

Post /h/ um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 1, 2014

Postumanismul

Neil Badmington
Stefan Herbrechter
Ivan Callus
Bonnie Honig
Cary Wolfe
Diego Rossello
Karen Barad
Donna Haraway
Helena Pedersen
Joseph Auner



Post/h/um jurnal de studii
(post)umaniste

Postumanismul

posthum.ro

ISSN 2392 – 7208
ISSN-L 2392 – 7208

Neil Badmington

Theorizing Posthumanism

© 2003 by Neil Badmington. All rights reserved.

Published initially in *Cultural Critique*, No. 53, „Posthumanism”, Winter 2003, pp. 10-27.
Reproduced courtesy of the author.

Stefan Herbrechter, Ivan Callus

What Is a Posthumanist Reading?

© *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*. All rights reserved.

Published initially in *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 13, No. 1, April 2008, Taylor & Francis, pp. 95-111. Reproduced courtesy of Taylor & Francis Ltd.,
www.tandfonline.com.

Bonnie Honig

Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism

© 2010 by Bonnie Honig. All rights reserved.

Published initially in *New Literary History*, Vol. 41, No. 1, Winter 2010, pp. 1-33.
Reproduced courtesy of the author.

Cary Wolfe

Flesh and Finitude: Thinking Animals in (Post)Humanist Philosophy

© 2008 by the Board of Regents of the University of Wisconsin System. All rights reserved.

Published initially in *SubStance*, Issue 117, Vol. 37, No. 3, 2008, pp. 8-36. Reproduced
courtesy of the University of Wisconsin Press.

Diego Rossello

Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty

© 2012 *New Literary History*, The University of Virginia. All rights reserved.

Published initially in *New Literary History*, Vol. 43, No. 2, Winter 2010, pp. 255-
279. Translated and republished with permission of the Johns Hopkins University Press.

Karen Barad

Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter

© 2003 by Karen Barad. All rights reserved.

Published initially in *Signs*, Vol. 28, No. 3, „Gender and Science: New Issues”, Spring
2003, pp. 801-831. Reproduced courtesy of the author.

Donna Haraway

*A Cyborg Manifesto: Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth
century*

© 1991 Donna Haraway. All rights reserved.

Published initially in Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of
Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181. A preliminary version entitled:
Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s,
appeared in *Socialist Review*, No. 80, 1985, pp. 65-108. Reproduced courtesy of the author.

Helena Pedersen

Education Policymaking for Social Change: a post-humanist intervention

© 2010 by Helena Pedersen. All rights reserved.

Published initially in *Policy Futures in Education*, Vol. 8, No. 6, 2010, pp. 683-696.
Reproduced courtesy of the author.

Joseph Auner

„Sing It for Me”: Posthuman Ventriloquism in Recent Popular Music

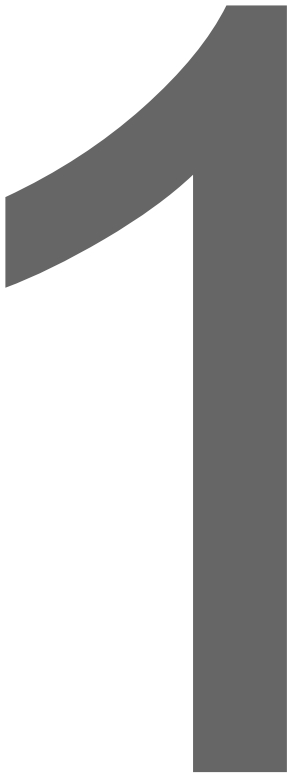
© 2003 by Joseph Auner. All rights reserved.

Published initially in *Journal of the Royal Musical Association*, Vol. 128, No. 1, 2003, pp.
98-122. Reproduced courtesy of the *Journal of the Royal Musical Association*.

© *Post(h)um. Jurnal de studii (post)umaniste*, 2014, pentru aceste traduceri în limba
română

Post/h/um

jurnal de studii
(post)umaniste



Editori

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

Articole de:

Neil Badmington
Stefan Herbrechter
Ivan Callus
Bonnie Honig
Cary Wolfe
Diego Rosello
Karen Barad
Donna Haraway
Helena Pedersen
Joseph Auner

Sumar

Neil Badmington

Teoretizarea postumanismului.....7

Stefan Herbrechter & Ivan Callus

Ce este o lectură postumanistă?.....23

Bonnie Honig

Cele două legi ale Antigonei. Tragedia greacă și politicile umanismului.....47

Cary Wolfe

Carne și finitudine. Despre animale în filosofia (post)umanistă.....81

Diego Rossello

Hobbes și omul-lup. Melancolie și animalitate în suveranitatea modernă.....113

Karen Barad

Performativitatea postumană. Către o înțelegere a modului în care materia ajunge să conteze.....135

Donna Haraway

Un manifest al cyborgului. Știință, tehnologie și feminism socialist la sfârșitul secolului XX.....162

Helena Pedersen

Crearea de politici educaționale pentru schimbare socială. O intervenție postumanistă.....207

Joseph Auner

„Cântă-mi“. Ventrilocia postumană în muzica populară recentă.....228

Despre autori.....256

Neil Badmington

Teoretizarea postumanismului

Traducere de Sînziana Cotoară

Cândva o să murim, dar încă n-a venit timpul.
Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets*

Ați auzit de Apocalipsă? Încă n-a venit timpul sau Dragă Teorie, noi nu te-am cunoscut

Postumanismul, se spune adesea, nu are nevoie de teoretizare. Cum ar putea avea? Numai cel mai necugetat și mai egocentric dintre criticii culturali ar pierde vremea speculând pe marginea unei chestiuni evidente de la o poștă. „Omul“, după cum vehement o spune Steve Beard, „nu trebuie anihilat prin teoretizare; întâlnirea consumerismului cu tehnocultura a făcut deja asta“ (1998, p. 114). Tot ce era stabil s-a risipit ca fumul. În cele din urmă a venit postumanismul, iar teoria, ca și „Omul“ însuși, a început să nu își mai găsească locul.

Eu, unul, nu sunt însă deloc pregătit să îmbrățișez o asemenea abordare. Mi se pare prea ușor, prea comod, prea prematur, și aș vrea să subliniez importanța teoriei – dincolo de toate, a teoriei poststructuraliste – în contextul postumanist. Postumanismul, îmi propun să arăt, are nevoie de teorie, trebuie teoretizat; e necesar, mai presus de toate, să reevaluăm celebrarea prea timpurie a sfârșitului absolut al „Omului“. Ceea ce Jacques Derrida numește „tonul apocaliptic“¹ trebuie moderat puțin, pentru că, așa cum arăta Nietzsche, este extrem de greu să retezi capul uman(ist) cu care (continuăm să) „privim totul“ (1996, p. 15). Deși nu mă interesează câtuși de puțin să conserv umanismul și să-i țin bine capul pe umeri, cred că merită să ne amintim [*remember*] povestea Hidrei

1 Vezi Derrida (1984), „Of an Apocalyptic Tone“. Pentru o discuție similară despre problemele apocalipsei, vezi Derrida (1984), „No Apocalypse, Not Now“.

(creatura mitologică ce își regenerează [*re-members*] membrele, bineînțeles). „Hidra renăștea din propriile răni“, evocă Ovidiu, „și niciunul dintre sutele ei de capete nu putea fi retezat în siguranță, fără să fie înlocuit de două capete noi, care îi făceau gâtul mai puternic ca niciodată“ (1955, p. 203). Pledoariile apocaliptice pentru sfârșitul „Omului“ mi se pare că ignoră capacitatea de regenerare și, literalmente, de recapitulare a umanismului. În abordarea postumanismului care mă interesează aici, momentul glorios al victoriei lui Hercule întârzie, pentru că umanismul continuă să își înalțe capul (capetele).

N. Katherine Hayles a contribuit în mare măsură, fără îndoială, la demascarea pericolului pe care îl constituie ceea ce poate fi numit „postumanismul apocaliptic“ sau „comod“². De fapt, chiar de aici ia naștere *How We Became Posthuman*:

Această carte a pornit de la visul unui robotician care mie mi s-a părut un adevărat coșmar. Citeam *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* de Hans Moravec, delectându-mă cu varietatea ingenioasă a roboților săi, când am dat peste un fragment în care autorul pretinde că nu va mai fi mult până când conștiința umană va putea fi transferată într-un computer. Pentru a reprezenta această idee, autorul născocеște un scenariu fantastic în care un robot chirurg pasează creierul uman printr-un fel de liposucție craniană, citind informațiile din fiecare strat molecular pe măsură ce acestea sunt îndepărtate și transferând aceste informații într-un computer. La sfârșitul operației, cavitatea craniană este goală, iar pacientul, care se găsește acum în corpul metalic al computerului, se trezește cu exact aceeași conștiință pe care o avea înainte.

Cum a fost oare cu puțință, m-am întrebat atunci, ca un om atât de inteligent ca Moravec să creadă că mintea poate fi separată de corp? Presupunând chiar că o asemenea separare ar fi posibilă, cum ar putea cineva să creadă că, ajunsă într-un mediu total diferit, conștiința ar rămâne neschimbată, ca și cum nu ar avea nicio legătură cu corpul care o adăpostește? Dându-mi seama șocată de acest lucru, am început să observ că nu era nici pe departe singurul. (1999, 1)

Moravec, conchide Hayles, „nu abandonează subiectul liberal autonom, ci îi extinde prerogativele în zona postumanului“ (p. 287), pentru că dorința aparent postumanistă de a transfera conștiința într-un sclipitor mediu digital este transferată ea însăși din matricea evident umanistă a dualismului cartezian. Umanismul supraviețuiește aparentei apocalipse și, mai îngrijorător de-atât, îi face pe mulți să creadă că acesta a pierit. Zvonurile despre moartea lui sunt exagerate în mare măsură³.

2 Consider că acesta din urmă este echivalentul, geamănul cumplit, a ceea ce Jill Didur nu degeaba numește postumanism critic în articolul ei din acest volum [n. tr. – *Cultural Critique*, nr. 53, Posthumanism, iarna 2003)].

3 Laura Bartlett și Thomas B. Byers ajung la aceleași concluzii în legătură cu Matrix în articolul lor bine-venit din acest număr [n. tr. *Cultural Critique*, nr. 53, Posthumanism (iarna 2003)]. Pentru un punct de vedere similar, vezi Wolfe (1999).

Povestea ucigător de seducătoare a lui Moravec nu „epuizează semnificațiile postumanului“ (Hayles 1999, 283), firește, iar *How We Became Posthuman* oferă o abordare admirabil de bine nuanțată, care încearcă să evite acea „altoire [...] letală a postumanului pe viziunea umanistă liberală despre individ“ (pp. 286-287). Ceea ce rămâne însă să bântuie cartea este *posibilitatea* ca umanismul să urmărească și să contamineze postumanismul, și tocmai asta este problema pe care o voi avea în vedere aici – o problemă a ce anume subzistă, o problemă a rămășițelor⁴. Dacă Hayles își propune să imagineze un postumanism care nu cade în acel gen de capcană care îl ademenește pe Moravec, eu îmi propun un lucru oarecum diferit (deși nu fără legătură), care se concentrează, în schimb, asupra a ce anume din umanism persistă, insistă și, în cele din urmă, *desistă*⁵. Pe scurt, îmi propun să formulez o întrebare aparent scurtă și la obiect, cu rezonanțe voit leniniste: dacă rămășițele umanismului își fac loc chiar și în cele mai apocaliptice discursuri despre condiția postumanistă, *ce e de făcut?*

Timpul ambelor perspective sau De ce voia E. T. să se întoarcă acasă

În introducerea lucrării mele despre postumanism am ales să fac referire, la început, la imaginea de pe coperta unei reviste *Time*, despre care mi-am dat seama că ridică problema rămășițelor uman(ist)e (Badmington 2000, „Introduction“, p. 1). Numărul respectiv data din ianuarie 1983 când, conform tradiției, *Time* trebuia să desemneze „Omul anului“. Era, totuși, ceva ciudat în alegerea câștigătorului. „Au fost câțiva candidați care ar fi putut reprezenta anul 1982 – le explica editorul revistei cititorilor – dar niciunul nu a simbolizat mai bine anul care s-a încheiat, și niciunul nu va fi considerat mai important de istorie, decât o mașină: computerul.“⁶ Nu era, desigur, primul an în care onorurile nu erau aduse, literalmente vorbind, unei persoane „reale“ (G. I. Joe încununase anul 1950, în vreme ce clasa americană de mijloc își făcuse datoria și reprezentase anul 1969, de exemplu), însă de data asta se petrecuse ceva mult mai dramatic. Oamenii nu reușiseră să-și lase amprenta⁷. „Omul anului“ făcuse loc „Mașinii anului“, iar ceea ce părea

4 Pentru o abordare oarecum diferită a problemei a ceea ce subzistă în momentul aparent postumanist, vezi Botting (1999). În vreme ce argumentul meu va face apel la Derrida și Lyotard pentru a cerceta presupuzițiile unor versiuni contemporane ale postumanismului, Botting îl alege pe Jacques Lacan pentru a spune o poveste fascinantă despre întoarcerea sau reziliența Realului în aceste vremuri așa-zise hiperreale.

5 Preiau aici problema a ceea ce *desistă* din Lacoue-Labarthe (1998).⁶ *Time*, 3 ianuarie 1983, p. 3.

7 Ei bine, acest lucru este parțial adevărat. În interiorul numărului respectiv (pp. 26-27), editorii – în ceea ce era cu siguranță o încercare disperată de a sprijini umanismul – menționau „pe locul al doilea“ o serie de personalități umane: Menachem Begin, Paul A. Volcker și Margaret Thatcher. Voi rezista tentației de a interpreta alegerea celei din urmă ca

epitaful umanismului se deslușea în cadrul izbitor de pe copertă: „Computerul intră în scenă.“

Evenimentul nu a trecut neobservat. Trei săptămâni mai târziu, la poșta redacției s-au publicat peste treizeci de reacții la decernarea premiului. Numai câțiva dintre cititorii care își exprimaseră opinia în scris erau mulțumiți de decizia revistei. Unul dintre aceștia era Irving Kullback din New Jersey: „Nici nu am visat vreodată – scria el plin de entuziasm – că Omul anului al revistei *Time* stă cu mine în casă, că este computerul meu TRS-80. Excelentă alegere.“ Nu este, probabil, de mirare că majoritatea reacțiilor erau negative. „O oroare“, clocotea Andrew Rubin din Los Angeles. „Ați 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 înțelegea, în sfârșit, adevărata semnificație a succesului de *box office* al anului: „Coperta dumneavoastră exilează omul într-o momâie de *papier mâché* și ridică în slăvi o mașină. Nu-i de mirare că E. T. voia să se întoarcă acasă.“⁸

Cititorii ofușcați nu ar fi trebuit să-și facă griji în privința „Omului“. „El“ era încă în viață, încă în peisaj. Literalmente chiar, mi-am dat eu seama la câteva luni după ce am trimis manuscrisul editorilor. Grăbindu-mă să atrag atenția asupra titlului de pe copertă și a prezenței computerului în centrul imaginii, omiseseam semnificația siluetei antropomorfe, jalnice în felul ei, care stătea așezată în stânga, uitându-se la computer⁹. Aici, pe marginile imaginii, începea să iasă la iveală o nouă latură a poveștii. Dacă „intrase în scenă“ computerul, ar mai fi fost nevoie de un martor uman? Ce anume ar fi putut spune un martor despre aparenta apocalipsă? Dacă tehnologia „ne“-a propulsat cu adevărat în afara și de partea cealaltă a spațiului umanismului, de ce mai este „Omul“ lângă „noi“? Dacă „Omul“ este prezent la propriile funeralii, cum ar putea „el“ să fie mort? Ceea ce privește, trăiește. Sfârșitul „Omului“ era, deodată, pus sub semnul întrebării. Mă lovisem de o problemă: ce aveam să fac cu rămășițele omului?

Margini. Rămășițe. Interior și exterior. Moarte. Deja sună foarte mult a ideile lui Jacques Derrida, un teoretician despre a cărui operă îmi propun să văd ce anume ar putea spune despre problema postumanismului. Deși scria în aceeași perioadă și în același oraș ca filosofi explicit antiumaniști precum Lacan, Foucault și Althusser¹⁰, Derrida a ales o abordare diferită, într-o anumită măsură, susținând că, de vreme ce gândirea are întotdeauna loc în cadrul unei anumite tradiții, este

încă un exemplu că umanismul se aliază bucuros cu inumanul.

⁸ „Poșta redacției“, în *Time*, 24 ianuarie 1983.

⁹ Le datorez mulțumiri lui Marjorie Garber și Rainer Emig pentru că, în cadrul unui seminar despre postumanism de la Cardiff University, în 1999, m-au făcut să reflectez mai mult la această figură.

¹⁰ Pentru un studiu riguros asupra modului în care acești filosofi și alții au susținut cauza antiumanismului, vezi Soper (1986).

inevitabil marcată de aceasta. Nimeni nu poate gândi cu totul în afara tradiției. În „The Ends of Man“, eseu publicat pentru prima oară în 1968, Derrida își îndrepta atenția asupra modului în care unii dintre contemporani gestionau propria „punere la îndoială a umanismului“ (1982, p. 117), „invocând o ruptură totală și o diferență totală“ față de gândirea antropocentrică dominantă (p. 135)¹¹. Asemenea „transgresiuni“, subliniază Derrida, se pot transforma mult prea ușor în „false porți de ieșire“, pentru că „forța și eficiența“ tradiției efectuează o reconstruire mai strictă și mai naivă a „noii topografii pe vechiul teritoriu“ (p. 135). Exteriorul duce interiorul dincolo de aparenta apocalipsă. Noul *acum* ascunde vechiul *atunci*. Umanismul merge mai departe.

Îngrijorarea față de ceea ce avea să numească mai târziu „tonul apocaliptic“ nu marchează însă sfârșitul criticii lui Derrida. Nici nu conduce la invocarea unei simple reîntoarceri sau rezistențe a umanismului, care a dominat filosofia franceză în anii de după război, în mare parte sub călăuzirea lui Jean-Paul Sartre¹². Există, propune Derrida, o altă modalitate de a interoga umanismul, iar asta presupune

încercarea de a ieși și de a deconstrui fără a schimba topografia, prin repetarea a ceea ce este implicit în conceptele fondatoare și în problematica inițială, prin folosirea împotriva edificiului a instrumentelor sau a pietrelor la îndemână, adică aflate, în aceeași măsură, în limbaj. Aici riscul este de a confirma, consolida, *reinălța* [*relever*] continuu, mai profund de fiecare dată, ceea ce pretinzi că deconstruiești. Procesul continuu de a face un lucru explicit, mergând spre deschiderea lui, riscă să eșueze [*risque de s'enforcer*] în autismul închiderii din final. (p. 135)¹³

Însă acest lucru tot nu este de ajuns, iar Derrida sugerează mai departe că o alegere „simplă și unică“ (p. 135) între cele două metode de punere la îndoială a umanismului nu este posibilă. O „nouă scriitură“, conchide el, „trebuie să aducă laolaltă și să împletească cele două motive“ (p. 135)¹⁴, iar dorința apocaliptică de a sări dincolo trebuie să fie însoțită de recunoașterea faptului că „exteriorul are cu interiorul o relație care nu este, ca de obicei, decât de simplă exterioritate“ (1976, p. 35). Pe scurt, asta „echivalează cu a spune că este necesar să vorbești mai multe limbaje și să produci mai multe texte în același timp“ (1982, p. 135)¹⁵. Simplitatea vitezei și viteza simplității fuseseră puse sub semnul întrebării.

11 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 162) [traducerile în limba română au fost realizate după versiunile în limba engleză ale autorului – n. tr.].

12 Sartre era, desigur, foarte mulțumit că filosofia lui era considerată umanistă. Vezi, în special, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), titlu tradus [în engleză – n. tr.], în mod inexplicabil, ca *Existentialism and Humanism* (1997).

13 Traducere modificată; subl. în orig. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 162).

14 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 163).

15 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 163).

Având în vedere statutul perimat în prezent al teoriei antiumaniste, ar fi ușor să spunem că „nouă“ nu trebuie să „ne“ spună Derrida, într-un studiu scris acum ceva timp, că antiumanității se înșelau. Vremea lor, se spune adesea, a trecut. De ce ar mai vrea criticii culturali interesați de postumanism să piardă timpul cu textele dense și dificile ale lui Derrida, când au la dispoziție opera pasionantă și mult mai recentă a Donnei J. Haraway, a lui N. Katherine Hayles, Chris Hables Gray și Elaine L. Graham? Nici prin cap nu-mi trece să propun să nu mai citim cărți ca *Simians, Cyborgs, and Women* (Haraway 1991), *How We Became Posthuman* (Hayles 1999), *Cyborg Citizen* (Gray 2001) sau *Representations of the Post/Human* (Graham 2002). Cu toate acestea, aș vrea să-l readuc pe Derrida în prim plan, să teoretizez postumanismul de pe o poziție pe care opera lui a făcut-o posibilă.

Cred că refuzul lui Derrida de a se lăsa sedus de „tonul apocaliptic“ poate fi repetat cu succes astăzi, când postumanismul începe să își găsească locul în mediul academic¹⁶. Mi se pare că mulți declară cu prea mare ușurință o ruptură absolută de umanism și întorc spatele prea repede la ceea ce rămâne din umanism în peisajul postumanist¹⁷. Într-un fel, este de înțeles: postumanii sunt mult mai pasionați, mult mai sexy decât oamenii. Ca să o citez greșit [*misquote*] pe Haraway, eu, unul, aș prefera să mă culc cu un cyborg decât cu un „Om“ rațional¹⁸. Dar cineva tot trebuie să scoată castanele din foc: umanismul are nevoie de atenție (și, pe măsură ce îmi voi dezvolta argumentul, sper să reușesc să arăt de ce această propoziție trebuie înțeleasă în toate sensurile). Sentințele familiare, facile, care anunță o schimbare fundamentală a topografiei, un exterior absolut, trebuie echilibrate printr-o cercetare care se adresează fantomei umanismului, reparației interiorului în cadrul exteriorului. Ambele fețe ale semnificantului în chestiune au nevoie de atenție: postumanismul, așa cum am arătat altă dată, este în aceeași măsură *postumanist* și *postumanist* (2001, p. 13).¹⁹

Acest lucru nu trebuie însă înțeles ca un gest regresiv sau reacționar. Pentru a-ți asuma umanismul, pentru a-i recunoaște persistența, nu este nevoie să fii neapărat un susținător al lui. Apelul lui Derrida la critici de a repeta „ceea ce este implicit în conceptele fondatoare și în problematica originară“ nu este în niciun caz o pretenție la repetarea simplă, directă, a acestor concepte. Dimpotrivă, deconstrucția, așa cum a subliniat el cu diverse ocazii, constă în repetarea

16 Sau, mai precis, în ceea ce Bill Readings (1996) numește *ruinele universității*.

17 Nu mă refer aici la Haraway, Hayles, Gray sau Graham, care adoptă – în diverse moduri – o abordare moderată a chestiunii postumanului. Mă gândesc mai mult la autori precum Hans Moravec (1988) și Robert Pepperell (1997).

18 Vezi Penley și Ross (1991, p. 18): „Aș prefera să mă culc cu un cyborg decât cu un om sensibil, serios îți spun.“

19 Jocul de cuvinte este o aluzie la ceea ce Ernesto Laclau și Chantal Mouffe scriu în studiul lor, pe la începutul *Hegemony and Socialist Strategy* (1985, p. 4): „Însă dacă proiectul nostru intelectual în această carte este *postmarxist*, el este totodată, în mod evident, *postmarxist*.“

lucrurilor „*într-un anume fel*”²⁰, cu scopul de a scoate la iveală zdrobitoarea incertitudine chiar și a celor mai imposibil de pus la îndoială discursuri. Dacă versiunea postumanismului pe care încerc să o elaborez aici repetă umanismul, ea o face *într-un anume fel*, cu fața spre deconstruirea gândirii antropocentrice. Dacă exteriorul absolut este un mit, este posibil, totuși, să „te insinuezi în conceptualitatea tradițională pentru a o distruge” (Derrida 1978, „Violence”, p. 111), pentru a-i demasca punctele interne slabe, contradicțiile fatale, care arată modul în care umanismul se rescrie permanent ca postumanism. Cu alte cuvinte, repetiția poate fi o formă de punere la îndoială: a reafirma nu înseamnă întotdeauna a reinstaura. și deși între insurecție și resurecție poate fi o graniță subțire, riscul, cred eu, trebuie măsurat în raport cu alternativa, căci, așa cum bine arată Hayles, nimic nu e mai înspăimântător decât un postumanism care pretinde că pune capăt „Omului”, dar îi prelungeste, în realitate, mandatul.

Maimuța lui Descartes sau Simieni, cartezieni și viziuni/revizuiți asupra/ale primatelor

Cum ar putea să fie însă pusă în practică această teorie oarecum abstractă? Am încercat cu altă ocazie să analizez unele dintre implicațiile abordării mele făcând referire la *Body of Glass* (cunoscută și ca *He, She, and It*) a lui Marge Piercy și la *Invasion of the Body Snatchers* a lui Don Siegel (Badmington, 2000; „Posthumanist”, 2001). În acest articol aș vrea însă să mă întorc în timp, în secolul al XVII-lea, la o figură care ar putea fi foarte bine considerată unul dintre întemeietorii umanismului.

Când Descartes scrie despre ce înseamnă să fii om, cuvintele lui mustesc de certitudine, siguranță și autoritate. La începutul *Discursului asupra metodei*, de pildă, rațiunea este elogiată ca „singurul lucru care ne face oameni și care ne diferențiază de animale” (1988, 21). Această esențială „putere de a judeca cum se cuvine și de a distinge adevărul de minciună [...] aparține, prin natură, în mod egal tuturor oamenilor” (p. 20) și tocmai această capacitate de a determina adevărul îl convinge pe Descartes de ființa sa umană: „*Cuget, deci exist*” (p. 36)²¹.

Adevărul omului, a ceea ce înseamnă să fii om, constă, cu alte

20 Pentru un context memorabil în care a fost folosită respectiva sintagmă, vezi Derrida (1976): „Mișcările deconstrucției nu distrug structurile din exterior. Ele nu sunt posibile, nici eficiente și nu pot ținti cu precizie decât dacă se găsesc în interiorul acelor structuri. Dacă se găsesc în interiorul lor *într-un anume fel*, pentru că întotdeauna ne aflăm în interior, și cu atât mai mult atunci când nu ne dăm seama de asta” (p. 24; subl. în orig.).
21 Aici am modificat traducerea pentru a păstra formularea mai familiară a celei mai cunoscute fraze a lui Descartes. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Descartes (1984, p. 100) (n. tr.).

cuvinte, în mintea rațională, sau în suflet²², care este cu totul distinctă de corp:

Apoi, examinând cu atenție ceea ce eram, am văzut că puteam presupune că nu am niciun corp și că nu este pe lume niciun colț unde să exist, dar că, pentru aceasta, nu puteam crede că eu nu exist deloc; dimpotrivă, din simplul fapt că mă îndoiam de adevărul altor lucruri, urma în mod foarte evident și foarte sigur că exist; din contră, dacă aș fi încetat o clipă a cugeta, n-aveam niciun motiv să cred că am existat, chiar dacă tot restul din ceea ce-mi închipuisem vreodată ar fi fost adevărat.

De aici am tras concluzia că sunt o substanță a cărei esență și natură este de a cugeta și care, pentru a exista nu are nevoie de niciun loc, nici nu depinde de vreun lucru material; așa că, acest eu, adică sufletul, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime deosebit de corp și mai ușor de cunoscut decât corpul (Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. după varianta engleză, *Discourse on the Method*, 1998, p. 36).²³

Deși *Meditațiile*, publicate la patru ani după *Discurs asupra metodei*, admit că există o oarecare legătură între minte și corp, dualismul fundamental este imediat reafirmat:

Atunci când consider mintea, sau pe mine însumi, în măsura în care eu sunt, în esență, un lucru care gândește, nu pot distinge nicio parte din mine însumi; mă înțeleg pe sine ca fiind ceva unic și complet. Deși întreaga minte pare a fi unită cu întregul corp, recunosc că dacă un picior sau o mână sau oricare altă parte a corpului îmi este retezată, minții nu i s-a răpit, astfel, nimic. (*Meditations*, 1998, p. 120)

În acest context, ființa umană este într-o măsură cunoscută, cognoscibilă și contemporană chiar cu ființa care meditează asupra aceea ce înseamnă să fii uman. După cum spunea Jean-François Lyotard, „genul narațiunii la persoana I pe care îl alege Descartes pentru a-și explica metoda [...] dovedește [...] efortul lui «eu» de a stăpâni orice dat, inclusiv pe sine” (1992, „Missives”, p. 36). *Cuget, deci exist*.

Dar deși Descartes este celebru pentru descrierile umanului, el este totodată autorul unor povești fascinante despre inuman. În *Discurs asupra Metodei* există chiar un pasaj care mie îmi sună a science-fiction de secol al XVII-lea (și, nefiind filosof, acesta este singurul mod în care știu să-l abordez pe Descartes)²⁴. Dacă ar exista, spune el, o mașină care

22 După cum atrage atenția John Cottingham (1992, p. 236), în gândirea carteziană cei doi termeni sunt sinonimi.

23 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Descartes (1984, pp. 100-102).

24 La acest moment anume din textul lui Descartes am făcut referire în treacăt în introducerea la lucrarea mea *Posthumanism* (2000, pp. 3-4), însă în acel context nu am avut spațiul necesar pentru a analiza complexitățile și, mai mult decât atât, contradicțiile poziției lui Descartes.

ar arăta ca o maimuță, nu am putea distinge între o maimuță reală și cea nereală – la nivelul esenței – fiindcă faptul că nici animalul, nici mașina nu ar avea o gândire rațională înseamnă că între ele nu ar exista o diferență esențială. În viziunea lui Descartes, ambele figuri sunt absolut inumane. Însă dacă mașinile ar încerca să simuleze oamenii, „noi“ am putea mereu să facem diferența între autentic și fals:

Prima dintre acestea este faptul că ele nu ar putea să folosească niciodată cuvinte sau alte semne, compunându-le așa cum le compunem noi pentru a ne comunica gândurile celorlalți. Căci noi ne putem imagina cu siguranță o mașină construită în așa fel încât să rostească cuvinte, și chiar să rostească unele legate de acțiunile corporale care determină anumite schimbări în propriile organe, de exemplu, dacă o atingi într-un loc să te întrebe ce anume vrei să-i spui; dacă o atingi în altul, să țipe că o rănești, și așa mai departe; dar nu una care le [cuvintele] aranjează în diverse feluri pentru a răspunde sensului a tot ce se spune în prezența sa, așa cum pot face chiar și cei mai proști [hébétés] oameni. În al doilea rând, chiar dacă ar putea face unele lucruri la fel de bine sau chiar mai bine ca noi, ele nu ar putea să facă, inevitabil, altele, ceea ce ne-ar arăta că ele acționează nu din înțelegere [*connaissance*], ci numai din dispoziția propriilor organe. Căci dacă rațiunea este un instrument universal care poate fi folosit în tot felul de situații, aceste organe au nevoie de o dispoziție anume pentru fiecare tip de acțiune; așadar, este de neconceput că o mașină ar putea avea suficient de multe pentru a acționa în toate situațiile care apar în viață, așa cum ne face pe noi să acționăm rațiunea. (pp. 44-45)²⁵

Pe scurt, umanul se distinge total de inuman, asupra căruia tronează pe o poziție de supremație naturală. *Cuget, deci nu pot fi în niciun caz un automaton*. Dar ce-ar fi dacă acel umanism extraordinar de încrezător în sine s-ar prăbuși? Ce-ar fi dacă acea „igienă ontologică“ pe care Elaine L. Graham (2002) o localizează în miezul umanismului ar traversa o criză dintotdeauna, dacă ea ar fi vădit nesănătoasă dintotdeauna?

Descartes își fundamentează antropocentrismul pe ideea că ar fi imposibil ca o mașină să dețină suficiente organe diferite care să-i permită să reacționeze la impredictibilitatea infinită a vieții cotidiene. Mai devreme sau mai târziu, așa cum nenumărate povestiri SF au demonstrat ulterior, adevărul va ieși la iveală. Diferența absolută și naturală *se va da în vileag* în cele din urmă. Există, totuși, în argumentația lui Descartes un punct nevralgic, o aporie, căci dacă o mașină ar fi construită – tot în spiritul acestui scenariu fantastic – în așa fel încât să aibă ceea ce s-ar putea numi „un organ pentru fiecare ocazie“²⁶, nu ar mai fi posibil, *în litera argumentului lui Descartes însuși*, să se mențină o distincție clară

25 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Descartes (1984, pp. 134-135).

26 Catherine Belsey mi-a sugerat această minunată formulare.

între uman și inuman. Având suficiente organe, o mașină ar avea capacitatea de a reacționa într-o manieră care nu ar putea fi distinsă în profunzime de cea a unei ființe umane. „Nemaiputându-ne diferenția de animale“, rațiunea și-ar întâlni perechea, dublul perfect și fatal.

Cu alte cuvinte, la o privire mai atentă, în igiena ontologică a lui Descartes se află un înțeles real în care „*lucrurile vii și nevii își schimbă între ele proprietățile*“ (1996, p. 223 – s.a.), ca să cităm dintr-un roman al lui Philip K. Dick. Printre rândurile textului, liniile umanismului se încrucișează și momentul în care umanismul stăruie devine totodată momentul în care renunță. Chiar în ciuda voinței sale, chiar în ciuda tuturor probabilităților, Descartes începe să semene cu Deckard²⁷, protagonistul frământat din *Visează androidii oi electrice?* (Dick 1972) și, respectiv, *Vânătorul de recompense* (regia Ridley Scott, 1982), care eșuează total să controleze granița dintre real și fals. Maimuța filosofului îl învinge și îi maimuțărește umanismul. Refuzând cu totul să imite umanul, ea devine un simulacru simian (un „simulacrian“, cu alte cuvinte), o copie pentru care nu mai există un original. Umanismul e înlocuit pe nesimțite de postumanism, iar *Discurs asupra Metodei* începe să spună o poveste deloc diferită de cea pe care Haraway o spune în *Simians, Cyborgs, and Women*.

Antropocentrismul conține deja, și a făcut-o dintotdeauna, condițiile proprii transcendenței²⁸. Structura lui, ca să folosim cuvintele lui Derrida, „poartă în sine necesitatea propriei critici“ (*Structure*, 1987, p. 284); interiorul lui se întoarce pe dos. Cred că șmecheria – și nu este, cu siguranță, ceea ce Haraway numește o „șmecherie a zeului“ (1991, p. 189) – este să învățăm ceea ce personajele care au de-a face cu clădirea neobișnuită din *House of Leaves* (2000) de Mark Z. Danielewski știu prea bine: distincția simplă dintre interior și exterior nu este mereu atât de simplă²⁹. Limitele care ar trebui să corespundă simțului comun, legile științei și ale pământului se dovedesc mult mai incerte. Lucrurile nu sunt ceea ce par. Sarcina postumanismului este să descopere acele momente stranii în care lucrurile ies de pe făgașul lor normal, de a interpreta umanismul într-un anume fel, în ciuda lui și a naturii. Aceasta presupune, evident, o reevaluare a semnificației „post“-ului, și în vreme ce filosofia lui Derrida pretinde implicit o abordare prudentă a respectivului prefix, scrierile lui Lyotard despre postmodern ar putea fi mult mai relevante pentru teoretizarea postumanismului în această direcție.

27 Nu sunt, în niciun caz, primul care speculează pe marginea acestui posibil omofon. Vezi, de exemplu, Žižek (1993, p. 12) și McCarron (1995, p. 264).

28 Această frază, sau una similară, i-o datorez lui Bart Simon.

29 Derrida se bucură, bineînțeles, de câteva apariții – unele „reale“, altele „false“ – în cartea lui Danielewski.

Există „ceva“ ce ar trebui să știi? sau Trauma umanismului

După publicarea *Condiției postmoderne* (1979), Lyotard și-a dedicat o mare parte din viață atrăgându-le atenția cititorilor săi să opună rezistență modurilor facile, categorice de înțelegere a postmodernului. Studii precum *Answer to the Question: What Is the Postmodern?* (1992) și *Note on the Meaning of „Post-“* (1992) au combătut în mod repetat opinia populară, subliniind, printre altele, că postmodernul nu trebuie înțeles ca o perioadă istorică și chiar că postmodernitatea apare *înaintea* modernității. Cu toate acestea, în cele ce urmează vreau să mă refer la un text publicat pentru prima oară în 1987.

Rewriting Modernity se deschide cu mențiunea că titlul său „pare mult mai preferabil titlurilor obișnuite precum «postmodernitatea», «postmodernismul», «postmodernul», sub care este plasată de obicei acest gen de reflecție“ (Lyotard 1991, p. 24). Dezvoltând teoria inițială că semnificantul *postmodern* „indică pur și simplu o dispoziție, sau, mai bine zis, o stare de spirit“ (1986/1987, p. 209), Lyotard continuă declarând că:

Postmodernitatea nu este o nouă epocă, ci rescrierea unora dintre caracteristicile pretinse de modernitate, înainte de toate a pretenției modernității că își fundamentează legitimitatea pe proiectul emancipării umanității în ansamblu, prin intermediul științei și al tehnologiei. Dar, așa cum am spus, acea rescriere a început de mult timp, în cadrul modernității înseși.“ (1991, p. 34)

Cu alte cuvinte, modernitatea și postmodernitatea nu trebuie considerate entități cu totul distincte: postmodernitatea este rescrierea modernității, care, la rândul ei, este „constitativ și continuu gravidă cu propria postmodernitate“ (p. 25). „Post“-ul este legat pentru totdeauna de ceea ce îl precede. Ceea ce nu trebuie să ne deznădăjduiască și în niciun caz să se confunde cu ideea lui Habermas că modernitatea este un proiect care încă necesită (și, mai mult, este capabil de) desăvârșire³⁰. Postmodernul lui Lyotard, dimpotrivă, face apel la modern în numele *investigării*. În termenii săi, „re“-ul rescrierii „nu înseamnă în niciun caz o întoarcere la origini, ci mai degrabă ceea ce Freud numea «travaliu psihanalitic»“ (1991, p. 26).

Lucrarea de mici dimensiuni la care Lyotard face referire în acest punct a fost elaborată în 1914, la scurt timp după ce Freud își încheiase analiza asupra *Omului cu lupi*, și face o distincție teoretică importantă între amintire (*Erinnern*), repetare (*Wiederholen*) și travaliu psihanalitic (*Durcharbeitung*). Cel din urmă termen se referă la situația delicată care apare atunci când un pacient opune rezistență inițial procedurii analizei.

30 Vezi, de exemplu, Habermas (1981).

„Trebuie“, subliniază Freud,

să-i acorzi pacientului timp să se familiarizeze cu această rezistență de care și-a dat seama acum, să *se confrunte* cu ea, să o depășească, continuând, în ciuda ei, procesul analitic respectând regula fundamentală a analizei. Numai atunci când rezistența atinge apogeul poate analistul să descopere, în colaborare cu pacientul, impulsurile instinctuale reprimite care alimentează rezistența; și tocmai acest tip de experiență convinge pacientul de existența și puterea acestor impulsuri. Doctorul nu poate face decât să aștepte și să lase lucrurile să își urmeze cursul, un curs care nu poate fi evitat și nici întotdeauna grăbit. (Freud, 1953-1974, p. 155 –s.a.)

Evenimentul traumatic nu poate fi rememorat ca atare, nu poate fi re-prezentat pur și simplu și cu certitudine în conștiință. Dar nici nu poate fi uitat, căci dacă pacientul ar putea lăsa trecutul în urmă nu ar mai avea nevoie de ajutorul analistului. Această condiție stranie, această zonă crepusculară, este situația ingrată a *anamnezei*. În fața unei asemenea situații, analiza trebuie să decurgă cu pași mici. „Acest travaliu psihanalitic al rezistenței – conchide Freud – se poate dovedi în practică o sarcină grea pentru subiectul analizei și un test de răbdare pentru analist“ (p. 155). Nu poate exista o reglare simplă de conturi, nici o ruptură bruscă de trecutul chinuit.

Lyotard ia seama imediat de avertismentul lui Freud. Analiza culturală, sugerează el, are de învățat de la psihanaliză. Modernitatea, acel „Ceva“ monstruos cu care încearcă să se împace postmodernitatea, trebuie supusă unui travaliu, trebuie rescrisă cu răbdare: „Conceptul de rescriere, așa cum îl folosesc aici, are în vedere, bineînțeles, anamneza Ceva-ului. Nu doar a celui Ceva care dă naștere unei singularități presupus „individuale“, ci a Ceva-ului care bântuie „limbajul“, tradiția și materialul cu care, împotriva căruia și în cadrul căruia se scrie“ (Lyotard 1991, p. 33). și tocmai această rescriere labirintică, laborioasă și elaborată o numește Lyotard postmodernitate.

Aș vrea să împrumut împrumutul lui Lyotard, să îl aduc – împreună cu opera lui Derrida – în spațiul postumanismului³¹. Mi se pare că ambii filosofi invită la o (re)considerare atentă a semnificantului în chestiune. Dintr-o perspectivă influențată de gândirea lor, „post“-ul postumanismului nu marchează și nici nu se rupe total (și, mai mult decât atât, nici nu ar putea) de moștenirea umanismului. „Post“-urile confirmă stafiile (și li se adresează totodată), și critica culturală nu trebuie să uite că nu poate da uitării trecutul, așa, pur și simplu. Scrierile despre condiția postumanistă nu trebuie să încerce să confecționeze „morminte

31 De când a fost scris acest eseu, Iain Chambers a publicat *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity* (2001), o carte minunată care lucrează, deopotrivă, cu (și prin) teoriile lui Lyotard și Freud, încercând să reevalueze relația dintre umanism și postumanism.

scripturale³² ale umanismului, ci mai degrabă să ia forma unei practici critice care are loc în *interiorul* umanismului și care constă nu în priveghiul discursului umanist, ci în travaliul lui psihanalitic. Umanismul ni s-a întâmplat și continuă să ni se întâmple „nouă“ (el este însuși „Cevaul“ care „ne“ face „noi“, de fapt), iar experiența – oricât de traumatică, oricât de neplăcută – nu poate fi ștearsă, fără să lase urme, într-o clipă. Momentul prezent poate fi foarte bine unul în care hegemonia și ereditatea umanismului par mai puțin certe, mai puțin inevitabile, însă există, cred eu, un înțeles real în care criza, așa cum spunea Gramsci, „constă tocmai în faptul că vechiul este pe moarte, iar noul nu se poate naște“ (1971, p. 276). Scena se schimbă, dar martorii ei, nu, nu încă, nu acum. Travaliul psihanalitic rămâne în desfășurare, iar acest proces de împăcare este, bineînțeles, un proces treptat și dificil căruia îi lipsesc rupturile bruște. Este necesară o răbdare deloc comodă³³.

Romanul memorabil al lui Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets*, cunoaște și așterne pe hârtie exact această necesitate. În lumea sa bizară din viitorul apropiat, oamenii – invitați în fel și chip să reevalueze presupuzițiile împământenite despre propria relație cu inumanul – încep să aibă „un nou sentiment, un sentiment pe care nu l-a mai avut nimeni vreodată“ (1992, p. 186). Dar acesta este numai începutul, pentru că personajele și textul nu pot încă numi acest sentiment. „E ca și cum... nu știu – observă cineva –, e ca și cum te-ai afla în mijlocul unei mulțimi de oameni fără oameni. și vă îndreptați cu toții undeva la această viteză incredibilă. Dar fără viteză“ (p. 108). Să călătorești spre un loc cu totul nou, o problematică pur postumanistă, nu e ușor, pentru că tradiția încă funcționează, încă este supusă unui travaliu, este revizuită, rezolvată. Sau, mai precis (și probabil asta este cel mai greu de înțeles), se supune *pe sine* unui travaliu³⁴. Ignorăm asta pe riscul „nostru“, pentru că viteza nu mai înseamnă succes sau succesiune³⁵. Iar dacă acest travaliu blând, treptat, este acum o luptă cu umanismul, nu înseamnă că lucrurile sunt bătute în cuie, că luarea în considerație a importanței tradiției înseamnă o orbire în fața lucrurilor care vor veni. Ca să-l parafrazez pe Celan, dacă încă există cântece de cântat dincolo de uman, postumanismul marchează recunoașterea că umanismul, dintotdeauna în dezacord cu sine, miroase întotdeauna a alte aere, a alți moștenitori. „Interogarea“, așa cum sublinia odată Heidegger, „deschide un drum“ (1977, p. 3), și cred că interogarea umanismului – postumanismul însuși – începe să deschidă drumuri pentru a fi diferiți în viitor. „Noi“ nu avem nimic de pierdut, decât „pe noi“ înșine.

32 Preiau această sintagmă minunată de la de Certeau (1988, p. 2).

33 Pentru mai multe despre răbdarea remarcabilă a lui Derrida, vezi Easthope (2002, p. 140).

34 Îi mulțumesc lui Malcolm Bull pentru că m-a încurajat să „elaborez“ mai amănunțit acest aspect al argumentului meu.

35 Mă gândesc aici la uzanța acum arhaică a termenului care însemna, în expresii ca „Urează-mi viteză bună“ [*Send me good speed*], prosperitate sau succes. Critica culturală a postumanismului trebuie să țină minte și să repete, cred eu, această ieșire din uz.

Versiuni anterioare ale acestei lucrări au fost susținute la Universitatea din Warwick, Universitatea din Oxford și la conferința „Third Crossroads in Cultural Studies“, la Universitatea din Birmingham, în 2000. Le datorez mulțumiri speciale colegilor mei cercetători din Birmingham, mai ales lui Bart Simon. Iain Morland și Julia Thomas au făcut cu generozitate observații pe marginea ciornelor anterioare.

Bibliografie

Badmington, Neil, „Introduction: Approaching Posthumanism“, în Neil Badminton (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000, pp. 1-10.

Badmington, Neil, „Posthumanist (Com)Promises: Diffracting Donna Haraway's Cyborg through Marge Piercy's *Body of Glass*“, în Neil Badminton (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000, pp. 85-97.

Badmington, Neil, „Pod Almighty! or Humanism, Posthumanism, and the Strange Case of *Invasion of the Body Snatchers*“, în *Textual Practice*, vol. 15, nr. 1, 2001, pp. 5-22.

Beard, Steve, *Logic Bomb: Transmissions from the Edge of Style Culture*, London & New York, Serpent's Tail, 1998.

Botting, Fred, *Sex, Machines, and Navels: Fiction, Fantasy, and History in the Future Present*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

Chambers, Iain, *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity*, London & New York, Routledge, 2001.

Cottingham, John, „Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science“, în John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 236-257.

Danielewski, Mark Z., *House of Leaves*, London, Anchor, 2000.

de Certeau, Michel, *The Writing of History*, trad. de Tom Conley, New York, Columbia University Press, 1988.

Derrida, Jacques, „Les Fins de l'homme“, în *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 129-164.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology* [*De la grammatologie*, 1967], trad. de Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1976.

Derrida, Jacques, „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences“ [„La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“, 1966], în *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 278-293.

Derrida, Jacques, „Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas“ [„Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas“, 1964], în *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 79-153.

Derrida, Jacques, „The Ends of Man“ [„Les Fins de l'homme“, 1972], în *Margins of Philosophy*, trad. de Alan Bass, Hemel Hempstead, England, Harvester Wheatsheaf, 1982, pp. 109-136.

Derrida, Jacques, „No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)“, trad. de Catherine Porter, în *Diacritics*, nr. 14, 1984, pp. 20-31.

Derrida, Jacques, „Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy“, trad. de John P. Leavey Jr., în *Oxford Literary Review*, vol. 6, nr. 2, 1984, pp. 3-37.

Descartes, René, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* [1637], Paris, Bordas, 1984.

Descartes, René, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's*

Reason and Seeking the Truth in the Sciences, în *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. și trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 20-56.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy in Which Are Demonstrated the Existence of God and the Distinction between the Human Soul and the Body*, în *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. și trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 73-122.

Dick, Philip K., *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, London, Panther, 1972.

Dick, Philip K., *A Scanner Darkly*, London, HarperCollins, 1996.

Easthope, Antony, *Privileging Difference*, ed. de Catherine Belsey, Basingstoke & New York, Palgrave, 2002.

Freud, Sigmund, „Remembering, Repeating, and Working-Through: (Further Recommendations on the Technique of Psycho-analysis II)“ [„Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, II)“], 1914], în *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. și trad. de James Strachey et al., 24 vol., London, Hogarth Press & The Institute of Psycho-analysis, 1953-74, vol. 12, pp. 145-156.

Graham, Elaine L., *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci [Quaderni del carcere, 1948]*, ed. și trad. de Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, London, Lawrence and Wishart, 1971.

Gray, Chris Hables, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, New York & London, Routledge, 2001.

Habermas, Jürgen, „Modernity versus Postmodernity“, trad. de Seyla Ben-Habib, în *New German Critique*, nr. 22, 1981, pp. 3-14.

Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1991.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Heidegger, Martin, „The Question concerning Technology“ [„Die Frage nach der Technik“, 1949], în *The Question concerning Technology and Other Essays*, trad. de William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977, pp. 3-35.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London & New York, Verso, 1985.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics [Typographies, 2 vol., 1979, 1985]*, ed. de Christopher Fynsk, trad. de Christopher Fynsk et al., Stanford, CA, Stanford University Press, 1998.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

Lyotard, Jean-François, „Rules and Paradoxes and Svelte Appendix“ [„Règles et paradoxes et appendice svelte“, 1982-1983], trad. de Brian Massumi, în *Cultural Critique*, nr. 5, 1986/1987, pp. 209-219.

Lyotard, Jean-François, „Rewriting Modernity“ [„Réécrire la modernité“, 1988], în *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. de Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 24-35.

Lyotard, Jean-François, „Answer to the Question: What Is the Postmodern?“, în *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-*

Neil Badmington

1985, trad. de Julian Pefanis et al., London, Turnaround, 1992, pp. 87-93.

Lyotard, Jean-François, „Missive on Universal History“, în *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*, trad. de Julian Pefanis et al., London, Turnaround, 1992, pp. 33-47.

Lyotard, Jean-François, „Note on the Meaning of «Post-»“, în *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*, trad. de Julian Pefanis et al., 9-25, London, Turnaround, 1992, pp. 9-25.

McCarron, Kevin, „Corpses, Animals, Machines, and Mannequins: The Body and Cyberpunk“, în Mike Featherstone & Roger Burrows (eds.), *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, London, Sage, 1995, pp. 261-273.

Mooney, Ted, *Easy Travel to Other Planets*, New York, Vintage, 1992.

Moravec, Hans, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits* [*Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, 1878], trad. de R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Ovid, *Metamorphoses* [*Metamorphoseon libri*], trad. de Mary M. Innes, Harmondsworth, England, Penguin, 1955.

Penley, Constance & Ross, Andrew, „Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway“, în Constance Penley & Andrew Ross (eds.), *Technoculture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, pp. 1-20.

Pepperell, Robert, *The Post-Human Condition*, ed. II, Exeter, Intellect Books, 1997.

Readings, Bill, *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Humanism* [*L'existentialisme est un humanisme*, 1946], trad. de Philip Mairet, London, Methuen, 1997.

Soper, Kate, *Humanism and Anti-Humanism*, London, Hutchinson, 1986.

Wolfe, Cary, „Faux Post-Humanism, or Animal Rights, Neocolonialism, and Michael Crichton's *Congo*“, în *Arizona Quarterly*, vol. 55, nr. 2, 1999, pp. 115-153.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, NC, Duke University Press, 1993.

Stefan Herbrechter & Ivan Callus

Ce este o lectură postumanistă?

Traducere de Daniel Clinci

Ne place acest cuvânt: „a anihila“¹

Introducere. Câteva propuneri

Afirmația pe care o facem noi este foarte simplă. „Textele“, în cel mai larg sens atribuit acestui cuvânt de poststructuralism, pot fi citite din perspectiva modului în care ele construiesc un catalog de presupoziii și valori legate de „ce înseamnă să fii om“.

Câteva lămuriri și definiții sunt absolut necesare aici. Prin urmare, ar fi o bună practică să afirmăm că nu toate textele se pretează la o astfel de lectură; să problematizăm natura textualității; să acceptăm că este dificilă abordarea postumanismului fără o clarificare teoretică și fără o critică prealabilă a perspectivei asupra „umanului“, „umanismului“ și „științelor umaniste“. Unele dintre aceste clarificări vor apărea în paragrafele de mai jos. Dar acest tip de bună practică este deja prea utilizat. În orice caz, putem fi suficient de încrezători în legătură cu explorările lungi și eclecticice ale umanismului pe baza acestor probleme, pentru a nu fi nevoiți să revedem dezbaterile relevante². Preferăm să abordăm un set diferit de probleme, care provin din întrebarea „ce anume poate fi sau poate face o lectură postumanistă“. Și probabil că nu există o întrebare mai dificilă aici decât cea referitoare la cum anume pot fi citite critic presupoziii și valori ale umanului. Cu alte cuvinte, cum ar fi posibil să citim ca și cum nu am fi umani sau, cel puțin, de pe o poziție de detașare analitică în raport cu umanitatea – fie ea „esențială“ sau „construită“ –, care să comunice și să determine exact cea poziție de pe care se citește? Care ar fi natura acestei lecturi „ne-naturale“?

O lectură critică a presupozitiilor și a valorilor care susțin o

1 Acest epigraf este preluat din scenariul scris de Michael Dougherty, Dan Harris și David Hayter pentru filmul X2, regizat de Bryan Singer pentru Twentieth Century Fox, 2003.

asemenea lectură și care să delimiteze clar „ce înseamnă să fii om“ va descoperi, fără dubiu, că acestea sunt rareori explicite. Probabil din acest motiv, lectura se va desfășura „împotriva naturii“. În franceză, aceasta s-ar putea traduce ca *à rebours* sau *à rebrousse poil*, iar în germană ca *gegen den Strich*: ca și cum ar demonstra că metafora animală nu este niciodată „inocentă“, dar nici prea îndepărtată atunci când cercetarea se îndreaptă către postumanism. A citi în mod postuman înseamnă a citi împotriva propriului sine, împotriva autoînțelegerii profunde ca membru sau chiar reprezentant al unei „specii“. Înseamnă a proiecta o alteritate a omului, a simpatiza și empatiza cu o poziție care problematizează și desface identitatea, în vreme ce încearcă să reconfirme ceea ce este familiar și definitiv. Înseamnă a ne plasa simultan în identitate și alteritate, în interiorul strategiilor deconstrucției radicale, care nu presupune existența unor temeuri organice pentru lectură și, astfel, se folosește de ele.

Desigur, impresia că e ceva nebunesc aici e greu de reprimat. Vechea gogoriță a teoriei, „simțul comun“³, se va simți perfect justificat să protesteze împotriva acelei lecturi care pare să se afle în exteriorul propriei noastre umanități sau împotriva aceleia care ar putea face posibil să suspendăm, în spațiul lecturii, acea naturalețe care provine dintr-o identitate pe care nu am pus-o niciodată la îndoială. A avea mofturi în legătură cu genul, rasa și clasa poate fi de înțeles, dar umanitatea noastră nu trebuie să intre pe agenda teoriei, fie ea corectivă sau investigativă. Venerabilul umanism merge cât de departe posibil în susținerea afirmației că cel mai potrivit studiu al omului este omul, cum spunea Pope. A citi pentru a tachina presuposițiile și valorile legate de ce înseamnă să fii om este redundant și tautologic, fie și din simplul motiv că nu vom fi niciodată altceva decât oameni. O lectură postumanistă, în această situație, e deconcertantă din trei motive. Este imposibilă; dacă, totuși, insistă să existe, este o impostură; în cazul în care continuă, își exhibă propria ignoranță cu privire la incursiunile umanismului în exact acele direcții în care ea crede că ar putea merge.

Cum ar putea fi continuată această impostură intelectuală

2 Implicarea teoriei în chestiunile umanismului, ale naturii umane și ale diferitelor posibilități ale științelor umane este, desigur, prea amplă și lungă pentru a ne putea referi la ea în chip adecvat, însă ar fi util să atragem atenția asupra manierei în care lucrările lui Derrida oferă perspective nu numai reprezentative pentru această implicare, ci și fundamentale. Deci, dincolo de conferința de la Johns Hopkins, Baltimore, 1966, despre „The Languages of Criticism and the Sciences of Man“, publicată mai târziu ca „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences“, următoarele lucrări pot fi citate drept indicații ale modului în care teoria a sondat perspective asupra științelor umaniste și asupra umanismului ca atare: Lacoue-Labarthe și Nancy; Derrida, „The Ends of Man“; idem, „The Future of the Profession or the University without Condition (Thanks to the «Humanities»), What Could Take Place Tomorrow“; idem, „The Aforementioned So-Called Human Genome“; idem, „My Sunday Humanities“. Vezi, de asemenea, Halliwell and Mousley; și Badmington, *Posthumanism*.

3 Atacul teoriei asupra „simțului comun“ poate fi identificat încă de la începuturile sale, de exemplu, în capitolul despre „Criticism and Common Sense“ al Catherinei Belsey, din *Critical Practice*, pp. 1-36 și până în prezent – cf. Compagnon.

ignorantă și imposibilă? Așa cum se întâmplă, invadând posibilul, sensibilul, evidentul și canonicul. O lectură postumanistă este posibilă prin deconstrucția integrității umanului și a celuilalt, a naturalului și alienabilului. Acest tip de deconstrucție nu poate fi altfel decât empatică pentru că este, evident, umană, adică învestită cu ceea ce caută să destructureze; totuși, nu poate abdica de la etica extremei lipse de pasiune, care trebuie să fie construibilă, în special în acest context, ca aproape „inumană“. Această deconstrucție este foarte diferită de cea a opoziției binare dintre scriere și vorbire, spre exemplu, în care încurajările și reflecțiile consolatorii asupra naturii umane și ființei nu se află sub semnul întrebării. În locul acestora, avem anxietățile și dorințele implicate în procesul trasării granițelor umanului și a ceea ce poate, sau nu, constitui obiectul evident al criticii. Acest lucru apare nu prin intermediul practicilor procedurale ale umanismului și metafizicii care, prin diferite șiretlicuri, reafirmă „natura“ și categoriile sale, implicit dezbaterea despre poziția „Omului“ în acest context, ci pe baza unei întrebări care, în subminarea acestor rutine (și, în fond, nimic nu e o rutină mai mare pentru un cititor decât să se găsească în umanitatea lor), devine, inevitabil, descurajantă. Pentru că a fi „om“ implică în mod necesar opusul care ajută la construcția sau evidențierea acelor ierarhii care, la rândul lor, determină unele moduri (acceptate) de a citi „ca om“, în așa fel încât este mai degrabă pertinent decât ridicol să întrebăm cum se poate citi altfel decât ca om. Cum poate citi cineva într-o manieră care să nu presupună că umanitatea din interiorul căreia el citește este „deja citită“? Tocmai acest „deja citită“ este citit și deconstruit de către postumanismul critic.

Într-un eseu mai lung, ar trebui să fie dezbătută tocmai extinderea relațiilor dintre această practică a deconstrucției și un anume tip de lectură postumanistă, una paradoxală în mod necesar și ne-naturală *in mod exemplar*. Aici, vom explora doar consecințele unei lecturi postumaniste a textelor, care se concentrează asupra ambiguităților din jurul umanului și asupra a ceea ce decurge din acestea. Există texte și contexte care ne permit să ne întrebăm ce s-ar întâmpla dacă ne-am dezvăța – putem spune chiar și „dez-citi“ – de „uman“. Ce anume s-ar schimba dacă am da curs acestei dorințe, acestei anxietăți, acestei aspirații, acestei traume?

Recunoaștem faptul că nu putem pretinde originalitate radicală aici. Această formă de lectură a deveni *explicit* posibilă în anumite condiții culturale istorice care ar putea fi descrise drept criza perpetuă a umanismului și chiar a studiilor umaniste, după impactul pe care l-a avut presupusul „antiumanism“ al teoriei, dar probabil că, în special, din cauza schimbărilor tehnologice rapide care amenință integritatea omului ca specie (biologică și morală). Fie din cauza schimbărilor culturale accelerate produse de noile tehnologii (bio-, info-, nano-, cogno- etc.) și noile medii (digitalizarea, virtualizarea, interactivitatea etc.), fie din cauza schimbărilor materiale ale bazei economice (globalizare, ascensiunea societății informației, ecologismul etc.), fie din cauza ambelor,

umanismul care, în fațete variate și uneori contradictorii, a rămas ideologia dominantă a Occidentului în ultimii cinci sute de ani, se află în criză. Valorile sale morale universaliste, liberale, esențialiste și individualiste nu au făcut față foarte bine efectului de uzură al istoriei politice, culturale și intelectuale a secolului XX. Spectrul postumanismului îl bântuie. Acest spectru pare a indica un „după“ al umanismului, care amenință înțelegerea curentă a ceea ce înseamnă să fii om. Acest „celălalt“ postuman, ca amenințare sau promisiune, este produsul anxietății și al dorinței omului. După cum vom vedea, și deși aceasta nu este întreaga poveste – cu atât mai puțin „întreaga“ epistemă și *întreaga* (sau *o*) „nouă“ paradigmă – acel celălalt ia forma unor fapte și reprezentări care ating lungă istorie a exclușilor umanității (inumanul, non-umanul, mai puțin ca umanul, ultra-umanul, animalul, străinul, monstrul, Dumnezeu etc.) și reflectă practici curente, tehnologii și fantezii „postumanizante“.

Pe aceste baze, este mai ușor de speculat ce anume ar putea încerca să facă o lectură postumanistă. O lectură postumanistă poate exploata strategic ambiguitatea termenului *postumanism*. Ea evaluează critic *postumanismul* – discursul despre și reprezentările postumanului – la lucru. *How We Became Posthuman* (1999) și *My Mother Was a Computer* (2005) ale lui N. Katherine Hayles sunt exemplare în acest sens, pentru că analizează reflexiv „devenirea“ postumanului, teoretizând totodată „emergența“ lui. În același timp, o lectură postumanistă poate evalua exemple ale reprezentărilor postumanului în termenii potențialului pentru un *post-umanism* critic: un discurs care „locuiește“ strategic și critic umanismul tradițional și care poate reuși să se găsească pe sine prefigurată în acesta. Cercetările lui Elaine Graham ilustrează potențialul acesta în timp ce realizează o muncă genealogică de identificare a istoriei acestei idei. Cary Wolfe și Bruce Clarke lucrează similar, dar într-o altă direcție, arătând cum cibernetica și teoria sistemelor îi oferă postumanismului mai mult decât un simplu spațiu al analogiei. O lectură postumanistă poate fi critică față de reprezentările postumanului, dar și față de umanism, înțelegând omul ca pe ceva ce urmează să vină, ca potențial care rămâne să fie definit sau realizat. Printr-o lectură materialistă și deconstructivă a politicilor culturale care fundamentează reprezentările concrete ale postumanului și procesele postumanizării, putem vedea conceptualizări alternative atât în ceea ce privește umanul, cât și postumanul, și relația lor mutuală. Lucrările lui Neil Badmington, după cum indicăm mai jos, sunt în special relevante. Și, după cum am argumentat în altă parte, o lectură postumanistă, atentă la puterea transformatoare a tehnologiei, științei și la starea curentă a teho-culturii, poate rezista în fața determinismului tehnologic și teleologiei postumane, contemplând un „postumanism fără tehnologie“ (Callus și Herbrechter *passim*).

Dincolo de toate acestea, o lectură postumanistă poate identifica

oposițiile între uman și non-uman prin analiza directă a unui text sau în cadrul unei practici și poate demonstra cum granița vitală dintre cei doi termeni trebuie să fie încălcată pentru a putea problematiza „puritatea esențială“ a categoriilor. Ea evaluează critic invențiile pe care textul este dispus să le accepte sau chiar să le promoveze pentru a proteja integritatea distincțiilor și a reduce contaminarea la minimum. O lectură postumanistă scoate la iveală anxietățile și reprimările care avizează dorința textului. Ea caută să arate că o altă cale, mai puțin defensivă, de a gândi umanul în formele și camuflajele sale postumaniste, în implicațiile sale din procesul postumanizării, poate fi nu doar posibilă, ci pre-scrisă în texte.

În orice caz, există texte în care asemenea strategii și invenții nu sunt implicite. În cazul science-fiction-ului, această criză a integrității omului, a formei umane în sine, a devenit un aspect formativ major, chiar subiectul din prim-plan. Într-adevăr, cinematografia science-fiction de la Hollywood a fost, în anii recentți, sârguincioasă, chiar obositoare, în efortul de a accepta provocarea și a face din „esențele“ umane preocuparea sa principală. Nu este, deci, o surpriză că filmul science-fiction constituie unul dintre genurile care au devenit spații privilegiate ale lecturilor postumaniste. Cinematografia science-fiction este o zonă semnificativă, în care imaginarul tehnologic, cel științific și cel cultural devin puternic interdependente. Modul în care acest imaginar concepe postumanul, postumanizarea și eventuala înlocuire [*supersedence*] a umanității transmit criticului postumanist ceva despre stadiul curent al valorilor umaniste. Și poate faptul că science-fiction-ul este un gen cripto-umanist nu este surprinzător, producând închideri care reafirmă diferența radicală dintre om și celălalt, non-umanul. Interesul unei lecturi postumaniste a science-fiction-ului constă în analizarea potențialului subversiv al alterității non-umane excluse și în înțelegerea faptului dacă el poate duce la noțiuni alternative, non-umaniste de umanitate și non-umanitate. Cum arată Fredric Jameson în *Archaeologies of the Future* (2005), science-fiction-ul este, probabil, singurul gen în care a pune întrebări despre valorile și afirmațiile umane (umaniste) nu este un lucru nepotrivit: nu atunci când este posibil să discuți serios despre abilitatea de a imagina noi culori sau fiziologii ale corpurilor extraterestrilor (pp. 119-41). și nu trebuie să fim convinși de faptul că „[un] gen subcultural de masă ca SF-ul are norme diferite (și mai stricte) decât cultura înaltă și poate exprima realități și aspecte care scapă literaturii înalte“ (p. 345).

După acest preambul programatic, în cele ce urmează vom prezenta câteva schițe pentru asemenea lecturi postumaniste, stabilind și puncte de legătură între exemple. Dar, dincolo de aceste schițe, suntem interesați de condițiile și practicile care fac o lectură umanistă prea „facilă“. Există deja uzanțe și cucernicii în spatele lecturilor postumaniste?, și, dacă da, atunci cum putem face ca o lectură postumanistă să fie mai puțin predictibilă față de ea însăși? Mai exact, cum poate o lectură postumanistă să reziste supunerii docile a unor texte,

aceleași texte care, prin disponibilitatea lor de a gândi un viitor a cărui conjugare este deja prea perfectă, par a documenta și aminti în avans, poate nu chiar involuntar, de asimilarea postumanismului în colecțiile teoriei?

„Momente postumane“ în cinematografia science-fiction

Multe dintre filmele science-fiction contemporane se caracterizează printr-un fel de „subversiune“ și „izolare“ dialectică pe care materialiștii culturali ca Jonathan Dollimore le-au descoperit în literatura modernă timpurie acum câteva decenii. Există ceea ce s-ar putea numi „momente postumane“ în science-fiction. Aceste momente amenință, mai mult sau mai puțin deliberat, integritatea unei „esențe umane“ date, iar spectatorul le consumă fетиșist, dar se încheie prin reconfirmarea și reafirmarea umanului, chiar dacă pe alt plan. Uneori, mai rar, momentul postuman este diferit, permițând postumanului să se arate sau inducând această iluzie, după cum vom vedea la finalul acestei lucrări. Închiderea despre care am discutat mai sus a fost, probabil, descrisă prima dată de Tom Cohen într-o mică „Coda“ la cartea sa *Anti-Mimesis* (1994). Titlul codei – „Post-Humanist Reading“ – anunță relevanța sa specială pentru ceea ce vom discuta aici.

Lectura postumanistă a lui Cohen se concentrează asupra producției *Terminator 2: Judgment Day* (1991). Cohen se axează în special pe un anumit aspect al filmului – „anamorfismul“ lui T2000. Opus vechiului model de Terminator (care a fost mai mult sau mai puțin bucuros cu forma de „Arnoldoid“), ultimul model de cyborg-mașină de ucis trimis înapoi în timp să-l distrugă pe viitorul erou al rezistenței umane împotriva mașinilor nu mai este, strict vorbind, o mașină în sensul „mecanic“ al cuvântului. „El“ este un coșmar pentru reprezentarea umană deoarece „el“ poate lua orice formă, animată sau inanimată. El este anamorfic prin substanța sa, „natura“ sa de metal lichid permițându-i să se metamorfozeze în oameni de orice gen și în obiecte de orice formă. În această privință, și evidențiind o legătură diferită de cea dintre postumanism și meta(l)morfoză studiată de critici precum Rosi Braidotti, întrebarea lui Cohen merge direct în centrul presupuzițiilor umaniste din spatele acestei „crize a reprezentării“ provocate de „anamorfoză“:

El [T2] este capabil de a lua o mulțime de forme anamorfice ca metal lichid, o topire virtuală a tuturor reprezentărilor... – este prezentat ca asasinul care trebuie evitat de data aceasta. Însă asasin a ce? Și de ce anume ceea ce arde reprezentările, inclusiv forma umană, este rău? (Cohen, p. 260, s.a.)

