Journal for Social Media Inquiry
p-ISSN: 2559-7639 | e-**ISSN:** 2668-0718 | **DOI**:10.18662/jsmi | **Frequency** | 1 issue per year with 1-2 possible supplementary issues
Covered in | CrossRef; RePEc; CEEOL; Google Scholar, ICI Journals Master List - Index Copernicus
2020, Volume 2, Issue 1, pages: 40-51 | DOI: https://doi.org/10.18662/jsmi/2.1/4

The Ethics of Vulnerability in the Posthuman Era

[Etica vulnerabilității în era postumană]

Persida BEC[1]
[1]PhD. Student, Doctoral School of Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, 1 Mihail Kogălniceanu Street, 400084, Romania. E-mail: bec.persida@gmail.com.

Abstract: *Beyond the topics of genre and species, the problem of vulnerability arises in terms of posthumanism, which alternates on an empirical basis and also criticizes a rethinking of the human. Whether human, plant or animal, or robot or any hybrid being, every one of them becomes entities for posthumanism with equal dignity, endowed with the ability to enter into symbiosis and be part of a much more complex vulnerability. Thus, appears the reconsideration of the nature-culture duality in a position of equidistance and of equal value given alike to the human or animal kingdom. It is said that in the beginning there was only the classical ideal of "Man", which first appeared under the formulation given by Protagoras as "the measure of all things", which was later reformulated in the Italian Renaissance in the form of a universal model, represented by Leonardo da Vinci's Vitruvian Man. The ideals of Classical Antiquity and the Italian Renaissance came to be reconsidered in posthumanism, and what was considered to be part of human supremacy has reached a level equal to that which is part of the animal kingdom. The intensity created by these two parts is based on the division of this planet in ways that are no longer so hierarchical to the position of superiority that the human being assumes. Therefore, the importance of reformulating subjectivity in terms of the current vulnerability in posthumanism is needed, but also the need to invent new forms of ethical relationships or values encountered in the complexity of modern times*

Keywords: *vulnerability; posthuman; ethics; human being; nature-culture; complexity.*

How to cite: Bec, P. (2020). The Ethics of Vulnerability in the Posthuman Era [Etica vulnerabilității în era postumană]. *Journal for Social Media Inquiry, 2*(1), 40-51.
https://doi.org/10.18662/jsmi/2.1/4

1. Introducere în postuman(ism)

Se ştie că Michel Foucault a declarat moartea omului (Foucault, 2002, p. 373) aşa cum Friedrich Nietzsche (1996) a susţinut faptul că Dumnezeu a murit. Acceptând ipoteza pe care Michel Foucault o aduce în discuţie, ne plasăm imediat într-o perioadă de *după moartea omului*. Fără a ţine seamă de orice fel de creativitate, artă, etică sau probleme filosofice în contemporaneitate, faptul că a fost declarată şi acceptată moartea omului, acest fapt ne introduce într-o paradigmă post-umană. *Semantica termenului de postumanism, aşadar, nu e una descriptivă. A fi postuman nu înseamnă (încă) a fi anti-uman, post-apocaliptic, cyborg ş.a.m.d., ci vorbim, mai degrabă, de o încadrare istorică.* (Cincu, 2017) Astfel, postuman(ism)ul indică o perioadă care vine în urma unui moment istoric—mai mult sau mai puţin conform realităţii, al morţii, cel puţin simbolice a, omului. O imagine asemănătoare şi grăitoare cu a fi postuman e al termenului optzecist—adică e vorba despre o persoană care scrie şi publică în anii ’80. (Cincu, 2017). Din acest motiv, reperul mai ales cronologic—al postumanismului—la fel ca al optzecismului în cultura română, începe să se asemene cu o anumită ideologie distinctă, respectiv cu o estetică aparte. Aşadar, pentru teoreticieni, filosofi şi istorici apare o nouă provocare, şi anume aceea de a delimita caracterul propriu, particular şi distinct al ideologiei, respectiv esteticii caracteristică acestei epoci, iar în acest sens s-au făcut progrese. Această clarificare a termenilor postmoderni şi moderni, alături de practicile lor, nu mai reprezintă doar o situaţie oportună, ci şi una necesară.

