discursul literar nu rămâne imun la modul în care sensibilitatea umană se modifică la contactul cu noile dezvoltări tehnologice. Iar deschiderea literaturii către teritoriul noilor mijloace de comunicare și de transmitere a informației nu îmbracă doar forma diversității tematice, ci generează, implicit, noi trăsături estetice. Ilustrativă în acest sens este relația dintre postmodernism și cyberfiction, multe dintre trăsăturile acestui tip soft (sau hard, dacă ne gândim la sensul de rebeliune ce-i este asociat) al *science fiction*-ului regăsindu-se în paradigma ontologică a postmodernității; sau, în egală măsură, emblematic fiind și modul în care manifestele futuriste stau sub semnul unei poetici a simultaneității. Iar cazul literaturii

electronice, cu numeroasele forme ce o compun, duce la un alt nivel relația dintre literar și tehnologic, un nivel ce se definește tocmai prin intruziunea cu grad maxim a tehnologicului în literar.

Problemele pe care le ridică și, simultan, la care încearcă să răspundă acest volum sunt de mai multe tipuri: unele vizează relevanța postumanismului, altele țin de profiturile reale pe care le aduce prezenta abordare spațiului critic românesc, iar altele chestionează semnificațiile și selecția textelor. Chiar dacă este unul dintre conceptele extrem de vehiculate în spațiul dezbaterilor intelectuale contemporane, chiar dacă fenomenele pe care le descrie ni se impun ca evidente și chiar dacă există o bibliografie impresionantă pe această temă, postumanismul nu a scăpat încă de prejudecata că pare mai degrabă un produs al SF-ului și al câtorva gânditori futuriști, parcă prea puțin credibil spre a fi tratat în cheie grav-teoretică. Nu-l ajută nici radicalitatea scenariilor pe care le propune, multe dintre ele mai entuziaste decât cele din literatura științifico-fantastică. Și totuși postumanismul se naște din necesitatea teoretizării unui alt tip de om și de umanitate, ancorate într-o lume tehnologică care le modifică substanțial vechile atribute. Postumanismul și toate dezbaterile teoretice ce-l însoțesc nu apar de nicăieri. Nu e prima dată în istoria culturală recentă – mai precis cea a secolelor XIX și XX – când irumpe această preocupare față de grefarea tehnologică a umanului, de vreme ce, intrând pe teritoriul truismelor, întotdeauna progresul tehnologic a determinat serii de schimbări culturale și economice, sociale și politice. Dar inovațiile tehnologice au făcut acest lucru fără a atenta la esența umanității, căci separația dintre natural și artificial a funcționat, vreme de secole, fără a da rateuri. Or, lucrul acesta nu se mai întâmplă în contemporaneitatea noastră technoculturală, care excelează în a mixa specii și regnuri, biologicul cu artificialul, umanul cu non-umanul. Depășirea acestor bariere a dus la distrugerea aurei principiilor umaniste și la augmentarea (unii ar spune chiar *eradicarea*) umanului prin inserții tehnologice. A rezultat astfel o nouă entitate, cea postumană. Recentă *natură postumană* poate fi înțeleasă atât în sens fizic-corporal, imediat și evident – rezultat al variatelor protezări, făcute în scop medical, artistic sau doar de dragul distracției –, cât și într-un sens mai amplu, cultural și psihologic, sinonim cu schimbări majore de sensibilitate colectivă. În fond, natura postumană este, simultan, un construct cultural hibrid, dar și o realitate socială a timpului nostru. Chiar construcția *natură postumană* este intrinsec paradoxală, de vreme ce primul termen își păstrează încă sensul proaspăt și rebel al creației vii, iar al doilea aduce cu el toată povara dezvoltării tehnologice.

Din practica unei vieți cotidiene impregnate în tehnologie este extras și teoretizat un nou model de individ, considerat un compozit informațional și posesor al unei corporalități ușor protezabile. Subiectivitatea, fiind greu măsurabilă și controlabilă, este exclusă, iar sacralitatea corpului pierde în fața principiului eficienței. Mecanizarea individului – deloc nouă în istoria umanității, dar mult mai perfidă, camuflată fiind sub forma eficacității – duce la pierderea individualității și la topirea lui în vastele colective postumane. Dezvoltarea mediului virtual, urmată de imersiunea umanului în complexe rețele electronice, pune într-o altă paradigmă coabitarea umanului cu tehnologicul, o coabitare care până mai ieri părea să existe doar spre a sluji ființei umane. Pe fundalul acestor subtile atentate la supremația antropocentrismului, proliferarea discursurilor postumaniste servește mai multor cauze; iar această gamă de intenții se constituie și într-o etalare de atitudini (post)umaniste. Căci la adăpostul noului termen-umbrelă numit *postumanism* coexistă discursuri care resuscitează idealurile tradiționale ale umanismului (demnitate umană, adevăr, moralitate, toleranță), cele care promovează un umanism al actualității, cerut de noul om tehnologizat al zilelor noastre, dar și cele care profetesc înlocuirea umanității cu superputerea mașinii. Când penetrează lumea textelor literare, aceste idei iau forma unor scenarii tehnofile sau tehnofobe, unite însă de necesitatea reflecției asupra dinamicii tehnoculturale.

Pentru a apropia postumanismul de realitatea textelor literare, ne-am propus să îmbrățișăm două direcții complementare: pe de o parte, să identificăm principii trans- și postumaniste în ideologia și factologia textelor, pe de altă parte, să lecturăm aceste opere prin binomul *literatură-tehnologie*. Dacă prima direcție servește mai degrabă unei perspective sincronice, capabilă să scoată la iveală numeroase pliuri interpretative, cea de-a doua oferă o necesară imagine diacronică, înregistrând evidente schimbări de sensibilitate literară, cu treceri, în terminologia lui Eric Vos, de la *literatura despre tehnologie* la *literatura ca tehnologie*. Acesta este și principiul în funcție de care am ordonat partea aplicativă, inițial cu interpretări asupra unor texte în care *tehnologia* este doar temă, pentru ca, spre finalul volumului, *tehnologia* să iasă din exterioritatea temei, spre a deveni principiu structurant al unei noi estetici. Formele *literaturii electronice*, de care ne vom ocupa în partea finală a studiului, se revendică de la această fertilă metisare dintre tehnologiile computaționale și principiile tradiționale ale literarității, impunând un nou model de textualitate. Pentru o evidențiere mai bună a dinamicii relațiilor dintre literatură și tehnologie, am optat pentru o abordare diacronică, axată pe mai multe vârste ale sensibilității literare. Nu ne-a interesat doar o felie temporală, avangarda românească, *science fiction*-ul proletcultist, cyberfiction-ul

contemporan etc., ci evoluția acestor relații. Cu precizarea că primul moment pe care vom focaliza analiza este reprezentat, în literatura română, de imaginarul poetic avangardist, iar ultimul, de cyberfiction-ul actualității.

În spațiul românesc, postumanismul este un concept aproape absent, chiar dacă există dezbateri ce ar putea fi subsumate sferei sale de interes. Acestea vin mai ales din zona teologiei, îngrijorată de biometrizarea ființei umane, sau din cea a bioeticii, confruntată cu această nouă serie de provocări. Dacă în cazul teologilor argumentația este mai degrabă emoțională și alimentată de teoria conspirației iudeo-masonice, bioetica (cum este cazul articolului *Postumanism și bioetică*, de Ioan Zanc și Iustin Lupu, publicat în „Revista Română de Bioetică”, vol. 5, nr. 1, ianuarie-martie 2007) plasează conceptul într-o lungă tradiție filosofică, reprezentată de *supraomul* lui Nietzsche, de cartezianismul lui Descartes sau de umanismul renesanțist. Mai apropiată de intenția actualului volum ar fi cartea Luciei Simona Dinescu, *Corpul în imaginarul virtual*. Jonglând cu abilitate prin vastitatea domeniului teoretic, autoarea oferă o imagine minuțioasă asupra post- și transumanismului, discutate în contextul articulării unei noi perspective asupra corporalității. Inevitabil, nici discursul critic asupra unei părți semnificative a literaturii actuale nu poate ignora ancorarea în contextul post- și transumanist; în absența acesteia, receptarea a numeroase texte nu poate fi decât trunchiată.

Lipsește totuși în spațiul românesc o examinare detaliată a acestui concept, care ne-ar putea ajuta să înțelegem mult mai bine fenomenele sociale și culturale ale contemporaneității. Această absență ar putea fi explicată printr-un cumul de factori: statutul periferic al României în actuala conjunctură științifică și tehnologică, relativa imaturitate a ariei de investigație – abia odată cu recenta dezvoltare a tehnologiilor informaționale, se poate vorbi la noi de un atentat asupra valorilor umaniste – și, nu în ultimul rând, lipsa unei tradiții a criticii culturale.

În ciuda absenței unei tradiții teoretice care să mediteze asupra relației dintre uman și tehnologic, asupra alienării ființei umane, sau, dimpotrivă, asupra beneficiilor aduse de dezvoltarea tehnologică, în literatura română există un corpus consistent de texte preocupate de această chestiune. Faptul că ele apar începând chiar din secolul al XIX-lea (*În anul 4000 sau O călătorie la Venus*, de Victor Anestin) sau în primii ani ai secolului al XX-lea (*Cometa lui Odorăscu*, de Alexandru Macedonski, sau *Un român în lună*, de Henri Stahl) demonstrează atenția pe care scriitorii români au acordat-o noului val de progres tehnologic. Interesul a fost întreținut și de dezvoltarea literaturii de avangardă, mereu în căutarea unor teme și maniere discursive capabile să șocheze așteptările publicului burghez. Și ce putea să

contrarieze mai mult decât dulcea cufundare în lumea rece a monștrilor de metal, decât metalizarea simțurilor și adorarea zeului electricității? Din această nouă religie a mașinii s-au născut texte care vin cu un univers tematic inedit și cu imagini artistice proaspete, debordând de forță și dinamism. Angrenat în iureșul unei lumi care descoperea valoarea vitezei și posibilitățile comunicării la distanță, textul literar începe să mediteze la consecințele pe care aceste fenomene le au asupra ființei umane, la mecanizarea și alienarea omului, la granița instabilă dintre uman și artificial. Asistând la noi descoperiri științifice care revoluționează percepția asupra universului apropiat sau asupra celui extrem de îndepărtat, unii scriitori integrează aceste noi problematici în texte ce ridică în fața umanului o nouă provocare: lumea tehnologiei. Textul lui Felix Aderca, *Orașele scufundate*, este o astfel de anti-utopie științifică, atentă să înregistreze dezumanizarea și robotizarea individului, pericolele ce însoțesc eugenia și epuizarea resurselor de energie. Prin temele pe care le dezvoltă, corporalitate, rasă, reproducere, catastrofe climatice, noi modele de structurare socială, textul se înscrie în marea tradiție a SF-ului internațional.

Cu totul altele sunt circumstanțele – istorice, politice și, implicit, de mentalitate – pe care se proiectează tema progresului tehnologic în România de după cel de-al doilea război mondial. Căci atitudinilor rezervate și profund meditative (care demonstau o înțelegere complexă a fenomenului dezvoltării tehnologice) le ia locul un optimism vecin cu ignoranța. Dezvoltarea literaturii științifico-fantastice, majoritar subordonată idealurilor comuniste de construire a omului nou, contribuie la popularizarea cu entuziasm a noilor inovații tehnologice. Accentul pus pe descoperirile științifice se înscrie în tendința generală a epocii, progresul tehnologic fiind considerat un element esențial al noii societăți comuniste. Reproducând la scara lumii textuale multe dintre dezideratele politice ale vremii, literatura SF a anilor '50-'60 se folosește de un vast aparat terminologic științific pentru a induce ideea avântului tehnologic ce ar fi cuprins societatea românească. Textele publicate în Colecția „Povestiri științifico-fantastice” nu se impun, cu minime excepții, prin valoarea lor literară, ci prin capacitatea lor de a oferi o lume ce pare continuarea proiectului comunist al acelor vremuri. Viitorul societăților din aceste texte SF nu stă sub semnul autonomiei și al gratuității, nu este imaginat pentru a pune la lucru o imaginație exuberantă; el devine o modalitate de a confirma legitimitatea prezentului comunist. De aceea, texte precum *Sahariana* (de Max Solomon și I. M. Ștefan) sau *Meteoritul de aur* (de Octavian Sava) merită reținute mai ales ca documente ce păstrează mentalitatea și mecanismele ideologice ale unei epoci, și mai puțin ca texte literare capabile să creeze o realitate ficțională convingătoare

estetic. La adăpostul acestor texte, preponderent proletcultiste, se mai strecoară creații SF care avertizează, prin ample parabole, asupra consecințelor nefaste ale sistemului comunist. Majoritatea rămân însă în manuscris, fiind publicate mult mai târziu, odată cu diferitele perioade de dezgheț ideologic. Este privit astfel și reversul optimismului tehnologic, etalată fiind schilodirea afectivă și socială la care acesta obligă. Cât privește apropierea de ideile postumanismului contemporan, textele ficționalizează mecanizarea individului, motivată ideologic și tehnologic, dar și un vast ansamblu de teme, precum cele ce țin de ingineria genetică sau cyborgizarea individului. Romanul lui Sergiu Fărcășan, *Atacul cesiumiștilor*, imaginează o societate post-nucleară, cu indivizi diformi, victime ale experimentelor genetice și sociale. Mai mult decât prin temele ce se revendică de la preocupările postumaniste, textul inovează ca tehnică a scriiturii, etalând ceea ce am putea numi *cyborgizarea narațiunii*. Poveștile nu mai sunt spuse de oameni, ci mașinile au rolul de a selecta evenimentul important și de a-l integra în ample contexte narrative.

Textele publicate după '89, pe care am ales să le discutăm în acest studiu – *Derapaj* de Ion Manolescu, *Cinci nori colorați pe cerul de răsărit* de Florina Ilis și *Vincent nemuritorul* de Bogdan Suceavă – țin de un alt climat ideologic, alimentat de noile media și de influențele pe care aceasta le exercită asupra individului. Plonjarea în mediul electronic duce la multiple interogații legate de caracterul iluzoriu și de aici ușor manipulabil al realității, de dezumanizarea tehnologică sau de noile forme ale nemuririi. În spatele cortinei pe care se profilează destinele individuale nu se mai află marele Demiurg, ci Programatorul suprem, mânuind abil calupuri de realitate, sau destructurând memoria personală și colectivă. Trecutul, prezentul și viitorul nu se mai înscriu cuminți în linearitatea cronologiei, ci sunt interșanjabile, căci apartenența la un timp istoric e o chestiune de perspectivă. Romanul Florinei Ilis ne duce într-o Japonie hipertehnologizată, în care afectivitatea și intimitatea pot prinde formă numai mediate tehnologic, paradoxal, depersonalizarea fiind tocmai condiția implicării. În absența filtrării emoției prin medii electronice, subiectivitățile nu (se) comunică, iar sentimentele eșuează negăsindu-și obiectul asupra căruia să se răsfrângă. Cum arată nemurirea tehnologică?, aceasta este întrebarea la care Bogdan Suceavă încearcă să răspundă în *Vincent nemuritorul*, text bine ancorat în dezbaterile trans- și postumaniste ale timpului nostru. Iar răspunsul complex pe care îl oferă – imaginând o lume suficient de avansată tehnologic încât să refuze ideea finitudinii – s-ar putea să nu fie pe placul nostru. Căci viața de după moarte nu este decât o eternă perindare a unui dispozitiv exilat pe suport electronic, dominat de rațiune și golit de sentiment. Corporalitatea purtătoare de boală și moarte este

abandonată pentru un mult mai steril mediu electronic. Intră astfel în discuție pleiada de consecințe etice, legale, medicale, financiare etc. ce însoțesc îndeplinirea unui deziderat vechi de când umanitatea, *nemurirea*. Tot ceea ce sună perfect în teorie, iar principiile transumanismului își demonstrează cu asupra de măsură idealismul, are mari șanse de a eșua ca aplicație practică. Aceasta pare a fi și intenția romanului lui Bogdan Suceavă, text care transplantează într-o situație ipotetică de viață câteva dintre dezideratele transumaniste.