De ce? Umanitatea care s-a obișnuit cu amenințarea noilor roboți

(androidul ca „Arnoldroid“, ca T1 este mașina de protecție în armură a lui John Connor – un fel de „animal de companie“ virtual și „tată surrogat“ în același timp) acum se regroupează în fața unei și mai mari amenințări, care merge în nucleul umanului. Acest nucleu pare co-extensiv cu supraviețuirea formei umane și cu recunoașterea sa. Implică încredere în reprezentabilitatea umană și în reprezentativitatea ca om chiar și a ceea ce este mai puțin uman. Rămânem umani – chiar și cyborgii sunt un fel de „oameni“ – pentru că recunoaștem forma umană și conținutul umanist, acest conținut explicând focalizarea lui Cohen asupra „mimesisului“. T2 este „invazia dintr-un «viitor» al fanteziei, al logicii post-umaniste și anti-reprezentationale“ (Cohen, p. 260). Hollywoodul, ca reprezentant al apărării statu-quoului, adică a umanismului liberal capitalist târziu și a logicii sale culturale, poate fi considerat ultimul bastion al „reprezentationismului“ (și a imaginii ca bun de consum) împotriva „unei logici anamorifice, mimesisul low-tech al umanismului împotriva introducerii suplimentului“ (p. 261). Simplu spus, Hollywood-ul se prezintă pe sine, cu disperare, ca sursă legitimă de reprezentare în fața amenințării „anamorficului“ (i.e., non-reprezentabilului) la adresa prozaismului reprezentărilor sale cinematografice a scenariilor posibile, poate chiar probabile (ficțional). În consecință, a explora viitorul a ceea ce înseamnă să fii om implică întâlnirea cu logica inumanului, în același timp cu construirea parametrilor prin care umanul, extins în inumanitatea viitorului, poate fi încă „prins“ pe film și consumat de subiecții umani contemporani concreți. Această explicație nu este prea departe de punctul de vedere al lui Jameson, conform căruia, în science-fiction, „extraterestrul, asimilat pe de-a-ntregul, Diferența sa fiind transmutată în identitate, devine un capitalist ca noi toți ceilalți“ (p. 141). În ceea ce-l privește pe Cohen, acesta interpretează acest „pseudo-umanism“ defensiv – care este interesat de protejarea unei esențe umane numai atât timp cât poate fi vândută – ca „răspuns“ din partea culturii populare la impactul „teoriei“ anti-reprezentationale, în felul următor:

Filmul, subintitulat „Judgment Day“, încearcă să ducă pe o pantă apocaliptică o evaziune estetică recurentă pe care se spune că se sprijină viitorul. Umanitatea ca figură de stil goală se opune, aici, postumanismului care crește din propria sa logică, și i se opune cu o putere stelară. Aici, pseudo-umanismul reprezentationismului hollywoodian (simbolizat parodic de omul-mașină real, Kennedy-republicanul Arnold) învinge invazia post-structuralismului francez și a logicii non-reprezentationale, înțeleasă ca amenințare adresată umanului, materialității ca atare. (Cohen, p. 261)

Aici, Cohen folosește strategic așa-numitele „războaie ale teoriei“ pentru a ilustra cum cinematografia SF deschide posibilitățile postumaniste numai pentru a le anula și a pentru restaura acel status quo mai mult sau mai puțin represiv. „Celălalt anti-mimetic“ este literalmente desfăcut la

final. T2000 este, de fapt, „amalgamat“ în „creuzet“. Diferența sa radicală este amestecată până la dispariție. Printr-o strategie stranie a anamorfismului întors, toate formele umane pe care le-a luat T2000 (și pe care, în acest proces, le-a ucis) reapar și sunt aproape exorcizate până la imaginea finală, forma unui craniu uman care se păstrează ca formă supremă de- și re-umanizată. Reprezentarea pare repusă în drepturi, anamorfoza – re-apropriată, dar dezlănțuirea „Celuilalt“ (ficcional sau nu) nu este recuperabilă în întregime. „Iruperea“ acestei ambiguități, bântuirea de către un „real“ terifiant, un scenariu de tipul ce ar fi dacă (ce ar fi dacă am lua în serios amenințarea anamorfică sau chiar am vedea-o în afara logicii „amenințării“, i.e., ca o combinație între anxietate și dorință) lasă urme în forma momentelor postumaniste radicale în care vulnerabilitatea modelului umanist este expusă sau, cel puțin, poate fi expusă.

Întrebarea de ce un celălalt anamorfic trebuie să „moară“ (moartea fiind înțeleasă aici drept pierdere a „formei“, „nereprezentabilul“), ca rezultat al „expulzării“ tuturor formelor și al topirii în „amorf“ (și, poate, în anonimitate completă), nu este decât unul dintre momentele postumaniste din care se naște o provocare la adresa umanismului reprezentationist sau „mimetic“. Un altul este indicat de Cohen. Acesta apare în ultima scenă, când Terminatorul „bun“ trebuie, de asemenea, să „dispară“ pentru a garanta că tehnologicul care va duce la dispariția omului în viitor poate fi distrus aici și acum. Dar, din moment ce mașina reprezentationistă a devenit un aliat, din multe puncte de vedere „mai uman decât umanul însuși“, îi este oferită o formă de dispariție umană, demnă și chiar eroică – suicidul. Surprinzător și în contrast puternic cu topirea lui T2000, ultima scenă pe care o vede spectatorul este perspectiva „proprie“ a mașinii. Spectatorul „devine“ sau „locuiește“ viziunea lui Arnold pentru o ultimă dată înainte ca ochiul mecanic să se „stingă“. Se poate argumenta că aceasta este „imaginația“ (reprezentarea) supremă a „sinelui“ umanist esențial care își „imaginează“ propria moarte ca „sfârșit al privirii“ și coborâre în „întuneric“ absolut. Aceasta se leagă de discuția lui Jameson despre „cogito-ul android“ și despre dificultatea ca ceea ce este străin umanului să „nu poată fi niciodată «empatizat» din interior“ (pp. 140-141). În condițiile acestea tehnoculturale, această imaginație și tentativa de empatie imposibilă a fost, ironic, computerizată și internalizată. Moartea noastră este imaginabilă numai ca un proces de „stingere“. În sens literal, poate chiar și „digital“, am devenit mașini (postumane) în cursul procesului de îndepărtare a Celuilalt inuman. După cum explică Cohen, prețul pe care trebuie să-l plătim este destul de mare:

Desigur, în această scenă, mașina ca om, Arnold, trebuie să treacă prin gestul înșelător al sacrificiului de sine (uman) în final, eliminând nu un viitor terifiant, ci posibilitatea ca prezentul „uman“ să se interpreteze pe sine însuși. „Omul“ (inuman) învinge realul –

suprimarea este reinstăuită. (p. 262)

Aserțiunea majoră a lui Cohen, aceea că „forme de umanism comodificate rezistă prin ideologia mimetică ce suprimă logica figurală“ (p. 262), înseamnă că, pentru o „lectură postumanistă“, aceste momente în care umanismul este amenințat, iar celălalt postumanist este dezlănțuit trebuie luate în serios (poate chiar „literal“) și împinse înapoi în texte. De fapt, este un fel de cerință morală care confruntă textele cu propriul lor conservatorism umanist liberal. Scopul nu este acela de a „depăși“ umanul, ci de a interoga umanismul său fundamental, inclusiv fundamentele sale teoretice și filosofice, precum și aliații săi (de ex., antropocentrismul, speciismul, universalismul). Poate fi un semn al impactului din ce în ce mai redus pe care îl mai are teoria faptul că, în *Terminator 3* (2003), subintitulat *Rise of the Machines*, logica anamorfică pare să fi fost apropiată cu succes și chiar „feminizată“? Cel mai recent model al mașinii de ucis este „sexy“, „malefică“ și tot ceea ce ne-am aștepta de la o „blondă devoratoare de bărbați“. Acest lucru, desigur, nu mai subminează nicio logică a culturii.

Un alt aliat în încercarea de caracterizare a „practicii critice „postumaniste“ este opera lui Neil Badmington. În *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within* (2004), Badmington investighează inevitabila „contaminare“ a omului de către Ceilalți postumani, în special în reprezentările extraterestrelor în science-fiction. Umanismul – sistemul dogmatic hegemonic care se bazează pe „o diferență absolută între uman și inuman“ (p. 124) și care se manifestă și se reproduce pe sine prin texte culturale – se revelează la o lectură „împotriva naturii“ (sau „într-un mod anume“, după cum spune Badmington (p. 134; s.a.) ca „adăpostind dintotdeauna străinul postumanismului“ (p. 124). Astfel, apare o afinitate profundă între ideea lui Barthes de „demitologizare“ înțeleasă ca „denaturalizare“ (adică, nu este nimic „evident“ despre om ca atare, ci numai un „discurs“ – umanismul – care încearcă, prin construcția de „mituri“ sau prin „mistificare/mitificare“ să legitimizeze un sistem ierarhic în care umanul reușește să-și păstreze supremația absolută prin excluderea diferențelor în afara „propriei“ sale categorii și proiectarea acestora în ceilalți construiți, adică non-umani). Iar cultura, în mod ironic, este ceea ce trebuie să garanteze „natura“ umană. „Lucrarea“ umanismului nu este niciodată încheiată deoarece alteritatea construită și proiectată în lume (care ar putea fi echivalentul definiției „postumaniste“ a culturii: suma alterităților proiectate de oameni în lumea lor) se întoarce să amenințe granițele diferenței trasate ca protecție în jurul umanului. Este o dialectică a „explorării“ și „bântuirii“ care ține în viață jocul hegemoniei umanismului. Dar amenințarea este întotdeauna începutul unei contaminări. Procesul de purificare nu este niciodată complet și devine din ce în ce mai disperat și mai „tragic“ pe măsură ce granițele sunt încălcate și erodate.

Devine clar că în orice „lectură critică postumanistă“ există o afinitate între deconstrucție și psihanaliză. De exemplu, ceea ce Badmington numește „credința umanismului în identitate“ (*Alien Chic*, p. 129) este subminată prin procesul de diferențiere și „alterizare“ [„othering“]. Prin impunerea unei opoziții binare sau absolute între oameni și extraterestri, de exemplu, devine evident că alienarea folosită pentru a distinge între cele două categorii are un efect secundar. Are loc o invazie a aceluiași (sau a identității umanului) de către celălalt al lui. După cum arată Badmington, „extraterestri se diferențiază de oameni, dar oamenii se diferențiază de ei înșiși“ (p. 130). Celălalt sfârșește prin a fi „același“ – un proces care poate fi numit „deconstrucția umanului“ – în așa fel încât „umanul nu se simte niciodată confortabil cu sine și niciodată în absența celui alt“ (p. 134). Deși afirmația poate părea bombastică, putem spune că, într-un anumit sens, postumanismul critic pe care îl susținem este departe de a fi o amenințare la adresa uman(istului). Mai degrabă, poate fi înțeles ca o strategie prin care are loc confruntarea temii care guvernează logica umanistă a contaminării/purificării. Prin problematizarea umanității sau a „umanului“, nu susținem un proces de „dezumanizare“. Dimpotrivă, după cum am argumentat mai devreme, dezumanizarea și anihilarea sunt chiar acea „teroare“ la construcția căreia umanismul contribuie și pe care tot el o conservă. Ceea ce înseamnă – iar asta poate părea foarte bombastic – că oamenii pot fi postumanisti critici din interese umanitare.

Înainte de a ne opri asupra acestui aspect, vom zăbovi puțin asupra unui alt film science-fiction. Invadarea umanului de către celălalt nu ar putea fi reprezentată mai drastic decât în *Invasion of the Body Snatchers* (1956). Oamenii sunt înlocuiți pe ascuns de către celălalt inuman – în acest caz, „plante“ extraterestre, semințe care cad din cer și produc păstăi care generează treptat o copie perfectă a corpului uman, iar după aceea elimină corpul uman pentru a-l înlocui. Familiaritatea stranie și asemănarea ciudată – „legumele“/extraterestrii arată uman – conduce la producerea diferenței. Cum ai putea să „spui“ care este diferența? Oamenii, aparent, au sentimente, iar acești extraterestrii nu au. După cum explică Badmington,

această opoziție binară sprijină umanismul filmului în patru moduri principale. În primul rând, există o credință în diferența absolută între uman și inuman. În al doilea rând, această diferență este ierarhică. În al treilea rând, se face trimitere la o esență umană unică ce nu poate fi copiată. În al patrulea rând, există reguli clare potrivit cărora un simplu versus – oameni versus extraterestrii – poate fi conservat. (*Alien Chic*, p. 137)

Acest „versus“ este, totuși, în „criză“. Celălalt, prin definiție, aduce nu numai control, ci și incertitudine. Apare o incertitudine, în centrul umanismului, legată de semnificația „umanului“. În *Invasion of the Body Snatchers* ambiguitatea emoției umane este folosită ca marcator absolut al

distincției între oameni și non-oameni, care amenință să distrugă barierele menite să protejeze integritatea umanului. După cum afirmă Badmington, „iubirea este problema“ (p. 138). Iubirea, înțelesă drept caracteristică esențial umană, rămâne „străină“, misterioasă și inexplicabilă. Este neguvernabilă, inseparabilă de dorință. Poate fi „iubit“ străinul, inumanul, non-umanul? Dorința, după cum ne spune psihanaliza, este oarbă și incontrollabilă. Este un aspect esențial al umanului dar, în același timp, este o amenințare, deoarece nu distinge între uman și inuman. „A fi uman înseamnă a dori“, susține Badmington, „dar a dori înseamnă a tulbura distincția sacră dintre uman și inuman“ (p. 139). Dorința face ca umanismul să „tremure“. Mijlocul esențial de definire a umanului trebuie să rămână misterios și, cumva, exterior lui. Este caracterizat de o ambiguitate necesară, de un anume *je ne sais quoi*. Iubirea, fundamental, nu constituie o garanție. Nu va confirma nici esența umanului, nici instituțiile prețuite de umanism.

Această simplă răsturnare a umanismului este, interesant, jucată în anumite exemple de science-fiction apocaliptic contemporan, unde umanul se află explicit sub amenințarea extincției sau, în mod straniu, a pierdut deja războiul final – de exemplu, cel împotriva mașinilor (vezi scenariul din *Terminator*) – și doar mai „supraviețuiește“. Suntem de acord cu Badmington, desigur, când afirmă că postumanismul nu trebuie înțeles drept un simplu „de după umanism“, ci mai degrabă ca un postumanism care „locuiește“ în umanism: adică, este întotdeauna o posibilitate reprimată a și *înăuntrul* umanismului. De aici și abordarea necesară psihanalitic-deconstructivă preferată de lectura critică postumanistă a textelor și a tradiției lor umaniste. În acest sens, anti-umanismul nu este suficient deoarece anti-umanismul este încă umanism. Cu alte cuvinte, anti-umanismul nu ia destul de în serios sau în sens „literal“ dialectica dintre uman și non-uman. În vreme ce Badmington se concentrează asupra subgenului science-fiction pe care îl numește „Alien Chic“, această „deconstrucție a opoziției binare dintre uman și inuman care se manifestă întotdeauna în *interiorul* umanismului“ (p. 151, s.a.) poate fi extinsă la alte genuri science-fiction și, în fine, la toate textele culturale din trecut sau prezent.

În limitele acestei lucrări, un al treilea exemplu poate fi cel al modului în care filmul *Minority Report* (2002) tratează un alt concept fundamental umanist: liberul arbitru. John Anderton (Tom Cruise) suferă o transformare de la credința oarbă în ideea și punerea în aplicare a prevenirii crimelor cu ajutorul „precog“-ilor (oameni înzestrați ale căror preconștiințe de coșmar prezic crime care sunt pe cale să se întâmple), la scepticism, devenind o victimă a sistemului. Momentul sau unghiul tipic „postumanist“ al acestui film rezidă în întrebarea dacă valoarea esențial umanistă a liberului arbitru ar trebui să fie anulată în cazul unui asasinat iminent. După cum au argumentat numeroși comentatori ai ficțiunii detectivistice, există ceva „special“ legat de asasinat în comparație cu

celelalte infracțiuni, astfel devenind semnificativ faptul că filmul prezintă o societate care a mers „dincolo“ de credința în „perfectibilitatea“ omului și în capacitatea sa de judecată care, în momentul deciziei absolute, face alegerea morală pentru o lume „mai bună“. Această lume pare, în multe privințe, *postumanistă*, în sensul că a mers dincolo de decizia umană, în direcția sistemelor birocratice automate și dezumanizate, guvernate de eficiență și prevenție sau, pentru a folosi un cuvânt la modă, „proactivitate“. Aceste sisteme se presupun a fi „infailibile“. Cu toate acestea, aceste sisteme au o veche problemă: incertitudinea în ceea ce privește „intenționalitatea“ umană – probabil aspectul crucial al legii umane. Pentru a exista un caz de asasinat, trebuie „stabilită“ dovada „intenției de a ucide“. Investigatorul sceptic al practicilor unității de precriminalistică manifestă această îngrijorare: „Nu mai poate exista viitor dacă oprești evenimentul!“ Contextul acestei afirmații este cel în care „unitatea de precriminalistică“ evită problema judecării intenției prin „încrederea“ absolută în acuratețea viziunilor „precog“-ilor: „Precogii nu văd ceea ce intenționezi să faci, ci numai ceea ce vei face“. Intenția, de fapt, nu mai este necesară, deoarece viziunea unei crime care se va întâmpla este interpretată drept crimă care a fost deja comisă și este pedepsită ca atare. Dar lucrurile nu sunt atât de simple precum apar ele în complexitatea suprimată a perspectivei oferite de trama filmului. Predeterminarea se află peste tot, după cum explică John: „Faptul că previi ceva nu schimbă faptul că urma să se întâmple“. Presupunând intenția, ideea de precriminalistică abolește îndoiala asupra intenționalității umane și limitează drastic spațiul alegerii conștiente sau liberul arbitru. Aceasta implică faptul că dorința de a-i proteja pe oameni (pe unii de ceilalți) duce la o negare a ceea ce, pentru umanism, constituie omul ca atare: incertitudinea necesară pentru ca o posibilă alegere între bine și rău să existe. Deloc surprinzător, această viziune distopică este prezentată de film ca ilustrare a faptului că liberul arbitru trebuie să fie apărat împotriva unui sistem inuman care este mai puțin perfect decât se pretinde a fi. „Scenariul postuman“ pe care filmul îl prezintă trebuie să fie, deci, respins, iar umanismul trebuie să fie reconstruit și reconfirmat.

Acest lucru pare obținut prin două idei legate de liberul arbitru uman: failibilitatea și vulnerabilitatea, sau posibilitatea de a suferi. Failibilitatea pare a fi „reprimată“ de sistem. Precogii nu cad întotdeauna de acord în viziunile lor. Există așa numite „rapoarte minoritare“ care conțin scenarii alternative în care crimele prevăzute nu se petrec. Sistemul are nevoie de interpretare și decizie din partea omului pentru a face „dreptate“ complexității vieții și impredictibilității umane. Failibilitatea este, deci, o componentă necesară a constituirii uman(iste). Vulnerabilitatea este celălalt aspect narativ al viziunii postumaniste a filmului. Cine sunt, de fapt, „precogii“ și ce anume îi leagă pe ei de eroul încercuit, John Anderton? Inițial, acesta este nonșalant: „Nu te gândi la ei ca la niște oameni“, îi spune el rivalului său, polițistul care va investiga

crima care se prevede că va fi comisă de John. Totuși, rivalul său, ca reprezentant al unei forme „religioase“ de umanism, explică faptul că „sunt mai mult decât umani, sunt legătura noastră cu divinul“. În acest sens, precogii sunt atât mai mult, cât și mai puțin umani decât umanul și, astfel, sunt „cei mai“ umani: reprezentanți ai omului ca atare. Ei au obținut darul preștiinței prin suferința provocată de oameni (mama Agathei, „autoare“ a raportului minoritar care guvernează intriga filmului, era atât o dependentă de droguri, cât și victimă a unui asasinat). John împărtășește acest fundal al suferinței. Și-a pierdut fiul și suferă de instabilitate mentală ca urmare a consumului de droguri. El este eroul hollywoodian tipic în sensul că suferința sa îl face să se îndoiască de uman și să se încreadă în sistemul inuman până când devine el însuși o victimă a sistemului, în așa fel încât, în lupta cu proprii săi demoni, el își reconfirmă esența sa umană într-un moment decisiv al „liberului arbitru“ (rezistă tentației de a-l ucide pe presupusul ucigaș al fiului său și îl predă „legii“).

Cea mai curioasă asociere, una pe cât de necesară, pe atât de neintenționată de dorința puternic umanistă care guvernează narațiunea din *Minority Report* este „metafizica crimei“, care acționează ca o forță în spatele afirmării umanului în fața adversității postumane. „Metafizica crimei“ este explicată pe scurt încă din primele secvențe. Inventatorul programului precriminalistic, Iris Hineman, este citată cu afirmația: „Nu este nimic mai distructiv, pentru țesătura metafizică care ne leagă, ca asasinarea intempestivă a unei ființe umane de către o alta.“ Dar ce concluzie poate fi trasă din această logică stranie în care cel mai uman dintre acte, actul autolegitimării umane, este, în același timp, dorință de eliminare a umanului? Ceea ce ne face „pe noi“ umani este capacitatea de a ucide. Asasinatul este mai mult decât o crimă, este un sacrilegiu pentru umanism. Ceea ce este înfricoșător este faptul că acest sacrilegiu este *necesar* (la fel ca toate sacrilegiile). Suntem (în mod abject) cel mai umani în momentul anihilării altui om. Animaleleucid, oamenii se asasinează. Afirmarea umanului, conform „metafizicii crimei“ a umanismului, trece prin suferința asasinatului. Acesta, ca cel mai in/uman dintre acte, afirmă failibilitatea și vulnerabilitatea umanului în *același timp*. O logică ciudată, într-adevăr, dar, cel puțin, în articularea acestei logici, un post-*umanism* critic, adică un umanism care intenționează să-și analizeze conținuturile reprimite, poate fi punctul de plecare pentru o definiție mai deschisă și mai puțin metafizică a oamenilor și a legilor lor.

Care este legătura dintre aceste filme? Instinctul de a afirma umanul în fața scenariilor postumaniste, de a descoperi în subiectivitate, failibilitate și vulnerabilitate resursele prin care să diminuăm neliniștea gândului legat de „viitorul nostru postumanist“. Lipsa și slăbiciunea umană sunt interpretate drept forțe în momentele în care umanul este în criză și în precaritate, în particular atunci când sunt mobilizate în numele unor valori ca iubirea, loialitatea, liberul arbitru și sacrificiul de sine. Ele

apără integritatea umanului și justifică dorința de necontaminare, de neasimilare de către Celălalt postuman. Integritatea umană/umanistă este conservată în fața alterizării postumane. Puse în cadre postumaniste, aceste povești sunt parabole umaniste impecabile.

Și totuși neliniștea persistă.

Nevoia umană/umanistă de „grija“ postumanistă sau de ce nu suntem complet liniștiți de parabolele umaniste despre alterizarea postumană

În fața acestei neliniști dorim să indicăm alte eroziuni ale opoziției dintre uman și non-uman care se petrec de ceva vreme în science-fiction. Figura „cyborgului“, spre exemplu – desigur, nu un exemplu inocent, dar cu o specificitate șocantă, după cum a arătat Donna Haraway. Filmele mai recente, cum ar fi *Artificial Intelligence: AI* (2001) și *I, Robot* (2004), toate indică o re-analizare a graniței dintre uman și non-uman. Dorința și anxietatea de a „deveni mașină“ sau cea de „cyborgizare“ sunt ireprimabile. Ce se întâmplă cu umanul atunci când este invadat de celălalt mașinal? Și ce se întâmplă cu mașina? Există un asemenea „lucru“? O reprezentare mai tăcută și cu tehnologie veche a acestei anxietăți este, desigur, deja prezentă în, spre exemplu, *Stepford Wives* (1975) și în filme clasice precum *Blade Runner* (1982). În fiecare caz întâlnim o contaminare necesară a categoriilor „om“ și „celălalt uman mașinal“ – o indistinție temporară a granițelor care justifică procesul de purificare ulterior. Acestui celălalt mașinal îi este permis să amenințe, să invadeze și să hibridizeze temporar identitatea umanului pentru a le satisface pe amândouă: dorința de „ce ar fi dacă?“ (spre exemplu, dacă nu ar fi o graniță reală între mașini și oameni?) și anxietatea conservării stării de fapt (adică, a reconfirma esențialul umanist în fața amenințărilor postumane). De obicei, eroii dubitativi își depășesc obsesiile cu prețul, de a „deveni“, mai întâi, „celălalt“ (spre exemplu, de a fi ca mașina) și apoi recâștigându-și propriul sine, redesenând liniile șterse (spre exemplu, atunci când mașina „devine“ om, mai uman decât umanul, pentru a afirma controlul omului asupra sa). Alternativ, în unele scenarii mai „noir“, ca *Blade Runner*, sau în versiunea timpurie a lui *Stepford Wives*, dar și în *Artificial Intelligence: AI*, în doi alia este susținută ca „fior“ suplimentar (în alte contexte ajută și la crearea de filme ulterioare, desigur). Ceea ce face din science-fiction un gen atât de puternic și, în mod ironic și neintenționat, un aliat atât de puternic al postumanismului critic este răsfățarea ficțională a dorințelor și a anxietăților implicate în „a deveni postuman“, dublată, în același timp, de rămânerea în siguranța oferită de cadrul ficțional. O lectură postumanistă, deci, trebuie să

„forțeze“ puțin narațiunea pentru a ajunge la un nivel „metafictiional“. Ce ar fi dacă „ce ar fi dacă“ nu ar fi numai o ficțiune? Nu în sensul de „nu încă realitate“ (care ar fi doar un concept mai radical pentru genul science-fiction însuși), ci în sensul deconstructivismului care se întreabă ce este o „ficțiune a ficțiunii“, întrebare comparabilă cu ce-ar fi dacă „diferența“ diferă de ea însăși – caz în care opoziția dintre identitate și diferență începe să se fragmenteze.

Așadar, apare o dorință de a lua „în serios“ scenariile postumane și, în același timp, de a lua în primire bagajul umanist narcisist pe care până și cea mai radicală și transumanistă versiune a viitorului sau non-viitorului uman îl poartă. Toate acestea de dragul omului, probabil, din moment ce „grija“ pentru om se îndepărtează paradoxal de orizonturile postumanismului. Cheia înțelegerii acestui aspect provine dintr-o parafrază a lui Bruno Latour. Dacă este adevărat că nu am fost niciodată moderni, este la fel de posibil să afirmăm că genul science-fiction și lectura critică postumanistă a acestuia clarifică faptul că „nu am fost niciodată umani“. Această îndoială înfricoșătoare este exprimată în tot genul science-fiction, de la teama de a „deveni mașină“ din *I, Robot*, la teama de „inautenticitate“ din *Blade Runner*. Este „ca și cum“ inimaginabilul („sfârșitul omului“, al „vieții de apoi“ umane) s-a produs deja și, din această cauză, nu va mai veni niciodată. Viitorul postuman din *Artificial Intelligence: AI*, de exemplu, este și rămâne, în mod remarcabil, uman, în sensul că robotul-băiat, ca un Pinocchio realizat cu tehnologie de vârf, este prins de propria sa dorință de a avea o mamă umană și de a deveni uman. Pare că nu există altă cale pentru umanism decât să-l umanizeze pe Celălalt mașinal, animal, obiectual, pe Dumnezeu etc. Dacă luăm ideea de „inteligentă artificială“ în serios, aceasta nu l-ar lăsa pe om, ca să nu mai spunem de umanism, neschimbat. Într-adevăr, insistența de a prezenta valorile și credințele umaniste drept neschimbate în scenariile postumaniste este unul dintre cele mai stranii instincte din această formă de science-fiction.

Alteritatea nu este exclusiv para-organică în aceste scenarii. După cum a arătat deja Donna Haraway în al său „Un manifest al cyborgilor“, eroziunea uneia dintre granițele dintre uman și non-uman duce inevitabil la fragmentări ale celorlalte granițe. Întreg edificiul umanist se află sub amenințare. În vreme ce cyborgul amenință de la unul dintre capetele spectrului tehnologic, animalul amenință de la celălalt. Animalizarea, cyborgizarea, biotehnologia, robotica și cibernetica aduc în prim-plan „bântuirea“ umanului spectralizat. Amenințarea animalului, doar aparentă în *Planet of the Apes* (1968), este și mai evidentă în *Gattaca* (1997). În *Gattaca*, obiectivul narațiunii este ca determinismul genetic să fie depășit prin afirmarea mortalității și imperfecțiunii umane. Jerome, eroul, trișează prin punerea propriilor sale imperfecțiuni în opoziție cu cele ale sistemului. El demonstrează că libertatea umană constă în depășirea limitărilor individuale materiale, biologice etc. prin puterea voinței,

determinare și încredere (în sine, în idealurile proprii etc.). În momentele critice, el este ajutat de cele mai umane sentimente: iubirea și compasiunea. Când împlinirea visului lui Jerome de a călători în spațiu este pusă în pericol de un ultim obstacol, o ultimă mostră de urină, „omul de știință“ se dezice de sistem, pentru că fiul său se află într-o poziție similară (imperfecțiune genetică) cu a lui Jerome. Denunțarea „geneticismului“, forma „viitoare“ de discriminare bazată pe înțelegerea „deficienței“ genetice, cum este numită în *Gattaca* (titlul este o aluzie la cromozomii ADN-ului uman, termenul *Gattaca* fiind compus din inițialele celor patru nucleotide ADN: adenină, citozină, guanină, timină), face ca filmul să afirme că liberul arbitru și idealismul sunt nucleul a ceea ce înseamnă a fi uman. Din acest punct de vedere, sloganul filmului este un moment emblematic al postumanismului în sine: „Nu există genă pentru spiritul uman“. Este tentant să comparăm asigurarea oferită de această frază cu îndoiala, mult mai deconstructivă și critică din punct de vedere postumanist, care fundamentează eseuul lui Jacques Derrida despre acest subiect, „Deja-menționatul, așa-numitul genom uman“. „Ce anume ar putea să fie așa-numitul *genom* al așa-zisului *om*?“, se întreabă Derrida într-un eseu care „propune o deconstrucție și o reconstrucție a legalului și a conceptului legal de *om*“ (pp. 202-203). Totuși, aici, prioritate trebuie să aibă comentariul filmului, și este interesant de notat că, în mod ironic, dar, mai degrabă, în mod reprezentativ, eroul cel mai uman (adică deficient) trebuie mai întâi să elimine umanitatea (trebuie să devină perfect genetic, automat, uniform, un celălalt „mașinal“ – „inuman“ *par excellence*) pentru a îndeplini visul „umanității“ sale – propria sa cucerire a spațiului. Acest revers urmează logica (auto-)deconstructivistă deja descrisă. „Dorința de uman“ ca forță care guvernează autoreproducerea constantă a umanismului se exprimă pe sine prin variația produsă de transformarea de sine constantă. Acest lucru amintește de cea mai umanistă expresie în camuflaj antiumanist a lui Nietzsche: să devii ceea ce (deja) ești!

În chip similar, în *Planet of the Apes* (1968), distincția dintre om și animal este explorată, provocată și reconfirmată în condiții diferite. Oamenii trebuie să experimenteze mai întâi „animalitatea“ – să fie tratați ca animale de către o specie superioară – pentru a putea să depășească propria lor animalitate și să trăiască în pace cu animalele, să le poarte respect (cel puțin, în legătură cu simienii, desigur). Filmul, însă, nu-și depășește antropocentrismul, inițial proiectând „răul“ uman asupra Celuilalt animal, iar în final presupunând că există o nevoie de ispășire și de umilință în interiorul „animalului“. În primul rând, oamenii trebuie să devină mai animale decât (cele mai „rele“) animale, iar animalele să devină mai umane decât (cei mai „buni“) oameni, și asta înainte ca „animalitatea“ (iar nu umanitatea – ceea ce înseamnă că ierarhia și distincția absolută dintre cele două nu este niciodată chestionată fundamental) să poată fi asimilată în siguranță. Finalul, ca de obicei, propune o re-stabilire a „familiei fericite“ drept fundament al societății

umaniste, în vreme ce umanitatea va fi aproape să cuprindă (cel puțin parțial) și maimuțele (tabuul suprem, „miscegenația“ – evocată în film prin „dorința“ sexuală a femelei maimuțe pentru eroul masculin uman –, este rapid înlăturată). Se pare că similitudinile dintre „speciism“, rasism și sexism nu sunt doar intenționate, ci și absolut necesare pentru conservarea sistemului umanist de valori.

În final, totuși, nici biotehnologia, nici robotica, animalizarea sau cyborgizarea nu constituie „adevăratele“ amenințări la adresa supraviețuirii omului în condițiile culturale și tehnologice actuale. Mai degrabă, „digitalizarea“ și „virtualizarea“ promet să chestioneze umanismul și esența umană într-un mod mai radical decât își poate imagina umanismul – inclusiv cel mai „avansat“ gen al său, science-fiction-ul. Nu este o coincidență că multe filme science-fiction recente pornesc nu numai de la ipoteza că omul ar putea fi altceva decât ceea ce „el“ obișnuia să fie sau ce pare a fi, dar și de la ipoteza că rețeaua de semnificații a umanității, mediatorul realității (sociale), anume, cultura, ar putea să nu fie chiar atât de umană. Trilogia *Matrix* (1999-2003) este, desigur, numai cea mai recentă reprezentare a acestui „subgen“, dar este, probabil, cea mai caracteristică. Nu numai „integritatea“ formei umane este în joc – întrebările legate de corp sunt fundamentale pentru scenariul filmului (de exemplu, sunt eu acolo unde se află corpul meu?) – ci și dacă omul ca om poate supraviețui propriei sale transformări în informație (digitală). În acest sens, problema nu este dacă „gândul poate exista fără un corp“, cum se exprimă Jean-François Lyotard (pp. 8-23), sau dacă mintea poate fi descărcată într-un calculator, cum speculează Moravec (pp. 109-110), ci este legată de întrebarea: ce anume este „încorporarea digitală“. Motivul pentru care prima parte a trilogiei *Matrix* lasă impresia de „profunzime“ și pare mai „interesantă“ decât celelalte două este că examinează posibilitatea unui corp digital. Dacă urmărim tonul creștin al narațiunii (unul printre altele), observăm că ceea ce se petrece în liniile de telefonie analogică prin care cyber-rebelii au acces la realitatea virtuală și intervin în „viața reală“ constituie taina absolută a transsubstanțierii. Cum devine cineva „cod“? Informația codată genetic înscrisă în oameni este compatibilă sau traductibilă în digital? Faptul că Neo stăpânește în final matricea și mediul digital al acesteia, precum și legile ei, îl face pe acesta primul „postuman“ complet imers într-o cultură nouă, digitală. Cele două corpuri ale sale – cel fizic și cel virtual, ca să spunem așa – devin unul. Curios este că Neo trebuie să devină „real“ înainte de a stăpâni „virtualul“ (în care, totuși, a crescut și în care este deja hackerul care va trebui să devină).

Această confirmare și reinscripționare a umanismului în film se petrece la finalul primei părți și în desfășurarea poveștii din părțile ulterioare. Mai întâi, pentru postumanizarea lui Neo este necesar un ingredient foarte uman: iubirea necondiționată și feminitatea modestă a lui Trinity. Se pare că viitorul digital postuman nu trebuie să-și facă griji

în ceea ce privește diferența sexuală, genul și rasa (comparați distribuția raselor în spațiu în părțile ulterioare ale trilogiei). În al doilea rând, pentru a umple golul lăsat în finalul primei părți și pentru a furniza explicații la „problemele“ filosofice prezentate, părțile ulterioare sunt mai „conservatoare“ în formularea unui scenariu postuman. Neo, se pare, este și nu a fost om niciodată. El este al treilea element, cel metafizic, „necompletat“ [*blank*], dintre ficțiune și realitate, care se numește „software“. Nici hardware, nici creier [*wetware*], Neo este un „mediu“, este „traducerea însăși“. Nici uman, nici inuman, el este „îngerul“ (postuman) al tehnoculturii, cel care ține predici atât pentru uman, cât și pentru inuman. În acest sens, el este încarnarea „grijii“ *programate*. „Divinizarea“ simultană și graduală a lui „Neo“ sub forma unui cod face ca „progresul“ acestei trilogii să fie dureros de urmărit – expulzarea sacrului din interiorul umanului pe tărâmul spiritualității și în „orașul mașinilor“ care este, de asemenea, și orașul lui Dumnezeu. Cu genul acesta de logică molipsitoare, nu este de mirare că aceste parabole postumaniste pun probleme. „Momentele lor postumane“ sunt descurajante. Din acest motiv, după cum vom vedea mai jos, este tentant să ne gândim că „momentele postumane“ în care grija (a umanului și a postumanului, cât și pentru uman și postuman deopotrivă) învinge pot să producă o concluzie diferită.

Concluzie. Dacă oamenii nu au grijă?

Pe scurt, ce este o lectură postumanistă? Este o expresie a „grijii“, o critică la adresa ideologiei care previne chestionarea fundamentală – și nu anihilarea – a omului ca specie, ca construcție, ca „invenție“, ca „mit“. Prin lectura umanismului înscris în texte care, simultan, explorează limitele umanismului, abordarea postumanistă critică încearcă să deschidă posibilitatea alternativelor la constrângerile umanismului ca sistem de valori. A afirma că grija pentru o lectură postumanistă constă în expunerea strategiilor prin care integritatea umană/umanistă este reînrolată în narațiunile science-fiction nu este un sofism teoretic. Este, de asemenea, posibil să afirmăm că a avea grijă de om – care ar putea fi rescris/recitat ca „a avea grijă, după om“ – este acțiunea în care postumanismul se angajează, contra-intuitiv.

Această concluzie este posibilă dacă presupunem că oamenii și umanismul au nevoie de „grijă“ în fața spectrului postumanismului. Dar cinematografia science-fiction este interesantă, de asemenea, din punctul de vedere al proiecțiilor unei *umanități* ne-grijulii în fața vulnerabilității *postumaniste*. În trilogia *X-Men* (2000-2006) – o adaptare cinematografică ce, ca toate aceste filme, se îndepărtează de sursele sale românești sau textuale, în acest caz, de seria Marvel Comics –, amenințarea postumană vine din interior, ca rezultat al unei evoluții

alienante ca efect, dar deloc străină ca origine. Oamenii – unii *oameni* – au evoluat „natural“ și fără vreo inginerie postumanistă ca cea din cele patru etape ale „evoluției“ descrise de Hayles în *How We Became Posthuman*, etape care se referă la un alt tip de „dezvoltare“, una care „gândește corpul drept proteza originală pe care învățăm cu toții să o manipulăm“ și care recrutează, în acest scop, „existența corporală și simularea computerizată, mecanismul cibernetice și organismul biologic, teleologia robotului și scopurile umane“ (p. 4). În loc de astfel de evoluție, comentariul de la începutul lui *X-Men* (2000) și de la finalul lui *X2* (2003) (recitat, în cele două cazuri, de un mutant diferit) afirmă că:

Mutația. Ea este cheia evoluției noastre. Este modul în care am evoluat de la organisme unicelulare la a fi specia dominantă pe planetă. Acest proces este lent, în mod normal durând mii și mii de ani. Dar la fiecare câteva sute de milenii, evoluția face un salt înainte.

Premisele conflictului sunt clare. După cum afirmă un alt comentariu din filmele *X-Men*, reflectând pe marginea provocărilor umanității mutante:

Pe planetă dezbateră se înfierbântă. Sunt mutații următoarea verigă din lanțul evoluției? Sau numai o specie nouă a umanității care luptă pentru partea sa de lume? În orice caz, este un fapt istoric că împărțirea lumii nu a fost niciodată atributul definitoriu al umanității.

Astfel, în *X-Men*, Charles Xavier (numele de „sfânt“ este semnificativ) este un mutant (jucat de Patrick Stewart) care, prin bunăvoință și previziune, înțelege că este important ca următorul salt înainte să constea în asigurarea coexistenței dintre umanitatea neevoluată și „mutanți“. Un număr de mutanți sunt binecuvântați, dar și blestemați să aibă puteri speciale. Mulți dintre ei nu privesc asta ca pe ceva „*mutant chic*“. Sunt speriați de aceste puteri, asupra cărora exercită numai un control parțial⁴. Aceste puteri includ capacitatea de a trece prin pereți, vindecarea rapidă a rănilor, telechinezie, anamorfoză, control asupra focului, gheții și vremii etc. Stadiul evoluției naturale a mutanților îi face, deci, „nenaturali“. Preocupat de faptul că oamenii interpretează cu greu diferența „naturală“, ca să nu mai vorbim de cea „nenaturală“, și conștient de dificultatea oamenilor de a gândi continuitățile și coextensivitatea dintre cele două, Charles Xavier preia un număr de mutanți „postumani“ într-o școală specială. Efectiv, el îi ia „în grijă“. Acolo, ei pot să trăiască și să crească într-un mediu sigur, dar care împiedică orice politică a

4 Dincolo de seria *X-Men*, proliferarea în cultura populară a poveștilor despre oameni care evoluează și ajung să dețină puteri speciale este surprinzătoare: vezi (pentru a cita numai câteva exemple), seriile televizate *The 4400* și *Heroes*, ca și poveștile interesante (care tratează evoluția și relația sa cu non-umanul, inumanul, postumanul) din întreaga ofertă DC Comics și Marvel Comics. Portretizarea „High Evolutionary“ și a „Inumanilor“ în ciclul *Fantastic Four* este, în special, interesantă.

incluziunii abilităților lor anormale sau, altfel spus, a „dizabilităților“ lor, în comparație cu „abilitatea“ umană, cu abilitatea de a fi om sau, am putea spune, cu „umanabilitatea“.

Astfel, originalitatea seriei *X-Men* rezidă în așezarea poverii responsabilității umane pe umerii umanității neevoluate, pe umerii acelei proporții a speciei umane care nu a suferit mutații și care, sugerează ocazional filmele, ar putea fi (pentru că este în mod repetat frustrată de numărul din ce în ce mai mare al mutațiilor care locuiesc acum pe planetă) o *minoritate reprimată*.

Există, deci, două moduri de a fi uman în aceste filme. „Umanabilitatea“ este cerută implicit de oamenii neevoluați care trebuie să învețe să extindă valorile umane/umaniste ale acceptării iluminate, ale toleranței și universalității și în cazul acelor mutații care caută coexistența, „integrarea“ și garantarea diferenței. În acest caz, mutații paria sunt cei care încearcă să cucerească Pământul, care privesc cu dispreț, dar și cu teamă, modul în care mutații „buni“ se întorc împotriva lor. Acești mutați „răi“ consideră umanitatea, în mod interesant, un agent opresiv. Magneto (Ian McKellen), liderul lor și sursa de inspirație din spatele „Frăției“ mutațiilor nemulțumiți și agresivi, pare a avea dreptate atunci când prevede că va începe un război și că primul atac va fi dat de oameni, pentru care împărțirea lumii rămâne la fel de absurdă cum era și pentru omul de Cro-Magnon. Magneto aruncă responsabilitatea inumanului asupra acelei părți a umanității care nu a evoluat. Oamenii, de altfel, lucrează, planifică și luptă pentru a elimina diferența, centrul acestor operațiuni fiind cunoscutul sediu, suprema linie de apărare, Casa Albă. În *X-Men 3: The Last Stand* (2006), *pharmakon*-ul acestei diferențe nu este grija [*care*], ci un „remediu“ [*cure*] care promite să anuleze mutația, să-i readucă pe mutați la stadiul de oameni neevoluați, ceea ce îl determină pe unul dintre aceștia, un combatant turbat de furie, să strige: „Vi se pare că avem nevoie de ajutorul vostru?“

Eliminarea diferenței, în numele revenirii la „natural“ și al unei retorici a „ajutorului“ (sau a „grijii“), este modul uman de tratare a postumanului. Dar, în tot acest tratament, o altă posibilitate se deschide. Astfel, *X2* începe cu un atac asupra președintelui din partea unui mutant care mai târziu se va dovedi recuperabil și, foarte uman, își va regreta faptele; mai interesant este că se termină cu un „moment postuman“ în care președintele primește un ultimatum din partea pacifistului Charles Xavier, a cărui casă, școala pentru copii „supradotați“, a fost distrusă în conflictul anterior. Președintele era pe punctul de a anunța o tensionare suplimentară a confruntării cu mutații. Discursul său în direct începe cu următoarele cuvinte, înainte de a fi înghețat în timp de Charles Xavier:

Dragi concetățeni americani, în aceste vremuri dificile, ni se oferă un moment. Un moment pentru a recunoaște amenințarea crescândă dinăuntrul populației noastre și pentru a ne asuma un rol unic în configurarea problemelor umane.

Charles Xavier îl avertizează pe președinte: „Aceasta este o oportunitate“. „Acesta *este* un moment“, îi spune el, clarificând faptul că tocmai configurarea problemelor (post)umane este în joc. „Un moment pentru a repeta greșelile trecutului sau pentru a lucra împreună pentru un viitor mai bun. Vom rămâne aici, domnule președinte.“

Președintele, ca și cum ar recunoaște cele mai bune valori sau retorici americane invocate în scena care deschide filmul și care atestă viziunea lui Abraham Lincoln, profită de oportunitate. Acesta este Hollywoodul: niciodată nu a existat vreun dubiu că așa va proceda. Iar la finalul lui *X-Men 3*, dovedindu-și „umanabilitatea“ și capacitatea de sacrificiu tragic, mutații sunt acceptați, introduși în cea mai inclusivă instituție a universalității umane (redefinite). O secvență de știri îl arată pe alt președinte anunțând sosirea postumanității:

Și astfel, cu mulțumirile unei națiuni îndatorate, îl prezint pe ambasadorul la Națiunile Unite, reprezentantul în fața lumii al tuturor cetățenilor Statelor Unite, oameni și mutații – dr. Hank McCoy.

Prin urmare, acesta este adevăratul McCoy: excepțional de diferit în statutul său de mutant, un Hulk albastru îmbrăcat în costum, cunoscător al diplomației și un candidat pentru unitate. Visul american, se pare, funcționează și pentru mutații.

Dincolo de descrierea acestei mărci a politicii americane, ceea ce înseamnă că ea rămâne insulară chiar și atunci când înconjoară totul, filmul oferă o parabolă postumanistă total diferită. Provocarea postumanistă adresată grijii umane/umaniste este simplă, dar fundamentală. Vă pasă atât de mult de umanitatea voastră încât să permiteți postumanului să existe? Desigur, grija sub amenințarea cu arma sau cea din momentul în care s-a dovedit că nu există alternativă, nu este cea mai admirabilă dintre motivațiile umane. „Purtați-ne de grijă, sau vom avea noi grijă de voi“ – asta spun, de fapt, *X-Men* – este cel mai ciudat dintre ultimatumuri. Dar este destul de eficient pentru a indica lecția supremă a unui anumit tip de lectură postumanistă. În mijlocul unui apel la etica umană/umanistă, pericolul care ne sperie este sfârșitul capacității noastre de a avea grijă. Numai în redescoperirea acestei abilități umanitatea poate fi renăscută. Dar această etică nu este niciodată interogată mai radical ca atunci când trebuie să legifereze posibilitatea postumanului. Parafrazându-l din nou pe Latour, niciodată nu vom fi fost umani, până când nu vom accepta postumanul. Acest tip de lectură postumanistă, această lectură a eticii postumaniste reafirmă resursa definitorie și fundamentală a umanului/umanistului. Această resursă este deschiderea spațiului pentru grija umană/umanistă. Și mai este și credința – care nu trebuie să fie subestimată – că grija va învinge. În acest sens, o lectură postumanistă nu este nici radical transformatoare, nici nu redefiniște înțelegerea a ceea ce înseamnă a fi om. Și o astfel de lectură

postumanistă nu este nici dezumanizantă sau nihilistă. Desigur, există pericolul de a lăsa intacte valorile și presuposițiile umanismului, cu siguranță și retorica sa. Mai mult, există și pericolul de a fi aproape banală. În această privință, speranța afirmată la finalul „Introducerii“ de mai sus, și anume, cea că ar fi posibil să inventăm o lectură postumanistă impredictibilă pentru ea însăși și pentru cucerniciile și uzanțele deja stabilite ale postumanismului, nu este, probabil, îndeplinită aici. Aceasta este o provocare ce va trebui abordată din nou, în altă parte. Deocamdată, pentru acest „moment postumanist“, este suficient să reflectăm asupra faptului că, atunci când ne confruntăm cu întrebarea „ce este o lectură postumanistă?“ (o întrebare în care citim și subtitlul implicit, „De ce spun oamenii lucruri atât de urâte despre postumanism?“), putem descoperi că postumanismul nu este doar o paradigmă grijulie, dar și o paradigmă a grijii. În felul acesta, putem vedea că pericolul pentru umanitate și umanism, dar, în egală măsură, și pentru postumanism, apare atunci când încetăm să avem grijă.

Bibliografie

- Badmington, Neil, *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, New York & London, Routledge, 2004.
- Badmington, Neil (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000.
- Belsey, Catherine, *Critical Practice*, London, Methuen, 1980.
- Braidotti, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity, 2002.
- Callus, Ivan & Stefan Herbrechter, „Critical Posthumanism, or, the Invention of a Posthumanism without Technology“, în *Subject Matters*, vol. 3, nr. 2 și vol. 4, nr. 1, 2007, pp. 15-29.
- Clarke, Bruce, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*, New York, Fordham UP, 2008.
- Cohen, Tom, *Anti-Mimesis: From Plato to Hitchcock*, Cambridge, Cambridge UP, 1994.
- Compagnon, Antoine, *Literature, Theory and Common Sense*, trans. by Carol Cosman, Princeton, Princeton UP, 2004.
- Derrida, Jacques, „The Aforementioned So-Called Human Genome“, în *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001*, ed. & trans. by Elizabeth Rottenberg, Stanford, Stanford UP, 2002.
- Derrida, Jacques, „The Ends of Man“, în *Margins of Philosophy*, trans. by Alan Bass, Hemel Hempstead, Harvester, 1982.
- Derrida, Jacques, „The Future of the Profession or the University without Condition (Thanks to the «Humanities», What Could Take Place Tomorrow)“, în *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, ed. by Tom Cohen, Cambridge, Cambridge UP, 2001, pp. 24-57.
- Derrida, Jacques, „My Sunday Humanities“, în *Paper Machine*, trans. by Rachel Bowlby, Stanford, Stanford UP, 2005.
- Derrida, Jacques, „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences“, în *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1978.

Dollimore, Jonathan, *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, ediția a III-a, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2004.

Graham, Elaine, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester, Manchester UP, 2002.

Halliwell, Martin & Andy Mousley (eds.), *Critical Humanisms: Humanist and Anti-Humanist Debates*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2003.

Haraway, Donna, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, în *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, U of Chicago P, 1999.

Hayles, N. Katherine, *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2005.

Jameson, Fredric, *The Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York & London, Verso, 2005.

Lacoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy (eds.), *Les Fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy, 23 July – 2 Aug, 1980*, Paris, Galilee, 1981.

Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, trans. by Catherine Porter, Cambridge, MA, Harvard UP, 1993.

Lyotard, Jean-François, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. by Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, Stanford, Stanford UP, 1988.

Moravec, Hans, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, MA, Harvard UP, 1988.

Wolfe, Cary, *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 2000.

Filme și seriale TV

Artificial Intelligence: AI, regia de Steven Spielberg, Warner Bros & DreamWorks, 2001. DVD, 2002.

Blade Runner, varianta de regizor, regia de Ridley Scott & Michael Deeley, Warner Bros., 1982. Warner Home Videos, DVD, 1992.

The 4400, creat de Rene Echevarria & Scott Peters, USA Network, 2004-2007.

Gattaca, regia de Andrew Niccol, Columbia Pictures, 1997. DVD, 2004.

Heroes, creat de Tim Kring, NBC, 2006-2010.

Invasion of the Body Snatchers, regia de Don Siegel, Allied Artists Pictures, 1956.

Invasion of the Body Snatchers, regia de Philip Kaufman, MGM, 1978. MGM Home Entertainment, DVD, 2000.

I, Robot, regia de Alex Proyas, Twentieth Century Fox, 2004.

The Matrix, regia de frații Wachowski, Warner Bros., 1999. DVD, 2001.

Minority Report, regia de Steven Spielberg, Twentieth Century Fox, 2002. DVD, 2002.

Planet of the Apes, regia de Franklin J. Schaffner, Twentieth Century Fox, 1968.

Planet of the Apes, regia de Tim Burton, Twentieth Century Fox, 2001. DVD, 2002.

Stepford Wives, regia de Bryan Forbes, Anchor Bay, 1975. DVD, 2004.

The Terminator, regia de James Cameron, Orion Pictures, 1984.

Terminator 2: Judgement Day, regia de James Cameron, Tristar Pictures, 1991.

Stefan Herbrechter & Ivan Callus

Terminator 3: Rise of the Machines, regia de Jonathan Mostow, Warner Bros., 2003.

X-Men, regia de Bryan Singer, Twentieth Century Fox, 2000. DVD, 2001.

X2, regia de Bryan Singer, Twentieth Century Fox, 2003. Twentieth Century Fox Home Entertainment, DVD, 2005.

X-Men: The Last Stand, regia de Brett Ratner, Twentieth Century Fox, 2006. Twentieth Century Fox Home Entertainment, DVD, 2006.

Bonnie Honig

Cele două legi ale Antigonei Tragedia greacă și politicile umanismului

Traducere de Vasile Mihalache

*Admiterea unei vulnerabilități corporale „comune“ înseamnă
stabilirea unor noi baze pentru umanism.*

Judith Butler

Unele teme mari, ca „umanismul“, pot fi folosite fără niciun scop.

Michel Foucault

Doar tragedia se poate confrunta cu umanismul de la egal la egal.

Laurence Michel¹

Umanismul intră din nou în scenă; nu varianta raționalistă, universalistă, discreditată de poststructuralism și de evenimentele oribile din secolul XX, ci o variantă nouă, care reia ideile unui umanism timpuriu, pentru care nu raționalitatea este comună tuturor oamenilor, ci adevărul ontologic al mortalității, nu capacitatea de a raționa, ci vulnerabilitatea în fața suferinței. Acest umanism renăscut și *obsedat de moarte* este în strânsă legătură cu ceea ce a fost numit recent „întoarcerea la etică“ sau „cotitura etică“². Finitudinea ar trebui să ne împace cu doleanțele celuiilalt, să ne deschidă la rugămintele eticului și să ne poarte dincolo de barierele implacabile ale politicii. Voi arăta aici că până și acest umanism este implicat în trasarea unor limite politice pe care are pretenția că le transcende și, mai mult, că o etică a mortalității și a suferinței nu reprezintă un înlocuitor potrivit pentru politicile

1 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso, 2004, p. 42 (citată în continuare, în text, ca PL). Michel Foucault, „Politics and Ethics: An Interview“, în *The Foucault Reader*, ed. de Paul Rabinow, New York, Pantheon Books, 1984, p. 374. Laurence Michel, „Shakespearean Tragedy: Critique of Humanism from the Inside“, în *The Massachusetts Review*, vol. 2, nr. 4, 1961, p. 649.

2 Ella Myers, „Resisting Foucauldian Ethics: Associative Politics and the Limits of the Care of the Self“, în *Contemporary Political Theory*, vol. 7, nr. 2, 2008, pp. 125-146; Todd Davis & Kenneth Womack (eds.), *Mapping the Ethical Turn*, Charlottesville, Univ. of Virginia Press, 2001; Jacques Rancière, „The Ethical Turn of Aesthetics and Politics“, în *Critical Horizons*, vol. 7, nr. 1, 2006, pp. 1-20; Marjorie Garber, Beatrice Hanssen & Rebecca Walkowitz (eds.), *The Turn to Ethics*, New York, Routledge, 2000.

(post)umaniste cu obiective polemice [*agonistic intent*].

Voi porni de la *Antigona* lui Sofocle, tragedia lamentării și a suferinței, care a avut de secole o importanță deosebită atât pentru umaniști, cât și pentru antiumanști, în ultimii patruzeci de ani teoreticienii politici acordându-i o atenție aparte. Dezbateri despre subiectul dacă Antigona este un actor politic sau unul etic au apărut neconținut de când Hegel a utilizat piesa pentru a limita grija morală pentru morți la sfera privată. Acest eseu oferă o interpretare istorică a piesei, care arată că Antigona nu este doar sora lamentată pe care Hegel o admiră, nici doar martirul politic apropiat de atunci încoace de disidenții din întreaga lume modernă. Ea *este* o soră care se lamentează și *chiar* moare pentru cauza ei, dar este, mai important, un actor politic implicat în politicile polisului cu privire la înmormântare și relațiile de rudenie. Parodia și imitarea [*mimicry*], procedee până acum mai puțin apreciate, urmărite în detaliu aici, pun problema rezistenței politice în moduri care sunt încă relevante pentru noi. Dar această relevanță poate fi exagerată, folosită abuziv sau interpretată greșit. Când cineva compară mamele îndoliate de azi cu Antigona, o face pentru a sublinia caracterul politic al acțiunilor pe care le admiră, dar această comparație subminează ea însăși scopul care se dorea atins. Clasicizarea mamei îndoliate naturalizează maternul și umanul și creează un nou universalism: noi, oamenii, suntem și întotdeauna am fost, sau vom fi, mame care își jelesc propria mortalitate. Iar acest universalism, prin care se spune că tragedia ne interpelează pe noi, fundamentează întoarcerea mortalist-umanistă la etic, făcând să dispară conflictele și limitele [*divisions*] fundamentale atât pentru tragedie, cât și pentru politică.

Umanism și tragedie

Umaniștii au găsit dintotdeauna în tragedia greacă o exemplificare a idealului lor, dar, cu toate astea, tragedia pare să fie o specie nepotrivită pentru a cuprinde celebrarea umanului. În tragedie, până la urmă, „tot ceea ce contează din punctul de vedere al umanismului este ruinat și apoi smintit în mod irevocabil; omul este înnebunit și apoi distrus“, spune Laurence Michel. Mai exact, în loc să reprezinte „Spiritul Uman“, „autonom și transcendent“ (p. 634), tragedia demască asemenea „pretenții“. Criticii umaniști nu văd asta, susține Michel, pentru că se concentrează, în manieră aristotelică, asupra presupusei mile a spectatorilor față de victimele tragediei („esența privitorului“), și nu pe felul în care se debarasează piesa de ele („esența piesei“ [p. 636]).

Această ruptură între text și receptare, restabilită recent prin interesul studiilor literare clasice față de teoriile receptării, nu este

neapărat necesară pentru a explica interesul umanismului față de această specie dificilă. În orice caz, acolo unde Michel vede doar moarte și eșec, alții văd sacrificiu înălțător și mântuire. (Este oare abordarea lui Michel seculară, iar cea a criticilor umaniști, providențială?) Umaniștii promovează tragedia ca specie pe placul lor pentru că ei consideră că aceasta edifică spiritul uman, scoate la iveală înclinația umană spre sacrificiu în numele unui principiu, angajament sau dorință, sau pentru a înțelege implicarea cuiva în acțiuni în care el/ea nu a ales să fie implicat/ă, sau pentru că își doresc să mășăluiască sfidător, cu capul sus, la moartea cuiva, sau pentru că refuză răzbunarea sau chiar justiția în numele iubirii pentru altul, sau poate chiar în numele unui ideal al sinelui³. Personajele mor, dar principiile lor continuă să trăiască. Ele suferă, dar această suferință e transformată în ceva frumos.

Pentru alți umaniști, atractiv este nu martiriul tragic al protagonistului, ci mai degrabă *vulnerabilitatea* lui. Îndurând o durere de nedescris, protagoniștii tragediei sunt reduși adesea la o suferință fără cuvinte, înainte să moară sau să se târască pe scenă. Dezbrăcați de podoabele civilizației, ei par goi, dar nu dezgustători. Iată și excepțiile: Lear este prea dezgustător, pentru unii; lamentările perșilor sunt insuportabile, pentru alții. Dar, ca regulă, despre protagoniștii teatrului tragic se spune că universalizează, umanizează și conferă demnitate suferinței. Pentru Dorothea Krook, astfel de eroi tragici fac suferința inteligibilă, o răscumpără și ne reconciliază cu ea. Terry Eagleton îi numește „un ideal al tragediei masculinist și cu maxilarul pătrat, saturat de eroi bătaioși preocupați de binele public, gata oricând să-și primească pedeapsa cu bărbăție, chiar dacă sunt nevinovați”⁴. Dar mulți umaniști împărtășesc viziunea lui Krook; pentru ei, protagoniștii sunt mereu la un pas de a se salva, dar identificarea cu suferința le mai dă o speranță: categoria [*commonality*] umană este promovată de înclinația tragediei de a descrie cu simpatie toate părțile aflate în conflict. Tot așa cum „strigătul” [*cry*] de durere trece dincolo de suprafața limbajului pentru a atinge umanul din fiecare, despre care se spune că se află dincolo de barierele lingvistice, tragedia trece dincolo de învelișul politic al lucrurilor pentru a ajunge la esența umanului. Astfel, puterea tragediei nu constă în salvarea de la suferință, ci în exemplificarea acesteia în feluri care subliniază numitorul comun fundamental al umanului⁵.

3 Terry Eagleton se împotrivesc acestei idei (Dorothea Krook, *Elements of Tragedy*, New Haven, CT, Yale Univ. Press, 1969). Tragedia (în special în varianta greacă) este despre întâmplări, nu despre personaje: „Personajele, pentru Aristotel, în sensul a ceea ce până de curând a fost numit „antiumanism teoretic”, sunt un fel de culoare etică așezată peste acțiune, și nu esența acesteia” (*Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 77).⁴ Eagleton, *Sweet Violence*, p. 76.

⁵ Aceasta ar putea să fie cea mai importantă realizare a teoretizării lui Giorgio Agamben din *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA, Stanford Univ. Press, 1998. Avem aici exact omul decivilizat celebrat de umanism, transformat într-o formă devalorizată – ca produs abject al

Cam asta face Judith Butler atunci când identifică puterea „feței”⁶ levinasiene cu plânsul, adică „sunetul vorbirii care își evacuează sensul, substratul sonor al vocalizării care precede și limitează transmiterea oricărui sens semantic” (PL 134). Dar ce este, mai exact, acest substrat al sonorității [*sonorosity*]^{**} care precede și limitează? Este o categorie [*commonality*]^{***} extrapolitică, extralingvistică și etică, așa cum susțin unii umaniști? Sau este amprenta unei urme care fisurează în diferite moduri toate sistemele lingvistice, fără să semnifice ceva sau să umanizeze prin ea însăși, așa cum sugerează lacanienii când o leagă de monstrozitate? Sau este un exces de/prin limbaj, sunete pe care limbajul le delegitimează ca simple zgomote, în timp ce pe altele le promovează drept cuvinte pline de sens poetic, muzical etc.? Această ultimă variantă, formulată de Jacques Rancière, își are originile în Wittgenstein, care refuză ideea că există vreun referent extern, comun sau privat, pentru limbaj. Chiar și strigătele noastre nearticulate de durere sunt, pentru Wittgenstein, parte din jocul suferinței creat de limbaj⁶.

Atunci când jelește lângă corpul fratelui său, Antigona este comparată cu o pasăre care stă de strajă la un cuib gol. Pentru umaniști, strigătele ei de durere evidențiază experiența extralingvistică, universală a mâhnirii [*grief*] umane, sau singurătatea deplină în fața durerii umane profunde. Pentru antiumanști, acestea sunt semne ale unei animalități dezumanizante, monstroase. Dar acestea sunt oare singurele variante? Un umanism al suferinței universale sau principiale *versus* un antiumanism al monstrozității doritoare și impulsionate de moarte? Wittgenstein și Rancière ne îndreaptă către o a treia variantă, în care strigătele de durere și suferința sunt emisii sonore care sunt doar o parte, nu fundamentul unui umanism alternativ. Această a treia variantă este un umanism agonistic, care consideră că mortalitatea, suferința, sunetul și vulnerabilitatea sunt

biopoliticii. Același lucru s-ar putea spune despre observația lui Hobbes cu privire la vulnerabilitatea universală a omului în fața statului natural, care aduce nu umanism, ci o ordine politică statală.

6 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. de Gertrude Elizabeth & Margaret Anscombe, New York, Wiley-Blackwell, 2001, p. 86. Conceptul jocuri de limbaj al lui Wittgenstein nu este reductibil la coduri vernaculare sau semantice. Acesta include mișcări ale corpului, zgomote și alte elemente ale (non)semnificației care trec dincolo de lingvistică, înțelegă în sens larg. (Astfel, durerea este și ea un joc de limbaj, nu doar un joc de limbaj.) În acest sens, putem să considerăm că plânsul lui Creon de la finalul piesei este un semn care pune capăt codurilor de lamentare existente – așa cum am arătat în „Antigone’s Laments, Creon’s Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception”, în *Political Theory*, vol. 37, nr. 1, 2009, pp. 5-43 –, și nu un referent extralingvistic.

* *face-to-face relation* (în franceză: *rapport de face à face*) este un concept despre socialitatea umană care îi aparține lui Emmanuel Lévinas. Din perspectivă etică, oamenii sunt responsabili unii față de alții ca în urma unei întâlniri față în față. Mai exact, Lévinas afirmă că fața umană ne ordonă și ne obligă. Cu alte cuvinte, fața impune subiectului uman să se ofere și să-l slujească pe Celălalt (n.t.).

** Termen format din combinarea a două cuvinte: „sonorous” și „monstrosity” (n.t.).

*** Aici cu sensul de deținere, alături de alții și de ceilalți, a unor anumite însușiri sau seturi de însușiri (n.t.).

resurse pentru a pune în scenă o altă formă de universalitate, dar care este, în același timp, conștient că semnificațiile acestora sunt tot atât de variate ca diversele limbi care ne unesc și ne despart deopotrivă. De asemenea, umanismul agonistic nu se axează exclusiv pe mortalitate și suferință; el se interesează la fel de mult de naștere și de plăcere, de putere, nu doar de lipsa ei, de dorință, nu doar de principii, în căutarea unor politici care să nu poată fi reduse la etic și nici fundamentate pe finitudine⁷. Caracterul agonistic al acestui umanism înseamnă că trebuie insistat asupra atenuării distincției om/animal, și nu a reîntării ei, de care sunt interesate alte umanisme.

Această alternativă, umanismul agonistic, a apărut în urma modului în care am înțeles eu *Antigona* lui Sofocle, cu accent pe bocetul [*dirge*] Antigonei pentru ea însăși, un discurs care a captat atenția umaniștilor și antiumaniștilor deopotrivă. În tânguirea sa, Antigona spune că nu ar fi încălcat edictul lui Creon cu privire la înmormântarea lui Polinike pentru nimeni altcineva în afara fratelui său, nici pentru soț, nici pentru copii, dacă ar fi avut vreunul. Goethe a fost oripilat de acest discurs și l-a considerat o adăugire târzie, sperând că un bun filolog îl va suprima într-o zi⁸. Groaza lui a pregătit terenul pentru perspectiva antiumanistă a lui Lacan și pentru celebrarea aceleiași discurs ca adevărul monstruos, gol-goluț despre tragica eroină a piesei. Dar între umanismul bazat pe principiul egalității al lui Goethe (trădat de discurs) și antiumanismul dorinței monstruoase al lui Lacan (ilustrat de discurs) se află și alte variante. În special, citirea contextuală a discursului straniu al Antigonei are sens din punct de vedere politic. Prin parodie, imitare și citare, ea revizuieste opozițiile binare cuvânt versus sunet, principiu versus dorință, pentru a-și susține cazul și pentru a ocupa o poziție din care să poată fi auzită. Acțiunile sale depășesc (anti)umanismul suferinței demne sau al dorinței monstruoase pentru care adeseori a fost luată ca model – și este un lucru bun, pentru că aceste afecte izolate și aceste vulnerabilități împărtășite nu sunt prin ele însele un fundament pentru politicile democratice, stabilite de comun acord sau antagonice care se bazează pe umanism, dar de care umanismele depind în același timp.

7 Intervențiile politice alunecă ușor înspre unele etice: „În interiorul cadrului etic al viziunii levinasiene, începem prin a așeza o diadă. Dar sfera politicului, în propriii termeni, este una în care întotdeauna sunt prezenți mai mult de doi subiecți pe scenă [...] dacă acolo se află un Celălalt care este violent față de un Celălalt? [Această întrebare este formulată ca una politică, dar Butler se întreabă:] Cărui Celălalt să-i răspund din perspectivă etică?” (PL, pp. 139-140.)

8 Johann Wolfgang von Goethe, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, trad de John Oxenford, Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 2005, p. 227.