În termeni foarte simpli, atât teoreticienii români, cât şi cei occidentali remarcă două caracteristici de mare importanţă în ceea ce priveşte termenul postuman:

- tehnologia a revoluţionat existenţa individului într-un mod nemaiîntâlnit până în această perioadă, iar acest fapt duce la
- convertirea omului care, fiind acum extrem de influenţat de tot ceea ce presupune tehnologia, îşi pune în primejdie inclusiv termenul şi definirea de Om până recent caracterizare într-un mod—care acum nu se mai potriveşte.

Donna Harraway în celebrul său manifest “Un manifest al cyborgului“ [“A Cyborg Manifesto“] declară că problema definirii Omului devine ambiguă datorită tehnologiei care nu mai permite o singură interpretare: *Maşinile de la sfârşitul secolului XX au ambiguizat profund diferenţa dintre natural şi artificial, dintre minte şi corp, dintre ceea ce se produce şi ceea ce este produs, şi multe alte distincţii care erau valabile între organisme şi*

maşini. Maşinile noastre sunt tulburător de animate, iar noi, înspăimântător de inerţi (Harraway, 1991, p. 156).

Se încearcă fie redefinirea Omului care se impune cu necesitate şi obligatoriu datorită importantelor îmbunătăţiri sau chiar transformări tehnologice care au avut loc încă de la finalul secolului al XX-lea (în general de către transumaniști) fie, din contră, se doreşte o reîntoarcere a individului spre un set de valori întâlnite dinainte de moartea sa foucaultiană, dinainte chiar de modernitate—acest ultim sens fiind dat în special de postumanism (Cincu, 2017). Rezumativ spus, transumanismul preamăreşte şi susţine inovaţia tehnologică, în scopul progresului umanităţii. În schimb, postumanismul devine extrem de critic în ceea ce priveşte evoluţia tehnologică, considerând această evoluţie mai ales dezumanizantă fiindcă a trecut neobservată în societatea contemporană.

De pildă, în acest sens, Rosi Braidotti, autoare şi teoreticiană, printre altele, a volumului "Postumanul", susţine că gândirea postumană apare ca posibilitate de regândire a umanului şi se distanţează de gândirea euforică neoliberală şi de fanteziile transumaniste—unul dintre riscurile pe care aceasta le observă cu privire la maşinile-corpuri antropocentrice este acela de reinventare a unui nou mod de a concepe subiectul, în spatele fragmentării pluraliste. *În limbajul teoriei critice postumane, asta ar produce decepţia unei multiplicităţi cantitative care nu presupune nicio schimbare calitativă. Pentru a evita această capcană, ce se potriveşte euforiei neoliberale, şi pentru a produce mai degrabă transformări calitative, trebuie să ne distanţăm de destruparea entuziastă şi fanteziile de eliberare transumaniste, ca şi de noţiunile centralizate, reesenţializate ale individualismului liberal* (Braidotti, 2016, pp. 136-137). Totuşi, ambele paradigme au ca idee de bază concepţia conform căreia definirea conceptului de Om pleacă de la această evoluţie tehnologică nemaiîntâlnită în care domenii precum industria şi tehnologia sunt doar o parte a procesului transformator, dar pe lângă acestea există şi alte moduri de natură culturală care ar trebui luate în considerare în acest sens. De pildă, tot ceea ce presupune creativitatea şi arta, nevoia de siguranţă şi totalitatea condiţiilor materiale care ajută la crearea unei existenţe civilizate, precum domeniul eticii şi chestiunile pe care le ridică filosofia sunt la fel de importante precum domeniul ştiinţific şi tehnologia. Apoi, rolul imaginaţiei şi al creativităţii servesc drept avantaje atunci când se analizează aspecte cu privire la cercetarea şi dezvoltarea în domeniul tehnologiei sau al roboticii. Actul de creaţie şi dezvoltare se poate poziţiona la intersecţia interdisciplinarităţii, cu însuşirea unei trăsături exploratorii între producţia industrială utilitară şi îndeletnicirile estetice ale artei.

Se poate spune că postumanismul nu exprimă *(doar) o etapă ulterioară umanismului, ci reprezintă, de fapt, o reluare a umanismului de pe poziţiile contemporaneităţii. Vorbim, aşadar, de un fel de umanism nou care, spre deosebire de cel(e) vechi, a trecut prin experienţa devastatoare a modernismului şi a postmodernismului, iar acum asistăm la o resurecţie a sa* (Cincu, 2017).

