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

2021, Volume 3, Issue 1, pages: 90-105 | https://doi.org/10.18662/jsmi/3.1/19

The Posthumanist Concepts of Life and Death, From the Viewpoint of Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self. A Critical Analysis

**[Conceptele postumaniste de viaţă şi moarte,
din perspectiva hermeneuticii sinelui a lui Paul Ricoeur. O analiză critică]**

Călin-Ioan TALOŞ [1]

[1] Lecturer, „Emanuel" University of Oradea, Romania, calin.talos@yahoo.com

Abstract: *How can the human self face the paradigm shifts that posthumanism mobilizes? We intend to answer this question setting out from the concept of Paul Ricoeur's hermeneutics of the self. According to this hermeneutics, the self is capable of action, self-reflection, called by Ricoeur "attestation", and of the fact that it can be accompanied by the moral values acquired. We will notice that Ricoeur's hermeneutics of the self can be reduced to an ontology of the self deeply engraved by three dialectics, self-reflection, identity, and the relationship between the self-as-another and anothers-as-self. We will subsequently infer that the self holds ontologically the condition of being a self constrained by the manner of being as orientation. This condition represents the fundamental limit of consciousness which, consequently, contributes significantly to an epistemlogy of the consciousness that sketches out the project of a hermeneutics which places both language and consciousness at the centre of the process of differentiation between the posthumanist narratives about life and death.*

Keywords: *Hermeneutics, self, consciousness, life, death.*

How to cite: Taloş, C.-I. (2021). The Posthumanist Concepts of Life and Death, From the Viewpoint of Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self. A Critical Analysis. *Journal for Social Media Inquiry, 3*(1), 90-105. https://doi.org/10.18662/jsmi/3.1/19

1. Introducere

În această lucrare vom aborda noţiunile de viaţă şi moarte, cuprinse în câteva naraţiuni postumaniste, din perspectiva unei epistemologii care valorizează deopotrivă limbajul şi conştiinţa, şi care descinde epistemic din hermeneutica sinelui lui Paul Ricoeur.

Ihab Hassan, crainicul postumanismului, în articolul intitulat Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture, interpretează atât predicţia distopică a sfârşitului umanităţii a lui Claude Lévi-Strauss, cât şi pe cea a lui Michel Foucault, pentru care omul nu este decât o invenţie vulnerabilă de dată recentă (Hassan, 1977, p. 845), într-o cheie simbolică, potrivit căreia finalul umanităţii reprezintă, în fapt, încetarea omului de a se reprezenta pe sine în imagini creionate de Descartes, Thomas More, Erasmus şi Montaigne (Hassan, 1977, p. 845). Sub auspiciul intuiţiei lui Nietzsche şi prin aportul structuraliştilor şi al post-structuraliştilor, sinele modern se dizolvă, ego-ul cartezian se anihilează (Hassan, 1977, p. 845), iar conştiinţa abandonează proiectul propriu de detaşare de lumea care fusese transformată în obiect (Hassan, 1977, p. 845).

Nu numai sinele suferă schimbări, ci şi corpul său. Judith Halberstam şi Ira Livingston remarcă următoarele „corpul postuman este o tehnologie, un ecran, o imagine proiectată; este un corp sub semnul AIDS, un corp contaminat, un trup mortal, un tehno-trup; acesta este aşa cum vom vedea, un corp ciudat. Corpul uman nu mai este parte a «familiei omului», ci a grădinii zoologice a post-umanităţii" (Halberstam & Livingston, 1995, p. 3). Hassan conchide în articolul citat spunând: „Suntem durere sau joacă a umanului, care nu va rămâne uman. Suntem în egală măsură Pământ şi Cer, Apă şi Foc. Noi suntem forma în schimbare a Pasiunii. Totul se schimbă şi nimic, nici măcar moartea nu oboseşte" (Hassan, 1977, p. 850).

Aceste schimbări revelează o dublă problematică. Hassan, este convins că „trebuie în primul rând să înţelegem că forma umană– incluzând dorinţele şi toate reprezentările externe ale ei–se va schimba radical şi, astfel, va trebui reanalizată" (Hassan, 1977, p. 843). Primul aspect al problematicii postumane, pe care-l putem întrevedea, constă în faptul că schimbările se acomodează pe un fond al erorilor umane încă nerezolvate, cum sunt egocentrismul şi ura, care alimentează încă manipularea omului de către om, iar al doilea aspect constă în erorile artificiale, care ne vor putea aresta speranţele la fel de mult pe cât de mult ne complexează inteligenţa artificială despre a cărei ascensiune uluitoare Alan Turing a anticipat spunând: „Presupun că atunci când va ajunge la acel stadiu, nu vom şti cum procedează" (Hassan, 1977, p. 846). Aşadar sinele postuman va fi obligat sa

facă faţă dublei problematici, atât erorilor specific umane, cât şi erorilor „erorilor" ei, chiar şi atunci când inteligenţa artificială va rezolva, ca un frate mai mare, atât erorile specifice ei, cât şi erorile specific umane. Cât de mici ne vom simți atunci când noi, ca agenți umani, ne vom fi pierdut calitatea de agent odată cu pierderea autonomiei?

Întrebarea pe care o evocăm aici este în ce măsură acest uragan de schimbări corespund ontologiei sinelui sau hermeneuticii conştiinţei? Cât de compatibile sunt schimbările postumaniste cu sinele omenesc şi naraţiunile sale actuale (filosofice, etice sau religioase) şi cum va rezista conştiinţa în faţa atâtor schimbări care ţin de viaţă şi moarte, identitate, limbaj, naraţiune şi etică? Ce poate face sinele uman în faţa unor schimbări care-l vor afecta pe el, corpul şi comunitatea căreia îi aparţine? Cărui demers epistemic va putea face el apel şi care naraţiuni vor primi creditul?

2. Hermeneutica sinelui în concepţia lui Paul Ricoeur

Pentru a răspunde acestui gen de întrebări vom lua în considerare hermeneutica sinelui expusă de Paul Ricoeur în lucrarea intitulată *Oneself as Another* (Ricoeur, 1992). Hermeneutica sinelui, la Ricoeur, este constituită din trei perechi dialectice, şi anume, dialectica denotată de *ocolul reflecţiei prin analiză*, dialectica dintre *sineitate* şi identitate şi, în cele din urmă, dialectica dintre sine şi alter (Ricoeur, 1992, p. 16).