Forma cea mai nouă prin care literatura se combină cu tehnologia o reprezintă *literatura electronică*, o manieră avangardistă de scriere, care cere noi distincții teoretice legate de ce mai înseamnă *text*, *cititor* sau *autor*. Folosindu-se de numeroasele programe de creare a textelor, îmbinând textul cu imaginea și planeitatea literei cu adâncimea mediului electronic, acest tip de creații plutește pe granița extrem de fluidă dintre textul literar și jocurile pe calculator. Cu o inventivitate lexicală minimă, lipsite de mai toate mărcile discursului literar clasic (ambiguitate, ironie, subtilitate, cuvânt de spirit etc.), aceste texte uzează în schimb din plin de avantajele oferite de noile tehnologii computaționale. Activând vechi principii ale literarității, precum hipertextualitatea, colajul sau creativitatea aleatorie, creațiile digitale propun noi modele de auctoritate și noi practici de lectură. Iar uneori inovația e atât de mare, încât cu greu mai seamănă cu ceea ce numim noi literatură. Dependente de un calculator și de comunicarea în rețea, aceste texte propun adesea un autor colectiv, cu grade variabile de cultură și implicare, și dispersat pe nivelurile spațiului digital; cât privește procesul receptării, acesta este tributar caracteristicilor mediului electronic ce face posibilă existența literaturii digitale. Față de un text pe suport de hârtie, textul electronic este mobil, evanescent și potențial, cerând o lectură interactivă și multisenzorială. Produsă de un autor anonim și colectiv, ia naștere astfel o nouă *literatură populară*, scrisă și circulând în *satul global*.

Încercare de a înțelege specificul cadrului postumanist actual, de a cartografia varietatea atitudinilor tehnofetișiste sau tehnofobe imortalizate literar, prezentul studiu interoghează forme ale literaturii sensibile la mutațiile produse de dezvoltarea tehnologică. Iar parcurgerea câtorva texte axate pe această problematică oferă numeroase indicii despre chipurile umanității prezentului și despre modul în care aceasta se conjugă cu extensiile mașinii.

Postumanismul

Concept pe cât de cuprinzător, pe atât de imprecis în definirea contemporaneității, postumanismul și-a extins semnificațiile în variate domenii. Prezent în discursul academic, dar și în sfera culturii pop, corelat cu cele mai neașteptate fenomene culturale sau doar „lipit” forțat unor domenii problematice, el este interogată în permanență cu speranța elucidării dilemelor actuale. El însuși emanație a unor realități culturale modificate radical, în care tehnologia a abandonat de mult rolul de adjuvant al umanului, postumanismul poartă cu el întreaga încărcătură etică a timpurilor actuale. De la bioetică la inteligență artificială, de la inginerie genetică la realitatea virtuală, de la arta cibernetică la robotică, postumanismul este cadrul de gândire care definește lumea actuală. Co-există sub acest nou termen umbrelă tehnofilia și tehnofobia, materializate în idealismul și gratuitatea teoriilor sau în practica imediată a activității tehnologice. Dacă cea din urmă se refugiază în spațiul securizat al producției de bunuri și servicii pentru consumatori din ce în ce mai avizi de noutate, teoriile asupra postumanismului vin să circumscrie un teritoriu controversat, în care limitele dintre uman și non-uman de mult și în variate moduri au fost încălcate, iar postumanul protezat și augmentat își cere drepturile.

Fiind unul dintre termenii care zguduie principiile gândirii umaniste de tip iluminist, postumanismul continuă să frizioneze ființa umană, martoră a unei realități care până mai ieri părea proprie doar literaturii science fiction. De aceea, chiar dacă definirea și argumentația teoreticienilor postumanismului se mențin în sfera obiectivității științifice, există o urmă de regret – generat de contemplarea neputincioasă a unei umanități ce-și pierde tocmai umanitatea –, uneori convertit în virulente acuze la adresa unei contemporaneități dependente de tehnologie. Postumanismul este un subiect care nu poate fi tratat exclusiv obiectiv, de vreme ce luate în discuție sunt tocmai valorile, imuabile sau neașteptat de perisabile, ale umanității. În același timp, ce mai înseamnă și cum se manifestă obiectivitatea în studiile

literare, care sunt parametrii rigizi și preciși în funcție de care o cuantificăm. Căci orice analiză asupra postumanismului este inevitabil personală și părtinitoare, ea scoate la iveală dorințele și temerile noastre, entuziasmul sau anxietățile.

Invazia noilor tehnologii (ce alterează iremediabil unitatea și unicitatea subiectului uman) necesită un nou context și o nouă paradigmă de definire, de aceea, foarte succint, putem defini postumanismul ca fiind un curent de gândire ce promovează melanjul dintre biologie și tehnologie. Dar această simplă notație atrage o altă necesară definire: ce este tehnologia? Există numeroase studii care-și propun să definească tehnologia și să urmărească impactul ei cultural în diferite perioade istorice. Și de vreme ce va fi unul dintre termenii foarte folosiți în acest studiu, considerăm necesară o scurtă incursiune în istoria definirii lui, oricât de evidente și imposibil de evitat ar fi omisiunile. Cu precizarea necesară că istoria definirii tehnologiei nu este sinonimă cu istoria postumanismului. Chiar dacă acesta din urmă se întoarce spre trecut, dezgropând tipologii postumaniste în variate contexte naționale și epoci istorice, de la Renaștere la Romantism, de la Evul Mediu la mult mai tehnologizatul Modernism.

Tehnologia, o istorie a definirilor

Chiar dacă trecerea în revistă a unor teorii despre tehnologie nu ne va oferi o singură definiție operațională de care să ne putem folosi pe parcursul acestui volum, putem măcar cartografia teritoriul definirilor primite de acest termen de-a lungul intrării lui în atenția teoreticienilor culturali. Pentru intenția acestei lucrări, mai mult decât enumerarea teoreticienilor și a definițiilor pe care mulți dintre ei le propun, ni se pare mai adecvată analiza câtorva teorii emblematice asupra tehnologiei, care au generat, mult timp după apariția lor, reacții polemice sau, dimpotrivă, un susținut acord. Am evitat în mod deliberat studiile care particularizează un anumit tip de tehnologie, căci numai bibliografia teoretică despre implicațiile culturale ale tehnologiei informaționale actuale, de exemplu, înseamnă sute, poate chiar mii de titluri. De aceea, am analizat studiile care definesc tehnologia în general, fără a face referire strict doar la un anumit tip de tehnologie. În același sens, nici o adâncire în filosofia tehnologiei, cu evidențierea școlilor și curentelor de gândire nu ar fi de un real folos pentru preambulul teoretic al acestei lucrări axate pe relația dintre literatură și

tehnologie în contextul teoriilor postumaniste. De aceea, teoreticienii de care ne-am ocupat sunt încadrați cu precădere în ceea ce se numește *filosofia umanistă a tehnologiei*¹, preocupați fiind de complexe relații istorice, sociale și culturale în care este implicată tehnologia.

Pe de altă parte, tehnologia a intrat relativ recent în atenția teoreticienilor culturali, ea fiind multă vreme exilată în sfera lumii tehnice, fără a i se recunoaște enorma importanță pe care o are în (re)configurarea relațiilor sociale actuale. Și chiar dacă acum există o ramură a filosofiei ce se numește filosofia tehnologiei, nici filosofi nu s-au grăbit să se orienteze spre acest domeniu tocmai pentru că filosofia, mereu preocupată de universalele umane, a respins vreme de secole orice apropiere de viața imediată și practică. Dar când tehnologia a devenit imposibil de ignorat, tocmai pentru că a ajuns în chiar miezul umanității – așa cum o demonstrează postumanismul –, au fost evaluate toate implicațiile ei, etice sau sociale, economice sau politice. S-a construit astfel un impresionant cadru teoretic, consolidând un domeniu care astăzi se numește *Studii despre știință și tehnologie, Science and Technology Studies* (STS).

Secolul XX, mai precis a doua lui jumătate, marchează momentul apariției unor studii consistente axate pe problematica tehnologiei. Filosoful Martin Heidegger și teologul Jacques Ellul sunt printre primii autori preocupați de această temă; analiza operelor lor nu ne vor oferi definiții operaționale ale *tehnologiei*, dar prezentarea lor este importantă pentru că majoritatea teoriilor asupra tehnologiei revin la opiniile acestora, chiar și pentru a le corecta sau demonstra caracterul desuet.

Un punct de referință în avatarurile definirii acestui termen îl reprezintă eseul lui Heidegger, *Întrebarea privitoare la tehnică*² (1946). Chiar dacă, la traducerea în limba română, s-a optat pentru termenul *tehnică* (varianta în limba engleză păstrând termenul *tehnologie* în titlu), considerăm că opiniile exprimate aici de Heidegger construiesc un eșafodaj teoretic necesar înțelegerii accepțiunilor *tehnologiei*. Mai toți teoreticienii preocupați ulterior de această problemă invocă studiul lui Heidegger, deci discutarea lui e necesară, chiar și superficial, cum un nespecialist în filosofie o face. Dens ideatic și uzând din plin de jargonul filosofic, eseul lui Heidegger încearcă să re poziționeze *ființa* în raport cu activitatea științifică, corelând astfel tehnologia cu o înțelegere ontologică a ființei. În lectura noastră nu

¹ Craig Hanks, *General Introduction la Technology and Values: Essential Readings*, editor Craig Hanks, John Wiley & Sons, 2009, p. 2.

² Titlul în germană al studiului fiind *Die Frage nach der Technik*.

ne-a interesat locul pe care îl are actul întrebării în gândirea acestui filosof, mai precis cunoscuta problematizare heideggeriană, care refuză enunțarea concluziilor pentru mult mai implicata căutare împreună a sensurilor; accentul a fost pus pe modul în care putem extrage o imagine coerentă asupra tehnologiei.

În viziunea lui Heidegger, *tehnologia* se definește atât ca „un mijloc” (perspectiva instrumentalistă), cât și ca o „activitate umană” (perspectiva antropologică), iar cele două sensuri, recomandă filosoful, trebuie luate împreună. Îmbrățișând perspectiva instrumentalistă, considerând deci tehnologia doar un mijloc de care ființa umană se folosește spre a-și atinge un scop, putem avea pretenția că o stăpânim; iar această putere ne este cu atât mai necesară, ne avertizează filosoful, cu cât tehnologia „amenință mai mult să scape de sub dominația omului”³. Dar tehnologia este mult mai mult decât un mijloc, ea este „o modalitate a scoaterii din ascundere”⁴. Heidegger detaliază modul în care tehnica modernă transformă relațiile *obiect-subiect* și nu respinge, de pe pozițiile comode ale unui idealism romantic, universul tehnologic, ci observă că întotdeauna ființa umană a fost *efectul/obiectul* lucrurilor exterioare, și nu neapărat subiectul care exploatează lumea, exercitându-și controlul. Și de vreme ce *esența tehnicii* este fundamental diferită de ceea ce înseamnă *tehnică* în accepțiunea ei obișnuită, „meditația esențială asupra tehnicii și disputa hotărâtoare cu tehnica trebuie să se petreacă într-un domeniu care pe de o parte să fie înrudit cu esența tehnicii și care, pe de alta, să fie fundamental diferit de ea. Un asemenea domeniu este arta.”⁵ O astfel de concluzie permite asocierea fericită a tehnologie cu literatura, multe dintre textele literare ce construiesc conștiința de sine a postumanismului meditănd tocmai asupra implicațiilor tehnicii și tehnologiei. Numai conlucrarea unor astfel de teritorii aparent ireconciliabile permite o reflectare mutuală și egal benefică pentru ambele domenii: „excesul de tehnică ne împiedică să aflăm ce este esențial în tehnică, așa cum, de prea multă estetică, nu mai păstrăm ceea ce este esențial în artă.”⁶

De pe altă poziție, Jacques Ellul⁷, unul dintre cei mai acerbi critici ai tehnologiei, integrează tehnologia în tabloul mai vast al forțelor care atentează la integralitatea ființei.

³ Heidegger Martin, *Întrebarea privitoare la tehnică*, în *Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Humanitas, 1995, p. 131.

⁴ Ibidem, p. 137.

⁵ Ibidem, p. 164.

⁶ Ibidem, p. 164.

⁷ Jacques Ellul (1912-1994) – filosof, teolog și sociolog francez, autor de numeroase studii despre relația dintre tehnologie și societate, sau dintre religie și politică. Cunoscut mai ales ca vehement critic al intruziunii tehnologiei în societatea modernă. Printre volumele sale reprezentative se numără *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le système technicien* (1977) și *Le bluff technologique* (1988).

Profund tributar unei perspective teologice, în *Technique ou l'enjeu du siècle* (*The Technological Society*), din 1954, el nu își maschează îngrijorarea în fața faptului că dezvoltarea tehnologică riscă să altereze iremediabil umanitatea. Diferențiind între *tehnică* și *tehnologie*, el atrage atenția asupra faptului că cea de-a doua tinde să acapareze ființa umană, iar omul se poate salva doar transgresând determinismul tehnologic. Lucru greu de realizat, de vreme ce omul este neputincios în această densă rețea tehnologică ce nu îi permite un comportament care să se abată de la regula sistemului; căci, pentru Ellul, tehnologia a devenit un sistem⁸. Nu întâmplător, el echivalează noua lume tehnologică cu un *lagăr universal de concentrare*. În *Cuvântul înainte* pe care îl scrie acestui volum, Robert K. Merton sintetizează gândirea sociologului francez, iar puterea lui de previziune este copleșitoare: „Societatea tehnologică cere oamenilor să fie mulțumiți cu ceea ce trebuie să le placă; pentru cei care nu sunt mulțumiți, ea oferă alte tipuri de distracții – posibilitatea de a fi absorbiți de mass media tehnicizată a culturii populare și a comunicării. Iar procesul este unul natural: fiecare parte a unei civilizații tehnologice răspunde nevoilor sociale generate de tehnologia însăși. Astfel progresul înseamnă o continuă dezumanizare – o supunere permanentă, fără logică și, în cele din urmă, suicidară, în fața tehnicii”⁹. Este evident că o astfel de uniformizare are, avertizează Ellul, efecte majore la nivelul sistemului de valori sociale. Iar subordonarea tehnologiei scopurilor ființei umane este un vis utopic, de vreme ce tehnologia dovedește o îngrijătoare independență.

Mai util la nivelul unor delimitări conceptuale este un alt studio al lui Jacques Ellul, publicat în 1977, *Le système technicien* (*The Technological System*). Aici autorul își propune să demonstreze că stadiul de *societate tehnologică* este de mult depășit și suntem în fața unui mult mai coerent și periculos *sistem tehnologic*. Trecând în revistă principalele repere bibliografice dedicate tehnologiei în anii '60-'70 (Georges Seurat, *Réalités du transfert technologique*, H. Lefebvre, *La Vie quotidienne dans le monde modern*, Jean Baudrillard, *Societatea de consum*, Take D. Rorvik, *As Man Becomes Machine* etc.), Jacques Ellul reușește să surprindă varietatea perspectivelor teoretice asupra acestui concept și, implicit, dificultatea circumscrierii într-o definiție. Jacques Ellul propune depășirea opiniei curente conform căreia ființa umană este subiectul ce dispune după bunul lui plan de obiectul ce se

⁸ Jacques Ellul, *The Technological System*, translated from the French by Joachim Neugroschel, The Continuum Publishing Corporation, 1980, p. 1(t.n.). Toate citatele din engleză care vor fi folosite în această carte sunt redată în traducerea noastră.

⁹ Robert K. Merton, *Foreword*, Jacques Ellul, *The Technological Society*, p. viii.

numește tehnologie. Vede în schimb că omul însuși este „încorporat într-o societate tehnologică”¹⁰, așa încât independența lui este cel puțin problematică, dacă nu chiar iluzorie.