1.1. Un prim moment de indignare?

Un moment demn de luat în considerare iniţiat la geneza postumanismului invocă un moment mai îndepărtat din istorie, dar care, aş spune, pare cel puţin interesant. E momentul anului 1983, din revista *Time* despre care se poate spune că ridica probleme rămăşiţelor umane/umaniste şi apărea, de ce nu?, o primă formă de vulnerabilitate din partea umanului. Numărul respectiv data din ianuarie 1983 şi avea drept scop desemnarea omului anului:

Au fost câţiva candidaţi care ar fi putut reprezenta anul 1982 – le explica editorul revistei cititorilor – dar niciunul nu a simbolizat mai bine anul care s-a încheiat, şi niciunul nu va fi considerat mai important de istorie, decât o maşină: computerul (Badmington, 2014, pp. 9-10).

Nu era, desigur, primul an în care onorurile nu erau aduse, literalmente vorbind, unei persoane "reale", însă de data asta se petrecuse ceva mult mai dramatic. Oamenii nu reuşiseră să-şi lase amprenta. "*Omul anului" făcuse loc "Maşinii anului"*, iar ceea ce părea epitaful umanismului se desluşea în cadrul izbitor de pe copertă: *Computerul intră în scenă.* (Badmington, 2014, pp. 9-10).

Apărea, aşadar, o oarecare interdependenţă între om şi computer şi plana întrebarea felului în care ambii poli sunt reconfiguraţi în procesul fuziunii lor. Desemnarea omului anului a creat o anume tensiune, iar la poşta redacţiei au apărut peste treizeci de reacţii la decernarea premiului. Interesant e că doar foarte puţini dintre aceştia şi-au exprimat entuziasmul—*Nici nu am visat vreodată – scria Irving Kullback plin de entuziasm – că Omul anului al revistei Time stă cu mine în casă, că este computerul meu TRS80. Excelentă alegere* (Badmington, 2014, p. 11)—pe când cei mai mulţi dintre ei erau reticenţi, cel mai probabil simţeau o doză de vulnerabilitate sau de tensiune (oricum, nu se părea să fie un sentiment foarte pozitiv).

"O oroare", clocotea Andrew Rubin din Los Angeles. " Aţi sfeclit-o", ofta Joseph A. Lacey din Redding, California. „Omul anului nu are suflet", declara Shakti Saran, mai înclinat spre metafizică, din Allston, Massachusetts, în vreme ce Joseph Hoelscher din Ohio înţelegea, în sfârşit,

adevărata semnificaţie a succesului de box office al anului: "Coperta dumneavoastră exilează omul într-o momâie de papier mâché (machetă de hârtie) şi ridică în slăvi o maşină." (Badmington, 2014, p. 11)

1.2. Caracterizarea termenului vulnerabilitate

Vulnerabilitatea reprezintă dimensiunea care ne asigură că indivizii vulnerabili şi lezabili sunt protejaţi faţă de exploatare, vătămare şi alte modalităţi de abuz—în cazul de faţă se poate considera formă de abuz decernarea omului anului drept o maşinărie? Probabil, o formă de abuz asupra umanităţii apare şi în cazul decernării omului anului din revista *Time*, mai ales că omul anului era o maşinărie, ceea ce apare ca, măcar în parte, drept paradoxal. Cu toate acestea, cititorii ofuscaţi nu ar fi trebuit să-şi facă griji în privinţa "omului", deoarece "acesta" era încă în viaţă. Vulnerabilitatea, în cazul de faţă, poate fi definită drept însuşirea celor/ celui "care poate fi vătămat cu uşurinţă" sau "care poate fi rănit", iar oamenilor părea că li se confiscă identitatea, umanul fiind înlocuit cu non-umanul, rana fiind confuzia sau poate chiar nedreptatea pe care au simţit-o cititorii în cazul definirii omului (căci cum să defineşti omul anului o maşinărie, nu?), punându-se în balanţă ceea ce este născut şi ceea ce este construit.