2.1. Dialectica dintre reflecţie şi analiză

Sinele prin natura sa, nu poate fi perceput, ci doar inferat, de aceea Sebastian Kaufmann remarcă: „Acest ocol al analizei poate fi explicat ca un excurs prin acel «ce» al experienţei pentru a ajunge la acel «cine» al sinelui" (Kaufmann, 2010, p. 14). Recursul la analiză, subliniază Ricoeur, „este preţul pe care-l plătim pentru o hermeneutică marcată de maniera indirectă de a evidenţia sinele" (Ricoeur, 1992, p. 17). „Hermeneutica se dovedeşte a fi o filosofie a excursului (...)" (Ricoeur, 1992, p. 17). Iar calea cea mai la îndemână ne este gândirea analitică care ne „permite să facem un ocol către «ce» al acţiunii pentru a avea acces la «cine» al agentului" (Kaufmann, 2010, pp. 14-15). De pildă, actul în sine al locutorului de a se adresa interlocutorului evocă existenţa lui *cine* (Ricoeur, 1992, p. 17). Abia din acțiunea mediată de adresă se distinge agentul, acel *cine* care coabitează acțiunea, pe de-o parte *cel* care este receptorul adresei, iar pe de altă parte, *cel* care o face. Comunicarea dovedeşte existenţa facultăţii lingvistice a sinelui. Potrivit acestei capacități sinele este ascuns faţă de sine sub pletora acțiunii,

fiind absorbit de obiectivul comunicării acute, de interlocutorul dinamic, concret sau imaginar, de lume şi viaţă.

Vorbirea ca act poate deveni actul care se descrie prin vorbire, de aceea ambele, vorbirea si acţiunea, sunt „îndeaproape interconectate" (Ricoeur, 1992, p. 17). Filosofia analitică dă curs întrebărilor *ce?* şi *de ce*? pentru ca ulterior să formuleze întrebarea *cine?*, facilitând astfel accesul către sine, ca agent al acţiunii (Ricoeur, 1992, p. 17). Între analiză şi reflecţie există o relaţie dialectică deoarece ***Sinele*** „este implicat în mod reflectiv în operaţiuni, a căror analiză precede întoarcerea spre acest sine" (Ricoeur, 1992, p. 18).

Acţiunea specific umană este evocată de perechea de întrebări *ce? - de ce?* (Ricoeur, 1992, p. 61), însă acţiunea este „înghiţită de o ontologie a evenimentului impersonal care previne un tratament tematic explicit al relaţiei dintre acţiune şi agent (...)" (Ricoeur, 1992, p. 74). Deşi ontologia evenimentului include în ecuaţia ei realitatea intenţiei (Ricoeur, 1992, p. 83), deoarece, aşa cum remarca Donald Davidson, „explicaţia prin căutarea raţiunilor este un subset al explicaţiei cauzale" (Ricoeur, 1992, p. 76), aceasta duce la „atribuirea unei acţiuni unui agent (...)" (Ricoeur, 1992, p. 89). Iar dacă se atribuie în general acţiunea agentului, atunci acestuia i se pot recunoaşte meritele şi, prin urmare, poate deveni imputabil. Astfel ajungem să recunoaştem că „relaţia dintre teoria acţiunii şi teoria etică este mult mai strânsă" (Ricoeur, 1992, p. 90).

Fenomenologia pasivităţii nu poate trece cu vederea suferinţa (Ricoeur, 1992, p. 320). Există o corelaţie între acţiune şi suferinţă (Ricoeur, 1992, p. 320). Suferinţa poate lua formele incapacităţilor: „incapacitatea de a spune o poveste, refuzul de a relata, insistenţa necredibilului (...)" (Ricoeur, 1992, p. 320). Şi nu doar atât: „aici, din nou, trebuie să aducem în discuţie formele de dispreţuire a sinelui şi, totodată, a urii faţă de ceilalţi, în care suferinţa depăşeşte durerea fizică. Odată cu scăderea puterii de a acţiona, simţită ca o scădere a puterii de a exista, începe, la propriu vorbind, domnia suferinţei. Majoritatea acestor suferinţe sunt provocate oamenilor de către oameni. Rezultatul este că majoritatea răului din lume provine din violenţa dintre fiinţele umane" (Ricoeur, 1992, 320).

2.2 Dialectica dintre identitatea *idem* şi identitatea *ipse*

A doua pereche dialectică este cea dintre cele două aspecte ale aceleiaşi identităţi, idem şi ipse (Ricoeur, 1992, p. 18). Aspectul idem al identităţii, fiind „strâns legat de cel al temporalităţii" (Ricoeur, 1992, p. 17), este identitatea prezervată în timp. Identitatea ipse evidenţiază specificitatea, caracterul unic. Ipseitatea se formează prin dobândirea şi acumularea de

valori morale, existenţiale (acţiune şi suferinţă), paradigmatice şi de drept, iar idemitatea forma care le conţine şi care rezistă timpului. Iar dialectica dintre ipseitate si idemitate constă în aceea că „afirmarea identităţii noastre de-a lungul timpului trebuie să găsească un *sprijin* într-o oarecare permanenţă a trăsăturilor în timp, într-o continuitate neîntreruptă sau într-o identificare cu unele valori, idealuri, etc."(Kaufmann, 2010, p. 14). O altă abatere analitică şi necesară este cea către determinările etice şi morale ale acţiunii corelate cu categoriile de bine şi dreptate (Ricoeur, 1992, p. 18). Acest gen de acţiuni reliefează dimensiunile etice şi morale ale subiectului în baza cărora sinele devine imputabil (Ricoeur, 1992, p. 18).