Necesitatea redefinirii tehnologiei îl face pe autor să trateze acest termen în funcție de mai multe coordonate: *tehnologia drept concept*, *tehnologia ca mediu*, *tehnologia ca factor determinant*. Se nasc de aici o multitudine de accepțiuni pe care tehnologia le primește: deși poate fi privită ca un sistem autonom, ea nu se poate dezvolta în afara unui context economic, politic sau intelectual. Gândită ca sistem, tehnologia influențează alte sisteme precum *Natură* sau *Societate*, iar implicațiile generate de această întrețesere a sistemelor sunt extrem de complicate. Importantă în acest sens este observația că înlocuirea mediului natural cu cel tehnologic determină un alt tip de gândire personală și socială, în care „comunicarea formală înlocuiește comuniunea, iar mediul tehnologic servește ca intermediar pentru (falsele) relații dintre oameni”¹¹. Vom regăsi multe dintre aceste observații în studiile despre influența spațiului virtual sau în lucrările lui Paul Virilio legate de modul în care noile tehnologii alterează relația noastră cu spațiul; căci, de vreme ce realitatea virtuală ne oferă ocazia de a fi peste tot în același timp, ne ia, în schimb, șansa de a fi undeva în mod real și autentic. Iar fenomenul de *floating signifier* pare a defini, mai nou, relația noastră cu noi înșine și cu spațiul pe care nu-l mai locuim.

Este limpede că Heidegger și Ellul au construit două dintre cele mai stabile perspective asupra tehnologie, multe dintre teoriile ulterioare polemizând cu sau continuând argumentația acestora. Cele două studii conțin *in nuce* mai toate direcțiile de cercetare actuale asupra tehnologiei.

O analiză mai nuanțată a tehnologiei, cu detectarea dimensiunilor ei constitutive, realizează Arnold Pacey în *The Culture of Technology* (1983); el vorbește despre trei aspecte esențiale ale acesteia: *organizațional*, *tehnic* și *cultural*, observând că, cel mai adesea, avem tendința să echivalăm tehnologia doar cu dimensiunea ei tehnică. Primul aspect identificat, cel *organizațional*, vizează întreaga infrastructură ce implică tipurile de activități economice și industriale, caracteristicile proceselor de producție; aspectul *tehnic* se referă la fundamentele teoretice, instrumentele și mecanismele specifice unei perioade, în vreme ce aspectul *cultural* vizează creativitatea, scopul, valorile și regulile morale promovate. Prin înglobarea acestor sensuri, se naște o definiție, poate nu nepărat funcțională, dar sigur precisă.

¹⁰Jacques Ellul, *The Technological System*, translated from the French by Joachim Neugroschel, The Continuum Publishing Corporation, 1980, p. 87.

¹¹ Jacques Ellul, *The Technological System*, translated from the French by Joachim Neugroschel, The Continuum Publishing Corporation, 1980, p. 40.

În viziunea lui, tehnologia presupune „aplicarea cunoașterii științifice (și nu numai) la sarcini de ordin practic integrate în sisteme ordonate care implică oameni și organizații, ființe și mașini”¹². Analizând pe secvențe această definiție, putem extrage câteva atribute ale tehnologiei: este fundamentată pe principia științifice, vine în întâmpinarea unor nevoi de ordin practice generate de evoluția social, dezvoltarea și implementarea ei presupun un set de reguli precise, și, nu în ultimul rând, stă sub semnul conlucrării, dragi postumanismului, dintre om și mașină. Această ultimă trăsătură permite și nuanțarea relației dintre uman și tehnologic: dacă postumanismul ne tot spune că umanul este invadat, protezat, augmentat de tehnologic, iată că tehnologia însăși nu poate fi gândită în afara implicării umanului. Iar în lupta dintre natural și artificial – cum vom vedea ulterior, una dintre mizele gândirii postumaniste – dependența tehnologicului de uman este, în această etapă de evoluție, mai mare decât cea a umanului de tehnologic.

Fiind unul dintre cei mai vizibili teoreticieni ai domeniului, Arnold Pacey este autorul și altor studii legate de dimensiunea culturală a tehnologiei, *Technology in World Civilization: A Thousand-Year History* (1991), *The Maze of Ingenuity* (1992) sau *Meaning in Technology* (2001). Studiul din 1991 abandonează comuna și comoda perspectivă europocentristă, urmărind – iar miza este într-adevăr mult mai interesantă – diferitele moduri prin care culturi avansate ale timpului lor (cea chinează, indiană sau cele islamice) și-au pus amprenta asupra dezvoltării tehnologiilor occidentale. Această incursiune în istoria tehnologiei scoate în evidență o dezvoltată rețea de influențe și împrumuturi, de moduri diferite de propagare a tehnologiei, de multe ori cu neașteptate efecte economice și politice. Iată cum pătrunderea în istoria tehnologiei demonstrează, fără drept de apel, noi modalități de interacțiune a civilizațiilor, care dublează (poate chiar determină) mult mai evidentele conexiuni culturale.

Un alt tip de abordare propune Arnold Pacey în *Meaning in Technology*; aici accentul nu mai cade pe impactul social, economic sau politic al tehnologiei, ci pe modul în care aceasta este, totuși, o modalitate prin care „investim lumea cu sens”¹³, iar această căutare a sensului este o sursă de creativitate și inventivitate. Suntem astfel aduși la intenția originală și umană (și profund estetică) a progresului tehnologic, în loc să fim martori, cum se întâmplă cel mai frecvent, la etalarea produselor acestuia. Căci, într-o afirmație în care se simte ecoul ideilor lui Heidegger, Arnold Pacey observă că „deși tehnologia pare a se dezvolta pentru

¹² Arnold Pacey, *The Culture of Technology*, MIT Press, 1983, p. 6.

¹³ Arnold Pacey, *Meaning in Technology*, MIT Press, 2001, p. 18.

scopuri practice și este evaluată în termeni economici și militari, sensul și calitățile ei estetice nu sunt o întâmplare”¹⁴. De aceea, pentru a înțelege ce înseamnă tehnologia atât pentru producătorii, cât și pentru consumatorii de bunuri, trebuie, ne avertizează autorul, să urmărim modul în care dimensiunea estetică se îmbină cu cea practică. Și exemplifică acest lucru cu sonoritățile muzicii, mai precis cu modul în care ritmurile ei se suprapun cu cele industriale, sau cu relația dintre muzică și matematică; de fapt, toate aceste exemple sunt subordonate unei întrebări care dă și titlul unui capitol, *Muzica, sursă de tehnologie?* Întrebarea poate șoca, dar ea redă cu acuratețe intenția autorului de a umaniza tehnologia și de a o scoate în afara unui discurs științific, care nu este singurul capabil să o circumscrie.

Perspectiva pe care o propune Arnold Pacey în cărțile sale demonstrează cât de profund ancorată este tehnologia în realitățile timpului său și cât de numeroase sunt căile prin care aceasta influențează o epocă istorică. Atent cercetător al relațiilor dintre cultură și tehnologie, autorul observă că tehnologia nu este niciodată neutră din punct de vedere cultural sau social, prezența ei determinând serii de mutații la nivelul vieții sociale.

Venind dinspre filosofia tehnologiei, Andrew Feenberg¹⁵, în *Questioning Technology* (1999) exprimă un punct de vedere similar. Diferențiindu-se de teoriile anterioare, care fie văd tehnologia ca neutră din punct de vedere social (este cazul lui Habermas), fie ca pe o forță autonomă și deterministă, Feenberg prezintă tehnologia ca fiind eminamente contextuală, depinzând deci de tipurile de relații pe care le stabilește cu societatea. Iar această versatilitate îi determină și aria de răspândire, și eficiența. Plecând de aici, se dezvoltă o largă paletă de contextualizări naționale, de moduri în care fiecare univers cultural, fundamentat pe o organicitate națională, înglobează și se lasă modelat de variatele achiziții tehnologice. De vreme ce „tehnologia este mediul vieții zilnice în societățile moderne”¹⁶, autorul o discută și prin relaționare cu democrația, tocmai spre a-i pune în evidență importanța socială.

O întreagă categorie de gânditori ce se opun vehement dezumanizantei tehnologii a fost unită sub termenul umbrelă de *neo-luddism*¹⁷, în amintirea ideologiei mai vechilor confrăți englezi, muncitori textili, din secolul al XIX-lea. La începutul Revoluției Industriale, între anii 1811-1816, aceștia au ripostat cu violență la intruziunea noilor mijloace de producție în mediul lor de lucru, organizându-se în grupuri care distrugau în mod constant

¹⁴ Ibidem, p. 18.

¹⁵ Andrew Feenberg (1943) – specializat în filosofia tehnologiei, autor al unor volume precum *Critical Theory of Technology* (1991) sau *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity* (2010).

¹⁶ Andrew Feenberg, *Questioning Technology*, Routledge, 2002, p. viii.

¹⁷ Pentru mai multe informații despre luddismul istoric și variantele lui actuale, a se vedea lucrarea *Culture+Technology: A Primer*, de Jennifer Daryl Slack și John Macgregor Wise, Peter Lang, 2005

orice mașinărie ce risca să le ia locul. Mișcarea neo-luddită contemporană e extrem de heterogenă, cuprinde filosofi și activiști de orientări diferite, militanți religioși și ecologiști, gânditori din mai multe generații; chiar și anterior discuției Martin Heidegger și Jacques Ellul sunt incluși aici, deși opiniile lor sunt suficient de nuanțate spre a se salva de la un scepticism tehnologic îngust. Fie că se manifestă extrem de diferit, de la publicarea de studii documentate care înfierează progresul tehnologic, la proteste violente, soldate cu arestări, răniți sau chiar morți, fie că promovează întoarcerea la viața simplă, agrară, sau doar se opun exceselor tehnologiei moderne, toți neo-luddiții au în comun o atitudine critică în fața invaziei tehnologiei în sfera naturii și a umanului. Astfel, discursul lor contrabalansează entuziasmul tehnofililor, care glorifică numeroasele avantaje ale dezvoltării tehnologice: o incredibil de bună comunicare globală, o socializare crescândă, o mai mare libertate și siguranță. Evident că toate aceste beneficii se pot întoarce – cum au și făcut-o adesea – împotriva ființei umane. Produs al superiorității minții umane, tehnologia a ajuns să se îndrepte împotriva valorilor ce definesc umanul; căci în lupta dintre biologic și artificial, biologicul slujește proliferării mecanismelor artificiale care se dispensează acum de suportul uman. Iar goana după nou (un *nou* ce înseamnă adesea mai mult sunet și mai multă culoare, neapărat mai bine definite) l-a făcut pe om dependent de stimuli din ce în ce mai puternici, socializarea a devenit singurătate, dar o singurătate „în care toți suntem singuri împreună”¹⁸, iar siguranța personală, o iluzie colectivă.

Din această sferă de teorii neo-luddiste, foarte vastă, de altfel, am optat pentru opiniile exprimate de Neil Postman¹⁹, mai ales în *Five Things We Need to Know About Technological Change*; acesta consideră că dezvoltarea tehnologică este un fel de pact faustian. Prea frecvent suntem încântați de ceea ce am câștigat – și mult prea rar ne oprim să cuantificăm ce am pierdut. Căci orice obiect generat de progresul tehnologic presupune dispariția altuia și determină masive schimbări culturale: „cultura plătește întotdeauna prețul pentru noile tehnologii”²⁰. În același timp, în spatele promovării unor anumite tehnologii, stau adesea interese economice sau politice, grupuri mari de oameni fiind astfel manipulate; din acest joc unii ies învinși, alții sunt învingătorii, dar prea puțini stau să calculeze pierderile reale, sociale

¹⁸ Michael Bull, *The Intimate Sounds of Urban Experience: An Auditory Epistemology of Everyday*, disponibil la <http://www.netzwissenschaft.de/mobi.htm>, accesat la 14 iunie 2011.

¹⁹ Neil Postman (1931-2003) – critic cultural american și teoretician al fenomenului media; printre lucrările sale de referință, amintim: *The Disappearance of Childhood* (1982), *Amusing Ourelves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (1985), *Technopoly: the Surrender of Culture to Technology* (1992).

²⁰ Neil Postman, *Five Things We Need to Know About Technological Change*, disponibil la <https://www.student.cs.uwaterloo.ca/~cs492/papers/neil-postman--five-things.html>, accesat pe 12 ianuarie 2014.

și culturale, generate de aceste schimbări. De aceea, introducerea unei noi tehnologii ar trebui însoțită, avertizează Postman, de întrebări de genul: cine beneficiază, în mod special, de dezvoltarea acestei tehnologii?, ce grupuri, ce tip de oameni, ce parte a industriei vor avea de câștigat? și, nu în ultimul rând, cine va avea de suferit în urma acestor schimbări? Iar aceste întrebări trebuie puse tocmai pentru că impactul tehnologiei asupra individului este foarte mare, așa cum reiese și din următorul citat din Neil Postman: „fiecare tehnologie are o filosofie ce capătă consistență prin modul în care tehnologia îi face pe oameni să-și folosească mintea, prin ceea ce fac cu corpurile lor, prin maniera de a codifica lumea, prin amplificarea anumitor simțuri, sau prin neglijarea anumitor nevoi intelectuale și emoționale. Această idee este suma și conținutul a ceea ce marele profet catolic, Marshall McLuhan, a vrut să spună când a lansat faimoasa propoziție: «Mediul este mesajul»”²¹. Căci fiecare nouă tehnologie se construiește în jurul a una, două sau trei idei foarte puternice, care pun în mișcare noi practici sociale: „pentru o persoană cu o cameră tv, totul seamănă cu o imagine; pentru o persoană cu un calculator, totul seamănă cu niște date”²². Pot părea generalizări forțate, Neil Postman însuși ne spune că nu trebuie să le luăm literal, dar nu se poate ignora modul în care, în decursul anilor, se schimbă (fără ca acest fapt să fie neapărat un lucru rău) obișnuințele și așteptările noastre perceptive. Și de vreme ce tehnologia nu se dezvoltă izolat, într-un turn de fildes, ci tocmai prin interacțiunea cu factorul uman, trebuie să fim conștienți că, în fond, „consecințele schimbării tehnologice sunt vaste, adesea imprevizibile și în mare măsură ireversibile”²³. Fiind un fenomen major al lumii contemporane, tehnologia ajunge să fie divinizată, iar produsele ei nu mai sunt văzute ca artefacte produse într-un anumit context politic și istoric, ci ca autentice creații ale naturii divine, fragmente din marele plan al lui Dumnezeu. De aceea ea tinde să se sustragă controlului uman, căci nici un om nu se poate ridica împotriva voinței divine. Pentru a se opune acestei tendințe, Neil Postman propune cultivarea unui *ateism tehnologic*²⁴ (sau o *modestie tehnologică*, cum o numise Paul Goodman), care să marcheze faptul că oamenii nu cred în divinitatea tehnologiei și că o receptează în dimensiunea ei normală, cea funcțională.

Multe dintre argumentele pe care Neil Postman le oferă pentru o analiză lucidă a tehnologiei apar și la alți gânditori neo-luddiți. De fapt, opinia lui Postman este suficient de

²¹ Neil Postman, *Five Things We Need to Know About Technological Change*, disponibil la <https://www.student.cs.uwaterloo.ca/~cs492/papers/neil-postman--five-things.html>, accesat pe 12 ianuarie 2014.

²² Neil Postman, art. cit., accesat pe 12 ianuarie 2014.

²³ Neil Postman, art. cit., accesat pe 12 ianuarie 2014.

²⁴ Neil Postman, *Deus Machina*, disponibil la http://www.ait.net/technos/tq_01/4postman.php, accesat pe 13 ianuarie 2014.

temperată: nu respinge cu vehemență tehnologia, ci militează pentru receptarea ei cu distanță critică, pentru evaluarea lucidă a beneficiilor și a dezavantajelor.