Un nou umanism? Mortalism la Loraux, Butler și White

După cum observă Mark Griffith, revenirea interesului față de *Antigona* începând cu anii 1970 poate fi atribuit apariției teoriei feministe în studiile clasice, dar și influenței pe care a avut-o celebrul seminar al lui Jacques Lacan despre piesă⁹. Dar mai există un factor. Întoarcerea la *Antigona* a avut loc pentru că cercetătorii umanismului și-au schimbat perspectiva, trecând de la un umanism iluminist – a cărui figură exemplară era Oedip, mult admiratul, chiar dacă până la urmă inutilul, cunoscătorul de sine, cel care rezolvă probleme și este suveran al Tebei – la un umanism postiluminist al lamentării și finitudinii, al cărui model este *Antigona*, femeia care bocește și plânge și cere îndeplinirea ritualurilor de înmormântare pentru fratele ei mort, opunându-se, astfel, puterii suverane. Victoria Wohl susține că, în opoziție cu „universalitatea creată [*fathered*] de Oedip“, „ar putea exista o tradiție umanistă diferită“¹⁰. Acest umanism alternativ este „născut [*mothered*] de *Antigona*“ și „demască limitele și limitările universalului masculin“¹¹. Pentru Wohl, „cercetarea critică“ [*critique*] este specificul adus de *Antigona* în umanism, dar alți umaniști care se revendică de la ea înlocuiesc accentul pus pe cunoaștere cu cel pus pe moarte, rațiunea cu lamentarea, suveranitatea cu finitudinea¹².

Acest umanism, care descoperă universalii constrângătoare în strigătul de durere și în faptul mortalității, este exemplificat de poziții ca cea a Lordului Eames (co-președinte al Grupului Consultativ pentru Reconcilierea Irlandei), care a propus plăți reparatorii pentru supraviețuitorii din ambele tabere ale conflictului din Irlanda de Nord: „Nu există nicio diferență între lacrimile mamelor.“¹³ *Antigona* nu este o mamă: ea refuză să fie și deplânge faptul că nu va putea fi niciodată.

9 Mark Griffith, „The Subject of Desire in Sophocles’ *Antigone*“, în Victoria Pedrick & Steven M. Oberhelman (eds.), *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2005, p. 91.

10 Victoria Wohl, „Tragedy and Feminism“, în Rebecca W. Bushnell (ed.), *A Companion to Tragedy*, Malden, MA, Blackwell, 2005, pp. 158-159.

11 Wohl, „Tragedy and Feminism“, ed. cit., p. 159.

12 Rancière este de acord că există o deplasare de la Oedip la *Antigona* (sau *Antigona*! El trece de la personaj la piesă fără niciun avertisment), dar nu pune preț pe ea: „Sub semnul lui Oedip, trauma constă în întâmplările uitate a căror reactivare ar putea vindeca rana. Atunci când *Antigona* îl înlocuiește pe Oedip în teoria lui Lacan, o nouă formă de secret este întemeiată [dincolo de] orice cunoaștere salvatoare. Astfel, trauma care este concentrată în *Antigona* este fără început și fără sfârșit. („The Ethical Turn“, ed. cit, p. 5.)

13 BBC Radio 4, 7:10 a.m., 28 ian. 2009, <http://www.bbc.co.uk/programmes/b00gtdlv>. Această frază este despre universalitatea suferinței? Sau este despre universalitatea maternității (a ceea ce înseamnă a fi mamă)? Cu alte cuvinte, ce anume este important aici? Mama sau lacrimile? Sau lacrimile o transformă pe mamă (în ceva care semnifică universalitatea)? Altfel zis, nu cumva maternalismul stă la baza, dar în același timp nu este și un efect politic al acestei încercări umaniste de a trece dincolo de politic?

(Wohl este doar cea mai recentă perspectivă dintr-o lungă direcție de gândire care a vrut s-o determine pe Antigona să fie mamă.) Dar insistența sa de a-și jeli în mod egal ambii frați este pentru mulți dovada unei egalități pure, pe care finitudinea o face necesară, dar care scapă înțelegerii noastre în toate celelalte sfere ale vieții.

Pentru Nicole Loraux, această trecere de la rațiune la finitudine este motivul întoarcerii la tragedie. Dezamăgirea produsă de promisiunea iluministă într-o lume „zguduită de istorie“ ne face să avem nevoie de tragedie pentru „a medita la aporiile“ unei asemenea lumi¹⁴. Pentru Gloria Fisk, această istorie se repetă mereu: „Faptul că tragedia funcționează în perioadele dinainte și de după modernitate are un sens, pentru că epoca noastră seamănă cu cea a anticilor într-o asemenea măsură, încât limitele comunităților noastre politice sunt într-o continuă schimbare.“¹⁵ Pentru David Scott, această istorie este irezistibilă: „Viitorul visat care a inspirat și a definit speranțele noastre în emanciparea viitoare este acum o ruină; [...] el este un viitor care a trecut. Iată de ce este timpul unei sensibilități tragice.“¹⁶ Alți cercetători ai tragediei, ca Bernard Williams, Olga Taxidou, Dennis Schmidt și Rita Felski, consideră că astfel de frământări ale lumii – alături de „îndoiala de sine tot mai mare a filosofiei și problema rațiunii, a metodei analitice și a cunoașterii conceptuale“¹⁷ – sunt chemări ale tragediei. Pentru Schmidt, frământările lumii de azi par să le reia pe cele ale filosofiei de ieri, ca în invitația lui Schelling de a ne întoarce la tragedie pentru că ea ne poate arăta cum „gândirea mai bine îndură decât să evite cea mai mare contradicție, cea dintre libertate și necesitate“¹⁸, făcută inevitabilă de antinomia rațiunii formulată de Kant.

Pe de altă parte, Loraux sugerează că, dacă ne întoarcem la tragedie acum, n-o facem pentru că aceasta pune în scenă conflicte irezolvabile într-un mod care ar putea sta foarte bine la baza unei lumi iremediabil conflictuale și niciodată complet libere. Dacă tragedia are ceva de spus despre crizele modernității târzii și despre îndoiala de sine, atunci o face ca un oratoriu care ne interpelează ca muritori determinați de finitudine. Oratoriul intră în contact cu o lume în care finitudinea este îmblânzită prin muzică, dans, cântec și bocete de înmormântare. Când era jucată pe o scenă din afara Atenei, spune Loraux, cântecele de jale ale tragediei reușeau să aducă laolaltă spectatori diferiți. Membrii audienței erau împinși să experimenteze ceea ce aveau în comun ca

14 Nicole Loraux, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, trans. Elizabeth Trapnell Rawlings, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 2002, p. 13 (Citat în continuare ca MV.)

15 Gloria Fisk, „Putting Tragedy to Work for the Polis“, în *New Literary History*, vol. 39, nr. 4, 2008, p. 895.

16 David Scott, „Tragedy’s Time“, în *Rethinking Tragedy*, ed. de Rita Felski, Baltimore, MD, Johns Hopkins Univ. Press, 2008, p. 201.

17 Dennis Schmidt, apud Rita Felski, *Introduction to Rethinking Tragedy*, 1.

18 Dennis J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks: Tragedy and Ethical Life*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2001, p. 76.

indivizi muritori, dincolo de particularitățile și de partizanatele lor ca cetățeni ai polisului. Cu alte cuvinte, pentru Loraux, tragedia nu doar oglindește și analizează barierele lumii politice; ea oferă o „antipolitică“ aptă să treacă dincolo de ele. Această antipolitică a durerii este un exemplu pentru ceea ce eu voi numi aici „umanism mortalist“.

În mod obișnuit, umanismul mortalist consideră că Antigona, marea bocitoare, este figura sa reprezentativă, dar Loraux o preferă pe Cassandra, în care descoperă o „configurație tragică a amestecului de voci“ (*MV*, p. 74-75) deosebit de convingătoare. Acest lucru se întâmplă probabil deoarece Cassandra, care nu poate fi înțeleasă, se află la o distanță mai mare decât Antigona de discursul foarte clar al polisului, căruia Loraux vrea să-i opună rezistență. Antigona se tânguie și se lamentează, dar în același timp își folosește rațiunea. Mai mult, ea participă la înmormântarea oficială, autorizată a fratelui său Eteocles, în timp ce Cassandra, „vizionarul inspirat“, după cum spune Loraux, „nu are nimic de-a face cu lamentarea elegiacă“¹⁹. Cu toate acestea, în *Nașterea tragediei*, un text-cheie pentru Loraux în construirea unui umanism extrapolitic al cântecului și al plânsului, Nietzsche nu alege între cele două protagoniste. Constatând „cum «dionisiacul și apolinicul, în noi nașteri care urmează una alteia și se augmentează reciproc, controlau geniul elen»“, el afirmă că „rodul acestei lungi lupte sau al acestei armonii“, tragedia, este „«Antigona și Cassandra simultan»“ (*BT*, p. 8, citat în *MV*, p. 74)²⁰. Astfel, Nietzsche transformă în dătătoare de viață două femei asociate în mod normal cu lamentația funebră și cu moartea. Loraux, care nu pierde multe lucruri din vedere, ignoră totuși semnificația acestei treceri de la mortalitate la natalitate și, totodată, neglijează acel „simultan“ adus în discuție de Nietzsche. În mod ironic, încercând să-l salveze pe Nietzsche de un secol de interpretări greșite care susțin că filosoful ar opune apolinicul și dionisiacul, Loraux cade în plasa opoziției binare când o preferă pe Cassandra Antigonei.

În *L'Invention d'Athènes*, prima ei lucrare despre tragedie, Loraux consideră că această specie este în slujba cetății²¹, invocând faptul că atenienii din secolul al V-lea care vedeau tragedia lui Eschil, *Perșii*, se simțeau atenieni prin bucuria pe care o simțeau când își vedeau dușmanii, perșii, mâhnindu-se și tânguindu-se. În cartea ei mai recentă, *La Voix endeuillée*, Loraux nu mai este atât de sigură. Îndreptându-și atenția asupra interzicerii lamentării în secolul al V-lea, proces care a constrâns și a marginalizat lamentările ostentative,

19 Loraux, *Mothers in Mourning: With the Essay of Amnesty and Its Opposite*, trans. Corinne Pache, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 1998, p. 61.

20 Loraux consideră că în *Nașterea tragediei* apare o invitație până atunci neacceptată de disciplina formată în jurul unei expulzări, spre exemplu: deformarea limbajului în muzică, prelungirea semnificativă în semiotică și cântec (ibidem, p. 74).

21 Nicole Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, trans. Alan Sheridan, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 1986, p. 50.

zgomotoase, asociate în vremea aceea cu femeile și cu elitele, Loraux se întreabă dacă tragedia, cu lamentările sale de exact acest fel, nu a fost mai degrabă o specie subversivă, și nu complice. Astfel, dacă inițial Loraux se gândea că lamentările au fost mutate pe scenă, la o distanță sigură de oraș și circumscrise spațiului și timpului teatrale, acum se întreabă dacă nu cumva lucrurile stau exact invers: dacă tragedia, în loc să interpeleze spectatorii ca cetățeni și reprezentanți ai ideologiei polisului, i-a interpelat ca membri ai unei comunități extrapolitice? În loc să convingă cetățenii să se identifice cu polisul, tragedia ar putea șterge granițele politice prin folosirea sunetelor nearticulate și să emoționeze spectatorii în direcția unui umanism mortalist al vocii, plânsului și suferinței universale²².

Concentrată total asupra muzicii și elegiei pe care Loraux credea inițial că le transmite, tragedia ca instituție *este* acum lamentare (MV, p. 74). *Perșii* este importantă aici pentru că piesa cuprinde lamentări și bocete de jale până într-acolo încât un critic a numit-o o unică și lungă lamentare²³. „Aceste variațiuni, de la semantică la fonologie“, de la limbajul articulat la sunete, „ne-au îndepărtat mult de claritatea și stăpânirea șensurilor specifice discursului civic“, consideră Loraux (MV, p. 40). În cetate, *aei*, cetățenescul *întotdeauna*, oferă singura garanție de încredere a imortalității – cea a cetății. Dar teatrul tragic ne aduce un sens diferit pentru *întotdeauna*, *aiai*, bocetul profund de jale care, pentru Loraux, ocupă un loc central în „anti-politicile“ doliului. „Antipolitic“ înseamnă „orice comportament care respinge, amenință sau distrage atenția, conștient sau nu, de la obligațiile și limitele impuse de ideologia orașului-stat“, mai exact credința că orașul-stat „trebuie să fie [...] unu și în bună înțelegere cu el însuși“²⁴ (MV 26, subl. în orig.). Alternativa la acest oraș este un umanism care amenință ideologia îngustă a polisului cu privire la cetățenie. Cu audiența sa diversă, pan-elenică și apelul său la finitudinea umană, teatrul, consideră Loraux, nu este o instituție civică, ci una umanistă, care își consideră spectatorii „nu atât membri ai unei colectivități politice, cât membri ai unei colectivități total apolitice, care ar putea fi numită rasa umană sau, pentru a-i da numele ei tragic, «rasa muritorilor»“. Efectul a fost puternic: „S-ar putea ca această experiență să fi pus capăt granițelor trasate cu atât de multă atenție în Grecia Antică pentru a defini sfera privată și cea publică“ (MV 88-89). Atunci când a fost înlănțuită de

22 În mod asemănător, Page duBoys afirmă că, prin bocet și doliu, spectatorii ajung la un moment al recunoașterii care transcende comunitatea civică omogenă, la o recunoaștere a locului ei/lui în interiorul umanității, ca muritor. („Toppling the Hero: Polyphony in the Tragic City“, în *Rethinking Tragedy*, pp. 127-147, și Martha Nussbaum, „The «Morality of Pity»: Sophocles' Philoctetes“, în *Rethinking Tragedy*, p. 151.)

23 Edith Hall, *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006, p. 277.

24 Antipoliticul se ascunde în politic, ca atunci când Loraux face trimitere la „politicile femininului ale Electrei“ (MV, p. 27), ceea ce arată că Loraux înțelege dificultățile pe care le ridică distincția făcută de ea.

interesul cetății, tragedia a dispărut sau a trădat²⁵.

Stephen White găsește și el dovezi ale unui umanism mortalist similar în Grecia Antică. În *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, White analizează ce se întâmplă în *Iliada* lui Homer când Priam merge la Ahile pentru a răscumpăra corpul lui Hector²⁶. White observă o alianță în suferință când cei doi inamici, Priam și Ahile, varsă lacrimi împreună, apoi noaptea mănâncă și beau amândoi. Autorul consideră că Priam pleacă repede, speriat probabil că ospitalitatea lui Ahile ar putea să nu dureze. Dar, insistă White, atunci când Ahile suspendă lupta împotriva Troiei pentru ca troienii să poată plânge în liniște moartea lui Hector, acesta, cuprins de sentimentul finitudinii, trece dincolo de ceea ce îi cer zeii să facă. White își îndreaptă atenția asupra momentului în care cei doi eroi împărtășesc doliul pentru că încearcă să identifice temeiurile minimale de care este nevoie pentru un comportament etic. Din punct de vedere ontologic, spune el, mortalitatea este o condiție mai importantă decât altele susținute de teoria politică, precum autonomia sau individualitatea.

Judith Butler – în căutarea unei „concepții generale a umanului [...], în care noi, de la început, să ne dăruim celuiilalt [...], unui grup originar format din alții“ – consideră că umanismul (de care ne sugerează să ne îndoim) constă în „violență, vulnerabilitate și doliu“ (*PL*, p. 31). Această dependență primordială de alții ne face să fim vulnerabili, ceea ce deschide o serie de posibilități, de la „eradicarea ființei noastre, la un capăt [al acestui lanț, până la] asistența fizică de care avem nevoie pentru a rămâne în viață, la celălalt capăt“. În mod evident, cele două puncte terminus ale lanțului de posibilități invocate de Butler se suprapun travaliului fizic [*labor*] (prin care devenim guvernați de timpul mortalității) și muncii [*work*] (prin care ne izolăm de timpul mortalității prin fabricarea acelor obiecte care durează mai mult decât viața umană), invocate amândouă de Hannah Arendt. Dar cum rămâne cu cel de-al treilea element arendtian al condiției umane? Acțiunea [*action*] arendtiană – despre ea este vorba –, al cărei principiu este natalitatea, ne poate face vulnerabili (dacă acțiunea merge prost,

25 Loraux își definește adeseori proiectul în opoziție cu Aristotel, dar parcurge un drum similar acestuia, ceea ce îi permite lui Charles Segal identificarea unui context istoric pentru umanism: „Aristotel mută accentul de la solidaritatea civică – categorie extrem de politică și de comunitară – exprimată tragedia ateniană, la universalitatea acesteia ca dramaturgie a suferinței și nesiguranței prezente în viețile noastre ale tuturor, ca egalimuritori care împărtășesc o umanitate comună“, pentru că, în timpul vieții sale, Aristotel a văzut „un export pe scară largă a dramei ateniene, din spațiul său originar din teatrele pericleene din Atena, în restul Greciei“. „Expansiunea audienței“ – în secolul al IV-lea î.H. – „din Atena în restul Greciei oikoumene necesită un nou mod de interpretare a tragediei, un nou orizont de așteptare. Tragedia încetează să fie ateniană și devine tragedie elenică și, în cele din urmă, tragedie a lumii.“ (Charles Segal, „Classics, Ecumenicism and Greek Tragedy“, în *TAPA*, nr. 125, 1995, pp. 23-24).

26 Stephen K. White, *Ethos of a Late-Modern Citizen*, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 2009.

putem fi răniți sau înțeleși greșit) și ajută la producerea asistenței fizice de care avem nevoie în viață (rețeaua de relații interumane)²⁷. Acțiunea arendtiană este guvernată în exclusivitate de atemporalitatea imortalității și postulează plăcerea umană (non-senzuală), individualitatea, vulnerabilitatea și riscul. Astfel, ea trece dincolo de umanismul mortalist spre care ne îndreaptă travaliul fizic și munca.

Concepția umanist-mortalistă conform căreia ar trebui să stăruim mai mult asupra mâhnirii sau să creăm din mâhnire noi solidarități poate părea atractivă acum, dată fiind tendința democrațiilor contemporane de a suprima sau de a instrumentaliza mâhnirea în numele obiectivelor naționale. Dar accentul pus pe doliu și pe revendicările minimalismului este problematic, dat fiind faptul că lamentarea și așa-numita dovadă a mortalității sunt întotdeauna învăluite – formă inseparabilă – în propria semnificație, care variază (după cum admite Butler). Tot așa cum Butler, în cărțile ei timpurii, *Gender Trouble* și *Bodies That Matter*, era împotriva unei distincții sex/gen în care sexul să fie temeiul natural, univoc și material pentru un gen plural, construit cultural și specific unui anumit tip de comportament, aici este necesară, putem spune, o deconstruire a opoziției binare moarte/înmormântare care ar putea lăsa de înțeles că moartea este fenomenul univoc, natural și universal care predetermină și înconjoară înmormântarea – eveniment construit și diferit în funcție de cultură²⁸.

Umaniștii mortalști neglijează al treilea termen al Hannei Arendt, acțiunea, care face referire la politicile centrate pe plăcere. White se concentrează asupra doliului împărțit de Priam și Ahile, dar nu și asupra ospățului la care participă. Loraux și Butler se referă doar la mortalism pentru a evidenția acele acțiuni împărțite de care depind democrațiile. Dar cetățenii democrațiilor moderne târzii au nevoie în aceeași măsură de ospăț și finitudine, apetit și foame, abundență și lipsă, sărbătoare și lamentare. Poate că suntem cu toții muritori (cu diverse atitudini și teorii despre moarte), dar, în același timp, după cum a arătat Arendt, în linia lui Nietzsche, suntem și născuți; iar un accent pus pe natalitate – care nu e cu nimic mai puțin importantă decât mortalitatea, ontologic vorbind –, poate scoate la iveală alte lucruri pe care le avem în comun ca oameni și poate trimite umanismul în altă direcție decât o face mortalitatea. În *Antigona* lui Sofocle, reacția corului la posibilitatea unui război civil și a unui conflict este invitația adresată tuturor, în al cincilea *stasimon* [gr. *στάσιμον*, cântec compus din strofe și antistrofe, fără anapești și trohei, performat de cor în poziție statică, după

27 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958. În altă parte, cele trei apar atunci când Butler menționează că „moralitatea, vulnerabilitatea și acțiunea” se află toate în corp (PL, p. 26).

28 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990; *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, New York, Routledge, 1993.

terminarea mișcării de intrare în scenă – n.t.], de a merge la sărbătorile lui Dionisos și de a uita totul prin dans. Nimeni nu ia în seamă această invitație. Dar simpla ei formulare este suficientă pentru a indica o alternativă pe care umaniștii mortalști nu o iau în considerație. Așadar, nu o mâhnire mai adâncă (așa cum sunt interpretarea lui White la *Iliada* și a lui Loraux la *Perșii*), nu o înlocuire sau o suprimare a acesteia (ca decizia lui Creon de a interzice înmormântarea lui Polinike), ci un antidot la mâhnire bazat pe plăcerea de a da naștere, care să accentueze solidaritatea creată de durere și să facă trimitere la o acțiune capabilă să genereze, nu la o reflecție contemplativă sau la vreo concepție etică.

Freud ia în considerație ideea unui antidot pentru mâhnire bazat pe plăcere în „Doliu și melancolie“, eseu interpretat adeseori în favoarea ținerii unui doliu adecvat²⁹. Totuși, melancolia este eșecul acestei intenții, o blocare în durere care provine din supraidentificarea cu obiectul pierdut, mortul. Dar o *close reading* arată că durerea ia sfârșit nu prin doliul *per se*, ci prin felul în care este el *întrerupt de plăcere*, de dorința de a mânca sau de sex. Doliul, spune Freud, începe cu dorința ego-ului de a muri împreună cu „obiectul pierdut“. Dar, în final, ego-ul „este «convins» [ca să zicem așa] de suma satisfacțiilor narcisiste care derivă din faptul de a fi în viață să rupă legătura cu obiectul care a fost desființat“³⁰. Astfel, chiar dacă White nu o spune, este, cu siguranță, important că Ahile, în acea noapte pe care o petrece cu Priam, se culcă cu Briseis.

Efortul corului de a pune capăt tragediei în care s-a cufundat cetatea, prin invitația adresată tuturor de a dansa la sărbătoare, este reflectată de și poate fi considerată un comentariu la efortul lui Creon de a întrerupe tânguirile funebre ale Antigonei prin încarcerarea ei imediată. Amândouă eforturile sunt ignorate. Această politică a întreruperii devine și mai clară atunci când facem o paralelă între Ahile și Antigona³¹. Amândoi își iubesc iubiții care le sunt ca niște frați sau

29 Referințele critice din text sunt din traducerea în engleză, Sigmund Freud, „Mourning and Melancholia“, în *The Standard Edition of The Complete Psychological Works*, ed. & trans. James Strachey et al., London, Hogarth Press, 1957, vol. 14, pp. 239-258.

30 Interpretarea mea la Freud are la bază lucrarea lui Henry Staten, *Eros in Mourning: From Homer to Lacan*, Baltimore, MD, Johns Hopkins Univ. Press, 2001. De remarcat ar fi că Freud juxtapune aici satisfacția narcisistă peste doliu, deși nu s-ar putea spune că, în noaptea cu Priam, pentru Ahile satisfacția narcisistă este derivată din doliu, atunci când Ahile își imaginează tatăl plângând moartea fiului său. Butler lasă deoparte una dintre semnificațiile viziunii lui Freud: aceea că ne confruntăm cu doliu prin substituție, prin reinvestiție libidinală. Subiectul nu reinvestește, ci este, în schimb, profund afectat de pierderea respectivă, susține ea. De acord, însă este important să observăm că, în propria demonstrație a lui Freud, ceea ce împiedică doliul să alunece în melancolie este faptul că dorințele revendică corpul pentru viață, nu doar alegerea liberă a subiectului (așa cum sugerează și o plasează în opoziție Butler) a unei alte investiții libidinale cu care să o înlocuiască (în cazul în care ar fi posibil) pe cea pierdută (PL, p. 21).

31 Faptul că Antigona, o femeie transgresivă, îi ia locul lui Ahile ar putea fi un comentariu la adresa proiectului de politică posteroică a lui Creon (și al lui Pericle). Mark Griffith se apropie mult de această concluzie când întreabă retoric: „Ce semnificație ar putea avea faptul că singura persoană suficient de curajoasă și de nobilă ca să protesteze și să opună rezistență edictului nedrept al lui Creon este fiica lui Oedip?“ („The Subject of Desire“, art. cit., p. 97).

frații care le sunt ca niște iubiți, Patrocle și Polinike, și niciunul nu se poate opri din jelit fără să fie întrerupt în mod brutal. Dar felul în care sunt întreruși diferă. Ahile e întrerupt de mama lui, Thetis, trimisă de zei pentru a-l opri să pângărească trupul lui Hector, apoi de pofta lui de mâncare, care îl trezește la viață, și, în final, de nevoia de a acționa³². Antigona e întreruptă de Creon, care consideră că, dacă nu va fi oprită prin forță, jelania ei va continua la infinit. Tehnica teatrală a întreruperii folosită de Sofocle atrage atenția asupra inutilității și costurilor, pentru polis, înlocuirii cântecului-bocet-discurs al tânguirii cu consolarea explicativă fără vlagă a prediciei de înmormântare [*epitaphios logos*] impuse de suveran³³. Doliul întrerupt de foame și de plăcere, care ocupa un loc central în *Iliada*, este înlocuit, în Teba lui Sofocle, la fel ca în Atena democratică în care se reflectă distorsionat, de stăruința puterii suverane.

Bocetul Antigonei

În scena finală, Antigona își plânge soarta și invocă noi motive pentru încălcarea edictului dat de Creon cu privire la înmormântarea fratelui său, Polinike. După ce a susținut că toți morții sunt egali și au dreptul la ceremonii asemănătoare, acum ea spune că s-a comportat astfel pentru că a urmat o lege care i-a impus să-l onoreze „mai întâi“ pe Polinike și insistă că nu ar fi făcut la fel pentru soț sau pentru copii, dacă ar fi avut vreunul. Această afirmație intră în contradicție cu pledoaria ei inițială, care susținea că toți morții trebuie să fie tratați egal (deși spune în legătură cu profanarea lui Polinike că „nu era vreun sclav cel care a murit“ [p. 581], arătând în felul acesta că admite egalitatea pentru un cerc limitat de persoane)³⁴. De asemenea, ea pare neobișnuit de rece și de calculată, motiv pentru care Goethe, H. D. F. Kitto, R. C. Jebb și alții consideră că discursul ei final nu este autentic³⁵.

³² Dacă revine la viață este pentru că economiile culturale ale răzbunării și înmormântării funcționează? Dar nu funcționează, așa cum subliniază Richard Seaford, în *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994, p. 67); trupul lui Patrocle rămâne prea mult timp neînsemnat; Patrocle imploră să fie lăsat să treacă de porțile Hadesului, dar Ahile caută mai întâi răzbunarea. Totuși, satisfacția îl ocolește; este ca și cum Hector ar muri prea devreme. Ahile târâște trupul dușmanului său într-o furie insatiabilă zile întregi, ca o pisică care trece un șoarece mort dintr-o labă în alta, dezamăgită că prada a murit înainte să fi terminat să se joace cu ea.

³³ O urmă a acestora ar putea apărea în ritualurile moderne de bocire a osemintelor care, arată Andrea Fishman, se încheie atunci când o figură masculină a autorității intră în scenă pentru a aduce un suflu liniștitor „rațional“ în momentul bocetului (ca Tezeu în *Bacantele*, la fel și în epoca modernă, bărbații Maniat la periferia *klama*). („Threnoi to Moirologia: Female Voices of Solitude, Resistance, and Solidarity“, în *Oral Tradition* vol. 23, nr. 2, octombrie 2008, pp. 1-24, 16; Nadia Seremetakis, *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1991, pp. 100-111.

³⁴ Trimiterile la piesă indică mai întâi versurile în limba greacă și apoi, între croșete, versurile din Sophocles, *Antigone*, trans. Robert Fagles, New York, Penguin Press, 1982.

³⁵ Pentru detalii vezi Mark Griffith, *Commentary*, p. 904, în Griffith (ed.), Sophocles, *Antigone*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999.

Cu toate acestea, interpretat în context istoric, bocetul Antigonei este mai puțin contradictoriu, mai puțin insensibil și mult mai semnificativ din punct de vedere politic. De fapt, el îl parodiază pe Pericle, îl imită [*mimics*] pe Creon și citează o poveste despre Darius spusă de Herodot. Toate aceste referințe sugerează să bocetul Antigonei este atât o parte integrantă din intervenția ei în politicile secolului al V-lea, cât și o doleanță puternică adresată audienței contemporane de a vedea lamentarea și mâhnirea în termeni politici, și nu etici. Aflată în fața morții, Antigona povestește despre propria suferință, meditează asupra cauzelor acesteia și își plânge viața pe care nu va putea s-o aibă, căsătoria și copiii pe care nu-i va avea niciodată. După cum observă Creon, bocetul este pentru sine, și este unul lung. „Nu îți dai seama?“, spune ea, intrând în joc. „Dacă un om s-ar putea jeli pe sine înainte să moară, n-ar termina niciodată.“ Ca orice narcisist, Creon o ia în râs pe Antigona – bocetul ei este fără sfârșit pentru că nu se satură să vorbească despre sine – și își bate joc de eroismul ei. Nimic nu poate alunga moartea mai bine ca un bocet fără sfârșit, consideră Creon, și de aceea o transformă pe Antigona dintr-un actor eroic, care nu se teme de moarte, într-un om laș, care încearcă să o amâne continuu. Dar Antigona va da în vileag curând (poate chiar ca răspuns la insulta lui) minciuna lui Creon, care lăsase să se înțeleagă că ea nu ar avea înclinația către moarte specifică eroului. Nu are de gând să suporte moartea lungă și lentă la care o condamnase Creon. Nici nu șovăie, sperând să fie salvată. Ea ia situația în propriile mâini și se sinucide. Poate că își plânge de milă, dar nu este lașă.

Bocetul Antigonei pentru sine, ca și cel pe care și-l dorea pentru fratele său, este interzis. Atunci când Creon pătrunde în mijlocul lamentărilor ei și o întrerupe, le spune soldaților: „Luați-o de aici, repede! Zidiți-o în mormânt, astea-s ordinele.“ Dar soldații întârzie și Antigona își continuă bocetul, care se va încheia abia după replicile în care corifeul va face referire la pasiunea oarbă și după ce Creon le va repeta gărzilor ordinele de mai devreme: „Luați-o de aici. Pierdeți timpul.“ Mai mult, Creon adaugă: „Veți plăti și voi pentru asta“, și de această dată i se dă ascultare.

Ce se întâmplă în tot acest timp „pierdut“? Antigona invocă un nou motiv al împotrivirii ei, în acest bocet interzis de două ori. Ea a spus mereu că l-a îngropat pe Polinike pentru că zeii și legea divină i-au cerut-o: fratele ei merita o înmormântare rezonabilă, indiferent de faptele comise în timpul vieții, pentru că morții sunt cu toții egali. Dar aici, în scena ei finală, Antigona aduce în discuție un alt motiv, pe care îl numește „lege“ și pe care nu l-a mai menționat până acum. Ea spune că îl sfidează pe Creon pentru că această lege îi impune *exclusiv* să rămână fidelă fratelui său: fratele ei este unic [*uniquely singular*]. Ceea ce a făcut pentru Polinike, spune ea căzând în *apostrofa*, nu ar fi făcut pentru niciun alt membru al familiei: „Un soț mort? Putea fi altu-oricând. și alt

copil puteam să fac, de primu-ar fi murit. Dar tatăl meu și mama mea în moarte deja sunt, și niciun frate nu voi mai avea. *Pentru legea asta doar și tu ești primul prețuit.*“

Se poate spune că este un discurs ofensator³⁶. Unul care îi jignește pe toți cei care se așteaptă la o consecvență a personajului: când Antigona ierarhizează membrii familiei, pare să trădeze credința egalității în fața morții³⁷ și îi ofensează aproape pe toți cei care au o anumită sensibilitate morală, atunci când consideră că anumiți membri ai familiei sunt simple bunuri care pot fi înlocuite. Dar caracterul ofensator al discursului Antigonei provine în parte și din calitatea lui de a fi un discurs convingător. O parodie a găsirii motivațiilor (ce fel de motive sunt astea? Copil sau soț aș fi putut avea un altul?) care face trimitere la politicile polisului, la promisiune, precum și la violența motivării înseși. Voi analiza în detaliu acest discurs, în relație cu trei contexte: unul istoric (Pericle), unul textual (Creon) și unul intertextual (Darius, așa cum apare portretizat în *Istoriile* lui Herodot)³⁸. Toate sunt parte din lupta [agon] Antigonei cu Creon și din efortul ei de a-și articula povestea și de a propune o grilă de interpretare prin care să fie apoi judecată.

Parodiarea lui Pericle

Predica de înmormântare a lui Pericle comemorează morții prin colectivizarea lamentării, punând accentul pe contribuția adusă de cel mort polisului, și nu pe – așa cum se întâmplă în lamentările homerice sau în cele ale femeilor – individualitatea și unicitatea celui mort sau pe

36 Griffith îl numește „notoriu“ („The Subject of Desire“, art. cit., p. 95). Miriam Leonard spune că este greu de justificat (*Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2005). Mie mi se pare cheia întregii piese. Leonard oferă o perspectivă amplă asupra disputelor privind interpretarea autenticității și a semnificațiilor discursului în „Lacan, Irigaray, and Beyond: Antigones and the Politics of Psychoanalysis“, în *Laughing With Medusa: Classical Myth and Feminist Thought*, ed. de Vanda Zajko & Miriam Leonard, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006.

37 Inconsecvența obligă criticii să facă o alegere: Goethe îmbrățișează prima lege în detrimentul celei de-a doua, iar Jacques Lacan invers. Însă inconsecvența, care pare a fi un punct slab al piesei, ar putea fi un plus politic, pentru că cele două legi ale Antigonei sunt principiile gemene și agonistice ale democrației: singularitatea și egalitatea. Ambele interzic schimbul vieții unei persoane pentru viața alteia. Această combinație de singularitate și egalitate este ceea ce Hannah Arendt a numit „pluralitate“ (*The Human Condition*, p. 195). Sheila Murnaghan („Antigone 904-920 and the Institution of Marriage“, *American Journal of Philology*, vol. 107, nr. 2, pp. 192-207) notează și ea aluziile la Pericle, Creon și Herodot, însă nu ca parte a unei politici performative a parodiei, imitării și citării. În plus, Murnaghan pledează pentru raționalitatea discursului Antigonei (p. 195). În „Antigone’s Laments, Creon’s Grief“ mă refer și eu la cele trei aluzii (deși tratarea lui Herodot este mai amplă aici). Cu toate astea, înainte mă concentram asupra privilegiului pe care le aduc aluziile (valorii aristocratice a) singularității în opoziție cu tratarea democratică a indivizilor ca interschimbabili.

pierderea dureroasă pe care au suferit-o familia și prietenii. Pentru Homer, răzbunarea îndulcește mâhnirea, sărbătorile și jocurile redau pofta de viață. Dar în Atena democrată din secolul al V-lea sunt încurajate alte modalități de manifestare: predica de înmormântare îi acordă celui mort imortalitatea polisului – acel întotdeauna al orașului – și îndeamnă părinții atenieni îndurerăți să-și găsească alinarea în ceilalți copii. Scrise după *Antigona*, dar punând în evidență teme curente în practicile discursive cu unsprezece ani înainte, când Pericle era strateg [*strategos*] al Atenei, orașii îi îndeamnă pe părinți, dacă sunt încă la vârsta reproducerii, să nu jelească prea mult pentru fiii pierduți, ci să facă alți copii, cu care să-i înlocuiască. „Unii dintre voi sunteți la vârsta la care puteți avea alți copii și ar trebui să puteți suporta mai ușor durerea; nu doar că fiii pe care îi veți naște vă vor face să-i uitați pe cei pierduți, dar cetatea va fi de două ori câștigătoare. Ea nu va rămâne pustie și va fi mai sigură. Pentru că sfatul unui bărbat nu poate avea aceeași greutate și valoare decât atunci când propriii lui copii se află în mijlocul primejdiei care ne înconjoară pe toți.”³⁹

Goethe e oripilat atunci când *Antigona* spune că un soț sau un copil ar putea fi înlocuit. Dar oare este ea lipsită de sentimente? Sau doar satirizează ideologia civică a lui Pericle? Parodia apare cu siguranță atunci când *Antigona* arată că Polinike este de neînlocuit pentru că părinții lui sunt morți: fiind morți, părinții lui Polinike sunt dincolo de slaba consolare pe care o aduc orașii. Ei sunt, cum s-ar spune, prea bătrâni pentru a mai avea copii, mult prea bătrâni. Când *Antigona* pune accentul pe imposibilitatea înlocuirii fratelui mort, ea aduce în discuție o gândire larg răspândită în Atena secolului al V-lea, care afirmă că viețile individuale pot fi înlocuite; viețile trecute pot fi uitate dacă altele le vor lua locul în viitor⁴⁰. Parodia ei nu transpare pentru cititorii moderni, pentru că cei mai mulți o consideră pe *Antigona* extrem de serioasă: gravă, pătrunzătoare, determinată, poate chiar nebună, dar nu prefăcută, nostimă sau vicelană. Cu toate acestea, această presuposiție nu este o marcă a fidelității față de text, ci una a mitizării produse de caracterul lui canonic⁴¹.

39 În ciuda datării mai târzii a consemnării *Orației* de către Tucicide (*The History of the Peloponnesian War*, § 2.44), alții descoperă ecouri ale orațiilor anuale și în *Antigona*. Deborah Boedekker și Kurt Raaflaub („Tragedy and the Greek City”, în *A Companion to Tragedy*, ed. de Rebecca Bushnell, Malden, MA, Blackwell, 2005) notează că atât în *Odă Omului*, cât și în *Orația* lui Sofocle „pacea, stabilitatea și prosperitatea cetății pot fi obținute numai prin respectarea, reconcilierea și întreprinderea celor două seturi de valori” – ale Antigonei și ale lui Creon.

40 David Kawalko Roselli, „Polyneices’ Body and His Monument: Class, Social Status, and Funerary Commemoration in Sophocles’ *Antigone*”, în *Helios* 33s, 2006, pp. 135-177; H. A. Shapiro, „The Wrath of Creon: Withholding Burial in Homer and Sophocles”, în *Helios* 33s, 2006, pp. 119-134. Această suposiție este susținută de Seaford în *Reciprocity and Ritual* (în special capitolul patru), și mai pe scurt de Boedeker și Raaflaub în *A Companion to Tragedy*. „Conflictul în legătură cu înmormântarea lui Polinike ne amintește de înmormântarea ateniană a morților de război în cimitire publice, un obicei introdus curând după Războaiele Persane, în urma cărora statul și-a arogat în mod clar rolul familiei (Thucydides 2.34).”

41 Pentru parodie în Atena antică, vezi Robert Hariman, „Political Parody and Public

Imitarea [*mimicking*] lui Creon

A doua aluzie a Antigonei face trimitere la Creon. La începutul piesei, Creon nu ia în seamă preocupările Ismenei, care susține că Hemon, fiul ei și logodnicul Antigonei, ar putea suferi dacă Antigona ar fi condamnată la moarte. Prostii, este replica lui Creon. Dacă Hemon nu se poate însura cu Antigona, atunci se vor găsi „alte brazde pentru plugul lui“. În discursul ei ofensiv, Antigona preia acest punct de vedere masculin în interesul ei. Dacă pune un frate mai presus de un soț, o face pentru că există alte brazde pentru plugul *ei*, sau... alte pluguri pentru brazda ei. Poate să aibă oricând un alt soț. Din acest punct de vedere, discursul ei este scandalos pentru că pretinde pentru sine un privilegiu pe care Creon ar fi vrut să-l rezerve pentru fiul său și poate pentru toți fiii.

Dar Antigona nu reușește să o facă până la capăt. Când Hemon o găsește moartă, se sinucide într-o scenă simbolică pentru „până când moartea ne va despărți“, care o readuce în familia conjugală pe care Antigona o refuzase în viață⁴². Disputa cu privire la sinuciderea ei și a semnificației pe care o are acest act începe aproape imediat, când corul judecă în termenii lui Hemon („și-a câștigat mireasa până la urmă, săracul băiat“)⁴³. Anticipând asta într-un fel, Antigona se folosește de ultimele clipe de viață pentru a-și pune în scenă actul final. Chiar înainte ca Creon să-i întrerupă bocetul, Antigona atrage atenția asupra problemei relațiilor de rudenie naturale versus conjugale, atunci când se plasează între căsătoriile ratate ale mamei și fratelui său, mama sa limitată incestuos la natural (s-a căsătorit cu propriul fiu) și exogamia fratelui său legată de o străină: „O, mamă, patul nunții tale, ororile-ncovoiate, împreunare-acolo – tu și fiul tău, tatăl meu... O, frate drag,

Culture“, în *Quarterly Journal of Speech*, vol. 94, nr. 3, 2008, pp. 247-272.

42 La același lucru se gândește și Griffith, care, în ciuda încercării de a schița politica nașterii în opoziție cu loialitatea familiei conjugale (în „The Subject of Desire“, art. cit., p. 116) consideră mai degrabă „inconfortabilă“ decât simptomatică ideea că Antigona este, în această scenă, „posedată (îndreptată) de soțul său exogam, Hemon, într-un act sexual postum, dar cu toate acestea efectiv (viol? căsătorie?), care încearcă să o readucă în lumea «normalului» și a acceptabilului din punct de vedere social“ (p. 121). Am arătat în altă parte că necrofilia nu este doar despre îndreptarea Antigonei, ci și despre eforturile continue ale lui Hemon de a fi considerat egal cu tatăl său. Vezi Bonnie Honig,

„(Un)Dazzled by the Ideal? James Tully’s Politics and Humanism in Tragic Perspective“, în *Political Theory*, februarie 2011.

43 Există și o a doua interpretare a acestui act; de altfel, considerarea scenei ca episod romantic domină cele mai multe perspective critice de azi. Conform acestora, Hemon moare îmbrățișând corpul neinsuflit al Antigonei, într-o tragică și ironică „nuntă cu moartea“. Atunci când moare eliminând sânge prin obraji, el imită relațiile intime care ar fi apărut în viață dacă lucrurile nu ar fi luat această turnură oribilă. Dar această viziune obscurăază puterea de apropiere pe care o are actul lui Hemon. Așa cum arată bocetul și sinuciderea sa, Antigona nu îi este loială în primul rând și în exclusivitate lui Hemon. Butler o admiră pe Antigona pentru asta, fără să observe că actul ei de a respingere o căsătorie convențională poate fi anulat de o căsătorie în moarte în fața căreia ea nu poate rezista.

condamnat în căsătoria ta – căsătoria ta mă ucide.⁴⁴ Aici intervine Creon și își întrerupe nepoata. De ce? A spus ceva nepotrivit?

Antigona se întoarce la tema tensiunilor dintre relațiile de familie naturale versus conjugale după ce Creon o întrerupe, dar acum este mai subtilă, temându-se probabil de o altă întrerupere. Pe măsură ce subliniază imposibilitatea înlocuirii fratelui său, metru și diateza se schimbă, făcându-i pe unii, precum Goethe, să creadă că acest fragment este o adăugire târzie. Totuși, aceste schimbări de metru și diateză ar putea însemna altceva. Antigona citează, de fapt, fără s-o numească, o istorie spusă de Herodot despre o femeie faimoasă pentru privilegierea familiei naturale în dauna celei conjugale.

Citarea lui Herodot

În istorisirea lui Herodot, o femeie identificată doar ca soția lui Intaphrenes procedează asemănător cu Antigona și câștigă admirația unui rege puternic⁴⁵. Soția lui Intaphrenes este obligată de Darius să aleagă între soț, copii și frate, sau toți vor fi condamnați la moarte din cauză că soțul este suspectat de înaltă trădare. Soția alege să își salveze fratele pentru că, având părinții morți, doar el este *de neînlocuit*. Regele, impresionat de raționamentul ei, o răsplătește și îi eliberează nu doar fratele, ci și fiul cel mare⁴⁶.

Pentru antropologi, istoria este o ilustrare familiară a darului

44 Piesa prezintă cele două extreme ale căsătoriei în termeni prescriptivi: mai întâi, Antigona, ca rezultat al unui incest, reprezintă endogamia extremă (ea, după cum spune Helene Foley, a „cunoscut dinainte legăturile maritale ale celor cu relații de sânge“, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, p. 175) și consecința ei – sterilitate și moarte. În al doilea rând, Polinike, care s-a căsătorit cu o fată a lui Adrastus, regele Argosului, și apoi a strâns o armată pentru a ataca Teba natală, este reprezentantul exogamiei extreme și a consecinței acesteia: ostilitate sau înaltă trădare și sterilitate și moarte.

45 Herodotus, *The Histories*, trans. Aubrey De Sélincourt, New York, Penguin Classics, 2002, pp. 221-222. Toate trimiterile la Herodot sunt din această secțiune. Trimiterea la mit din piesă a fost folosită pentru a discredita discursul Antigonei; Herodot a scris *Istoriile* la câțiva ani după ce Sofocle a scris *Antigona*. Dar cei care consideră că discursul este original afirmă că Aristotel se referă la el nu peste mulți ani: „Istoriile, chiar dacă nu au fost gata până în 420 î.H., au circulat cu siguranță înainte de această dată, existând o tradiție care spune că Herodot și Sofocle au fost prieteni“ (în „The Subject of Desire“, citându-l pe Jacoby, pp. 233-237). Iar cei mai mulți critici consideră astăzi că pasajul este autentic. De asemenea, chiar dacă Lewis („An Alternative Date for Sophocles' Antigone“, în *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 29, 1988, pp. 35-50) are dreptate să plaseze Antigona la începutul anilor 430 î.H. și nu la sfârșitul anilor 440 î.H., piesa poate fi pusă în relație cu conflictul cu cei din Samos și, astfel, distanța dintre textul lui Sofocle și cel al lui Herodot este diminuată în mod considerabil. De asemenea, dacă piesa este redată, desacralizarea brutală a lui Creon poate face trimitere la tratamentul brutal la care Pericle îi supune pe locuitorii din Samos.

46 Helene Foley, *Female Acts*, ed. cit., p. 168. Dewald și Kitzinger sunt foarte atenți la detalii. Cei mai mulți interpreți se axează mai mult pe (lipsa de) eficiența motivațiilor decât pe problema critică a costurilor implicate în apariția unei asemenea modalități de justificare („Herodotus, Sophocles, and the Woman Who Wanted Her Brother Saved“, în *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. Carolyn Dewald & John Marincola, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006, pp. 122-129).

universal al generației. Darius îi oferă soției lui Intaphrenes exact cele două elemente necesare pentru reproducerea socială în limitele unei structuri pe linie maternă: acolo unde tații sunt diferiți, nu și mamele, fratele mamei joacă rolul capului de familie; el este singurul bărbat care participă la creșterea copilului, iar fiul reprezintă viitorul, următoarea generație. Dar există ceva în plus în această istorisire. Dacă ne uităm atent, observăm că piesa se folosește de ea ca de o legendă.

Herodot povestește: Darius îl suspectează pe Intaphrenes că a conspirat la înaltă trădare și decide să fie arestat și condamnat la moarte împreună cu toți reprezentanții de sex masculin ai familiei sale. Soția lui Intaphrenes „sosește la palat și începe să se plângă și să se lamenteze în fața ușii, și nu contenește până când Darius, mișcat de mila față de lacrimile ei neîncetate, pune pe cineva să-i vorbească“. „«Femeie», îi spune mesagerul, «regele este de acord să cruțe viața unui membru al familiei tale – alege prizonierul pe care vrei să-l salvezi.»“ Femeia se gândește la propunere și apoi îi transmite mesagerului că, dacă poate salva doar un membru al familiei, atunci îl alege pe fratele ei. „Răspunsul“, povestește Herodot, „îl uimește pe Darius, și trimite din nou un mesager care o întreabă de ce a preferat să-și aleagă fratele în locul copiilor sau al soțului, din moment ce sigur nu a fost atât de apropiată de el ca de copiii și nici nu i-a fost atât de drag ca soțul.“ Femeia răspunde acum invocând *argumentul* care i-a câștigat admirația regelui și a stârnit nedumerirea cititorilor de-a lungul epocilor: „«Regele meu», a răspuns ea, «cu voia zeilor, pot avea alt soț și alți copii când aceștia vor dispărea. Dar, cum tatăl și mama mea sunt morți, n-aș mai putea avea alt frate. Aceasta este explicația a ceea ce am zis.»“ În maniera clasică a parabolilor, cuvintele solicitantului au ecou în urechile regelui și, „pentru a-și arăta plăcerea, [el] i-a oferit nu doar viața fratelui, ci și pe cea a fiului cel mare. Toți ceilalți membri ai familiei au fost omorâți.“ Sfârșit.

Carolyn Dewald și Rachel Kitzinger, doi dintre puținii clasiști care au comparat serios istoria lui Herodot cu piesa lui Sofocle (chiar dacă eseul lor are doar opt pagini), se întreabă de ce regelui îi place un asemenea raționament antipatriarhal. Ei sugerează că, din moment ce soțul este acuzat de înaltă trădare, a fi antipatriarhal în acest context înseamnă să gândești patriarhatul într-un mod diferit – adică loial regelui. Dacă ducem lucrurile mai departe, observăm că acesta s-ar putea să fie motivul pentru care Darius o obligă pe femeie să-și *justifice* alegerea. Atunci când întreabă: „Nu îți este mai drag soțul?“, nu doar se joacă cu ea (cum are, într-adevăr, obiceiul să procedeze cu supușii lui), ci vrea să-i pună la încercare loialitatea: „L-ai cerut pe fratele tău, dar ești sigură că nu ești încă loială trădătorului Intaphrenes?“ Femeia își construiește răspunsul în așa fel încât să-l liniștească pe Darius și își câștigă fratele. Dewald și Kitzinger conchid că femeia îl trage pe sfoară pe Darius: „Darius o invită să negocieze cele mai elementare legături

familiale... și ea câștigă provocarea.⁴⁷ Dar dacă loialitatea față de familia naturală în dauna familiei conjugale (trădătoare) este cea care îl liniștește pe rege, atunci de ce Darius pare să complice lucrurile în mod inutil prin eliberarea fiului cel mare, un vestigiu al familiei conjugale, fiul trădătorului Intaphrenes?⁴⁸ Plăcerea lui Darius trebuie să aibă altă cauză decât cea pe care o găsesc Dewald și Kitzinger: s-ar putea să-i placă nu atât raționamentul femeii, cât faptul că acum raționează.

Aceasta este, chiar dacă interpreții *Antigonei* nu prea se referă la ea, povestea soției lui Intaphrenes, despre o femeie care se lamentează prea mult și despre determinarea unui suveran care vrea s-o oprească. Având familia condamnată la moarte, soția lui Intaphrenes se așază în fața palatului și începe „să se plângă și să se lamenteze în fața porții“. Lacrimile ei sunt „neîncetate“. Suveranul, Darius, încearcă precum Creon în *Antigona* să pună capăt lamentărilor femeii. Dar Darius este mișcat de milă, în timp ce Creon o consideră pe Antigona nedemnă de milă⁴⁹. Din acest motiv, Darius nu-i răspunde cu interdicții, amenințări și edicte, chiar dacă persoana pentru care plânge femeia nu este mai puțin trădătoare în ochii lui Darius decât Polinike în ochii lui Creon. Darius încearcă să pună capăt lamentărilor femeii, în timp ce bocetul Antigonei va continua, tot mai lung, stimulat parcă. „Alege unul“, spune el, „și-l voi elibera“. Oferta sa o proiectează pe soția lui Intaphrenes în afara lamentării – care consideră pierderea infinită – și în interiorul unui limbaj în care se pot înțelege [*vernacular of commensuration*] și în care compensația, dacă nu consolarea, poate fi posibilă⁵⁰. Apoi, când îi cere femeii să-și *justifice* răspunsul, o instigă la raționalitate și, implicit, o duce de la lamentare la logos.

Antigona încearcă să procedeze într-un mod similar. și ea va da argumente – fratele său este unic, părinții ei sunt și ei morți –, dar, spre deosebire de soția lui Intaphrenes, oferă toate aceste argumente într-un context în care este deja prea târziu și în care ele nu mai pot motiva

47 Dewald & Kitzinger, *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. cit., pp. 124-125.

48 Femeile din tragediile și miturile grecești știe cât de important este fiul pentru tatăl său. Fiul ameliorează suferința tatălui care se află în fața morții prin faptul că îi duce numele mai departe, în viitor. Din acest motiv, femeile furioase pe tatăl copiilor lor, de la Procne la Medeea, își omoară copilul, ele știu că acesta este copilul tatălui. (Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, trans. William McCuaig, New York, Columbia Univ. Press, 2009, p. 101; cf. Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York: Schocken, 1975). Sheila Murnaghan scrie că „răspunsul [lui Darius] nu este doar o răzbunare, ci și o corecție a alegerii ei („Antigone 904-920 and the Institution of Marriage“, p. 203). Când grațiază viața fiului cel mare, el îi arată că aceasta este ruda pe care ar fi trebuit s-o aleagă, cea pe care ea ar fi trebuit s-o prețuiască cel mai mult. Atunci când Darius o face pe soția lui Intaphrenes conștientă de maternitatea ei, se comportă la fel ca Hemon, care și el corectează prioritatea pe care femeia o acordă familiei naturale, prin faptul că se căsătorește cu Antigona în moarte.

49 Pentru această idee îi sunt datoare Laurei Slatkin.

50 Durerea care pare infinită din cauza lamentației este întreruptă pentru a fi făcută o cerere clară – fratele. Dewald și Kitzinger consideră că lupta [agon] dintre femeie și Darius este purtată în interiorul logosului, dar eu o văd ca pe o formă destrămare a lamentației prin logos.

eficient: nu pot convinge, clarifica, nu pot urla necesitatea înțelegerii, nu pot desface strânsoarea durerii. În schimb, argumentele ei fac altceva: prin citarea (*după* ce Creon i-a ordonat să nu mai vorbească) soției lui Intaphrenes, Antigona abate atenția de la ea și o atrage asupra lui Creon – îl pune pe Creon la încercare. Darius este milos, oferă o alternativă, dar Creon este de piatră și rezolvă totul prin violență: el nu este Darius.

Dewald și Kitzinger consideră că, în această scenă, Antigona se află cumva dincolo de puterea ei de înțelegere. A compara un frate existent cu un soț și cu niște copii pe care și-i poate doar imagina înseamnă a trece dincolo de propria experiență și a fi obligată să facă un raționament defectuos. Asta, susțin cei doi, arată cât de fanatică a devenit ea. Încercând să găsească o cale de a-i convinge pe ceilalți să fie de partea ei, împinge totul la extrem și, în final, logosul o trădează: ceea ce spune nu mai are sens. Din punctul meu de vedere, limbajul straniu al Antigonei din final nu marchează eșecul său, ci puterea pe care o are. Este felul ei de a-l trage pe sfoară pe Creon; pe ocolite, reușește să-l acuze în față de insuficiență și de nedreptate. Poate că moare pentru cauza ei, dar reușește să-și pledeze cazul. Prin citarea legii fratelui de neînlocuit, ea arată că problema reală în discuție nu este – în ciuda a ceea ce cred Hegel și Lacan – ceea ce pare ea să spună, adică unicitatea fratelui ei de neînlocuit, ci o chestiune politică mai largă. Altfel spus, prin citarea soției lui Intaphrenes, legea îi cere Antigonei să intervină în politicile lamentării (prima aluzie), creează tensiuni între familia naturală și cea conjugală (a doua aluzie) și face evidentă pentru toți incapacitatea lui Creon de a îndeplini standardele guvernării fixate de Darius (a treia aluzie).

Această perspectivă răstoarnă convergența remarcabilă de puncte de vedere ale celor care iau bocetul Antigonei în serios: toți îl consideră o amenințare pentru politic – bine-venită, pentru unii, sau nepotrivită, pentru alții. Pentru Hegel, bocetul Antigonei este o expresie a devotamentului periculos de destabilizant, dar admirabil al unei surori față de propriul frate. Pentru antiumanistul Lacan, este expresia unei dorințe pur monstruoase, aflate dincolo de politic, care poate distruge întregul câmp economic. Pentru Slayoj Žižek, este un „nu“ total, absolut, adresat puterii politice a lui Creon. În același timp, umaniștii mortalști o prețuiesc pe Antigona pentru viziunea ei anti- sau postpolitică. Ei văd în ea o femeie care trece dincolo de politic pentru a-și plânge fratele; ea este simbolul finitudinii care, în viziunea umaniștilor mortalști, ne-ar defini pe toți, finitudine plecând de la care speră să fondeze o nouă etică a egalității. Astfel, toate interpretările umaniste (etice) și antiumaniste (monstruoase, totalitare) o plasează pe Antigona dincolo sau deasupra politicii. Dar este suficient să privești cu atenție pentru a vedea singura posibilitate pe care toate aceste variante consimt să o excludă: cea a interpretării bocetului Antigonei în context istoric, adică cea în care Antigona este actor politic⁵¹.

51 Ideea că Antigona se comportă politic îi aparține lui Mary Dietz („Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking“, în *Political Theory*, vol. 13, nr. 1, 1985, pp. 19-37), dar

Semnificația morții Antigonei

Bocetul Antigonei, parte a luptei ei politice cu Creon, poate fi înțeles și în termenii unei moșteniri pe care vrea s-o lase după moarte. Prin discursul său, Antigona își concepe faptele pentru posteritate. Totuși, pentru Jacques Lacan, Antigona este remarcabilă pentru că este *nepreocupată* de posteritate. Asta înseamnă să mori în mod conștient, spune Lacan, Oedip fiind cel care o influențează în această direcție: „[Oedip] nu moare ca toată lumea, adică accidental; el moare cu adevărat, într-un fel prin care își anulează ființa.“ Se extrage pe sine „din ordinea lumii. Este un gest frumos, cum spune madrigalul, de două ori mai frumos datorită frumuseții lui.“⁵² Moartea frumoasă care nu lasă nicio urmă, specifică imaginarului antiumanist lacanian, întoarce pe dos moartea frumoasă a eroilor homerici – caracterizată de Jean Pierre Vernant –, unde totul este despre lăsarea unei urme, despre o poveste care să-i inspire continuu pe alții⁵³. Prin opoziție, moartea frumoasă în viziunea lui Lacan implică o mântuire strigătoare la cer. Corpul lui Oedip dispăre, locul îngropării sale este necunoscut și nemarcat, fetele sale plâng faptul că fără un cadavru și fără un mormânt nu-și pot jeli cum se cuvine pierderea. Pentru Lacan, dispariția lui Oedip este parte integrantă din perfecțiunea specifică mortalității. Cadavru și mormântul îi determină pe supraviețuitori mai mult să eludeze decât să descopere (lipsa de) semnificația morții. Prin urmare, dispariția corpului nu împiedică doliul, ci este condiția singurei lamentări adevărate, cea care nu încearcă să ocolească esența mortalității.

Cu toate acestea, perspectiva lui Lacan nu se potrivește cu Antigona, pentru că ea încearcă, prin bocetul său, să construiască sau să găsească o semnificație în momentul mortalității. Lacan ignoră eforturile ei de construire a unei semnificații și consideră că nu este interesată de o problemă care poate fi ușor identificată: caracterul de citat pe care îl are discursul final al Antigonei. Poate că încearcă să-i protejeze puritatea, dar, procedând astfel, îi ascunde convingerile politice. Accentul pe care Lacan îl pune pe dorința ei monstruoasă eludează limbajul și argumentația Antigonei. Loraux, un critic al interpretării lacaniene, nu reușește decât să ofere o altă variantă a

a fost lansată în contextul unei interpretări diferite a piesei, și cu o concepție diferită despre politic, cu scopul de a critica maternalismul promovat de Jean Bethke Elshtain („Antigone's Daughters“, *democracy*, vol. 2, nr. 1, 1982, pp. 46-59. Peste douăzeci de ani, mie mi se pare că maternalismul a devenit coada, iar câinele este acum umanismul.

52 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, 1959-1960, ed. de Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter, New York, Norton, 1997, p. 306.

53 Jean Pierre Vernant, „A «Beautiful Death» And the Disfigured Corpse in Homeric Epic“, în *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1991.

aceluiași lucru atunci când pune accent pe durerea exprimată fără cuvinte [*extralinguistic*] și consideră că tragedia este antipolitică. Aici se potrivesc foarte bine Lacan și Loraux: un antiumanist și o umanistă, aflați amândoi în căutarea pasiunii, a dorinței sau a durerii rezultate din întâlnirea cu moartea (o întâlnire care, pentru Lacan, ne face monstruoși, iar pentru Loraux, umani în mod universal) care, după cum susțin amândoi, este ținută la distanță de construcțiile politice obișnuite ale dorinței de satisfacție numite „exploatarea bunurilor“ de Lacan și „logosul cetății“ de Loraux.

Poate că Lacan nu a văzut că descoperirea unei semnificații este scopul esențial al bocetului Antigonei, dar Creon a observat cu siguranță. Din acest motiv o întrerupe el: conștientizarea faptului că bocetul ei este – cu tot respectul pentru Lacan – o căutare a nemuririi, un efort de a păstra semnificația și importanța acțiunii sale în opoziție cu eforturile lui Creon de a proceda în aceeași direcție. Creon vrea să o priveze pe Antigona de nemurire; vrea ca ea să moară în liniște, departe de cetate și fără ostentație. Dar Antigona are nevoie de cor pentru a-și putea spune povestea așa cum vrea. Bocetul ei este parte din lupta [*agon*] ei cu Creon. Încearcă să convingă că este la fel ca Niobe, zeița care se plânge neîncetat până se transformă în stâncă. Corul râde de ea. A depășit limita? Antigona răspunde: dar soția lui Intaphrenes? Ea este om, și totuși se plânge fără încetare. Această variantă este primită mai bine de cor, dar nu și de Creon.

Creon consideră că stabilirea ultimă a semnificației este dreptul său. Asta îl determină să acționeze în toate privințele: încercarea de a deține puterea de a defini (cine este prieten, cine este dușman?) și de a controla diseminarea semnificației („urmează exact ordinele mele“, îi spune el corului). Faptul că Creon va încerca să controleze nu doar ce spune Antigona, ci, într-un sens mai larg, puterea limbajului ei, este întărit de primul schimb de replici dintre cei doi, atunci când Creon îi cere Antigonei să răspundă acuzațiilor străjerului care afirmase că încălcase legea: „Tu, să-mi spui direct, *fără vorbe multe* – știai că un ordin interzisese asta?“ (s.a.).

Antigona reușește până la urmă să țină câteva discursuri lungi, dar nu stă în puterea ei să garanteze semnificația propriei morți. Pentru lacanieni, ea este sinucigașul revoluționar, un subiect eroic al morții conștiente; pentru câțiva teoreticieni politici sau feminiști, este un apărător antietatist al valorilor sferei private (Jean Bethke Elshtain); pentru alții, o eroină publică (Mary G. Dietz, Costas Douzinas)⁵⁴. Din perspectiva lui Butler, Antigona structurează relațiile de rudenie așa cum vor fi înțelese ele; dar, pentru Lee Edelman, Antigona manifestă o

⁵⁴ Jean Bethke Elshtain, „Antigone’s Daughters“, pp. 53-59; Costas Douzinas and Ronnie Warrington, „Antigone’s Law: A Genealogy of Jurisprudence“, în *Politics, Postmodernity, and Critical Legal Studies: The Legality of the Contingent*, ed. Costas Douzinas, Peter Goodrich și Yifat Hachamovitch, New York, Routledge, 1994), pp. 187-225; Mary G. Dietz, „Citizenship“, pp. 28-30.

adevărată antipatie în sine față de relațiile de rudenie care puneau accent pe copil⁵⁵. Toate aceste puncte de vedere sunt contestabile pentru că nu au fost luate măsurile de precauție necesare, dar și pentru că pasiunea Antigonei pare să se refere mereu la anumite aspecte de care adepții săi sunt și ei destul de pasionați.

Valorificarea intervalului

Am susținut, în opoziție cu cei care o consideră pe Antigona reprezentativă pentru umanismul extrapolitic sau pentru mortalismul monstruos, că bocetul și moartea ei sunt acțiuni politice. Am susținut, în opoziție cu cei care consideră lamentarea o formă a umanismului universal al sunetului nearticulat și al plânsului, că bocetul Antigonei este o intervenție care ține de partizanatul politic. Cu toate acestea, chiar dacă vorbele Antigonei sunt politice, nu înseamnă că pretenția mortalist-umanistă – conform căreia lamentația identifică sau pune în scenă o calitate împărtășită în comun de toți oamenii care eludează politica și care poate servi ca fundament pentru construirea unei noi (post)politici sau a unei noi etici – nu poate rămâne în picioare. La fel ca un fluier de dresaj, sunetele plânsului lamentat pot ajunge la ascultători într-un registru diferit față de cuvinte și ne pot atrage într-un universalism extrapolitic, chiar și atunci când cuvintele care comunică mâhnire ne conduc spre partizanat politic sau ne îndreaptă spre consens. Dar fonemul și logosul nu sunt atât de ușor de deosebit cum pare a spune această obiecție. Parodia, imitarea și citarea presupun nu doar repetarea cuvintelor, ci și o anumită intonație și o anumită inflexiune a vocii. Asta înseamnă că deosebirea analitică a fonemului de logos, deși utilă, ne păcălește să gândim fonemul și logosul ca rațiuni paralele și distincte, sau să considerăm logosul ca epifenomen al adevăratului registru uman al fonemului. Dacă, în schimb, fonemul și logosul se animă și se întrerup unul pe altul?

Atunci când Loraux asociază sunetele doliului cu lamentările femeilor marginalizate, ea pare să discrediteze sunetele și lamentarea, sau cel puțin să se axeze pe aspectele neexprimate prin cuvinte [*wordless*] ale lamentării. Dar studiul ei despre sunetele lamentației, *La Voix endeuillée*, pune accent pe un proces mult mai agonistic, în care fonemul se transformă în logos, nu îl distruge. Spre exemplu, ea arată că numele Ajax este un omonim; numele eroului provine atât dintr-un cuvânt cu sens, *alas*, cât și dintr-un sunet onomatopeic al lamentării, *aiai*, idee punctată subtil în piesa lui Sofocle de corul mateloților, atunci când aceștia spun „Ajax al numelui îndoliat“. În altă parte, Loraux are o idee similară. Ea consideră că trecerea de la cuvântul cetății – *aei* sau

55 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, NC, Duke Univ. Press, 2004.

„întotdeauna“, care conotează orașul etern al lui Pericle, pentru care merită să mori – la plânsul celui care se lamentează, *aiai*, este, în fapt, o înlocuire a semnificației cu sunetul și a politicii – pe care ea o consideră sfera sensului – cu o luptă antipolitică cu aporiile semnificației. Dar dacă fonemul poate erupe în logos, de ce nu ar putea și logosul să erupă în fonem. Dacă *aiai*-ul lamentării își face loc prin *aei*-ul cetății, atunci cei care ascultă nu ar putea să audă *aei*-ul cetății în sunetul *aiai*-ului lamentării? Dacă civicul „întotdeauna“ este fisurat de plânsul universal, nu este posibil ca plânsul universal să fie fisurat de civicul „întotdeauna“? Deslușind lamentarea în numele lui Ajax, putem în același timp să-i deslușim numele în strigătele de lamentare. Fiecare este urma celui alt. Politicul poate fi fisurat de umanismul mortalist, dar acesta este fisurat de politic în aceeași măsură.

În *For More Than One Voice*, Adriana Cavarero deconstruiește opoziția binară fonem/logos și arată cum fonemul nu doar subminează logosul din exterior, ci îl și animă, din interior⁵⁶. Cavarero observă, atât la Platon, cât și în alte părți, că logosul denunță dependența de voce și se pretinde superior pentru că este imaterial, abstract, anticorporal. Am putea să găsim și alte argumente, din moment ce logosul are și alte strategii. El neutralizează sau își apropiază fonemul nu doar prin denunțarea faptului că acesta nu este altceva decât voce (nonsens, zgomot), ci și prin atragerea lui în categoria sensului, ca atunci când fonemul ia forma onomatopoei care îmbină sunetul și cuvântul într-o unitate indecidabilă și șterge diferența dintre simbolic (studiat de semantică) și semiotic (studiat de fonologie). Un exemplu grăitor este tragicul *aie/aiai* – despre care vorbește Loraux –, cu conotațiile lui care trimit la „pentru totdeauna“ și la „întotdeauna“, dar și la sunetul specific durerii. Dar Loraux și Cavarero se despart într-un punct important: dacă analizăm în spiritul disputei dintre Goethe și Lacan, Loraux vede în plâns egalitatea universală (prima lege a Antigonei, cea favorizată de Goethe); Cavarero vede singularitatea (a doua lege a Antigonei, cea favorizată de Lacan).