2.3. Dialectica dintre similitudine şi alteritate

Această dialectică evocă tensiunea dintre sine şi alteritatea sa (Ricoeur, 1992, p. 3). Dialectica „aceluiaşi şi a celuilalt încununează primele două dialectici" (Ricoeur, 1992, p. 18). Alteritatea este condiţionată polisemantic (Ricoeur, 1992, p. 317). Alteritatea putând însemna fie corpul propriu al sinelui, fie alte persoane, fie, în cele din urmă, alteritatea conştiinţei. Iar acest lucru poate avea loc, aşa cum remarcă Kaufmann, „deoarece alteritatea sinelui este în relaţie dialectică cu sinele. Aceasta este o alteritate care este asumată ca parte a sinelui" (Kaufmann, 2010, p. 18). Iar atunci când operaţia de analiză se conjugă aleteic cu reflectarea sinelui asupra lui însuşi apropriindu-şi acţiunile întreite (corporale, sociale şi de conştiinţă) considerându-le ale sale, are loc acţiunea de *atestare*, miezul hermeneuticii sinelui (Ricoeur, 1992, p. 21). Acţiunea de *atestare* de către sine a sinelui, adică fructificarea de către sine a rezultatelor operaţiei sale analitice, prin apropriere, este expresia pe care o putem da conştiinţei. Cum este posibilă conştiinţa sau cum este posibil ca sinele să se întoarcă reflectiv asupra sieşi? Kaufmann răspunde în felul următor: „Există o alteritate a sinelui care exprimă sinele. Aceasta nu este ceva ce este alienat în raport cu sinele. Alteritatea sinelui poate fi asumată ca parte a sinelui în virtutea atestării. Sinele îşi atestă propriul sine prin atestarea alterităţii sale. Sinele este convins că este sine prin asumarea alterităţii propriului corp, ca expresie a propriului sine, prin asumarea alterităţii altor oameni ca expresie a stimei de sine (de genul stimei de sine), şi prin asumarea alterităţii conştiinţei ca expresie a propriilor valori intrinseci fenomenului de încredere. Astfel, prin atestare sinele îşi asumă alteritatea considerată expresie a sinelui" (Kaufmann, 2010, p. 18).

Atestarea de către sine a alterităţii proprii, ţine Ricoeur să precizeze, implică o încredere în proprietatea alterităţii sale, încredere care, însă, nu este de tipul *doxa* (nu este nici o certitudine carteziană) care se poate expune

propoziţional prin *eu cred că*, ci mai degrabă prin formula *eu cred în* (Ricoeur, 1992, p. 21). *Atestarea* este acţiunea auto-reflectivă a sinelui care îmbracă atât aspectul de atestare oficială, de mărturie a ceea ce a perceput, cât şi pe cel de subiectivitate în care sinele face o acţiune personală de recunoaşterea şi apropriere a alterităţii sale. Atestarea este în fapt demersul propriu al conştiinţei umane. Thomas Negel a definit conştiinţa în termenii aproprierii alterităţii astfel: „în mod fundamental, un organism are stări mentale de conştiinţă dacă şi numai dacă există ceva care este ca şi cum ar fi acel organism–ceva este ca şi cum ar fi pentru acel organism" (Negel, 1979, p. 166).

Ocolul prin analiză către reflectivitate face ca *atestarea* să fie indirectă, aşa cum s-a subliniat deja, dar şi fragmentară, ceea ce conduce la germinaţia suspiciunii (Ricoeur, 1922, p. 21). Aceasta este latura slabă a atestării, susţine Ricoeur. Totuşi, *atestarea* se exprimă printr-un gen de încredere indubitabilă, fapt pentru care *atestarea este în mod fundamental o atestare a sinelui* (Ricoeur, 1992, p. 22). O încredere „în puterea de a spune, în puterea de a face, în puterea de a se recunoaşte pe sine ca personaj într-o naraţiune, şi în final, în puterea de a răspunde acuzaţiilor sub forma acuzativă: «eu sunt aici» (...)" (Ricoeur, 1992, p. 22). În esenţă, hermeneutica sinelui se detaşează atât de certitudinea exaltată a lui Descartes a sinelui, cât şi de cea pierdută a lui Nietzsche, rămânând a fi privită „ca o credinţă fără nici o garanţie, dar şi ca o încredere, mai mare decât orice suspiciune (...)" (Ricoeur, 1992, p. 23).

Pe lângă acţiunea *atestării* sinele dispune de o altă ipostaziere a sinelui, şi anume cea a sinelui orientat către valorile morale dobândite prin conveţuirea cu un altul: „Modul de a-fi-orientat ar constitui momentul alterităţii propriu fenomenului conştiinţei, care este adecvat metaforei vocii. A ţine cont de vocea conştiinţei presupune a fi orientat de către Altul" (Ricoeur, 1992, p. 351). Sinele nu poate exista în afara altuia şi nu se poate atesta pe sine decât reflectând la sine ca la un altul. Sinele, prin atestare, se regăseşte în ipostaza activă de subiect care se priveşte pe sine-ca-pe-un-altul, însă prin *coordonare* morală, concepută ca voce care escortează mereu sinele în timpul acţiunilor sale orientându-l spre bine, acesta devine pasiv sau obiect al propriei *atestări* (Ricoeur, 1992, p. 351). Riceour remarcă în acţiunile de *atestare* şi *coordonare* dialectica dintre sinele ca subiect şi sinele ca obiect, sau, în termenii lui, de sine activ şi sine pasiv. Prin atestare, sinele devine activ, iar corpul său pasiv „pasivitatea reprezentată de experienţa propriului corp (...)" (Ricoeur, 1992, p. 318). Sau, mai adaugă filosoful, „cea mai ascunsă pasivitate, acea relaţie dintre sine şi sine însuşi care este conştiinţa în sensul Gewissen mai degrabă decât Bewusstein" (Ricoeur, 1992, p. 318).

Atestarea şi coordonarea sunt demersuri complementare ale conştiinţei: „Dacă coordonarea care vine de la celălat nu face parte integrantă din autoatestare, atunci îşi pierde caracterul de ordonanţă [. . .] Faţă de Heidegger am obiectat susţinând că atestarea este în mod primordial coordonare, altfel atestarea riscă să-şi piardă semnificaţia etică sau morală. Iar faţă de Levinas obiectez privind coordonarea ca fiind în mod primordial atestare, altfel coordonarea riscă să nu fie auzită iar sinele să nu fie abordat sub aspectul de a fi escortat" (Ricoeur, 1992, p. 355).