Teoretician marcant al postmodernismului, critic dur al culturii contemporane, Jean Baudrillard propune și el o perspectivă proprie asupra tehnologiei, cu accentul pus pe ce înseamnă și cum ne afectează tehnologia astăzi. Atacurile lui nu vizează tehnologia ca atare, ci produsele tehnologiei care alterează practicile de consum și standardele existenței. Blamând consumismul care duce la *reificare*, teoreticianul francez acuză implicit noua dezvoltare tehnologică pentru că îndepărtează individul de propriul sistem de valori, lipsindu-l de posibilitatea de a-și cultiva individualitatea; căci în societatea de consum obiectele nu mai sunt doar instrumente în mâna omului, ci au ajuns să-i guverneze existența, iar dorința de a le poseda îl face victima delirului consumist. Identificând *genealogia consumului*, Jean Baudrillard observă că la bază se află mecanizarea proceselor de producție care a facilitat accesul consumatorului la produse. Tributar gândirii poststructuraliste, Baudrillard remarcă declinul subiectului, al cărui loc este luat de obiectul simulat. *Hiperrealitatea* ce domină lumea postmodernă este un produs al jocului suprafețelor, în care noile tehnologii informaționale oferă utilizatorului experiențe intense, îndepărtându-l de realitatea anostă. Această avalanșă informațională, mediată de tehnologie, generează un „extaz al comunicării” care determină fragmentarea subiectului uman și rătăcirea lui în rețea, de orice tip ar fi aceasta. Individualitatea subiectului se pierde, el devenind doar o suprafață absorbantă pe care rulează experimentele noilor media. Iată cum opiniile lui Baudrillard confirmă victoria și influențele pe termen lung ale ciberneticii; căci această revoluționară disciplină, e de părere Katherine Hayles, consideră ființele umane drept niște suprafețe corporale prin care circulă informația.

Dar Baudrillard nu se oprește la a inventaria efectele dezvoltării tehnologice; el încearcă să găsească și o cauză pentru statutul ambivalent al tehnologiei. Aplicând o grilă de interpretare psihanalitică, el observă că tehnologia nu este asociată doar cu progresul, ci, în egală măsură, este văzută ca o forță „bântuită de tentația unei evoluții inverse care există în ea simultan cu posibilitatea progresului”²⁵. Se explică astfel frecvența și ușurința cu care multe dintre funestele scenarii transumaniste convertesc tehnologia, produs al omului, într-o unealtă de luptă împotriva omului însuși. Vom reveni într-un capitol următor asupra acestui

²⁵ Apud Norah Campbell and Mike Saren, *The Primitive, Technology, and Horror: A Posthuman Biology*, în „Ephemera”, nr. 10(2), 2010, p. 153

concept, *transumanismul*, ce dezvoltă o acerbă relație de rivalitate cu un concept relativ asemănător, *postumanismul*.

Un volum mai recent despre acest subiect, *Technology and Values: Essential Readings* (editor Craig Hanks, John Wiley & Sons, 2009), pune în centru, după cum arată și titlul, relația dintre tehnologie și valorile pe care aceasta le promovează, modifică, denaturează. Aici stă de fapt miezul tehnologiei; căci îngrijorările pe care ea le naște nu sunt generate de tipurile de mecanisme pe care le lansează în și din sfera lumii practice. Puterea tehnologiei vine din seturile de valori pe care ea le susține și care alterează practicile uzuale ale culturii umane. Aceste valori modifică orizontul de așteptări sociale și maniera de a ne raporta la noi și la ceilalți; ele ne învață că „scopul suprem al gândirii umane este eficiența, că un calcul tehnic este superior în toate privințele judecății umane, că ceea ce nu poate fi măsurat nu există...”²⁶. Din această încheștare între două moduri de a fi în lume, unul eminamente artistic și unul matematico-științific, se nasc toate dezbatările în jurul valorilor propuse de post- și transumanism.

Am ales să încheiem succinta prezentare teoretică asupra tehnologiei cu volumul coordonat de Craig Hanks tocmai pentru că el poziționează conceptul în câmpul valorilor contemporane și-i urmărește filiațiile. Lucru de maximă importanță pentru intenția lucrării noastre: modul în care literatura înțelege să reflecteze la statutul tehnologiei, sau să detalieze valorile pe care tehnologia le promovează (sau nu). Pentru că astfel se intersectează două sfere, cea a cunoașterii literare și cea a cunoașterii științifice, ambele preocupate de valorile umane. În opinia lui Craig Hanks, există trei grupuri de teorii asupra relației dintre tehnologie și seturile de valori: primul grup consideră că tehnologia este doar un instrument, căruia îi lipsește categoria valorii; astfel, valorile pe care ea le promovează sunt cele cu care o investesc oamenii. Al doilea grup consideră că rolul tehnologiei este de a spori libertatea individului, efectele fiind eminamente benefice; în vreme ce a treia grupare receptează tehnologia ca fiind monstrul pe care inconștienți îl creștem și care va sfârși prin a înghiți sistemele noastre de valori. Pentru teoreticienii din cel de-al doilea grup, progresul tehnologic merge mână în mână cu dezvoltarea spirituală a ființei umane, rolul acestuia fiind de a elibera omul de inconvenientele vieții practice pentru o mai bună centrare pe nevoile sinelui. Când privește scepticismul tehnologic, el nu este o gratuită atitudine tehnofobă, ci marchează o

²⁶ Neil Postman, *Deus Machina*, disponibil la http://www.ait.net/technos/tq_01/4postman.php, accesat pe 13 ianuarie 2014.

vârstă a interogațiilor critice generate tocmai de această îngrijorătoare imersiune a tehnologiei în chiar miezul umanității. Evident că este greu de spus care dintre aceste teorii sunt mai aproape de ceea ce înseamnă esența tehnologiei; sau cum (de)construiește ea valorile. Dar putem vedea cum percep scriitorii acest lucru. Căci avantajul textelor literare este că nu propun o teorie explicită asupra efectelor tehnologiei, ci construiesc o lume care asimilează și meditează în maniera ei proprie la tot ceea ce ține de minusurile și plusurile tehnologiei. Și atunci scenariile propuse umanizează teoriile, testându-le valabilitatea în planul vieții ficționale. Iar tehnofilia oamenilor de știință și a futurologilor e temperată de tehnofobia din multe scenarii literare. Căci orice analiză asupra impactului tehnologiei ar trebui făcută prin evaluarea avantajelor și a dezavantajelor, prin delimitarea zonei ce separă beneficiile aduse pentru ființa umană de cea în care rezultatele riscă să modifice însăși natura umană.

*

Această scurtă inventariere a teoriilor asupra tehnologiei a demonstrat vastitatea domeniului și a abordărilor ce-l formează: tehnologia considerată drept un fenomen independent, rupt de contextul social, sau, dimpotrivă, ca proces ce este consecință, dar și cauză pentru multe fenomene sociale, pe care le manipulează adesea cu multă abilitate. Sau poate doar a exemplificat ratarea definirii, dificultatea lansării unei structuri de definire coerente care să acopere o (i)realitate atât de schimbătoare, cum este tehnologia. Au fost lăsate intenționat deoparte teoriile care urmăresc legătura dintre tehnologie și rasă sau apartenența la un grup etnic, pentru că nu au mare relevanță în spațiul românesc. În fond, *tehnologia* a intrat în discursuri extrem de diferite, de la cele feministe la cele pacifiste, de la cele postcoloniale la cele religioase. Dificultatea definirii acestui termen vine din faptul că toată lumea îi intuiește sensul, dar mai rar poate fi surprins un set de trăsături imuabile, care să-l circumscrie cu precizie; pe de altă parte, și termenii cu care relaționează, *cultură*, *societate*, *natură* etc., și care ar trebui să-i restrângă câmpul semantic sunt, la rândul lor, problematici. Iar inventarierea definițiilor a arătat că acestea nu surprind neapărat ce înseamnă tehnologia, ci mai degrabă tipuri de atitudini generate de raportarea la ea, care variază de la groază la speranță. Reținem totuși că nu există o definiție transistorică; ba

dimpotrivă, cum spune Niall Lucy²⁷, inventariind accepțiunile din dicționar ale termenului, „cuvântul *tehnologie* a ajuns să semene cu unele dintre produsele sale; ar fi vorba de un sens foarte determinat istoric, astfel încât, dacă ne gândim acum la tehnologie, avem tendința să o echivalăm cu computere, arme nucleare, mijloace electronice, hard și soft, și de comunicare media”²⁸.

De multe ori, folosirea termenului ascunde neînțelegerea mecanismelor prin care tehnologia funcționează; iar termenul devine extrem de confortabil, camuflând temerile ființei umane, care mai privește încă orice obiect tehnologic ca pe un fragment de magie. În același timp, avertizează Niall Lucy, orice obiect tehnologic care penetrează spațiul privat al individului este o modalitate prin care viitorul intră amenințător în prezentul nostru tihnit. Prin urmare, unul dintre sinonimele ei ar fi *viitorul*, mai precis credința în viitor. Iar pentru că viitorul are doza lui de imprevizibilitate, cu atât mai greu poate fi înlănțuit printr-o definiție curentă.

Dincolo de beneficiile practice numeroase și atât de evidente, tehnologia panichează puțin, amintind ființei umane obișnuite de o cunoaștere științifică ce se desfășoară în spații și după reguli inaccesibile. Este o opinie pe care o regăsim și la Bruno Latour, care consideră că tehnofilia contemporană vine și din faptul că oamenilor le este livrat un obiect/sistem finit, la nașterea căruia ei nu au asistat, și atunci îl receptează ca pe un corp străin: „care cade peste noi ca o soartă străină, la fel de non-uman și imprevizibil ca vechiul *Fatum* al romanilor”²⁹. Astfel, omul pare a nu avea niciun control asupra acestei entități străine lui, o entitate care-i modelează destinul. Nu întâmplător – și ne întoarcem în timp la istoria receptării diferitelor tehnologii –, la nivelul mentalului colectiv, granița dintre tehnologie și magie este extrem de fluidă.

Mai mult consumatori și mult mai puțin producători, receptăm tehnologia ca pe un drept câștigat, uneori fără prea multă trudă; iar când ne simțim amenințați sau chiar înlocuiți de ea, când valorile prin care ne defineam dispar, ne este mult mai ușor să o demonizăm decât să o înțelegem, continuând, în mod pervers aproape, să ne folosim de ea. Căci chiar și cei mai înverșunați neo-luddiți nu se sfiesc să-și facă teoriile cunoscute prin intermediul Internetului.

²⁷ Niall Lucy – cercetător Australian, specializat în deconstrucție. Autor al unor studii precum *Debating Derrida* (1995), *Postmodern Literary Theory: An Introduction* (1997) etc.

²⁸ Niall Lucy, *Beyond Semiotics: Text, Culture and Technology*, Continuum, London and New York, 2001, p. 34.

²⁹ Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Harvard University Press, 1987, p. 15

Postumanismul – între realitate și ficțiune

Această lume tehnologizată în care trăim și care ne trăiește nu intră acum, pentru prima dată, în atenția criticilor culturali. Dar ea primește acum o importanță capitală în definirea postumanismului, căci nu mai avem de-a face cu un univers tehnologic privit ca extindere și nuanțare a universului uman. El intră, de fapt, în chiar miezul umanității, alterând semnificativ granițele dintre uman, animal și artefact, dintre natural și artificial, dintre corp și minte, dar și sfera identității personale sau modalitățile de construire a comunităților. S-a spus inclusiv că postumanismul este un termen eliberator, „care încearcă să înlocuiască aroganța umanului, a umanismului și a științelor umaniste ca ultime și unice instituții de transmitere a sensului.”³⁰ Afirmția ar putea părea foarte dură dacă nu ar salva-o deconstructivismul ei funciar. Împreună cu alte concepte grele, *adevăr, istorie, sens* etc, care și-au dat obștescul sfârșit odată cu incizia deconstructivismului, se pare că e și rândul trăsăturilor ce definesc umanismul să cunoască o necesară (?) deconstrucție. Privite din exterior, din unghiul format de mecanizarea umanului, e clar că ele nu mai definesc individul trăitor în Renaștere; *rațiunea, libertatea și autonomia individuală, demnitatea* devin concepte problematice, tocmai pentru că realitatea la care se raportează s-a schimbat. În absența unei lecturi lucide a contextului tehnocultural ce le conține, ele nu mai pot fi astăzi circumscrise.

Ca și în cazul altor termeni de largă circulație, sensurile postumanismului sunt numeroase, adesea contradictorii. Sintetizând accepțiunile termenului *postuman*, Robert Pepperrel³¹ distinge trei înțelesuri: 1. sfârșitul perioadei de dezvoltare socială cunoscută sub numele de *umanism*, 2. modificarea perspectivei tradiționale asupra a ceea ce înseamnă *uman* și 3. convergența dintre biologie și tehnologie până în punctul în care acestea devin greu de diferențiat³². Pe aceste trei coordonate se dezvoltă și succinta definiție pe care noi o vom face

³⁰ Norah Campbell și Mike Saren, *The Primitive, Technology, and Horror: A Posthuman Biology*, în „Ephemeră”, volumul 10 (2), 2010, p. 157.

³¹ Robert Pepperrel (1963) – profesor la Cardiff Metropolitan University, specializat în postumanism și teoretician al relației dintre conștiință și percepție; autor al unor studii precum *The Posthuman Condition* (1995) sau *The Postdigital Membrane* (împreună cu Michael Punt, în 2000).

³² Robert Pepperrel, *The Posthuman Condition*, Intellect Books, 2003, disponibilă la <http://www.federaljack.com/ebooks/Consciousness%20Books%20Collection/R.%20Pepperell%2020The%20Posthuman%20Condition,%20Consciousness%20Beyond%20the%20Brain>. Pdf, p. iv

postumanismului, cu precizarea că mai amplu tratate vor fi ultimele două accepțiuni ale termenului.

Dificultățile definirii postumanismului vin din mai multe surse; pe de o parte, ca și în cazul postmodernismului, incapabil să-și limpezească problematica relație cu modernismul, absența unei perspective coagulate asupra umanismului are drept consecință o varietate de accepțiuni, mai mult sau mai puțin contradictorii, de care postumanismul beneficiază. Și chiar dacă, extrem de succint, am defini *umanismul* drept un set de convingeri centrate pe valorile ce individualizează subiectul uman, nuanțele și interpretările ar sugera maleabilitatea conceptului. Nici măcar prefixoidul *post-* nu-i conferă o oarecare liniștită situare temporală; căci, după cum afirmă Cary Wolfe³³, acest concept repetă paradoxul ce definește și postmodernismul: postumanismul este, în același timp, și *înainte de* și *după* umanism. Se pare că am avea de-a face cu un *postumanism tipologic*, care ne permite să sondăm trecutul cultural al împletirii dintre uman și tehnologic, dar și cu un *postumanism istoric*, ce se succede umanismului și pare a defini epoca în care trăim. Iar legăturile dintre postmodernism și postumanism nu se opresc aici; marea problemă în definirea postmodernismului este că el activează în permanență, cel mai adesea ironic, modernismul. Și nu se rupe definitiv de modernism, ci îl recrează ludic, configurându-și, prin acest neobosit raport, propria identitate. Cam așa par a sta lucrurile și cu postumanismul; chiar dacă, în formele sale virulente, critică dur idealurile umaniste și promovează abandonul total al acestora, el nu face decât să le readucă în prim plan, demonstrându-le relevanța.

Fără a ne propune să acordăm mult spațiu acestei relații dintre postumanism și postmodernism – o relație suficient de complexă spre a deveni subiect pentru un studiu separat –, reținem totuși că mulți dintre teoreticienii postmodernismului (Ihab Hassan, Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard) au fost preocupați în egală măsură și de postumanism. Astfel, în 1976, într-o conferință ținută la University of Wisconsin din Milwaukee, Ihab Hassan atrăgea atenția că postmodernismul riscă să fie înlocuit de postumanism, acesta fiind noua fază de evoluție a ființei umane: „Întâi trebuie să înțelegem că forma umană – însumând dorințele umane și toate reprezentările lor exterioare – se schimbă radical și de aceea trebuie

³³ Cary Wolfe – profesor de engleză la Rice University, Houston, adept al unei abordări bioetice a postumanismului; autor al unor studii precum *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and the Posthumanist Theory* (2003), sau *What is Posthumanism?* (2010).

regândită. Trebuie să înțelegem că se apropie sfârșitul celor cinci sute de ani de Umanism, iar acesta se transformă în ceva pe care neputincioși îl numim Postumanism”³⁴

Nu întâmplător, tocmai acest citat alege Katherine Hayles³⁵ să pună drept motto pentru un capitol al cărții sale *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Information*. Cuvintele lui Ihab Hassan rezonază astfel cu cele ale lui Foucault, care, chiar la sfârșitul volumului *Cuvintele și lucrurile*, vorbește despre om („figură între două moduri de a fi ale limbajului”³⁶) ca fiind o invenție de dată recentă, ba, mai mult, care are și un sfârșit apropiat. Evident că implicațiile acestor afirmații sunt foarte diferite, fiecare slujind, de fapt, tezei sau tezelor autorului respectiv; dar se remarcă însă, în pofida diferențelor, unanimitatea la nivelul unei necesare schimbări de perspectivă asupra valorilor ce (mai) definesc umanul. Lectura critică aplicată umanului și valorilor care-l definesc a fost posibilă și datorită poststructuralismului, care, alături de mulți alți termeni *tari* pe care i-a problematizat și deconstruit, precum *adevăr*, *sens*, *limbaj* etc., a inclus și *umanul*.