1.3. Reformularea subiectivităţii prin prisma vulnerabilităţii

Caracterizat drept nouă paradigmă postumanistă *încă deschisă, neradicalizată, cu posibilităţi multiple: de la discursul pragmatic din zona roboticii şi a biogeneticii, la încercările de reşapare a umanismului clasic din aria filosofiei morale şi până la discursul critic care îşi propune să redefinească omul, subiectul în versiune complexă, nomadă. În proximitatea acesteia se adună tot mai mulţi artişti şi teoreticieni captivaţi de imperativele interdisciplinarităţii şi ale depăşirii vechiului umanism ce obişnuia să închidă umanul într-o definiţie imperialistă, bazată pe trăsăturile şi interesele unei singure clase, rase ori sex* (Oancea, 2017).

Fie om, plantă sau animal, fie piatră, robot sau vreo fiinţă hibridă fiecare dintre acestea devin pentru postumanism entităţi cu demnităţi egale, înzestrate cu capacitatea de a intra în simbioză şi a face parte dintr-un tot mult mai complex al vulnerabilităţii. Apare, astfel, reconsiderarea dualităţii natură-cultură într-o poziţie de echidistanţă şi de valoare egală dată regnului uman sau celui animal, deopotrivă.

Acest fapt exprimă un sentiment global de interconexiune între toţi oamenii, dar şi între oameni şi mediul înconjurător nonuman, incluzând

urbanul, socialul şi politicul, care creează o reţea de interdependenţe complexe (Braidotti, 2016, p. 58).

Această perspectivă poartă numele de pan-umanitate paradoxală în cel puţin două moduri pentru Rosi Braidotti care susţine *faptul că mai întâi, pentru că o bună parte din interconexiunile sale sunt negative şi bazate pe un sentiment comun de vulnerabilitate şi frică de catastrofe iminente şi, în al doilea rând, pentru că această nouă proximitate globală nu hrăneşte întotdeauna toleranţa şi coexistenţa paşnică; ci dimpotrivă, formele de excludere xenofobică a alterităţii şi violenţa armată crescândă sunt caracteristici definitorii ale timpurilor noastre* (Braidotti, 2016, p. 58).

Nick Bostrom (2003, pp. 5-6), filosof suedez, contemporan, crede că postuman va fi cuvântul care îl va înlocui pe cel de om şi susţinea că cel puţin uneori este necesar să avem discuţii cu privire la eventualele creaturi pe care le vom întâlni în viitor şi ale căror însuşiri sau capacităţi esenţiale vor lăsa în urmă cu mult pe cele ale individului uman din contemporaneitate, astfel încât definiţia dată omului acum nu va mai fi valabilă. Cel mai probabil, cuvântul pe care îl vom folosi pentru omul nou va fi postuman, căci aceştia—oamenii noi—s-ar putea transforma pe deplin în inteligenţe artificiale sintetice ori ar putea fi o altă încercare îmbunătăţită. Or, o altă variantă ar mai putea fi aceea că omul nou va fi produsul *cumulării unor mici, dar profunde îmbunătăţiri ale unui om biologic. (...) Este dificil pentru noi să ne imaginăm ce ar însemna să fim o persoană postumană. (...) Postumanii s-ar putea modifica pe ei şi propriul mediu în nenumărate şi profunde moduri, încât orice speculaţie asupra detaliilor postumanilor şi a lumii postumane este sortită eşecului. (Bostrom, 2003, pp. 5-6)*

Însă, pentru Rosi Braidotti, gândirea postumană pare să ofere ceva mai mult decât un simplu "post-". Aceasta, dincolo de zona genului şi a speciei pune problema poate chiar a vulnerabilităţii în ceea ce priveşte postumanismul, care într-un mod jucăuş şi provocator deopotrivă, alternează pe bază empirică şi, de asemenea, critică o regândire a umanului. În încercarea sa de a defini postumanismul Rosi Braidotti susţine că *postumanismul este momentul istoric ce marchează sfârşitul rivalităţii dintre umanism şi antiumanism şi trasează un alt cadru discursiv, căutând mult mai afirmativ noi alternative. (...) Perspectiva postumanistă se bazează pe presupoziţia declinului istoric al umanismului, dar merge şi mai departe, explorând alternative, fără a se pierde în retorica acelei crize a Omului. Urmăreşte mai degrabă elaborarea de forme alternative de conceptualizare a subiectului uman* (Braidotti, 2016, p. 54).