Unitatea tematică a acestor dialectici, subliniază Ricoeur, este „«acţiunea umană», iar filosofia care se revendică din acest lucru merită a fi numită filosofie practică (...)" (Ricoeur, 1992, p. 19). Întrebările generate de aceasta au menirea de a activa analiza care conduce înapoi spre reflecţia asupra sinelui (Ricoeur, 1992, pp. 19-20). Autorul ţine să remarce că tratează acţiunea umană ca pe un mod fundamental al fiinţei (…) securizând în acest mod unitatea analogică a fiinţei sprijinind-o pe o semnificaţie ontologică stabile" (Ricoeur, 1992, p. 20).

3. De la statutul epistemologic al atestării, la o epistemologie a conştiinţei

Hermeneutica sinelui la Ricoeur reliefează trei ipostaze ale sinelui: cea a *acţiunii*, în care sinele este absorbit de *ontologia evenimentului impersonal,* cea a *atestării* în care sinele se redescoperă prin intermediul celor trei alterităţi, a faptelor, a altor agenţi şi a propriei conştiinţe (atestarea atestării), şi cea a *asistării* sinelui de către propria sa directivă (voce) morală.

Atestarea este *aleteică* „dacă acceptăm să luăm ca ghid polisemia finţei sau, mai degrabă a fiinţelor, pe care Aristotel o subliniază în Metafizica 6.2 a-fi-adevărat şi a-fi-fals sunt semnificaţii originale ale fiinţei (...)" (Ricoeur, 1992, p. 299), adică reflectarea sinelui asupra lui însuşi, prin recurgerea la analiză, este făcută în spiritul adevărului (reflectarea prin analiză), nu în spiritul minciunii, deoarece aceasta ar falsifica rezultatul atestării şi, în consecinţă, ar compromite reflectarea.

De aici deducem că grija de a nu compromite acţiunea auto-reflectivă evocă grija sinelui faţă de sine. Sinele nu ar putea trăi în baza unei reflectări eronate asupra lui însuşi. Aceasta s-ar încadra într-o patologie a atestării. Statutul epistemologic al atestării evocă substratul teleologic al supravieţuirii sinelui ca identitate. Acest substrat profilează o ontologie a sinelui ca orientare. Prin atestare, sinele este auto-referenţial şi auto-orientat, deoarece doar demersul atestativ care expune sinele ca sine, în orizontul *sinelui ca un altul*, este validat ca *încredere*. Ontologia sinelui-ca-orientare justifică existenţa energică/dinamică a lui *cine* în planul practic al lui *ce* şi *de ce*. Această

ontologie, aşadar, întemeiază şi normează exercitarea celor patru competenţe: a limbii, a acţiunii, a naraţiunii şi a vieţuirii responsabile.

Acum, din moment ce acceptăm că evaluarea acţiunilor este operată prin reflectarea asupra autorului acelor acţiuni (Ricoeur, 1992, p. 172), atunci suntem obligaţi să recunoaştem că acţiunea de cunoaştere în general este indisociabil legată de agentul care o animă. Iar dacă actorul acelei acţiuni este, sub aspect hermeneutic, mobilizat de demersul *aleteic* care, aşa cum am văzut, implică grija sinelui pentru sine, o grijă încadrată de orizontul ontologic al sinelui-ca-un-altul, atunci şi cunoaşterea este ghidată de grija sinelui pentru sine însuşi, o deprindere ontologică a unui sine care se atestă pe sine prin propria-i biologie conştientă. Prin urmare cunoaşterea în general este o preocupare a unei biologii conştiente. Analiza, cu întregul ei repertoriu pragmatic, coerentă intern şi corespondentă faptelor, este o activitate a acestei biologii. Din moment ce acţiunea specific umană, indiferent că este limbajul ca acţiune sau acţiunea exprimată prin limbaj, este însufleţită de întrebările *ce?- de ce?*, adică de conţinut şi scop, şi din moment ce sinele, sub aspect ontologic, este un sine orientat spre sine şi grija supravieţuirii, în orizontul hermeneutic al sinelui-ca-un-altul, atunci semnificaţia ultimă a unei naraţiuni ca acţiune este validată de măsura convergenţei acesteia cu supravieţuirea ontologică a sinelui-ca-orientare, adică a sinelui antrenat de *scopul unei vieţi bune* (Ricoeur, 1992, p. 218). Prin «*atestarea*» *aleteică* şi asistarea vocii sale morale, sinele conştient devine forul ultim al validării oricărui enunţ. Ricoeur sesizează această deprindere epistemologică spunând că „noi urmărim căutarea adecvării între ceea ce ni se pare a fi ceea ce este mai bun pentru viaţa noastră în întregul ei şi alegerile preferenţiale care guvernează practicile noastre*"* (Ricoeur, 1992, p. 179).

Ricoeur restrânge ontologia sinelui la cea a *sinelui ca un altul*, a unui sine marcat de semantica naraţiunii celorlaţi, un ostatic al limbii.

Însă, deoarece sinele este limitat de ontologia sa ca orientare, acesta nu va putea înţelege lucrurile, în final, decât prin filtrul scopului său ultim care-l insuflă. El va evalua naraţiunile prezente prin raportarea scopurilor lor la scopul naraţiunii sale despre sine, ca sine situat în orizontul hermeneutic al *atestării.* Sinele nu ar putea opta pentru o hermeneutică de prevenire a ontologiei propriei orientări. Aceasta este principala sa limitare ontologică. Prin urmare limita lumii sale nu este numai limita limbajului, aşa cum a susţinut odinioară Wittgenstein, ci şi limita propriei conştiinţe. Aceasta din urmă fiind, în acelaşi timp, garanţie a libertăţii sale, dar şi premisă a regăsirii sale în perimetrul propriilor sale mărginiri.