În relația *postumanism* – *postmodernism*, e greu de spus cu exactitate care dintre cei doi termeni îl conține pe celălalt; pe de o parte, putem considera postmodernismul ca fiind o vastă perioadă istorică în cadrul căreia se manifestă postumanismul. De altfel, e suficient să ne gândim la principiul inconsistenței ontologice pe care mizează postmodernismul, la relația dintre *science fiction* și postmodernism, pentru a vedea ce mult datorează acesta ideilor venind dinspre realitatea virtuală, decorporalizare, simulacru etc. În același timp, principiile postmodernismului în legătură cu depășirea sau încălcarea granițelor dintre conceptele *tari*, cu reciclarea ludică a vechilor forme în altele noi, rezonază cu ideile postumanismului. Promovând nuanțarea conceptului de *uman*, și postumanismul manifestă aceeași vehementă respingere a transcendenței și a unicității mitice, specifice postmodernismului.

Ca și în cazul postmodernismului, care lansează conceptul de *criticfiction* – căci teoria literară poate fi ea însăși o poveste, iar ficțiunea își poate conține teoria –, și în postumanism granițele dintre literatura științifico-fantastică și teoriile postumaniste sunt frecvent încălcate; astfel, în *Terminal Identity: The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*, Scott Bukatman tratează teoreticieni precum Georges Bataille sau Baudrillard drept autori de

³⁴ Ihab Hassan, apud Ann Weinstone, *Avatar Bodies: A Tantra for Posthumanism*, University of Minnesota Press, 2004, p. 8

³⁵ Katherine Hayles (1943) – critic literar preocupat de literatura postmodernă și teoretician al postumanismului, autoare a numeroase studii despre literatura electronică sau despre relația dintre literatură și știință; volume reprezentative: *Writing Machines* (2002), *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts* (2005), *Electronic Literature: New Horizons for the Literary* (2008) etc.

³⁶ Michael Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, dosar de Bogdan Ghiu, Editura Rao, 2008, p. 516

science fiction, în vreme ce nume mari ale genului SF, precum J. C. Ballard, sunt considerați autentici teoreticieni. Pe de altă parte, gândind postumanismul ca pe o paradigmă teoretică ce domină societatea de după cel de-al doilea război mondial (chiar începând din anii '30, după opinia lui Katherine Hayles), postmodernismul ocupă doar o parte, predominant estetică, din ceea ce înseamnă descentrarea subiectului de sorginte umanistă, dominat de autonomie, individualitate, rațiune. Complementare acestei direcții apar discursurile postumaniste în domeniul (neuro)biologiei, ciberneticii, ecologiei, roboticii, geneticii etc.

Postmodernismul nu poate fi gândit în afara expansiunii științifice și tehnologice fără precedent care a urmat celui de-al doilea război mondial și care a modificat percepția asupra noastră și asupra realității. Iar iureșul consumist nu s-a limitat doar la produse, ci, în egală măsură, la reprezentări și manipulare, căci imaginea a devenit unul dintre cele mai vehiculate bunuri. Iar criza reprezentării ce a urmat a pus *mimesis*-ul pe alte coordonate teoretice. Mai precis, l-a anihilat, înlocuind ortodoxa relație dintre realitate și reprezentările ei cu mult mai inconsistentul simulacru. Căci supremația informației asupra materialității, una dintre trăsăturile postumanismului, a dat naștere unei lumi postmoderne lipsite de adâncime, loc al iluziilor și al jocurilor de suprafețe.

Evident că genul literar cel mai apropiat de preocupările postumanismului este literatura science fiction. Iar modul în care aceasta a reușit să-și insereze textele în canonul literar, lucru de neimaginat anterior, sugerează cât de propice a fost matricea stilistică a postmodernismului pentru acest tip de literatură. În lucrarea *Ficțiune postmodernistă*, Brian McHale explică rolul jucat de literatura SF în definirea de sine a postmodernismului³⁷. Iar problematica ontologică a SF-ului l-a făcut pe teoretician să depășească reticențele pe care critica literară le avea în fața acestei categorii de literatură de consum și să-i confere o poziție cheie în paradigma postmodernității: „*Science fiction*-ul, am putea spune, este pentru postmodernism ceea ce povestirea polițistă a fost pentru modernism: este genul ontologic *par excellence* (așa cum povestirea polițistă era genul epistemologic *par excellence*) și servește astfel ca sursă de materiale și modele pentru scriitorii postmoderniști”³⁸. Literatura științifico-fantastică a ajuns să fie un element central al postmodernismului datorită amplelor transformări sociale pe care tehnologia le-a generat și care pot fi mult mai lesne înțelese prin

³⁷ Mai multe opinii critice despre relația dintre Sf și postmodernism pot fi găsite și într-un număr al revistei „Science Fiction Studies”, nr. 55, vol. 18, noiembrie 1991, disponibil la <http://www.depauw.edu/sfs/covers/cov55.htm>

³⁸ Brian McHale, *Ficțiunea postmodernistă*, traducere de Dan H. Popescu, Editura Polirom, 2009, p. 39

raportare la tradiția SF-ului. În vreme ce contemporaneitatea a început să mediteze la impactul tehnologiei abia în ultimii ani, SF-ul o face din chiar momentul apariției sale.

Revenind la relația dintre uman și tehnologic pe care o presupune paradigma postumanistă, am avea de-a face, în opinia lui Anthony Miccoli, cu dorința de a compatibiliza cele două dimensiuni: „În general, postumanismul privește tehnologia ca pe un model superior de procesare a informației spre care ființa umană trebuie să tindă; fie că avem de-a face cu dorința extropiană maximă de a uploada complet conștiința și corpul, sau cu o dorință mai subtilă, aceea de a înțelege umanul în termeni tehnologici, ambele încearcă să re-articuleze umanul (una – literal, alta – figurat) *în termenii tehnologiei*”³⁹. Această tendință a dus la eliminarea subiectivității din definirea umanului și la receptarea lui drept un compozit informațional. Iar corporalitatea a fost mecanizată pentru a fi mai ușor protezată. Această mecanizare a individului sub impactul tehnologiei, sau inserarea lui în sisteme ordonate și ușor de controlat, nu e nouă, nu ține doar de tehnologiile informaționale sau de secolul XX; în lucrarea *Technics and Civilizations*, Lewis Mumford demonstrează cum folosirea morilor de vânt și a roții, sau a ceasului mecanic a dat naștere unor sisteme de producție în masă care, implicit, valorizau ideea de ordine și rațiune.

Impactul tehnologiei în toate compartimentele vieții umane, personale și sociale este atât de mare, încât teoreticienii inventariază, cu îngrijorare uneori, aria lor de influență. În *Representations of the Posthuman: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Elaine L. Graham⁴⁰ selectează câteva dintre domeniile în care este foarte evident acest impact fără precedent al noilor tehnologii: *tehnologizarea naturii, anularea granițelor dintre specii, tehnologizarea corpului și a minții umane, crearea de noi lumi personale și sociale*⁴¹ etc. Fiecare dintre aceste sfere, detaliate, dă măsura mutațiilor produse și reconfirmă necesitatea definirii postumanismului. Avântul pe care biologia moleculară l-a luat, începând cu anii 1953, atunci când a fost descoperit ADN-ul, și numeroasele mutații produse de cercetările genetice demonstrează că *natura* cu greu mai poate fi considerată independentă, de vreme ce

³⁹ Anthony Miccoli, *Posthuman Suffering and the Technological Embrace*, Lexington Books, 2010, p. 11

⁴⁰ Elaine L. Graham – specializată în sociologie și în teologie pastorală, autoarea are drept domenii de investigație teologia urbană, reprezentările de gen și etica noilor tehnologii; studii reprezentative: *Making the Difference: Gender, Personhood and Theology* (1995), *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty* (1992) etc.

⁴¹ Elaine L. Graham, *Representations of the Posthuman: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, 2002, pp. 2-5.

activitatea susținută a omului nu a modificat doar formele naturale exterioare, ci a intervenit în procesul de selecție a raselor de animale sau a soiurilor de plante. Această încălcare a teritoriului, motivată cel mai frecvent de rațiuni de ordin economic, i-a făcut pe teoreticieni să considere că biologia a devenit „mai degrabă un artefact al tehnologiei, decât un opus al ei”⁴². Iar aceste acțiuni sunt dublate de *anularea granițelor dintre specii*, transplantul de organe animale în corpul uman fiind una dintre cele mai controversate proceduri medicale actuale. Inevitabil, intervenția genetică asupra celulei animale a fost urmată de cea asupra celulei umane. Dar poate mai apropiate de scenariile futuriste ale literaturii *science fiction* sunt experimentele din domeniul inteligenței artificiale, care susțin *tehnologizarea corpului și a minții umane*. E o modalitate (poate înspăimântătoare) de a da dreptate afirmațiilor lui Kurzweil, care avertiza că, înainte ca secolul XXI să se încheie, ființele umane nu vor mai fi cele mai inteligente și capabile entități de pe planetă. Dar dincolo de interacțiunea om-mașină, de implantarea cipurilor în corpul omenesc, avem, la scară largă, implicațiile medicale benefice ale acestui melanj de uman și tehnologic. Protezarea membrilor și, uneori, coordonarea lor prin impulsuri electrice, implantul cohlear, pacemaker-urile sau retinele artificiale sunt câteva dintre modalitățile prin care granița dintre uman și tehnologic este prolific încălcată.

Una dintre cele mai evidente trăsături ale postumanismului este dată de primatul informației asupra materiei. Căci mai ales în anii de după cel de-al doilea război mondial, *gândirea și conștiința* au fost înlocuite de *informație*. Acest lucru nu i-a scăpat lui John Searle care observa că științele cognitive nici nu mai includ *conștiința* într-un discurs teoretic și optează, în schimb, pentru extrapolarea modelului computațional care nu spune de fapt nimic despre ceea ce înseamnă să fii om în viața de zi cu zi. Este modalitatea prin care ființa umană este receptată și teoretizată ca un mecanism, complet lipsit adesea de subiectivitate. Iar separația dintre corp și intelect face ca acest model computațional în vogă să ignore realitatea medicală: creierul nu este doar un set de informații, ci și parte a corpului și a proceselor sale biologice. De ce a prins atât de bine acest model cultural și care-i sunt rădăcinile explică Joel Dinerstein: „sinteza dintre raționalismul occidental, disprețul creștin față de animalitatea corpului și superioritatea față de celălalt au născut această narațiune fundamentată pe credință, din care oamenii de știință au eliminat toate experiențele subiective pentru a se

⁴² Ronald Cole-Turner, *The New Genesis. Theology and the Genetic Revolution*, Westminster John Knox Press, 1993, p. 9, apud Elain L. Graham, op. cit. p. 2.

centra pe visul creierului mecanic, prin care pot upgrada umanitatea”⁴³. Acest citat ar putea constitui foarte bine o definiție a postumanismului și o explicație a popularității acestui tip de discurs.

Prezența masivă a computerelor, a internetului sau a telefoanelor mobile a avut drept consecință imediată schimbarea practicilor sociale și personale. Extinderea spațiului cibernetic, adesea prin aspirarea individului și multiplicarea lui prin avataruri, permite un alt tip de socializare, un alt tip de interacțiune și de folosire a spațiului și a timpului. Supremația mediului virtual asupra celui real alterează unitatea subiectului și, plecând de aici, generează un nou tip de scriitură și lectură, după cum vom observa în cazul literaturii digitale. Dar dincolo de implicațiile estetice ale unor astfel de mutații, există o întreagă bibliografie teoretică, pe care nu ne propunem să o detaliem, asupra realității virtuale și a modului în care aceasta influențează subiectivitatea și individualitatea, libertatea și sănătatea fizică și psihică a ființei umane. Căci dezvoltarea mediului virtual a influențat statutul și formarea *subiectului*, care a trecut de la entități individuale și autonome la colective postumane de ființe umane și mașini inteligente. Imersiunea în mediul virtual, afirmă scepticii, generează un tip de alienare mult mai profund, secondat de ștergerea granițelor dintre real și virtual. Iar ilustrativ în acest sens ar fi jocul – poate ar fi mai adecvat să-l numim fenomen social, căci aproape că nu mai are nimic din gratuitatea pe care o activitate ludică o presupune – *The Second Life*. Absorbiți de mirajul unei lumi în care te poți reinventa, anulându-și neîmplinirile și frustrările vieții reale, împătimiții preferă să petreacă mai mult timp în acest univers, decât în searbăda existență reală. Se construiește astfel o realitate paralelă cu lumea fizică, iar pentru mulți utilizatori, derivatul virtual are mai multă consistență decât lumea-sursă. În cele din urmă, contactul cu mediul virtual și modul în care alegem să depindem de el testează chiar raportarea personală la realitate: „Cu mediile sale virtuale și lumile simulate, cyberspațiul este un laborator metafizic, un instrument de examinare a sensului realității ce ne definește.”⁴⁴.

Conform lui Anthony Miccoli⁴⁵, există trei mari direcții de teoretizare a postumanismului:

⁴³ Joel Dinerstein, *Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman*, în „American Quarterly”, volumul 58, numărul 3, septembrie 2006, p. 588

⁴⁴ Michael Heim, *The Erotic Ontology of Cyberspace*, în *Cyberspace: First Steps*, volum coordonat de Michael Benedikt, MIT Press, London, 1991, p. 59

⁴⁵ Anthony Miccoli, op. cit., p. 1

- O primă perspectivă ar fi aceea conform căreia el continuă direcțiile de gândire ale umanismului; numai că discuțiile despre ființa umană fac apel la și includ noua sferă a tehnostiinței, atât de intim legată de umanitatea de astăzi. În acest context, umanul rămâne dominant, iar noile forme prin care tehnologia se manifestă devin adjuvanți ce evidențiază superioritatea factorului uman. Cum spune Neil Badmington: „Umanismul nu și-a încheiat încă definirea; se redefineste drept postumanism.”⁴⁶

- O a doua perspectivă, fundamental diferită, prezintă postumanismul ca un curent de gândire ce chestionează, poate agresiv uneori, valorile impuse de umanism și specifice lui, propunând, implicit sau foarte explicit, depășirea modelului cartezian. Valențele umanului se extind și spre universul tehnologic, iar *modelul uman* devine un concept mult mai lax, înglobând protezările tehnologice. O astfel de opinie prezintă Cary Wolfe: „Postumanismul definește un moment istoric în care descentrarea subiectului uman prin inserarea lui în rețele tehnice, medicale, informatice și economice este acum imposibil de ignorat, o dezvoltare istorică ce necesită noi paradigme teoretice”⁴⁷.

- O a treia perspectivă propune un postumanism eliberat de moștenirea umanismului, care se dezvoltă ca o epistemologie de sine stătătoare. Acoperind aceste teritorii, postumanismul se construiește ca un ansamblu dinamic de teorii, care nuanțează relația dintre umanitate și omniprezenta tehnologie a actualității.