În *Eseu despre originile limbilor*, Rousseau prețuiește onomatopoea pentru că acel cuvânt care sună ca ceea ce definește este protejat de două ori de alienarea de care filosoful se teme că există în limbaj și în scrieri. Dar ceea ce pentru Rousseau este un semn al prezenței, pentru Cavarero este o capacitate de ruptură din cauza *corporalității* vocii. Emananțiile corporale ale vocii, precum plânsetele Antigonei – „ca o pasăre în fața unui cuib gol“ – produc înstrăinarea [*alienness*] în loc să

56 Adriana Cavarero, *For More Than One Voice: Toward A Philosophy of Vocal Expression*, Stanford, CA, Stanford Univ. Press, 2005. Accentul pe voce pus de Cavarero riscă să ne aducă înapoi în metafizica prezenței criticată de Derrida. O rezolvare ar putea fi, așa cum procedez eu aici, considerarea vocii atât ca element corporal, cât și extracorporal, ca o marcă a resturilor, atât ale logosului, cât și ale lamentației. Rezolvarea lui Cavarero constă în localizarea acestei presupuse treceri în prezență în registrul intersubiectivității, nu în cel al ontologiei.

ne ferească de ea. Chiar și acolo unde logosul pare să își impună hegemonia, abstractizând rațiunea dincolo de corp și ținând cont de fonem prin mijloacele onomatopeei, ale nonsensului etc., acesta rămâne, spune Cavarero, dependent de o voce nesupusă, care este propriul registru străin, materialitatea lui încorporată, suplimentul lui indeterminat: diferența [*différance*] lui. Pe scurt, ceea ce pentru Loraux sunt schimburi între fonem și logos (chiar și atunci când îl caracterizează pe primul ca tulburându-l pe al doilea), pentru Cavarero sunt semne ale unei înlocuiri mutuale prin care fonemul și logosul sunt amândouă animate și subminate.

Jacques Rancièrè pune problema într-un mod asemănător, dar dintr-o perspectivă mult mai agonică, mai ales atunci când poziționează fonemul în interiorul situației politice, și nu înaintea sau în afara acesteia⁵⁷. Rancièrè nu leagă logosul de politic și fonemul de antipolitic, așa cum procedează Loraux, și nici nu consideră că se află în același loc, așa cum crede Cavarero. În schimb, el insistă asupra faptului că acestea sunt două tipuri de sunet deosebite de o împărțire politică a sensibilului: „Simpla opoziție între animalele logice și cele fonice nu este în niciun caz fundamentul pe care se bazează politicul. Această împărțire este [...] una dintre mizele disputei care instituie politicul [...]. Politicul există tocmai din cauză că logosul nu este doar discurs, tocmai din cauză că el este legat indisolubil de valoarea acordată acestui discurs: valoarea prin care emisia sonoră este înțeleasă ca discurs capabil de a enunța ca atare, în timp ce alte emisii sunt înțelese ca simple zgomote care indică plăcere sau durere, consens sau revoltă“ (*D*, pp. 22-23). „Fonem“ este numele emisiilor sonore ale exclușilor, iar „logos“ este numele pretins de insideri pentru propriile sunete. Atunci când sunt în căutarea egalității, actorii politici ai lui Rancièrè își însușesc logosul care îi exclude. Aceștia nu pretind că au ceva în comun cu opresorii lor, ca muritori, ci încearcă să fie capabili să spună că „din «muritori» trebuie să devină «oameni»“ (*D*, p. 25). și pun în scenă dezacordul folosind aceleași tactici pe care le folosește Antigona în bocetul ei: parodia, imitarea și citarea⁵⁸.

Parodia, imitarea și citarea sunt posibile datorită caracterului excesiv al limbajului [*excessiveness*], pe care Rancièrè îl numește „literaritatea“ sa, cea pe care o împlânzim prin figuri de stil ca onomatopeea, care are capacitatea de a numi acest caracter excesiv și de a-i oferi o funcție⁵⁹. Dar disidenții pun în mișcare acest caracter excesiv

57 Jacques Rancièrè, *Dis-Agreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999 (citată în continuare în text ca *D*).

58 Felul în care ea exploatează citarea îi pune probabil o problemă lui Phillippe Nonet, care critică aspru istoria citațională a Antigonei. Pentru o critică extraordinară a lui Nonet, din acest punct de vedere, vezi Adam Sitze, „What is a Citation?“, în *Law, Culture and Humanities*, vol. 2, 2006, p. 349.

59 Despre literaritate la Rancièrè, vezi *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, Stanford, CA, Stanford Univ. Press, 2004, pp. 103-111. Vezi, de asemenea, Samuel Chambers, „The Politics of Literarity“, în *Theory and Event*, vol. 8, nr. 31, 2005, pp. 1-21.

într-un mod diferit, încercând să întrerupă ordinea dominantă, pe care Rancièrè o numește ordinea polițienească. Este straniu că folosirea unui asemenea exces sau a unei asemenea literarități, alături de parodie, imitare și citare, este atât de evidentă în bocetul Antigonei, un discurs triplu aluziv (excesiv în cele trei aluzii ale sale), dar, în același timp, un discurs al suferinței (excesiv în emoțiile sale) și o problemă crucială [*crux*] (excesivă față de text, care este suspectat de inautenticitate) care, ca toate problemele cruciale, este foarte apreciată de critici⁶⁰.

La fel ca Lacan, Rancièrè este atras de discursul scandalos. Dar acolo unde Lacan vede în discursul ofensiv al Antigonei „sugestia scandalului“, pentru că puritatea discursului sugerează atingerea punctului terminus al dorinței, Rancièrè consideră că scandalul se află în pătrunderea contaminată, mimetică, înșelătoare a vorbitorului în logos. După cum spune Rancièrè, criticându-l pe Habermas, scandalul este politic pentru că: „Predilecția politicului față de dialog are legătură mai mult cu heterologia literară, cu enunțurile furate și apoi returnate autorilor [...] decât, așa cum se spune de obicei, cu situația ideală a dialogului“ (D, p. 59).

A fura din limbajul dominant înseamnă a te angaja în imitare pură. Avem oare în față o situație fără ieșire, așa cum pare să susțină Žižek atunci când distinge, în analiza lui Donald Pease, „aspectul radical al actului etic al Antigonei și o reconfigurare pur și simplu performativă a poziției sociale simbolice a cuiva“? O asemenea „configurare marginală a discursului predominant va rămâne, fără îndoială, în interiorul ordinii sociale care nu va face altceva decât să se reorganizeze“, spune Pease în sprijinul lui Lacan și Žižek⁶¹. Dar mai există o variantă: o Antigona cu adevărat politică (mai mult decât etică și/sau monstruoasă) care scapă din capcana radicalitate versus complicitate prin practicarea unei imitări cu ajutorul căreia se autodepășește: „Prin transgresiune“, actorii politici ai lui Rancièrè „află că și ei, la fel ca toate ființele care vorbesc, au capacitatea de a vorbi“⁶²

60 Despre relația dintre problema crucială [*crux*] și cruce [the cross], vezi Jeffrey Masten, „The Passion of the Crux: Rhetorics of Shakespearean Editing“, prezentat la congresul Shakespeare Association of America, Washington, D.C., 9-11 aprilie, 2009.

61 Donald Pease, *The New American Exceptionalism*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2009, p. 199. Rancièrè vede asta ca pe o repetiție, dar cu o diferență: confrunțați cu refuzul patricienilor de a le oferi dreptul de a vorbi și de a avea revendicări, plebeii „execută o serie de acte de limbaj care le imită pe cele ale patricienilor; ei pronunță imprecapiții și apoteoze; îl delegă pe unul dintre ei să meargă și să consulte oracolele lor; își stabilesc proprii reprezentanți reinițiindu-i. Într-un cuvânt, se comportă ca și cum ar fi persoane cu nume“ (D 24). Despre copierea cuiva ca act politic, vezi și studiul meu, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 2009, pp. 40-64.

62 Există niște nepotriviri între teoria democratică a lui Rancièrè și cea a lui Hannah Arendt, dar descrierea rancièriană a acțiunii plebeilor seamănă izbitor cu un nou fel de a interpreta teoria lui Arendt cu privire la frenezia primilor coloniști englezi din Lumea Nouă de a face totul împreună. Poate fi aceasta o formă de imitație prin care coloniștii au putut să simtă o libertate rezervată până atunci doar pentru alții? Arendt nu i-ar spune imitație, dar s-ar putea dovedi util să regăndim exemplul dat de ea în termenii lui Rancièrè. Pentru mai multe despre Rancièrè și Arendt, vezi Jason Frank, *Constituent Moments*, Durham, NC, Duke Univ. Press, 2010.

(*D*, p. 24). Din moment ce eforturile lui Rancièrè sunt canalizate în direcția schimbării ordinii dominante, el încearcă să ne îndrepte către problema succesului sau a eșecului în chestiunea schimbării domeniului actual al sensibilului. Dar uneori avem alt scop – să trăim altfel⁶³. Dacă acțiunile prin care ne exprimăm dezacordul nu își ating scopul, în termeni instrumentali, acestea pot fi considerate în continuare un succes, pentru că, prin asemenea acțiuni, egalitatea este pusă în scenă și experimentată. Așa cum ar zice Butler, „prin întrebare, prin petiție, am devenit deja altcineva“ (*PL*, p. 44). Această posibilitate este inerentă în caracterul excesiv al limbajului, în iterabilitatea [*iterability*] acestuia; în opoziție cu Žižek, Butler arată că legea fratelui de neînlocuit nu constă într-o bâiguire repetată a numelui acestuia, ci într-o poziție de rudenie ocupată de mai mult de unul (*AC*, p. 68).

Political este pentru Rancièrè o luptă între dezacord și consens, care oferă perspectiva din care pot fi criticați Edmund Burke și Hannah Arendt în legătură cu opoziția pe care aceștia o trasează între drepturile omului și drepturile cetățeanului. Despre drepturile omului se spune că ar fi fără conținut, iar drepturile cetățeanului nu sunt niciodată suficient de complete pentru a satisface pretențiile de egalitate ale celor care nu au un stat. Rancièrè îi critică pe Burke și Arendt pentru ceea ce el numește alegerea forțată între identitatea universală a omului/muritorului și identitatea civică a cetățeanului. În locul acestei opțiuni, susține Rancièrè, există o a treia cale prin care putem acționa în „spațiul dintre cele două identități“, folosind parodia, imitarea și citarea. În mod evident, aceste dispozitive retorice interstițiale funcționează ele însele în spațiul dintre serios și comic, în cel dintre calitățile interne și cele externe ale limbajului, permițându-le actorilor democrației să reconfigureze repartizarea în categorii precum public și privat, universal și individual, muritor și cetățean. Acest lucru este necesar întotdeauna pentru că până și universalul, consideră Rancièrè, „este privatizat permanent de logica menținerii ordinii“⁶⁴.

Timp de secole, criticii au interpretat-o pe Antigona ca îmbrățișând o identitate sau alta – spre exemplu, bunurile (familiale) private versus bunurile (polisului) publice. Alții, precum Lacan, au considerat-o un personaj anti-identitar care reprezintă dorința adevărată

63 Despre a trăi altfel ca punere în scenă a libertății, vezi Tully, *Public Philosophy in a New Key*, vol. 1, p. 128.

64 Jacques Rancièrè, *Hatred of Democracy*, trans. Steve Corcoran, New York, Verso, 2007, pp. 61–62. Perspectiva lui Rancièrè asupra lui Burke și Arendt oferă o critică diferită față de cea a lui Zygmunt Baumann, care afirmă că dacă universalitatea și particularitatea sunt singurele noastre opțiuni, atunci avem o problemă: „chiar dacă valorile universale oferă un medicament rezonabil împotriva impertinenței opresive a refulării provinciale înguste, iar autonomia comunităților oferă un tonic plăcut din punct de vedere emoțional împotriva asprimii distante a universalistului, fiecare medicament, atunci când este luat prea des, devine otrăvă“ (*Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 181, citat în Kimberley Hutchings, „Moral Deliberation and Political Judgment“, în *Theory Culture, and Society*, vol. 14, 1997, p. 131).

care trece dincolo și destabilizează toate identitățile. Dar ideea lui Rancière de a „valorifica intervalele“ ne provoacă să vedem că Antigona posedă două identități, al căror conflict este pus în scenă aici – lamentarea centrată pe polis a lui Pericle și lamentările femeilor scoase în afara legii polisului în secolul al V-lea –, și apoi să valorificăm intervalele dintre ele. Mai întâi, ea performează riturile acceptate pentru Eteocles, în deplină concordanță cu exigențele logocentrice ale polisului cu privire la înmormântare. Apoi, mai târziu, când bocește și cere răzbunare lângă corpul celuiilalt frate al său, Polinike, ea îndeplinește lamentările așa cum se cuvine, în conformitate cu legile polisului secolului al V-lea: Antigona bocește în plină zi și cere răzbunare cu glas tare. În final, în cea de-a treia și ultima ei performare a lamentării, Antigona bocește pentru ea însăși, mai precis, procedează exact ca actorii politici ai lui Rancière atunci când acționează în intervalul dintre cele două identități a căror logică opozițională ar fi putut să-i încremenească. Bocetul ei nu este conform formei așteptate, dar nici nu o încalcă pur și simplu. În schimb, ea parodiază, imită, ridiculizează și citează poveștile, figurile și limbajul celor puternici, strecurând propriile puncte de vedere în discursul lor, fără să le absolutizeze, așa cum susține Žižek, și fără să își piardă capacitatea de a crea sens, așa cum încearcă să arate Dewald și Kitzinger.

Dacă Antigona pune în scenă dezacordul lucrând cu materialul oferit de orașul consensului, atunci o putem vedea acum acționând în intervalul dintre lamentare și logos, singularitate și egalitate, dintre *aiai*-ul tragediei și *aei*-ul cetății, într-un efort de a oferi un nou tip de sens⁶⁵. Ea suferă pentru asta, dar nu este definită de suferința ei. Ea moare, dar nu este definită de mortalitatea ei. Atunci când Nietzsche o descrie în termenii natalității [*as natal*], el pune accentul pe alte aspecte ale caracterului ei și ne provoacă să vedem în ea, poate, un (post)umanism diferit de noul umanism mortalist care se dezvoltă astăzi, adeseori în numele ei. Urmând exemplul lui Nietzsche, am putea vedea că această tragedie nu doar că oferă remedii pentru lumea noastră profund politică și conflictuală în care am avea nevoie de etica extrapolitică a umanismului mortalist: în Antigona găsim, de fapt, elemente ale unui umanism agonistic care acționează în intervalul dintre cuvânt și plâns, natalitate și mortalitate, egalitate și singularitate și („ca o pasăre în fața unui cuib gol“) dintre uman și animal.

„Valorificarea intervalului“ este totodată o bună modalitate de a răspunde interpretărilor filosofice ale *Antigonei*, care, de-a lungul istoriei, l-au considerat pe Sofocle atât un protagonist al umanismului, cât și al antiumanismului. Putem spune că Antigona ne determină să „acționăm în intervalul“ dintre cele două și, astfel, să dezvoltăm un

65 În opoziție cu argumentația mea din „Antigone’s Lament, Creon’s Grief“, care interpretează piesa doar în context istoric și unde am susținut că Antigona reprezintă singularitatea, aici consider că ea acționează în spațiile dintre diferitele diviziuni politice.

umanism agonistic care ar putea să răspundă dorinței exprimate din când în când de Loraux cu privire la o politică aflată dincolo de logica binară care îi afectează adeseori analiza: nici o politică a polisului, nici o antipolitică tragică a umanismului mortalist. „Dacă termenul «politic» ar avea mai mult de o semnificație?”⁶⁶, se întrebă Loraux, exprimându-și exasperarea că o astfel de politică este doar imaginată. Dar nicio politică nu poate fi reală *fără* să fie imaginată.

Patru femei și o înmormântare

Cindy Sheehan, așa-numita „mamă pacifistă”, a fost asociată adeseori cu Antigona în presa populară, precum și în cea academică. Donald Pease o numește „ruda Antigonei”. Jan Hartman o numește „Antigona americană”⁶⁷. Scopul comparației este politic, pentru a înnobila anumiți disidenți, pentru a-i clasiciza și pentru a conferi grandoarea clasică unor anumite evenimente aparent ne semnificative din epoca noastră. Dar scopul politic este, într-o anumită măsură, subminat de asemenea clasicizări, care lasă impresia că durerea la care face trimitere mama îndoliată de acum este aceeași durere ca cea simțită de spectatorii teatrului tragic din secolul al V-lea î.H. Astfel, durerea maternă este universalizată atât ca spațiu, cât și ca intensitate: ea este un lucru unitar cu care este familiarizată toată lumea și se întinde în timp până în secolul al V-lea. Acest lucru transformă conflictele agonistice ale politicii în umanismul mortalist criticat aici pentru că îndepărtează eticul de politică. Ranciére reușește să nu cadă pradă acestei devieri și afirmă că „turnura etică nu este o necesitate istorică”⁶⁸. Dată fiind natura anistorică a clasicizării, este la fel de important să spunem că turnura etică nu este nici măcar o necesitate anistorică și că puțină atenție la specificitatea istorică și politică ne poate ajuta să ignorăm umanismul centrat pe doliu și plasat în afara timpului, pe care piesa lui Sofocle ne determină să-l politizăm. În concluzie, încercând să

66 Loraux, „Essay on Amnesty”, p. 93.

67 Jan Hartman, „Cindy Sheehan: «American Antigone»”, în *CommonDreams.org*, 18 august 2005.

68 Etilul, spune Ranciére, distruge diviziunea constitutivă pentru politic (deși, trebuie să spunem, această diviziune este descrisă de el în moduri diferite, ca „separația între lege și fapt” sau ca „forma clasică a conflictului politic” care opune mai multe «persoane» într-una singură) („The Ethical Turn of Aesthetics and Politics”, *Critical Horizons*, vol. 7, nr. 1, 2006, p. 6). Trecând tragedia din domeniul politic în cel etic cu mijloacele umanismului mortalist, W. Geoffrey Arnott („Realism in the Ion: Response to Lee”, în *Tragedy and the Tragic*, ed. de M. S. Silk, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, pp. 110-118) consideră că punctul central al lui *Ion* de Euripide nu este reprezentat de conflictele sale, ci de „forța tragică a suferinței Creusei”, care, spune el, nu este deloc minimalizată de „sfârșitul fericit” al piesei (p. 110-111). Demetra Kasimis demască abil argumentele recurente care spun din nou și din nou că *Ion* se termină fericit, în *Drawing the Boundaries of Democracy: Immigrants and Citizens in Ancient Greek Contexts*, teză de doctorat, Northwestern University, Political Science, 2010.

construiesc această clasicizare într-un mod diferit, mă întorc atât la Antigona, cât și la soția lui Intaphrenes pentru a trasa câteva caracteristici pe care le au femeile ca Sheehan ca mame îndoliate disidente.

Spre deosebire de Sheehan – descrisă în media populară ca o mamă a cărei acțiune politică este aprinsă de pierdere –, Lila Lipscomb este descrisă în filmul lui Michael Moore, *Fahrenheit 9/11*, ca o mamă îndoliată a cărei acțiune este anulată de pierdere. O femeie aflată în suferință, Lipscomb seamănă mai mult cu soția lui Intaphrenes decât cu Antigona. După ce fiul ei moare în al doilea război din Irak, aceasta decide să se ducă la Casa Albă pentru a căuta, spune ea, un loc în care să-și exprime furia, nu o oportunitate pentru activism politic. Dar, în drum spre Casa Albă, se întâmplă ceva, și astfel avem ocazia să vedem puterea și limitele umanismului mortalist.

În Lafayette Park, Lipscomb are o întâlnire neobișnuită cu o protestatară dintr-o magherniță [*stall protestor*], o femeie al cărei adăpost de carton este decorat cu fotografii ale unor copii morți și care îl acuză pe Bush pentru viețile pierdute în Spania. În timp ce femeia își face cunoscute acuzațiile, Lipscomb dă din cap pentru a-și arăta empatia și murmură: „Da, [și] fiul meu.”⁶⁹ Stephen White ar putea observa cu succes cum finitudinea pe care o împărtășesc le aduce pe aceste femei împreună, reluând astfel legătura improbabilă dintre Priam și Ahile adusă în scenă de umanismul mortalist. Dar, la fel ca în acea scenă din Homer, părțile de aici se îndepărtează încet una de cealaltă. Cele două părți sunt curând întrerupte de o a treia, o femeie cu aspect conservator care dă din întâmplare peste această scenă și îi pune la îndoială autenticitatea. Are vreun sens totul? „E o regie“, spune ea de dragul camerei. În timp ce o contrazice pe protestatara din magherniță și respinge lamentarea lui Lipscomb, mai întâi cu neîncredere („Da, pe bune? și unde a murit?“) și apoi printr-o combatere crudă a dovezilor care ar fi trebuit să conducă la autentificarea faptului („Karbala, 2 aprilie“), folosindu-se de egalitatea rece, neo-pericleană: „Au mai fost acolo o grămadă de oameni.“ Această bagatelizare deloc neadevărată (dar nu doar adevărată) a pierderii singulare suferite de Lipscomb o reduce pe aceasta la tăcere și o îndepărtează de această scenă a unei potențiale treziri politice. Ea lasă deoparte urâtul conflict, renunță la proaspăta solidaritate cu femeia din magherniță și se îndreaptă spre Casa Albă. Singură și departe de cele două femei politizate și axate pe egalitate din Lafayette Park (prostatara din magherniță vorbește în numele celor morți, femeia conservatoare respinge interesul lui Lipscomb față de fiul său în dauna celorlalți), Lipscomb își reîndreaptă atenția asupra singurului său fiu: „Am nevoie de fiul meu. Doamne, e

69 *Fahrenheit 9/11*, DVD. Regia de Michael Moore, 2004, http://www.script-orama.com/movie_scripts/f/fahrenheit-911-script-transcript.html.

mai greu decât credeam că o să fie... să fiu aici. Dar, totodată, mă simt mai liberă [...] pentru că, în sfârșit, am un loc [...] în care să-mi pun toată durerea și furia [...] și să mă descarc.“

În filmul lui Moore, Lipscomb este o femeie doborâtă de durere și incapabilă de angajare politică. În viața reală, totuși, Lipscomb i se alătură lui Sheehan în activismul ei politic și fondează Gold Star Families for Peace. Dar Sheehan, și nu Lipscomb, este cea înfățișată în media populară ca o mamă îndoliată devenită activist radical prin moartea fiului ei. Împotrivindu-se efortului regimului politic de a instrumentaliza toate morțile militarilor în numele războiului în curs de desfășurare din Irak, Sheehan este clasicizată, așa cum era de așteptat, încă o dată. Este adevărat, ea nu luptă pentru dreptul de a-și îngropa fiul; înmormântarea acestuia nu este interzisă. Dar atunci când Sheehan ia poziție în numele celui drag, mort acum, împotriva puterii non-apologetice a statului, ea amintește de Antigona.

Această comparație poate îmbogăți modul în care o evaluăm pe Sheehan, care poate fi considerată ca acționând în intervalul dintre diferitele identități atribuite disidenților. Atunci când, la fel ca soția lui Intaphrenes, își așază tabăra în fața palatului (ranch-ul lui Bush din Crawford, Texas), Sheehan nu bocește, nu își exprimă durerea verbal. Mai întâi, ea se exprimă într-un mod neautorizat oficial, redactând o scrisoare deschisă pentru Bush, în care cere o răspundere democratică pentru război, impune egalitatea cu Președintele – adresându-i-se cu „George“ – și nu își restrânge comunicarea la Președinte, ci publică scrisoarea într-un efort de a se adresa publicului din Statele Unite⁷⁰. În al doilea rând, în loc să preia identitatea „Gold Star Mother“ oferită celor care și-au pierdut copiii în operațiuni militare, Sheehan contribuie la fondarea, în 2005, a „Gold Star Families for Peace“, o parodie pacifistă a organizației oficiale pentru doliul matern. „Gold Star Families“ prețuiește pacea mai mult decât sacrificiul și îi include pe toți cei care se identifică drept membri de familie, și nu doar pe „mame“. În al treilea rând, Sheehan permite pierderii fiului său să o forțeze să se

70 Despre Sheehan, vezi Amy and David Goodman, *Static: Government Liars, Media Cheerleaders, and the People Who Fight Back*, New York, Hyperion, 2006, și Donald Pease, „Antigone's Kin: From Abu Ghraib to Barack Obama“, în *The New American Exceptionalism*. Despre Sheehan văzută ca Antigona, vezi și Nicholas Powers, „Antigone Now“, în *The Independent*, 8 decembrie 2005, p. 5; Richard Brookhiser, „Democracy Takes Root, Slowly, in Post-Saddam Iraq“, în *The New York Observer*, 25 august, 2008, <http://www.observer.com/node/37535>; Marianne McDonald, „Translating Antigone: Staging Anti-Colonial Protests“, în *CounterPunch*, 23 martie 2007, pp. 1-15; Carol Brouillet, „Listen, Ring, Scream – 100,000 Bells Toll“, în *South Bay*, 28 octombrie 2005, <http://www.indybay.org/newsitems/2005/10/28/17790201.php> și Anne Fernald, „Women Must Weep or Prepare for War“, *Fernham*, 15 august 2005, <http://fernham.blogspot.com/2005/08/women-must-weep-or-prepare-for-war.html>. Pentru o poziție în favoarea „intervenției postantigoniene“ în practica doliului, cu referire la disidenții politici, vezi interpretarea minunată a Virginiei Woolf făcută de Madelyn Detloff's, în *The Persistence of Modernism: Loss and Mourning in the Twentieth Century*, Cambridge, MA, Cambridge Univ. Press, 2009.

confrunte nu doar cu finitudinea morții, ci și cu pierderea *politică*; acest lucru se întâmplă după ce este arestată și i se iau amprente: „Atunci m-a izbit enormitatea pierderii mele. Mi-am pierdut fiul. Mi-am pierdut drepturile garantate de *Primul Amendament*. Mi-am pierdut țara pe care o iubesc. Încotro se îndreaptă America? Am început să plâng de durere.”⁷¹ *Aiai*-ul mortalității se scurge în *aei*-ul cetății.

Dar Sheehan adoptă eticheta pe care i-o pune presa de „mamă pacifistă” [„*peace mom*”] (chiar își intitulează așa memoriile), mobilizând maternitatea în interesul păcii așa cum a făcut Lord Eames, și nu pentru a participa la reinstaurarea identităților heteronormative contestate. Este „mama pacifistă” o nouă poziție pe care o poate adopta subiectul, una prin intermediul căreia să putem acționa în intervale? Sau această etichetă o trimite pe Sheehan într-o poziție veche și indivizibilă a subiectului? Poate că Žižek are dreptate, iar jocul de du-te vino nu poate fi evitat acolo unde reiterarea parodică implică o repetare fără sfârșit, în special atunci când protagonistul poveștii nu este o eroină mitică, ci o persoană imperfectă care se implică sau este implicată în cauze importante, dezavuate apoi de giganții media și dovedite a fi mult mai puțin semnificative în comparație cu speranțele pe care noi toți le-am investit în ea (ca atunci când Sheehan este de acord cu Hugo Chávez și pare să cocheteze cu antisemitismul în critica ei la adresa războiului din Irak și profită de propria durere pentru a critica fără rezerve politica externă a Statelor Unite).

Dacă cea mai importantă întrebare este nu dacă Sheehan și Lipscomb sunt demne de clasicizare, ci care este efectul cultural-politic pe care îl are o asemenea clasicizare, atunci răspunsul critic este, cu siguranță, că o asemenea clasicizare înlocuiește exact politica pe care încearcă s-o înobileze, conservând [*enshrining*] un tip de umanism fără diferențieri spațio-temporale care ocultează distincțiile pe care le postulează politica și tragedia. Dacă nu există diferențe între lacrimile unei mame, atunci înseamnă că această afirmație nu este un temei pentru politică, ci mai degrabă o problemă, pentru că politica postulează separarea, nu lipsa diferențelor. Oricum, această afirmație este contrazisă de faptul că atât doliul, cât și maternitatea sunt diferențiate intern. Doliul poate aduce dorință de răzbunare sau pacifism, maternitatea poate conduce la adorare sau la furie. Asemenea fisuri din interiorul doliului și al maternității sunt acoperite de figura iconică a mamei îndoliate, care se întemeiază pe un universalism construit indecizabil pe doliu și/sau pe maternitate, într-un mod care îi permite fiecăruia să-l suplinească pe celălalt și care creează o identitate naturalizată – mama îndoliată –, pusă la adăpost de orice formă de diferență [*différance*]. Mama îndoliată, care posedă un fel de putere politică dezavuată, chiar dacă adeseori semnificativă, pe care doar un

71 Sheehan, Cindy, „A Capitol Offense”, în *Los Angeles Times*, 3 februarie 2006, <http://articles.latimes.com/2006/feb/03/opinion/oe-sheehan3?pg=2>.

actor non-politic o poate avea, acționează în limitele unor identități ale căror intervale ar trebui regândite, conform lui Rancièrè, în numele unor alternative mai radicale.

Faptul că Antigona ar trebui să fie simbolul acestui simbol este extrem de semnificativ (calcă în picioare diferențele care îi stau în cale.) După cum știm, ea nu este mamă, iar discursul în care se lamentează asupra acestui fapt – făcându-l, totodată, extrem de clar – nu este un discurs etic, ci unul politic, care acționează în intervalele dintre diferitele identități identificate aici și trimite la un umanism agonistic, nu mortalist. Divizat constitutiv, strâns legat de cele două legi ale Antigonei și acționând în intervalele dintre doliu și maternitate, umanismul agonistic promovează o politică natalistă/mortalistă a luptei, durerii și conflictului, dar, totodată, a reciprocității, a plăcerii și a grijii.

Acest eseu a fost scris cu ajutorul American Philosophical Society, American Bar Foundation, Northwestern University, Oxford University Center for Political Ideology și Nuffield College. Mulțumiri audienței de la Centre for Political Ideology, The Futures of Critical Theory (martie 2009, conferință la Frankfurt), St. Andrew's University's Politics and International Relations colloquium, St. Andrew's University's Politics and International Relations colloquium, the 2009 annual Government department graduate-student conference at Harvard University, the „Lectures in Political Theory“ series de la NYU's Gallatin School, Ohio Wesleyan University's Sagan National Colloquium series, the 2009 American Political Science Association meetings, the 2007 Feminism and Classics Conference at University of Michigan and the Law, Political Theory, and Philosophy colloquium at University of Victoria. Vreau să le mulțumesc în special lui George Shulman, Marc Stears, Richard Seaford, Matt Landauer, Jeremy Webber, Diego Rossello, și Chris Finlay. Pentru redactarea manuscrisului, le mulțumesc lui Rachel Ricci și Demetrei Kasimis. Le mulțumesc, de asemenea, lui Miriam Leonard, Arlene Saxonhouse, Yopi Prins și Jill Frank pentru comentariile făcute la varianta nepublicată a acestui text. Întrebările despre umanism ale lui Bruce Robbins și Jason Frank au condus la versiunea finală, care le este datorată, de altfel, și Ritei Felski, precum și cititorilor *New Literary History*.

Cary Wolfe

Carne și finitudine Despre animale în filosofia (post)umanistă

Traducere de Vasile Mihalache

În cele ce urmează, vreau să arăt că o bună parte din neînțelegerile privind „studiile despre animale“ au apărut din cauza inabilității noastre de a pune întrebarea așa cum se cuvine¹. Mai exact, deși lucrările filosofice care iau în serios problema animalelor non-umane sunt postumaniste, într-un anumit sens (pentru că pun la îndoială distincția etică și ontologică între oameni și non-oameni care stă la baza umanismului filosofic), ele rămân în continuare umaniste la un nivel intern, teoretic și metodologic care restructurează și chiar subminează un proiect filosofic admirabil, de altfel. Îmi propun aici să schițez un fel de spectru teoretic sau filosofic care să treacă de la abordările umaniste la postumanism (sau antiantropocentrism), de la abordările *postumaniste* la postumanism, de la un grup teoretic care include „capacitățile de abordare“ aristotelice ale Marthei Nussbaum, utilitarismul lui Peter Singer și filosofia drepturilor animalelor a lui Tom Regan, pe de o parte, până la opera postwittgensteiniană a filosofului Cora Diamond (ea însăși influențată de scrierile lui Stanley Cavell despre scepticismul filosofic) și ultimele scrieri ale lui Jacques Derrida despre „chestiunea animalului“, pe de altă parte. Ideea mea nu e să intru într-un fel de competiție de tipul „care e mai postumanist dintre noi“, ci să încerc să arăt cum cele mai admirabile motivații din spatele oricărei filosofii care încearcă să pună la îndoială antropocentrismul și speciismul (motivații pe care le respect oriunde le-aș găsi) au nevoie de o anumită reconfigurare care să indice ce este filosofia (sau „teoria“) și cum poate (și nu poate) ea rezolva problema pe care toate aceste abordări încearcă să o rezolve: provocarea împărțirii planetei cu subiecții non-umani.

¹ Acest eseu este o versiune adaptată și adăugită a eseului meu „Exposures“, apărut în Stanley Cavell, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking, Cary Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 1-41.

Asemenea diferende nu ar trebui să treacă sub tăcere un fapt remarcabil cu care aş vrea să încep: figuri diverse, ca Nussbaum, Diamond și Derrida, pornesc din același punct, care fundamentează atitudinile noastre etice față de animalele non-umane: adică vorbesc despre cum corporalitatea noastră comună, mortalitatea și finitudinea ne fac să fim, cum ar spune Diamond, „creaturi semene“ [*fellow creatures*] în moduri care subsumează indicatorii mai tradiționali ai perspectivei etice, precum capacitatea de a raționa, abilitatea de a intra în relații contractuale sau de a avea comportamente similare și așa mai departe – indicatori care au creat, în mod tradițional, o împărțire etică între *homo sapiens* și orice (sau *oricine*) altceva (altcineva). Peter Singer poate fi adăugat și el pe această listă, căci Singer, acum mai bine de treizeci de ani, în *Animal Liberation*, atrăgea atenția asupra unui pasaj îngropat (după cum ne-a amintit Paola Cavalieri) într-o notă a lui Jeremy Bentham din *An Introduction to the Principles of Morals and Legislatio* care i-a folosit și lui Derrida, destul de interesant, ca *locus* pentru opera sa târzie despre „chestiunea animalului“. Bentham scrie:

Ce altceva ar trebui să stabilească linia de demarcație? Facultatea rațiunii sau, poate, facultatea discursului? Dar un cal sau un câine matur este mai rațional și, de asemenea, conversează mai mult decât un copil de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Dar dacă ar fi invers, ce rost ar avea? Problema nu este dacă pot *raționa*. Sau dacă pot *vorbi*. Ci dacă pot *suferi*. (*Intro to Principles*, 4, n. 11, citat în Cavalieri, p. 61).

Pentru Singer, la fel ca pentru Derrida, fragmentul din Bentham – cu respingerea relevanței „conversației“ și a „facultății discursului“ ca diferență etică decisivă între oameni și non-oameni – marchează un progres decisiv față de bine-cunoscutul pasaj despre „animalul politic“ aristotelic care, după cum spune Derrida, pune bazele întregii tradiții filosofice care gândește diferența între animalul uman și cel non-uman în termenii abilității umane de a „fi receptiv“ la propria lume – și nu de a „reacționa“ la ea –, capacitate făcută posibilă (cel puțin așa spune povestea) prin limbaj.

Ne vom întoarce la acest aspect mai târziu, dar pentru moment merită să-l cităm pe Aristotel pentru a vedea diferența:

Acum, că omul este animal politic mai mult decât albinele sau alte animale gregare este evident. Natura, așa cum am spus de multe ori, nu face nimic în van, iar omul este singurul animal care a fost înzestrat cu darul vorbirii. și dacă vocea nu este decât un indiciu al plăcerii sau al durerii, și astfel poate fi întâlnită și la alte animale (pentru că natura lor îi face să simtă plăcerea și durerea și să intre în contact unii cu alții, și nimic mai mult), puterea limbajului este menită să exprime ce are rost și ce nu are rost și, prin urmare, de asemenea, ce este drept și ce este nedrept (*Politica*, 1253a)².

2 După cum arată Gary Steiner în explicația sa cu privire la Aristotel și la stoici, „concepția largă despre logos a lui Aristotel [...] implică o serie întreagă de înțelesuri precum limbajul articular și logica” (pp. 61-61). Pentru Aristotel, chiar dacă oameni au în comun cu animalele

Bentham mută accentul pe ideea că acea capacitate de a suferi, după cum spune Singer, „nu este doar o caracteristică, așa cum este capacitatea de a vorbi sau matematicile înalte [...]. Capacitatea de a suferi și de a te bucura – continuă el – este *o condiție pentru a avea orice fel de interes*, o condiție care trebuie satisfăcută înainte de a putea discuta despre interese într-un mod productiv“ (Singer, pp. 7-8). Acum ne-am putea gândi că problema suferinței și, într-un sens mai larg, a finitudinii și a mortalității, care ne leagă de animalele non-umane, este o chestiune pur filosofică, dar, după cum vom vedea, lucrurile stau exact pe dos. De fapt, această problemă îi preocupă, în moduri diferite, și chiar opuse, pe Singer, Nussbaum, Diamond și, în final, Derrida – de altfel, diferențele dintre ei vor fi hotărâtoare pentru înțelegerea diferențelor dintre ceea ce eu numesc abordările umaniste și cele postumaniste ale chestiunii vieții animalelor non-umane.

Nussbaum, spre exemplu, consideră că „utilitarismul a contribuit mai mult decât orice altă teorie etică la recunoașterea faptului că suferința animalelor este un lucru rău“, dar respinge viziunea utilitaristă a lui Singer, din aceleași motive subliniate de (printre alții) Tom Regan în *The Case for Animal Rights* (1983). Pentru ea, nu doar că „suma variabilă“ [*sum-ranking*] a intereselor este problematică, dar acest lucru se întâmplă, în mod decisiv, în afara unei litere de lege *per se*. Despre această primă acuzație s-ar putea spune că – dat fiind faptul că principiul utilitarist central este „cel mai mare bine pentru cât mai multe“ dintre ființele care au interese (din orice specie ar fi ele, în schema lui Singer) – „nu are nicio șansă să fie eliminată de utilitarism pentru că, în temeiul justiției elementare susținute de acesta, durere și cruzimea imense la care sunt supuse cel puțin anumite animale“ al căror tratament (într-un circ, spre exemplu) poate fi justificat prin argumentul că suferința a zece sau douăzeci de animale provoacă o plăcere mai mare, dacă e să punem lucrurile în balanță, pentru sute de mii de ființe umane. (După cum rezumă Regan, „plăcerea și durerea victimei nu au mai multă greutate morală decât cantitatea egală de durere și de plăcere ale oricui altcuiva. Accentuarea importanței plăcerii sau a durerii victimei este exclusă de egalitarism, considerat una dintre virtuțile utilitarismului clasic“, p. 203.)

Cu alte cuvinte, problema – și acesta este al doilea punct dezbătut de Nussbaum – este că utilitarismul nu le oferă în nici un fel animalelor posibilitatea de a fi direct subiecți ai justiției: „Pare că cel mai bun motiv să fii împotriva sclaviei, torturii și a subordonării continue pe tot parcursul vieții – scrie ea – este din cauza rațiunii justiției și nu o calculare empirică a unei bunăstări medii“, care ar putea antrena sau nu maltratarea unor anume ființe conștiente (p. 343). Mai mult (și, din nou, acest punct este bine pus în lumină de Regan, pp. 286 și urm.), derivarea „intereselor“

câteva facultăți de bază (precum „percepția senzorială“, „imaginația“, „apetitul“ și „dorința spirituală“), „posedarea rațiunii este cea care ajută ființele umane să formeze concepte universale, care, la rândul lor, fac posibilă contemplarea și deliberarea practică“ (Steiner, p. 63).

fundamentale din principiul suferinței este ea însăși problematică pentru că, după cum spune Nussbaum, „este natural să te întrebi [...] dacă plăcerea și durerea sunt singurele lucruri pe care trebuie să le căutăm când luăm în considerare drepturile animalelor. Este plauzibil să ne gândim că pot exista lucruri bune pe care ele și le doresc, dar care nu sunt resimțite ca durere și frustrare atunci când sunt absente.“ și inversul este la fel de adevărat: spre exemplu, în cazul durerii care apare în efortul implicat în învățarea unei activități dificile“ (p. 345).

Ca alternativă, Nussbaum propune nu viziunea contractualistă (sau a contractului social) promovată de John Rawls (ale cărei limite în acest caz ar trebui să fie destul de evidente, cred eu³) – ci una a „capacităților“, pe care o derivă de la Aristotel. Pare puțin ciudat faptul că *Aristotel* a fost ales ca ghid în acest târâm, dat fiind faptul că, după cum am văzut, el separă în mod clar animalele umane de cele non-umane pe criteriul limbajului și al rațiunii. Cu toate acestea, după cum afirmă Gary Steiner, există o tensiune în opera lui Aristotel între textele zoologice (precum *Descrierea animalelor* și *Despre părțile animalelor*) și cele psihologice, metafizice sau etice (precum *Despre suflet* sau *Etica nicomahică*) (Steiner, pp. 57-58). În primele, Aristotel „le atribuie animalelor atribute pe care, în scrierile psihologice și etice, le acordă doar ființelor umane – atribute precum caracterul, inteligența, ingeniozitatea și emoția“; și „oferă indicii cu privire la interpretarea acestor atribute atunci când afirmă că «nu putem spune că animalele inferioare sunt temperate sau îngăduitoare cu sine decât ca metaforă» pentru că «acestea nu au nici preferințe, nici chibzuință»“ (p. 71). Poziția lui Steiner este că pentru Aristotel există, în mod clar, „o schemă cosmică a lucrurilor, iar oamenii sunt superiori animalelor în acea schemă pentru că doar ei posedă abilitatea de a contempla, cea care ne leagă de zei“ (p. 60) – o abilitate, după cum am văzut, legată decisiv de rațiune și de limbaj. „În final – scrie Steiner – el este incapabil să facă dreptate pentru amândouă taberele din dihotomia sferelor umană și animală. Dar este posibil ca el să fie mai aproape de acest lucru decât orice apărător occidental al superiorității ființelor umane față de animale“, în principal în contextul mai amplu (dar în mod evident non-etic) oferit de scrierile zoologice (p. 72).

Folosindu-se de această ambiguitate din poziția lui Aristotel, Nussbaum încearcă să profite și să facă din el ce a făcut Regan din Kant, adică să-i reabiliteze teoria prin respingerea rolului central pe care îl joacă „raționalitatea“, în opera lui Aristotel, ca linie de demarcație etică și ontologică între animalele umane și cele non-umane. De aici înțelegerea mai degrabă unilaterală (dacă e să îl credem pe Steiner) a lui Aristotel pe care o găsim la Nussbaum: „Perspectiva capacităților, spre deosebire,

3 După cum afirmă Nussbaum, „atât din cauza angajamentului lor față de rațiune ca teme pentru demnitate, cât și din cauza concepției lor despre principiile politice ca derivând dintr-un contract între egali, ei [reprezentanții perspectivei contractului social] neagă faptul că noi am avea vreo obligație legală în privința animalelor non-umane“ (p. 327).

consideră că raționalitatea și animalitatea sunt complet unificate. Inspirându-se din definierea aristoteliană a omului ca animal politic [...], ea vede raționalul ca un simplu aspect al animalului și, de aceea, nu ca pe singurul care este îndreptățit să definească adevăratul mod în care funcționează umanul“ (p. 159). Mai mult, scrie ea, ideea aristoteliană că omul este un „animal politic“ trebuie să primească accentul potrivit – „*animalul* politic“ – pentru a putea fi înțeles corect că ființa umană „nu este doar o ființă politică și morală, ci și una care are un corp animal, este o ființă a cărei demnitate umană, în loc să fie opusă acestei naturi animale, de fapt constă în ea și în traiectoria ei temporală“ de la leagăn și până la mormânt, una care implică perioade lungi și uneori feluri neașteptate de dependență și de vulnerabilitate proprii ființelor întrupate [*embodied beings*] (pp. 87-88).

Astfel, chiar dacă această perspectivă a capacităților „implică o idee legată de ideea contractualistă a «libertății»“ (p. 88), ea respinge totodată prin definiție noimea pe care ar avea-o această libertate într-o concepție despre persoană ca „liberă, egală și independentă“ (p. 87). Fundamental pentru statutul etic atât al oamenilor cât și al non-oamenilor este – și asta este adus foarte repede în prim-plan de filosofia drepturilor animalelor prin analogia între animalele non-umane „superioare“ și anumite ființe umane cu dizabilități – nu atât ideea contractualistă „că doar cei care pot semna un contract ca egali pot fi subiecții primari, non-derivați ai unei teorii a justiției“ (p. 327), cât întruparea și finitudinea creaturilor care aparțin oricăror specii, și care ar putea fi considerate (cu un termen al lui Tom Regan) „subiecți ai unei vieți“⁴. Iar acest criteriu, după cum am văzut, nu este reductibil nici la facultatea de a simți și de a suferi *per se*, și nici la corectitudinea sau incorectitudinea cu care sunt tratate aceste ființe în raport cu „suma variabilă“ a „intereselor“ pe care o găsim în utilitarismul lui Singer. În schimb, caracterul corect sau greșit cu care tratăm asemenea subiecți – umani sau non-umani – este determinat, în viziunea lui Nussbaum, de gradul cu care acesta permite sau împiedică „înflorirea“ lor – o înflorire bazată pe o apreciere mai mult sau mai puțin empirică a capacităților, a nevoilor, a comportamentului etc. caracteristice pentru ființa individuală pusă în discuție (p. 394). Scopul general al abordării capacităților cu privire la trasarea principiilor politice care să modeleze relația om-animal – scrie ea – trebuie să fie acela ca niciun animal care posedă facultatea de a simți să nu fie lipsit de șansa de a avea o viață înfloritoare, o viață demnă într-un fel care să fie relevant pentru

4 „A fi subiect al unei vieți” – scrie Regan – implică mai mult decât a fi pur și simplu în viață sau decât a fi pur și simplu conștient.” „Indivizii sunt subiecți ai unei vieți – continuă el – dacă au credințe și dorințe; percepție, memorie și o înțelegere a viitorului, inclusiv a viitorului lor; o viață emoțională alături de senzații de plăcere și de durere; interese legate de preferințe și de bunăstare; capacitatea de a iniția o acțiune cu scopul de a atinge anumite dorințe și scopuri; o identitate psiho-fizică de-a lungul timpului; și o bunăstare individuală, în sensul că experiența lor de viață le pare bună sau rea independent, din punct de vedere logic, de utilitatea lor pentru alții sau de faptul că sunt sau nu obiectul de interes al altcuiva” (Case, p. 243).

acele specii, și că toate animalele care posedă facultatea de a simți ar trebui să se bucure și de anumite oportunități (pozitive) pentru a putea înflori“ (p. 351).

În acest punct, ar fi posibil – și cum am fost filosof analitic e chiar imperativ – să arat câteva dintre problemele cu care se confruntă abordarea lui Nussbaum, chiar și în proprii ei termeni. Spre exemplu, nu este deloc clar în ce măsură constituie un avans față de viziunea drepturilor a lui Regan – articulată acum mai bine de dou-zeci și cinci de ani – cu care are în comun câteva principii fundamentale (respingerea sumei variabile utilitariste și abstragerea „intereselor“ de la ființele care le posedă ca simple „recipiente“; respingerea teoriilor contractualiste; aserțiunea că animalele non-umane pot fi în mod direct subiecte ale justiției și nu doar unele indirecte sau derivative; și, cel mai important, suprapunerea aproape totală a teoriei lui Nussbaum cu privire la ființele capabile să „înfiorească“ și teoria lui Regan despre animale ca „subiect al unei vieți“⁵). De fapt, perspectiva lui Regan pare să evite două probleme fundamentale care afectează ultimele două treimi ale felului în care Nussbaum tratează chestiunea animalului, loc în care ea încearcă să tragă concluziile viziunii sale: mai întâi, problema determinării sensului exact pe care îl are „înflorirea“ *umană* (include ea vânătoarea? exersarea instinctelor evolutive de prădător? dreptul de a procrea până la suprapopulare? și așa mai departe⁶); în al doilea rând, inevitabilitatea faptului (dată fiind poziția ei) de a cădea în exact aceeași capcană pe care ea o critică la utilitarism – problema „echilibrării“ drepturilor de a concura pentru „înflorire“ (umană și non umană), exact la fel cum utilitariștii trebuie să ierarhizeze „interesele“ aflate în concurență.

Într-adevăr, minimalismul metodologic al perspectivei lui Singer cu privire la „interese“ și cel al perspectivei lui Regan cu privire la „subiect al unei vieți“ este gândit în așa fel încât să evite ceea ce Geoffrey Harpham numește „esențialismul uman“ care afectează ultimele scrieri ale lui Nussbaum, unde Aristotel este resuscitat ca „primul gânditor care a căutat și a găsit acele caracteristici ale vieții umane care sunt specifice umanității și, prin urmare, merită cultivate cel mai mult.“ Dar „agresivitatea și furia lipsesc din inventarul acceptabil de pasiuni ale omului“, scrie el. „Doar acele pasiuni care sunt cumva lipsite de pasiune [*dispassionate*] și sensibile la munca perseverentă a filosofiei vor fi demne de a fi considerate parte din esența umană. Restul sunt în întregime «construite de evaluările sociale»“ (Harpham, p. 68). Ceea ce

5 Pentru comparația cu perspectiva lui Regan, vezi Nussbaum, pp. 359, 361-362.

6 Vezi, spre exemplu, p. 370: „Este de așteptat ca o ființă umană să învețe să înfiorească fără omucidere și, să sperăm, fără majoritatea crimelor împotriva animalelor [...]. [C]apacitatea cuiva de a-și exercita natura de prădător, pentru a evita durerea frustrării, poate să aibă valoare dacă durerea provocată de frustrare este considerabilă.“ Ultimele două treimi din capitolul lui Nussbaum despre relațiile cu animalele non-umane – în special p. 372 și urm. sunt presărate presărată cu asemenea momente de prevaricațiune, sau chiar de confuzie. Vezi, pentru un exemplu evident, p. 379.

pune cele mai serioase probleme aici este, evident, celebra „Listă a capacităților funcționale umane centrale“ care apare cu regularitate în opera târzie a lui Nussbaum, inclusiv în *Frontiers of Justice* [*Frontierele justiției*] (pp. 76-78). Aceasta include lucruri precum:

Să poată să se deplaseze liber din loc în loc; să trateze granițele corporale ale oricui ca suverane [...]; să poată să aibă oportunități pentru satisfacerea sexuală. [...] să poată să își folosească simțurile, să-și imagineze, să se gândească și să raționeze – și să facă aceste lucruri într-un mod «cu adevărat uman» [...]. Să poată să caute sensul ultim al vieții într-un mod propriu. Să poată să aibă experiențe plăcute și să evite durerea non-necesară [...]. [Să poată] să experimenteze dorul, mulțumirea și furia justificată...

Sunt multe probleme cu Lista, după cum scria Harpham – mai ales că Nussbaum „a cerut-o ea însăși atunci când a folosit formule ca «durere non-necesară» (într-o versiune anterioară, «durere non-benefică») și «furie justificată»“, și „a ignorat cu totul problemele care vin odată cu faptul că interpretarea subiectivă și discernământul trebuie implicate în examinarea cazurilor particulare, nu a principiilor generale.“ De fapt, colega și filosoful Mary Beard a declarat în *Times Literary Supplement* că Lista este „un talmeș-balmeș înspăimântător care frizează ridicolul“ (citat în Harpham, pp. 73-74).

Scopul meu nu este atât să insist pe interpretarea operei lui Nussbaum în proprii ei termeni, cât să o respect și să încerc să o reconstruiesc cu mai mult succes impulsul din spatele concepției ei aristoteliene care „plasează moralitatea și raționalitatea umane în interiorul animalității umane, și accentuează faptul că animalitatea umană are o demnitate ea însăși. Aici se află demnitatea, în lipsa [*neediness*] umană, în temporalitatea istorică umană a nașterii, a dezvoltării și a declinului, și în relațiile de interdependență și de dependență asimetrică“ (p. 356).

Putem înțelege mai exact limitările umanismului filosofic al lui Nussbaum prin trecerea la un tip foarte diferit de filosof (chiar dacă tot unul din tradiția analitică), Cora Diamond. În eseul său recent, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy“ [„Dificultatea realității și dificultatea filosofiei“], Diamond se ocupă de un text literar care apare de mai multe ori în *Frontiers of Justice* a lui Nussbaum: *The Lives of Animals* [*Viețile animalelor*] de J. M. Coetzee. În această carte, personajul principal, romancierul Elizabeth Costello, este bântuită – „rănită“, pentru a folosi un termen evidențiat de Cora Diamond – de felul în care noi tratăm animalele non-umane în activități precum creșterea intensivă a animalelor [*factory farming*], o ucidere sistematizată și mecanizată pe care ea o compară (consternându-i pe unii), în dimensiunea și violența ei, cu Holocaustul. La o cină de după una dintre lecturile ei publice, Elizabeth este întrebată de rectorul universității dacă

vegetarianismul ei „provine dintr-o convingere morală“, și ea răspunde: nu, nu cred [...]. Provine din dorința de a-mi salva sufletul“. Iar atunci când administratorul îi replică politicos, „Ei bine, am un mare respect pentru asta“, ea ripostează imediat: „Sunt încălțată cu pantofi de piele. Port o geantă de piele. Eu n-aș avea prea mult respect dacă aș fi în locul tău“ (*Lives of Animals*, p. 43).

Ceea ce o bântuie pe Costello afectează și un alt personaj al lui Coetzee, David Lurie, din romanul *Disgrace* [*Dezonoare*]. Lurie, un profesor de literatură din Africa de Sud a cărui carieră s-a încheiat brusc după ce a avut o aventură cu o studentă, se mută la țară unde fata lui are o mică fermă și începe să lucreze voluntar la un adăpost de animale local, unde asistă la eutanasierea animalelor selectate, în special câini, pentru care nu a putut fi găsit un cămin. Lurie nu s-a considerat niciodată „un sentimental“, după cum spune, chiar dacă se duce la muncă fără nicio trageră de inimă. Dar treptat începe să fie absorbit de ea. „El a crezut că se va obișnui – scrie Coetzee – dar nu asta s-a întâmplat. Cu cât asista la mai multe ucideri, cu atât îl apucau mai mult nervii.“ Apoi, într-o duminică noaptea, în timp ce se întorcea cu mașina de la clinică, l-a lovit; „chiar a trebuit să oprească pe marginea drumului ca să-și revină. Lacrimile îi șiroiesc pe față și nu poate să le oprească; mâinile îi tremură. Nu înțelege ce se întâmplă cu el [...], întreaga sa ființă este marcată de ce se întâmplă în sala [chirurgicală, n.a.]“ (*Disgrace*, p. 143). Ambele personaje se lovesc direct de greutatea și de importanța covârșitoare pe care responsabilitatea noastră morală o are față de animalele non-umane. Dar amândouă momentele se referă și la altceva – la un al doilea fel de „a rămâne mut“ [*unspeakability*]: nu e vorba doar de a rămâne mut când te gândești la cum sunt maltratate animalele, ci și de a rămâne muți atunci când ne gândim la limitele propriei noastre gândirii confruntate cu o asemenea realitate. În termenii lui Diamond, este vorba despre trauma acelor „experiențe prin care suntem confrunțați cu ceva din realitate care se împotrivesc gândirii noastre despre acel ceva, sau despre cazul în care simți durerea fără să ți-o poți explica“ („Difficulty of Reality“, pp. 45-46).

În termenii tradiției filosofice post(iluministe), aceasta este problema „scepticismului“ filosofic, iar ceea ce vrea să facă Diamond este să afle în ce măsură aceste două chestiuni sunt sau nu sunt același lucru. Ea face trimitere la opera lui Stanley Cavell, care, în ultimii patruzeci și ceva de ani, a cercetat problema scepticismului atent la o remarcabilă gamă de nuanțe și de registre. Prin referire la figuri atât de diverse precum Kant, Descartes, Emerson, Wittgenstein, Austin și Heidegger, Cavell a identificat consecințele faptului de a face filosofie în descendența a ceea ce el numește „alianță“ kantiană cu scepticismul. Iată cum explică această alianță în *In Quest of the Ordinary*:

În alianța lui cu scepticismul [...] pentru a ne asigura că nu cunoaștem existența lumii sau, mai bine zis, pentru a ne asigura că

cea ce înțelegem noi prin cunoaștere este *a* lumii, prețul pe care Kant ne cere să-l plătim este acela de a ceda la orice pretenție de a cunoaște lucrul în sine, de a admite că cunoașterea umană nu este despre lucrurile așa cum sunt în ele însele. Nu trebuie – nu-i așa? – să fii un romantic pentru a simți ceva în legătură cu această alianță: Mulțumesc pentru nimic. (p. 31)

Dar dacă, după cum arată interpretarea lui Cavell, „rațiunea își dovedește puterea față de ea însăși“ (p. 30) prin deducerea logică a diferenței dintre lumea ca simplă aparență (fenomenală), pe care o putem cunoaște, și lumea ca *ding an sich* (nuomenală), pe care cunoașterea noastră nu o atinge niciodată, atunci ne aflăm pe o poziție profund tulburătoare, pentru că filosofia pierde, într-un sens fundamental, la fel de mult pe cât câștigă. Obținem cunoașterea, dar doar pentru a pierde lumea.

Prin urmare, problema care apare în urma scepticismului este ce rost mai poate avea să faci (sau să continui să faci) filosofie după ce filosofia a devenit, într-un anumit sens, imposibilă. Un motiv pentru care *nu* ar mai avea rost, dacă este să-o credem pe Diamond, este să crezi că o asemenea „rezistență“ a lumii („dificultate a realității“, cu o formulare preluată de Diamond de la John Updike) ar putea fi dizolvată sau depășită prin raționamente formale mai ingenioase și mai desăvârșite, sau prin concepte filosofice și mai rafinate (sau, în ceea ce ne privește, prin alcătuirea unor liste). Mai mult decât atât, să crezi că asta ar avea vreun rost – să confunzi „dificultatea filosofiei“ cu „dificultatea realității“ (așa cum se întâmplă cu „Reflecțiile“ filosofice publicate la sfârșitul romanului *The Lives of Animals*, după cum afirmă Diamond) – înseamnă să te complaci într-o „deflexiune“ (termenul lui Cavell) a realității care ne afectează pe toți, ne „lovește“ pe toți – după cum zicea Wittgenstein – în moduri care nu mai pot fi stăpânite prin făurirea unor argumente analitice. (Iată de ce, din perspectiva lui Diamond, Elizabeth Costello nu oferă un astfel de argument în apărarea vegetarianismului ei; și tot din același motiv se grăbește să arate inconsistența propriilor ei practici cu privire la produsele de origine animală.) Tocmai acel șoc, acea „presiune“ a realității îl copleșește pe David Lurie pe drumul înapoi de la clinică. El pur și simplu nu știe ce se întâmplă cu el; nu are niciun motiv și nu găsește nicio explicație pentru asta. și totuși, tocmai acesta este cel mai real lucru din câte sunt pe lume.

Aceste provocări fundamentale pentru filosofie (și la adresa filosofiei) sunt puse în evidență de interpretarea pe care o face Cavell în cadrul interpretării operelor celui mai important filosof pentru el, Ralph Waldo Emerson, care afirmă în „Experience“, cel mai important eseu al său: „Consider că această evanescență și abilitate a tuturor obiectelor de a se sustrage, care le face să ne scape printre degete tocmai atunci când le apucăm și mai strâns, este cea mai neplăcută parte a condiției noastre.“ Pentru Cavell, acest moment înregistrează confruntarea cu scepticismul, dar în același timp face clar modul în care filosofia trebuie să se schimbe

în urma acestei confruntări. Pentru că „neplăcutul“ nu se referă doar la kantianul *ding an sich*, după cum spune Cavell, ci și la „ceea ce se întâmplă atunci când negăm caracterul imobil al obiectelor pe care vrem să le apucăm; cu alte cuvinte, atunci când înțelegem gândirea, folosirea conceptelor în judecăți, să zicem, ca actul de a apuca ceva“ (*This New*, p. 86). Când ne angajăm în aceste tip de „deflexiune“ – „atunci când le apucăm și mai strâns“ – nu reușim decât să adâncim prăpastia dintre gândirea noastră și lumea pe care vrem să o înțelegem. Opusul acestui act de a apuca – pe care Cavell îl va numi „cea mai plăcută parte a condiției noastre“ – este înțelegerea faptului că „nevoia de unitate pe care o simțim în judecățile noastre, nevoia de a folosi concepte, nu este expresia condiționărilor și a limitărilor cu care se confruntă omenescul din noi, ci efortul uman de a evada din acest omenesc“ (*Ibid.*, pp. 86-87). Filosofia nu mai poate fi considerată o măiestrie, un mod de a apuca sau de a prinde cu ajutorul acelor categorii și concepte care, pentru Heidegger, sunt „un fel de violență sublimată“ – acel tip de violență pe care criticii lui Nussbaum o văd exprimată cel mai puternic în Listă⁷. Rolul gândirii nu este de a „deflecta“, ci mai degrabă acela de a îndura (amintiți-vă de rănilor lui Costello) ceea ce Cavell numește „expunerea“ noastră la lume.

Diamond este foarte atrasă de acest termen pe care îl găsește, în mod straniu, în poemul „Six Young Men“ al lui Ted Hughes. Tânărul fără griji se confruntă cu un alt tip de expunere, cea dintr-o fotografie făcută nu cu mult înainte ca toți să fie uciși în Primul Război Mondial. Diamond citează ultima strofă a poemului în deschiderea eseului său:

That man's not more alive whom you confront
And shake by the hand, see hale, hear speak loud,
Than any of these six celluloid smiles are,
Nor prehistoric or fabulous beast more dead;
No thought so vivid as their smoking blood:
To regard this photograph might well dement,
Such contradictory permanent horrors here

7 Vezi Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, p. 39. Pentru o analiză mai amănunțită a acestui aspect, precum și despre asemănările și diferențele importante între Cavell și Derrida cu privire la figura mâinii la Heidegger, vezi eseuul meu „In the Shadow of Wittgenstein's Lion“, în *Zoontologies: The Question of the Animal*, ed. Cary Wolfe, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2003, pp. 20-21. După cum arată Cavell, ancorat în faimoasa afirmație a lui Heidegger, „gândirea este un meșteșug (o îndemănare manuală)“, este „fantezia degetului opozabil“ care separă omul de animal nu doar din punct de vedere antropologic, ci și ontologic. Heidegger scrie într-un loc subliniat de Derrida: „Maimuțele antropoide, spre exemplu, au organe cu care pot apuca, dar ele nu au mână“, pentru că ființa lor este subordonată utilității și nu este devotată gândirii și reflecției asupra „lucrurilor în sine“, care este posibilă doar pentru ființele care posedă limbaj (Derrida, „Geschlecht II: Heidegger's Hand“, p. 173). Astfel, opusul apucării sau al prinderii, care își va găsi, pentru Heidegger, apoteoză în dominația universală a tehnologiei este o gândire care presupune un fel de primire sau de întâmpinare (Cavell, *Conditions*, p. 39). Sau, cum zice Derrida, „dacă există o gândire a mâinii sau o mână a gândirii, așa cum ne lasă Heidegger să credem, aceasta nu este de ordinul apucării conceptuale. Mai degrabă, acest gând al mâinii aparține de esența darului, de o dăruire care va dăruia, dacă asta e posibil, fără să ia mâna de pe nimic („Geschlecht II“, p. 173). și de aici accentul pus de Heidegger, după cum ne amintește Cavell, pe „derivarea cuvântului gândire dintr-o rădăcină pentru mulțumire“, ca și cum „am mulțumi pentru darul gândirii“ (*Conditions*, p. 39).

Smile from the single exposure and shoulder out
One's own body from its instant and heat. (Hughes, pp. 17-18)

Poemul subliniază nu doar „experiența unei minți care nu este capabilă să înțeleagă ceva care i se întâmplă” (p. 44), ci și apropierea descurajantă între viață și moarte – și, prin aceasta, legătura importantă care se stabilește între modul în care sunt expuse conceptele noastre în urma confruntării cu scepticismul și expunerea *fizică* la vulnerabilitate și mortalitate pe care o îndurăm fiindcă suntem, la fel ca animalele, ființe întrupate. După cum spune Diamond într-un moment cheie din eseul său, acest lucru a ajutat-o să înțeleagă afirmația surprinzătoare a lui Costello că „știu cum este să fii un corp neînsuflețit”.

Conștientizarea faptului că fiecare dintre noi are un corp viu, că este „viu pentru lume”, aduce cu sine expunerea la sentimentul fizic [*bodily*] al vulnerabilității în fața morții, o vulnerabilitate pur animală, vulnerabilitate pe care o avem în comun cu animalele. Această vulnerabilitate are puterea de a ne panica. Chiar și simplul fapt de a o conștientiza în mod real, lăsând la o parte faptul că o avem în comun cu animalele, este chinuitor; dar atunci când o înțelegem ca pe ceva împărtășit în comun alături de alte animale, în contextul în care le facem ce le facem, nu doar că ne panichează, dar ne și izolează, așa cum este izolată Elizabeth Costello. Există vreo problemă în a vedea de ce nu trebuie să ne întoarcem la dezbaterea morală în care viața și moartea animalelor sunt doar fapte pe care le considerăm relevante într-un fel sau altul, și nu aspecte ale prezenței care ne-ar putea răsturna felul de a gândi? (p. 74)

Dar mai există și un *al treilea* tip de expunere sau finitudine care este la fel de crucial, după cum cred că și-au dat seama cititorii experimentați ai lui Heidegger (sau, în problema aceasta, ai lui Cavell sau Derrida): expunerea noastră – într-un sens radical, *supunerea* [*subjection*] noastră – la limbaj și la scriere în moduri care determină direct ce anume înseamnă să faci filosofie și ce *poate* face filosofia în fața acestor provocări existențiale și etice. O consecință care decurge din tot ce am discutat până acum este că relația dintre gândirea filosofică („concepte”) și filosofie ca practică a *scriiturii* a căpătat o importanță fără precedent (de aceea Heidegger, Derrida și Cavell scriu așa cum scriu – adică „nefilosofic”, chiar „literar”). În contextul „cotiturii lingvistice” din filosofia secolului XX, putem observa o linie directă de legătură între problema scepticismului filosofic și lucrările lui Wittgenstein despre limbaj, care se vor dovedi atât de importante pentru Diamond și, din alt punct de vedere, pentru Cavell. Dar tot de aici apar și diferențele fundamentale dintre acest tip de lucrări, care provin dintr-o latură mai aventuroasă a tradiției analitice, și opera lui Derrida, care analizează [*construes*] consecințele relației filosofie – limbaj și pe cele ale finitudinii noastre în relație cu amândouă, într-un mod care se referă direct la cum putem sau nu putem gândi relația noastră cu noi înșine, precum și relația noastră cu animalele non-umane.

Opera timpurie a lui Diamond merită reconsiderată cu această ocazie. După cum afirmă chiar ea într-un eseu din 2001 intitulat „Injustice and Animals“, felul în care „redescriem gramatical“ o problemă filosofică este hotărâtor și, într-un sens, determinant pentru capacitatea noastră de a face dreptate în jurul chestiunilor etice pe care aceasta le implică (p. 123). Se poate observa așadar că, pentru ea, problematica *justiției* derivă dintr-o altă sferă conceptuală decât problematica „drepturilor“. „Atunci când problemele autentice ale justiției și in justiției sunt descrise în termenii drepturilor – spune ea – sunt automat distorsionate și trivializate“ din cauza „legăturii subiacente dintre drepturi și un sistem de drept care este preocupat nu de răul care i se face cuiva, ci cu cantitatea de rău pe care el sau ea a primit-o în comparație cu alți membrii ai sistemului“ (p. 121). În discursul drepturilor – adaugă ea –, „*caracterul* conflictelor noastre este obscurat“ de ceea ce Wittgenstein ar fi numit o descriere gramaticală deficientă a problemei justiției (p. 124).

În schimb, reacția noastră morală la felul în care sunt tratate animalele este produsă de ceea ce vrea să sublinieze Nussbaum: sentimentul de mortalitate și de vulnerabilitate pe care îl avem în comun cu animalele non-umane; aici, supunerea brutală a corpului – așa cum este cazul folosirii animalelor ca simple instrumente în cercetare, să zicem – este probabil cea mai clară dovadă. Pentru Diamond, „groaza pe care o simțim atunci când ne gândim că nimic nu ar putea sta în calea folosirii animalelor ca simple lucruri“ este strâns legată de „groaza similară pe care o simțim atunci când ne gândim la înverșunarea și cruzimea umane implicate în exercitarea puterii“ asupra altor oameni (ca, spre exemplu, în cazul torturării altor ființe umane) (p. 136). În viziunea ei, tradiția drepturilor este lipsită de acea „capacitate de a răspunde la injustiție ca injustiție“ care să nu depindă de examinarea (de la o distanță ontologică sigură) a unor chestiuni de tipul cine ar trebui să aibă o parte echitabilă din acest „bun“ abstract – o căutare care are la bază existența unui „interes“ sau a altuia, a unui atribut sau a altuia –, ci de „o recunoaștere a propriilor vulnerabilități“ – o recunoaștere care nu este cerută și, într-un fel, este evitată direct de gândirea orientată către drepturi (p. 121). (Vă aduc aminte de personajul „rănit“ al lui Coetzee, Elizabeth Costello – o naivitate care împinge reacția morală la felul în care tratăm animalele dincolo de orice raționament formal și, câteodată, dincolo de eticheta clasei superioare [*polite society*]).