4. Despre limitele conştiinţei şi naraţiuile postumaniste despre viaţă şi moarte

Care sunt limitele conştiinţei? Ricoeur preferă să ducă discuţiile doar până la *interpretarea de sine* din perspectiva celor trei dialectici (Ricoeur, 1992, p. 297). Noi vom opta să continuăm discuţiile remarcând existenţa a trei limite ale conştiinţei.

Prima dintre acestea constând în faptul că sinele are o existenţă ca orientare. El este constrâns să respecte obiectivul şi liniaritatea acestei orientări. În cunoaştere, liniaritatea presupune faptul de a porni de la A, de a trece prin B, pentru a ajunge la C, sau, în privinţa auto-cunoaşterii, faptul de a porni de la analiză, de a trece prin reflecţie, pentru a ajunge la sine. Această orientare prin stabilirea scopului şi selectarea mijloacelor organizează sinele în plan hermeneutic. Orientarea este un dat care precede acţiunea şi care justifică acţiunii desfăşurarea acesteia ca demers raţional, ordonat şi ordonator. Ray Kurzweil, în lucrarea *The Singularity is Near*, a remarcat diferenţa dintre materie şi creier. Un kilogram de rocă, remarcă Kurzweil, deţine 10^{25} de atomi care pot, la rândul lor, înmagazina 10^{25} de biţi de informaţii (Kurzweil, 2008, p. 42) şi o memorie de 10^{27} de biţi (Kurzweil, 2008, p. 121). Ceea ce înseamnă că un kilogram de rocă deţine cu o sută de milioane de miliarde de ori mai multă informaţie (schimburi de electroni, întoarceri, generare de câmpuri electromagnetice, etc.,) decât codul genetic uman (Kurzweill, 2008, p. 42). Totuşi, în pofida acestui volum imens de informaţii, informaţia rocii este în cea mai mare parte a ei lipsită de orientare, este haotică (Kurzweill, 2008, p. 42). În comparaţie cu o piatră de un kilogram, creierul uman, care cântăreşte tot cam atât, are capacitatea de a transforma informaţia de sute de megabiţi, care curge prin simţuri în fiecare secundă, în cunoaştere, muzică, artă, ştiinţă şi tehnologie (Kurzweil, 2008, p. 316), datorită funcţiei creierului de a se orienta spre scopuri. Kurzweil continuă prin a spune că „More citează observaţia lui Nietzsche, «omul este o funie între animal şi supraom, o funie întinsă peste o prăpastie.» Putem interpreta că Nietzsche a pus în evidenţă aici faptul că noi suntem avantajaţi faţă de alte animale prin aceea că putem urmări să devenim ceva mai mult decât ele„ (Kurzweil, 2008, p. 317). Cunoaşterea este, aşadar, „informaţia care are semnificaţie pentru entităţile conştiente" (Kurzweil, 2008, p. 318). Sub aspectul limitării sinelui-ca-orientare, sinele uman va căuta să răspundă nu numai întrebărilor *ce?* şi *de ce?* specifice demersului ştiinţific, ci şi întrebării *pentru ce?* definitorie demersului religios sau metafizic. Filosoful şi teologul Jonathan Sacks a argumentat că ştiinţa caută explicaţia, în timp ce etica, estetica şi metafizica urmăresc semnificaţia (Sacks, 2012, pp. 37-38).

În al doilea rând (a doua limitare a conştiinţei), sinele îşi este dat lui însuşi. Care este până la urmă sensul de a da sens sau care este semnificaţia acţiunii hermeneutice de a găsi semnificaţia? Răspunsul la această întrebare se revendică pe de-o parte din *datul* ontologic al sinelui ca orientare. Pe de altă parte, răspunsul se extrage din grija sinelui pentru sine sau din orientarea centripetă a sinelui faţă de sine însuşi, şi se întemeiază pe o epistemologie a conştiinţei, deoarece în aceeaşi măsură în care adevărul garantează succesul *atestării*, în aceeaşi măsură eroarea o poate compromite. Dar de ce există aplecarea sinelui asupra sieşi, specifică atestării? Şi, de ce sinele este el şi nu este un altul, diferit de el? Ricoeur ar spune că acest fapt se datorează memoriei (Ricoeur, 1992, p. 333). Totuşi, de ce eu sunt eu, şi nu sunt un altul? De ce ipseitatea sinelui face pereche cu *idem*itatea sa, şi nu cu *idem*itatea altui sine? Desigur, sinele este sinele său, şi la vârsta copilăriei târzii, spunea I. Kant şi ulterior C. S. Peirce, acest sine se atestă pe sine (Hartshorne et al., 1994, volume 5, para. 227). De ce sinele, având propria *ipseitate*, nu poate opta pentru o altă *idem*itate? El este pur şi simplu *aruncat* în aceasta, aceasta este *facticitatea* lui cu tot ce cuprinde ea; Ricoeur remarcă acest concept, făcând trimitere la Heidegger (Ricoeur, 1992, p. 327). Faptul că sinele îi este dat lui însuşi constituie o altă limitare a conştiinţei. Realitatea este că sinele nu se poate desprinde de sine, nerămânându-i altceva decât să se înveţe cu aceasta. El se deprinde în îngrijirea de sine şi chiar în iubirea de sine, aceasta din urmă fiind numită de filosof *stimă de sine* (Ricoeur, 1992, p. 215). Ricoeur a arătat că „fiecare persoană este pentru sine însăşi propriul ei corp ”(Ricoeur, 1992, p. 319), prin urmare sinele este contrâns să se îngrijească îngrijindu-şi-l. Din această constrângere derivă iubirea sinelui pentru sine. Aşa cum pozitivitatea idemităţii sale îl animă, failibilitatea sa, odată atestată, îl vulnerabilizează. În consecinţă, sinelui îi este familiar sentimentul de displăcere de sine. Într-o notă de subsol, în alt context Ricoeur confirmă că „Acţiunea şi suferinţa sunt înrădăcinate în fiinţă (...)” (Ricoeur, 1992, p. 315). Înţelegându-se aici şi suferinţa de a fi failibil. Răspunsul uman asupra propriilor neajunsuri şi suferinţe poate îmbrăca două forme: fie acceptarea de a iubi ceea ce urâm la noi—Ricoeur, citându-l pe Bernanos, subliniază că iertarea de sine este un har al lui Hristos (Ricoeur, 1992, p. 24), prin resemnare condiţionată—fie optimizarea a ceea ce urâm, prin inovaţie progresivă. Prima formă poate constitui premisa iubirii străinului şi chiar a persoanei ostile şi indezirabile. Cea de-a doua constituind, de fapt, linia de start a postumanismului. Pentru cea dintâi existând modelul *Hristos*, pentru cea de-a doua avem tehnologia.