Drept consecință, există mai multe atitudini în prezentarea postumanismului, de la pozițiile extrem de sceptice ale opozanților, numele cele mai notabile fiind bioconservatorul Francis Fukuyama, dar și Jean Baudrillard, la exaltarea specifică scenariilor transumaniste de tipul celor propuse de Hans Moravec sau Ray Kurzweil. De la studiile axate pe imersiunea subiectului în universul virtual, la abordările cyberfeminismului, de la elogiul necondiționat al roboticii, la vociferările reprezentanților religioși, îngrijorați de compromiterea spiritualității umane, sau la grupările neo-luddite, toate aceste manifestări construiesc un cadru de gândire postumanist, preocupat de/ parte componentă a avatarurilor recente ale imaginarului tehnologic. În prezentarea noastră, fără a ignora și alte repere teoretice despre postumanism, vom îmbrățișa poziția mai temperată a lui Katherine Hayles, exprimată mai ales în *How We Become Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and*

⁴⁶ Neil Badmington, *Introduction: Approaching Posthumanism*, în *Posthumanism*, volum coordonat de Neil Badmington, Basingstoke and New York, Palgrave, 2000, p. 9.

⁴⁷ Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, pp. XV-XVI.

Information, dar și într-un articol mai recent, *Wrestling with Transhumanism*⁴⁸. Opțiunea pentru teoriile lansate de Katherine Hayles este motivată și de faptul că ea vine spre acest teritoriu din zona studiilor literare.

În viziunea noastră, postumanismul nu este totuși un antiumanism; ceea ce face el este să nuanțeze teoretic unele principii legate de subiectivitate, identitate, corporalitate, unitate/destrămare a subiectului, real-virtual, spațiu-timp, viață artificială etc. Iar această problematizare e generată chiar de schimbările tehnoculturale pe care le experimentăm și care construiesc un alt tip de umanitate. O umanitate care, față de cea a Renașterii, și-a modificat modul și mediul de viață, așteptările, dar și capacitatea de a percepe și filtra realitatea. În acest context, postumanismul problematizează o mai veche relație dintre uman și tehnologic, relație care are vârsta umanității înseși. Schimbarea pe care o impune – sau doar atrage atenția asupra ei – postumanismul ține de depășirea perspectivei tradiționale, în care tehnologicul este subordonat umanului, noua abordare urmărind modul în care tehnologicul devine parte componentă a subiectului uman. Parte componentă ce riscă să modifice substanțial, până la anihilare, umanul. Căci „tehnologia nu mai joacă un rol dialectic, drept Celălalt al umanității; în schimb, acea alteritate există în interiorul umanului, modificând astfel supozițiile despre relația dintre corp și identitatea culturală, mai ales dintre gen și identitatea rasială.”⁴⁹.

Într-o lucrare despre William Gibson, *Cyborgs and Generic Oxymoron: The Body and Technology in William Gibson Cyberspace Trilogy*, Timo Siiven⁵⁰ surprinde modul diferit în care modernismul și postmodernismul au tratat relația *uman-tehnologic*: în vreme ce paradigma modernistă pune cele două concepte într-o relație antitetică, umanul excluzând tehnologicul și fiind extrem de diferit de acesta, postmodernitatea le plasează într-un raport oximoronic. Ele apar combinate în noua realitate tehnoculturală a postmodernității, dar experimentează o tensiune care le de- și re-construiește în permanență, „într-o nouă formă de comunicare, *postumanul*”⁵¹. Mai mult, postumanismul face neoperaționale vechile dihotomii, care mizau pe distincția clară între *subiect* și *obiect*, între *om* și *mașină*, între *natură* și *cultură*, propunând în schimb depășirea și fluidizarea acestor granițe. În legătură cu acest lucru, Katherine Hayles explicitează melanjul fecund de uman și tehnologic specific condiției

⁴⁸ Katherine Hayles, *Wrestling with Transhumanism*, *Global Spiral*, disponibil la <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10543/Default.aspx>, accesat pe 14 iulie 2013

⁴⁹ Thomas Foster, *Introduction*, în „Genders”, nr. 18, iarnă 1993, Austin, University of Texas Press, p. 2

⁵⁰ Apud Florina Ilis, *Fenomenul science-fiction în cultura postmodernă. Ficțiunea cyberpunk*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2005, p. 203

⁵¹ Florina, Ilis, op.cit., p. 203

postumane; aceasta dinamitează separațiile „între existența corporală și simularea computerizată, între mecanismul cibernetic și organismul biologic, între teleologia robotică și scopurile ființei umane”⁵². Această alunecare de la o categorie ontologică la alta construiește un nou tip de sensibilitate, fundamentată pe structuri laxe și pe ideea fluidității, considerate drept eliberatoare. Iar metisarea dintre uman și tehnologic tinde să fie periculos de perfectă: căci postumanul nu se referă doar la „asocierea cu mecanisme inteligente, ci este o asociere atât de puternică și de diversă, încât nu se mai poate distinge adecvat între organismul biologic și circuitele informaționale în care organismul este prins”⁵³. Iar Katherine Hayles face aceste observații în 1999, când postumanismul nu-și etalase încă imensa lui gamă de întrupări, când umanul nu era încă prins în rețeaua tehnologică atât de profund cum este acum. *Umanul* și *postumanul* își continuă metamorfoza, căci ele sunt „construite istorice care iau naștere din diferitele configurații ale întrupării, tehnologiei și culturii”⁵⁴.

Observând caracteristicile societății informaționale ce urmează celui de-al doilea război mondial, și corelându-le cu textele literare preocupate de tehnologiile informaționale, Katherine Hayles remarcă existența a trei narațiuni ce se întrepătrund și definesc lumea contemporană: informația și-a pierdut corporalitatea, cyborgul a devenit un artefact tehnologic și un icon cultural, iar constructul istoric pe care noi îl numeam *uman* lasă loc unui construct nou numit *postuman*; postumanul fiind, cum îl definește ulterior, „un concept tehnico-cultural”⁵⁵. Relațiile dintre aceste trei narațiuni sunt extrem de complexe, asocierea lor creând condițiile prielnice pentru dezvoltarea postumanului. Patru sunt principiile pe care le presupune postumanul, din perspectiva lui Katherine Hayles⁵⁶:

1. Informația capătă întâietate în fața materiei, căci substratul biologic este mai degrabă un accident al istoriei decât o condiție a vieții; dezvoltarea tehnologiilor de transmitere a informației a făcut foarte problematic statutul material, fizic al realității, căci acum nu mai putem spune cu siguranță că realitatea înseamnă prezență, iar non-realitatea, non-prezență. Lucrăm cel mai adesea cu imagini ale realității, unite frecvent într-o rețea globală și globalizantă, care ne îndepărtează, aproape explicabil, de concretețea realității.

2. Conștiința este văzută ca un epifenomen; Katherine Hayles consideră că nu mai putem lega esența umanității de conștiință, pentru că aceasta din urmă este și ea rezultatul

⁵² Katherine N., Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Information*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 2

⁵³ Ibidem, p. 35

⁵⁴ Ibidem, p. 33

⁵⁵ Katherine N. Hayles, op. cit. p. 22

⁵⁶ Ibidem, pp. 2-3

unui proces evolutiv: „nu mai putem presupune că cea care asigură existența eului este conștiința. Astfel, subiectul postuman este și un subiect post-conștiință”⁵⁷. Implicațiile unei astfel de mutații sunt majore, căci toată tradiția gândirii occidentale tratează conștiința ca fiind esența umanității, disociind-o adesea de rațiune. Nu întâmplător, multe dintre intrigile textelor SF se construiesc pe această dilemă a raportului dintre rațiune și conștiință.

3. Corpul este văzut ca o proteză originală, pe care învățăm să o manipulăm; de aceea, protezările tehnologice nu fac decât să continue un proces început o dată cu nașterea noastră. Acest tip de evoluție ne va duce într-un viitor în care, cum afirmă artistul postuman Stelarc⁵⁸ pe site-ul său, *corpul este depășit*⁵⁹.

4. Ființa umană se poate uni cu mecanismele inteligente; de vreme ce, sub semnul postumanului, granițele dintre organic și anorganic pot fi încălcate, umanul se poate augmenta prin dispozitive tehnologice.

Extrase din câmpul imaginarului social, aceste trăsături sintetizează o nouă vârstă a (non)sensibilității (non/post)umane. În variate forme, acestea sunt ideile-ancoră care traversează câmpul teoriilor culturale post- și transumaniste, regăsindu-se în scenarii mai temperate sau mai futuriste. Într-un articol publicat la cinci ani după apariția lucrării ei *How We Become Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Information*, 1999, Katherine Hayles observă că teoriile postumaniste s-au diversificat enorm de mult, iar acest lucru se explică prin dinamica realităților sociale și culturale, căci „combinarea umanului cu mașinile inteligente a devenit mai frecventă și mai diversă prin implicațiile, efectele și sensurile sale”⁶⁰. De aceea, în vreme ce miza cărții ei din 1999 era detalierea relației dintre uman și post-uman, acum interesul specialiștilor este concentrat pe ramificațiile pe care postumanul însuși le-a generat. Asta susține validitatea afirmației pe care o făcuse în cartea din 1999: umanul și postumanul nu sunt două constructe stabile, ele „coexistă în configurații variabile care se modifică în funcție de contexte istorice specifice”⁶¹. Multe dintre teoriile postumanismului apar ca reacție la realitățile tehnologice proaspăt implementate care determină deja, la nivelul câtorva ani doar, mutații sociale și psihologice profunde, cum este cazul Internetului.

⁵⁷ Ibidem, p. 280.

⁵⁸ Stelarc (1946) – născut Stelios Arcadiou, artist australian de origine cipriotă, cunoscut pentru experimentele și performance-urile pe care le face augmentându-și corpul cu implanturi tehnologice.

⁵⁹ Stelarc, la <http://v2.nl/events/stelarc-the-human-body-is-obsolete>, accesat pe 21 iunie 2011.

⁶⁰ Katherine N. Hayles, *Refiguring the Posthuman*, în „Comparative Literature Studies”, vol. 41, nr. 3, 2004, p. 311.

⁶¹ Katherine N. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Information*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 6.

Nicio imagine asupra postumanismului nu poate fi completă fără figura-cheie a imaginarului postumanist, *cyborgul*, termenul fiind o prescurtare pentru *organism cibernetice*. Enitate ieșită din cărțile și filmele SF, el și-a lărgit enorm sensurile, definind adesea fenomene sociale și politice, tributare acestei metisări de uman și tehnologic. Această simbioză nu este descoperirea secolului XX; Descartes însuși aseamăna corpul uman cu un mecanism, iar cartea lui Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme machine*, din 1747, duce mai departe acest tip de gândire, filosoful francez considerând că, de vreme ce omul este un fel de *automata*, medicul, nu filosoful sau teologul, este cel chemat să-i surprindă unicitatea.

Revenind la cyborg, termenul a fost creat în anii '60 de astronautii Manfred E. Clynes și Nathan S. Kline, și desemna inițial un sistem om-mașină capabil să reziste în medii terestre și extraterestre extreme. Câștigând popularitate prin studiul Donnei Haraway⁶², *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, cyborgul sintetizează perfect melanjul de uman și tehnologic specific postumanismului. În sens propriu, acesta se diferențiază net de confrății săi, robotul și androidul: roboții sunt formați exclusiv din componente mecanice și electronice, pot avea dimensiuni și forme diferite, inclusiv aspect animal sau uman. Androzii sunt roboții cu aspect uman, dar care nu sunt formați din amestecul organicului cu anorganicul. Iar cyborgul, care se poate prezenta și el sub diferite forme, are drept trăsătură distinctivă tocmai amestecul de biologic și mecanic. El se constituie atât ca intervenție a tehnologicului asupra umanului (protezarea), cât și ca dematerializare a umanului. Poate fi un simbol complex al vremurilor noastre (cum apare la Donna Haraway), poate irumpe din planul ficțiunii (iar literatura *science fiction* nu duce lipsă de astfel de personaje), poate fi un mit structurant al realității, dar se poate regăsi și în forma corporalității, motivată medical sau artistic (Stelarc). Pentru Katherine Hayles, cyborgul nu înseamnă neapărat o intervenție asupra corpului și prezența unor componente non-biologice; el poate fi produsul noilor modele (tributare, la rândul lor, științelor cognitive sau descoperirilor din domeniul inteligenței artificiale) de construire a subiectivității. Astfel cyborgizarea devine mult mai amplă, cotidiană, lipsindu-i trăsăturile spectaculoase din scenariile SF.

⁶² Donna Haraway (1944) – renumită cercetătoare a tehnoculturii actuale, specializată în studii feministe și STS (Science and Technology Studies), autoarea unor cărți precum *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (1991), *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™:Feminism and Technoscience*, (1997).

Cyborgul despre care vorbește Donna Haraway este o metaforă a contemporaneității, care ne ajută să înțelegem și să ne plasăm mai bine în sistemele economice, politice sau semiotice actuale; iar definiția pe care i-o dă surprinde întreaga lui complexitate: „Cyborgul este un organism cibernetic, un hibrid dintre mașină și corp, fiind, în același timp, o creație a realității sociale, dar și a ficțiunii [...]. Cyborgul ține de ficțiune și de experiența trăită, care schimbă ceea ce contează pentru experiența femeilor de la sfârșitul secolului al XX-lea. Este o luptă pe viață și pe moarte, dar granița dintre *science fiction* și realitatea socială este o iluzie optică.”⁶³. Scris mai degrabă ironic și ludic, decât mustind de înverșunare ideologică, amintind mai degrabă de scriitura juisantă a feminismului francez decât de gândirea politică tare a feminismului anglo-american, manifestul Donnei Haraway plasează cyborgul în miezul ficțiunilor pe care le vehiculăm, dar și al realităților lumii materiale actuale. Ambiguitatea sensurilor sale ține tocmai de întrepătrunderea dintre scenariile SF (ale prezentului sau ale unui trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat) și realizările imediate din planul real. El devine astfel „o ficțiune ce cartografiază realitățile sociale și corporale, dar și o soluție imaginativă sugerând niște asocieri extrem de fecunde”⁶⁴. Pentru că se construiește pe granița extrem de fluidă dintre uman și mecanic, el reprezintă o lume post-gen, controversatele dezbatere legate de problematica genului ținând deja de alte vremuri. Alimentat de gândirea feministă, cyborgul Donnei Haraway devine astfel o modalitate de a depăși seriile de dihotomii impuse de gândirea falocentrică, ce au constituit coloana verticală a gândirii occidentale. Așa s-ar explica și cunoscuta declarație din finalul studiului: „Prefer să fiu un cyborg decât o zeiță”. Implicațiile acestei schimbări propuse sunt ample, pentru că aproape întreaga cultură a umanității s-a construit pe aceste serii de valori umaniste.

Donna Haraway demonstrează că relația om-mașină și istoricul ei nu sunt deloc simple; prime creații tehnologice, mecanismele pre-cibernetice nu ar fi putut vreodată să se substituie umanului, căci ele nu aveau autonomie. Însă mecanismele sfârșitului de secol XX au făcut extrem de ambiguă relația dintre natural și artificial, minte și corp, autonomie și dependență, astfel încât „mecanismele noastre sunt îngrijorător de vii, în vreme ce noi suntem înspăimântător de inerți.”⁶⁵ Iar viața tehnologiilor ce ne înconjoară nu mai are nimic din masivitatea falocentrică anterioară, ci stă sub semnul evanescenței, al ubicuității și invizibilității, cyborgii fiind „eter, chintesență”. Ei sunt omniprezenți, se manifestă discret și

⁶³ Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, în vol. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991, p. 150

⁶⁴ Donna Haraway, op. cit., p. 151

⁶⁵ Ibidem, p. 153

sunt greu de prins în plasa unui discurs ideologic tocmai datorită capacității de a se insera în toate formele vieții sociale: „cyborgul este un eu personal și colectiv postmodern, camuflat și regrupat”⁶⁶. O definiție atât de amplă condensează aproape toate formele de manifestare ale postumanismului, evidențiind, o dată în plus, motivele pentru care cyborg-ul este figura centrală a acestui curent de gândire. În același timp, o astfel de definiție arată cât de mult a evoluat simbolistica cyborg-ului, din ghetto-ul textelor SF în prim planul realităților sociale contemporane. Într-o carte ulterioară, *Modest Witness@Second_Millennium. FemaleMan©-Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, Haraway oferă o definiție mai abstractă a cyborg-ilor, aceștia luând forma diferitelor realități sociale și politice contemporane: „figurile cyborg – precum începuturile sfârșitului de mileniu, cip, genă, bază de date, bombă, fetus, rasă, creier și ecosistem – sunt urmașii imploziei subiectului și a obiectului, a naturalului și a artificialului”⁶⁷.