Aceasta aduce în discuţie generaţia filosofică a anilor 1970, generaţie care susţinea cu convingere *moartea omului şi era generaţia antifascistă, postcomunistă, postcolonială şi postumanistă, într-o varietate de combinaţii ale acestor termeni* (Braidotti, 2016, p. 39). Părea o generaţie vulnerabilă, dar care îşi recunoştea propria vulnerabilitate, nu se dezicea de ea, dar se dezicea de idealul uman pe care îl promova încă. Avuseseră loc multe orori ale istoriei moderne—Auschwitz, Hiroshima, Gulag, şi acestea sunt doar câteva dintre orori. Europenii, filosofii europeni (Foucault, Luce Irigaray, Deleuze, Nietzsche, Derrida) şi nu doar ei şi-au propus să critice iluzia grandorii europene, prin care se puneau în poziţia de gardieni moriali ai lumii şi motoare ale evoluţiei umane (Braidotti, 2016, p. 39). Criza umanismului care pare a fi pusă pe seama vulnerabilităţii—în sensul că vulnerabilitatea din cadrul umanismului aducea în faţa noastră un om aproape perfect—apare în postmodernitate ca formă de răzbunare.

Manifestarea extremă a acestui proces este figura cyborgului – un hibrid om/maşină – care a devenit o resursă imaginativă centrală în artă, literatură şi critică, ca un mijloc de reflecţie asupra anxietăţilor şi posibilităţilor umanului în spaţiul din ce în ce mai mediat tehnologic al naţiunilor dezvoltate industrial. (Auner, 2014, p. 110)

Se spune că la început nu exista decât idealul clasic de "Om", apărut prima oară sub formularea dată de către Protagoras ca fiind "măsura tuturor lucrurilor", care, ulterior, s-a reformulat în Renaşterea italiană sub forma unui model universal, reprezentat de către Omul vitruvian al lui Leonardo da Vinci. Formularea care reprezenta idealul perfecţiunii corporale, în tandem cu modelul clasic, *minte sănătoasă într-un corp sănătos, oferă o imagine cu dublu sens în ceea ce priveşte setul de valori spirituale, discursive şi mentale*. (Braidotti, 2016, p. 23) Toate acestea trasează ideea cu privire la ce este "uman" în umanitate. *Încrederea în forţele raţiunii umane unice, autosistematizatoare şi intrinsec morală, este o parte integrantă a acestui crez ultra-umanist, constituit pe interpretările din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea asupra idealurilor din Antichitatea clasică şi Renaşterea italiană* (Braidotti, 2016, p. 23).

Idealurile din Antichitatea clasică şi din Renaşterea italiană au ajuns să fie reconsiderate în postumanism, iar ceea ce se considera ca făcând parte din supremaţia umană a ajuns pe o treaptă egală cu ceea ce face parte din regnul animal. Intensitatea creată de aceste două părţi se bazează pe împărţirea acestei planete, acestui teritoriu sau acestui mediu înconjuător în moduri care nu mai sunt nici atât de ierarhice şi nici atât de evidente în ceea ce priveşte poziţia de superioritate pe care şi-o arogă fiinţa umană, deoarece

individualismul hrăneşte egoismul şi ego-centrismul, autodeterminarea se poate transforma în aroganţă şi dominare, iar ştiinţa nu va fi lipsită de propriile sale tendinţe dogmatice (Braidotti, 2016, p. 45). Interconexiunea aceasta recomandă şi îndeamnă la o schimbare de ordin calitativ a relaţiei etice a ceea ce fiinţele—umane sau non-umane—pot să facă. Vulnerabilitatea apare de ambele părţi, trebuie doar recunoscută.

Recunoaşterea violenţei epistemice merge mână în mână cu recunoaşterea violenţei din viaţa reală, care a fost şi este încă practicată împotriva animalelor şi împotriva „celorlalţi" ai normei umaniste, dezumanizaţi social şi politic (Braidotti, 2016, p. 45).

Aşadar, o primă abordare ar fi chiar noţiunea de a ne recunoaşte limitele şi chiar vulnerabilităţile.

Noţiunea restrictivă umanistă a ceea ce înseamnă „uman" este unul dintre elementele-cheie pentru înţelegerea modului în care am ajuns de fapt la o turnură postumană (Braidotti, 2016, p. 26).