Un asemenea mod de a privi lucrurile, susține Diamond, arată că

există ceva greșit în opoziția, considerată completă, între cererea drepturilor și implorarea cuiva să fie bun – implorarea pentru ceea ce este *pur și simplu* bunătațe. Ideea că *acestea* sunt singurele posibilități este [...] una dintre principalele butaforii pe care se bazează ideea că injustiția înseamnă, de fapt, nerespectarea drepturilor. („Injustice“, p. 129)

Prin urmare, dacă teoria morală contemporană „separă justiția, pe care o pune într-un loc, de compasiune, dragoste, milă și tandrețe, pe care le pune în altul“ (p. 131), Diamond consideră că înțelegerea problemei nu poate veni decât dacă are „în centru ideea că atenția iubitoare față de o altă ființă, o posibilă victimă a injustiției, este esențială pentru înțelegerea răului făcut de injustiție“ (pp. 131-132). De fapt, ea este de acord cu opinia lui Simone Weil, conform căreia „drepturile pot lucra la fel de bine în favoarea justiției sau a injustiției; conceptul de drepturi are „un fel de morală care nu angajează binele“ (p. 128). Prin urmare, „drepturile“ se află, în mare măsură, lângă locul în care se găsește justiția *per se*, iar „limbajul drepturilor este menit să fie util, am putea spune, în acele contexte în care nu ne putem baza pe acel tip de înțelegere a răului care provine din atenția iubitoare față de victimă“ (p. 139).

Putem observa că avem aici două tipuri de valori, total diferite și care nu pot fi puse în balanță (p. 121) – un aspect ignorat de *ambele* „tabere“ ale „marii arene a gândirii dissociate, dezbateră contemporană despre drepturile animalelor“, după cum o numește Diamond („Losing Your Concepts“, p. 276). Problema cu *ambele* tabere implicare în dezbateră – reprezentate de Peter Singer, pe de o parte, și filosoful Michael Leahy și avatarul său Thomas O’Hearne din *The Lives of Animals*, pe de altă parte – este aceea că ei sunt prinși într-un model de justiție în care o ființă are sau nu are drepturi pe baza posesiei (sau a lipsei) unei caracteristici morale semnificative care nu poate fi dedusă empiric. Amândouă părțile consideră că „gândirea morală implică cunoașterea asemănărilor și diferențelor empirice, precum și testarea și aplicarea principiilor generale de evaluare“ (Diamond, „Experimenting“, p. 350). Astfel, după cum spune Diamond în „The Difficulty of Reality“,

Părțile implicate în dezbateră s-ar putea să aibă mai multe în comun decât își imaginează. Printre vocile pe care le auzim în dezbateră despre drepturile animalelor, cum ar fi cea a lui Singer, pe de o parte, și cea a lui Leahy sau cea a personajului ficțional O’Hearne, pe de alta, găsim o apetență comună pentru „deoarece“: deoarece animalele sunt acest tip de ființe sau acel tip de ființe, așa și astfel este atitudinea lor în legătură cu gândirea noastră morală (p. 71).

De fapt, ceea ce vede Diamond în aceste două serii de opinii este o încercare de a evita „expunerea“ noastră prin trecerea pe un teren al complexității morale în care (pentru a-l cita pe Cavell) „celălalt mi se poate arăta fără nicio marcă sau caracteristică pe baza căreia eu aș putea să-mi hotărâsc atitudinea“ (p. 71).

O explicație pentru asta este, evident, faptul că asemenea puncte de vedere sunt departe de abstragerile tăioase de tipul „dacă P, atunci Q“, cerute de un anumit tip de filosofie. În fapt, ele sunt înțesate de tulburări psihologice și pline de impulsuri și credințe contradictorii. Prin urmare, Diamond nu este preocupată doar să arate că o asemenea descriere a eticii

confundă problema justiției cu nivelul „mediocru“ al drepturilor („Injustice and Animals“, p. 121), ci și că aceasta nu are în realitate nicio legătură cu ceea ce pretinde că este viața noastră morală. Din punctul ei de vedere, apărătorii drepturilor animalelor din tradiția analitică greșesc atunci când afirmă că distincția dintre om și animal nu este una fundamentală din punct de vedere etic. Pe de altă parte, cei care se opun drepturilor animalelor în aceeași tradiție analitică sunt în eroare cu privire la relevanța criteriilor care stabilesc diferențele dintre oameni și animale. „Noțiunea de «ființă umană» este de o importanță deosebită în gândirea morală“ (p. 264), afirmă ea, dar nu pentru că este o „noțiune biologică“ (p. 264). De fapt, conceptul de „ființă umană“ „este principala sursă pentru acea sensibilitate umană pe care abia apoi o putem extinde și asupra animalelor non-umane“. „Putem să gândim că uciderea unui animal, cel puțin în anumite circumstanțe, este similară cu omuciderea – continuă ea – dar semnificația acestui act este condiționată de ideea pe care om avem deja despre ce înseamnă să ucizi un om; iar pentru noi (spre deosebire de Agenții Morali abstracți) ideea despre ce înseamnă să ucizi un om depinde de considerarea vieții umane ca specială, ca ceva aflat în afara a orice altceva se întâmplă pe planetă („Experimenting“, p. 353).

Prin urmare, pentru Diamond este crucial să înțelegem „ce *au făcut* oamenii din și cu diferența dintre ființele umane și animale“ (*ibid.*, p. 351). După cum spune în altă parte,

dacă facem apel la oameni pentru a preveni suferința, iar în acest apel încercăm să ascundem distincția dintre ființele umane și animale, și le cerem oamenilor să vorbească sau să gândească în termenii unor „specii diferite de animale“, atunci nu mai există nicio bază de pe care să putem spune cum trebuie să procedăm. [...] Așteptările morale ale celorlalte ființe umane cer de la mine ceva diferit față de un animal; facem ceva asemănător și atunci când descoperim, cu ajutorul imaginației, asemenea așteptări în cazul animalelor, spre exemplu atunci când considerăm că vegetarianismul ne permite să privim o vacă în ochi. Nu este nimic în neregulă cu asta; este ceva în neregulă atunci când încercăm să menținem această reacție, dar să îi distrugem temeiul pe care a fost construită („Eating Meat“, p. 333)

Așadar, pentru Diamond, nu negarea statutului special al „ființei umane“, ci amplificarea acestuia este cheia pentru a putea ajunge să considerăm că animalele non-umane nu sunt purtători de „interese“ sau „deținători de drepturi“, ci ceva mult mai convingător decât atât: „creaturi semene“. Această sintagmă „nu înseamnă, biologic, un animal, ceva cu viață biologică“, ci, mai degrabă, este „reacția pe care o avem față de animale, ca semeni în mortalitate, în viața de pe acest pământ“ (*ibid.*, p. 329). În consecință, este posibil ca diferența dintre om și animalele non-umane „să pornească de la o diferență biologică, dar ea a devenit relevantă pentru gândirea umană prin faptul că a fost preluată și

valorificată de generații întregi de ființe umane în practicile lor, în arta lor, în literatura și în religia lor („Experimenting“, p. 351), în acele practici care ne determină să „descoperim în animale, cu ajutorul imaginației“, acele așteptări care își au originea în om, în „altcineva decât un animal“.

Complexitatea poziției lui Diamond cu privire la aceste lucruri ne ajută să înțelegem mai bine caracterul ciudat și confuz al operei lui Nussbaum, mai exact felul în care opțiunile filosofice limitează și zădărnicesc încercarea ei, altfel admirabilă, de a trece dincolo de restrângerea problemei justiției pentru animalele non-umane la acele „interese“ pe care le întâlnim în cazul utilitarismului, și de a le înlocui cu o perspectivă mai largă care să se refere la „capacități“ și la „înflorire“ și care să „privească interesele nu doar în termenii plăcerii și a durerii, ci și în varianta complexă a vieții și a funcționalității“ (*Frontiers*, p. 349). De fapt, amândouă sunt de acord, în cuvintele lui Nussbaum, că „cel mai bun mod de a fi împotriva sclaviei, a torturii și a subordonării continue de-a lungul vieții este cel oferit de justiție și nu cel oferit de calcularea empirică a bunăstării totale sau medii“ (p. 343). În același timp, Nussbaum, la fel ca Diamond, consideră că puterea „de a ne imagina simpatetic“ viețile animalelor non-umane, așa cum procedează literatura, spre exemplu (dar nu numai ea), este relevantă vizavi de problema judecății morale. În cuvintele ei, „a ne imagina viețile animalelor le face pe acestea reale pentru noi într-un mod primar, ca subiecte potențiale ale justiției“ (p. 355). Dar, în timp ce pentru Diamond forța literaturii provine din *diferența* ei față de filosofie, din abilitatea ei de a confrunța gândirea analitică, formală cu propriile ei limite (ca în „Six Young Men“ a lui Hughes), pentru Nussbaum literatura folosește ca un fel de supliment mai familiar, mai delicat pentru proiectul „educației sentimentale“ al filosofiei analitice, provocând în noi identificări, reacții empatică și proiecte care pot fi *apoi* ușor formalizate în teorii analitice“ (*Frontiers*, p. 441). După cum rezumă Harpham, „la Nussbaum, specificul literaturii ca discurs, ca obiect de studiu profesional este șters aproape cu totul și înlocuit cu o concepție care îl tratează, fără menajamente, ca și cum ar fi filosofie morală. Esteticul este forțat să servească scopurile culturii și ale moralității într-o unitate dediferențiată* [*dedifferentiated*] cum rar poate fi observată în lumea modernă (p. 59).

În același timp, schimbarea abordării filosofice, care părea să fie cerută de încercarea lui Nussbaum de a accentua importanța „imaginării simpatetice“ în problema justiției – tocmai acel impuls care o îndepărta de perspectivele înguste ale utilitarismului și ale contractualismului –, este zădărnicită de afirmația ei conform căreia „justiția este sfera îndreptățirilor [*entitlements*] de bază“ și că ceea ce lipsește din teoria contractualistă a lui Rawls este „considerarea animalului însuși ca agent

* A nu se confunda nu „nediferențiat“. „Dediferențiat“ se referă aici la ceva care (și-)a pierdut specializarea, pe care o avea anterior, în formă, în condiție și/sau în funcție (n.t.).

[...], considerarea lui drept creatură căreia i se datorează ceva“ (p. 337). După cum arată lucrarea lui Diamond, o asemenea abordare nu reușește decât să reducă din nou problema justiției la problema îndreptățirilor, exact lucrul pe care abordarea „capacităților“ încercase să-l evite, „lăsând pe dinafară“ problema justiției și a compasiunii în exact acel fel pe care Nussbaum însuși îl identificase în abordările contractualistă și utilitaristă. Această ruptură devine și mai acută care urmare a insistării – caracteristice pentru Nussbaum – asupra faptului că, pe de o parte, „compasiunea se suprapune peste simțul justiției și că o loialitate totală față de justiție necesită compasiune pentru ființele care suferă pe nedrept“, și, pe de altă parte, afirmarea faptului că „compasiunea în sine este prea imprecisă pentru a putea spune ceva despre sentimentul pe care îl avem în legătură cu ce este greșit în felul în care tratăm animalele“ (p. 337). Acest lucru greșit, este de presupus, trebuie definit în funcție de îndreptățirile pe care le au animalele în calitate de agenți deținători de drepturi. Cu toate acestea, după cum arată Diamond, „imprecisă“ nu este compasiunea noastră pentru suferința animalelor non-umane, ci tocmai opinia că între „drepturi“ [*rights*] și „îndreptățire“ [*entitlement*], pe de o parte, și problema justiției pentru animalele non-umane, pe de altă parte, ar putea exista altceva decât un raport complet contingent (provenit din caracterul istoric și ideologic datat al instituțiilor noastre politice și juridice și din imaginea de subiect al regulilor pe care acestea o oferă).

Probabil că această ciocnire între impulsurile și angajamentele filosofice diferite este cauza dezechilibrelor din ultima jumătate a capitolului dedicat animalelor non-umane din *Frontiers of Justice*. Spre exemplu, după ce se întrebă dacă „oamenii ar trebui să păzească ordinea [*police*] în lumea animală, să protejeze animalele vulnerabile de prădători?“, Nussbaum scrie:

O modalitate de a preveni omorârea înfiorătoare a animalelor de către alte animale este să punem toate animalele vulnerabile (sau, ca alternativă, toți prădătorii) într-o detenție de protecție, ca să spunem așa. Dar această variantă va face cu siguranță mai mult rău, prin faptul că le ia tocmai posibilitatea de a înflori în sălbăticie. Prin urmare, problema rămâne una foarte dificilă, mai ales că moartea provocată de prădători poate fi mai înfiorătoare decât cea provocată de înfometare sau boală. Pare plauzibil că avem o responsabilitate mai mică în protejarea gazelor decât în cea a cânilor și a pisicilor, din moment ce suntem tutorii acestora din urmă, și ei au evoluat în simbioză cu noi. Dar dacă am putea să protejăm gazele fără să apelăm la o intervenție masivă care s-ar putea dovedi dăunătoare, probabil că ar trebui să o facem. Problema este că trebuie luate în considerație și nevoile animalelor de pradă, și nu avem posibilitatea să-i oferim tigrlui, în sălbăticie, o minge frumoasă pe o sfoară cu care să se joace (p. 379).

Pentru cineva cu o concepție diferită despre filosofie, una liberă de oferirea de directive în procesul de luare a deciziilor legale sau politice,

momente ca acestea ar putea fi mai puțin dăunătoare. Dar în cazul unui filosof ca Nussbaum, care consideră că rolul filosofiei este de a ajuta la „iluminarea dezbatărilor despre politicile publice“ și de a oferi călăuzire pentru cei care fac legi și pentru judecători, asemenea momente nu pot fi privite, cred eu, decât ca o adevărată povară pentru întregul ei proiect filosofic.

Pentru un filosof de alt tip – unul care consideră că rolul filosofiei în relația cu instituțiile legale și politice este cumva diferit de cel presupus de Nussbaum – lucrurile stau destul de diferit. Astfel, aș vrea să mă refer la opera târzie a lui Jaques Derrida pentru a oferi o mostră despre cum este posibil ca dorințele admirabile din spatele încercării lui Nussbaum de a conceptualiza problema justiției și a moralei cu privire la non-oameni să motiveze o concepție foarte diferită despre ce este filosofia, una care se folosește de credințe teoretice și metodologice care reușesc să evite nu doar toate acele probleme despre care am vorbit la Nussbaum, ci și acele limite pe care le are remarcabilul set de eseuri al lui Diamond, interesat și el de aceste probleme.

La prima vedere, opera lui Derrida pare în extremă armonie cu cea a lui Diamond, începând cu trei mari caracteristici. În primul rând, Derrida subliniază, la fel ca Diamond (și ca Nussbaum), că legătura etică fundamentală pe care o avem cu animalele non-umane constă în finitudinea noastră comună, în vulnerabilitatea și mortalitatea noastre ca „creaturi semene“ (o formulare pe care și el o folosește în momente cheie); în al doilea rând, Derrida are în comun cu Diamond (spre deosebire de Nussbaum) o anumită înțelegere a eticii: aceasta nu este o derivare logică a unor seturi de reguli de comportament care se aplică generic în toate cazurile, ci un mod de a ne confrunta cu „expunerea“ noastră în fața unei stări permanente în care (pentru a folosi cuvintele lui Cavell) „nu ne putem stabili o atitudine“; și, în al treilea rând, Derrida insistă pe faptul că fundamental pentru primele două este „să arătăm“, după cum spunea Diamond într-un eseu timpuriu, „faptul că concepțiile greșite despre limbaj ale filosofiei sunt conectate cu orbirea noastră în legătură cu felul în care se prezintă viața noastră conceptuală“ („Losing Your Concepts“, p. 263) – o orbire general valabilă, după cum am arătat, în încercarea lui Nussbaum de a analiza „chestiunea animalelor“.

Referitor la primul punct, în opera sa târzie, Derrida se referă la un filosof considerat important și de Singer, Jeremy Bentham. Dar Derrida înțelege altceva (până la urmă total diferit) din afirmația controversată a lui Bentham – conform căruia problema etică fundamentală în cazul animalelor nu este dacă „pot vorbi?“ sau dacă „pot raționa“, ci dacă „pot suferi“ – decât Singer, care deriva de aici „interesele“ fundamentale ale animalelor. Pentru Derrida, a pune problema în acest fel „schimbă totul“, pentru că filosofia, de la Aristotel la Levinas, a pus problema animalelor în termenii aptitudinilor pe care le au acestea (raționale sau lingvistice), ceea ce i-a „influențat pe mulți alții să

fie preocupați de *putere* sau de *capacități* [*pouvoirs*] și de *atribute* [*avoirs*], de a fi capabil, de a avea puterea de a oferi, de a muri, de a(-și) îngropa morții, de a (se) îmbrăca, de a munci, de a inventa o tehnologie⁸ („The Animal That Therefore I Am“, pp. 386, 395). Pentru Derrida, reformularea problemei în termenii lui Bentham este atât de influentă pentru, că odată cu ea, „chestiunea este tulburată de o anumită *pasivitate*. Ea aduce mărturia, care se manifestă deja ca întrebare, a unui răspuns care atestă o suferință [*sufferance*], o pasiune, un ceva de care ești incapabil.“ „Ce vulnerabilitate este simțită în temeiul acestei incapacități?“, continuă el; „ce este această non-putere aflată în centrul puterii? [...] Ce atenție ar trebui să i se acorde? În ce măsură ar trebui să ne intereseze?“ Ne preocupă direct, bineînțeles, pentru că „acolo mortalitatea este inerentă, ca cea mai radicală formă de a gândi finitudinea pe care o împărtășim în comun cu animalele, mortalitatea care face parte din finitudinea vieții, din experiența compasiunii“ („The Animal“ p. 396).

Prin urmare, pentru Derrida, ca și pentru Diamond, vulnerabilitatea și finitudinea, pe care le avem în comun cu animalele non umane, și compasiunea, pe care acestea o fac posibilă, se află chiar în centrul chestiunii etice – nu doar ca „simplă“ bunătate, ci ca *justiție*. După cum spune Derrida, „domeniul considerat încă problematic al *drepturilor animalelor*“ are o forță independentă de – și dacă o credem pe Diamond chiar în antiteză cu – cadrul filosofic care îl însoțește de cele mai multe ori. La fel de bine, pentru Derrida, eficacitatea mișcării pentru drepturile animalelor, oricât ar fi ea de slab articulată, constă în „a ne trezi cu privire la responsabilitățile și obligațiile pe care le avem față de viață [*the living*], în general, și în special cu privire la această compasiune fundamentală care – dacă am lua-o în serios – ar trebui să schimbe până și temeiul ultim [...] al problematicii filosofice a animalului“ (*ibid.*, p. 395)⁸. Diamond consideră că Coetzee se folosește subtil tocmai de această schimbare a termenilor problemei – încurcătura între literatură și filosofie – pentru a pune problema în moduri care scapă înțelegerii comentariilor filosofice anexate la sfârșitul *The Lives of Animals*.

Acest aspect conduce la al doilea punct de contact între lucrările lui Diamond și Derrida. Pentru amândoi, aceste chestiuni necesită o concepție alternativă despre etică, una diferită față de ceea ce se găsește în tradiția liberală a justiției și a drepturilor din filosofia analitică, așa cum este ea reprezentată în operele unor autori ca Singer și Nussbaum. Atât pentru Singer, cât și pentru Nussbaum, recunoașterea etică este bazată pe un „*a fi capabil*“ – așa cum vedem la Nussbaum în insistența cu care vorbește despre animale ca „subiecte și agenți“ (p. 351) – chiar dacă acesta ia forma (paradoxală, după cum observă Derrida) unui „a fi capabil să fii *incapabil*“ pe care îl găsim la Nussbaum atunci când afirmă că „animalele sunt subiecte ale justiției până acolo încât animalele

8 Pentru analiza explicită a lui Diamond asupra drepturilor animalelor și a diferenței între drepturile animalelor și a bunăstarea animalelor, vezi „Injustice and Animals“, pp. 141-142.

individuale suferă de foame și de privațiuni“ (p. 357). Mai mult, pentru Singer și Nussbaum etica înseamnă aplicarea a ceea ce Derrida va numi, în altă parte, un „proces calculabil“ – în cazul lui Singer este vorba, literal, de „suma variabilă“ a calculului utilitarist, iar în cel al lui Nussbaum, de revenirea acestui neajuns prin faptul că vor trebui „echilibrate“ modalitățile de „înflorire“ aflate în competiție (Derrida, „Force“, p. 24). Procedând astfel, cei doi vor transforma etica în simplă antiteză a eticii, în termenii lui Diamond și Derrida, pentru că vor trece cu vederea peste ceea ce Derrida numește „ordalia indecidabilului“ prin care „trebuie să treci atunci când iei orice decizie demnă de acest nume“ (*Ibid.*). Pentru Derrida, „o decizie care nu trece prin ordalia indecidabilului nu va fi o decizie liberă, ci o simplă aplicație gata programată sau o simplă derulare a unui proces calculabil. Poate să fie legal; dar nu va fi corect“ (*Ibid.*). „Ordalie“ este cuvântul important aici, din acest motiv Diamond își țintuiește atenția, și nu doar o dată, asupra tupeului „crud“ al lui Elizabeth Costello, asupra suferinței ei în fața unei responsabilități de netăgăduit și imposibil de potolit în același timp. Dar ceea ce ne oferă abordarea drepturilor, în schimb – atât în varianta lui Singer, cât și în cea a lui Nussbaum –, este o „deflexiune“ a acestei ordalii profund etice, singura care, după cum spune Diamond, „ar putea să ne *dea* indicii despre prezența sau absența unei comuniunii morale (sau un anumit grad sau un anumit tip de comuniune morală) cu animalele („Difficulty“, p. 10).

În loc să fie tocmai acea antiteză cu eticul despre care vorbesc Diamond și Derrida, o asemenea „calculare“, gândită ca derivare empirică a „intereselor“ și a „capacităților“ animalelor umane și non-umane – ceea ce Diamond numește „proprietățile“ noastre, „trăsăturile și caracteristicile“ noastre („Difficulty“, p. 10) – confundă ceea ce Diamond numește „conceptele biologice“ cu acele concepte potrivite pentru gândirea *etică*. La asta se gândește Derrida (și chiar la mai mult decât atât, după cum vom vedea) atunci când critică acel „continuism [*continuism*] biologic de ale cărui conotații sinistre suntem conștienți cu toții, acela care ignoră atât „ruptura abisală“ între formele umane de viață și cele non-umane, cât și, după cum vom vedea, ruptura *între* și *în cadrul* diferitelor forme de viață animală non-umană⁹. „Nu am crezut niciodată – spune el – „în acea continuitate omogenă dintre cel numit de *sine* om și cel numit de *el* animal“ („The Animal“, pp. 45-46).

În acest punct, marcat de sublinierea lui Derrida – „cel numit de *sine* om și cel numit de *el* animal“ –, încep să apară câteva diferențe fundamentale între Derrida și Diamond, nu puține dintre ele în descrierea acestui lucru deosebit pe care îl numim „omul“. Putem să înțelegem mai bine această diferență dacă ne întoarcem la ideea rolului crucial jucat de

9 Derrida consideră, în interpretarea pe care o face asupra animalului la Heidegger în *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1989, că acele „conotații sinistre“ ale „continuismului“ – respinse definitiv de diferențierea umanistă a lui Heidegger între om și animal – conțin în ele însele rasismul, folosirea naturalismului pentru susținerea xenofobiei și așa mai departe (p. 56).

vulnerabilitate, pasivitate și mortalitate atât pentru Diamond, cât și pentru Derrida. Să ne amintim afirmația lui Diamond conform căreia „putem să gândim că uciderea unui animal, cel puțin în anumite circumstanțe, este similară cu omuciderea, dar semnificația acestui act este condiționată de ideea pe care om avem deja despre ce înseamnă să ucizi un om („Experimenting“, p. 353). Doar că o astfel de idee depinde direct de raportul pe care îl avem cu propria *noastră* mortalitate, respinsă în opera lui Derrida. Pentru Derrida, *spre deosebire* de Diamond, *nu avem niciodată* vreo idee despre ce este moartea *pentru noi* – mai exact, moartea este tocmai acel ceva care nu poate fi *pentru noi* –, iar dacă am avea, atunci legătura etică cu celălalt ar înceta imediat.

Acest lucru este cel mai evident, probabil, în interpretarea derrideană a lui Heidegger și a conceptului acestuia *Sein zum Tode* [*being-toward-death*]*, un concept care apare să – dar doar pare să – facă dreptate pentru pasivitatea și finitudinea în care se află eticul. După cum spune Richard Beardsworth, din punctul de vedere al lui Derrida, Heidegger își *însușește* limita morții, în timp ce, pentru Derrida însuși,

„imposibilitatea“ morții pentru ego confirmă faptul că experiența finitudinii este una a pasivității radicale. Faptul că „eu“ nu poate experimenta „propria“ moarte înseamnă, în primul rând, că moartea este o imanență fără orizont și, în al doilea rând, că timpul este cel care îmi depășește moartea, că timpul este generația care mă precede și mă urmează. [...] Moartea nu este o limită sau un orizont care, odată re-cunoscut, îi permite egoului să admită un „acolo“ [ca în heideggerianul *Sein zum Tode*]; ea este ceva care nu apare niciodată în timpul egoului, un „nu încă“ care afirmă prioritatea timpului față de ego, marcând, în felul acesta, precedența lui celălalt față de ego. (Beardsworth, pp. 130-131)

Pentru Derrida, prin urmare, „nu poate apărea nicio relație cu moartea ca atare“, și „din moment ce nu există niciun «ca» în ce privește moartea“, relația cu moartea este mediată întotdeauna printr-un celălalt. Acest «ca» al morții apare întotdeauna *prin* moartea altcuiva, *pentru* altcineva“ (*ibid.*, p. 118). În cuvintele lui Derrida: „Moartea celuiilalt devine atunci «prima», întotdeauna prima“ (citată în Beardsworth, p. 119). și din moment ce acest lucru este valabil și *pentru* celălalt în relație cu *propria* lui moarte, atunci înseamnă că „moartea *imposibilizează* [*impossibilizes*] existența“, și face asta atât pentru mine, *cât și* pentru celălalt – din moment ce moartea nu poate fi „pentru“ celălalt decât ce poate fi pentru mine (*ibid.*, p. 132). Dar, paradoxal, posibilitatea justiției constă în chiar această imposibilitate – chemarea permanentă a celuiilalt, în fața căruia subiectul ajunge întotdeauna „prea târziu“. Cu alte cuvinte, dacă Diamond este de acord cu aserțiunea lui Costello: „știu cum este să

* În română traducerea diferă: *Ființa spre moarte*, *Ființa pentru moarte* sau, poate cea mai potrivită, *Fiindul către moarte*.

fii un corp neînsuflețit“, Derrida ar răspunde: „Nu, nu știi. Doar celălalt știe, și din cauza asta ești ținut ostatic (pentru a folosi termenul lui Levinas) în datoria etică neostoită față de celălalt“ – iată de unde ideea, de altfel ciudată, a „darului“ morții (pentru a împrumuta din cartea lui Derrida cu același titlu). Din alt punct de vedere, Diamond lasă de înțeles, cred eu, că proiecția literară și imaginară poate obține ceva ce filosofia formală, silogistică nu poate (forța non-conceptuală, non-logică a lui „știi cum este să fii un corp neînsuflețit“). În schimb, Derrida ar considera că asta este o „deflexiune“ a „expunerii“: nu doar o expunere la mortalitate, ci și un anumit mod alienant de a folosi limbajul, care ajunge la un tip *secund* de finitudine, una ale cărei implicații sunt enorme.

La asta se referă, cred eu, afirmația lui Derrida în legătură Bentham:

Poate cuvântul să-și schimbe sensul și semnul odată ce cineva se întreabă „sunt ei/ele capabili/capabile de suferință?“ Cuvântul șovăie de acum înainte. Imediat ce o astfel de întrebare a fost pusă, nu contează doar ideea unei tranzitivități sau a unei activități (a fi capabil să vorbească, să raționeze etc.); lucrul important este, mai degrabă, ce anume îl împinge spre auto-contradicție, acel ceva pe care, mai târziu, îl vom asocia din nou cu auto-biografia. („The Animal“, p. 396, s.a.)

Acest „auto-“ al „auto-biografiei“ despre care vorbește Derrida este bine exemplificat de imaginea lui Diamond despre om în relația lui cu etica – o imagine în care, la fel ca la Heidegger, vulnerabilitatea, pasivitatea și finitudinea par să fie recuperate ca un „a fi în măsură să“ și ca o „tranzitivitate“ care, împotriva lor înșiși, reontologizează ruptura dintre uman și animal, proces prin care omul ajunge apoi, într-un act de bunăvoință față de un altul, la ceea ce noi „ne imaginăm“ că este suficient de asemănător cu noi pentru a putea asigura comportamentul etic. Acest lucru poate fi observat destul de clar, spre exemplu, în afirmația lui Diamond, conform căreia „așteptările morale ale celorlalte ființe umane cer de la mine ceva diferit față de un animal; facem ceva asemănător și atunci când descoperim, cu ajutorul imaginației, asemenea așteptări în cazul animalelor, spre exemplu atunci când considerăm că vegetarianismul ne permite să privim o vacă în ochi („Eating“, p. 333). De asemenea, este subliniat de afirmația ei din *The Realistic Spirit*, conform căreia „a auzi apelul moral al unui animal este a auzi vorbind – ca să spunem așa – limbajul semenilor noștri umani (ibid., pp. 333-334).

O bună parte a forței și a atracției eseului remarcabil al lui Diamond, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy“, constă în faptul că trece dincolo de astfel de descrieri ale relațiilor dintre etică, limbaj și diferența dintre specii. Dar, astfel, forța eseului este de fapt slăbiciunea lui. Dacă în eseurile timpurii accentul era pus pe *abilitatea* noastră (*pouvoirs* la Derrida) de a *extinde* prin imaginație o accepție bine stabilită a „umanului“ și la animale (le auzim „vorbind limbajul nostru“,

vedem în ele așteptări „altele decât cele animale“), aici, atunci când încercăm să articulăm experiența „dificultății realității“ pe care o găsim concretizată în „Six Young Men“ a lui Ted Hughes sau în *The Lives of Animals* a lui Coetzee,

cuvintele ne dezamăgesc, cuvintele nu fac ce încercăm noi să le punem să facă. Cuvintele fac totul să arate ca și cum eu aș fi pur și simplu incapabil să văd dincolo de un zid care s-a nimerit să mă despartă de ceva ce eu vreau foarte mult să văd. Dar faptul că cuvintele sunt, la prima vedere, prea slabe pentru a face ce le cer eu să facă, nu înseamnă că neputința pe care o simt în legătură cu asta are ceva de-a face cu vreo eroare gramaticală. (p. 8)

Cred că putem dezvolta tăria acestei turnuri a lui Diamond, precum și consecințele acesteia în privința eticii, cu ajutorul mijloacelor identificabile în opera lui Derrida; acestea ne pot ajuta să înțelegem mai profund implicațiile faptului că sunt *două* tipuri de finitudine aici, *două* tipuri de pasivitate și de vulnerabilitate, precum ne ajută să înțelegem că primul tip (vulnerabilitatea fizică, întruparea și, eventual, mortalitatea) este făcut inaccesibil – *inappropriabil* – pentru noi prin exact același lucru care îl face accesibil: un al doilea tip de „pasivitate“ sau de „a nu fi capabil“. Acesta este finitudinea pe care o resimțim în subiectivarea [*subjection*] noastră față de o tehnicitate sau mecanicitate a limbajului care este radical aumană – o tehnicitate care are consecințe profunde pentru ceea ce noi numim pripit conceptele „noastre“ – și care, în mare măsură, nu sunt deloc ale „noastre“, din exact acest motiv.

și aici ajungem la cel de-al treilea punct de contact – dar și de diferență – între Diamond și Derrida: „felul în care concepțiile greșite ale filosofiei despre limbaj sunt legate de orbirea noastră cu privire la viața conceptuală“, pentru a folosi formularea lui Diamond. Din perspectiva lui Derrida, nu doar că „noi“ *nu* avem un concept pentru „uman“, dar acesta este un lucru bun, pentru că doar prin forța acestei slăbiciuni putem evita cele două alternative ale dilemei aduse în discuție de opera lui Diamond: pe de o parte, amenințarea constantă a etnocentrismului cu care flirtează o anumită interpretare a lui Wittgenstein (facem ceea ce facem din cauza a „ceea ce am făcut din diferența dintre oameni și animale“, care ne împiedică să cădem într-o „continuitate biologică“); și, pe de altă parte, scotocirea după „universalii“ etice care, pentru filosofi ca Singer, Regan și Nussbaum, ar putea contracara această amenințare prin descoperirea principiilor prime ale eticii via autonomia anti-etnocentrică a „rațiunii“. Derrida, spun eu, deschide o „a treia cale“, al cărei răspuns va fi da, este adevărat că noi considerăm că „principiile“ personalității, ale moralității și așa mai departe sunt inseparabile de ceea ce suntem „noi“, de discursul nostru ca „formă de viață“ [*Lebensform*] (pentru a folosi termenul lui Wittgenstein). Dar, în același timp, „noi“ nu suntem „noi“, noi nu suntem acel „auto-“ al „autobiografiei“ (ca în „The Autobiographical Animal“ al

lui Derrida), pe care umanismul „și-l oferă sieși“. Mai degrabă, „noi“ suntem întotdeauna, în mod radical, altul, ceva care este deja în sau a-uman în propria noastră ființă – nu doar ca fapt evolutiv, biologic, zoologic al vulnerabilității noastre fizice și a mortalității, a existenței noastre ca mamifere, ci și în ceea ce privește alcătuirea și subiectivarea noastră față de materialitatea și tehnicitatea limbajului, aflat întotdeauna pe scenă înaintea noastră, ca o precondiție a subiectivității noastre. Iar asta înseamnă că „ceea ce *el* numește «om»“, ceea ce „noi“ numim „noi“ ascunde întotdeauna un și mai radical „a nu fi capabil“ care face posibil, prin asta, viața noastră conceptuală.

Mai important decât atât – cel puțin pentru problema de față – este faptul că această pasivitate și subiectivare este împărtășită în comun de oameni și non-oameni deopotrivă din momentul în care încep să interacționeze și să comunice prin mijloacele oricărui sistem semiotic. După cum afirmă Derrida într-un binecunoscut pasaj din interviul „Eating Well“,

Dacă cineva reînscrie limba într-o rețea de posibilități care nu o cuprinde pur și simplu, ci o marchează din interior, totul se schimbă. Mă gândesc, în special, la marcare, în general, a urmei, a iterabilității, a *diferanței* [*différance*]. Aceste posibilități sau necesități, fără de care nu ar exista limbaj, *nu sunt doar umane*. [...] și ceea ce propun aici ar trebui să ne permită să afirmăm că cunoașterea științifică cu privire la complexitatea „limbajelor animale“, a codificării genetice, a tuturor formelor de marcare din interiorul așa numitului limbaj uman, indiferent de cât de originală ar fi, nu ne permite să „țâiem“ o dată pentru totdeauna acolo unde am dori, în general, să țâiem. (pp. 116-117)

Nu este nevoie să repetăm aici modul în care Derrida teoretizează iterabilitatea, *diferanța*, urma și așa mai departe; mai degrabă, vreau să marchez pur și simplu faptul că acest al doilea tip de „a nu fi capabil“ face ca relația omului cu el însuși să fie instabilă și nesigură nu doar pentru că destabilizează granița dintre uman și animal, ci și pentru că destabilizează relația dintre organic și mecanic sau tehnologic. Probabil că aici, mai clar decât oriunde altundeva, putem localiza cel mai radical sens al postumanismului lui Derrida, care plasează forța generativă a non-viului la originea oricărei ființe vii – om sau animal – care comunică (în cel mai larg sens) una cu cealaltă. și tocmai pentru aceste motive – din cauza înstrăinării „omului“ față de „auto-“ pe care „noi“ ni-l acordăm pentru noi înșine – relația dintre om și animalele non-umane rămâne din nou deschisă constant, ca să zicem așa, permanent. Ea este o „rană“ care nu poate fi vindecată niciodată, ba chiar devine mai gravă prin toate acele tehnologii iterative („gândirea“, „scriitura“, „vorbirea“) pe care noi le folosim încercând să o suturăm. După cum rezumă Derrida într-un interviu:

Începând cu *Despre gramatologie*, elaborarea unui nou concept de urmă a trebuit să fie extinsă la întregul câmp al vieții, sau, mai degrabă, *la relația viață/moarte*, dincolo de limitele antropologice ale limbajului „vorbit”. [...] În acel moment, am accentuat că „conceptele de scriitură, urmă, gramma sau grafem” trec dincolo de opoziția „uman/non-uman”. Toate acțiunile deconstructive pe care am încercat să le performez în textele filosofice [...] constau în punerea la îndoială a recunoașterii greșite interesate a ceea ce este numit Animal în general, și a felului în care acest lucru explică granița dintre Om și Animal. („Violence Against Animals”, p. 63, s.a.)

Subliniez această intercalare a granițelor dintre biologic/organic și mecanic/tehnic în relație cu infra- și trans-umanul pentru cu Diamond însăși este interesată de asta – cel mai vizibil în interpretarea ei asupra „expunerii” fotografiei din „Six Young Men” a lui Ted Hughes – un artefact arhivistic tehnologic, care ne confruntă cu „o conștientizare cutremurătoare a vieții și a morții care se găsesc împreună” (p. 10). Cu toate acestea, Diamond și Derrida ne trimit în direcții diferite, poate chiar opuse, Diamond talmăcind această „expunere” în termenii afirmației lui Costello, „știu cum este să fii un corp neînsuflit” – o afirmație a cărei semnificație va fi considerată de Diamond, în următoarele rânduri din paragraful final al eseului său, ca un fel de replică la pragmatism:

Un limbaj, o formă de gândire nu poate (s-ar putea spune) să facă lucrurile corect sau greșit, nu poate fi conform sau neconform cu realitatea; el poate fi mai mult sau mai puțin folositor. Lucrul cu care vreau să închei nu este tocmai un răspuns la asta: este de remarcant doar cât de mult din ceea ce provine din altă parte decât din gândire și din realitate ține de carne și de sânge. (p. 12)

Pe de altă parte, Derrida consideră că acest „provine din altă parte” nu se referă doar la carne și sânge, ci este creat de faptul că relația noastră cu sângele și carnea este construită în mod fatal pe baza unei tehnicități cu care este îmbinată protetic [*prosthetically entwined*] – o mașinărie a limbajului diacritică și semiotică în cel mai larg sens, care predomină orice prezență, inclusiv pe a noastră¹⁰.

Că *este* „în sensul cel mai larg” poate fi dedus, cred eu, din analiza propriei confruntări a lui Derrida cu o „expunere” de tipul celei de care este interesată Diamond – în acest caz, expunerea unei bucăți de film. Într-o serie de convorbiri cu Bernard Stiegler, publicate în engleză cu titlul *Echographies of Television*, Derrida este preocupat să se despartă de sugestia lui Barthes din *Camera Lucida*, conform căruia: „Fotografia este, literal, o emanație a referentului. Dintr-un corp real care era acolo

10 Pentru o analiză extraordinară a tehnicității și a mecanicității limbajului în relație cu protetica și cu problema tehnologiei, vezi David Wills, *Thinking Back: Dorsality, Technology, Politics*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 2008, precum și volumul său anterior, *Prosthesis*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1995.

producând radiații care vin să mă atingă, pe mine, care sunt aici. [...] Un fel de cordon ombilical leagă corpul aparatului fotografic de privirea mea“ (*Camera Lucida*, pp. 76-80, citat în *Echographies*, p. 113). În schimb, Derrida subliniază că „posibilitatea modernă a fotografiei leagă, într-un singur sistem, moartea și referentul“ (*Echographies*, p. 115) Cu această formulare mai degrabă enigmatică, el vrea să spună că un anumit tip de „spectralitate“ este inerentă în tehnologia imaginii din cauza iterabilității ei fundamentale:

Îndată ce apare o tehnologie a imaginii, vizibilitatea aduce noaptea. [...] [P]entru că știm asta, odată ce a fost luată, capturată, imaginea va avea puterea de a reproduce în absența noastră, pentru că noi știm asta *deja*, suntem deja bântuiți de acest viitor care ne aduce moartea. Dispariția noastră este deja aici. [...] Acest lucru ne face experiența atât de bizară. Suntem spectralizați de cadrul luat, capturați sau posedați de spectralitate în avans. Ceea ce m-a bântuit constant, îndrăznesc să spun, în această logică a spectrului este faptul că acesta depășește regulat toate opozițiile dintre vizibil și invizibil, sensibil și insensibil. Un spectru este atât vizibil cât și invizibil, atât fenomenal cât și non-fenomenal: o urmă care marchează prezentul cu absența lui, în avans. (p. 117)

Derrida spune apoi o poveste care bântuie pe drept cuvânt, despre participarea lui în filmul *Ghostdance* de Ken McMullen, în care improvizează o scenă cu actrița franceză Pascale Ogier, în care el o întreabă: „și tu ce zici, crezi în fantome?“, iar ea răspunde: „Da, acum cred, da.“ Derrida continuă:

Dar imaginați-vă experiența pe care am avut-o, doi sau trei ani mai târziu, după ce Pascale Ogier a murit, când m-am uitat la film din nou. [...] Dintr-odată i-am văzut fața lui Pascale, despre care știam că este fața unei femei moarte, apărând pe ecran. Ea îmi răspundea la întrebare: „Crezi în fantome?“ Practic privindu-mă în ochi, mi-a spus din nou, de pe marele ecran: „Da, acum cred, da.“ Care acum? [...] Dar, în același timp, eu știu deja că Pascale a spus asta de prima dată, spectralitatea aceasta era la lucru. Fusesem acolo deja, ea spusese asta deja, și știa, la fel cum o știm și noi, că chiar dacă nu ar fi murit între timp, într-o zi, va exista o femeie moartă care spune „Sunt moartă“ sau „Sunt moartă, știu despre ce vorbesc de aici de unde sunt, și te urmăresc“ și această privire rămâne disimetrică, schimbată dincolo de toate schimbările posibile [...] pe care le-a întâlnit privirea celuilalt, într-o noapte infinită. (p. 120)

Iată-o din nou pe Elizabeth Costello, într-o altă lumină: „Ceea ce știu eu, este ceva ce un corp neînsuflător nu poate să știe: că este stins, că nu știe nimic și că nu va mai ști nimic niciodată. Pentru o clipă, înainte ca întreaga mea structură de cunoaștere să se prăbușească în panică, sunt vie în interiorul acestei contradicții, moartă și vie în același timp“ (*apud* Diamond, „Difficulty“, p. 10). Iată-l și pe Hughes acum, în lumina unei

zile care este pentru Derrida lumina nopții:

That man's not more alive whom you confront
And shake by the hand, see hale, hear speak loud,
Than any of these six celluloid smiles are,
Nor prehistoric or fabulous beast more dead;
No thought so vivid as their smoking blood:
To regard this photograph might well dement,
Such contradictory permanent horrors here
Smile from the single exposure and shoulder out
One's own body from its instant and heat.

În final, totuși – și asta este ultima diferență între viziunea lui Cavell/Diamond și cea a lui Derrida pe care vreau s-o marchez –, Derrida deduce din această forță „demențială“ – care însângerează laolaltă [*bleeds together*] organism și mașină, viu și mort, „bestie preistorică“ și „clipa și căldura“ umane ale cuiva – un fel de lege sau de economie generală, de fapt niște fundamente prin care parcurge tot drumul înapoi până la opera sa timpurie. După cum afirmă în *Echographies of Television* (și asta provine direct despre discuția noastră de mai devreme despre non-apropriabilitatea morții care stabilește îndatorirea cuiva față de celălalt), această relație constituie o „succesiune“, o „genealogie a legii“ (p. 122); în fața spectrului morții, noi ne aflăm „în fața legii, fără să existe nicio posibilitate de simetrie, fără reciprocitate“ (p. 120):

Cel care este în întregime celălalt – și persoana moartă este în întregime celălalt – mă urmărește [...] mă urmărește în timp ce-mi adresează, fără să-mi răspundă în vreun fel, o rugă sau un ordin, o cerință infinită, care devine lege pentru mine. [...] [M]ă privește, mi se adresează numai mie în timp ce trece dincolo de mine în mod infinit și universal, fără ca eu să fiu în stare să fac măcar schimb de priviri cu el sau cu ea. (p. 120-121)

Cel mai bun exemplu în acest sens este, probabil, fenomenul spectral despre care vorbește Derrida – *Hamlet* al lui Shakespeare, unde relația dintre succesiune, lege, responsabilitate și spectralitate este deosebit de pronunțată (chiar oedipiană) – dar la fel de bine se poate vorbi și despre cei șase tineri din fotografie ai lui Hughes, față de care noi, cei vii, simțim o responsabilitate și o datorie stranie, care este tulburătoare pentru că nu are un răspuns, o perspectivă pusă bine în valoare de esul lui Diamond. În termenii lui Derrida, „celălalt vine *înaintea* mea“ (p. 122).

Diamond și Cavell ar vedea în faptul că Derrida derivă o economie generală sau o „lege“ a „heteronomiei“ din această spectralitate, fără îndoială, că acesta caută felul lui *propriu* de consolare și se angajează într-un fel propriu de „deflexiune“ a forței de gândire, una despre care cred că poate fi ținută sub control de filosofia lor. Motivul este acela că, din perspectiva lor, o astfel de închidere [*foreclosure*] trece cu

vederea peste naivitatea dovedită de o Elizabeth Costello, precum și peste mizele etice implicate de această naivitate, mai exact faptul de a nu face din ea (după cum se exprimă Diamond) un alt exemplu al unui oarecare principiu general. După cum spune Cavell în altă parte, referindu-se la critica făcută de Derrida „fonocentrismului“ lui J. L. Austin, problema strategiei derrideene este aceea că accentul pus pe economia generală a iterabilității este un mod de a „deflecta atenția, de a trece în grabă de actul sau de întâlnirea antrenată în procesul istoric și individual al succesiunii“ (*Quest*, p. 131), un proces care implică nu depășirea vocii, ci presupunerea sau „arogarea“ acesteia, după cum spune Cavell¹¹. Pentru Cavell, problema cu economia generală a lui Derrida – și critica fonocentrismului este doar un exemplu – este aceea că ea continuă proiectul metafizicii în timp ce anunță moartea metafizicii, și face asta în zborul de la „ordinar“, „cotidian“ și puterea lui, la „sprijinirea noastră pe clipă și pe căldură“. „Metafizicianul din fiecare – scrie Cavell – va folosi metafizica pentru a ieși din cadrul moralei ordinare, pentru a ieși din cadrul obligațiilor noastre morale ordinare“ (*Passages*, pp. 74-75), din cadrul „responsabilității pe care o ai – sau ți-o iei, o găsești, ți-o asumi – pentru cuvintele tale“ (*Quest*, p. 135), fiindcă metafizica „pune un nume dorințelor noastre (și posibilității dorinței noastre) pentru a ne dezbrăca de responsabilitatea pe care o avem în ceea ce vrem să facem“. „Asemenea perspective – afirmă Cavell – par că renunță la joc; ele nu spun ce libertate, ce idee folositoare despre sine ar putea să existe pentru mine, ci par a fi autoimpuse la fel ca marile filosofii – sau, cum ar fi putut să spună Heidegger, neautoimpuse [*unself-imposed*]“ (*Quest*, 131).

Având în vedere data la care a fost scris textul (1988), observația lui Cavell nu a putut să ia în considerație operele târzii ale lui Derrida despre animal, în special „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)“, care indică mai puțin o preocupare pentru o filosofie sistematică, cât o limită în fața căreia suntem într-un sens profund interogați și umiliți – cu adevărat dezgoliți complet. Derrida scrie că, atunci când pisica lui l-a ațintit cu privirea, s-a trezit *literalmente* gol și, în termenii lui Diamond, expus:

Nu, nu, pisica mea, cea care se uită la mine în dormitorul meu sau în baie, această pisică [...] nu apare aici ca reprezentant sau ca ambasador, purtând imensa responsabilitate simbolică. [...] Dacă spun „este o pisică reală“ care mă vede gol este pentru a marca singularitatea ei de nesubstituit. [...] O văd ca pe *această* ființă vie de neînlocuit care într-o zi intră în spațiul meu, intră în acest loc unde mă poate întâlni, mă poate vedea, mă poate vedea chiar dezbrăcat. Nimic

11 Despre „arogarea“ vocii, vezi capitolul 1 din *A Pitch of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 1995 de Stanley Cavell. Preocuparea lui față de interpretarea derrideană a lui Austin poate fi observată atât în Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1995, pp. 42-90, cât și în capitolul „Counter-Philosophy and the Pawn of Voice“ din *A Pitch of Philosophy*, pp. 53-128. Referințele ulterioare la această carte se află în text.

nu mă poate ține departe de certitudinea că ceea ce avem noi aici este o existență care refuză să fie conceptualizată. („The Animal“, pp. 378-379)

și astfel, arată el, „privirea numită animal“ – iar această calificare, „numită animal“, este importantă –

este cea care îi oferă perspectivei mele limitele abisale ale umanului: inumanul sau aumanul, sfârșitul omului, adică linia de graniță de unde omul avansat îndrăznește să se anunțe pe sine sieși, în acest mod chemându-se pe sine cu numele pe care el crede că și l-a dat sieși. și în aceste momente de goliciune, aflat sub privirea animalului, mi se poate întâmpla orice, sunt ca un copil pregătit pentru Apocalipsă. *Eu sunt (în urma) Apocalipsa înseși*, adică evenimentul ultim și prim al sfârșitului, dezvăluirea și verdictul. (*Ibid.*, p. 381-382)

Dacă așa stau lucrurile, atunci suntem aduși înapoi, în atât de multe cuvinte, într-un loc, probabil, *fără* cuvinte: la David Lurie parcat pe marginea drumului, plângând, întrebându-se ce a pus stăpânire pe el; la Elizabeth Costello, care se confesează fiului ei:

Nu mai știu unde sunt [...] și totuși nu visez. Mă uit în ochii lor [...] și văd doar bunătate, bunătate umană. Calmează-te, îmi spun, faci din țânțar, armăsar. Asta-i viața. Toți ceilalți cad la pace cu ea, tu de ce nu poți? Tu de ce nu poți? (p. 69)

Sau suntem aduși înapoi la „verdictul“ – poate cel mai puternic dintre toate – descoperit tocmai de imaginea care îl ascunde în penultima strofă din poemul lui Hughes:

Here see a man's photograph,
The locket of a smile, turned overnight
Into the hospital of his mangled last
Agony and hours; see bundled in it
His mightier-than-a-man dead bulk and weight:
And on this one place which keeps him alive
(In his Sunday best) see fall war's worst
Thinkable flash and rending, onto his smile
Forty years rotting into soil.

Bibliografie

- Aristotle, *Politica*, trans. Benjamin Jowett, în *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, introd. de C. D. C. Reeve, New York, Modern Library, 2001.
- Barthes, Roland, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, trans. Richard Howard, New York, Hill and Wang, 1981.
- Beardsworth, Richard, *Derrida and the Political*. London, Routledge, 1996.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Hafner Press, 1948.
- Cavaliere, Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, trans. Catherine Woollard, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001.
- Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome, The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, UCP, 1990.
- Cavell, Stanley, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, UCP, 1988.
- Cavell, Stanley, *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque, NM, Living Batch Press, 1989.
- Cavell, Stanley, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking & Cary Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia Univ. Press, 2008.
- Coetzee, J. M., *Disgrace*, New York, Penguin, 1999.
- Coetzee, J. M., *The Lives of Animals*, ed. și introd. de by Amy Gutmann, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999.
- Derrida, Jacques, „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)“, trans. David Wills, în *Critical Inquiry*, vol. 28, nr. 2, iarna 2002.
- Derrida, Jacques, „«Eating Well», or The Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida“, în *Who Comes After the Subject?*, eds. Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy, New York, Routledge, 1991.
- Derrida, Jacques, „Force of Law: «The Mystical Foundation of Authority»“, trans. Mary Quaintance, în *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld & David Gray Carlson, London, Routledge, 1992.
- Derrida, Jacques, „*Geschlecht II: Heidegger's Hand*“, trans. John P. Leavey, Jr., în *Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, Chicago, UCP, 1986.
- Derrida, Jacques, „Violence Against Animals“, în Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow...: A Dialogue*, trans. Jeff Fort, Stanford, Stanford UP, 2004.
- Derrida, Jacques & Bernard Stiegler, *Echographies of Television*, trans. Jennifer Bajorek, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Diamond, Cora, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy“, în Cavell et al., 2008.
- Diamond, Cora, „Eating Meat and Eating People“, în Diamond, *The Realistic Spirit*.
- Diamond, Cora, „Experimenting on Animals: A Problem in Ethics“, în Diamond, *The Realistic Spirit*.
- Diamond, Cora, „Injustice and Animals“, în *Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics*, ed. Carl Elliott. Durham, NC, Duke UP, 2001.
- Diamond, „Cora, Losing Your Concepts“, în *Ethics*, vol. 98, nr. 2, ianuarie, 1998.
- Diamond, Cora, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991.
- Harpham, Geoffrey Galt, „The Hunger of Martha Nussbaum“, în

Cary Wolfe

Representations, nr. 77, iarna 2002.

Hughes, Ted, *Selected Poems: 1957-1994*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002.

Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2006.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Univ. of California Press, 1983.

Singer, Peter, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1975.

Steiner, Gary, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 2005.

Diego Rossello

Hobbes și omul-lup Melancolie și animalitate în suveranitatea modernă

Traducere de Vasile Mihalache

Ei greșesc când spun că nu sunt lupi pe tot cuprinsul Angliei.
Aici oamenii se prefac în lupi, oh, schimbare monstruoasă.
James Howell, *Letter LVIII*, 1 decembrie 1644

Homo homini lupus, sau „omul e lup pentru om”, rămâne unul dintre cele mai cunoscute dictoane din tradiția teoriei politice¹. Specialiștii folosesc această expresie – preluată inițial de la Plaut și apoi reluată de Hobbes în Epistola-dedicație *De cive* – cu scopul de a arăta condiția anarhică, primitivă [*brutish*] a omului aflat în stare naturală. Înțelegerea acestui dicton folosit de Hobbes ca formă de ilustrare a războiului tuturor împotriva tuturor poate fi potrivită, dar în același timp poate ascunde evidența. Contrar înțelepciunii convenționale, eu consider că „omul este un lup pentru om” ne îndreaptă atenția către două întrebări fundamentale pentru politica și cultura din Anglia secolului al XVII-lea: melancolia [*melancholy*] și distincția uman/animal. Prin indicarea, dar și prin punerea la îndoială a acestei distincții, opera lui Hobbes constituie o resursă valoroasă pentru o viziune non-umanistă cu privire la fundamentele autorității politice.

Teoria politică a lui Hobbes a fost interpretată printr-o grilă umanistă care ignoră o concepție – bizară, dar substanțială din perspectivă teoretică – specifică vremii lui Hobbes despre melancolie și animalitate: licantropia. Licantropia a fost un fel aparte de sindrom melancolic pe care

¹ Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. de Richard Tuck & Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. Acolo unde nu am precizat altfel, m-am referit la următoarele versiuni ale textelor lui Hobbes: „The Citizen [De Cive]”, în *Man and Citizen*, ed. de Bernard Gert, Indianapolis, IN, Hackett, 1998, pp. 89-386 (citată în text ca DC); *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005 (citată în text ca L); „On Man” [„De Homine”], în *Man and Citizen*, pp. 33-85 (citată în text ca OM); *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. de Ferdinand Tönnies, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1928 (citată în text ca EL); *Behemoth or the Long Parliament*, introd. de Stephen Holmes, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990 (citată în text ca B).

contemporanii lui Hobbes (la fel ca psihiatrii de azi) îl descriau ca experiența iluzorie a unui om de a se transforma în animal – adeseori, dar nu exclusiv, într-un lup. Contemporanii lui Hobbes aveau tendința să conceptualizeze dezordinea politică și religioasă care avea să ducă la Războiul Civil Englez prin intermediul licanotropiei². Spre exemplu, istoricul, scriitorul și pamfletarul James Howell a descris Războiul Civil Englez în acești termeni, fiind profund ofensat de „calamitățile vremii și de situația disperată a acestei națiuni care pare să fi renunțat cu totul la facultatea gândirii și să fie posedată de o licanotropie pură, de o dorință luptătoare a oamenilor de a se sfâșia unul pe celălalt. [...] Ei greșesc când spun că nu sunt lupi pe tot cuprinsul Angliei / Aici oamenii se prefac în lupi, oh, schimbare monstruoasă.”³ Robert Burton, în cartea sa *The Anatomy of Melancholy* (publicată inițial în 1621 și republicată de opt ori în timpul vieții lui Hobbes), susține că melancolicul „urlă ca un lup” și „latră ca un câine”, sugerând chiar că „regatele și provinciile sunt melancolice”⁴. Anumiți cercetători scot în evidență valența politică a *The Anatomy*, sugerând că „Burke, prin modul său de a descrie melancolia (depresiunea) statului, îl anticipează pe Hobbes, mai exact utilizarea unei terminologii umorale cu scopul de a descrie o țară ca și cum ar fi un corp uman”⁵. Dacă, așa cum susține Howell, „oamenii se prefac toți în lupi”, un teoretician politic precum Hobbes, la curent cu problemele vremii, va încerca să afle cum pot fi ajutați oamenii să-și recapete liniștea și să se transforme la loc în ființe umane.

Acest articol nu se va întreba dacă Hobbes, ca individ, a fost afectat de melancolie⁶. În schimb, îmi propun să arăt că teoria politică a

2 Discuțiile despre licanotropie în această perioadă îi includ pe: Jean Bodin [1580], *On the Demon-mania of Witches*, trans. Randy Scott, Toronto, CRRS Publications, 1995, în special cap. 6; Regele James I, *Demonology* [1597], Charleston, SC, Forgotten Books, 2008), pp. 32, 57; John Webster, *The Duchess of Malfi* [1613], ed. de Kathleen McLuskie & Jennifer Uglow, Bristol, Bristol Classical, 1989; Thomas Adams, „Lycanthropy; or The Wolf Worrying the Lambs” [1615], în *The Works of Thomas Adams*, Edinburgh, James Nichol, 1862, pp. 109–122; Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* [1621], introd. by William H. Gass, New York, New York Review of Books, 2001, pp. 141–142. Scrierile contemporane despre licanotropia clinică în psihiatrie sunt: T. A. Fahy, „Lycanthropy: a Review”, în *Journal of the Royal Society of Medicine*, nr. 82 (ianuarie 1989), pp. 37–39; K. Koehler, H. Ebel și D. Vartzopoulos, „Lycanthropy and Demomania: Some Psychopathological Issues”, în *Psychological Medicine*, nr. 20, 1990, pp. 629–633.

3 James Howell, „Letter LVIII, December 1, 1644”, în *Epistolae Ho-Eliaenae: The Familiar Letters of James Howell*, introd. by Agnes Repplier, New York, Houghton, Mifflin, 1907, 2: 115. Într-o altă scrisoare din 1647, Howell face trimitere la licanotropie pentru a justifica Războiul Civil Englez: „A bellowing kind of immanity never raged so among men, insomuch that the whole country might have taken its appellation from the smallest part thereof and be called the Isle of Dogs, for all humanity, common honesty, and that mansuetude, with other moral civilities which should distinguish the rational creature from other animals, have been lost here a good while. [...] [A] kind of wolfish humour hath seized upon most of this people, a true lycanthropy, they so worry and seek to devour one another; so that the wild Arab and the fiercest Tartar may be called civil men in comparison of us”, p. 358.

4 Burton, *Anatomy*, pp. 407, 439.

5 Douglas Trevor, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004, p. 127.

6 Cățiva biografi și comentatori se vor întreba dacă a fost: Oliver Lawson Dick, ed., *Aubrey's*

lui Hobbes poate fi interpretată în mod productiv ca o formă de terapie pentru licanthropia melancolică [*melancholic lycanthropy*]. În *Leviathan*, Hobbes trece de la analiza „friicii fără motiv” a melancolicului la nebunia mulțimii care „se luptă cu și îi distruge exact pe aceia care, până atunci, îi protejaseră și îi feriseră de nedreptăți” (L 55). Renunțarea la rațiune, alimentată de „comportamentul superstițios” și de „opinia că ai fi inspirat” îl predispune pe om la rebeliune și îl determină să ia parte la „răzvrătirea veselă a unei națiuni chinuite” (L 54-55). „Pasiunile fără orizont” (L 55), prostia [*folly*] și melancolia, instabilitatea mentală și indispoziția spirituală sunt preocupările lui Hobbes. Astfel, dacă Howell și Burton descriu dezordinea politică și religioasă a epocii iacobine (și postiacobine) în termenii licanthropiei, Hobbes devine conștient de aceste umori lupești și încearcă să găsească o soluție politică pentru ele⁷. Pentru a parafraza o carte despre melancolia contemporană lui Burton, Hobbes aduce plăcerile suverane la conștiințele chinuite⁸.

Dar să arăți că licanthropia este relevantă pentru teoria politică nu este o sarcină ușoară. Chiar dacă în Renașterea târzie și în modernitatea timpurie licanthropia le-a atras atenția, printre alții, lui Jean Bodin, James I, Thomas Adams și Burton, până în secolul XXI, o combinație puternică de mitologie, povestiri populare, cultură pop, imaginație literară și cinematografică gotică a trecut licanthropul pe tărâmul fantasticului – alături de vampiri, unicorni, centauri și alte creaturi neobișnuite. Cu toate acestea, în timpul anilor de formare ai lui Hobbes, definirea licanthropiei a trecut dintr-o zonă teologică într-una fiziologică, aceasta devenind un produs al unui sindrom melancolic acut⁹. Teoria politică a suferit o transformare asemănătoare în perioadă, trecând de la fundamentele hotărâte în mod divin ale autorității politice la o înțelegere științifică și fiziologică a statului (federal) [*commonwealth*], care începe să fie văzut

Brief Lives, Jaffrey, NH, Davide R. Godine, 1999, p. 153; Aloysius Martinich, *Hobbes: A Biography*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999, pp. 7, 23; Conal Condren, „The Persona of the Philosopher and the Rhetorics of Office in Early Modern England”, în *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, ed. Conal Condren et al., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006, p. 84; Arnold W. Green, *Hobbes and Human Nature*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1993, p. 26.

⁷ Unii comentatori consideră că Hobbes și Burton fac parte din câmpuri disciplinare diferite: primul aparține teoriei politice, iar cel de-al doilea aparține istoriei psihiatriei. Dar această ruptură disciplinară nu a fost tot timpul atât de evidentă. Există dovezi textuale care arată că Hobbes a fost conceput ca un precursor al studiilor psihiatrice moderne, iar Burton a fost studiat ca gânditor politic. Vezi: Richard Hunter și Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry 1535-1860: A History Presented in Selected English Texts*, London, Oxford Univ. Press, 1963 și J. W. Allen, *English Political Thought: 1603-1660*, London, Methuen, 1938.

⁸ Robert Yarrow, *Sovereign Comforts for a Troubled Conscience*, London, G. Purslowe, 1619.

⁹ Pentru reconstruirea înțelegerii teologice a licanthropiei (cu accent pe contextul francez), vezi: Nicole-Jacques Lefèvre, „«Such an Impure, Cruel and Savage Beast...»: Images of the Werewolf in Demonological Works”, în *Werewolves, Witches and Wandering Spirits: Traditional Beliefs & Folklore in Early Modern Europe*, ed. de A. Edwards, Kirksville, MO, Truman State Univ. Press, 2002, pp. 181-198. Pentru descrierea licanthropiei ca boală psihică, vezi James, *Demonology* și Burton, *Anatomy*.

ca un corp politic¹⁰. Cum am putea să găsim asemănări structurale între aceste tipuri de schimbări de la teologic la fiziologic?

Walter Benjamin poate fi de folos aici, cu teoria lui despre modernitate unde teoretizează, prin intermediul melancoliei, nu doar această schimbare de la teologic la fiziologic, ci și schimbarea configurației ca atare. După Benjamin, cei care excelează în melancolie pot deveni bestii¹¹. Prințul din piesele de teatru triste baroce, susține Benjamin, este melancolic pentru că a încetat să reprezinte autoritatea lui Dumnezeu pe Pământ, și toate formele de viață jelesc alături de el. Această melancolie are o cauză religioasă, este rezultatul retragerii lui Dumnezeu din istoria umană, dar și una fiziologică: literal, ea afectează bolnavul printr-o supraabundență de fiere neagră specifică pentru câinele turbat¹². Benjamin este interesat de starea melancolică a prințului și a supușilor săi din piesele de teatru triste, dar și de diversitatea simbolurilor și a întrupărilor melancoliei din perioada Renașterii și a modernității timpurii, precum câinii, câinii turbați și Saturn, printre alții¹³. Am preluat acest inventar al ființelor saturniene ca ghid pentru simptomele melancoliei din teoria politică a lui Hobbes. Perspectiva lui Benjamin este oarecum asemănătoare cu cea a lui Derrida: amândoi se folosesc de un materialism subtil, care nu doar că aduce ființele melancolice neverosimile pe tărâmul cercetării, ci și privește cu un ochi critic distincția logocentrică dintre uman și non-uman¹⁴. Împreună, teoriile celor doi ne ajută să înțelegem importanța pe care o are licantropul în teoria politică.

În continuare, voi proceda după cum urmează: în prima secțiune mă voi ocupa de viziunea lui Hobbes cu privire la animalizarea ființei umane, așa cum a fost văzută ea de contemporanii acestuia. Afirm că Hobbes aderă la ideea tendinței licantropice a vremii sale atunci când afirmă că starea naturală [*the state of nature*]* este una în care omul este

10 Pentru comentariile lui Hobbes despre folosirea analogiei organice, vezi: Gil Harris, *Foreign Bodies and the Body Politic: Discourse of Social pathology in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998, pp. 141-143.

11 Benjamin îl citează pe Sancho Panza: „Măhnirea nu a fost predestinată animalelor, ci oamenilor, dar dacă oamenii nu trec peste ea, devin animale” (p. 146). Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, trans. John Osborne, London, Verso, 2003.

12 Benjamin, *Origin*, pp. 144, 156.

13 Benjamin, *Origin*, pp. 144, 150, 152.

14 Pentru o interpretare a lui Benjamin care pune accentul pe felul în care tratează acesta formele de viață non-umane, vezi: *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings and Angels*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1998. În opera lui târzie, Derrida este preocupat adeseori de potențialul deconstructiv al problematicii animalului. Vezi: *The Animal that Therefore I am*, ed. Marie-Louise Mallet, trans. David Wills, New York, Fordham Univ. Press, 2008 și *The Beast & the Sovereign*, vol. I, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2009.

* Am ales să traduc conceptul lui Hobbes „state of nature” cu „stare naturală” pentru a păstra deschisă comunicarea cu acele texte care, istoric, au preferat traducerea aceasta, și au inclus-o în tradiția discursului filosofic românesc. Trebuie să precizez aici, totuși, că o alternativă cel puțin la fel de potrivită (dacă nu mai potrivită) este „statul naturii”. De aceea, rog cititorul să aibă în minte și această variantă posibilă, măcar pentru faptul că ea reușește să evite ideea de anterioritate temporală a acestei forme de organizare pe care o presupune traducerea tradițională – mai ales după contactul ei cu opoziția binară natură/cultură –, dar care îi era străină lui Hobbes.

lup pentru om. În a doua secțiune voi arăta că teoria politică a lui Hobbes funcționează terapeutic: reacționează la problema caracterului lăpesc al omului prin construirea unei linii de demarcație între animal și om, primul fiind considerat non-politic, iar al doilea politic. Totodată, evidențiez ambiguitățile create de acest proiect al umanizării politice. În a treia secțiune mă voi referi la ceea ce eu numesc consensul umanist, adică la un mod de a interpreta teoria politică a lui Hobbes care nu presupune o atitudine critică față de proiectul de reumanizare a politicului și nu este atent la patologiile pe care acesta le generează. În a patra secțiune voi identifica anumite forme de manifestare ale licanthropiei din teoria politică a lui Hobbes, precum foamea de lup [*wolfish voracity*], câinii, câinii turbați și omul melancolic, printre altele. Prin analizarea acestor forme de manifestare voi trece la suveranitate, scopul pe care îl urmăresc constant, chiar dacă zadarnic, lupul și omul. Secțiunea a cincea va încheia articolul cu o privire asupra unor noi variante de teorie politică sugerate de omul-lup al lui Hobbes.