Glisând din lumea SF în cea a realităților politice pragmatice, de la sensuri literale la ample metafore sociale, cyborgul este figura-cheie a postumanismului, care încântă prin hibriditatea lui jucăușă, dar, în egală măsură, terifiază prin omnipezența lui, prin rara lui capacitatea de a se infiltra în toate domeniile vieții umane.

⁶⁶ Ibidem, p. 163

⁶⁷ Donna Haraway, *Modest Witness@Second_Millennium. FemaleMan©-Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997, p. 12

Un concept rival, transumanismul

Dificultatea definirii postumanismului vine adesea și din alunecoasele relații pe care le dezvoltă cu un concept înrudit, transumanismul. Literatura de specialitate vine cu mai multe variante legate de etimologia și data primei folosiri a termenului *transumanism*. Acest termen, după cum afirmă Chad Parkhill⁶⁸, a intrat pentru prima dată în limba engleză prin cartea lui Julian Huxley, *Religion Without Revelation*. Acolo se vorbește deja de transcenderea speciei umane, dar cu păstrarea atributelor sale umane. În același timp, dezvoltarea conceptului de *transumanism* se leagă și de cercetătorul futurolog F. M. Esfandiary (mai cunoscut sub numele, atât de transuman, de FM-2030); se pare că acesta a creat termenul plecând de la sintagma *transitional uman*, folosindu-l în timpul prelegerilor ținute la New School of New York City, în anii '60. El este cel care a făcut din acest concept un termen într-adevăr cu impact internațional, și prin publicarea, în 1989, a unei faimoase cărți, *Are You a Transhuman?* Lui i s-a alăturat un grup numeros de cercetători, care au contribuit, prin diferitele lor domenii de activitate, la răspândirea principiilor transumaniste: Abraham Maslow, Timothy Leary, liderul mișcării psihedelice, Robert Ettinger (susținător al criogeniei), Max More, Anders Sandberg etc.

Ideile transumaniste au câștigat aderenți în întreaga lume, așa că în 1998 a fost înființată World Transhumanist Association, care reunește câteva mii de membri. Chiar dacă nu există un privitor la ce este, de fapt, transumanismul, sau care sunt țelurile lui ideologice, nu poate fi ignorată importanța lui culturală. În același timp, mulți dintre transumanisti sunt asociați unor institute de cercetare în domeniul criogeniei, al ingineriei genetice etc. conferințele pe care le organizează combinând studiul teoretic cu urmărirea implicațiilor practice. Ca mai toate conceptele, și transumanismul are mai multe accepțiuni, iar sensurile sale s-au schimbat în decursul anilor. Cea mai completă definire a transumanismului este cea postată de Nick Bostrom⁶⁹ pe site-ul mișcării, o definiție ce captează cele două aspecte esențiale:

- a. Mișcare culturală și intelectuală care afirmă posibilitatea de a îmbunătăți condiția umană prin dezvoltarea (și devenirea accesibilă) a unor tehnologii care

⁶⁸ Chad Parkhill, *Humanism after All? Daft Punk' Existentialist Critique of Transhumanism*, în „Parrhesia”, nr. 8/2009, pp. 76-88.

⁶⁹ Nick Bostrom (1973)- filosof suedez, directorul Institutului *The Future of Humanity*, din cadrul Universității Oxford, unul dintre cei mai fervenți susținători ai transumanismului.

să elimine îmbătrânirea și care să dezvolte capacitățile intelectuale, fizice și psihologice.

- b. Studiul consecințelor și al potențialelor pericole ale tehnologiilor care ne vor permite să depășim limitările umane fundamentale, și studiul problemelor etice generate de dezvoltarea și folosirea unor asemenea tehnologii.⁷⁰

Definiția ilustrează de ce sunt atât de frecvente confuziile dintre postumanism și transumanism, ambele acoperind aceeași realitate a fuziunii dintre uman și tehnologic. A doua parte a definiției pare a sugera că transumanismul include și scepticismul tehnologic, toate textele neo-luddite care aduc în prim plan numeroasele pericole generate de folosirea nesăbuită a noilor tehnologii. Numai că, la teoreticienii marcantă ai mișcării transumaniste, nu există studii prin care entuziasmul tehnologic să fie temperat sau nuanțat. Analiza implicațiilor noilor tehnologii este făcută prin accentul apăsător pus pe avantaje, iar nu pe consecințele negative.

Pentru teoreticienii transumanismului, specia umană este încă într-o continuă transformare; stadiul ei curent de dezvoltare are încă suficiente elemente de involuție, căci, pare-se, oamenii sunt încă robii programării genetice, care i-a predestinat să experimenteze durerea, boala, prostia, îmbătrânirea și moartea. Bioingineria și îmbunătățirea genetică vor construi o epocă postumană, în care se crede că oamenii vor trăi etern, vor avea abilități fizice și cognitive superioare, vor fi eliberați de suferință și durere prin evitarea morții și a bolii. Evident că în acest scenariu optimist va fi depășit și ultimul obstacol, moartea, prin obținerea *imortalității cognitive*, care presupune downloadarea creierului uman pe un suport electronic ce va continua să *trăiască* mult după ce individul biologic a dispărut.

Astfel de idei vin pe fundalul paradigmei intelectuale actuale care presupune valorizarea intelectului în defavoarea biologicului. Ființa umană ajunge să fie definită exclusiv prin rațiunea pe care o posedă, de aceea s-a și spus că, la nivel filosofic, am avea de-a face cu un neocartezianism care ar reitera distincția *corp-minte*, sau *materie-spirit*, teoretizată de Descartes. Astfel, corpul nostru nu ar avea nici un rol în procesele de cunoaștere pe care le activează ființa umană, doar capacitatea noastră de a gândi ar fi cea care ne definește. De altfel, în imaginarul postumanist mitul progresului se conjugă cu cel al supraomului. Astfel, în *A History of Transhumanist Thought*, Nick Bostrom demonstrează ce

⁷⁰ Definiție disponibilă la http://humanityplus.org/learn/transhumanist-faq/#answer_19, accesat la 22 februarie, 2011.

rădăcini vechi au ideile transumaniste, invocându-i pe Francis Bacon, Pico della Mirandola, Kant sau Nietzsche. Numai că scenariile actuale nu propun doar perfecționarea omului, ci mecanizarea lui, nu doar supradezvoltarea lui rațională, ci reducerea lui la un intelect, eventual înlocuirea lui cu un dispozitiv mai performant de stocare a datelor.

Relația *minte-computer* devine o trăsătură centrală a epocii postumane, iar scenariile sub care ea ni se prezintă sunt extrem de variate, dar mai toate înfricoșătoare:

- enorme rețele de calculatoare vor constitui entități inteligente supraumane;
- contopirea creierului uman cu inteligența artificială va fi perfectă, încât orice utilizator va fi de o inteligență supraumană;
- biologia va schimba intelectul natural al omului.

Dacă ar fi să ne plasăm temporar în tabăra neo-luddiților, am observa că prima etapă deja a avut loc. Căci asistăm la o globalizare cibernetică, în care suntem toți parte a unei rețele evident supraumane. Iar contopirea noastră cu inteligența artificială, chiar dacă nu se produce așa spectaculos ca în filmele SF, e pe zi ce trece mai puternică.

Această controversată situație ipotetică din viitor, în care biologicul imperfect a fost/ va fi substituit de un mult mai viabil mecanism tehnologic, a fost numită *singularitate*. Termenul de *singularitate* este preluat din limbajul matematicienilor, unde denumește o valoare care transcede orice limitare finită. El a fost folosit inițial de Vernon Vinge⁷¹, matematician și scriitor SF, pentru a indica o ruptură decisivă, generată de modul în care tehnologia extrem de avansată ne va propulsa într-un viitor foarte diferit de experiența noastră umană anterioară. El prezice că viitorul nostru va fi atât de diferit de tot ceea ce cunoaștem noi, încât de pe pozițiile prezentului e foarte greu să ne reprezentăm acest viitor. Căci oamenii nu vor mai fi produsul evoluției, ci vor fi designerii și coordonatorii procesului evolutiv.

În aceeași sferă de gândire se plasează și Ray Kurzweil⁷², inventator și futurolog, cercetător care a avut o contribuție decisivă la popularitatea mișcării post- și transumaniste, mai ales prin cartea *Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. Chiar dacă ideile din acest studiu au fost anticipate de alte două cărți ale autorului, *The Age of Intelligent*

⁷¹ Vernon Vinge (1944) – profesor universitar de matematică, informatician, autor de romane SF; ca teoretician, este cunoscut mai ales pentru eseu *The Coming Technological Singularity* (1993), în care vorbește despre inteligența non-umană a viitorului.

⁷² Ray Kurzweil (1948)- activ om de știință, premiat inventator și futurolog, cunoscut pentru implicarea lui în proiecte ce țin de nanotehnologie, robotică și biotehnologie; ultima carte publicată este *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed* (2012)

Machines (1990) și *The Age of Spiritual Machines* (1999), prin acest text se impune definitiv conceptul de *singularitate*, unul dintre nucleele gândirii transumaniste. Kurzweil prezintă și modul în care converg concluziile la care au ajuns atât el, cât și Hans Moravec (autor care a analizat progresele roboticii, în cartea din 1988, *Mind Children*) sau Vernon Vinge. În opinia lui Kurzweil, principiile pe care singularitatea le presupune acoperă un spectru larg și demonstrează complexitatea fenomenelor implicate: dublarea, la fiecare zece ani, a cantității de inovație tehnologică, dezvoltarea sistemelor capabile să simuleze computațional inteligența umană, creșterea gradului de independență a inteligenței nonbiologice, care îi va permite să descarce și să ruleze tipuri de informații specifice omului, întreținerea unei competiții permanente între lumea virtuală și lumea reală, în vreme ce evitarea inerentelor limitări ale ființelor umane va fi făcută prin modificarea organelor și creșterea capacității neuronale.

Lumea imaginată de Kurzweil este o lume a mașinilor atotputernice, care ajung treptat să dețină controlul și să-și însușească multe dintre trăsăturile specific umane. Ca într-un scenariu SF, acest univers este ostil formelor umanului, căci nanoroboții și alte chipuri ale inteligenței artificiale nu au altă menire decât de a înlocui fragilitatea biologică cu durabilitatea tehnologică. Autentic fragment de antiutopie (căci, în lumea teoriilor postumaniste și transumaniste, granița dintre realitate și ficțiune este extrem de fluidă), debutul cărții lui Kurzweil, *Singularity is Near*, dă frisoane, pentru că ne plasează, în același timp, într-un necunoscut totuși familiar. Iar acest sentiment al recunoașterii evidenței prezentului, un prezent care se prea poate să ia forma viitorului preconizat de Kurzweil, poate genera o îndreptățită angoasă. Bine motivată, căci lucrurile pe care le imagina Huxley în *Minunata lume nouă* (folosirea substanțelor psihotrope și a fertilizării *in vitro*, ingineria genetică etc.) au devenit deja practici uzuale în realitatea contemporană. Dar parcă sunt mai terifiante în textul literar, pentru că prezența lor acolo nu e decorativă, ci are caracter previzionar.

Un alt termen central al jargonului transumanist este *extropia*, termen propus și dezvoltat de Max More⁷³. Foarte succint, dar și neutru, extropia ar traduce dorința noastră permanentă de a deveni mai buni, de a ameliora cultura ce ne definește și mediul în care trăim. Căci „progresul permanent presupune perfecționarea noastră din punct de vedere fizic,

⁷³ Max More (1964) – filosof și futurolog, autorul unei teze de doctorat (susținută în 2005, la University of Southern California) despre *The Diachronic Self: Identity, Continuity, and Transformation*, fondator al Institutului pentru Studiul Extropiei.

intelectual și psihologic.”⁷⁴ Dacă îmbunătățirea aspectelor intelectuale și psihologice este prezentă în orice discurs ce promovează valorile umane, depășirea limitărilor fizice este trăsătura distinctă, frecvent criticată, a discursului post- și transumanist. Perfecționare fizică a ființei umane prin eliminarea neajunsurilor și a slăbiciunilor seamănă cumva prea mult cu eugenia altor epoci istorice. În acest context, inventarierea principiilor extropiei, dezvoltate de Max More, evidențiază ideea perfecționării permanente – ideea centrală a gândirii transumaniste – și devine o modalitate adecvată de a detalia acest curent de gândire. Cu o primă variantă ce datează din anii '80, principiile extropiei propun o perspectivă meliorist-tehnologică asupra naturii umane. În acest context, extropia poate fi atinsă prin:

1. *Progresul permanent*: căutarea unei inteligențe superioare, lungirea duratei de viață și continua dezvoltare prin îndepărtarea limitărilor culturale, politice, biologice, psihologice. Depășirea continuă a piedicilor puse în calea progresului.
2. *Auto-transformarea*: îmbunătățirea de sine permanentă, din punct de vedere etic, intelectual și fizic, prin gândire creativă, învățare permanentă și responsabilizare personală. Folosirea tehnologiei, în cel mai amplu sens, pentru a obține o îmbunătățire psihologică și neurologică, dar și o rafinare emoțională.
3. *Optimismul practic*: alientarea acțiunilor noastre cu așteptări pozitive, căci atât indivizii, cât și organizațiile sunt de un neobosit activism. Adoptarea unui optimism rațional și fundamentat pe acțiune, în locul unei credințe oarbe și a unui pesimism stagnant.
4. *Tehnologia inteligentă*: construirea unor tehnologii nu pentru ele însele, ci ca modalități de a îmbunătăți viața. Aplicând știința și tehnologia în mod creativ și curajos, vom îmbunătăți trăsăturile moștenirii noastre biologice, culturale și de mediu.
5. *O societate deschisă – informație și democrație*: încurajarea modelelor sociale care susțin libertatea de acțiune, libertatea de comunicare, experimentarea, inovația, problematizarea și învățarea. Se opune controlului social și ierarhiilor inutile, sprijinind descentralizarea puterii și a responsabilității. Preferă negocierea în locul luptelor feroce, schimbul în locul depozitării, comunicarea în locul obligării. Deschidere spre îmbunătățire permanentă, în locul utopiei statice.

⁷⁴ Max More, *Principles of Extropy*, disponibil la <http://www.extropy.org/principles.htm>, accesat pe 20 ianuarie 2014.

6. *Consolidarea de sine*: valorificarea gândirii independente, libertatea individuală, responsabilitatea personală, respectul de sine și respectul față de ceilalți.
7. *Gîndirea rațională*: rațiunea în fața credinței oarbe, întrebarea în fața dogmei. Extropia presupune înțelegere, experimentare, învățare, provocare și inovare, prin refuzul de a se agăța de vechile credințe.⁷⁵

Un foarte frumos program de dezvoltare a umanului, poate prea frumos pentru a nu fi receptat cu un grad ridicat de neîncredere. Prea adesea, noblețea idealului maschează anularea umanului.

Ca orice concept viu, și transumanismul e un concept în mișcare; unele accepțiuni se extind, altele sunt abandonate pe sinuosul traseu al definirii, într-o dinamică ce demonstrează viabilitatea și circulația conceptului. În acest sens, în 2008, între 24 și 25 aprilie, la Arizona State University, a fost organizat un workshop cu titlul *Transumanismul și sensurile progresului*. Personalități din diferite domenii au fost invitate pentru a testa soliditatea, necesitatea și unitatea conceptului. Au luat parte un filozof al științei și tehnologiei, Don Ihde, un critic cultural și sociolog, Jean Pierre Dupuy, un sociolog al științei, Andrew Pickering, un teolog creștin, Ted Peters, și criticul literar Katherine Hayles. Lucrările conferinței au fost publicate în revista *The Global Spiral*, publicație a Institutului Metanexus, unul dintre principalii promotori ai transumanismului. Deranjat de modul eronat în care ideile sale păreau a fi înțelese și interpretate de acești teoreticieni, Max More revine asupra principiilor sale într-un articol, *Adevăratul Transumanism*, articol care sintetizează și principalele erori ale oponentilor săi:

„Transumanismul propune perfecționarea continuă, nu perfecțiunea sau paradisul.