În al treilea rând, sub aspectul *atestării* ca specificitate, sinele reflectiv se regăseşte constrâns de continuitatea aplecării sale reflective asupra

realităţii acestei reflectări. Sinele nu are experienţa absenţei conştiinţei sale. *Atestarea* ca act este un dat, iar încetarea reală a acesteia este o conjectură. Ricoeur remarcă prezenţa fricii sinelui în faţa propriei morţi, vorbind despre „anxietatea care decurge din «fiinţa-orientată-spre-moarte»" (Ricoeur, 1992, p. 327), care, să recunoaştem, este mai degrabă o chestiune de limbaj, nu de conştiinţă, deoarece nici o conştiinţă nu poate conştientiza absenţa propriei conştiinţe astfel încât să poată testa încetarea ei. Dacă acceptăm distincţia lui Ricoeur dintre *carne,* ca pe o corporalitate care mediază sinelui cunoaşterea de sine, deci o biologie conştientă, şi *corp* (Ricoeur, 1992, pp. 326-327), ca pe o prezenţă biologică şi de personalitate, care mediază relaţia dintre sine şi alţii, atunci putem spune că este declarabil decesul *corpului*, dar nu şi moartea *cărnii*. Acesta din urmă constituindu-se din materie conştientă.

Poate înceta conştiinţa? Nici o conştiinţă nu-şi poate nega existenţa fără ca, prin aceasta, să o afirme, iar încetarea de a fi a conştiinţei este mai degrabă o naraţiune probabilă, o predicţie generalizată. Naraţiunea încetării conştiinţei este una de ordin materialist, pentru că nici idealismul filosofic şi nici realismul teist nu o confirmă. Naraţiunea probabilă a încetării conştiinţei sinelui, adică a morţii, este generată de naraţiunile de din afara sinelui, de limbajul comun al altora ca sine, adică de interpretări despre moarte. Oricum, experienţa morţii, cu sau fără încetarea conştiinţei este o suferinţă a sinelui, iar dacă nu, atunci aceasta poate fi resimţită de alte persoane. Anxietatea în faţa morţii a fost prezentă în pandemia Covid-19 din 2020-2021. Recurgerea la vaccin într-un timp record, paralizarea iniţială parţială a economiilor lumii, fenomenul social *Black Lives Matter* au avut ca resort principal această anxietate.

Aşadar, există trei limitări ale conştiinţei, care contribuie epistemologic la discuţia despre viaţă şi moarte în context postumanist. Prima limitare este aceea că sinele nu se poate desprinde de ideea de sens, sinele nu se poate delimita hermeneutic de sine, şi sinele nu se poate detaşa de actualitatea propriei conştiinţe. Rezultatul dialecticii dintre conştiinţă şi limbaj este unul de ordin epistemologic şi se poate exprima prin următoarea maximă: Sensul pe care îl dăm adecvării dintre naraţiunea verificată a unui eveniment şi naraţiunea atestată a sinelui-ca-orientare constituie întreaga semnificaţie pe care o avem despre naraţiunea evenimentului.

4.1. Viaţa umană ca pierdere a autonomiei

Noţiunea postumanistă de viaţă, sub aspectul hermeneuticii sinelui, nu este un fenomen care transcende puterile umane, ci este ceva asupra căreia se poate opera optimizând progresiv, prin ştiinţă şi tehnologie, ceea ce

urâm cu privire la noi. Iar moartea, sub acelaşi aspect, este un fenomen care poate fi întârziat considerabil, dacă nu chiar evitat în totalitate.

Pandemia acestui început de secol ne-a determinat să plonjăm mai adânc în apele în creştere ale tehnologiei digitale şi ale inteligenţei artificiale. Am cedat comunicării faţă-către-faţă în schimbul comunicării *online*. Ca specie, ne-am dorit mereu să ne depăşim limitele, prin urmare am creat mijloace pe care le-am instrumentat cu grija de a nu se întoarce împotriva noastră. Nu am reuşit. Iar rezultatul s-a înscris în cataloagele tragediilor. Însă, cu toate acestea, nu ne-am pierdut în întregime autonomia ca indivizi. Am luptat pentru ea. Shoshana Zuboff, profesoară emerită a Universităţii Harvard, ne atrage atenţia, în cartea cu titlul *The Age of Surveillance Capitalism* că autonomia individului uman, definită prin *stăpânire de sine*, şi opusă heteronomiei, înţeleasă ca fapt al coordonării sinelui de către alţii (Zuboff, 2019, p. 307), se pierde în contextul unui capitalism de supraveghere care, din „necesitatea competitivă a economiilor acţiunii trebuie să folosească toate mijloacele disponibile pentru a înlocui acţiunea autonomă cu cea heteronomă" (Zuboff, 2019, p. 307). Zuboff argumentează că umanitatea a intrat într-o eră care coincide cu teza finală a behaviorismului, o eră în care nu persoana acţionează asupra lumii, ci lumea asupra persoanei (Zuboff, 2019, p. 439). Această teză este preluată de instrumentarism, o reflectare fidelă totalitarismului (Zuboff, 2019, p. 396), şi este pusă în operă de cei care „stau ascunşi în spatele cortinei orientând maşinile şi determinându-le să acţioneze" (Zuboff, 2019, p. 16). Opera lor este atât de eficientă încât această minoritate, cu ajutorul algoritmilor, cunoaşte atât de multe despre utilizatorii internetului încât le poate chiar modifica comportamentul fără ca aceştia să sesizeze. Zuboff redă cuvintele unui angajat al Google prin care se afirmă că ei ştiu unde sunt utilizatorii motoarelor lor de căutare, unde au fost şi, mai mult sau mai puţin, ştiu chiar şi ce gândesc. De asemenea, Zuboff redă consideraţiile unui angajat al Microsoft afirmând că „toate locurile fizice sau instituţionale, oamenii şi relaţiile lor sociale sunt indexabile şi pot fi căutate: toate acestea fiind obiectul de lucru al motoarelor de calcul, al recunoaşterii tiparelor, al predicţiei, preemţiunii, întreruperilor şi modificărilor" (Zuboff, 2019, p. 498). Această minoritate instrumentează algoritmi uriaşi pentru a analiza informaţiile despre oameni cu o forţă şi viteză fără precedent (Zuboff, 2019, p. 428).