I. Animalizarea omului. Provocatorul Hobbes

Contemporanii lui Hobbes au fost indignați de descrierea vieții umane în starea naturală pe care o făcea acesta. Comentarii precum Helen Thornton și Pat Moloney arată în mod convingător cum contemporanii lui Hobbes au considerat că acesta se desparte radical de viziunea biblică a Genezei pentru a plasa creaturile abandonate de Dumnezeu într-o existență brutală și animalică¹⁵. Totuși, acești cercetători nu sunt interesați de tema comună care leagă diferitele critici la adresa lui Hobbes. În ciuda multiplelor diferențe dintre ei, scolasticii aristotelieni, platonistii de la Cambridge, oamenii de stat regaliști, clericii și teoreticienii politici, printre alții, împărtășesc cu toții aceeași animozitate cu privire la animalizarea ființei umane pe care o operează Hobbes.

Clericul anglican Samuel Parker considera că dacă ar fi să dăm credit teoriei lui Hobbes despre condiția naturală, atunci

prin neîncrederea și gelozia pe care le-am avea unul față de celălalt, nu ar putea apărea conștiința societății și ne-am retrage ca alte animale de pradă în ascunzișuri și locuri secrete, unde am trăi mizerabil și solitar ca lilieci și cucuvelele, și am subzista ca paraziți prin jefuirea și prădarea reciprocă¹⁶.

Robert Filmer consideră și el că n-ar trebui să se creadă că „Dumnezeu ar fi putut să-l creeze pe om într-o stare mai rea decât cea a

¹⁵ Vezi Helen Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester, NY, Univ. of Rochester Press, 2005, în special cap. 3, și Pat Moloney, „Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes”, în *History of Political Thought* vol. 18, nr. 2, 1997, pp. 242-266.

¹⁶ Samuel Parker, *A Discourse of Ecclesiastical Politie*, London, Martyn, 1670, pp. 126, 125.

unui animal sălbatic” și se îngrijorează că o asemenea stare ar putea să-l facă pe om „mai rău decât canibali”¹⁷. Arhiepiscopul John Bramhall afirmă că „natura hobbesiană a omului este mai rea decât natura urșilor sau a lupilor sau a celor mai sălbatice fiare¹⁸, și susține că „dacă Dumnezeu ar fi vrut să oamenii să fie asemănători fiarelor sălbatice, precum leii, urșii sau tigrii, i-ar fi înzestrat cu gheare sau coarne sau colți sau țepi”¹⁹. Un alt cleric, William Lucy, notează că starea naturală a lui Hobbes îi transformă pe „oameni în fiare sălbatice sau, dacă au mai multă înțelepciune decât bestiile, li se permite să fie mai feroce și mai feroși decât fiarele sălbatice însele”²⁰. Edward Hyde, om politic, istoric și conte de Clarendon susținea că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa și i-a dat puterea de a domni peste toate lucrurile create și, prin urmare,

a-l reduce la o asemenea condiție josnică și infamă precum natura sa [...], îl transformă pe om [...] într-o fiară mai mare decât cele pe care a fost numit să le guverneze, iar aceasta este o putere pe care Dumnezeu nu i-a dat-o niciodată diavolului; și nici n-a pretins cineva asta până dl. Hobbes a pretins-o pentru sine²¹.

Platonicianul de la Cambridge Ralph Cudworth susținea ceva asemănător: „Cel care nu vede un nivel mai mare de perfecțiune într-un om decât într-o stridie [...] nu are în el nici știința nici capacitatea de a înțelege un om.”²² John Vesey, biograful lui Bramhall, e mai puțin preocupat de probleme teologice și îl etichetează pe Hobbes drept un „mijlocitor al bestialității”²³.

Animalizarea ființei umane pe care o operează Hobbes i-a supărat pe mulți. Dar a fost necesară această animalizare, până la urmă? Probabil că da, în contextul în care lupta politică și religioasă l-a determinat pe Hobbes să renunțe la perspectiva metafizică a *dignitas* umană în favoarea unei viziuni care readuce în prim plan politica umanului, cu ajutorul unor termeni mai realiști, mai animalici [*animalistic*]. Chiar dacă umaniștii creștini erau nerăbdători să pună la îndoială caracteristicile animalice ale

17 Sir Robert Filmer, „Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr Hobs Leviathan”, în *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Sommerville, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, p. 188.

18 John Bramhall, *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*, Oxford, Parker, 1844, cap. 4, p. 551.

19 Bramhall, *Works*, cap. 4, p. 95.

20 William Lucy, *Observations, Censures and Confutations of Notorious Errors in Mr. Hobbes His Leviathan, and His Other Bookes*, London, John Grismond, 1663, p. 142.

21 Edward Hyde, Earl of Clarendon, „A Brief View and Survey of the Dangerous and pernicious Errors to Church and State in Mr Hobbes's Book, Entitled Leviathan” [1676], în *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, ed. G. A. Rogers, Bristol, Thoemmes Press, 1995, p. 195.

22 Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* [1678], New York, Gould & Newman, 1838, p. 310.

23 John Vesey, în Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1962, p. 57.

ființelor umane dintr-o perspectivă morală, ei nu au reușit să vadă că Hobbes insista pe faptul că instabilitatea naturii umane exista încă dinaintea retragerii favorului divin din starea postlapsariană. De fapt, teoria lui politică a slăbit opoziția uman/animal, în sensul că probabil a anticipat și a pus bazele pentru animalizarea ființei umane operate de Charles Darwin. Astfel, după intervenția lui Hobbes, argumentele scolastice care întemeiau demnitatea umană pe suflet, rațiune și libertate vor deveni din ce în ce mai fragile, mai ales atunci când au fost confruntate cu spectacolul regicidului și cu războiul civil.

Atunci când Hobbes caracterizează viața din afara comunității politice ca „brutală” (*L* 89) și „sălbatică” (*DC* 40) și include scene cu bărbați sălbatici care se pradă unii pe alții pe frontispiciul lucrării sale *De cive*, mulți dintre contemporanii lui au înțeles ideea și au detestat-o. Dar animalizarea ființei umane vine, în viziunea lui Hobbes, cu niște precizări cruciale. Teoria sa politică temperează sau îmblânzește această retrogradare a omului în animal prin retrasarea liniei de demarcație dintre cele două concepte și, în același timp, prin faptul că atrage atenția la contrastul dintre caracterul gregar, non-politic al animalelor non-umane și caracterul politic specific asocierilor umane.

II. De-animalizarea politicului. Renunțarea la lup?

Chiar și atunci când animalizează omul, Hobbes separă omul de animal prin diferențierea între sociabilitatea specifică regatului animal și organizarea politică specifică oamenilor. Spre deosebire de mai largă perspectivă zoologică a noțiunii de animal politic prezentată de Aristotel în *Istoria animalelor*, Hobbes consideră că „reunirea” câtorva animale „nu poate fi numită politică”²⁴ (*DC* 168). Totodată, împotriva lui Aristotel din *Politica*, opinează că oamenii nu se îndreaptă către o comunitate politică prin natură, ci prin artificiu [*artifice*] (*DC* 169)²⁵. După Hobbes, animalele umane depind de artificialitatea comunității statale [*commonwealth*] pentru a fi ceea ce sunt; dacă se plasează în afara ei, nu doar că ies din interiorul ordinii politice, ci își pierd umanitatea ca atare – și se întorc la existența brutală specifică „libertății fiarelor sălbatice”²⁶.

24 „Creaturile sociale [animalele politice] sunt considerate astfel pentru că au în vedere un obiect comun; această caracteristică nu este comună tuturor creaturilor gregare. Asemenea creaturi sociale sunt omul, albină, viespea, furnica și cocorul” (1.1.488a11-488a12). Vezi Aristotel, „History of Animals”, în *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Bollingen Series LXXI, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1984, vol. 1, p. 776. Pentru o înțelegere zoologică a aristotelianului *politikon zoon*, vezi: David J. Depew, „Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, în *Phronesis*, vol. 40, nr. 2, 1995, pp. 156-181.

25 „Așadar, dacă formele timpurii de societate sunt naturale, atunci și statul este, pentru că el este finalitatea lor, iar natura unui lucru este finalitatea acestui lucru”, Aristotel, *The Politics and the Constitution of Athens*, ed. Stephen Everson, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009, p. 13.

26 Hobbes, *On the Citizen*, p. 101.

Norberto Bobbio a înțeles această idee atunci când a afirmat că „omul-lup este inuman pentru că este mai puțin decât uman”²⁷.

În *The Elements of Law, De Cive* și *Leviathan* Hobbes prezintă o argumentație despre animalul uman care se bazează în general pe trei afirmații: 1) oamenii sunt animale; 2) animalele nu sunt ființe politice și 3) animalele umane *pot fi* ființe politice prin folosirea cuvintelor, adică, altfel spus, a fi uman este un proces: rezultatul accidental și instabil al umanizării prin folosirea limbajului și a rațiunii. 1) Afirmația că oamenii sunt animale este refuzul lui Hobbes cu privire la excepționalismul uman: el privează animalele umane de orice facultate excepțională (spirit, rațiune și liber-arbitru) care le-ar putea distinge de animalele non-umane. Animalele umane se pot distinge pe ele însele de „toate celelalte creaturi vii” doar prin „vorbire și organizare” (*L* 23), adică prin folosirea cuvintelor și prin reglementarea discursului mental. 2) Împotriva argumentației lui Aristotel din *Istoria animalelor*, și mai ales împotriva interpretărilor abuzive din secolul al XVII-lea, care erau fascinate de organizarea politică a albinelor, Hobbes susține că spiritul gregar [*gregariousness*] al animalelor este diferit de spiritul politic [*politicality*] al oamenilor²⁸. El insistă că furnicile și albinele, la fel ca celelalte animale, nu ar trebui să fie considerate ființe politice, pentru că „forma lor de conducere este doar un consimțământ, sau mai multe voințe care coincid într-o privință, și nu (așa cum este necesar într-o guvernare civilă) o singură voință”²⁹ (*DC* 168; *L* 119). Mai mult, din moment ce nu pot fi semnate contracte cu fiarele sălbatice, animalele non-umane nu se pot bucura de singura cale pe care Hobbes o vede spre existența politică (*DC* 128; *L* 97). 3) Astfel, animalele umane pot fi politice prin folosirea limbajului, pentru că ele folosesc cuvinte pentru a judeca rațional [*ratiocinate*], pentru a personifica [*personate*] și pentru a încorpora [*incorporate*]³⁰.

Hobbes consideră că fără vorbire și metodă oamenii nu pot intra în contact și, prin urmare, sunt lăsați la mila instinctului lor gregar natural – având o existență brutală de prădători. Nativii americani sunt exemplul recurent al lui Hobbes pentru condiția naturală a cărei sălbăticie îl va determina pe Carl Schmitt, trei secole mai târziu, să o numească

27 Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1993, p. 100.

28 Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*, London, Oxford Univ. Press, 1996, p. 62.

29 Contemporanii lui Hobbes tindeau să creadă că albinele sunt animale politice. Cartea *Feminine Monarchie*, de apicultorul Charles Butler, susținea că albinele au o formă de organizare politică asemănătoare cu monarhia, sub conducerea unei albine-regină. Cartea a fost foarte populară printre cititorii englezi, ajungând la trei ediții (1609, 1623 și 1634) în timpul vieții lui Hobbes. Vezi: Charles Butler, *The Feminine Monarchie or a Treatise Concerning Bees and the Due Ordering of Them*, Oxford, Ioseph Barnes, 1609.

30 Mă refer aici la studiul lui Philip Pettit despre înțelegerea limbajului la Hobbes. Vezi *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 2008 (în continuare citat în text).

„domeniul vârcolacilor” (L 232, 459)³¹. Cu toate acestea, înlocuirea voracității lupoști cu folosirea corectă a cuvintelor este parte din tratamentul terapeutic al lui Hobbes: nu ne putem devora unii pe alții în timp ce vorbim, sau cel puțin așa speră el. Iată de ce Hobbes începe prin a pune vorbe în gura noastră, literal vorbind, sub forma unei declarații prin care fiecare va spune: „Îl autorizez pe acest om sau această adunare de oameni și renunț la dreptul de a mă governa eu însumi, în aceste condiții, ca și tu, în mod asemănător, să-i oferi drepturile tale și să autorizezi toate acțiunile lui” (L 120). Cu toate acestea, înlocuirea voracității lupoști cu practicile umanizatoare ale limbajului și ale organizării ar putea să fie dificilă. După cum vom vedea, printre produsele opoziției optimiste pe care Hobbes a impus-o între verbalizare și voracitate se află oamenii lacomi și lupii vorbitori.

Cei mai mulți dintre cititorii lui Hobbes de azi neglijează, totuși, politica lui complexă de umanizare, și astfel pierd din vedere ceea ce eu consider a fi dovada efectelor secundare ale acestei politici. Acest lucru se întâmplă pentru că ei consideră că omul este un temei, un punct de reper stabil în diferențierea lui de animal. Aici ar fi mai bine să-i ascultăm pe contemporanii lui Hobbes, care au văzut în opera acestuia o animalizare a omului care pe ei i-a stimulat. De ce nu ne mai stimulează și pe noi?

III. Consensul umanist și dincolo de el

Chiar dacă autorii pe care i-am discutat mai sus au avut o contribuție importantă în receptarea teoriei politice a lui Hobbes în ultimele decenii, argumentele lor se bazează pe o distincție uman/animal considerată naturală și fixă, și nu o realizare filosofică și istorică ce poate fi pusă la îndoială. În mod evident, viziunile cu privire la Hobbes ale lui Michael Oakshott, Philip Pettit și Quentin Skinner au în comun acest consens umanist. După cum vom vedea, chiar și cei care încearcă să vorbească despre limitele distincției uman/animal la Hobbes, precum Anat Biletzki, sunt atrași de premisele umaniste.

Pentru Oakshott, „conduita morală se referă la relațiile dintre ființele umane și la puterea pe care sunt capabile să o exercite una asupra alteia. Acest lucru își pune amprenta, fără îndoială, asupra altor relații – cele cu animalele, spre exemplu [...] – dar sensul moral al acestor [relații] poate fi găsit doar în modul în care reflectă atitudinea oamenilor unul față de celălalt.”³² Această argumentație cu privire la moralitate sună familiar: omul este în centrul unei moralități care poate include animalele ca obiecte ale sale³³. Dar această familiaritate este ea însăși produsul unei

31 Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York, Telos, 2003, p. 95.

32 Michael Oakshott, *Hobbes on Civil Association*, cuvânt înainte de Paul Franco, Indianapolis, IN, Liberty Fund, 1975, p. 75.

33 Această presupunere intuitivă despre un provincialism moral uman devine din ce în ce mai

presupoziții contestabile care poate să-i inducă în eroare pe criticii lui Hobbes cu privire la instabilitatea distincției uman/animal din opera acestuia. Oakeshott preia această distincție atunci când îl citește pe Hobbes literal și afirmă că: „Un animal, spre exemplu, poate simți plăcere sau durere, dar acțiunile lui vitale sunt afectate doar de mediu [...] foamea lui este foamea de moment. Dar ființele umane au o altă înzestrare, care mărește intervalul apetitului și al aversiunii lor.”³⁴

Chiar dacă nu este incorectă, această reconstituire a argumentului lui Hobbes este incompletă. Hobbes depășește adesea deosebirea dintre foamea animală și umană atunci când face referire la troyul voracității luptești pentru a descrie chestiunile politice specifice oamenilor, precum tensiunile dintre popor și monarhi (*DC* 89; *B* 158), politica internațională (*DC* 89), relațiile dintre creștini și necredincioși (*L* 346), precum și atitudinea umanității cu privire la viitor (*OM* 40). Totodată, Hobbes descrie mintea umană în termeni metaforici drept un spaniel rățăcitor [*ranging spaniel*] (*EL* 11; *L* 22)³⁵. Dacă, așa cum susține Oakeshott, complexitatea umană dă naștere unui apetit a cărui anvergură este străină animalelor, atunci de ce Hobbes se folosește de figurile lupilor vorace și a câinilor de vânătoare pentru a pune în lumină tocmai această anvergură?

Mai recent, distincția uman/animal a lui Hobbes este discutată și în cartea impresionantă a lui Philip Pettit. Acesta consideră că Hobbes separă „mintea naturală, animală”, care este „particulară și pasivă”, de o minte umană activă, care este capabilă să raționeze grație folosirii limbajului (p. 25). Conform lui Pettit, Hobbes susține că „limba sau vorbirea este un/o invenție istorică, și asta este ceea ce face posibilă „forma activă a gândirii de care noi, oamenii, dispunem” (p. 25). Pettit sugerează că Hobbes îmbrățișează o „explicație naturalistă” cu privire la originea limbajului, prin care oamenii devin capabili să „depășească limitările unei minți naturale, animale”. Acest lucru produce „posibilitatea rațiunii și face loc dorinței de a găsi ceva asemănător, dar necunoscut, și în alte specii” (pp. 26, 25, 13).

În legătură cu această dispută cu privire la originea și importanța limbajului la Hobbes, Pettit are o poziție problematică și fără precedent. El adaugă o etapă intermediară între condiția naturală a omului și organizarea statală [*commonwealth*]. Pettit consideră că, pentru Hobbes,

dificil de susținut. Într-un articol problematizant, Kennan Ferguson pune la îndoială prioritățile implicate în efectul de contagiune despre care vorbește Oakeshott și arată că afilierea noastră morale transgresează granițele dintre specii. Ferguson arată cu puși în fața alternativei de a cheltui bani și de a consuma timp pentru a vindeca boala câinelui familiei sau de a oferi aceeași cantitate de bani și a petrece același timp pentru o cauză umanitară (fondurile Crucii Roșii și ale ONU pentru ajutorarea celor în nevoie), mulți oameni ar alege bunăstarea câinelui. Vezi Kennan Ferguson, „I ♥ My Dog”, în *Political Theory*, vol. 32, nr. 3, 2004, pp. 373-395.

34 Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, ed. cit., p. 85.

35 Metafora spanielului a fost comună în perioadă. Vezi Karl Josef Höltgen, „Clever Dogs and Nimble Spaniels: On the Iconography of Logic, Invention, and Imagination”, în *Explorations in Renaissance Culture*, vol. 24, 1998, pp. 1-36. Pentru un studiu care se axează pe utilizările retorice ale „motivului lupului”, vezi „Cécile Voisset-Veysseyre, „The Wolf Motif in the Hobbesian Text”, în *Hobbes Studies*, vol. 23, nr. 2, 2010, pp. 124-138.

sunt trei moduri ale existenței umane: „Starea naturii primare, când oamenii sunt ca celelalte animale; starea naturii secundare, când aceștia părăsesc comunitățile de fiare sălbatice ca rezultat al dezvoltării limbajului; și starea civilă, în care se unesc sub un suveran” (p. 99).

Felul în care regândește Pettit condiția naturală a lui Hobbes în două momente distincte este legat evident de încercarea de a da un sens ambiguităților din teoria lui Hobbes, care ar putea să pună în dificultate distincția strictă între om și animal pe care se bazează Pettit. Dar stabilirea unei distincții analitice între o lume care vorbește [*worded*] și o lume care nu vorbește [*nonworded*] creează alte probleme. Spre exemplu: de ce ar trebui să credem că dobândirea limbajului implică faptul că animalele-om renunță la comuniunea lor cu fiarele sălbatice. Actul de limbaj *în sine* extrage, pur și simplu, umanul din animal?

Pettit se folosește de afirmația lui Hobbes conform căreia „omul renunță la orice comuniune cu fiarele sălbatice prin actul de a impune nume” (*EL* 35). Dar în *The Elements* aflăm că inventarea numelor este un produs al curiozității (p. 35), pe care Hobbes îl consideră un „apetit”, mai exact o atenție pentru cunoașterea intereselor împărtășite atât de oameni, cât și de animale³⁶. În timp ce curiozitatea animală este limitată la pasiunile simple (foame, sete, dorință sexuală) care tind să „îndepărteze grija pentru interesele cunoscute” (*L* 42), curiozitatea umană este diferită datorită „perseverenței delectării în ceea ce privește producerea unei cunoașteri neobosite și continue” (pp. 21, 41). Acesta este unul dintre motivele pentru care Oakeshott va pune accent pe rezistență ca trăsătura umană specifică, chiar dacă Hobbes încearcă să arate că și animalele posedă o caracteristică de felul acesta.

Chiar dacă atât oamenii cât și animalele sunt curioși, acest apetit al oamenilor devine o „dorință sexuală a minții (p. 42)”, o foame de nestăpânit sau „un apetit pentru cunoaștere” (p. 35). Este important de remarcat că diferențierea analitică a lui Pettit între o stare naturală vorbită și una ne-vorbită obscurizează această posibilitate: dar, pentru Hobbes, oamenii nu încetează niciodată să fie ei înșiși animale curioase incredibil de vorace, chiar dacă (sau mai degrabă atunci când) dobândesc limbajul și, prin urmare, ei nu părăsesc niciodată „comuniunea” cu animalele sălbatice.

Reconstruirea teoriei lui Hobbes de către Biletzki este mai primitoare cu animalitatea umană. Cu toate acestea, la fel ca Pettit, atunci când este pus față în față cu limitele umanului în viziunea lui Hobbes, ea se întoarce la premisele umaniste. Atunci când Hobbes afirmă în *De Homine* că „anumite animale sălbatice învață din practică și înțeleg ce ne dorim și le cerem să facă prin cuvinte, ele înțeleg asta nu prin vorbe ca vorbe, ci ca semne” (*OM* 37), Biletzki întreabă dacă, după Hobbes,

36 Hobbes descrie curiozitatea drept „un apetit pentru cunoaștere”, și afirmă că aceasta a contribuit nu doar la „inventarea numelor, ci și [la] presupunerea că toate lucrurile au o cauză”, Hobbes, *The Elements*, pp. 34, 35.

animalele sunt la fel de comunicative ca oamenii; și dacă și ele folosesc semne pentru a exprima ceva³⁷. Pentru că acest pasaj aduce animalele în interiorul funcției semnificante a limbajului, răspunsul lui Biletzki este da, dar ea observă o problemă – apare o lipsă de diferențiere între om și animal – și, prin urmare, ea afirmă imediat că „limbajul uman *trebuie* să implice mai mult decât o semnificație comunicativă dacă vrem să păstrăm o graniță viabilă între uman și animal, sub auspiciile limbajului” (p. 181, s.a.). Astfel, Biletzki sprijină premisele umaniste prin afirmarea faptului că animalele „nu au limbaj [...], ele au ceva care este diferit în mod fundamental de limbajul uman” (p. 181). Dar care este această diferență fundamentală?

Biletzki înțelege concepția lui Hobbes despre limbaj din perspectiva pragmaticii și distinge între limbajul uman și semnificația animală: din moment ce oamenii oferă limbajului o multitudine de utilizări, acesta devine mai degrabă „o născocire a oamenilor decât o producție naturală” (p. 181).

Chiar dacă animalele se bucură de anumite forme de sociabilitate și de semnificare, acestea nu sunt „utilizări” pentru Biletzki, ci caracteristici naturale care trebuie considerate „a-sociale... a-politice” și „a-lingvistice” (p. 182). Datorită faptului că limba este o „creație umană”, Biletzki consideră că ea este cea care „lasă loc pentru alegere și pentru structura socială, pentru acțiunea morală și pentru sensibilitatea politică” (p. 186). Cu toate acestea, Biletzki nu demonstrează de ce aceste utilizări variate pe care oamenii le acordă limbajului nu ar putea însemna pur și simplu că limbajul uman însuși este un produs natural. Trebuie să știm mai multe despre distincția între limbaj animal/limbaj natural și cea între limbaj uman/limbaj artificial, pentru că, după cum susține Biletzki, dacă vom gândi limba în mod pragmatic, putem „rezolva trecerea de la natural [...] la socio-politic [...] prin recunoașterea socialului care subzistă în mod inerent în natural” (p. 134). Dar de ce ar trebui să tratăm această trecere socializând naturalul – umanizând lupul – în loc să naturalizăm socialul – animalizând umanul? Biletzki consideră că înțelegerea teoriei limbajului a lui Hobbes dintr-o perspectivă pragmatică ne va ajuta să „diminuăm distanța dintre Aristotel și Hobbes prin indicarea faptului că omul pentru om este lup vorbitor – și, prin urmare, *nu este deloc lup*” (p. 135, s.a.). Dar de ce un lup vorbitor nu este *deloc* un lup?

Pe scurt, Pettit și Biletzki încearcă să rezolve ambiguitățile din teoria lui Hobbes prin distingerea între creaturi lingvistice și creaturi non-lingvistice. Pe de altă parte, prin impunerea unui lup vorbitor care nu mai este lup deloc, așa cum procedează Biletzki, sau prin închiderea animalității omului într-o stare naturală, primară, ne-vorbită, așa cum face Pettit, sunt lăsate pe dinafară atât (ne)deosebirea potențial productivă între om și animal din teoria politică a lui Hobbes, cât și invitația acestuia la

37 Anat Biletzki, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 181. (În continuare citat în text.)

contestarea proiectului umanist.

Skinner adoptă o poziție diferită, chiar dacă tot umanistă, prin care repune filosofia politică a lui Hobbes în relație cu umanismul renescentist³⁸. Contextualismul lui Skinner se desparte de marile narațiuni istorice și oferă o importantă revizuire pentru acele sedimentări în istorie ca lucruri naturale a unor perspective contestabile încă cu privire la libertate³⁹. Dar din moment ce școala de la Cambridge privilegiază actele de vorbire și intenționalitatea auctorială, anumite sedimentări istorice persistă: non-animalitatea umană este asumată pentru ea însăși, iar animalizarea omului, atât de provocatoare la Hobbes, este lăsată complet pe dinafară, ca să nu mai vorbim de centralitatea ei în contextul în care a apărut, dacă nu și în al nostru.

Interpretarea umanistă a lui Hobbes făcută de Skinner se află în strânsă legătură cu o dezbatere a istoricilor despre periodizare: problema dacă Hobbes este un reprezentant al umanismului renescentist târziu sau al unui „scientism” modern timpuriu⁴⁰. Această împărțire știință vs. *studia humanitatis* îl determină pe Skinner să reducă importanța antiumanismului puternic al lui Hobbes la un dialog critic cu virtuțile clasice ale umanismului precum elocvența și prudența⁴¹. Pentru Skinner, Hobbes este un critic al virtuții umaniste din interior, nu un apărător al politicilor non-umaniste – unul care răstoarnă *virtutea* (*virtue*) într-o *fostă* virtute (*weretue*)⁴².

În opoziție cu istoricii republicani care acționează în interiorul consensului umanist, Erica Fudge cercetează posibilitatea existenței unui non-umanism renescentist⁴³. Ea se axează pe instabilitatea diviziunii uman-animal prezente în anii de formare a lui Hobbes din Anglia elisabetană și iacobină⁴⁴. Fudge arată că în Anglia de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, „multe vicii – beția excesivă, lăcomia, desfrâul [...] – erau reprezentate ca având puterea de a

38 Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997. 39 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998.

40 În acest caz, politicile periodizării istorice sunt o chestiune centrală. Newman arată că „barocul” este adeseori exclus de o narațiune a progresului care face trecerea între „Renașterea târzie” și „modernitatea timpurie.” Vezi: Jane O. Newman, „Periodization, Modernity, Nation: Benjamin between Renaissance and Baroque”, în *Journal of the Northern Renaissance*, vol. 1, nr. 1, 2009, pp. 19-34.

41 Skinner, *Reason and Rhetoric*, ed. cit., pp. 262, 292 și 293.

42 Pentru legătura etimologică dintre teutonicul „wer” și latinescul „vir”, vezi: Charlotte F. Otten, „Introduction”, în *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, ed. Charlotte F. Otten, Syracuse, NY, Syracuse Univ. Press, 1986, p. 5.

43 Termenul acesta este introdus de Kevin Curran în recenzia sa „Renaissance Nonhumanism: Plants, Animals, Machines, Matter”, în *Renaissance Studies*, vol. 24, nr. 2, 2010, pp. 314-322.

44 Erica Fudge et al. (eds.), *At the Borders of the Human: Beasts, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*, New York, St. Martin's, 1999; Erica Fudge (ed.), *Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*, Urbana, Univ. of Illinois Press, 2004; Erica Fudge, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, New York, St. Martin's, 2000; *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 2006.

transforma oamenii în animale sălbatice⁷⁴⁵. Prin intermediul acestor descrieri, Fudge găsește o „logică în care oamenii pot să devină animale prin acțiunile lor⁷⁴⁶. Ea trimite la Burton pentru a arăta cum eșecul de a controla stări afective precum deprimarea (dar și altele ca bucuria, frica sau reacțiile corporale precum râsul) erau considerate capabile de a neliniști sfera umană în totalitatea ei: în cuvintele lui Burton, era important de stabilit „prin ce diferă un om de un câine⁷⁴⁷. Fudge ne oferă posibilitatea de a vedea că în Renașterea târzie, precum și în modernitatea timpurie din Anglia, noțiuni precum „râs de câine⁷⁴⁸, „melancholia canina⁷⁴⁹ și „insania lupina⁷⁵⁰ erau folosite pentru a descrie ceea ce era considerat drept iruperea neconținută a animalului în eu, producătoare a unui domeniu obscur capabil să pună la îndoială presupusul caracter natural al superiorității umane nu doar în relație cu alte creaturi, ci și în relația omului cu propria animalitate. Această zonă-limită deschide, după cum urmează să arăt, noi moduri de a interpreta studiile lui Hobbes.

IV. O interpretare simptomatică a lui Hobbes

În loc să concepem licantropia ca o simplă afecțiune psihiatrică fără interes pentru teoria politică, o putem înțelege ca un simptom care provine din politicile de animalizare și reumanizare ale lui Hobbes. După cum am arătat deja, Hobbes animalizează omul în starea naturală, dar în același timp mobilizează animalitatea (a furnicilor, a albinelor, dar și pe cea a americanilor nativi) pentru a marca limitele politicului. Din moment ce singura modalitate de a intra în jocul politic este un acord care necesită vorbire articulată și înțelegere, animalele și animalitatea ființelor umane sunt lăsate în afara ordinii politice. Cu toate acestea, eu doresc să arăt că animalitatea se întoarce prin simptomele licantropiei.

După Derrida, animalul este atât ceea ce suntem, cât și cel după care suntem, cu dublul sens pe care îl are a fi după ceva: de a-l vâna și de a-l hăitui, dar și în sensul de a ajunge „după” animal, în sensul biblic al creației și în concepția darwinistă asupra evoluției. În cazul teoriei politice a lui Hobbes, animalul este în mod clar ceea ce suntem și cel după care venim, cu dublul sens pe care îl are a veni după: de a-l vâna și de a-l hăitui în afara sferei politicului, dar și în sensul de a ajunge „după” animal

45 Erica Fudge, „How a Man Differs from a Dog”, în *History Today*, 5 iunie, 2003, <http://www.historytoday.com/Erica-fudge/how-man-differs-dog> (7 aprilie, 2012).

46 Fudge, „How a Man Differs...”, loc. cit. 47 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 147.

48 Vezi Fudge, „How a Man Differs...” și „Learning to Laugh: Children and Being Human in Early Modern Thought”, în *Textual Practice*, vol. 17, nr. 2, 2003, pp. 277-294.

49 Vezi Lawrence Baab, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580-1642* [1951], East Lansing, Michigan State Univ., 1965, p. 44; și Carol Falvo Hefferman, „That Dog Again: Melancholia Canina and Chaucer's Book of the Duchess”, în *Modern Philology*, vol. 84, nr. 2, 1986, pp. 185-190. Benjamin vorbește și el despre câine în *Albrecht Dürer's Melencolia*, vol. I. Vezi Benjamin, *Origin*, ed. cit., p. 152.

50 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 141.

în starea naturală. După cum vom vedea, paradoxul de a fi atât lup cât și ce vine după lup generează o logică alternativă și o genealogie. O licologie, după cum o numește Derrida, nu este logica și genealogia unei auto-clarități suverane care să facă cercuri complete prin vorbirea articulată și prin conștiința de sine, ci un cerc vicios în care sinele suveran este pe cale de a se transforma în ceva diferit de el însuși: un animal⁵¹.

a) Flămând ca un lup

Un simptom specific al licanthropiei în teoria politică a lui Hobbes este figura recurentă a voracității lupoase. Atunci când Hobbes laudă posibilitățile deschise înaintea omului odată cu apariția vorbirii, el își arată preferința pentru verbozitate în dauna voracității. După el, vorbirea îi ajută pe oameni să depășească cu mult „condiția altor animale” (OM 39). Fără vorbire, spune Hobbes, „nu ar exista societate, nici pace și, prin urmare, nici disciplină; ci, dimpotrivă, mai întâi sclavie, apoi singurătate și, ca locuințe, peșteri” (OM 40). Limbajul îi permite omului să facă acorduri și legi, și asta este ceea ce îl deosebește de existența animalică: „înainte ca acordurile și legile să fie întocmite, nici binele, nici răul public nu au fost considerate naturale printre oameni mai mult decât erau printre animale” (DC 43).

Frontispiciul de la *De Cive* exemplifică ceea ce Richard Ashcraft numește „politicile omului sălbatic” la Hobbes⁵². Cadranul din dreapta jos reprezintă imaginea libertății naturale îmbrăcate sumar cu frunze, înarmate cu arc și săgeată. Skinner afirmă că figura seamănă cu acuarela lui John White care portretizează viața americanilor nativi, folosită pentru a ilustra raportul lui Thomas Hariot despre locuitorii originari din Virginia⁵³. În fundal, un grup de sălbatici îl vânează pe unul de-al lor cu bâte și săgeți. și mai în spate, în dreapta, două figuri umane stau aplecate deasupra a ceea ce pare să fie un membru uman pe un postament, probabil preparându-l pentru a fi mâncat. În completare, o felină prădătoare este inclusă în spatele scenei, în spatele gardului care înconjoară satul, exprimând ideea că, în starea naturală a omului, singura lege este a mânca sau a fi mâncat⁵⁴.

51 Derrida consideră că „suveranitatea este o circularitate, o sfericitate de-a binelea. Suveranitatea este rotundă; este o rotunjire [...] care poate lua fie forma alternantă a învârtelii, a răsucirii sau a răsucirii simultane [...], fie pe cea a identității între origine și concluzie”, Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Palo Alto, CA, Stanford Univ. Press, 2005, p. 13.

52 Richard Ashcraft, „Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men”, în *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. de Edward Dudley și Maximilian Novak, Pittsburgh, PA, Univ. of Pittsburgh Press, 1972, pp. 141-182.

53 Vezi Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2008, p. 101.

54 În contrast cu peisajul pictat în cadranul din partea dreaptă jos, care are la bază ideea „măncăci sau vei fi mâncat”, cadranul din stânga jos al frontispiciului arată coexistența pașnică adusă de agricultura umană. După cum a arătat Pagden, agricultura a fost adeseori un subiect important în dezbaterile din secolul al XVII-lea referitoare la faptul dacă americanii nativi sunt

Probabil ca răspuns la regula devorării de pe frontispiciul de la *De cive*, ilustrația care deschide *Leviathan* înfățișează un corp politic, cu trăsături umane ușor de recunoscut, care a reușit încorporarea completă a subiecților săi, într-o cuprinzătoare și puternică „singură persoană” sau „om artificial”, cu viața și membrele intacte (L 144, 149, s.a.). Totuși, după cum afirmă Norman Jacobson, gigantica și maiestuoasă figură umană care se înalță deasupra orașului, ținând o sabie și un sceptru, poate fi interpretată și ca o imagine șocantă a devorării: „Suveranul și-a devorat subiecții, i-a încorporat în propria ființă, în timp ce ei, privind la devorator, sunt încremeniți de groază.”⁵⁵ Pentru Jacobson, ceea ce pare a fi un contrast între devorant și vocal este mai mult o complementaritate. Dacă *Leviathan* și-a înfulecat [*wolfed down*] supușii, diferența crucială între devorare și folosirea vocii este aceea că, în timp ce în starea naturală indivizii sunt tot timpul pregătiți să fie vânați, în corpul politic ei sunt tot timpul deja devorați, dar intacti. Dar este adevărat acest lucru? Reușește *Leviathan* să-și încorporeze supușii fără să-i dezintegreze? și, până la urmă, cine (sau ce) este *Leviathan*?

Leviathan este reprezentat pe frontispiciu cu trăsături umane recunoscutibile, dar o simplă genealogie a acestei creaturi mitice sugerează o descendență mult mai animalică. Cercetătorii din științele umaniste și comentatorii lui Hobbes au reușit să arate semnificațiile variate pe care *Leviathan* le-a avut de-a lungul secolelor, de la monstrul marin din *Cartea lui Iov*, și șarpele lui Isaia 27:1, până la asocierile cu un crocodil sau cu o balenă din secolul al XVII-lea⁵⁶. Nu voi adăuga mai multe imagini pentru acest simbol deja proteic. Toate acestea sunt suficiente pentru a arăta că frontispiciul cărții lui Hobbes dă o formă umană unei imagini care a stat mult timp ca simbol pentru animalitate. Din moment ce devorarea *Leviathanului* este o soluție pentru o stare naturală animalică și vorace, Hobbes pare să fie prins într-un cerc vicios care adoptă ideea unui om eliberat complet de creaturalitate [*creatureliness*] (după cum ar pune problema Skinner, Pettit și Biletzki).

Dar discuția lui Hobbes despre voracitatea *Leviathanului* este importantă și într-o altă direcție: foamea acestuia amenință să submineze stabilitatea și integritatea omului în propria teorie politică. În capitolul 29 din *Leviathan*, Hobbes folosește câmpul semantic al mâncatului și al tulburărilor digestive pentru a caracteriza câteva dintre greutățile întâmpinate în procesul de transformare a comunității politice în ceva încheșat și puternic: un corp politic. Spre exemplu, Hobbes înțelege

sau nu oameni pe de-a-ntregul. Agricultura era o caracteristică definitorie a comunității „umane” civilizate, alături de credința în creștinism. Vezi Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 91, 142.55 Norman Jacobson, „The Strange Case of the Hobbesian Man”, în *Representations*, vol. 63, vara 1998, p. 1.

56 Patricia Springborg, „Hobbes’s Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth”, în *Political Theory*, vol. 23, nr. 2, 1995, pp. 353-375; Robert E. Stillman, „Leviathan: Monsters, Metaphors and Magic”, în *ELH*, vol. 62, nr. 4, 1995, pp. 791-819.

problema limitei expansiunii imperiale prin semnalarea unui „apetit insașiabil sau bulimie pentru lărgirea stăpânirii” (L 230). Mai mult, el nu pune „dezordinea intestinală” (p. 221) doar pe seama erorilor făcute de om pentru a institui o comunitate [*commonwealth*], ci, mai mult, compară multe societăți dintr-o comunitate cu „mai puțin comuna bogăție din măruntaiele unui mai mare, cum ar fi viermii în măruntaiele unui om al naturii” (p. 230). În același sens, Hobbes îi compară pe cei care, „animați de false doctrine”, îndrăznesc să pună la îndoială puterea absolută, cu „mici viermi” sau paraziți intestinali pe care, Hobbes ține să clarifice tehnic, „medicii îi numesc ascaride” (p. 230). Astfel, chiar și atunci când Hobbes pune vorbe în gura noastră pentru ca astfel să putem intra în comunitatea politică, deci ca oameni, instituții ei înșiși astfel prin spunere – „Eu însumi autorizez și renunț la drepturile mele în favoarea guvernării” –, patologia ființei încorporate într-un stat suveran este încă vizibilă ca simptom al unui corp politic care devorează sau este devorat. Cum poate fi garantată integritatea ființei umane – a vieții și a membrilor sale, dar și a umanității sale – în mijlocul unei asemenea voracități înconjurătoare?

Totodată, trolul voracității apare în relație cu temporalitatea prelungită, considerată de Oakeshott o caracteristică a singularității umane; de altfel, acesta afirmă că, pentru Hobbes, foamea animală este foamea momentului. După Hobbes, oamenii sunt diferiți prin dorința lor de a cunoaște sau, cel puțin, prin capacitatea lor de a anticipa lucrurile, de a ști ce sa va întâmpla cu ei în timpul care va să vină; ei nu sunt mulțumiți de bunăstarea prezentă. Acest lucru produce curiozitate, dar și dorință, după cum am văzut mai devreme. Hobbes susține în *De Homine* că „omul depășește în rapacitate și cruzime lupii, urșii și șerpii, care nu sunt rapace decât dacă sunt înfometaji și nu sunt cruzi decât dacă sunt provocați, în timp ce omul este hămesit chiar și de foamea din viitor” (OM 40). Dar de ce folosește Hobbes figura voracității lupești tocmai pentru a descrie acea temporalitate prelungită pe care Oakeshott o atribuie în exclusivitatea oamenilor? În ciuda a ceea ce afirmă Oakeshott, Hobbes pare să arate că preocuparea omului pentru viitor îl face și mai animalic.

b) Persoana melancolică

Preocuparea pentru viitor ca însușire a omului este, pentru Hobbes, în strânsă relație cu melancolia, o perspectivă despre care nu vorbesc mulți comentatori. Hobbes nu se referă la melancolic de mai mult de trei ori în opera sa (EL 40; L 58, 59), și, de aceea, ocolirea acestui subiect este de înțeles. Cu toate acestea, o înțelegere literală a termenului poate fi nepotrivită. După cum am arătat în introducere, în Europa modernității timpurii melancolia era o noțiune nestatornică, plină de sensuri, și un subiect dezbătut asiduu în Anglia⁵⁷. Chiar dacă fac referire

⁵⁷ Vezi Baab, *The Elizabethan Malady*, and Angus Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006.

la un sens mai restrâns al melancoliei (care nu include licantropia), cercetătorii italieni Gianfranco Borrelli și Mauro Simonazzi sunt primii care descriu implicațiile discuției lui Hobbes despre melancolie în înțelegerea teoriei politice a acestuia. Voi schița aici cercetările lor, pentru că pun în lumină un aspect important cu privire la argumentul meu despre licantropie: recurența acesteia în încercarea terapeutică a lui Hobbes de a reduce melancolia.

Borrelli înțelege melancolia lui Hobbes ca un obstacol în calea supunerii și a rațiunii politic. Teoria politică a lui Hobbes, afirmă el, încearcă să restrângă și să reducă „dinamica distructivă”, la fel ca „frica de o moarte violentă, de suferință mentală sau de maladie spirituală”⁵⁸. Dimensiunea terapeutică a teoriei politice hobbesiene este astfel demascată, în sensul că instabilitatea mentală și spirituală pot fi traduse ca instabilitate a corpului politic. O instanțiere a acestei preocupări terapeutice apare în bine-cunoscuta discuție cu privire la Prometeu, omul prevăzător care „privind mult prea înaintea lui, cu grija viitorului, are inima roasă în continuu de frica morții [...]; iar anxietatea lui nu are nici odihnă, nici pauză, decât în somn” (L 76). Deși Hobbes menționează că maladia-cheie a omului prevăzător este anxietatea, Borrelli consideră, legându-l pe Hobbes de Burton, că există și o legătură cu melancolia aici.

Burton se referă și el la Prometeu în *The Anatomy*: „Un om melancolic [...] legat de Caucaz.”⁵⁹ Borrelli susține că omul prevăzător poate fi considerat melancolic, și consideră că această maladie este datorată eșecului „politicii transcendenței” încercate de puterile ecleziastice, care nu au reușit să „lege scopurile pe termen lung, în special securitatea vieții și salvarea spirituală, cu scopurile aflate aproape de interesele individuale” (p. 92). Această melancolie religioasă poate avea implicații „antipolitice” pentru proiectul lui Hobbes, afirmă Borrelli, așa cum individul melancolic rezistă ordinii consacrate a lui *recta ratio*, cea care îi scoate pe indivizi din starea naturală și îi așază în *commonwealth*. Borrelli merge până acolo încât accentuează „valoarea politică” a „tratamentului nebuniei și al melancoliei”, considerate ca având „efecte sfâșietoare pentru unitatea politică a Statului”, și consideră că acolo există „o componentă internă a fiecărui subiect, care nu va putea fi guvernată niciodată pe de-a-ntregul” (pp. 95-96).

Simonazzi găsește și el legături între Burton și Hobbes. Acolo unde Burton practică introspecția, disecându-și propriile tendințe melancolice, încrezător că „printr-un sentiment comun” îi poate ajuta pe alții, Hobbes celebrează introspecția pentru că aceasta este o cheie a artei de a governa, din moment ce conducătorul „trebuie să vadă în el însuși, nu un om anume sau altul, ci om-menirea [*Man-kind*]”⁶⁰ (L 11).

58 Gianfranco Borrelli, „Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes”, în *Hobbes Studies*, vol. 9, 1996, pp. 89-97.

59 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 434.

60 Burton, citat în Mauro Simonazzi, „Thomas Hobbes on Melancholy”, în *Hobbes Studies*, vol. 19, 2006, p. 37.

Simonazzi se axează pe trăsătura particulară a psihologiei umane hobbesiene, punctată de asemenea de Borrelli: proiecția în viitor. În interpretarea sa asupra lui Hobbes, Simonazzi afirmă că „omul, ca opus al animalului, are o scară a timpului dilatată, nu trăiește doar în prezent și doar pentru imediat, ci cunoaște dimensiunile trecutului și ale viitorului” (p. 46). În timp ce animalele sunt captive în clipa prezentă, în satisfacerea dorințelor corporale imediate (foamea sau poftele sexuale), ființa umană reclamă „dimensiunea viitorului [...] pentru satisfacerea plăcerilor minții” (p. 46). În mod paradoxal, Simonazzi consideră că melancolia produsă de această „scară temporară dilatată” este tocmai ceea ce separă oamenii de animale, și conchide că melancolia este „o boală proprie și exclusivă a omului” (p. 40).

Borrelli și Simonazzi sunt îndreptățiți să descopere o dimensiune terapeutică a teoriei politice hobbesiene. Cu toate acestea, mă despart de diagnosticul lor, pentru că ascunde legătura dintre melancolie și animalitate, și prefăce melancolia în ceva specific oamenilor. În felul acesta, Simonazzi reîntărește consensul umanist: el transformă ceea ce eu cred că este un simptom al indistinției uman-animal într-o marcă a umanului însuși. Este ironic să găsești temeiul distincției dintre uman și animal într-o scară temporară dilatată care, pentru Hobbes, nu doar că separă oamenii de animale, dar, în primul rând, preschimbă oamenii în creaturi mai vorace decât lupii (*OM* 40). Mai mult, nici Borrelli, nici Simonazzi nu încearcă să găsească alte legături intertextuale între Hobbes și Burton. Burton îi descrie pe licantropi ca pe niște persoane care „aleargă noaptea obsedați de morminte și câmpuri, și nu pot fi convinși prin asta că sunt lupi sau alte animale”, și vorbește despre cazul unui bărbat olandez „obsedat de morminte și care se ținea în cimitire”⁶¹. Când Hobbes descrie el însuși persoana melancolică, spune că el sau ea este caracterizat(ă) de „obsesia singurătății și a mormintelor” (*L* 54).

Pe scurt, imaginea hobbesiană a melancolicului indică un lup în haine de om. Terapia hobbesiană pentru această creatură melancolică se află în limitele alinării suveranității care, până la urmă, nu face altceva decât să reproducă ea însăși simptomele de licantropie pe care încearcă să le atenueze. Chiar dacă Borrelli și Simonazzi observă melancolicul, ei neglijează participarea acestuia la circularitatea vicioasă a îndolierii creaturale [*creaturely mournfulness*]. O trimitere la Saturn, regele mitic al Epocii de Aur, ne va ajuta să legăm această circularitate vicioasă de problema suveranității.

c) *Saturn și câinele turbat*

Hobbes face trimitere la mitul lui Saturn în contextul unei discuții despre doctrinele care justifică faptul „că un rege-tiran poate, în mod drept, să fie condamnat la moarte” (*DC* 96-96). Hobbes contestă interpretarea timpurie modernă, antimonarhistă, a textelor antice și

61 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 141.

amintește că „ei [anticii] venerau puterea supremă [...]. Prin urmare, aceștia nu obișnuiau, așa cum se întâmplă în zilele noastre, să se asocieze cu spirite ambițioase și infernale la ruina totală a statului” (p. 97). Imaginea lui Saturn este introdusă în acest context ca un exemplu al felului în care anticii „au ales să împacheteze știința justiției în povestiri cu tâlc” (p. 97). După cum spune Hobbes: „De aceea a fost pace și o epocă de aur, care nu s-au încheiat înainte ca Saturn să fie expulzat, înainte de a fi considerat drept să ridici armele împotriva regilor” (p. 97).

Dar pledoaria lui Hobbes pentru o supunere pașnică față de autoritatea monarhică, în concordanță cu exemplul „anticilor”, spune doar jumătate din mitul lui Saturn. Cealaltă jumătate este acoperită de Benjamin: mitul lui Saturn este în același timp mitul saturnian al refuzului suveranității. Benjamin îl descrie pe prințul saturnian ca pe „cineva care a fost mușcat de un câine turbat, care a avut coșmaruri terifiante și este înspăimântat fără niciun motiv”⁶². Conform mitului comentat de Benjamin, Cronos-Saturn, fiul Geei și al lui Uranus, a condus o rebeliune a titanilor împotriva tatălui său. Ca urmare, Uranus a fost detronat și emasculat de Cronos. Apoi, marcat de o profeție care spunea că el însuși va fi detronat de unul dintre copiii săi, Cronos își devora copiii de îndată ce se nășteau⁶³. Astfel, comentariul lui Benjamin asupra „conceptului Cronos” unește dispoziția fricoasă a melancolicului cu voracitatea lupului⁶⁴.

Dar, după Hobbes, câinele turbat nu se găsește în conducător, ca la Benjamin, ci în acei supuși care se opun monarhului în numele libertății anticilor. Hobbes consideră că anumiți gânditori, influențați de scriitori greci și latini, răspândesc opinia că „supușii dintr-un stat popular [*Popular Common-wealth*] se bucură de libertate; dar cei din monarhie sunt cu toții sclavi” (L 226). Aceștia sugerează că este drept să omori un rege, chiar dacă „ei nu spun regicid, adică uciderea unui rege, ci tiranicid, adică uciderea unui tiran” (p. 226). Hobbes gândește ca un terapeut și compară efectele pernicioase ale „scriitorilor democrați” (p. 226) cu „veninul” transmis prin „mușcătura unui câine turbat”, venin ale cărui efecte afectează omul ca și când „s-ar chinui să-l transforme în câine” (p. 226). La fel ca Howell, care nota că Anglia din vremea războiului civil ar putea fi numită „Insula câinilor”, și la fel ca Burton, care era preocupat de imperativul de a distinge între om și câine, Hobbes vede în „câinii turbați” democrații o amenințare (probabil și o alternativă) la adresa efortului său de a umaniza sfera politică. Dacă oamenii sunt câini turbați pentru alți oameni, gândește Hobbes, este posibil ca voracitatea luptească atotcuprinzătoare să devină mult prea presantă. Lăsate neatrinse de umanizarea lui Hobbes, anarhia și voracitatea luptească ar domni fără rival.

62 Benjamin, *Origin*, ed. cit., p. 144.

63 Pentru o povestire a mitului, vezi Apollodorus, *The Library of Greek Mythology*, trans. Robin Hard, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999), pp. 27-29.

64 Panofsky și Saxl, citați de Benjamin, în *Origin*, ed. cit., p. 150.

Scurta incursiune a lui Hobbes în politicile rabiei poate fi legată din nou de discuția lui Burton despre aceeași boală. Burton examinează simptomele rabiei sau ale hidrofobiei imediat după ce termină cu licanthropia. Hidrofobia, spune Burton, poate produce efecte licanthropice, din moment ce sindromul include lătratul și urlatul: oamenii afectați de rabie se comportă de parcă s-ar fi transformat în câini sau în lupi⁶⁵. În acest punct, convulsiile metamorfice ale creaturii care ia viață sub argumentația lui Hobbes sunt destul de greu de deslușit și de urmărit. Dar, dincolo de această dificultate, putem observa teoria politică a lui Hobbes în ambiguitatea fascinantă a intervenției ei terapeutice: este în același timp atât antidot, cât și otravă; luptă împotriva simptomelor licanthropiei, dar le și reînvie; se străduiește să umanizeze politicul, dar începe prin animalizarea ființei umane.

În lumea hobbesiană a melancolicilor fricoși, politicul este despre fobii, și astfel Hobbes trece de la hidrofobie la tiranofobie: „Așa că atunci când monarhia este din nou mușcată violent de acei scriitori democrați care mârâie la această stare, nu se vrea nimic altceva decât un monarh puternic – lucru provenit dintr-o anumită tiranofobie sau frică de a fi guvernat cu fermitate – pe care, atunci când îl au, îl detestă” (L 226). De fapt, acestor câini turbați în haine de om, acestor vârcolaci le este teamă să nu fie luați sclavi de monarhie. După Hobbes, un supus al monarhiei nu este sclav pentru că „nu este împiedicat să facă ceea ce are voință să facă” (L 146): supușii monarhiei nu sunt ținuți în lanțuri. În orice caz, din cauza fricii de a ajunge sclavi, oamenii se poartă de parcă ar fi câini turbați, urlând la și mușcând un tiran care, după Hobbes, nici măcar nu există. Hobbes însuși folosește conceptul „frică nemotivată” în legătură cu melancolia (p. 54). Dacă melancolia creează o teamă care nu are nicio cauză, atunci aceasta este imună în fața formelor de cauzalitate înregimentate de Hobbes în numele păcii: „teama continuă de, și pericolul unei morți violente” (p. 89). După Hobbes, scriitorii care, în loc să ofere un confort al suveranității, amestecă „temerile nemotivate” ale melancoliei, distrug puterea cauzalității și pregătesc terenul pentru mușcătura, mârâitul și urlatul care contestă proiectul hobbesian de umanizare politică.

V. Concluzii

Am arătat că opera lui Hobbes poate fi interpretată ca un fel de terapie pentru licanthropia melancolică, cea care este atât împrejurarea (Războiul Civil din Anglia) cât și efectul teoriei sale: el animalizează

65 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 142.

66 Thomas Dumm observă umanizarea inclusă în practica vorbirii: „Suntem pregătiți să fim oameni prin conversație [...]. Conversația ne împiedică să cădem în patru labe și să începem să urlăm”, Thomas Dumm, „Wolf-Man and the Fate of Democratic Culture: Four Fragments”, în *Law, Culture and the Humanities*, vol. 1, nr. 2, 2005, p. 183.

ființa umană în starea ei naturală, definește această formă de existență animală (la fel ca cea a animalelor non-umane) ca non-politică și permite accesul la politic doar prin aparatele umane ale vorbirii și ale raționalității – pe care continuă să le privească în termenii unor entități create⁶⁶. În acest fel, încercarea sa de a exclude ca nepolitic nu doar formele animale de viață, ci și câteva comportamente și afecte umane legate de animalitate, pare să nu reușească.

În ciuda a ceea ce susțin cercetătorii umaniști, am arătat, cu ajutorul lui Burton și Howell, dar și prin intermediul lucrării contemporane a lui Fudge, că umorile lupești ale licanthropiei oferă posibilitatea de a conceptualiza maladia politică și spirituală a Angliei modernității timpurii. Am demonstrat că teoria politică a lui Hobbes este afectată atunci când încearcă să ne ajute să ne regăsim liniștea: ea alungă animalitatea din sfera politică, dar îi pune în scenă întoarcerea sub forma unei boli prin care un licanthrop hălăduiește prin cimitire, probabil (după cum am sugerat) pentru a boci moartea animalității în politică. Această sugestie nu este doar a mea. Ea apare și la Benjamin sau la Derrida, și este mărturisită de un contemporan al lui Hobbes, Margaret Cavendish, autor politic, filosof și poet care l-a cunoscut pe Hobbes. Ea a înțeles aceste simptome ale licanthropiei și implicațiile lor atunci când și-a imaginat cum ar arăta o lume hobbesiană: „Atunci când toate părțile acestei lumi s-ar aduna la un loc și s-ar urmări unele pe altele, ar arăta ca o haită de lupi care sperie o oaie sau ca atât de mulți câini care hăituesc iepuri.”⁶⁷ Ea a văzut consecința ironică a faptului că Hobbes retrasează opoziția uman/animal doar pentru a ontologiza ca om exact acele creaturi pe care întâi le-a animalizat.

După cum am văzut, acest proces de ontologizare a omului a fost accentuat și extins de Pettit, care a încercat să-l întărească teoretic printr-un proces în doi pași, în care limbajul de-animalizează omul chiar dinainte ca acesta să părăsească starea naturală⁶⁸. Eforturile sale au fost dublate de cele ale lui Giorgio Agamben care, în linia republicanismului umanist al lui Pettit și Skinner, este preocupat și el de animalitatea omului în starea naturală hobbesiană. În *Homo Sacer*, Agamben consideră că animalizarea omului în condiția naturală nu este atât un argument al „vieții naturale”, ci un mod de a introduce o stare de excepție care este întotdeauna deja

67 Margaret Cavendish, „The Blazing World”, în *Political Writings*, ed. Susan James (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, p. 74.

68 Conștient de prejudecata umanistă din teoria sa, Pettit afirmă că „deși republicanismul este [...] antropocentric în mod fundamental, ne oferă suficiente motivații pentru a fi preocupați și de alte specii”. Dar dacă omul este întotdeauna implicat în dominarea vieții create, atunci de ce ar trebui, pur și simplu, să fim preocupați de alte specii. Ar trebui – în termenii lui Pettit – să fim preocupați de faptul că dominația umană asupra animalelor poate afecta oameni a căror libertate depinde de o relație de non-dominanță, așa cum spune Pettit de atâtea ori. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2002, p. 137.

69 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Palo Alto, CA, Stanford Univ. Press, 1998, p. 106.

70 *Ibid.*, p. 106.

ascunsă în oraș⁶⁹. După Agamben, această excepție creează o zonă de nediferențiere între lup și om care nu poate duce decât la o viață goală, de care te poți lipsi⁷⁰. Dar Agamben greșeste când consideră că omul-lup este o excepție la Hobbes. Dimpotrivă, omul-lup este exemplar și arată că, dincolo de ce cred Pettit și Agamben, Hobbes nu este sigur dacă ființele umane au sau nu au ceva distinctiv până la urmă. Acolo unde Agamben vede o zonă periculoasă de nediferențiere între lup și om, care are potențialul de a fi dezumanizantă, eu am arătat că ar trebui să privim proiectul de umanizare politică contingentă al lui Hobbes ca fiind afectat de auto-deconstrucție (un cerc vicios), din cauza simptomelor licanotropiei melancolice.

Această auto-deconstrucție a proiectului lui Hobbes devine evidentă atunci când acesta conceptualizează rezistența la integrarea în *commonwealth* ca o dovadă a sălbăticiiei, a ceva care nu poate fi înlănzit. Într-o dezbatere despre cele trei modalități posibile de a părăsi *commonwealth*-ul și de a te reîntoarce la condiția naturală (respingere sau abdicare, un om renunță la *commonwealth* după apariția contractului social; statul se destramă sub puterea inamicilor; nu există un succesor), Hobbes scrie: „și prin aceste trei modalități toți supușii trec de la supunerea civică la acea libertate în care toți oamenii au toate lucrurile; cu alte cuvinte, naturală și sălbatică; pentru că starea naturală are cu civilul [*the civil*] (adică libertatea de a te supune) același raport pe care pasiunea îl are cu rațiunea, sau un animal cu un om” (DC 204). Acest pasaj conține patru opoziții: stare naturală vs. stat civil, libertate vs. supunere, pasiune vs. rațiune și animal vs. om. Din perspectiva acestui articol, importantă în acest fragment nu este atât simpla relație de proporționalitate desemnată de cele patru seturi de opoziții, cât implicațiile faptului că noțiunile pe care le cuprind sunt comparabile. Astfel, aceste patru perechi nu încearcă doar să stabilească o conexiune alegorică între animal și starea naturală, respectiv între om și statul civil. Ele subliniază totodată următoarea chestiune: orice izbucnire necontrolată a animalului în om provoacă reapariția condiției naturale în statul civil, a libertății în supunere și a pasiunilor în rațiune.

Înțeles astfel, licanthropul melancolic este o dovadă a faptului că izbucnirea bestialității în om tulbură o umanitate care nu este niciodată pe deplin consolidată. Dacă atât rațiunea cât și umanitatea sunt vulnerabile la melancolie, nu ar fi prea departe de adevăr să presupunem că celelalte două noțiuni, supunerea și statul civil, pot fi și ele afectate de această condiție. În consecință, animalitatea ființei umane nu e doar dificil de guvernat; se poate dovedi neguvernabilă ca atare – cel puțin în termenii statului descris cu mîgală de Hobbes. Poate că Borrelli face aluzie la această bestie atunci când vorbește despre „o parte internă a fiecărui

71 Borrelli, „Prudence, Folly”, *loc. cit.*, p. 96.

72 Yves-Charles Zarka, „The Political Subject”, în *Leviathan after 350 Years*, ed. de Tom Sorrell & Luc Foisneau, Oxford, Oxford Univ. Press, 2004, p. 171.

subiect care nu va putea fi niciodată guvernată pe de-a-ntregul⁷¹. Aceeași idee pare să o aibă și Yves-Charles Zarka, care îl descrie pe melancolicul hobbesian drept antipolitic⁷².

Dar ar trebui să nu ne oprim aici, fiindcă licanthropul melancolic al lui Hobbes poate fi considerat antipolitic doar dacă acceptăm să gândim umanitatea și politicul în termenii propuși de interpretările umaniste ale lui Hobbes. Prin complicarea și fragmentarea logicii din *Leviathan*, problema licanthropului subminează și logosează [*logos*] instituția rațiunii politice moderne. Ea ne amintește că încorporarea prin mijloacele *logosului* sacrifică alte modalități de încorporare care, atunci când sunt negate, revin mereu să bântuie limitele politicității [*politicality*] umane. În ciuda eforturilor lui Hobbes, urlatul și voracitatea se întorc mereu, ca o amintire și ca o rămășiță a unei forme alternative de politică, născocite sub egida unei dispoziții lupești⁷³. Hobbes nu a reușit să dezvolte el însuși acest repertoriu politic, dar încercarea lui de a animaliza omul în starea naturală ne invită pe noi să o facem.

Regândirea operei lui Hobbes în conformitate cu resursele textuale și contextuale neglijate ale epocii, este capabilă să arate relevanța pe care o are contestarea hobbesiană a excepționalismului și a primatului uman. Această încercare pune accentul și se bazează pe figura omului-lup, al cărui caracter liminal ne amintește de animalitatea ființei umane. E posibil ca *homo homini lupus* să însemne exact opusul a ceea ce receptarea anterioară a lui Hobbes ne-a făcut să credem: înseamnă că licanthropul, devenind animal, inaugurează un nou tip de politică, una care încetează să fie umană, mult prea umană.

73 Posibilitățile deschise de această dispoziție lupească nu încetează să bântuie cultura noastră contemporană democratică, obsedată de valoarea exprimării libere. Pentru o privire contemporană asupra ambivalenței dintre lupul vorbitor și lupul vorbitor, vezi comentariul lui Sarah Hopkins despre filmul *Howl*, bazat pe faimosul poem al lui Allen Ginsberg: Sarah Hopkins, „Howling for Free Speech”, în *The Harvard Crimson*, 10 iunie 2010, <http://www.thecrimson.com/article/2010/10/5/film-ginsbergs-work> (19 octombrie 2010).

Karen Barad

Performativitatea postumană Către o înțelegere a modului în care materia ajunge să conteze

Traducere de Daniel Cinci

*De unde am obținut strania idee că natura – ca opusă culturii – este
anistorică și eternă?
Suntem prea impresionați de istețimea și conștiința noastră de sine...
Trebuie să încetăm să ne spunem nouă înșine aceleași vechi povești
antropocentrice de adormit copiii.
Steve Shaviro, 1997*

Limbajul a fost investit cu prea multă putere. Cotitura lingvistică, cotitura semiotică, cotitura interpretativă, cotitura culturală: se pare că, la fiecare cotitură, fiecare „lucru” – chiar și materialitatea este transformată în chestiune lingvistică sau altă formă de reprezentare culturală. Jocurile de limbaj ubicue legate de „materie” nu marchează o regândire a conceptelor (materialitate și semnificare) și a relației dintre ele. Mai degrabă, par simptomatice pentru nivelul la care materia „empirică” (dacă putem spune așa) a fost înlocuită de materia semnificării (fără ghilimele insinuante). Limbajul contează. Discursul contează. Cultura contează. Într-un sens important, singura care pare să nu mai conteze este materia.

Ce anume ne obligă să credem că avem un acces direct la reprezentările culturale și la conținutul lor care ne lipsește în cazul lucrurilor reprezentate? Cum a ajuns limbajul mai demn de încredere decât materia? De ce limbajul și cultura primesc agentivitate și istoricitate, în vreme ce materia este înțeleasă drept pasivă și imutabilă sau, în cel mai bun caz, moștenește un potențial de schimbare derivat din limbaj și cultură? Cum poate cineva interoga condițiile materiale care au dus la răsturnarea brutală a credințelor naturaliste când materialitatea însăși este deja gândită într-un domeniu lingvistic drept condiția posibilității sale?

Faptul că puterea limbajului a fost substanțială este greu de negat. S-ar putea argumenta că a fost prea substanțială sau, mai precis, prea substanțializatoare. Nici credința exagerată în puterea limbajului, nici

temerea că limbajului îi este oferită prea multă putere nu sunt idei specifice secolului XXI timpuriu. De exemplu, în secolul al XIX-lea, Nietzsche avertiza împotriva tendinței eronate de a lua gramatica prea în serios: a permite structurilor lingvistice să determine sau să formuleze înțelegerea lumii, a considera că structura lingvistică cu subiect și predicat reflectă o realitate ontologică a priori a substanței și atributelor. Credința conform căreia categoriile gramaticale reflectă structura subiacentă a lumii este un obicei seducător al minții, care merită pus sub semnul întrebării. Într-adevăr, credința reprezentacionistă în puterea cuvintelor de a oglindi fenomene preexistente este substratul metafizic care susține atât credințele sociale constructiviste, cât și pe cele tradiționale realiste. În chip semnificativ, constructivismul social a fost obiectul chestionării atât din partea feminismului, cât și din partea studiilor științifice, producând reacții de insatisfacție erudită¹.

O înțelegere *performativă* a practicilor discursive este o provocare la adresa credinței reprezentacioniste în puterea cuvintelor de a reprezenta lucruri preexistente. Performativitatea, construită corect, nu este o invitație de a transforma totul (chiar și corpurile materiale) în cuvinte; dimpotrivă, performativitatea este chiar o contestare a puterii excesive acordate limbajului, puterea de a determina ce este real. De aici, în contrast ironic cu opinia eronată care echivalează performativitatea cu o formă de monism lingvistic care spune că limbajul este țesătura realității, performativitatea este, de fapt, o contestare a obiceiurilor neexamineate ale minții care oferă limbajului și altor forme de reprezentare mai multă putere de a determina ontologiei decât merită².

Mișcarea în direcția alternativelor performative la reprezentacionism schimbă focalizarea de la problemele corespondenței între descrieri și realitate (de exemplu, dacă acestea oglindesc natura sau cultura) la practici/realizări/acțiuni. Aș afirma că aceste abordări aduc în prim-plan întrebări importante ale ontologiei, materialității și agentivității, în vreme ce abordările social-constructiviste rămân prinse în optica geometrică a reflexiei în care, la fel ca în jocul infinit de imagini dintre două oglinzi așezate față în față, epistemologicul este împins înainte și înapoi, dar nimic altceva nu rămâne de văzut. Evitând capcanele reprezentacioniste ale opticii geometrice, schimbăm focalizarea asupra opticii fizice, la întrebări ale difracției, mai degrabă decât cele ale reflexiei. A citi difracționar teoriile feministe și *queer* și abordările studiilor științei unele prin altele presupune a gândi „socialul” și „științificul” împreună, într-un mod iluminant. Ceea ce ne pare a fi entități

1 Insatisfacția iese la iveală în literatura anilor 1980. De exemplu, „Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word” (publicat în 1987) și „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” (publicat în 1988) ale Donnei Haraway, ambele retipărite în 1991. Vezi, de asemenea, Butler, 1989.

2 Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că anumite abordări performative oferă prea multă putere limbajului. Mai degrabă, aceasta nu este o caracteristică inerentă a performativității, ci o maladie ironică.

separate (și seturi de probleme separate) cu delimitări clare nu presupune o relație de absolută exterioritate. Ca și tiparele de difracție care iluminează natura nedefinită a granițelor – indicând umbre în regiuni „luminoase” și puncte de strălucire în regiuni „întunecate” – relația dintre social și științific este o relație a „exteriorității dinăuntru”. Aceasta nu este o relaționare statică, ci o facere – realizare a granițelor – care presupune întotdeauna excluderi constitutive și, deci, întrebări legate de responsabilitate³. Scopul meu este să contribui la eforturile de a ascuți unealta teoretică a performativității în cazul studiilor științei și în cazul teoriilor feministe și *queer* deopotrivă și să promovez considerarea lor mutuală. În acest articol, ofer o elaborare a conceptului performativității – o elaborare materialistă, naturalistă și postumană – care permite materiei să fie un participant activ în devenirea lumii, în „intractivitatea”⁴ sa continuă. Este de o importanță vitală să înțelegem cum materia contează [*how matter matters*].