Transumanismul propune perfecționarea neglijentului proiect natural, nu oferă soluții tehnologice perfecte.

Transumanismul propune libertatea formelor, nu mecanizarea corpului.

Transumanismul încearcă să modeleze un viitor mai bun, nu să anticipeze un anumit tip de viitor.

Transumanismul propune un raționalism critic, nu o rațiune omniscientă.”⁷⁶

⁷⁵ Max More, *Principles of Extropy*, disponibil la <http://www.extropy.org/principles.htm>, accesat la 12 septembrie, 2010.

⁷⁶ Max More, *True Transhumanism, Global Spiral*, disponibil la <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10685/Default.aspx>, accesat pe 12 septembrie, 2010.

Evident că toate aceste principii enunțate nu conțin nimic îngrijorător; ele sunt doar modalități de a proclama nevoia de perfecționare continuă a ființei umane. Dar există câteva accente, legate tocmai de modul în care artificialul este chemat să „repare” naturalul. În acest context, tehnologia este modul prin care sunt depășite limitările legate de durata de viață, de starea de sănătate și de dezvoltare intelectuală. Din nou, nimic nou; căci și în cadrul de gândire umanist, mitul progresului, prin formele sale sociale sau științifice, propunea, la fel, îmbunătățirea vieții umane cu ajutorul adjuvanților tehnologici. Noile descoperiri științifice erau astfel chemate să ajute ființa umană să-și atingă potențialul, să-și cultive valorile definitorii. Fixat în centrul gândirii moderne, mitul progresului păstrează primatul umanului în fața tehnologicului; sub auspiciile transumanismului, însă, tehnologicul pătrunde în spațiul acordat umanului, completându-l, nuanțându-l, uneori chiar înlocuindu-l. Iar perspectivele propuse șochează prin radicalism. E cazul afirmațiilor făcute de specialistul în inteligență artificială, Marvin Minski, ce opinează că ființele umane pot fi reduse la un set de informații, care pot fi simulate de un calculator. Dacă reducem umanitatea la rațiune, ba, mai mult, o echivalăm cu înzestarea ei neuronală, atunci e clar că ne permitem să gândim o astfel de similitudine; la urma urmei, pentru un om cu un ciocan, totul seamănă cu un cui. Iar această *electronizare* a ființei – care nu vine din scenariile SF, ci din realitatea medicală a neuroștiințelor computaționale – ar putea într-un viitor oarecare permite transferul neuronal de pe suport uman pe suport electronic. Căci conexiunile electrice nu țin cont de procentul de umanitate al gazdei. Iată cum progresul, gândit inițial de oameni spre a sluji umanul se dezvoltă în pofida lui, anihilându-l.

În sfera acelorași reprezentări de un tehnofilism extrem se integrează și scenariile lui Hans Moravec din *Mind children: the future of robot and human intelligence*. În acest text, evoluția și progresul continuă în afara și independent de ființa umană, sofisticatele mașinării fiind cele care duc mai departe zestrea noastră culturală: „Astfel de mașinării continuă evoluția noastră culturală, dar și propria lor construcție și rapida lor auto-perfecționare, fără contribuția noastră și a genelor ce ne-au creat pe noi”⁷⁷. Așezarea în prim plan a evoluției intelectuale a ființei umane este dublată de tendința de-materializării, astfel încât, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Ray Kurzweil, din *The Age of Spiritual Machine*, am conchide că inteligența viitorului este în întregime non-biologică. Căci în imaginarul postumanist

⁷⁷ Hans Moravec, *Mind children: the future of robot and human intelligence*, 1988, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 2.

inteligența este un set de informații ușor de manipulat de supermașinile viitorului. Astfel nemurirea ar deveni posibilă, dar ea nu s-ar mai aplica umanului, ci perfecționatelor mecanisme postumane. Căci, cum plastic afirmă Mike Perry, „nemurirea este matematică, nu mistică”. Întrebarea este dacă acest concept, *nemurirea*, ce ține clar de imaginarul umanist și definește atât de bine fragilitatea ființei umane, mai poate fi aplicat cu același grad de relevanță și mașinărilor ce vor constitui viitorul nostru postuman.

Centrale în paradigma postumanului sunt statutul corporalității și consecințele ei sociale, urmărindu-se legătura dintre dilemele societății și cele ale individului. Contactul cu dezvoltarea noilor tehnologii face trecerea de la întrebări legate de modificarea codului genetic, a personalității sau a trecutului, la cele care vizează capacitatea speciei umane de a evolua biotehnologic. Sunt interogate astfel elemente ce țin de implant, eutanasiu, avort, sinucidere asistată, dar și de clonare, inginerie genetică, nanotehnologie, neurotehnologie, criogenie etc. Pentru că, în viziune post- și transumanistă, omul este o victimă a programării genetice. Se schimbă astfel discursul asupra libertăților ființelor umane, asupra rolului trupului în definirea identității umane, asupra melanjului de uman și tehnologic ce ajunge să definească ființa postumană. Astfel de idei nu pot trece neobservate, de aceea și numeroșii critici pe care îi are această mișcare. Unul dintre cei mai vocali și duri este Francis Fukuyama, care, în *Viitorul nostru postuman: Consecințele revoluției biotehnologice*, carte apărută în 2002, consideră că transumanismul este cea mai periculoasă idee din lume. Plecând de la două texte SF canonice, *Minunata lume nouă* de Aldous Huxley și *1984* de George Orwell, Fukuyama avertizează asupra efectelor politice negative pe care le-ar avea remodelarea biotehnologică a naturii umane. De fapt, multe dintre studiile preocupate de modelarea biotehnologică a viitorului nostru (*The Terrible Gift: The Brave NewWorld of Genetic Medicine*, 2002, de Rick Carlson and Gary Stimeling, sau *Redesigning Humans: Choosing Our Genes, Changing Our Future*, din 2003, de Gregory Stock) invocă textul lui Huxley ca fiind emblematic prin seria de consecințe negative pe care le surprinde. Un avertisment similar lansa și Norbert Wiener, părintele ciberneticii, încă din anii '50; în cartea *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, el atrăgea atenția asupra pericolelor la care ne supunem dacă mașinile vor fi cele care vor avea controlul sistemelor noastre etice.

Succinta trecere în revistă a acestor principii demonstrează cât de inocente par (sau chiar sunt) principiile transumaniste. Problema apare, spune Katherine Hayles în articolul *Wrestling with Transhumanism*, în momentul în care plasezi aceste frumoase teorii în

contexte sociale cât mai complexe. Și aici intervine rolul literaturii, care construiește astfel de modele sociale testând validitatea teoriilor: „Cum putem selecta întrebările transumaniste importante, fără să le acceptăm toate celelalte idei? O modalitate ar fi să integrăm ideile transumaniste în contexte ample și provocatoare, care ar readuce nuanțele pierdute. Răspunsurile ar modifica întrebările, generând concluzii foarte diferite de cele oferite de transumanisti. În aceste întâlniri, transumanismul ar servi drept catalizator – sau, mai bine, drept substanță iritantă – care ar determina o perspectivă mai atentă și mai responsabilă asupra viitorului, lucru pe care transumanismul nu l-ar putea face de unul singur.

În calitatea mea de critic literar, consider că *locus classicus* pentru ajustarea întrebărilor transumaniste este ficțiunea speculativă și literatura științifico-fantastică”⁷⁸.

Mai mult decât ar putea-o face orice contrateorie, textele ficționale demonstrează soliditatea sau neajunsurile proiectelor post- și transumaniste. De aceea, prezentul volum conține o serie de aplicații literare, fiecare text oferind propriile lui răspunsuri la întrebările post- și transumaniste. Și, mai ales, scenariile literare fac acest lucru înainte ca aceste tipuri de discursuri să existe sau să domine cadrul dezbaterilor intelectuale. Textul care răspunde cel mai bine ideilor programului transumanist poate că este romanul lui Bogdan Suceavă, *Vincent nemuritorul*. Analiza acestui text ne oferă ocazia să urmărim implicațiile etice, militare, psihologice etc. ale unui astfel de scenariu. Având drept nucleu tematic o idee centrală a discursului transumanist, nemurirea, textul oferă condițiile pentru a evidenția punctele slabe ale principiilor transumaniste.

Cum observam și anterior, cele mai complicate relații le dezvoltă postumanismul cu transumanismul, mulți dintre teoreticienii domeniului chiar echivalând cei doi termeni; însă simpla alăturare a principiilor promovate de cele două mișcări demonstrează fără drept de apel faptul că transumanismul propune o radicalizare a gândirii postumaniste. Postumanismul ar fi astfel cadrul în care mult mai agresivul transumanist se manifestă, iar transumanistii ar fi astfel entuziaștii deloc moderați ai postumanismului.

Marea diferență dintre cele două atitudini rezidă în modul în care tratează chestiunea corpului uman: în vreme ce postumanistii leagă ideea de umanitate de cea de biologic, transumanistii văd corpul uman ca pe un accesoriu ce oferă mai multe dezavantaje decât

⁷⁸ Katherine Hayles, *Wrestling with Transhumanism, Global Spiral*, disponibil la <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10543/Default.aspx>, accesat pe 14 septembrie, 2010.

avantaje. De aceea, pentru a-și atinge potențialul maxim, recomandă ei, ființa umană ar trebui să se lepede de carcasa corporală. În viziunea controversatului artist Stelarc, corpul nu mai este un loc al psihicului sau al socialului; el este o structură asupra căreia se intervine cu implanturi tehnologice. O structură impersonală și obiectivă, aflată într-o permanentă evoluție; iar evoluția s-a tradus, în cazul experimentelor lui Stelarc, prin implantarea unei urechi artificiale pe brațul său stâng. Tot în acest context al experimentelor artistice avangardiste se încadrează și activitățile artistei Orlan⁷⁹, cea care a ales să-și modeleze corpul prin chirurgie plastică spre a imita idealurile de frumusețe ale lumii. Ea și-a remodelat chipul după figuri feminine celebre, Mona Lisa, Europa, Diana sau Venus.

De fapt, prin eșafodajul teoretic pe care-l propune, transumanismul este întruchiparea *mitului progresului*, al *progresului permanent*, cum spune Max More; căci de vreme ce *umanul* este un stadiu de tranziție între moștenirea animală și viitorul nostru postuman, trebuie să milităm pentru dezvoltarea din punct de vedere fizic, intelectual și psihologic. În acest context, ni se propune ca tehnologia să fie modul prin care sunt depășite limitările legate de durata de viață, de starea de sănătate și de dezvoltare intelectuală.

În pofida imaginii lor provocatoare, actualele teorii post- și trans-umaniste sunt o altă vârstă a imaginarului tehnologic, omniprezent în devenirea istoriei culturale a umanității. Expresiile culturale ale atitudinilor față de tehnologie se manifestă în era industrializării și a post-industrializării printr-o varietate de perspective: una optimistă în fața progresului tehnologic, evidentă în romanele SF ale lui Jules Verne, alta ce pune în scenă demonizarea tehnologiei, printr-o largă paletă de metafore anti-tehnologice, specifică gândirii romantice. Futurismul și alte mișcări de avangardă au adus scandalos de mult pentru acea vreme, mai ales la nivel programatic, lumea „impură” a universului tehnologic, practic, în sfera estetică. Perioada de după cel de-al doilea război mondial s-a remarcat mai ales prin urmărirea implicațiilor sociale generate de dezvoltarea tehnologică fără precedent.

Evident că teritoriul literar care ilustrează cel mai bine această dinamică a imaginarului tehnologic este literatura științifico-fantastică, care, în formele ei actuale ce țin mai ales de cyber-fiction, este o parte componentă semnificativă a contextului postumanist. Cu atitudini ce oscilează de la tehnofilia inconștientă la tehnofobia cu grad maxim de

⁷⁹ Orlan (1947) – artistă franceză, cu numele real de Mireille Suzanne Francette Porte; faimoasă pentru intervențiile chirurgicale majore pe care și le-a făcut în anii '90.

agresivitate, literatura SF este, cum a fost mai tot timpul, de altfel, un pertinent instrument de analiză, modelare și critică a societății.

*

Rezultat al excesului de raționalitate, până devine sinonimă cu magia, creată pentru a fi de folos omului, dar sfârșind prin a-l înlocui, simbol al omnipotenței umane, dar și al finitudinii sale, tehnologia este, în egală măsură, fetișizată și blamată. Paradoxal și îmbucurător este faptul că toate teoriile post- și transumaniste sfârșesc prin a re-defini umanul; cu o înverșunare (poate chiar disperare) ce nu era prezentă în cadrul de gândire umanist. Căci dincolo de toate tehnologiile ce amenință ființa umană, de inginerie genetică și criogenie, de nanorobotică și inteligență artificială, umanul se regrupează, inventariindu-și, cu o doză variabilă de panică, notele distinctive. De aceea, ideea lui Anthony Miccoli pare adecvată: „Chiar și în lumina celui mai recent discurs postumanist, concluzia rămâne aceeași: că postumanul, în retorica postumanistă, este mai degrabă o rearticulare – decât o critică – a subiectului liberal umanist.”⁸⁰ Și dincolo de valurile de tehnologii, întoarcerea la valorile umanului este cea care dă consistență și coerență postumanismului: „trebuie să ne reîntoarcem la uman și la dorințele și nevoile de bază ale umanității, pentru a înțelege postumanismul.”⁸¹ Pentru că, de vreme ce în paradigma de definire a postumanului, *uman + tehnologic*, încă persistă umanul, accepțiunile acestuia, statice sau aflate într-o tranziție alimentată tehnologic, nu pot fi ignorate.

⁸⁰ Anthony Miccoli, op. cit., p. X

⁸¹ Ibidem, p. 8

BIBLIOGRAFIE

- Theodor Baconski, *Facebook. Fabrica de narcisism*, Editura Humanitas, 2015
- Jamie Bartlett, *Oameni VS Tehnologie*, traducere din limba engleză de Alexandra Florescu, Editura Nemira, București, 2019
- Jean Baudrillard, *Simulacre și simulare*, traducere de Sebastian Big, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2008
- Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri și structuri*, traducere de Alexandru Matei, prefață de Ciprian Mihali, Editura Comunicare.ro, 2008
- Lucia Simona Dinescu, *Corpul în imaginarul virtual*, Editura Polirom, Iași, 2007
- Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Information*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999
- Ana Veronica Ion, *Transumanismul. Un comentariu creștin*, Editura Eikon, București, 2021
- Ion Manolescu, *Videologia. O istorie tehnoculturală a imaginii globale*, Polirom, Iași, 2003
- Mihnea Măruță, *Identitatea virtuală. Cum și de ce ne transformă rețelele de socializare*, Editura Humanitas, București, 2023
- Robert Pepperel, *The Posthuman Condition*, Intellect Books, 2003, disponibilă la <http://www.federaljack.com/ebooks/Consciousness%20Books%20Collection/R.%20Pepperell%20The%20Posthuman%20Condition,%20Consciousness%20Beyond%20the%20Brain.pdf>
- Daniela Petroșel, *Era Mașinii. Studii despre imaginarul tehnologic în literatură*, Editura Tracus Arte, 2014
- Neil Postman, *Five Things We Need to Know About Technological Change*, disponibil la <https://www.student.cs.uwaterloo.ca/~cs492/papers/neil-postman--five-things.html>
- Post(h)um. Jurnal de studii (post)umaniste*, online la <http://posthum.ro/>
- Sherry Turkle, *Redescoperirea conversației. Puterea dialogului în epoca digitală*, traducere din limba engleză de Teodora Maftai, Editura Humanitas, București, 2023.