„Dat fiind faptul că algoritmii pot induce emoţii utilizatorilor, le pot modifica gândurile şi comportamentele (Zuboff, 2019, p. 460), ne determină să interogăm dacă nu cumva aceştia ne cunosc mai bine decât ne cunoaştem noi înşine prin reflectare şi, prin urmare, demersul hermeneutic de atestare, poate fi depăşit de puterea de analiză a inteligenţei artificiale. Faptul pe care-l

acuză Zuboff este că aceşti „capitalişti ai supravegherii pretind libertate pentru a organiza cunoaşterea, după care se folosesc de avantajul acelei cunoaşteri pentru a-şi proteja şi extinde acea libertate" (Zuboff, 2019, p. 498). Iar „viețile noastre sunt trecute prin sită și vândute pentru a finanța libertatea lor și subjugarea noastră (...)" (Zuboff, 2019, p. 498). „Aşadar, nu numai că utilizatorii internetului sunt supravegheaţi de algoritmii inteligenţi şi posesorii lor, dar comportamentul celor dintâi este modificat fără consimţământul celor din urmă" (Zuboff, 2019, 377). În esenţă, viaţa privată în era transumanistă este devastată, iar sinele este confruntat cu pierderea autonomiei.

Zuboff remarcă faptul că „autonomia sinelui este o expresie a voinţei libere" (Zuboff, 2019, p. 307). Acum, dacă naraţiunea verificată a capitalismului de supraveghere nu poate fi adecvată naraţiunii sinelui autonom şi doritor de libertate, atunci aceasta dintâi, evident, nu se susţine. Cum putem răspunde acestui atac îndreptat împotriva suveranităţii sinelui ca agent liber? Michael Sandel consideră că problemele sociale trebuie să-şi găsească rezolvarea în convergenţa dintre drept şi bine şi că această rezolvare presupune cu prioritate dezbaterile publice detaşate de emoţional.

Doctrina liberalismului clasic, atrage atenţia Sandel, se alimentează din principiul deontologic al sinelul ca agent suveran care îşi alege scopurile printr-un act de voinţă, mai degrabă decât să şi le descopere printr-un act de cogniţie (Sandel, 1998, p. 22). Această perspectivă a sinelui care-şi alege scopurile, acuză Sandel, spre deosebire de cea antică, după care sinele se află în situaţia de a descoperi scopuri, deconspiră ipostaza unui sine selectiv, în detrimentul sinelui auto-reflectiv (Sandel, 1998, p. 22). Această primă ipostază privează sinele de cunoaşterea reală a identităţii sale, acesta neputându-se evalua decât din perspectiva emoţiilor şi a sentimentelor sale proprii (Sandel, 1998, p. 159). Deoarece sinele în concepţia lui John Rawls îşi alege scopurile pe care şi le doreşte, acestea sunt un produs, iar sinele este un agent sentimental, capabil să evalueze cursul acţiunii şi să acţioneze în consecinţa acestei evaluări (Sandel, 1998, p. 160). Potrivit acestei concepţii, sinele acţionează în virtutea a ceea ce este, nu potrivit cu ceea ce posedă, astfel sinele nu-şi poate revizita şi amenda starea, de aceea „nu există nimic la sine ceva asupra căruia să se reflecteze pentru a cerceta sau înţelege" (Sandel, 1998, pp. 160-161). Această concepţie, dezaprobată de Sandel, o numeşte voluntarism şi o acuză de faptul că pretinde că scopurile noastre fundamentale constau în actul în sine de a alege (Sandel, 1998, p. 161).

Ceea ce doreşte Sandel să sancţioneze este tendinţa liberalismului clasic de a „face agentul uman un articol de credinţă mai degrabă decât un obiect al continuei atenţii şi îngrijorări (...)" (Sandel, 1998, p. 183). El îşi

doreşte ca sinele să nu fie tributar convingerilor sale în spaţiul public, ci, dimpotrivă, să fie independent de orice loialităţi particulare (Sandel, 1998, p. 192), făcând astfel loc continuei auto-evaluări şi corecţii. Iar această auto-evaluare nu se poate face decât în contextul în care prioritizarea a ceea ce este drept faţă de ceea ce este bine—„dreptul este anterior binelui pentru că sinele este anterior scopurilor" (Sandel, 1998, p. 203) este considerată ca fiind inadecvată (Sandel, 1998, p. 202). Totuşi, pentru ca *raţiunea liberală publică* să nu aibă de suferit, principiul priorităţii dreptului în faţa binelui trebuie să rămână în picioare tocmai pentru a saluta situaţiile în care dreptul converge împreună cu binele, iar această convergenţă este remarcată abia în dezbaterile publice.