De la reprezentanționism la performativitate

Oamenii reprezintă. Asta e parte din a fi o persoană...

Nu homo faber, spun eu, ci homo depictor.

Ian Hacking, 1983, pp. 144, 132

Teoriile sociale liberale și teoriile cunoașterii științifice deopotrivă datorează mult ideii că lumea este compusă din indivizi – despre care se presupune că există dinaintea legii sau a descoperirii legii – care așteaptă/invită reprezentarea. Ideea că ființele există ca indivizi cu atribute inerente, anterioare reprezentării lor, este o presuposiție metafizică ce subliniază credința în formele politice, lingvistice și epistemologice de reprezentanționism. Sau, dacă gândim invers, reprezentanționismul este credința în distincția ontologică dintre reprezentări și ceea ce ele pretind a reprezenta; în particular, ceea ce este reprezentat este independent de practicile de reprezentare. Adică, se consideră că sunt două feluri de entități distincte și independente – reprezentările și entitățile reprezentate. Sistemul reprezentării este uneori în chip explicit teoretizat în termenii

3 Haraway propune noțiunea de difracție ca metaforă pentru regândirea geometriei și opticii relaționalității: „Teoreticianul feminist Trinh Minh-ha [...] căuta un mod de a gândi «diferența» ca «diferență critică interioară» și nu ca marcatori taxonomici speciali care fundamentează diferența ca apartheid. [...] Difracția nu-l produce pe «același» dislocat, așa cum fac reflexia și refracția. Difracția este o cartografiere a interferenței, nu o reproducere sau o reflexie. Tiparul unei difracții nu cartografiază apariția diferențelor, ci apariția efectelor diferențelor.” (1992, p. 300). Haraway (1997) promovează noțiunea de difracție într-o a patra categorie semiotică. Inspirată de sugestiile sale de a utiliza acest fenomen fizic ofertant și fascinant pentru a gândi diferențe care contează, elaborez noțiunea de difracție în calitate de instrument al analizei critice (deși nu ca o a patra categorie semiotică) în viitoarea mea carte.

4 Vezi Rouse, 2002, despre regândirea naturalismului. Neologismul intra-activitate este definit mai jos.

unui aranjament tripartit. De exemplu, pe lângă cunoaștere (adică reprezentări), pe de o parte, și cunoscutul (adică ceea ce este reprezentat), pe altă parte, este, uneori, presupusă în mod explicit existența unui cunoscător (adică cineva care realizează reprezentarea). Acest vid ontologic luat ca atare generează întrebări legate de acuratețea reprezentărilor. De exemplu, cunoașterea științifică reprezintă cu acuratețe o realitate care există independent? Limbajul reprezintă cu acuratețe un referent? Un reprezentant politic, un fragment de lege sau o parte de legislație reprezintă cu acuratețe interesele oamenilor pe care se presupune că îi reprezintă?

Reprezentationismul a primit critici importante din partea feminismului, poststructuralismului, studiilor postcoloniale și teoreticienilor *queer*. Numele lui Michel Foucault și Judith Butler sunt frecvent asociate cu asemenea problematizări. Butler rezumă problemele reprezentationismului politic după cum urmează:

Foucault indică faptul că sistemele juridice de putere *produc* subiecții pe care, după aceea, îi reprezintă. Noțiunile juridice ale puterii par a regla viața politică în termeni pur negativi.

[...] Dar subiecții guvernați de asemenea structuri, datorită faptului că sunt supuși de ele, sunt formați, definiți și reproduși conform cerințelor acelor structuri. Dacă această analiză este corectă, atunci formarea juridică a limbajului și a politicii care le reprezintă pe femei drept „subiect” al feminismului constituie o formațiune discursivă și un efect al unei versiuni date de reprezentationism politic. Iar subiectul feminist ajunge să fie constituit discursiv de același sistem politic care ar trebui să-i faciliteze emanciparea. (1990, p. 2)

În încercarea de a remedia această dificultate, teoreticienii criticii sociale se luptă să formuleze înțelegeri ale posibilităților de intervenție politică ce merg dincolo de cadrul reprezentationismului.

Faptul că reprezentationismul este obiectul suspiciunii în domeniul studiilor științei este mai puțin cunoscut, dar nu de mai puțină importanță. Examinarea critică a reprezentationismului nu a apărut până când studiul științei nu și-a schimbat atenția de la natura și producția de cunoaștere științifică la studiul dinamicii detaliate a practicii științei. Această modificare semnificativă este o cale de a caracteriza *grosso modo* diferența de importanță dintre studiile multidisciplinare ale științei (de exemplu, istoria științei, filosofia științei, sociologia științei) și studiile despre știință [*science studies*]. Asta nu înseamnă că toate abordările studiilor științifice sunt critice la adresa reprezentationismului; multe dintre aceste studii acceptă fără rezerve reprezentationismul. De exemplu, există nenumărate studii despre natura reprezentărilor științifice (inclusiv despre cum le produc oamenii de știință, cum le interpretează și cum le utilizează) care nu chestionează punctul de vedere filosofic subiacent – anume, reprezentationismul. Pe de altă parte, a existat un efort concertat din partea unor cercetători din câmpul studiilor științifice de a depăși

reprezentaționismul.

Volumul lui Ian Hacking, *Representing and Intervening* (1983), a adus în prim plan întrebarea legată de limitările gândirii reprezentaționiste asupra naturii științei. Critica cea mai susținută și completă a reprezentaționismului în filosofia științei și în studiile despre știință se găsește în opera filosofului științei Joseph Rouse. Rouse și-a asumat sarcina de a interoga constrângerile pe care locurile comune ale gândirii reprezentaționiste le exercită asupra teoretizărilor naturii practicilor științifice⁵. De exemplu, când dezbateră plată între realismul științific și constructivismul științific s-a deplasat dinspre filosofia științei către studiile despre știință, Rouse (1996) a indicat faptul că aceste poziții adverse au mai multe în comun decât sunt dispuși să accepte preopinienții lor. Într-adevăr, ambele împărtășesc credințele reprezentaționiste care generează asemenea dezbateri infinite: atât realiștii științifici, cât și constructiviștii sociali consideră cunoașterea științifică (în multiplele sale forme de reprezentare, cum ar fi concepte teoretice, grafice, urme ale particulelor, imagini fotografice) ca mediator al accesului nostru la lumea materială; ei sunt în dezacord în ceea ce privește referentul, dacă cunoașterea științifică reprezintă lucrurile din lume așa cum sunt ele în realitate (adică, „Natură”) sau ca „obiecte” care sunt produse ale activităților sociale (mai exact, „Cultură”), dar ambele grupuri subscriu la reprezentaționism.

Reprezentaționismul este atât de bine integrat în cultura occidentală încât a devenit parte a simțului comun. Pare inevitabil, dacă nu chiar natural. Dar reprezentaționismul (ca „natura însăși”, nu doar reprezentările noastre despre ea!) are o istorie. Hacking identifică problema filosofică a reprezentărilor în visul democritian al atomilor și vidului. Potrivit istoriei antropologice a lui Hacking, reprezentările nu erau problematice înainte de Democrit: „cuvântul «real» însemna, la început, doar asemănare” (p. 142). Odată cu teoria atomistă a lui Democrit se deschide posibilitatea unui hiatus între reprezentare și reprezentat – „aparența” își face prima apariție. Masa este un obiect solid făcut din lemn sau un agregat de entități discrete care se mișcă în vid? Atomismul pune întrebarea care dintre reprezentări este cea reală. Problema realismului în filosofie este un produs al unei perspective atomiste.

Rouse consideră reprezentaționismul un derivat cartezian – o consecință a diviziunii carteziene dintre „intern” și „extern” care se trasează pe linia subiectului cunoscător. Rouse scoate la lumină credința asimetrică în cuvânt, în detrimentul lumii, care subliniază natura îndoielii

⁵ Rouse începe interogarea reprezentaționismului în *Knowledge and Power* (1987). El examinează felul în care înțelegerea reprezentaționistă a cunoașterii stă în calea înțelegerii naturii relației dintre putere și cunoaștere. El continuă critica reprezentaționismului și dezvoltarea unei înțelegeri alternative a naturii practicilor științifice în *Engaging Science* (1996). Rouse sugerează că noi înțelegem practica științei ca pe niște modele în curs de desfășurare a unei activități fixate, o idee pe care o dezvoltă apoi în *How Scientific Practices Matter* (2002).

carteziene:

Vreau să încurajez îndoiala cu privire la prezumția că reprezentările (adică semnificația sau contextul lor) ne sunt mai accesibile decât lucrurile pe care se presupune că le reprezintă. Dacă nu există niciun limbaj magic prin care să putem, fără greș, să avem acces direct la referenții săi, de ce am crede că există un limbaj care ne permite, în mod magic, să avem acces la sensul sau conținutul său reprezentational? Prezumția că știm ceea ce vrem să spunem sau că știm ce spun aserțiunile noastre verbale mai ușor decât putem cunoaște obiectele despre care vorbim, este o moștenire carteziană, o variație lingvistică a insistenței lui Descartes că avem un acces direct și privilegiat la conținuturile gândurilor noastre, un acces care ne lipsește în ceea ce privește lumea „exterioră”. (1996, p. 209)

Cu alte cuvinte, credința asimetrică în accesul nostru la reprezentări înaintea lucrurilor este un fapt contingent al istoriei și nu o necesitate logică; mai exact, nu este decât un obicei cartezian al minții. Este nevoie de un scepticism sănătos aplicat îndoielii carteziene pentru a putea vedea o alternativă⁶.

Într-adevăr, este posibil să dezvoltăm poziții filosofice coerente care să nege faptul că există reprezentări, pe de-o parte, și entități separate ontologic așteptându-și reprezentarea, pe de altă parte. O înțelegere performativă, care schimbă atenția de la reprezentările lingvistice la practicile discursive, este una dintre alternative. În particular, căutarea de alternative la constructivismul social a generat abordări performative în studiile feministe și *queer*, dar și în studiile despre știință. Numele lui Judith Butler a fost cel mai adesea asociat cu termenul *performativitate* în cercurile teoriilor feministe și *queer*. Și, în vreme ce Andrew Pickering a fost unul dintre puținii cercetători ai studiilor despre știință care și-a apropiat termenul, există, desigur, un sens în care teoreticienii ai studiilor despre știință, cum ar fi Donna Haraway, Bruno Latour și Joseph Rouse, propun interpretări performative ale naturii practicilor științifice⁷.

6 Ispita reprezentationismului poate face ca imaginarea alternativelor să fie dificilă. Eu discut alternative performative mai jos, însă acestea nu sunt singurele. Un exemplu istoric concret poate fi util în acest punct. Foucault indică faptul că, în Europa secolului al XVI-lea, limba nu era gândită ca mediu; mai degrabă, ea era numai „una dintre configurările lumii” (1970, p. 56), o idee care revine într-o formă diferită în abordarea postumanistă performativă pe care o ofer.

7 Andrew Pickering (1995) evită explicit idiomul reprezentationist în favoarea unui idiom performativ. Este important de notat, însă, că noțiunea de performativitate a lui Pickering nu ar fi recognoscibilă ca atare pentru poststructuraliști, în ciuda îmbrățișării comune a performativității drept remediu la reprezentationism, și în ciuda respingerii lor comune a umanismului. Interpretarea termenului de către Pickering nu include vreo recunoaștere a genealogiei sale politice – inerent *queer* – sau motivul pentru care aceasta a fost și continuă să fie importantă pentru teoreticienii critici contemporani, în special pentru cercetătorii/activiștii din domeniul studiilor feministe și *queer*. Mai exact, el exclude istoricitatea sa politică, precum și multe dintre rezultatele sale cruciale. În special, Pickering ignoră dimensiunile discursive importante, inclusiv chestiunile sensului, inteligibilității, semnificației, ale formării identității și puterii, care sunt centrale în abordarea poststructuralistă a „performativității”. El preia noțiunea umanistă de agentivitate ca proprietate a entităților individuale (cum ar fi oamenii, dar și sistemele meteorologice, stridiile și sistemele audio stereo), pe care poststructuraliștii le

Într-adevăr, *performativitatea* a devenit un termen ubicuu în studiile literare, studiile teatrului și în zona interdisciplinară care se naște acum a *performance studies*, generând întrebarea dacă toate performările sunt performative⁸. În acest articol, propun un înțeles al performativității specific postumanismului – unul care încorporează factori materiali și discursivi, sociali și științifici, umani și non-umani, naturali și culturali. O abordare postumanistă interoghează „datul” categoriilor „uman” și „non-uman”, examinând practicile prin care aceste granițe diferențiate se stabilizează și se destabilizează⁹. Lucrarea academică a Donnei Haraway – de la primă la cyborgi la specii partenere – este un exemplu perfect al acesteia.

Dacă performativitatea este legată nu doar de formarea subiectului, ci și de producția materiei/importanței [*matter*] corpurilor, după cum sugerează teoria „materializării” a lui Butler și noțiunea de „reconfigurare materializată” a lui Haraway, atunci este cu atât mai important să înțelegem natura acestei producții¹⁰. Analitica puterii a lui Foucault leagă practicile discursive de materialitatea corpului. Cu toate acestea, teoria sa este afectată de câțiva factori importanți, care limitează sever potențialul analizei sale și elaborarea performativă a acesteia realizată de Butler, împiedicând astfel înțelegerea exactă a modului cum produc practicile discursive corpuri materiale.

Dacă Foucault, în încercarea de a-l face pe Marx *queer*, plasează

problematizează. Pe de altă parte, abordările poststructuraliste nu iau în seamă „agentivitatea non-umană”, care este centrală în viziunea lui Pickering. Vezi Barad (1996) pentru o discuție mai detaliată.

8 Noțiunea de performativitate are o carieră distinsă în filosofie, pe care aceste abordări multiple și variate o recunosc. Linia genealogică a performativității poate fi trasată, în general, odată cu interesul filosofului britanic J. L. Austin pentru actele de vorbire, în special pentru relația dintre a spune și a face. Jacques Derrida este, de obicei, citat în continuare, cu adăugiri poststructuraliste importante. Butler dezvoltă noțiunea de performativitate a lui Derrida prin intermediul ideii lui Foucault despre efectele productive ale puterii de reglementare în teoretizarea noțiunii de identitate în mod performativ. Butler introduce noțiunea sa de performativitate a genului în *Gender Trouble*, unde propune interpretarea genului nu ca lucru sau ca un set de atribute libere, nu ca esență – ci, mai degrabă, ca „facere”: „genul este un fel de devenire sau activitate [...], genul nu ar trebui conceput ca substantiv, ca lucru substanțial sau ca marcător cultural static, ci ca o acțiune continuă și repetată de un anume fel” (1990, p. 112). În *Bodies That Matter* (1993), Butler susține existența unei legături între performativitatea genului și materializarea corpurilor sexualizate. Eve Kosofsky Sedgwick (1993) susține că genealogia performativității este inerent queer.

9 Această noțiune de postumanism diferă de adoptarea idiosincronică de către Pickering a unui „spațiu postumanist [ca] spațiu în care actorii umani sunt încă prezenți, însă inextricabil încurcat [*entangled*] cu non-umanul, în care ei nu se mai află în centrul acțiunii care guvernează lucrurile” (p. 26). Totuși, descentralizarea omului este doar un element al postumanismului. (De remarcat că noțiunea de încurcare [*entanglement*] a lui Pickering este explicit epistemologică, nu ontologică. Miza denumirii abordării sale ca „postumanistă” constă în faptul că ea este atentă la acomodarea sau influența reciprocă a agenților umani și non-umani.)

10 S-ar putea argumenta că „reconfigurarea materializată” este o versiune întreprinsă [*enterprised up*] (termenul lui Haraway) a „materializării”, în vreme ce noțiunea de „materializare” indică o abordare mai bogată a celei dintâi. Într-adevăr, este posibilă o lectură în aceste direcții a abordării mele performative postumaniste, ca o dezvoltare a perspectivelor lui Butler și Haraway.

corpul ca locus al forțelor productive, locul în care organizarea pe scară largă a puterii se leagă de practicile locale, atunci se pare că orice teorie robustă a materializării corpurilor trebuie să ia, în mod necesar, în considerare *cum materialitatea corpului* – de exemplu, anatomia și fiziologia sa – și alte forțe materiale contează în procesul materializării. Într-adevăr, după cum clarifică Foucault în ultimul capitol din *Istoria sexualității* (vol. 1), el nu neagă relevanța corpului fizic ci, dimpotrivă, încearcă să

arate cum manifestările puterii sunt direct conectate la corp – la corpuri, funcții, procese fiziologice, senzații și plăceri; corpul este departe de a fi eliminat în mod necesar, trebuie să devină vizibil printr-o analiză în care biologicul și istoricul nu sunt consecutive unul altuia, [...] dar sunt legate împreună într-o manieră din ce în ce mai complexă în acord cu dezvoltarea tehnologiilor moderne ale puterii care fac din viață obiectivul lor. Deci, eu nu întrevăd o „istorie a mentalităților” care să ia în vedere corpurile numai în modul în care au fost ele percepute și li s-a dat semnificație și valoare, ci o „istorie a corpurilor” și un mod în care acestea au fost investite cu ceea ce este mai material și mai vital în ele. (1980a, pp. 151-152)

Pe de altă parte, Foucault nu ne spune în ce fel biologicul și istoricul sunt „legate unul de celălalt” astfel încât unul să nu fie consecutiv celuilalt. Ce anume face ca materialitatea corpurilor să fie susceptibilă de legiferarea simultană a forțelor biologice și istorice? În ce grad posedă materia corpurilor o istorie proprie? Forțele sociale sunt singurele susceptibile de schimbare? Nu sunt și forțele biologice, într-un anume sens, deja istorice? Poate exista o anumită interpretare prin care forțele istorice să fie considerate biologice dintotdeauna? Ce înseamnă și numai să punem o asemenea întrebare, dat fiind puternicul curent social-constructivist din anumite cercuri interdisciplinare de la începutul secolului XXI? Chiar dacă Foucault accentuează anatomia politică a puterii de disciplinare, el nu reușește să ofere o descriere a istoricității corpului în care propria sa materialitate să joace un rol *activ* în funcționarea puterii. Această reînscrisere implicită a pasivității materiei este un semn al elementelor reprezentationiste care încă bântuie abordarea sa, în mare măsură postreprezentationistă¹¹. Această deficiență se leagă de eșecul său în teoretizarea relației dintre practicile „discursive” și cele „non-discursive”. După cum insistă teoreticianul feminismului materialist, Rosemary Hennessey, în critica sa asupra lui Foucault, „o riguroasă teorie materialistă a corpului nu se poate opri la afirmația că orice corp este întotdeauna construit discursiv. Trebuie, de asemenea, să explice cum se raportează construcția discursivă a corpului la practicile non-discursive, în moduri care variază de la o formațiune socială la alta” (1993, p. 46).

Pentru înțelegerea funcționării puterii este crucial să înțelegem natura puterii în integritatea

¹¹ Vezi și Butler, 1989.

materialității sale. Dacă restricționezi productivitatea puterii la domeniul limitat al „socialului”, de exemplu, sau dacă prezinți materia numai ca produs finit, mai degrabă decât ca factor activ în materializări ulterioare, înseamnă să-i răpești materiei ceva din capacitatea ei integrală. Cum am putea înțelege modul în care contururile corpului uman sunt constituite prin procese psihice, sau felul în care atomii care constituie corpul biologic devin materie sau, mai general, cum se face materia simțită? Este dificil de imaginat cum anume forțele psihice și socio-istorice pot fi singurele responsabile pentru producția de materie. Cu siguranță că trebuie să existe – chiar și când atenția este restricționată la materialitatea corpurilor „umane” – și forțe „naturale”, nu numai „sociale”, care să conteze [*matter*]. Într-adevăr, există o multitudine de forțe material-discursive – inclusiv cele care sunt etichetate ca „sociale”, „culturale”, „psihice”, „economice”, „naturale”, „fizice”, „biologice”, „geopolitice” și „geologice” – care sunt importante în procesele particulare ale materializării. Dacă urmărim obiceiurile disciplinare de a găsi cauze definibile disciplinar pentru efecte definibile disciplinar, atunci vom pierde din vedere intra-acțiunile cruciale între aceste forțe care se află în afara oricărui set de probleme specifice unei discipline¹².

Este nevoie de o abordare robustă a materializării *tuturor* corpurilor – „umane” și „non-umane” – și a practicilor material-discursive prin care sunt marcate constituțiile lor diferențiate. Va fi nevoie de o înțelegere a naturii relației între practicile discursive și fenomenele materiale, de o abordare atât a agentivității „umane”, cât și a celei „non-umane”, și de o înțelegere a naturii cauzale a practicilor productive care să țină cont de integritatea implicării materiei în propria sa istoricitate. Contribuția mea la dezvoltarea unei astfel de interpretări se bazează pe abordarea filosofică pe care am numit-o „realism agențial”. Realismul agențial este o viziune specifică practicilor tehnno-științifice, dar și a altora, care ia în serios studiile feministe, antirasiste, poststructuraliste, *queer*, marxiste, studiile despre știință și perspectivele științifice în general, dezvoltându-se pe baza teoriilor lui Niels Bohr, Judith Butler, Michel Foucault, Donna Haraway, Vicki Kirby, Joseph Rouse și alții¹³. Evident, nu este posibil să explicăm pe larg aceste idei aici. Obiectivul meu limitat în acest articol este să utilizez noțiunea de performativitate ca difracție pentru a interpreta intuițiile importante ale studiilor feministe, *queer* și despre știință unele prin celelalte și, în același timp, să propun o reconsiderare materialistă și postumanistă a noțiunii de performativitate. Aceasta presupune o reconsiderare a noțiunilor familiare de practici discursive, materializare, agentivitate și cauzalitate, printre altele.

Încep prin a lansa o provocare directă către fundamentele metafizice

12 Termenul compus material-discursiv și alți termeni agențial-realiști ca intra-acțiune sunt definiți mai jos.

13 Acest eseu punctează probleme pe care le-am dezvoltat în alte locuri, inclusiv în Barad 1996, 1998a, 1998b, 2001b și *Meeting the Universe Halfway*, 1997.

ale reprezentacionismului, propunând o ontologie agențială realistă ca alternativă. În secțiunea următoare, ofer o reformulare din perspectiva performativității postumaniste a noțiunilor de practici discursive și materialitate și teoretizez relația causală specifică dintre ele. În secțiunea finală, discut acele concepții agențialo-realiste ale cauzalității și agentivității care sunt vitale pentru înțelegerea naturii productive a practicilor material-discursive, inclusiv a celor tečno-științifice.

Către o metafizică performativă

Atât timp cât ne rezumăm la cuvinte și lucruri putem crede că vorbim despre ceea ce vede, că vedem ceea ce vorbim și că cele două sunt conectate.

Gilles Deleuze, 1988, p. 65

„Cuvintele și lucrurile” este titlul în întregime serios al unei probleme.

Michel Foucault, 1972, p. 49

Reprezentacionismul separă lumea în domeniile ontologic distincte ale cuvintelor și lucrurilor, abandonând dilema legăturii dintre ele, în așa fel încât cunoașterea să fie posibilă. Dacă cuvintele nu sunt conectate la lumea materială, atunci cum obțin reprezentările un punct de sprijin? Dacă încetăm să credem că lumea este plină de asemănări inerente ale căror semnături sunt înscrise pe fața lumii, lucruri deja marcate cu semne, cuvinte care așteaptă ca pietricelele de pe nisipul unei plaje să fie descoperite, și considerăm că subiectul cunoscător este prins într-o rețea densă de reprezentări, în așa fel încât mintea poate distinge calea către obiectele care sunt, pentru totdeauna, inaccesibile și tot ceea ce se vede este problema captivității umanității în propriul limbaj, atunci devine evident că reprezentacionismul este prizonierul metafizicii problematice pe care o postulează. Ca și alergătorul din paradoxul lui Zenon, reprezentacionismul pare că nu se apropie de rezolvarea problemei pe care o pune pentru că este prins în imposibilitatea de a părăsi punctul de plecare metafizic. Poate că ar fi mai bine să pornim dintr-un alt punct, o altă metafizică¹⁴.

14 Nu este un secret faptul că metafizica a fost un termen detestat în cea mai mare parte a secolului XX. Această moștenire pozitivistă trăiește chiar și în inimile detractorilor săi. Poststructuraliștii sunt doar cei mai noi semnatari ai deciziei de condamnare la moarte. Totuși, oricât de puternic ar fi dezgustul față de metafizică, nu va fi rezolvat prin sentințe la moarte, aceasta fiind ignorată de fiecare pe cont propriu. Într-adevăr, noua „metafizică experimentală” are loc în laboratoarele de fizică din Statele Unite și din străinătate, chestionând credința comună care spune că există granițe inerente între „fizic” și „metafizic” (vezi Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 2007). Acest fapt nu ar trebui să-i surprindă pe aceia dintre noi care își amintesc că termenul de metafizică nu are origini nobile în istoria filosofiei, ci, dimpotrivă, a apărut cu referire la scrierile lui Aristotel care au urmat lucrărilor sale despre fizică, în cronologia realizată de Andronicus din Rodos la trei secole după moartea lui Aristotel.

Lucruificarea [*Thingification*] – transformarea relațiilor în „lucruri”, „entități”, „relata” – infectează modul în care înțelegem lumea și relația noastră cu aceasta¹⁵. De ce considerăm că, pentru existența relațiilor, avem nevoie de *relata*? Neîncrederea persistentă în natură, materialitate și corp care invadează multe dintre teoriile contemporane și o porțiune semnificativă din istoria gândirii occidentale se hrănește din această tendință culturală? În această secțiune, prezint o ontologie relațională care respinge metafizica lui *relatum*, a „cuvintelor” și „lucrurilor”. Dintr-o perspectivă a realismului agențial, este din nou posibil să acceptăm natura, corpul și materialitatea în integritatea devenirii lor fără a recurge la optica transparenței sau a opacității, la geometriile exteriorității sau interiorității absolute și la teoretizarea omului drept cauză pură sau efect pur, rămânând, în același timp, răspunzători pentru rolul pe care „noi” îl jucăm în practicile cunoașterii și ale devenirii.

Postularea entităților individual determinate, cu proprietăți inerente, este marca metafizicii atomiste. Atomismul provine de la Democrit¹⁶. Potrivit lui Democrit, proprietățile tuturor lucrurilor derivă din proprietățile celei mai mici unități – atomii („indivizibilul” sau „inseparabilul”). Teoriile sociale liberale și teoriile științifice deopotrivă datorează multe idei că lumea e compusă din indivizi care au proprietăți care le pot fi atribuite separat. O rețea încâlcită de practici științifice, sociale, etice și politice, precum și înțelegerea acestor practici, depinde de variatele/diferitele instanțieri ale acestei presupuziții. Multe lucruri se află în balanță în încercarea de a contesta aparenta sa inevitabilitate.

Fizicianul Niels Bohr a câștigat premiul Nobel pentru modelul său cuantic al atomului, care marchează începutul contribuțiilor sale esențiale în teoria cuantică¹⁷. Filosofia-fizica lui Bohr (cele două erau, pentru el, inseparabile) aduce o provocare radicală nu numai fizicii newtoniene, ci și epistemologiei carteziene și structurii sale reprezentacioniste triadice a cuvintelor, cunoscătorilor și lucrurilor. În mod crucial, într-o răsturnare remarcabilă a schemei predecesorului său intelectual, Bohr respinge metafizica atomistă care preia „lucrurile” drept entități ontologice fundamentale. Pentru Bohr, lucrurile nu au granițe sau proprietăți determinate inerent, iar cuvintele nu au semnificații determinate inerent. Bohr pune sub semnul întrebării credința carteziană

15 *Relata* sunt componente antecedente ale relațiilor. Potrivit atomismului metafizic, relația individuale preexistă întotdeauna oricărei relații care s-ar putea stabili între ele.

16 Atomismul își are originea în Leucip și a fost dezvoltat în continuare de Democrit, un adept democrației, care a explorat și implicațiile sale antropologice și etice. Teoria atomistă a lui Democrit este deseori identificată ca cea mai matură filosofie presocratică, influențându-i direct pe Platon și Epicur, care au transmis-o în perioada modernă timpurie. Teoria atomică este, de altfel, piatra de temelie a științei moderne.

17 Niels Bohr (1885-1962), un contemporan al lui Einstein, a fost unul dintre fondatorii fizicii cuantice și ai uneia dintre cele mai largi acceptate interpretări ale teoriei cuantice, care se numește interpretarea de la Copenhaga (după sediul institutului de fizică a lui Bohr, care acum îi poartă numele). În interpretarea mea, filosofia-fizică a lui Bohr poate fi înțeleasă ca o propunere de abordare proto-performativă a practicilor științifice.

în distincția inerentă dintre subiect și obiect, dintre cunoscător și cunoscut.

Se poate spune că liniile epistemologice pe care le dezvoltă Bohr resping atât transparența limbajului, cât și transparența măsurătorii; totuși, chiar mai important, acestea resping presupuziția că limbajul și măsurătorile îndeplinesc funcții de mediere. Limbajul nu reprezintă o stare a lucrurilor, iar măsurătorile nu reprezintă stări ale ființei independente de măsurare. Bohr dezvoltă acest cadru epistemologic fără a ceda disperării nihilismului și fără să cadă în pânza alunecoasă a relativismului. Cu strălucire și finețe, Bohr descoperă o cale de a menține posibilitatea cunoașterii obiective, în vreme ce marile structuri ale fizicii newtoniene și reprezentacionismul încep să se prăbușească.

Ruptura lui Bohr de Newton, Descartes și Democrit nu se bazează pe „simpla reflecție filosofică”, ci pe noi descoperiri empirice din domeniul fizicii atomice care au apărut în timpul primului sfert de secol XX. Efortul lui Bohr de a oferi un suport teoretic pentru aceste descoperiri s-a concentrat în propunerea lui radicală pentru necesitatea unui nou cadru epistemologic. Din nefericire, Bohr nu explorează dimensiunile ontologice esențiale ale gândirii sale, ci se concentrează asupra importanței epistemologice a acesteia. Am căutat în textele sale perspective ontologice implicite și am elaborat câteva dintre acestea pentru dezvoltarea unei ontologii realist-agențiale. În această secțiune, voi prezenta succint câteva dintre aspectele importante ale teoriei lui Bohr, după care voi realiza o explicație a ontologiei realist-agențiale. Această ontologie relațională este baza teoriei mele postumanist-performative a producției corpurilor materiale. Această teorie refuză fixarea reprezentacionistă pe „cuvinte” și „lucruri”, la fel cum nu este interesată de problemele relațiilor dintre ele, propunând, în schimb, *o relație cauzală între practicile de excludere specifice încorporate în configurațiile materiale specifice ale lumii* (adică practici discursive/(con)figurații mai degrabă decât „cuvinte”) și *fenomenele materiale particulare* (adică relații mai degrabă decât „lucruri”). Această relație cauzală dintre aparatele producției corporale și fenomenele produse este una de „intra-acțiune agențială”. Urmează detaliile.

Potrivit lui Bohr, *conceptele teoretice* (spre exemplu, „poziția” și „inerția”) nu au un caracter ideatic, ci sunt *aranjamente fizice specifice*¹⁸. De exemplu, „poziția” nu poate fi un concept abstract bine definit, nici un atribut inerent, independent de obiectul existent. Mai degrabă, „poziția” are o semnificație numai atunci când este utilizat un aparat rigid cu părți fixe (de exemplu, o riglă bătută în cuie pe o masă fixă în laborator, care să stabilească astfel un cadru fix de referință pentru menționarea „poziției”). Mai mult, nicio măsurare a „poziției” prin utilizarea unui asemenea aparat nu poate fi atribuită unui „obiect” abstract care există independent, ci

¹⁸ Bohr consideră, pe baza acestei perspective cruciale unice, alături de descoperirea empirică a unei discontinuități inerente în „intra-acțiunile” de măsurare, că separarea inerentă a observatorului de observat, a cunoscătorului de cunoscut trebuie respinsă. Vezi Barad, 1996 și Barad, 2007.

constituie o proprietate a *fenomenului* – inseparabilitatea „obiectului observat” de „agenții observației”. Similar, „inertia” are sens numai ca aranjament material care implică niște componente în mișcare. Deci, indeterminarea simultană a „poziției” și „inertiei” (ceea ce se numește, de obicei, principiul incertitudinii al lui Heisenberg) este o excludere materială a aranjamentelor „poziției” și „inertiei” (prima având nevoie de componente fixe, cealaltă de componente în mișcare)¹⁹.

În consecință, potrivit lui Bohr, unitatea epistemologică primară nu este obiectul independent cu granițe și proprietăți inerente, ci *fenomenul*. În teoria mea realist-agențială, fenomenele nu marchează neapărat inseparabilitatea „observatorului” de „observat”; mai degrabă, *fenomenele sunt inseparabilitatea ontologică a „componentelor” agențial intra-active*. Adică, fenomenele sunt relații ontologic primare – relații fără *relata* preexistente²⁰. Noțiunea de *intra-acțiune* (în contrast cu „interacțiunea” obișnuită, care presupune existența prealabilă a entităților independente/*relata*) reprezintă o modificare conceptuală profundă. Doar prin intra-acțiunile agențiale particulare, limitele și proprietățile „componentelor” fenomenului devin determinate, iar conceptele particulare încorporate capătă sens. O intra-acțiune particulară (care implică o configurație materială particulară a „aparaturii de observație”) pune în scenă un *clivaj agențial* (în contrast cu clivajul cartezian – o distincție inerentă – între subiect și obiect) ce efectuează o separare între „subiect” și „obiect”. Clivajul agențial pune în scenă o decizie *locală în interiorul fenomenului*, a nedeterminării ontologice inerente. Cu alte cuvinte, *relata* nu preexistă relațiilor; mai degrabă, *relata* din fenomene apar prin intra-acțiuni specifice. Atunci, intra-acțiunile creează *separabilitate agențială* – condiția locală a *exteriorității din fenomene*. Noțiunea de separabilitate agențială are o importanță fundamentală deoarece, în absența condiției de exterioritate dintre observator și observat a ontologiei clasice, ea oferă condiția pentru posibilitatea obiectivității. Mai mult, clivajul agențial produce o structură causală locală între „componentele” unui fenomen în procesul de marcarea a „agenților măsurării” („efectul”) de către „obiectul măsurat” („cauza”). Astfel, *noțiunea de intra-acțiune constituie o reconsiderare a noțiunii*

¹⁹ Așa-numitul principiu al incertitudinii din fizica cuantică nu este o chestiune de „incertitudine”, ci de nedeterminare. Vezi Barad 1995, 1996, 2007.

²⁰ Mai clar spus, relațiile nu sunt derivate secundar din „relata” existente independent, ci dependența ontologică mutuală a „relata” – relația – este ontologic primitivă. După cum se discută mai jos, *relata* există numai în fenomene ca rezultat al intra-acțiunilor particulare (adică, nu există *relata* independente, ci numai *relata* în relații).

²¹ Un exemplu concret ar putea fi util aici. Când lumina trece printr-o rețea de difracție cu două fante și formează un tipar de difracție se spune că are un comportament de undă. Dar există dovezi că lumina are și comportamentul unei particule, numite foton. Dacă s-ar dori testarea acestei ipoteze, aparatul de difracție ar putea fi modificat pentru a permite să se determine fanta prin care un anumit foton va trece (din moment ce particulele trec doar printr-o fantă la un moment dat). Rezultatul acestui experiment este că tiparul de difracție este distrus! Într-o viziune clasică, cele două rezultate împreună par contradictorii – eforturi frustrante de a specifica natura ontologică adevărată a luminii. Bohr rezolvă acest paradox al dualității particulă

*tradiționale de cauzalitate*²¹.

În continuarea dezvoltării acestei ontologii realist-agențiale, argumentez că fenomenele nu sunt numai rezultatul exercițiilor de laborator produse de subiecții umani, și nici aparatele care produc fenomenele nu pot fi considerate dispozitive observaționale sau simple ustensile de laborator. Deși restricțiile de spațiu nu permit o discuție mai detaliată a interpretării naturii aparatelor, deoarece aparatele joacă un rol crucial, constitutiv, în producția de fenomene, voi realiza o succintă prezentare a teoretizărilor realist-agențiale în ceea ce privește aparatele înainte de a trece la întrebarea privind natura fenomenelor. Dezvoltarea propusă ne permite să explorăm implicațiile ontologiei realist-agențiale dincolo de cele legate, în particular, de natura practicilor științifice. De fapt, realismul agențial poate explica natura practicilor material-discursive, precum cel al practicilor prin care se trasează diferite distincții, inclusiv cele dintre „social” și „științific”²².

Aparatele nu sunt dispozitive de înscriere, instrumente științifice care să funcționeze înainte de începerea acțiunii sau mașini care mediază dialectica dintre rezistență și reconciliere. Nu sunt nici sonde neutre ale lumii naturale, nici structuri care determină un rezultat particular. În dezvoltarea tezelor lui Bohr, din punctul meu de vedere, aparatele nu sunt doar aranjamente statice *în* lume, *aparatele sunt (re)configurări dinamice ale lumii, practici agențiale particulare/intra-acțiuni/performări prin care limite de excludere specifice sunt puse în scenă*. Aparatele nu au o graniță „exterioară” inerentă. Această nedeterminare a graniței „exterioare” reprezintă imposibilitatea închiderii – intra-activitatea în desfășurare din reconfigurarea iterativă a aparatului producției corporale. Aparatele sunt practici deschise.

Mai important, aparatele sunt, ele însele, fenomene. De exemplu, după cum știu prea bine oamenii de știință, aparatele nu sunt obiecte interșanjabile predefinite care stau pe un raft așteptând să servească unui scop specific. Aparatele sunt constituite prin practici specifice, perpetuu deschise către rearanjări, rearticulări și alte reconsiderări. Aceasta este o parte din creativitatea și dificultatea științei: a face instrumentele să funcționeze într-un anume mod pentru un anume scop (care este întotdeauna deschis la posibilitatea de a fi schimbat în timpul

– undă în felul următor: referentul obiectiv nu este o entitate abstractă, existentă independent, ci fenomenul prin care lumina intra-acționează cu aparatul. Primul aparat oferă o semnificație determinată a noțiunii de „undă”, în vreme ce al doilea oferă o semnificație noțiunii de „particulă”. Noțiunile de „undă” și „particulă” nu se referă la caracteristici inerente ale unui obiect care precede intra-acțiunea sa. Nu există obiecte existente independent cu caracteristici inerente. Cele două aparate diferite efectuează procedee diferite, adică trag concluzii diferite care delimitează „obiectul măsurat” de „instrumentul de măsurare”. Cu alte cuvinte, acestea diferă din punctul de vedere al rezoluțiilor locale materiale ale indeterminării ontologice. Nu există un conflict pentru că cele două rezultate diferite marchează intra-acțiuni diferite. Vezi Barad, 1996, 2007, pentru mai multe detalii.

²² Această dezvoltare nu este bazată pe extrapolare analogică. Mai degrabă, eu argumentez că asemenea restricții antropocentrice în investigațiile de laborator nu sunt justificate și sfidează logica afirmațiilor lui Bohr. Vezi Barad, 2007.

experimentului, odată ce sunt făcute diferite observații). Mai mult, orice aparat specific este întotdeauna parte din procesul de intra-acțiune cu alte aparate, iar desfășurarea fenomenelor locale stabile (care pot fi împărțite în spații geopolitice, laboratoare sau culturi pentru a se materializa diferit) în reiterări ulterioare ale unor practici particulare constituie schimbări importante în aparatul particular respectiv și, deci, în natura intra-acțiunilor care se finalizează cu producția de noi fenomene și așa mai departe. Granițele nu stau pe loc.

Pe acest fundal, ne putem întoarce la întrebarea despre natura fenomenelor. Fenomenele sunt produse prin intra-acțiunile agențiale dintre mai multe aparate de producție corporală. Intra-acțiunile agențiale sunt realizări materiale cauzale specifice care pot sau nu să implice „oameni”. Prin astfel de practici, într-adevăr, se construiesc granițele diferențiate dintre „oameni” și „non-oameni”, „cultură” și „natură”, „social” și „științific”. Fenomenele constituie realitatea. Realitatea nu este compusă din lucruri în sine sau din lucruri dincolo de fenomene, ci din „lucruri” în fenomene²³. Lumea *este* intra-activitate în materializarea sa diferențiată. Prin intra-acțiuni particulare se produce un sens diferențiat al ființei în variațiile agentivității. Adică prin intra-acțiuni particulare fenomenele ajung să conteze [*to matter*] – în ambele sensuri ale cuvântului. Lumea este un proces dinamic de intra-activitate în care are loc reconfigurarea perpetuă a structurilor cauzale locale determinate, cu limite bine definite, proprietăți, semnificații și tipare de semne în corpuri. Acest flux al agentivității prin care o „parte” din lume se face pe sine inteligibilă diferențiat de pentru o altă „parte” a lumii și prin care structuri cauzale locale, granițe și proprietăți sunt stabilizate și destabilizate nu are loc în spațiu și timp, ci creează el însuși spațiu-timpul. Lumea este un proces continuu de materializare prin care „materializarea” însăși obține semnificație și formă în realizarea diferitelor posibilități agențiale. Temporalitatea și spațialitatea apar din această istoricitate procesuală. Relațiile de exterioritate, conectivitate și excluziune sunt reconfigurate. Topologiile în schimbare ale lumii presupun o reconsiderare permanentă a naturii dinamicii.

Pe scurt, universul este intra-activitate agențială în devenirea sa. Unitățile primare ontologice nu sunt „lucruri”, ci fenomene – reconfigurări/(re)articulări/relaționări/întrepătrunderi. Iar unitățile primare semantice nu sunt „cuvintele”, ci practicile material-discursive prin care se construiesc limitele. Acest dinamism *este* agentivitatea. Agentivitatea nu este un atribut, ci este reconfigurarea perpetuă a lumii. Pe baza acestei metafizici performative, în următoarea secțiune propun o reconfigurare postumanistă a naturii materialității și a discursivității, a relației dintre

23 Pentru că fenomenele sunt fundamentele ontologice, nu are sens să discutăm despre faptul că anumite lucruri independente stau în spatele sau sunt cauze ale fenomenelor. În esență, nu există noumena, ci numai phenomena. Fenomenele agențial-realiste nu sunt nici phenomena kantiene, nici phenomena ale fenomenologului.

acestea, precum și o abordare postumanistă a performativității.

O abordare postumanistă a practicilor material-discursive

Practicile discursive se confundă uneori cu expresia lingvistică, iar semnificația este considerată drept o proprietate a cuvântului. Deci, practicile și semnificațiile discursive sunt considerate fenomene specific umane. Dar, dacă ar fi adevărat, cum este posibil să înțelegem practicile care creează granițe, adică acele practici prin care „oamenii” și „non-oamenii” sunt constituiți într-un mod diferențiat? Dacă noțiunea de constituire ar fi înțeleasă în termeni strict epistemici, atunci ar fi simplu, dar lucrurile devin complet nesatisfăcătoare atunci când chestiunile ontologiei sunt puse pe masă. Dacă „oamenii” se referă la fenomene și nu la entități independente cu proprietăți inerente, ci la ființe în devenirea lor diferențiată, (re)configurări materiale ale lumii cu granițe schimbătoare și proprietăți care se stabilizează și se destabilizează împreună cu modificări materiale particulare ale ceea ce înseamnă să fii uman, atunci noțiunea de discursivitate nu poate fi fondată pe o distincție inerentă între oameni și non-oameni. În această secțiune, propun o abordare postumanistă a practicilor discursive. De asemenea, realizez o prezentare generală a unei reconsiderări a noțiunii de materialitate și sugerez o abordare realist-agențială a relației dintre practicile discursive și fenomenele materiale.

Semnificația nu este o proprietate a cuvintelor individuale sau a grupurilor de cuvinte. Semnificația nu este nici ceva conferit intralingvistic, nici ceva impus de un referent extralingvistic. Încărcătura semantică nu este obținută prin gândurile sau performările agenților individuali, ci prin practici discursive particulare. Odată cu viziunea lui Bohr, este tentant să adăugăm următoarele idei realist-agențiale: semnificația nu este ideatică, ci o (re)configurare materială particulară a lumii, iar nedeterminarea semantică, la fel ca nedeterminarea ontologică, poate fi rezolvată doar local, prin intra-acțiuni particulare. Dar, înainte de a începe, este probabil necesar să discutăm câteva concepții eronate despre natura practicilor discursive.

Discursul nu este un sinonim pentru limbaj²⁴. Discursul nu se referă la sisteme lingvistice sau de semnificare, gramatici, acte de vorbire sau conversații. A gândi discursul drept simple cuvinte vorbite sau scrise care formează aserțiuni descriptive înseamnă a comite eroarea gândirii reprezentacioniste. Discursul nu este ceea ce este spus; este ceea ce constrânge și autorizează ceea ce poate fi spus. Practicile discursive definesc ceea ce va purta numele de aserțiuni cu sens. Aserțiunile nu sunt

24 Mă preocupă aici noțiunea foucaultiană de discurs (practici discursive), nu abordări formaliste sau empirice care provin din lingvistica, sociolingvistica și sociologia anglo-americane.

doar afirmațiile unei conștiințe a subiectului unificat; aserțiunile și subiecții provin dintr-un câmp al posibilităților. Acest câmp al posibilităților nu este static sau singular, ci o multiplicitate dinamică și contingentă.

Potrivit lui Foucault, practicile discursive sunt condițiile materiale locale socio-istorice care autorizează și constrâng practicile disciplinare ale cunoașterii, cum ar fi vorbirea, scrierea, gândirea, calcularea, măsurarea, filtrarea și concentrarea. Practicile discursive produc, nu doar descriu, „subiecții” și „obiectele” practicilor cunoașterii. În abordarea lui Foucault, aceste „condiții” sunt imanente și istorice, nu transcendente sau fenomenologice. Adică, ele nu sunt condiții în sensul legilor abstracte, cros-culturale, anistorice și transcendente care definesc posibilitățile experienței (Kant), ci condiții sociale situate istoric.

Abordarea foucaultiană a practicilor discursive are o rezonanță provocatoare (și niște disonanțe fructuoase) cu abordarea lui Bohr a aparatelor și a rolului pe care acestea îl joacă în producția materială a corpurilor și semnificațiilor. Pentru Bohr, aparatele sunt aranjamente fizice particulare care conferă semnificație unor concepte, excluzându-le pe altele; ele sunt condițiile locale fizice care autorizează și constrâng practicile cunoașterii, cum ar fi conceptualizarea și măsurarea; ele produc (sunt și parte din) fenomenele produse; ele realizează un clivaj local ce produce „obiectele” practicilor specifice de cunoaștere în interiorul fenomenelor specifice produse. Pe baza profunde sale viziuni a faptului că „conceptele” (aranjamentele fizice) și „lucurile” nu au limite determinate, proprietăți sau semnificații dincolo de intra-acțiunile lor reciproce, Bohr oferă un nou cadru epistemologic care aduce în discuție dualismele obiect/subiect, cunoscător/cunoscut, natură/cultură și cuvinte/lume.

Viziunea lui Bohr, conform căreia conceptele nu sunt ideatice, ci aranjamente fizice, pune în mod clar accentul pe materialitatea producției de semnificație, mergând dincolo de ceea ce se înțelege în mod curent prin refrenul contemporan care spune că scrierea și vorbirea sunt practici materiale. Bohr nu pretinde numai că discursul este „susținut” de practici materiale, cum pare a sugera Foucault (deși natura acestui „sprijin” nu este menționată), sau că practicile non-discursive (de fundal) le determină pe cele discursive, după cum susțin unii filosofi existențial-pragmatişti²⁵. Mai degrabă, viziunea lui Bohr implică o relație mult mai intimă între concepte și materialitate. Pentru a înțelege mai bine natura acestei relații,

25 Foucault distinge între practici „discursive” și „nondiscursive”, ultima categorie fiind redusă la practicile sociale instituționale: „Termenul de «instituție» este, în general, aplicat fiecărui tip de comportament mai mult sau mai puțin constrângător, orice funcționează în societate ca sistem de constrângere și nu este ocurență verbală, pe scurt, *întreg câmpul social non-discursiv este o instituție*” (1980b, p. 197-198; s.n.). Această demarcație specifică a științelor sociale nu este deosebit de relevantă pentru varianta postumanistă a realismului agențial, care nu se limitează la domeniul socialului. De fapt, nu are sens să discutăm despre „nondiscursiv” decât dacă renunțăm la noțiunea de cauzalitate în interpretarea sa intra-activă.

este important să schimbăm discuția de la concepte lingvistice la practici discursive.

Într-o dezvoltare realist-agențială a cadrului teoretic furnizat de Bohr, aparatele nu sunt doar aranjamentele statice din lume care reprezintă concepte particulare, excluzându-le pe altele; aparatele sunt practicile materiale particulare prin care semantica locală și determinarea ontologică sunt realizate intra-activ. Adică, aparatele sunt practicile de exclusiune ale materializării prin care sunt constituite inteligibilitatea și materialitatea. Aparatele sunt (re)configurări/practici discursive care produc fenomene materiale în devenirea lor discursiv diferențiată. Un fenomen este o relaționare dinamică determinată local din punct de vedere al materiei și semnificației, acestea fiind determinate reciproc (în cadrul unui fenomen particular) prin intra-acțiuni cauzale particulare. În afara intra-acțiunilor agențiale particulare, „cuvintele” și „lucrurile” sunt nedeterminate. Deci, noțiunile de materialitate și discursivitate trebuie reconsiderate într-un mod care să recunoască faptul că se implică reciproc. Mai ales din punctul de vedere al abordării realist-agențiale, atât materialitatea, cât și discursivitatea sunt regândite în termenii intra-activității.

Pentru realismul agențial, *practicile discursive sunt (re)configurări materiale particulare ale lumii prin care determinările locale ale limitelor, proprietăților și semnificațiilor sunt realizate diferențial. Adică, practicile discursive sunt intra-acțiuni agențiale în desfășurare în lume prin care determinarea locală este realizată în interiorul fenomenelor produse. Practicile discursive sunt intra-acțiuni cauzale* – ele realizează structuri cauzale locale prin care o „componentă” („efectul”) a fenomenului este marcată de altă „componentă” („cauza”) în articularea lor diferențiată. Semnificația nu este o proprietate a cuvintelor individuale sau a grupurilor de cuvinte, ci o performare continuă a lumii în inteligibilitatea sa diferențiată. În intra-activitatea sa cauzală, „o parte” de lume devine legată determinat și caracterizată în inteligibilitatea sa emergentă de o altă „parte” de lume. Practicile discursive sunt practici creatoare de granițe care nu au nicio finalitate în dinamica perpetuă a intra-activității agențiale.

Practicile discursive nu sunt acte de vorbire, reprezentări lingvistice sau chiar performări lingvistice cu vreo relație nespecificată cu practicile materiale. Practicile discursive nu sunt substitute antropomorfe pentru agentivitatea subiecților individuali, a unei culturi sau a unei limbi. Mai mult, ele nu sunt practici umane. Dimpotrivă, abordarea postumanistă a realismului agențial al practicilor discursive nu fixează o graniță între „uman” și „non-uman” încă dinainte de a începe analiza, ci permite (chiar cere) o analiză genealogică a emergenței discursive a „omului”. „Corpurile umane” și „subiecții umani” nu pre-există ca atare; nici nu sunt produse finite. „Oamenii” nu sunt nici cauza pură, nici efectul pur, ci parte din lume în devenirea sa deschisă.

Materia, ca și semnificația, nu este o entitate articulată individual sau statică. Materia nu este compusă din mici bucățele de natură și nici nu este o *tabula rasa* care așteaptă semnificarea; nici nu este un fundament incontestabil pentru teoriile marxiste, feministe sau științifice. Materia nu este un suport, loc, referent sau sursă de susținere a discursului. Materia nu este imutabilă și pasivă. Nu are nevoie de marca unei forțe exterioare, cum ar fi istoria sau cultura, pentru a fi completă. Materia este dintotdeauna istoricitate în desfășurare²⁶.

Pentru realismul agențial, materia nu se referă la o substanță fixă; *materia este substanța în devenirea sa intra-activă – nu un lucru, ci o lucrare, o coagulare a agentivității. Materia este un proces de stabilizare și destabilizare a intra-activității iterative.* Fenomenele – cele mai mici unități materiale („atomi” relaționali) – ajung să conteze în procesul intra-activității. Adică, *materia se referă la materialitate/materializare a fenomenelor*; nu la o proprietate inerentă, fixă, a obiectelor existente independent și abstract din fizica newtoniană (realizarea modernă a visului democritean al atomilor și vidului).

Materia nu este doar un „fel de citaționalitate [citationality]” (Butler, 1993, p. 15), efectul de suprafață al corpurilor umane sau produsul finit al actelor discursive sau de limbaj. Constrângerile și excluziunile materiale, dimensiunile materiale ale practicilor reglatorii sunt factori importanți în procesul materializării. Dinamica intra-activității implică materia drept „agent” *activ* în materializare.

Practicile care construiesc granițe, adică practicile discursive, sunt pe deplin implicate în dinamica intra-activității prin care fenomenele devin materie. Cu alte cuvinte, materialitatea este discursivă (mai exact, fenomenele materiale sunt inseparabile de aparatele de producție corporală: materia apare din și include ca parte din ființa sa reconfigurarea permanentă a granițelor), la fel cum practicile discursive sunt întotdeauna deja materiale (adică ele sunt (re)configurări materiale ale lumii). Practicile discursive și fenomenele materiale nu se află într-o relație externă una cu cealaltă; mai degrabă, materialul și discursivul sunt

26 În critica pe care o face constructivismului din perspectiva teoriei feministe, Judith Butler introduce o abordare a materializării care încearcă să accepte aceste idei importante. Reconsiderarea noțiunii de materie ca proces al materializării aduce în prim-plan importanța recunoașterii materiei în istoricitatea sa și pune la îndoială în mod direct atât construcția reprezentationistă a materiei ca loc vid pasiv care așteaptă înscrierea activă a culturii, cât și poziția reprezentationistă care consideră că relația dintre materialitate și discurs este de absolută exterioritate. Din nefericire, până la urmă, teoria lui Butler reformulează materia ca produs pasiv al practicilor discursive, mai degrabă decât agent activ care participă la procesul materializării. Această deficiență este un simptom al analizei incomplete a factorilor cauzali importanți și a reconsiderării incomplete a „cauzalității” pentru înțelegerea naturii practicilor discursive (și a fenomenelor materiale) în productivitatea lor. Mai mult, teoria butleriană a materialității se limitează la analiza materializării corpurilor umane sau, mai precis, a construcției contururilor corpului uman. Ontologia relațională a realismului agențial oferă posibilitatea reconsiderării noțiunii de materializare în așa fel încât să recunoască existența unor legături importante între practicile discursive și fenomenele materiale, fără limitările antropocentriste ale teoriei lui Butler.

reciproc implicați în dinamica intra-activității. Dar nu sunt reductibile unul la celălalt. Relația dintre material și discursiv este una de întrepătrundere reciprocă. Nici unul nu este pronunțat/pronunțabil în absența celuilalt; materia și semnificația nu pot fi pronunțate decât în reciprocitatea lor. Nici practicile discursive, nici fenomenele materiale nu sunt anterioare epistemologic sau ontologic. Nici unul dintre ei nu poate fi explicat în termenii celuilalt. Nici unul nu are stat privilegiat în determinarea celuilalt.

Aparatele de producție corporală și fenomenele pe care le produc acestea au o natură material-discursivă. *Practicile material-discursive sunt realizări iterative particulare – intra-acțiuni agențiale – prin care materia este, în mod diferențial, angajată și articulată (în apariția granițelor și semnificațiilor), reconfigurând câmpul posibilităților material-discursive în dinamica iterativă a acelei intra-activități care este agentivitatea.* Intra-acțiunile sunt realizări non-deterministice constrângătoare cauzal prin care materia în procesul devenirii este sedimentată și învelită în materializările ulterioare²⁷.

Condițiile materiale contează nu numai pentru că „sprijină” acele discursurile specifice care sunt factori generatori în formarea corpurilor, ci pentru că *materia ajunge să conteze [matter comes to matter]* prin intermediul intra-activității iterative a lumii în devenirea sa. Chestiunea nu este doar că există factori materiali importanți pe lângă cei discursivi; mai degrabă, problema este natura material-discursivă unificată a constrângerilor, condițiilor și practicilor. Faptul că aceste constrângeri și excluderi materiale și discursive sunt puncte de intersecție pentru validitatea limitată a analizelor care încearcă să determine efectele individuale ale factorilor materiali și discursivi²⁸. Mai mult, conceptualizarea materialității oferită de realismul agențial face posibilă, din nou, luarea în considerație a constrângerilor și condițiilor materiale, fără rescrierea afirmațiilor tradiționale empiriste cu privire la datul imediat și transparent al lumii și fără a cădea în poziția aceea analitică asemănătoare cu patul din șah, care cheamă la recunoașterea accesului nostru mediat la lume și, apoi, își încheie pledoaria. Afirmațiile ubicue conform cărora experiența și lumea materială sunt „mediate” ne-au oferit o direcție prețioasă în abordarea noastră. Noțiunea de mediere a stat prea mult timp în calea unei abordări mai integrale a lumii empirice. Reconceptualizarea materialității pe care o oferim aici face ca lumea empirică să fie luată în serios din nou, de data aceasta, cu înțelegerea faptului că referentul obiectiv sunt fenomenele, iar nu aparentul „dat imediat” al lumii.

Toate corpurile, nu numai cele „umane”, ajung să conteze prin intra-activitatea iterativă a lumii – performativitatea sa. Acest lucru este adevărat nu numai în legătură cu suprafața și contururile corpului, ci și cu

27 Natura intra-acțiunilor cauzale este discutată în secțiunea următoare.

28 Vezi Barad 1998b, 2001a, 2001b, 2007, pentru mai multe exemple.

corpul în integritatea sa fizică, inclusiv „atomii” ființei sale. Corpurile nu sunt obiecte cu granițe și proprietăți inerente; ele sunt fenomene material-discursive. Corpurile „umane” nu sunt inerent diferite de cele „non-umane”. Ceea ce constituie „omul” (și „non-omul”) nu este o noțiune fixată sau predefinită, dar nu este nici o idealitate liberă. Problema nu este procesul greșit definit prin care practicile lingvistice ale omului (sprijinite material într-un mod nespecificat) reușesc să producă corpuri/substanțe corporale, ci dinamica materială a intra-activității: aparatele materiale produc fenomene materiale prin interacțiuni cauzale particulare, unde „material” înseamnă dintotdeauna material-discursiv – *asta înseamnă să conteze*. Teoriile care se concentrează exclusiv pe materializarea corpurilor „umane” pierd din vedere faptul crucial că aceste practici prin care se trasează granițele diferențiate între „uman” și „non-uman” sunt întotdeauna deja implicate în materializări particulare. Constituția diferită a „umanului” („non-umanului”) este întotdeauna acompaniată de excluderi particulare și întotdeauna deschisă la contestări. Acesta este rezultatul naturii cauzale non-deterministice a intra-acțiunilor agențiale, o chestiune crucială despre care voi discuta în secțiunea următoare.

Natura producției și producția naturii Agentivitate și cauzalitate

Care este natura cauzalității în această abordare? Ce posibilități există pentru agentivitate, pentru a interveni în devenirea lumii? Unde se integrează problema responsabilității?

Intra-acțiunile agențiale sunt realizări cauzale. Trebuie să amintim faptul că un clivaj agențial produce o separație locală a diferitelor „părți componente” ale fenomenului, dintre care una („cauza”) se exprimă în efectuarea și determinarea celeilalte („efectul”). Într-un context științific, acest proces este cunoscut drept „măsurare”. (Într-adevăr, noțiunea de „măsurare” nu este nici mai mult, nici mai puțin, decât o intra-acțiune cauzală.)²⁹ Considerarea acesteia drept o „măsurare” sau drept parte a universului care devine inteligibilă pentru o altă parte în diferențierea continuă a inteligibilității și materializării este o chestiune de preferință³⁰. În orice caz, ceea ce este important de spus despre intra-acțiunile cauzale este faptul că urmele lor sunt lăsate pe corpuri. Obiectivitatea înseamnă a fi responsabil de urmele de pe corpuri.

Această structură cauzală diferă în multe aspecte de alegerea comună a exteriorității absolute și a interiorității absolute, precum și de

29 Îi mulțumesc lui Joe Rouse pentru această indicație elegantă (într-o discuție privată). Rouse (2002) sugerează că măsurarea nu trebuie să fie un termen legat de operațiunile din laborator, mai exact că, înainte de a răspunde la întrebarea dacă ceva este sau nu o măsurare, trebuie pusă o altă întrebare, și anume: ce anume constituie o măsurare a ce?

30 Inteligibilitatea nu este o problemă specific umană. Este o chestiune legată de articularile și reacțiunile/conexiunile diferențiale. Vicki Kirby (1997) afirmă același lucru.

cea a determinismului și a liberului arbitru. În cazul geometriei exteriorității absolute, afirmația conform căreia practicile culturale produc corpuri materiale începe cu presupuziția metafizică a distincției ontologice a primelor de celelalte. Modelul constructivist arată astfel: cultura este înțeleasă ca forță externă care acționează asupra naturii pasive. Există o ambiguitate a acestui model în privința chestiunii dacă există vreo formă pre-discursivă de natură, una care să nu poarte mărcile culturii. Dacă există o asemenea entitate antecedentă, atunci chiar existența ei este o limită inerentă a constructivismului. În acest caz, retorica ar trebui slăbită, pentru a reflecta mai corect faptul că forțele culturii „modelează” sau „înscriu” natura, dar nu o *produc* din punct de vedere material. Pe de altă parte, dacă nu există niciun fel de natură preexistentă, atunci este necesar ca cei care susțin o asemenea teorie să explice cum anume face cultura să producă material ceea ce îi este, ontologic, distinct, adică natură. Care este mecanismul acestei producții? Nici cealaltă alternativă obișnuită nu este mai atrăgătoare: geometria interiorității absolute presupune o reducere a efectului la cauza sa, în acest caz, natura la cultură, sau materia la limbaj, ceea ce nu este decât o formă oarecare de idealism.

Separabilitatea agențială prezintă o alternativă pentru aceste opțiuni nesatisfăcătoare³¹. Ea postulează ideea „exteriorității dinăuntru”, care respinge geometriile anterioare și deschide un spațiu mai larg, care poate fi gândit mai corect ca topologie în schimbare³². Mai precis, *separabilitatea agențială* este o chestiune de *exterioritate dinăuntru fenomenelor (material-discursive)*. Prin urmare, nu este oferită niciun fel de prioritate, nici materialității, nici discursivității³³. Nu există nicio relație geometrică de exterioritate absolută între „aparatură causală” și „corpul efectuat” și nicio interacțiune idealistă între cele două, ci mai degrabă o dinamică topologică continuă care pliază spațiu-timpul în jurul său, un rezultat al faptului că aparatele de producție corporală (care sunt, ele

31 Butler respinge și ea ambele opțiuni, propunând o alternativă pe care ea o numește „exterior constitutiv”. „Exteriorul constitutiv” este o exterioritate înăuntru limbajului – este „acel ceva care” la care [„that which” to which] limbajul este obligat să răspundă în încercarea repetată de a captura pierderile sau absența repetată a ceea ce nu poate fi capturat. Această necesitate continuă și eșec inevitabil al limbajului de a rezolva necesitatea deschide spațiul pentru resemnificare – o formă de agentivitate – în termenii acestei reiterări. Dar faptul că limbajul însuși este o închidere care conține exteriorul constitutiv înseamnă o reconsiderare nefericită a materiei ca subordonată jocului de limbaj și arată un anumit angajament pentru un antropocentrism inacceptabil, care reduce astfel posibilitățile de resemnificare ale agentivității.

32 Geometria se ocupă cu forme și dimensiuni (lucru adevărat și în cazul variantelor non-euclidiene, cum ar fi geometriile construite pe suprafețe curbate ca sferele, și nu pe suprafețe plane), în vreme ce topologia investighează chestiunile conectivității și granițelor. Deși spațialitatea este, de multe ori, gândită geometric, mai ales în termenii caracteristicilor încorporării (cum sunt forma și dimensiunile), acesta nu este decât un mod de a gândi spațiul. Trăsăturile topologice ale diferitelor forme pot fi extrem de importante. De exemplu, două puncte care par îndepărtate geometric pot fi, de fapt, dată fiind o conexiune particulară a spațiului, apropiate unul de celălalt (ca în cazul obiectelor cosmologice numite „găuri de vierme”).

33 Prin contrast cu „exteriorul constitutiv” al lui Butler, spre exemplu.

însele, fenomene) sunt (de asemenea) parte a fenomenelor pe care le produc. Materia joacă un rol activ, agențial, în materializarea sa iterativă, dar acesta nu este singurul motiv pentru care spațiul agentivității este mai mare decât se găsește postulat în multe alte teorii critice sociale³⁴. Intra-acțiunile presupun întotdeauna excluțiuni specifice, iar acestea exclud orice posibilitate de determinism, furnizând condițiile unui viitor deschis. Deci, intra-acțiunile sunt constrângătoare, dar nu determinante. Adică, intra-activitatea nu este o chestiune de determinism strict sau de libertate totală. Viitorul este deschis la fiecare cotitură³⁵. Acest sens deschis al viitorului nu depinde de ciocnirea sau coliziunea dintre cerințele culturale; mai degrabă, acesta este inerent în natura intra-activității – chiar și când aparatele sunt fortificate, agentivitatea nu este exclusă. Deci, noțiunea de intra-acțiune reformulează noțiunea tradițională de cauzalitate și deschide un spațiu, în mod clar un spațiu relativ larg, pentru forma material-discursivă a agentivității.

O formulare postumanistă a performativității evidențiază importanța luării în seamă a formelor „umane”, „non-umane” și „cyborg” a agentivității (cu adevărat a tuturor formelor material-discursive). Acest lucru este atât posibil, cât și necesar, deoarece agentivitatea este o chestiune de schimbare în aparatele de producție corporală, iar aceste schimbări au loc prin diferite intra-acțiuni, dintre care unele redesenează limitele constituirii diferențiate a „omului”. A menține categoria „om” fixă exclude în avans o gamă largă de posibilități, eludând dimensiuni importante din mecanismele puterii.

Din punctul de vedere realist-agențial, agentivitatea este desprinsă de orbita sa tradițională umanistă. Agentivitatea nu este aliniată la intenționalitatea sau subiectivitatea umană, nici nu presupune resemnificarea sau alte mișcări particulare în interiorul unei geometrii a antiumanismului. Agentivitatea este o chestiune de intra-acțiune; este o punere în scenă, nu ceva ce cineva sau ceva posedă. Agentivitatea nu poate fi desemnată ca atribut al „subiecților” și „obiectelor” (pentru că acestea nu preexistă). Agentivitatea nu este în niciun caz un atribut – ea este „facerea”/„ființa” în intra-activitatea sa. Agentivitatea este realizarea modificărilor iterative ale practicilor specifice prin dinamica intra-activității. Agentivitatea se referă la posibilitățile și responsabilitatea presupuse de reconfigurarea aparatelor material-discursive de producție corporală, inclusiv articulări ale granițelor și excluțiuni marcate de acele practici în realizarea unei structuri cauzale. Posibilități particulare de acțiune există în fiecare moment, iar acestea presupun o responsabilitate

34 Spre exemplu, spațiul agentivității este mai mare decât cel postulat de teoriile lui Butler sau Louis Althusser. Agentivitatea înseamnă mai mult decât posibilitățile de resemnificare lingvistică, iar devierea rezultatelor deterministe nu necesită neapărat o ciocnire a aparatelor/necesităților discursive (adică, supradeterminare).

35 Acest lucru este adevărat și la nivel atomic. După cum subliniază Bohr, exclusivitatea mutuală a „poziției” și „inerției” determină ca noțiunea de cauzalitate din fizica cuantică să fie profund diferită de sensul determinist al cauzalității din fizica newtoniană clasică.

de a interveni în devenirea lumii, de a contesta și redesena ceea ce contează și ceea ce nu contează.

Concluzii

Cercetătorii din studiile feministe, studiile *queer*, studiile despre știință, studiile culturale și teoria critică socială sunt printre cele care se luptă cu dificultatea de accepta greutatea lumii. Pe de altă parte, există aici o dorință de a recunoaște și de a redobândi materia și pe Ceilalți înrudiți, stigmatizați și exilați din domeniile familiare ale culturii, minții și istoriei, nu pentru a susține, în chip altruist, interesele subalternului, ci în speranța de a găsi un mod de a tranșa propria noastră finitudine. Putem găsi limitele și constrângerile, dacă nu și temeiurile, discursului-cunoaștere în ceea ce are el mai productiv? Dar, în ciuda substanței sale, în final, potrivit multor încercări contemporane de a o salva, nu materia este cea care se desfășoară în încăpățânarea posibilităților infinite; mai degrabă, tocmai existența finitudinii ajunge să fie definită drept materie. Prinși încă o dată în fața oglinzii, vedem acolo fie fața transcendenței, fie propria noastră imagine. Este ca și cum nu ar exista căi alternative de a conceptualiza materia: singurele opțiuni par a fi naivitatea empirismului sau vechile povești narcisiste de adormit copiii.