Apare astfel importanţa reformulării subiectivităţii prin prisma vulnerabilităţii prezentă în postumanism, dar şi nevoia de a inventa noi forme de relaţii etice sau valori întâlnite în complexitatea timpurilor actuale, pentru că postumanul este legat întotdeauna de ceea ce îl precede, adică de uman. Astfel, postumanul face apel la uman în numele investigării, aşa cum postmodernul face apel la modern. (Badmington, 2014, p. 17)

Socotesc condiţia postumană o situaţie prielnică de a încuraja căutarea unor scheme alternative la ceea ce pare a fi vulnerabilitatea—căci, iată, vulnerabilitatea aceasta se află şi acum sub diferite forme—la scheme diferite de gândire, de reflectare şi autoreprezentare. Condiţia în care postumanul este, una poate vulnerabilă, îndeamnă şi încurajează la gândire critică, reflecţie şi, deopotrivă, la creativitate, la a şti cine şi mai ales ce suntem de fapt în procesul nostru de devenire. (Braidotti, 2016, p. 21)

1.4. Etica vulnerabilităţii ca parte a eticii aplicate

Disciplina etică se discretizează în diferite specialităţi dintre care una dintre cele mai importante este cea a eticii aplicate. În acest context se pot aminti câteva situaţii care fac parte din domeniul eticii aplicate: avortul, conflictele de interese privind mamele surogat, confidenţialitatea informaţiilor fiscale, pornografia, războiul şi terorismul, alocarea resurselor medicale nelimitate etc. (Beauchamp, 1994). Dincolo de această parte a eticii aplicate, apare o nouă temă interdisciplinară şi, deopotrivă, multidisciplinară a eticii vulnerabilităţii. Vulnerabilitatea reprezintă dimensiunea care ne

asigură că indivizii vulnerabili şi lezabili sunt protejaţi faţă de exploatare, vătămare şi alte modalităţi de abuz.

Vis-a-vis de etica vulnerabilităţii se pot remarca câteva observaţii cel puţin demne de câteva reflecţii. Vulnerabilitatea este o temă importantă în etica cercetării aplicate şi reprezintă dimensiunea care ne asigură că indivizii vulnerabili şi lezabili sunt protejaţi faţă de exploatare, vătămare şi alte modalităţi de abuz. De asemenea, se mai poate observa că de fiecare dată când subiecţii vulnerabili fac parte din actul cercetărilor medicale, vulnerabilitatea acestora e dublată atunci când aceştia fac parte deja din categorii vulnerabile, din aceste categorii pot face parte: femei, copii, vârstnici etc. (Frunză, 2011, p. 65). De aceea, statutul de a se naşte cineva femeie poate fi, uneori, transformat într-o condiţie vulnerabilă, la fel cum acest statut li s-ar mai putea aplica copiilor, vârstnicilor sau animalelor.

Aşadar, transformarea într-o populaţie vulnerabilă este ceva dat, încă de dinainte de naştere şi are loc fără niciun fel de consimţământ din partea celui vizat. La această afirmaţie se mai poate adăuga faptul că vulnerabilitatea subiecţilor nu a fost dovedită doar în cadrul cercetărilor medicale, ci şi în cazul testelor care se fac pe animale—o categorie din ce în ce mai vulnerabilă şi mai abuzată, o categorie care este, poate, prea mult exploatată. Totodată, Mihaela Frunză postulează problema conform căreia vulnerabilitatea are consecinţe morale importante şi că aceasta demonstrează falsitatea mitului conform căruia întotdeauna cetăţenii unui stat sunt autonomi şi potenţiali egali. De fapt, pe parcursul vieţii fiecare parcurge diferite etape de dependenţă şi independenţă, de vulnerabilitate sau autonomie. (Frunză, 2009, p. 87)

În context aplicativ, domeniul eticii este cel al acţiunii umane, iar în lipsa grijii şi a interesului mai ales faţă de categoriile vulnerabile (şi nu numai), se poate afirma că această disciplină nu este posibilă (Frunză, 2009, p. 92). Vulnerabilitatea, utilizată şi ca argument în dezbaterile etice sau în cadrul eticii aplicate oferă unele avantaje imediate şi bine definite pentru înţelegerea empatică a problemelor supuse analizei critice, dar acest lucru necesită unele clarificări şi contextualizări împreună cu o serie întreagă de alţi termeni, precum proprietatea, conştiinţa, suferinţa, moralitatea. De asemenea, proprietăţile de variabilitate ale statutului de vulnerabilitate în diferite condiţii existenţiale reprezintă o problemă majoră care merită discutată în contextul eticii aplicate, iar temele sunt formulate ca dialog între un număr mare de reprezentări şi actori (Nowotny & Gibbons, 2001, p. 70). De aceea, nici o etică, şi în special cea aplicată, nu ar trebui să îşi permită sau să ignore complexitatea circumstanţelor particulare ale cazurilor concrete în care e

prezentă vulnerabilitatea – şi pe care este chemată să le informeze şi, posibil, să le găsească o cale de rezolvare.