4.2. Moartea ca obstacol care poate fi depăşit

Johns Hopkins University confirmă un număr de peste trei milioane de decese care au avut loc, pretutindeni în lume, de la începutul anului 2020 (Dong et al. 2020, pp. 533-534.) din cauza virusului SARS-CoV-2. Moartea este indezirabilă, însă face parte din natura noastră. Totuşi, transumanismul, alimentat de o paradigmă materialistă şi monistă, potrivit căreia conştiinţa este determinată de suportul ei biologic, ne propune alternativa optimizării acestei realităţi, cândva în viitor, prin tehonologie. O alternativă este cea a crio-conservării corpurilor după deces. National Geographic rezervă spaţiu în publicaţia sa electronică întreprinderii de crio-conservare, făcând referire la o locaţie de lângă Moscova (Stone, 2018) unde se practică conservarea termică a corpurilor neînsufleţite. Daniel Stone, autorul articolului, precizează că 56 de corpuri umane sunt deja crio-conservate. Întregul demers este fundament ideologic pe ideea filosofului Nicolai Fedorovich Fedorov potrivit căreia *oamenii ar putea învinge răul și moartea* (Stone, 2018). Robin McKie, editor ştiinţific al revistei *The Guardian*, remarcă faptul că Ray Kurzweil, pionierul în nanotehnologie Eric Drexler, fondatorul PayPal, Peter Thiel, au susţinut ideea de a-şi avea corpurile criogenate în nitrogen lichid, în speranţa învierii ulterioare prin medicină (McKie, 2018).

Sub aspectul hermeneuticii sinelui, dacă naraţiunea *capitalismului de supraveghere* îi ameninţă sinelui autonomia, naraţiunea trans-umanistă a criogenării îi neagă conştiinţei capacitatea de supravieţuire după decesul propriului corp. Speranţa care animă criogenia este salutară, însă din dorinţa de a cuceri ceea ce ne dorim nu ar trebui să ignorăm ceea ce nu putem pierde. Conştiinţa nu-şi poate *atesta* propria încetare. Pe de altă parte *experienţele morţii împărtășite* (*shared death experiences*, *SDE*) pot confirma supravieţuirea conştiinţei, aşa cum arată Raymond Moody (Moody, 2015, p. 177) sau, totodată, experienţele din proximitatea morţii, care au atras atenţia

anestezistului Sami Parnia, deţin potenţialul de a schimba paradigma aristoteliană a medicinei în baza indiciilor care antrenează interogaţia privitoare la posibilitatea minţii de a gândi fără creier: „sunt savanţi, precum profesorul neurolog Eccles, laureat al premiului Nobel, care susţine că mintea este o entitate distinctă, imposibil de redus la procesele celulare din creier" (Parnia, 2011, pp. 223-224).

C.S. Peirce ne propune să abordăm conştiinţa umană din perspectiva teoriei matematico-filosofice după care totul este continuu, numită de Peirce *sinechism* (Hartshorne et al., 1994, volume 7, para. 565). Această teorie a fost menită a justifica legătura dintre ceea ce este intern minţii şi ceea ce îi este extern (De Waal, 2001, p. 56) fiind, prin urmare, strâns conectată cu teza pragmatistă. Sinechismul are la bază matematica lui George Cantor pe care filosoful a dezvoltat-o ulterior. De asemenea sinechismul se datorează principiului lui Leibniz după care natura nu face salturi (De Waal, 2001, p. 56). Sub aspect sinechistic, sinele nu este atomar, el se regăseşte în semenul său, iar semenii se regăsesc în acesta printr-o legătură a gândirii şi fiinţei (Hartshorne et al., 1994, volume 7, para. 571-572). Iar în ce priveşte supravieţuirea conştiinţei, filosoful consideră că aceasta nu îşi încheie demersul reflectiv: „sinechismul refuză să creadă că atunci când vine moartea, conştiinţa carnală încetează imediat" (Hartshorne et al., 1994, volume 7, para. 574). Legea matematică şi metafizică a continuităţii ne obligă să-i recunoaştem dăinuirea.

5. Concluzie

În concluzie, orientarea centripetă a sinelui către sine, premisă a dezvoltării unei epistemologii a conştiinţei, potrivit căreia semnificaţia unui eveniment constă în sensul dat convergenţei teleologice dintre naraţiunea verificată a acelui eveniment şi naraţiunea atestată a sinelui-ca-orientare, contribuie semnificativ la interpretarea fenomenului postuman şi a consecinţelor sale probabile. Prin urmare, naraţiunile postumane care nu coincid cu binele comun, încadrat de statutul normativ al dreptului, nu îşi justifică aspiraţiile. Atât viaţa augumentată digital sau tehnologic, care privează individul de autonomie, cât şi perspectiva morţii care pune în paranteză continuitatea conştiinţei, merită a fi revizitate şi reformulate în consecinţă.

References

De Waal, C. (2001). *On Peirce*. Wadsworth.

Dong, E., Du, H., & Gardner, L. (2020). An interactive web-based dashboard to track COVID-19 in real time. *Lancet Infectious Diseases, 20*(5), 533-534. https://doi.org/10.1016/S1473-3099(20)30120-1

Halberstam, J. & Ira L., (Eds.). (1995). *Posthuman Bodies*. Indiana University Press.

Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*The Georgia Review*, *31*(4), 830-850. https://doi.org/10.2307/41397536

Hartshorne, C., Weiss, P., & Burks, A. W. (Eds.). (1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* [Electronic Edition, PDF]. Cambridge, MA: Harvard University Press. https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf

Kaufmann, S. (2010). *The Attestation of the Self as a Bridge Betwee Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. ProQuest Dissertations Publishing. http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/34.

Kurzweil, Ray. (2008). *The singularity is Near, When Humans Transcend Biology*. Duckworth Overlook.

McKie, R. (2018, May 6). No Death and an Enhanced Life: Is the Future Transhuman? *The Guardian*. https://www.theguardian.com/technology/2018/may/06/no-death-and-an-enhanced-life-is-the-future-transhuman.

Moody, R. (2015). *Life After Life*. Ridder.

Negel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge University Press.

Parnia, S. (2011). *Ultima Frontieră. Un Studiu Înnoitor Asupra Vieţii şi a Morţii* (V. Ene, Trans.). Humanitas.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another* (K. Blamey Trans.). University of Chicago Press. Original work published 1990.

Sacks, J. (2012). *The Great Partnership, Science, Religion and the Search for Meaning*. Hodder and Stoughton.

Sandel, J. M. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice* (2nd ed). Cambridge University Press.

Stone, D. (2018, February 21). These People Believe Death is Only Temporary. *National Geographic*. https://www.nationalgeographic.com/photography/article/nucci-transhumanists-technology.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Figth for A Human Future at the New Frontier of Power*. Profile Books.