În loc de concluzii

În încheiere aş aduce în prim-plan câteva probleme de ordin filosofic cu privire la ceea ce presupune vulnerabilitatea, cum se manifestă aceasta sau care e rolul acesteia în contextul postumanului/ postumanismului.

De pildă, vulnerabilitatea în cazul umanităţii poate fi observată deja în contextul introducerii diferitelor maşinării sau chiar a roboţilor în diferite ramuri ale industriei, moment în care anumite locuri de muncă au început să dispară sau se vor pierde de-a lungul timpului. Acest fapt aduce cu sine ideea conform căreia anumite profesii vor fi convertite în altceva şi va trebui să se găsească soluţii, deoarece problema găsirii unui loc de muncă va fi stringentă sau chiar va persista. Vulnerabilitatea subiecţilor umani cu privire la aceste dileme şi întrebări se va vedea din ce în ce mai stringent având alături liberul arbitru uman, libertatea de alegere între chestiuni de ordin moral-imoral, bun sau rău, adevărat sau neadevărat, drept sau nedrept. Apoi, pe lângă acest fapt, foarte puţini se identifică cu termenul de *postuman* fiind, de fapt, dorinţa doar a câtorva—poate chiar foarte puţini—oameni, cei mai mulţi preferând, şi insistând să rămână încă foarte ataşaţi de "uman", *acea creatură familiară din vremuri străvechi care manifestă modalităţi specifice de apartenenţă* (Braidotti, 2016, p. 243). Cu atât mai puţin cu cât încă nu se ştie prin ce împrejurări ale sorţii s-a intrat în domeniul postuman.

Totuşi, ceea ce se întâmplă cu ideea de postuman se face din ce în ce mai cunoscută şi atrage după sine optimism, dar şi numeroase forme de vulnerabilitate, anxietate, încurajând numeroase reprezentări culturale controversate. În acest punct ar putea interveni eticianul sau chiar filosoful, deoarece *dilema postumană impune necesitatea de a ne gândi din nou şi mai mult la statutul umanului, la importanţa de a reformula subiectivitatea în mod corespunzător şi la nevoia de a inventa forme de relaţii etice, norme şi valori adecvate complexităţii timpurilor noastre* (Braidotti, 2016, p. 243). De aceea, umanitatea este reinterpretată şi recepţionată drept categorie negativă care se află în strânsă legătură cu vulnerabilitatea.

Articolul de faţă se pretează ca discurs analitic multidisciplinar. Această formă necesită un oarecare efort, dar, pe lângă acest fapt, înlesneşte dialogul şi găsirea de soluţii pentru problemele complexe sau chiar sensibile—însăşi vulnerabilitatea reprezintă un astfel de subiect delicat—şi pentru alte subiecte din diferite domenii. Totuşi, o interdependenţă se poate

vedea în ceea ce priveşte imaginaţia şi creativitatea umană. Artiştii, inginerii, filosofii, creatorii de imagini împreună cu dezvoltatorii de imagini au fost invitaţi să ia în calcul şi să se implice pro-activ la întregul proces de comunicare şi de creaţie a unor lumi virtuale, chiar dacă întreaga acţiune întreprinsă este şi va fi din ce în ce mai mult în spaţiul soft al calculatorului. Oricare dintre aceştia poate deveni actorul principal în plăsmuirea unei imense creaţii artistice sau a unui produs ingineresc transformator.

În contemporaneitate, în ceea ce priveşte progresul tehnologic, împărţirea societăţii variază în funcţie de pregătirea creatorilor de conţinut artistic şi a celor angajaţi în designul industrial. De aceea, există o deosebire între ştiinţele aplicate şi etica sau morala filosofică. În realitate, fiinţa umană se dezvoltă, studiază şi se pregăteşte în varii forme, deoarece intră în contact cu medii numeroase care îl supun inevitabil schimbării sau chiar progresului. Pe lângă toate acestea, omul nu trăieşte într-un singur loc şi nu beneficiază doar de o singură pregătire, ci, prin natura sa, reprezintă un proces în continuă schimbare fiind o fiinţă animată, însufleţită şi multidisciplinară. Însăşi vulnerabilitatea este interconectată cu acest peisaj complex al umanităţii în această eră postumană. În ceea ce priveşte devenirea subiecţilor etici postumani aceştia ajung astfel cu ajutorul *capacităţilor lor multiple de a construi tot felul de relaţii şi moduri de comunicare prin coduri care transcend semnul lingvistic depăşindu-l în mai multe direcţii. (...) Imaginaţia etică este încă foarte activă în subiecţii postumani sub forma relaţionării ontologice* (Braidotti, 2016, p. 248).

O etică sustenabilă care include principiul vulnerabilităţii şi care nu e limitată la circumstanţele individuale are în vedere un spectru mai larg de interconexiune între sine şi ceilalţi, deoarece include atât umanii, cât şi ceilalţi non-umani, excluzând piedicile egoismului individual, incluzând empatia şi ajutorarea, pe de o parte, şi excluzând, de asemenea, piedicile negativităţii, pe de altă parte.

Cu alte cuvinte, să fii postuman nu înseamnă să fii indiferent faţă de oameni sau să fii dez-umanizat. Dimpotrivă, presupune mai degrabă o nouă formă de a combina valori etice cu bunăstarea unui sentiment mai larg de comunitate, care include interconexiunile sale teritoriale sau de mediu (Braidotti, 2016, p. 248).

Un anume efort interdisciplinar sau chiar transdisciplinar poate ajuta la slăbirea anumitor tensiuni şi probleme prin gândire critică, obiectivă şi orientarea cercetării în folosul colectivităţii. Toate acestea au drept scop crearea de legături sociale, o nouă formă de comunitate sau de organizare afectivă.

Referințe

Auner, J. (2014). Cântă-mi. Ventrilocia postumană în muzica populară recentă. În D. Clinci. *Post/h/um, Jurnal de studii (post)umaniste*, vol. I, pp. 98-122. Retrieved from: https://posthum.ro/joseph-auner-canta-mi-ventrilocia-postumana-in-muzica-populara-recenta/.

Badmington, N. (2014). Teoretizarea postumanismului. În S. Cotoară. *Post/h/um, Jurnal de studii (post)umaniste*, vol. I, pp.10-27. Retrieved from: https://posthum.ro/post-h-um-1/neil-badmington-teoretizarea-postumanismului/

Beauchamp, T.L., Childress, J.F. (1994). *Principles of Biometrical Ethics*. New York: Oxford University Press.

Bostrom, N. (2003). The Transhumanist FAQ. A general introduction. In Version 2.1, *World Transhumanist Association*, pp. 1-56. Retrieved from: https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf.

Braidotti, R. (2016). *Postumanul*. Bucureşti: Hecate.

Cincu, R. (2017). După moartea omului. *Vatra*, vol. 1. Retrieved from: https://revistavatra.org/2017/05/08/postumanismbaul-110/.

Foucault, M. (2002). *The Order of Things—An archaeology of the human sciences*. London and New York: Routledge.

Frunză, M. (2011). *Expertiză etică şi acţiune socială*. Bucureşti: Tritonic.

Frunză, M. (2009). *Tematizări în eticile aplicate—perspective feministe*. Cluj-Napoca: Limes.

Haraway, D. (1991). Simians, Cyborgs and Women: The Reinventation of Nature. New York: Routledge.

Nietzsche, F. (1996). *Aşa grăit-a Zarathustra: o carte pentru toţi şi nici unul*. Bucureşti: Humanitas.

Nowotny, H., & Gibbons, M. (2001). *The Potential of Transdisciplinarity*. În *Transdisciplinarity: Joint Problem Solving among Science, Technology, and Society*. J. Thompson Klein, R. Häberli, et al. (pp. 67-80). Basel: Birkhäuser Verlag.

Oancea, N. R. (2017). Artă, tehnologie şi postumanism. În *Scena 9*. Retrieved from: https://www.scena9.ro/article/arta-tehnologie-si-postumanism.