Am propus o abordare postumanistă materialistă a performativității care interoghează poziția materialității ca dat sau numai ca efect al agentivității umane. Într-o abordare realist-agențială, materialitatea este un factor activ în procesele materializării. Natura nu este nici o suprafață pasivă care așteaptă marca culturii, nici produsul finit al performanțelor culturale. Credința că natura este mută și imutabilă și că toate posibilitățile de semnificare și schimbare aparțin culturii este o rescriere a dualismului natură/cultură pe care feminismul l-a contestat activ. Similar, nici distincția uman/non-uman nu poate fi fixată în vreă teorie care își dorește să fie capabilă să ia în seamă materia în întregimea istoricității sale. Cercetătorii feminisți ai studiilor despre știință, în special, au evidențiat faptul că fundamentele dualismului natură/cultură determină înțelegerea modului în care „natura” și „cultura” se formează, o înțelegere crucială pentru analizele feministe și cele critice. Aceștia au evidențiat, de asemenea, că noțiunea de „formare” nu neagă realitatea materială a „naturii” sau a „culturii”. Deci, orice abordare performativă care valorează ceva ar greși dacă ar încorpora asemenea valori antropocentrice în fundamentele sale.

O componentă crucială a abordării performative pe care am propus-o este regândirea noțiunilor de practici discursive și fenomene materiale, precum și relația dintre cele două. Într-o abordare realist-agențială, practicile discursive nu sunt activități specifice umane, ci (re)configurări materiale specifice ale lumii prin care determinarea locală

dată de granițe, proprietăți și semnificații este pusă în scenă diferențial. Iar materia nu este o esență fixă; mai degrabă, materia este o substanță în devenirea sa intra-activă – nu un lucru, ci o făcere, o coagulare a agentivității. Iar performativitatea nu este înțeleasă ca „citaționalitate iterativă” (Butler), ci ca intra-activitate iterativă.

Din punctul de vedere al abordării realist agențiale a practicilor tehnoscience, „cunoscătorul” nu se află într-o relație de absolută externalitate cu lumea naturală investigată – nu există un asemenea punct de observație exterior³⁶. Deci, nu exterioritatea absolută este o condiție a posibilității obiectivității, ci, mai degrabă, separabilitatea agențială – exterioritatea din interiorul fenomenelor³⁷. „Noi” nu suntem observatori exteriori ai lumii. Nici nu suntem localizați în locuri particulare *din* lume; mai degrabă, suntem o parte *a* lumii în intra-activitatea sa perpetuă. Aceasta este ideea la care Niels Bohr a încercat să ajungă, insistând că epistemologia noastră trebuie să ia în considerație faptul că suntem parte a naturii pe care căutăm să o înțelegem. Din păcate, totuși, el pierde din vedere implicațiile postumaniste importante ale acestei idei din cadrul înțelegerii sale, în fond, umaniste a lui „noi”. Vicki Kirby articulează elocvent această idee postumanistă:

Încerc să ofer un caracter mai puțin simplist localizării identității umane ca aici și acum, un produs închis și finit, o forță causală exercitată asupra Naturii. Sau chiar [...] ceva din Natură. Nu vreau ca omul să fie în Natură, ca și cum Natura ar fi un recipient. Identitatea este inerent instabilă, diferențiată, dispersată și, totuși, coerentă, în chip straniu. Dacă spun că „aceasta este Natura însăși”, o expresie care, de obicei, denotă un esențialism prescriptiv și, de aceea, este de evitat, de fapt am animat acest „însăși” și chiar am sugerat că „gândirea” nu este alter al naturii. Natura se manifestă diferit³⁸.

Configurația particulară pe care o ia un aparat nu este o construcție arbitrară, la alegerea „noastră”; nici nu este rezultatul structurilor de putere determinate causal. „Oamenii” nu doar assemblează diferite aparate pentru a satisface proiecte particulare ale cunoașterii, ci sunt, ei înșiși, părți locale specifice ale reconfigurării perpetue a lumii. În măsura în care manipulările în laborator, intervențiile observaționale, conceptele și alte practici umane au un rol de jucat, acesta este ca parte a configurării materiale a lumii în devenirea sa intra-activă. „Oamenii” sunt parte a spațiului lumii-corpului în structurarea sa dinamică.

Există un sens important în care practicile cunoașterii nu pot fi în

36 Au mai discutat și alții acest aspect, spre exemplu, Harraway, 1991; Kirby, 1997; Rouse, 2002 și Bohr.

37 Noțiunea de separabilitate agențială, care este predicată de noțiunea agențială-realistă de intra-acțiuni, are consecințe multiple. Se poate arăta că joacă un rol critic în rezolvarea „problemei măsurării” și a altor probleme stringente ale teoriei cuantice. Vezi Barad, 2007.

38 Vicki Kirby (comunicare privată, 2002). Chestionarea stăruitoare a opoziției binare natură/cultură pe care o face Kirby nu are egal. Vezi Kirby (1997) pentru o remarcabilă lectură „materialistă” (descrierea mea) a teoriei lui Derrida.

întregime revendicate ca practici umane, nu pentru că utilizăm elemente non-umane în practicile noastre, ci pentru că a cunoaște este o chestiune în care o parte din lume devine inteligibilă pentru o altă parte. Practicile cunoașterii și ființei nu sunt izolare, ci se implică reciproc. Noi nu obținem cunoaștere fiind în afara lumii; cunoaștem pentru că „noi” suntem *ai* lumii. Suntem o parte a lumii în devenirea sa diferențiată. Separarea epistemologiei de ontologie este reverberarea unei metafizici care își asumă diferența inerentă dintre uman și non-uman, subiect și obiect, minte și corp, materie și discurs. *Onto-epistem-ologia* – studiul practicilor cunoașterii în ființă – este, probabil, o cale mai bună de a gândi tipurile de înțelegere necesare pentru a ne putea da seama cum anume contează/se materializează intra-acțiunile particulare.

Aș dori să le mulțumesc Sandrei Harding și lui Kate Norberg pentru răbdarea și stăruința cu care mi-au cerut acest articol. Îi mulțumesc de asemenea lui Joe Rouse pentru observațiile utile pe care mi le-a făcut, pentru sprijinul continuu pe care mi l-a oferit, pentru încurajări și pentru opera lui care m-a inspirat.

Bibliografie

Barad, Karen, „A Feminist Approach to Teaching Quantum Physics”, în *Teaching the Majority: Breaking the Gender Barrier in Science, Mathematics, and Engineering*, ed. de Sue V. Rosser, New York, Teacher’s College Press, 1995, pp. 43-75.

Barad, Karen, „Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction”, în *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, ed. de Lynn Hankinson Nelson & Jack Nelson, Dordrecht, Kluwer Press, 1996, pp. 161-194.

Barad, Karen, „Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices”, în *The Science Studies Reader*, ed. de Mario Biagioli, New York, Routledge, 1998a, pp. 1-11.

Barad, Karen, „Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality”, în *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 10, nr. 2, 1998b, pp. 87-126.

Barad, Karen, „Performing Culture/Performing Nature: Using the Piezoelectric Crystal of Ultrasound Technologies as a Transducer between Science Studies and Queer Theories”, în *Digital Anatomy*, ed. de Christina Lamm, Vienna, Turia & Kant, 2001a, pp. 98-114.

Barad, Karen, „Re(con)figuring Space, Time, and Matter”, în *Feminist Locations: Global and Local, Theory and Practice*, ed. de Marianne DeKoven, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2001b, pp. 75-109.

Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the*

Entanglement of Matter and Meaning, Durham, Duke University Press, 2007.

Butler, Judith, „Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, în *Journal of Philosophy*, vol. 86, nr. 11, 1989, pp. 601-607.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, New York, Routledge, 1993.

Deleuze, Giles, *Foucault*, trans. by Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Vintage Book, 1970.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. by A. M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books, 1972.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 1, „An Introduction”, trans. by Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1980a.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. de Colin Gordon, New York, Pantheon Books, 1980b.

Hacking, Ian, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

Haraway, Donna, „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”, în *Cultural Studies*, ed. de Lawrence Grossberg, Cory Nelson & Paula Treichler, New York, Routledge, 1992, pp. 295-337.

Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997.

Hennessey, Rosemary, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York, Routledge, 1993.

Kirby, Vicki, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, New York, Routledge, 1997.

Pickering, Andrew, *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Rouse, Joseph, *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987.

Rouse, Joseph, *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.

Rouse, Joseph, *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Sedgwick, Eve Kosofsky, „Queer Performativity: Henry James’s *The Art of the Novel*”, în *GLQ*, vol. 1, nr. 1, 1993, pp. 1-16.

Shaviro, Steve, *Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism*, New York, Serpent’s Tail, 1997, online la: <http://www.dhalsgren.com/Doom>.

Donna Haraway

Un manifest al cyborgului Știință, tehnologie și feminism socialist la sfârșitul secolului XX

Traducere de Sînziana Cotoară

Un vis ironic al unui limbaj comun pentru femei în circuitul integrat

Acest capitol este o încercare de a construi un mit politic ironic, credincios feminismului, socialismului și materialismului. Credincios, poate, dar mai mult în sensul în care blasfemia este credincioasă, și mai puțin ca o formă de venerație plină de reverență și de identificare. Blasfemia a cerut, întotdeauna, să iei lucrurile foarte în serios. Mi se pare cea mai bună poziție care poate fi adoptată în interiorul tradițiilor evanghelice, secular-religioase ale politicii Statelor Unite, inclusiv al politicii feminismului socialist. Blasfemia protejează de majoritatea morală din interior, continuând să pună, în același timp, accentul pe necesitatea comunității. Blasfemia nu este apostazie. Ironia înseamnă contradicții care nu se transformă în unități mai ample, nici măcar dialectic, înseamnă tensiunea de a ține laolaltă lucruri incompatibile pentru că ambele, sau toate, sunt necesare și adevărate. Ironia înseamnă umor și joacă serioasă. Ea este deopotrivă o strategie retorică și o metodă politică, metodă care mi-ar plăcea să fie mai apreciată de feminismul socialist. În centrul credinței mele ironice, al blasfemiei mele, se află imaginea cyborgului.

Cyborgul este un organism cibernetic, un hibrid între mașină și organism, o creatură care ține atât de realitatea socială, cât și de ficțiune. Realitatea socială înseamnă relații sociale vii, este cea mai importantă construcție politică a noastră, o ficțiune care schimbă lumea. Mișcările internaționale ale femeilor au construit „experiența femeilor”, dar au și scos la iveală sau au descoperit acest obiect colectiv esențial. Această experiență este o ficțiune și un fapt extrem de politic, esențial. Emanciparea are la bază construirea conștiinței, înțelegerea imaginară a opresiunii și, astfel, a posibilității. Cyborgul este o chestiune care ține de ficțiune și de experiența vie care schimbă ceea ce trece drept experiența femeilor la sfârșitul secolului XX. Este o luptă pe viață și pe moarte, însă

granița dintre science-fiction și realitatea socială este o iluzie optică.

Science-fiction-ul contemporan este plin de cyborgi – creaturi care sunt simultan animale și mașini, care populează ambiguu lumi naturale și artificiale. și medicina modernă este plină de cyborgi, de împerecheri între organism și mașină, fiecare conceput ca un aparat codat, într-o intimitate și cu o putere pe care istoria sexualității nu le-a întâlnit. „Sexul” cyborgic restabilește o parte din minunatul baroc reproductiv al ferigilor și al nevertebratelor (profilactice organice atât de potrivite în lupta împotriva heterosexismului). Replicarea cyborgică este decuplată de la reproducerea organică. Producția modernă pare un vis în care cyborgii colonizează munca, un vis care face coșmarul taylorismului să pară idilic. Iar războiul modern este o orgie cyborgică, codată prin C³I, comandă-control-comunicare-inteligență, o piesă de 84 de miliarde de dolari în bugetul de apărare al SUA în 1984. Voi argumenta de ce cyborgul este o ficțiune care reprezintă realitatea noastră socială și corporală și o resursă fantezistă care ne oferă perspectiva unor împerecheri foarte productive.

La sfârșitul secolului XX – epoca noastră, un timp mitic – suntem cu toții himere, hibridi teoretizați și fabricați între mașină și organism; pe scurt, suntem cyborgi. Cyborgul este ontologia noastră; el ne creează politica. Cyborgul este o imagine condensată a imaginației și a realității materiale deopotrivă, cei doi centri reuniți care structurează orice posibilitate de transformare istorică. În tradițiile științei și politicii „occidentale” – tradiția rasismului, a capitalismului dominat de bărbați; tradiția progresului; tradiția apropierei naturii ca resursă pentru producerea culturii; tradiția reproducerii sinelui prin reflexiile celuilalt –, relația dintre organism și mașină a fost un război de frontieră. Mizele războiului de frontieră au fost teritoriile producției, reproducerii și imaginației. Acest capitol este o pledoarie pentru *plăcerea* pe care o produce ștergerea limitelor și pentru *responsabilitatea* pe care o necesită construirea lor. El este, totodată, o încercare de a contribui la cultura și teoria socialist-feministe într-un mod non-naturalist, postmodernist, în tradiția utopică a imaginării unei lumi fără gen, o lume, probabil, fără geneză, dar totodată, poate, o lume fără sfârșit. Incarnarea cyborgului se plasează în afara istoriei mântuirii. și nici nu măsoară timpul în funcție de o utopie simbiotică orală sau de o apocalipsă postoedipiană. Așa cum arată Zoe Sofoulis (1987) în manuscrisul ei nepublicat despre Jacques Lacan, Melanie Klein și cultura nucleară, *Lacklein*, cei mai teribili și poate cei mai promițători monștri din lumile cyborgilor, sunt încorporați în narațiuni non-oedipiene, după o logică diferită a represiei, pe care este necesar să o înțelegem pentru a supraviețui.

Cyborgul este o creatură a unei lumi postgen; el nu are nicio legătură cu bisexualitatea, simbioza preoedipiană, munca neînstrăinată sau alte idei seducătoare despre plenitudinea organică prin intermediul însușirii tuturor puterilor părților într-o unitate superioară. Într-un anume sens, cyborgul nu are o poveste originară în sens occidental – o ironie

„finală”, de vreme ce cyborgul este totodată și *telosul* apocaliptic și îngrozitor al dominațiilor tot mai mari ale Occidentului asupra individualității ca concept, un sine final, descătușat, în sfârșit, de orice dependență, un om în spațiu. Orice poveste originară în sensul umanist, occidental, se bazează pe mitul unității, al perfecțiunii, al extazului și al terorii originare, reprezentat de mama falică de care toți oamenii trebuie să se desprindă – funcția dezvoltării individuale și a istoriei –, mituri omoloage esențiale fiind înscrise pentru noi cel mai puternic în psihanaliză și marxism. Hilary Klein a arătat că atât marxismul, cât și psihanaliza, cu conceptele lor de muncă și individualitate și construcție a genului, se bazează pe povestea unității originare din care diferența trebuie să se producă și să se angajeze în drama dominației tot mai mari asupra femeii/naturii. Cyborgul sare peste etapa unității originare, a identificării cu natura în sensul occidental. Aceasta este promisiunea lui ilegală care ar putea conduce la răsturnarea teleologiei sale ca război al stelelor.

Cyborgul este prin excelență dedicat parțialității, ironiei, intimității și perversității. El este opozițional, utopic și total lipsit de inocență. Nemaifiind structurat de polaritatea public/privat, cyborgul definește un polis tehnologic bazat, în parte, pe o revoluție a relațiilor sociale în interiorul *oikos*-ului, al căminului. Natura și cultura sunt reevaluate; prima nu mai poate fi resursa pe care cea de-a doua și-o apropiază sau o încorporează. În lumea cyborgilor, sunt în joc relațiile care pot forma întreguri din părți, inclusiv relațiile de polaritate și de dominație ierarhică. Spre deosebire de speranțele monstrului lui Frankenstein, cyborgul nu își dorește ca tatăl său să îl salveze printr-o restaurare a grădinii; cu alte cuvinte, prin fabricarea unui partener heterosexual, prin împlinirea sa printr-un tot, un oraș și un cosmos perfecte. Cyborgul nu tânjește după o comunitate pe modelul familiei organice, lipsite de data asta de proiectul oedipian. Cyborgul nu ar recunoaște Grădina Edenului; el nu este făcut din țărână și nici nu tânjește să se întoarcă în țărână. Poate că tocmai de aceea vreau să văd dacă cyborgii pot submina apocalipsa întoarcerii în țărână nucleară în dorința lor nestăpânită de a numi Dușmanul. Cyborgii nu sunt reverențioși; ei nu-și amintesc cosmosul. Se feresc de holism, dar au nevoie să stabilească o legătură cu lumea – par a avea un simț natural pentru politica frontului comun, dar fără partidul de avangardă. Principala problemă a cyborgilor este, bineînțeles, faptul că sunt progenitura nelegitimă a militarismului și a capitalismului patriarhal, nemaivorbind de socialismul de stat. Însă progeniturile nelegitime sunt adesea extrem de neloiale față de propriile origini. La urma urmei, tații lor nu au nicio importanță.

Aș vrea să semnalez trei colapsuri fundamentale ale granițelor care fac posibilă următoarea analiză politică-ficțională (politică-științifică). La sfârșitul secolului XX, în cultura științifică americană, granița dintre om și animal este profund încălcată. Ultimele avanposturi

ale specificității au fost corupte, dacă nu chiar transformate în parcuri de distracții. Limbajul, folosirea uneltelor, comportamentul social, evenimentele mentale, nimic cu adevărat convingător nu mai instaurează distincția între om și animal, și mulți oameni nu mai simt nevoia unei astfel de distincții; într-adevăr, numeroase ramuri ale culturii feministe afirmă plăcerea legăturii dintre om și alte ființe vii. Mișcărilor de susținere a drepturilor animalelor nu sunt negări iraționale ale specificității umane; ele sunt o recunoaștere lucidă a legăturii dintre om și animal dincolo de ruptura discreditată dintre natură și cultură. Biologia și teoria evoluționistă din ultimele două secole au produs simultan organisme moderne ca obiecte ale cunoașterii și au redus linia de demarcație dintre oameni și animale la o urmă estompată reînscrisă în lupta ideologică sau disputele profesionale dintre științele naturii și științele sociale.

Ideologia biologică-deterministă este numai una dintre pozițiile deschise în cultura științifică pentru a dezbate semnificațiile animalității umane. Ea lasă mult loc oamenilor politici radicali să conteste semnificațiile graniței încălcate¹. Mitul cyborgului apare tocmai acolo unde este transgresată granița dintre om și animal. Departe de a semnala o izolare a oamenilor de alte ființe vii, cyborgii semnaleză o îmbinare tulburător și atrăgător de strânsă. În acest ciclu al schimbului care are loc în cadrul acestei legături, bestialitatea dobândește un nou statut.

A doua distincție problematică este cea între (organismul) animal-uman și mașină. Mașinile precibernetice puteau fi frecventate; exista întotdeauna spectrul fântomei din mașină. Acest dualism a structurat dialogul dintre materialism și idealism care a fost instaurat de un produs al dialecticii numit spirit sau istorie, după gust. Însă mașinile nu se puteau, practic, mișca sau construi singure, nu erau autonome. Nu puteau atinge idealul omului, ci îl puteau doar imita. Ele nu erau om, nu erau un autor, ci doar o caricatură a acestui vis masculinist de reproducere. Numai un paranoic putea crede că lucrurile stăteau altfel. Acum însă nu mai suntem atât de siguri. Mașinile de la sfârșitul secolului XX au ambiguizat profund diferența dintre natural și artificial, dintre minte și corp, dintre ceea ce se produce și ceea ce este produs, și multe alte distincții care erau valabile între organisme și mașini. Mașinile noastre sunt tulburător de animate, iar noi, înspăimântător de inerti.

Determinarea tehnologică este numai unul dintre spațiile ideologice deschise de reevaluările mașinii și organismului ca texte codate prin intermediul cărora ne angajăm în jocul scrierii și interpretării lumii². „Textualizarea” tuturor lucrurilor din cadrul teoriei postmoderniste

1 Printre referințele utile pentru mișcările științifice și teoria stângiste și/sau feministe radicale și pentru probleme biologice/biotehnice se numără: Bleier (1984, 1986), Fausto-Sterling (1985), Gould (1981), Harding (1986), Hubbard et al. (1982), Keller (1985), Lewontin et al. (1984), *Radical Science Journal* (devenit *Science as Culture* în 1987), 26 Freegrove Road, London N7 9RQ; *Science for the People*, 897 Main St, Cambridge, MA 02139.

2 Printre punctele de pornire pentru abordările stângiste și/sau feministe ale tehnologiei și politicii se numără: Athanasiou (1987), Cohn (1987a, 1987b), Cowan (1983), Edwards (1985), Rothschild (1983), Traweek (1988), Weizenbaum (1976), Winner (1977, 1986), Winograd &

și poststructuraliste a fost condamnată de marxiști și de feminisții socialiști pentru ignorarea ei utopică a relațiilor vii de dominație care fundamentează „jocul” interpretării arbitrare³. Este, fără îndoială, adevărat că strategiile postmoderniste, la fel ca mitul cyborgului despre care am vorbit, subminează multitudinea de întregi organici (de exemplu, poemul, cultura primitivă, organismul biologic). Pe scurt, certitudinea a ceea ce este considerat natură – sursă de înțelegere și promisiune a inocenței – este subminată, probabil fatalmente. Autorizarea transcendentă a interpretării e pierdută, și, odată cu ea, ontologia care stă la baza epistemologiei occidentale. Însă alternativa nu este cinismul sau necredința, adică o versiune de existență abstractă, ca ideile conform cărora determinismul tehnologic distruge „omul” cu ajutorul „mașinii” sau „acțiunea politică semnificativă” cu ajutorul „textului”. Cine vor fi cyborgii este o întrebare fundamentală; răspunsurile sunt o chestiune de viață și de moarte, și cimpanzeii și artefactele au politică, noi de ce nu am avea, atunci (de Waal, 1982; Winner, 1980)?

A treia distincție derivă din a doua: pentru noi, granița dintre fizic și non-fizic este foarte vagă. Cărțile de popularizare a fizicii despre consecințele teoriei cuantice și ale principiului indeterminării sunt, într-un fel, echivalentul științific popular al romanelor de dragoste publicate de Harlequin ca indicator al unei schimbări radicale în heterosexualitatea

Flores (1986), Young & Levidow (1981, 1985), Zimmerman (1983). *Global Electronics Newsletter*, 867 West Dana St, no. 204, Mountain View, CA 94041; *Processed World*, 55 Sutter St, San Francisco, CA 94104.

3 O discuție provocatoare și cuprinzătoare despre politică și teoriile „postmodernismului” apare la Fredric Jameson (1984), care susține că postmodernismul nu este o opțiune, un stil între multe altele, ci o dominantă culturală care necesită reinventarea radicală, din interior, a politicii de stânga; nu mai există niciun alt loc din exterior care să confere semnificație ficțiunii confortabile a distanței critice. De asemenea, Jameson explică limpede de ce nu putem fi pentru sau împotriva postmodernismului, o mișcare fundamental moralistă. Poziția pe care o adopt eu este aceea că feminisții (și alții) au nevoie de o reinventare culturală continuă, de critica postmodernistă și de materialismul istoric; numai un cyborg ar avea o șansă. Vechile dominații ale patriarhiei capitaliste albe par nostalgic de inocente acum: ele normalizau parțialitatea prin distincții de tipul bărbat/femeie, alb/negru, de exemplu. „Capitalismul avansat” și postmodernismul autorizează parțialitatea fără o normă anume, și suntem omogenizați, lipsiți de subiectivitate, ceea ce necesită profunzime, chiar profunzimi ostile în care ne putem scufunda cu totul. E timpul să scriem *Moartea clinicii*. Metodele clinicii presupuneau corpuri și funcții; noi avem texte și suprafețe. Dominațiile noastre nu mai funcționează prin medicalizare și normalizare; ele funcționează prin rețele, reconfigurarea mijloacelor de comunicare, managementul stresului. Normalizarea face loc automatizării, inutilității totale. *Nașterea clinicii* (1963), *Istoria sexualității* (1976) și *A supraviețuire și a pedepsii* (1975) ale lui Michel Foucault teoretizează o formă de putere în momentul prăbușirii ei. Discursul biopoliticii face loc tehnobolboroselii, limbajul substantivului altoit; niciun substantiv nu scapă întreg din mâinile multinaționalelor. Acestea sunt numele lor, preluate dintr-un număr al revistei *Science*: Tech-Knowledge, Genentech, Allergent, Hybritech, Compupro, Genen-cor, Syntex, Allelix, Agrigenetics Corp., Syntro, Codon, Repligen, MicroAngelo din cadrul Scion Corp., Percom Data, Inter Systems, Cyborg Corp., Statcom Corp., Intertec. Dacă suntem prizonierii limbajului, atunci pentru a scăpa din această închisoare avem nevoie de poeți ai limbajului, de un fel de enzimă de restricție culturală pentru a sparge codul; heteroglossia cyborgului este una dintre formele politicii culturale radicale. Pentru poezia cyborgului, vezi Perloff (1984); Fraser (1984). Pentru scriitura „cyborg” feministă, modernistă/postmodernistă, vezi *HOW(ever)*, 871 Corbett Ave., San Francisco, CA 94131.

albă americană: ele interpretează eronat, însă se referă la o problemă reală. Mașinile moderne sunt, în esența lor, aparate microelectronice: ele sunt pretutindeni și nu se văd. Mașinăria modernă este un zeu ireverențios și parvenit, care ia în derâdere ubicuitatea și spiritualitatea Tatălui. Cipul de siliciu reprezintă o suprafață pentru scriere; componentele pe care le susține sunt de mărimea unei molecule și pot fi tulburate numai de zgomotul atomilor, bruiajul suprem pentru partiturile nucleare. Scrierea, puterea și tehnologia sunt tovarăși vechi în poveștile occidentale despre originile civilizației, însă miniaturizarea a schimbat felul în care interacționăm cu mecanismul. Miniaturizarea s-a dovedit a fi în strânsă legătură cu puterea; mic nu este atât frumos, cât extraordinar de periculos, ca în cazul rachetelor de croazieră. Să comparăm televizoarele din anii 1950 sau camerele video profesionale din anii 1970 cu televizoarele cu curea care se pun la mână sau camerele video de mână care sunt promovate acum. Cele mai bune mașini pe care le avem sunt făcute din lumină solară; toate sunt atât de ușoare și de curate pentru că nu sunt altceva decât semnale, unde electromagnetice, o secțiune a spectrului solar, iar aceste mașini sunt eminentamente portabile, mobile – o sursă imensă de suferință umană în Detroit și în Singapore. Oamenii nu sunt nici pe departe atât de fluizi, fiind deopotrivă materiali și opaci. Cyborgii sunt eter, chintesență.

Tocmai ubicuitatea și invizibilitatea cyborgilor este motivul pentru care aceste mașini dependente de lumina solară sunt atât de mortale. Ei sunt greu de observat atât din punct de vedere politic, cât și material. Ei au legătură cu conștiința – sau cu simularea ei⁴. Sunt semnificanți mobili care se deplasează în furgonete de-a lungul Europei, împiedicați mai eficient de mrejele vrăjitorești ale femeilor strămutate și atât de nenaturale din Greenham, care înțeleg atât de bine rețelele de putere ale cyborgilor, decât de demersurile militante ale politicii masculiniste mai vechi, al căreia electorat natural are nevoie de locuri de muncă în industria de apărare. În fond, cea mai „grea” știință este despre teritoriul în care granițele se confundă cel mai mult, teritoriul cifrelor absolute, al spiritului absolut, al C³I, al criptografiei și al apărării secretelor de importanță capitală. Noile mașini sunt atât de curate și de ușoare. Inginerii care le creează venerează soarele și mediază o nouă revoluție științifică asociată cu visul nocturn al societății postindustriale. Bolile pe care le produc aceste mașini curate nu sunt „mai mult” decât schimbările minuscule de cod ale unui antigen în sistemul imunitar, nu sunt „mai mult” decât experiența stresului. Degetele agile ale femeilor „orientale”, fascinația bine-cunoscută a fetițelor anglo-saxone din epoca victoriană față de casele de păpuși, atenția impusă a femeilor la lucrurile

4 Baudrillard (1983). Jameson (1984, p. 66) arată că definiția pe care Platon o dă simulacrului este copia pentru care nu există original, adică lumea capitalismului avansat, a schimbului absolut. Vezi *Discourse 9* (Spring/Summer 1987) pentru un număr special dedicat tehnologiei (ciberneticii, ecologiei și imaginarii postmodern).

mărunte dobândesc noi dimensiuni în această lume. Ar putea exista un cyborg pe nume Alice care să țină seama de aceste noi dimensiuni. În mod ironic, s-ar putea ca tocmai comuniunile femeilor cyborg, nenaturale, care fac cipuri în Asia și performează dansul spiralei în închisoarea din Santa Rita⁵ să fie cele care vor crea strategii opoziționale eficiente.

Prin urmare, mitul cyborgului, așa cum îl văd eu, se referă la granițe transgresate, fuziuni puternice și posibilități periculoase, pe care progresiștii le-ar putea analiza ca unul dintre aspectele activității politice necesare. Una dintre premisele de la care pornesc este aceea că majoritatea socialiștilor și feminisților americani consideră că dualismele minte/corp, animal/mașină, idealism/materialism se adâncesc în practicile sociale, fiind formulări simbolice și artefacte fizice asociate cu „tehnologia înaltă” și cultura științifică. De la *One-Dimensional Man* (Marcuse, 1964) [*Omul unidimensional*, 1977] la *The Death of Nature* (Merchant, 1980), resursele analitice elaborate de progresiști au pus accentul pe dominația necesară a tehnicii și ne-au readus la un corp organic imaginat în care să ne integrăm rezistența. O altă premisă de la care pornesc este aceea că nevoia de comuniune între oamenii care încearcă să se împotrivească intensificării mondiale a dominației nu a fost niciodată mai acută. Însă o schimbare puțin perversă de perspectivă ar putea să ne permită să luptăm pentru semnificații, dar și pentru alte forme de putere și plăcere în societățile mediate tehnologic.

Dintr-o anume perspectivă, o lume a cyborgilor presupune impunerea definitivă a unei grile de control asupra planetei, abstractizarea definitivă încorporată într-o apocalipsă de tipul *Războiul stelelor* declanșată în numele apărării, apropierea definitivă a corpurilor femeilor într-o orgie masculinistă a războiului (Sofia, 1984). Dintr-o altă perspectivă, o lume a cyborgilor ar putea presupune realități sociale și corporale vii, în care oamenilor nu le-ar mai fi teamă de înrudirea lor cu animalele și mașinile, nu le-ar mai fi teamă de identitatea lor permanent parțială și de pozițiile contradictorii. Lupta politică constă în a privi lucrurile din ambele perspective în același timp, pentru că fiecare dintre ele presupune atât dominații, cât și posibilități inimaginabile din celălalt unghi. Vederea monoculară produce iluzii mai rele decât vederea binoculară, sau monștri cu numeroase capete. Comuniunile cyborgilor sunt monstruoase și nelegitime; în contextul nostru politic actual, n-am putea spera la mituri mai puternice pentru rezistență și reîmbinare. Îmi place să îmi imaginez LAG, Livermore Action Group, ca pe un fel de societate a cyborgilor, dedicată convertirii realiste a laboratoarelor care încorporează și evacuează cel mai violent instrumentele apocalipsei tehnologice și angajată în construirea unei forme politice care reușește să

5 Practică atât spirituală, cât și politică, care a unit gardienii și deținutele condamnate pentru demonstrații împotriva armelor nucleare în închisoarea din districtul Alameda, California, la începutul anilor 1980.

aducă și să mențină laolaltă vrăjitoare, ingineri, vârstnici, degenerați, creștini, mame și leniniști suficient de mult timp pentru a dezarma statul. Fisiune imposibilă este numele grupului de afinitate din orașul meu. (Afinitate: înrudire între oameni nu prin sânge, ci prin alegeri, atracția unui grup nuclear chimic față de altul, pasiune.⁶)

Identități fracturate

A devenit greu să definești feminismul cuiva printr-un singur adjectiv – sau chiar să pui accent pe substantiv în orice context. Conștiința excluderii prin definire este puternică. Identitățile par contradictorii, parțiale și strategice. Odată cu recunoașterea greu câștigată a constituirii lor sociale și istorice, genul, rasa și clasa sunt incompatibile cu credința într-o unitate „esențială”. Nimic din ceea ce înseamnă să fii „femeie” nu constrânge femeile în mod natural. Nici măcar nu există o atare condiție ca „a fi” femeie, ea însăși o categorie foarte complexă, construită prin intermediul unor discursuri sexuale științifice și al altor practici sociale contestate. Conștiința de gen, de rasă sau de clasă este un nivel la care experiența istorică îngrozitoare a realităților sociale contradictorii precum patriarhia, colonialismul și capitalismul ne-au forțat să ajungem. și cine sunt acești „noi” din propriul meu discurs? Care anume identități sunt disponibile pentru a fundamenta un mit politic atât de puternic numit „noi” și ce anume ne-ar putea motiva să ne înscriem în această colectivitate? Scindarea nefericită care are loc în rândul feminisților (ca să nu mai vorbim de cea din rândul femeilor) cu fiecare polemică a sporit ambiguitatea conceptului de *femeie*, un pretext pentru matricea dominației femeilor una față de cealaltă. Pentru mine – și pentru mulți alții care împărtășesc o poziție istorică similară prin corpurile albe, cu profesii liberale, feminine, radicale, nord-americane și aflate la vârsta a doua –, există criza identității politice are o sumedenie de cauze. Pentru o mare parte a stângii și a feminismului din Statele Unite, istoria recentă a reprezentat o reacție la acest tip de criză prin nesfârșite rupturi și căutări ale unei noi unități esențiale. Însă a existat, totodată, o recunoaștere tot

6 Pentru analize etnografice și evaluări politice, vezi Epstein (1993), Sturgeon (1986). Fără o ironie explicită, adoptând logo-ul care reprezintă Pământul văzut din spațiu/Pământul întreg, în contrast cu sloganul „Jubește-ți mama”, acțiunea *Mothers and Others Day* din mai 1987 de la poligonul de testare a armelor nucleare din Nevada a avut în vedere, de asemenea, contradicțiile tragice dintre perspectivele asupra Pământului. Demonstrații au solicitat autorizație oficială pentru a se afla la fața locului de la reprezentanții oficiali ai tribului Western Shoshone, al căror teritoriu fusese invadat de guvernul SUA pentru a amenaja zona de testare a armelor nucleare în anii 1950. Arestați pentru încălcarea proprietății private, demonstrații au invocat faptul că poliția și personalul de la poligon, neavând autorizație de la oficialii conveniți, erau cei care încălcaseră proprietatea privată. Unul dintre grupurile de afinitate de la acțiunea femeilor s-a autointitulat *Surrogate Others*, și, în semn de solidaritate față de ființele forțate să se ascundă în același subteran ca și bomba, au pus în scenă o apariție cyborg, construind corpul unui vierme de deșert uriaș și non-heterosexual.

mai mare a unei alte reacții prin coalizare – afinitate, nu identitate⁷.

Pornind de la considerarea momentelor istorice specifice care au favorizat formarea noii voci politice reprezentate de femeile de culoare, Chela Sandoval a teoretizat un model optimist de identitate politică numit „conștiință opozițională”, care rezultă din abilitățile de a detecta ramificațiile puterii ale celor cărora li se refuză apartenența stabilă la categoriile sociale de rasă, sex sau clasă. „Femeile de culoare”, denumire contestată la origine de cei pe care îi includea, dar și o conștiință istorică care marca declinul continuu al tuturor urmelor Omului în tradițiile „occidentale” construiesc un fel de identitate postmodernistă pornind de la alteritate, diferență și specificitate. Această identitate postmodernistă este întru totul politică, indiferent de ceea ce s-ar putea spune despre alte postmodernisme posibile. Conștiința opozițională formulată de Sandoval se referă la spații contradictorii și calendare heterocronice, nu la relativisme și pluralisme (vezi capitolul 23 [din *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, n.t.]).

Sandoval subliniază lipsa oricărui criteriu esențial pentru a putea spune cine este o femeie de culoare. Ea notează că un grup este definit prin adoptarea conștientă a negației. De exemplu, o *chicana* sau o femeie neagră din Statele Unite nu reușea să pledeze nici ca femeie, nici ca persoană neagră, nici ca *chicano*. Astfel, ea se plasa sub o cascadă de identități negative și era exclusă chiar și din categoriile oprimate și privilegiate numite „femeile și negrii”, care pretindeau a fi autorii revoluțiilor importante. Categoria „femeie” nega toate femeile non-albe; „neagră” nega toți oamenii non-negri, cât și toate femeile negre. și, de asemenea, nu exista nicio „ea”, nicio singularitate, ci o mulțime de diferențe între femeile americane care își afirmaseră identitatea istorică ca femei americane de culoare. Această identitate delimitează un spațiu construit cu conștiință de sine care nu poate afirma capacitatea de a acționa pe baza identificării naturale, ci numai pe baza coalizării conștiente, a afinității, a înrudirii politice⁸. Spre deosebire de „femeia” din unele ramuri ale mișcării de emancipare a femeilor albe din Statele Unite, nu avem de-a face cu o naturalizare a matricei.

Demonstrația lui Sandoval trebuie considerată o teorie importantă pentru feminiștii din afara evoluției mondiale a discursului anticolonialist; cu alte cuvinte, a discursului care dizolvă „Occidentul” și produsul său cel mai de preț – cel care nu este animal, sălbatic sau femeie; adică omul,

7 O dezvoltare semnificativă a politicii de coalizare vine din partea speaker-ilor din Lumea a Treia, care vorbesc de nicăieri, din centrul dislocat al universului, pământul: „Trăim pe a treia planetă de la soare” – Sun Poem de autorul jamaican Edward Karnau Braithwaite, recenzie de Mackey (1984). Contributorii din Smith (1983) subminează cu ironie identitățile naturalizate în tocmai încercarea de a construi un loc din care să vorbească numit „acasă”. Vezi mai ales Reagon (în Smith, 1983: 356-68). Trinh T. Minh-ha (1986-87).

8 Hooks (1981, 1984); Hull et al. (1982). Bambara (1981) a scris un roman extraordinar în care trupa de teatru alcătuită din femei de culoare The Seven Sisters explorează o formă de alianță. Vezi analiza făcută de Butler-Evans (1987).

autorul unui cosmos numit istorie. Pe măsură ce orientalismul este deconstruit politic și semiotic, identitățile Occidentului își pierd stabilitatea, inclusiv cele ale feminiştilor⁹. Sandoval susține că „femeile de culoare” au șansa de a construi o alianță reală care să nu reproducă conceptele revoluționare imperialiste și totalizante ale marxismului și feminismelor anterioare care nu s-au confruntat cu consecințele polifoniei haotice rezultate în urma decolonizării.

Katie King a subliniat limitele identificării și mecanica politică/poetică a identificării încorporată în interpretarea „poemului”, acel nucleu din care ia naștere feminismul *cultural*. King critică tendința persistentă a feminiştilor contemporani din diferite „momente” sau „conversații” ale practicii feministe de a crea o taxonomie a mișcării de emancipare a femeilor pentru a-și face propriile direcții politice să pară a fi telosul întregului. Aceste taxonomii tind să reformuleze istoria feministă astfel încât să pară a exista o luptă ideologică în rândul categoriilor încheiate și durabile, mai ales al acelor grupări specifice numite radicale, liberale sau socialist-feministe. Practic, toate celelalte feminisme sunt fie încorporate, fie marginalizate, de obicei prin construirea unei ontologii și a unei epistemologii explicite¹⁰. Taxonomiile feminismului produc epistemologii pentru a ține sub control abaterile de la experiența oficială a femeilor și, bineînțeles, „cultura femeilor”, ca femeile de culoare, este creată conștient prin mecanisme care induc afinitate. Ritualurile poeziei, muzicii și anumitor forme de practică academică au predominat. Politicile rasei și culturii în mișcările de emancipare a femeilor din Statele Unite sunt strâns legate. Ceea ce reușesc să facă și King, și Sandoval este să învețe cum să confecționeze o alianță poetică/politică fără să se bazeze pe o logică a apropierii, încorporării și identificării taxonomice.

În mod ironic, lupta teoretică și practică împotriva realizării alianței prin dominație sau prin încorporare subminează nu numai justificările patriarhiei, colonialismului, umanismului, pozitivismului, esențialismului, scientismului și ale altor ne-răposate „-isme”, ci și *toate* pretențiile la o poziție organică sau naturală. Consider că feminismele socialiste/marxiste și-au subminat, totodată, propriile strategii epistemologice, iar acesta este un pas extrem de important în imaginarea alianțelor posibile. Rămâne de văzut dacă toate „epistemologiile”, așa cum le-au cunoscut oamenii politici occidentali, ne vor dezamăgi în încercarea noastră de a construi afinități efective.

Este important de remarcat că efortul de a construi poziții

9 Despre orientalism în studiile feministe și aiurea, vezi Lowe (1986); Mohanty (1984); Said (1978); *Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives* (1984).

10 Katie King (1986, 1987a) a elaborat o abordare sensibilă din punct de vedere teoretic a exploatărilor taxonomiilor feministe ca genealogii ale puterii în cadrul ideologiei și polemicii feministe. King examinează exemplul problematic oferit de Jaggar (1983) al feminismelor care recurg la taxonomii pentru a face o mașină micuță să producă poziția finală dorită.

Caricaturizarea feminismului socialist și radical la care recurg aici este și ea un exemplu.

revoluționare, epistemologii ca realizări ale unor oameni hotărâți să schimbe lumea, a făcut parte din procesul care arată limitele identificării. Instrumentele tăioase ale teoriei postmoderniste și instrumentele construcționiste ale discursului ontologic despre conceptele revoluționare ar putea fi considerate aliați ironici în transformarea individualităților occidentale în interese ale supraviețuirii. Suntem extrem de conștienți de ceea ce înseamnă să ai un corp constituit istoric. Însă odată cu pierderea inocenței de la originile noastre, nu mai există nici o alungare din Paradis. Politica noastră își pierde toleranța față de vină odată cu naivitatea inocenței. Însă cum ar putea să arate un alt mit politic pentru feminismul socialist? Ce tip de politică ar putea adopta construcții eterogene, contradictorii, permanent descoperite ale individualităților personale și colective, rămânând, în același timp, fidelă, eficientă – și, în mod ironic, socialist-feministă?

Nu știu dacă a existat vreo altă perioadă în istorie cu o mai mare nevoie de alianță politică pentru a contracara eficient dominațiile „rasei”, „genului”, „sexualității” și clasei. De asemenea, nu știu să fi existat o altă perioadă în care genul de alianță pe care am putea-o construi să fi fost posibilă. Niciunul dintre „noi” nu mai are capacitatea simbolică sau materială de a dicta forma realității niciunuia dintre „ei”. Sau, cel puțin, nu putem pretinde că suntem inocenți dacă practicăm astfel de dominații. Femeile albe, inclusiv feministe socialiste, au descoperit non-inocența categoriei „femeii”. Această conștiință schimbă geografia tuturor celorlalte categorii anterioare; ea le denaturează așa cum căldura denaturează o proteină fragilă. Feministii cyborgi trebuie să arate că nu ne mai dorim o matrice naturală a alianței și că construcțiile nu sunt absolute. Inocența și, în consecință, accentul pus pe statutul de victimă ca unic fundament al analizei au făcut destul rău. Însă conceptul revoluționar, construit, trebuie să țină, totodată, în frâu oamenii de la sfârșitul secolului XX. În dezbaterile aprinse despre identitate și în strategiile reflexive abordate pentru a le construi, apare posibilitatea de a țese altceva decât un giulgiu pentru ziua de după apocalipsă, care încheie, atât de profetic, istoria mântuirii.

Atât feminismele marxiste/socialiste, cât și cele radicale au naturalizat și denaturat deopotrivă categoria „femeii” și conștiința vieților sociale ale „femeilor”. Poate că o caricaturizare schematică ar putea evidenția ambele tipuri de acțiuni. Socialismul de sorginte marxistă are la bază o analiză a muncii salarizate care configurează structura claselor. Consecința relației angajat-angajator este alienarea sistematică, de vreme ce muncitorul este disociat de produsul său. În teorie, este vorba despre abstracțiune și iluzie, în practică, de dominație. Munca este categoria deosebit de privilegiată care îi permite marxistului să depășească iluzia și să ajungă la acea perspectivă necesară pentru a schimba lumea. Munca este activitatea umanizatoare care îl definește pe om; munca este o categorie ontologică ce permite cunoașterea unui subiect și, astfel, a

subjugării și a alienării.

Urmând fidel acest model de gândire, feminismul socialist se dezvoltă prin alianța cu strategiile analitice ale marxismului. Principala realizare atât a feminisților marxști, cât și a feminisților socialiști a fost extinderea categoriei muncii pentru a îngloba ceea ce făceau femeile (unele), chiar și atunci când relația angajat-angajator era subordonată unei viziuni mai ample asupra muncii sub patriarhia capitalistă. Munca femeilor în gospodărie, în special, și activitatea femeilor ca mame (adică reproducerea, în sens socialist-feminist), în general, au introdus teoria despre autoritate ca analogie cu conceptul de muncă de sorginte marxistă. Aici, alianța femeilor are la bază o poziție posibilă care își are originea în relațiile sociale. Acțiunea esențializatoare are loc în structura ontologică a muncii sau a analoagei sale, activitatea femeilor¹¹. Pentru mine, problema este moștenirea umanismului de sorginte marxistă, cu sinele său cu precădere occidental. Consecința acestor formulări a fost accentul pus pe responsabilitatea zilnică a femeilor reale de a construi alianțe, și nu de a le naturaliza.

Versiunea feminismului radical formulată de Catherine MacKinnon (1982, 1987) este ea însăși o caricatură a tendințelor acaparante, încorporante și totalizante ale teoriilor occidentale despre acțiunea de fundamentare a identității¹². Este o eroare atât din punct de vedere factual, cât și politic să echivalăm toate „momentele” sau „conversațiile” diverse din politica recentă a femeilor numită feminism radical cu versiunea lui MacKinnon. Însă logica teleologică a teoriei sale arată modul în care o epistemologie și o ontologie – inclusiv contestările lor – șterg cu buretele sau reglementează diferența. Rescrierea istoriei

11 Rolul central al versiunilor relațiilor între obiecte ale psihanalizei și, respectiv, acțiunile universalizatoare puternice în discutarea reproducerii, activității asistențiale și maternității în cadrul a numeroase abordări ale epistemologiei subliniază rezistența autorilor lor față de ceea ce eu numesc postmodernism. Pentru mine, atât acțiunile universalizatoare, cât și aceste versiuni ale psihanalizei fac dificilă analiza „locului femeilor în circuitul integrat” și conduc la dificultăți sistematice în ceea ce privește justificarea sau chiar remarcarea aspectelor majore ale construcției genului și vieții sociale influențate de gen. Argumentul poziției feministe a fost discutat de: Flax (1983), Harding (1986), Harding & Hintikka (1983), Hartsock (1983a, b), O'Brien (1981), Rose (1983), Smith (1974, 1979). Pentru reevaluarea teoriilor materialismului feminist și a pozițiilor feministe ca reacție la critică, vezi Harding (1986, pp. 163-96), Hartsock (1987) și H. Rose (1986).

12 Comit o greșeală categorială argumentativă „determinând” pozițiile lui MacKinnon cu ajutorul atributului „radical” și, astfel, generându-mi propria critică reductionistă la adresa scriiturii extrem de eterogene, care folosește această etichetă în mod explicit, prin propriul argument, care urmărește taxonomia, în privința scriiturii care nu folosește determinantul și care nu suportă nicio limită și, astfel, contribuie la diversele visuri ale unui limbaj comun, adică univoc, al feminismului. Eroarea categorială mi-a fost prilejuită de sarcina de a scrie de pe-o anumite poziție taxonomică, având ea însăși o istorie eterogenă, feminismul socialist, pentru *Socialist Review*. O critică îndatorată lui MacKinnon, dar fără reductionismul ei și cu o abordare feminisă elegantă a conservatismului paradoxal al lui Foucault în privința violenței sexuale (violului) îi aparține lui de Lauretis (1985; vezi și 1986, pp. 1-19). O investigație feminisă social-istorică și elegantă din punct de vedere teoretic a violenței domestice, care pune accentul pe agenția complexă a femeilor, bărbaților și copiilor fără a pierde din vedere structurile materiale ale dominației masculine, rasei și clasei, îi aparține lui Gordon (1988).

câmpului polimorf numit feminism radical este numai unul dintre efectele teoriei lui MacKinnon. Principalul efect este producerea unei teorii a experienței, a identității femeilor, adică a unui fel de apocalipsă a tuturor pozițiilor revoluționare. Cu alte cuvinte, totalizarea înscrisă în această poveste a feminismului radical își atinge scopul – comuniunea femeilor – instaurând experiența și confirmarea non-ființei radicale. Cât pentru feministul marxist/socialist, conștiința este o realizare, nu un fapt natural. Iar teoria lui MacKinnon elimină unele dintre dificultățile înscrise în conceptele revoluționare umaniste, însă cu prețul reduționismului radical.

MacKinnon arată că feminismul a adoptat, inevitabil, o strategie analitică diferită de marxism, concentrându-se la început nu asupra structurii clasei, ci a structurii sexului/genului și a relației lor generative, constituirea și apropierea, din punct de vedere sexual, a femeilor de către bărbați. Ironia face că „ontologia” lui MacKinnon construiește un non-subiect, o non-ființă. Dorința altuia, și nu propria muncă, este cea care stă la originea „femeii”. Astfel, ea elaborează o teorie a conștiinței care formulează ceea ce poate fi definit ca experiența „femeilor” – tot ceea ce presupune violare sexuală, într-adevăr, sexul în sine în ceea ce privește „femeile”. Practica feministă este construcția acestei forme de conștiință; cu alte cuvinte, cunoașterea de sine a unui sine care nu este.

În mod pervers, în cadrul acestui feminism apropierea sexuală are în continuare statutul epistemologic al muncii; cu alte cuvinte, punctul din care trebuie să pornească o analiză capabilă să contribuie la schimbarea lumii. Însă consecința structurii sex/gen este obiectificarea sexuală, și nu înstrăinarea. În ceea ce privește cunoașterea, rezultatul obiectificării sexuale sunt iluzia și abstracțiunea. Cu toate acestea, femeia nu este, pur și simplu, înstrăinată de produsul ei, ci, într-un sens mai tare, ea nu există ca subiect, nici măcar ca subiect potențial, din moment ce își datorează existența ca femeie unei aproprieri sexuale. Să fii constituit de dorința altuia nu este același lucru ca să fii înstrăinat prin despărțirea violentă de propriul produs, ca în cazul muncitorului.

Teoria radicală a experienței formulată de MacKinnon este extrem de totalizantă; ea nu atât marginalizează, cât anulează autoritatea discursului și acțiunii politice a tuturor femeilor. Este o totalizare care produce ceea ce patriarhia occidentală însăși nu a reușit niciodată să facă – conștiința femininilor în ceea ce privește non-existența femeilor, decât ca produse ale dorinței bărbaților. Cred că MacKinnon are dreptate când susține că nicio versiune de sorginte marxistă a identității nu poate constitui un fundament solid pentru alianța femeilor. Însă rezolvând problema contradicțiilor din interiorul oricărui subiect revoluționar occidental în scopuri feministe, ea elaborează o doctrină și mai autoritară a experienței. Dacă nemulțumirea mea față de pozițiile socialiste/marxiste vizează faptul că șterg cu buretele, involuntar, diferența polivocă, neasimilabilă și radicală pe care o scot la iveală discursul și practica

anticolonialiste, ștergerea intenționată a tuturor diferențelor cu ajutorul instrumentului non-existenței „esențiale” a femeilor, la care recurge MacKinnon, nu mă consolează în niciun fel.

În cadrul taxonomiei mele, care, ca orice altă taxonomie, este o reînscrisiere a istoriei, feminismul radical poate îngloba toate activitățile femeilor pe care feminisții socialiști le numesc forme de muncă dacă și numai dacă respectivele activități pot fi, într-un fel sau altul, sexualizate. Reproducerea avea nuanțe diferite pentru cele două tendințe, una pornind de la conceptul de muncă, alta, de la conceptul de sex, ambele numind însă „falsă conștiință” consecințele dominației și ale ignoranței în ceea ce privește realitatea socială și personală.

Dincolo de toate problemele pe care le ridică contribuțiile oricărui autor în această chestiune, nici marxiștii, nici punctele de vedere marxiste, nici cele radical-feministe nu au optat pentru o explicație parțială; ambele s-au constituit, de regulă, ca totalități. Explicația occidentală a pretins la fel de mult; cum altfel și-ar putea încorpora un autor „occidental” ceilalții? Fiecare a încercat să-și anexeze alte forme de dominație, extinzându-și categoriile fundamentale prin analogie, simplă enumerare sau completare. Tăcerea stânenită din rândul feminisților radicali și socialiști albi în privința rasei a fost una dintre consecințele politice majore, devastatoare. Istoria și polivocitatea dispar în taxonomiile politice care încearcă să instaureze genealogii. Structural, rasa (sau multe altele) nu și-a găsit locul în teoria care pretindea că scoate la iveală construcția categoriei femeii și a grupului social al femeilor ca un întreg unit și totalizabil. Din punctul meu de vedere, caricatura arată cam așa:

feminism socialist – structură a clasei // muncă salarizată // înstrăinare
 muncă, prin analogie, reproducere, prin extrapolare, sex, prin completare, rasă
 feminism radical – structură a genului // apropiere sexuală // obiectificare
 sex, prin analogie, muncă, prin extrapolare, reproducere, prin completare, rasă

Într-un alt context, teoreticianul francez Julia Kristeva susținea că femeile au apărut ca grup istoric după al Doilea Război Mondial, împreună cu alte grupuri, printre care tinerii. Periodizarea ei este incertă; însă deja ne-am obișnuit să ne amintim că, ca obiecte ale cunoașterii și ca actori istorici, „rasa” nu a existat întotdeauna, „clasa” are o origine istorică, iar „homosexuali” sunt destul de nou-apăruți. Nu e deloc o întâmplare că sistemul simbolic al familiei bărbatului – și, astfel, al esenței femeii – se prăbușește tocmai în momentul în care rețelele de comunicare dintre oameni sunt mai numeroase, mai pregnante și mai complexe ca niciodată. „Capitalismul avansat” nu este suficient pentru a comunica structura acestui moment istoric. În sensul „occidental”, miza este sfârșitul omului. Nu e deloc o întâmplare că, în epoca noastră, femeia se dezintegrează în femei. Poate că nu feminisții socialiști au fost atât de vinovați pentru producerea unei teorii esențialiste care a suprimat particularitatea și interesele diferite ale femeilor. Cred că noi suntem, cel puțin prin

participarea hazardată la logicile, limbajele și practicile umanismului alb și prin căutarea unui singur fundament al dominației pentru a ne consolida vocea revoluționară. Acum nu prea mai avem scuze. Însă, conștientizându-ne eșecurile, riscăm să alunecăm într-o infinită diferență și să renunțăm la sarcina derutantă de a intra într-o legătură parțială, reală. Unele diferențe sunt haioase; altele sunt poli ai sistemelor istorice de dominație. „Epistemologia” înseamnă a cunoaște diferența.

Informatica dominației

Încercând astfel să adopt o poziție epistemologică și politică, aş vrea să schițez structura unei alianțe posibile, structură îndatorată principiilor socialiste și feministe de design. Cadrul schiței pe care o propun este stabilit de măsura și importanța reconfigurărilor relațiilor sociale din toată lumea legate de știință și tehnologie. Voi pleda pentru o politică care își are originea în afirmații despre schimbările fundamentale ale naturii clasei, rasei și genului în cadrul unui sistem emergent al unei ordini a lumii analog în noutatea și în obiectivul lui cu cel creat de capitalismul industrial; astăzi ne confruntăm cu tranziția de la o societate industrială, organică, la un sistem polimorf al informației – de la muncă, și numai muncă, la joacă, și numai joacă, un joc mortal. Deopotrivă materiale și ideologice, dihotomiile ar putea fi reprezentate în următorul tabel al tranziției de la vechile și comodele dominații ierarhice la noile rețele înspăimântătoare pe care le-am numit „informatica dominației”:

Reprezentare

Roman burghez, realism
Organism
Profunzime, integritate
Căldură
Biologia ca practică clinică
Fiziologie
Grup mic
Perfecțiune
Eugenie
Decadență, *Muntele vrăjit*
Igienă
Microbiologie, tuberculoză
Diviziune organică a muncii
Specializare funcțională
Reproducere
Specializare organică a rolului sexual
Determinism biologic

Simulare

Science-fiction, postmodernism
Component biotic
Suprafață, limită
Zgomot
Biologia ca înscriere
Ingineria comunicațiilor
Subsistem
Optimizare
Control al populației
Învechire, *șocol viitorului*
Management al stresului
Imunologie, SIDA
Ergonomie/cibernetică a muncii
Construcție modulară
Replicare
Strategii genetice optime
Inerție evoluționistă, constrângeri

Ecologia comunității	Ecosistem
Lanțul rasial al ființelor	Neoimperialism, umanismul Națiunilor Unite
Management științific în cămin/fabrică	Fabrică globală/casă electronică
Familie/Piață/Fabrică	Femei în circuitul integrat
Salariu pe cap de familie	Câștiguri comparabile
Public/privat	Cetățenie cyborgică
Natură/cultură	Câmpuri ale diferenței
Cooperare	Ascensiune a comunicării
Freud	Lacan
Sex	Inginerie genetică
Muncă manuală	Robotică
Minte	Inteligență artificială
Al Doilea Război Mondial	Războiul stelelor
Patriarhie capitalistă albă	Informatică a dominației

Această listă arată o serie de lucruri interesante¹³. Mai întâi, obiectele din coloana din dreapta nu pot fi considerate „naturale”, iar conștiința acestui aspect subminează considerarea naturalistă a coloanei din stânga deopotrivă. Nu ne putem întoarce în trecut nici din punct de vedere ideologic, nici material. Nu e vorba numai despre faptul că „zeul” a murit; la fel s-a întâmplat și cu „zeița”. Sau ambii sunt readuși la viață în lumile marcate de politica microelectronică și biotehnologică. În relație cu obiecte precum componentul biotic, nu trebuie să gândim în termeni de proprietăți esențiale, ci în termeni de design, constrângeri ale limitelor, rate ale fluxurilor, logică a sistemelor, costuri ale diminuării constrângerilor. Reproducerea sexuală este numai unul dintre tipurile de strategie reproducătoare printre multe altele, cu costuri și beneficii ca funcție a mediului ca sistem. Ideologiile reproducerii sexuale nu mai pot face, în mod rezonabil, apel la conceptele de sex și de rol sexual ca aspecte organice ale obiectelor naturale ca organismele și familiile. O asemenea abordare va fi denunțată ca irațională, iar directorii corporatiști care citesc *Playboy* și feminisții radicali antipornografie se vor uni, în mod ironic, pentru a denunța împreună iraționalismul.

Ca în cazul rasei, ideologiile despre diversitatea umană trebuie formulate în termenii frecvențelor parametrilor, cum ar fi grupa sanguină sau coeficientul de inteligență. Este irațional să invoci concepte ca „primitiv” și „civilizat”. Pentru liberali și radicali, căutarea unor sisteme sociale integrate deschide calea unei noi practici numite „etnografie

13 Acest tabel a fost publicat în 1985. Încercările mele de a înțelege biologia ca discurs cibernetic de tipul comandă-control și organismele ca „obiecte naturale-tehnice ale cunoașterii” se regăsesc în Haraway (1979, 1983, 1984). Versiunea din 1979 a acestui tabel dihotomic apare în Haraway (1991), cap. 3; pentru versiunea din 1989, vezi cap. 10. Diferențele indică schimbarea perspectivei.

experimentală”, în care în centrul atenției nu se mai află obiectul organic, ci jocul scriiturii. La nivelul ideologiei, asistăm la traduceri ale rasismului și colonialismului în limbajele dezvoltării sau subdezvoltării, rate și limite pe care le impune modernizarea. Toate obiectele sau persoanele pot fi descrise, rezonabil, în termenii demontării și reasamblării; nicio arhitectură „naturală” nu impune limite designului sistemului. Districtele financiare din toate orașele lumii, ca și zonele economice speciale și zonele de comerț liber elogiază acest fapt elementar specific „capitalismului târziu”. Întregul univers de obiecte care pot fi cunoscute științific trebuie formulat ca probleme ale ingineriei comunicațiilor (pentru manageri) sau teorii ale textului (pentru cei care ar opune rezistență). Ambele sunt semiologii ale cyborgilor.

Oamenii se așteaptă ca strategiile de control să se concentreze asupra condițiilor și interfețelor de graniță, a ratelor fluxului de-a lungul granițelor – și nu a integrității obiectelor naturale. „Integritatea” sau „sinceritatea” individului occidental deschide calea procedurilor de decizie și a sistemelor expert. De exemplu, strategiile de control exercitate asupra capacităților femeilor de a da naștere unor ființe umane noi vor fi exprimate în limbajele controlului populației și maximizării atingerii obiectivelor pentru factorii decizionali individuali. Strategiile de control vor fi formulate în termenii ratelor, costurilor constrângerilor, nivelurilor de libertate. Ca orice alt component sau subsistem, ființele umane trebuie localizate într-o arhitectură a sistemului ale cărei moduri elementare de operare sunt probabilistice, statistice. Niciun obiect, spațiu sau corp nu este sacru în sine; orice component se poate afla într-o relație de interdependență cu oricare altul dacă standardul potrivit, codul potrivit, poate fi construit pentru procesarea semnalelor în limbajul comun. În această lume, schimbul transcende dislocarea universală realizată de piețele capitaliste pe care Marx a analizat-o atât de bine. Patologia privilegiată care afectează toate tipurile de componente din acest univers este stresul – colapsul comunicațiilor (Hogness 1983). Cyborgul nu devine subiect al biopoliticii lui Foucault; cyborgul simulează politica, un câmp de operații mult mai puternic.

Acest tip de analiză a obiectelor științifice și culturale ale cunoașterii, care a început să apară, istoric, odată cu al Doilea Război Mondial, ne pregătește pentru a depista câteva inadecvări importante în analiza feministă, care s-a comportat ca și cum dualismele ierarhice, organice, care ordonau discursul în „Vest” de la Aristotel, ar mai fi fost relevante. Ele au fost însă canibalizate, sau, cum ar spune Zoe Sofia (Sofoulis), „tehno-digerate”. Dihotomiile dintre minte și corp, animal și uman, organism și mașină, public și privat, natură și cultură, bărbați și femei, primitiv și civilizat sunt toate analizate din punct de vedere ideologic. Situația actuală a femeilor ține de integrarea/exploatarea într-un sistem mondial de producere/reproducere și comunicare numit informatica dominației. Căminul, serviciul, piața, arena publică, chiar și

corpul – toate pot fi descompuse și interrelaționate în moduri polimorfe aproape infinite, cu consecințe majore asupra femeilor și celorlalți – consecințe care sunt, ele însele, foarte diferite pentru diferiți oameni și care fac mișcările opoziționale puternice, internaționale, greu de imaginat și esențiale pentru supraviețuire. Una dintre căile importante de reconstruire a politicii socialist-feministe sunt teoria și practica care vizează relațiile sociale ale științei și tehnologiei, incluzând, decisiv, sistemele miturilor și semnificațiilor care ne structurează imaginația. Cyborgul este un fel de individualitate colectivă și personală, dezasamblată și reasamblată, postmodernă. Acesta este codul obligatoriu al feminiștilor individualității.

Tehnologiile de comunicații și biotehnologiile sunt unelte esențiale care ne reconfecționează corpurile. Aceste instrumente încorporează și instaurează noi relații sociale pentru femeile din întreaga lume. Tehnologiile și discursurile științifice pot fi parțial înțelese ca formalizări, adică ca momente punctuale/fixe ale interacțiunilor sociale fluide care le constituie, însă ele ar trebui totodată privite ca instrumente pentru instaurarea de semnificații. Granița între unealtă și mit, instrument și concept, sisteme istorice ale relațiilor sociale și anatomii istorice ale corpurilor posibile, inclusiv ale obiectelor cunoașterii, este permeabilă. Într-adevăr, mitul și unealta se constituie unul pe altul.

De asemenea, științele comunicațiilor și biologiile moderne sunt construite prin același procedeu – *traducerea lumii într-o problemă de codare*, o căutare a unui limbaj comun în care întreaga rezistență la controlul instrumental dispare și întreaga eterogenitate poate fi supusă dezasamblării, reasamblării, investiției și schimbului.

În științele comunicațiilor, traducerea lumii într-o problemă de codare poate fi ilustrată pornind de la teoriile sistemelor cibernetice (controlate de feedback) aplicate la tehnologia telefoniei, designul computerizat, gestionarea armelor sau construirea și mentenanța bazelor de date. În fiecare caz, soluția la problemele-cheie are la bază o teorie a limbajului și controlului; operația-cheie este determinarea ratelor, direcțiilor și probabilităților fluxului unei cantități numite „informație”. Lumea este subîmpărțită în funcție de granițe mai mult sau mai puțin permeabile în fața informației. Informația nu este altceva decât acel tip de element cuantificabil (unitate, bază a comuniunii) care permite traducerea universală și, astfel, puterea instrumentală liberă (numită comunicare efectivă). Cea mai mare amenințare la adresa unei astfel de puteri este întreruperea comunicării. Orice colaps al sistemului este o funcție a stresului. Aspectele fundamentale ale acestei tehnologii pot fi rezumate prin metafora C³I, comandă-control-comunicare-inteligență, simbolul armatei pentru teoria ei a operațiunilor.

În biologiile moderne, traducerea lumii într-o problemă de codare poate fi ilustrată de genetica moleculară, ecologie, teoria evoluționistă sociobiologică și imunobiologie. Organismul a fost tradus în probleme de

codare și afișare genetică. Biotehnologia, o tehnologie a scrisului, este foarte răspândită în cercetare¹⁴. Într-un anume sens, organismele au încetat să existe ca obiecte ale cunoașterii, deschizând calea componentelor biotice, adică tipurilor speciale de aparate de procesare a informației. Demersurile analoage din ecologie ar putea fi examinate aruncând o privire asupra istoriei și utilității conceptului de ecosistem. Imunobiologia și practicile medicale conexe sunt exemple semnificative ale privilegiului sistemelor de codare și recunoaștere ca obiecte ale cunoașterii, ca construcții ale realității corporale pentru noi. Aici, biologia este un fel de criptografie. Cercetarea este, inevitabil, un fel de activitate a inteligenței. Ironiile sunt numeroase. Un sistem stresat începe să dea rateuri; procesele lui de comunicare intră în colaps; nu mai reușește să facă diferența între sine și un altul. Bebelușii umani cu inimi de babuin evocă perplexitatea etică națională – pentru activiștii pentru drepturile animalelor cel puțin în aceeași măsură ca și pentru apărătorii purității umane. În Statele Unite, homosexualii și consumatorii de droguri intravenoase sunt victimele „privilegiate” ale unei boli îngrozitoare a sistemului imunitar care marchează (înscrie în corp) amestecarea granițelor și decăderea morală (Treichler 1987).

Însă aceste imersiuni în științele comunicațiilor și în biologie au avut loc la nivel înalt; există însă o realitate mundană, în mare măsură economică, care îmi susține ideea că aceste științe și tehnologii indică transformări fundamentale pentru noi ale structurii lumii. Tehnologiile de comunicație depind de electronică. Statele moderne, corporațiile multinaționale, puterea militară, aparatele de stat pentru război, sistemele de sateliți, procesele politice, fabricarea fanteziilor noastre, sistemele de control al muncii, construcțiile medicale ale corpurilor noastre, pornografia comercială, diviziunea internațională a muncii și evanghelismul religios sunt strâns dependente de electronică. Microelectronica este fundamentul tehnic al simulacrelor; cu alte cuvinte, al copiilor fără original.

Microelectronica mediază traducerile muncii în robotică și procesare a cuvintelor, ale sexului în inginerie genetică și tehnologii reproducătoare, iar ale minții în inteligență artificială și proceduri de decizie. Noile biotehnologii vizează nu numai reproducerea umană. Biologia ca inginerie puternică a reconceptualizării materialelor și proceselor are implicații revoluționare pentru industrie, cel mai evident astăzi poate în domeniile fermentației, agriculturii și energiei. Științele comunicațiilor și biologia sunt construcții ale unor obiecte natural-tehnice ale cunoașterii în cadrul cărora diferența dintre mașină și organism este profund estompată; mintea, corpul și unealta sunt strâns legate. Organizarea materială „multinațională” a producerii și reproducerii vieții

14 Pentru analize și acțiuni progresiste privitoare la dezbaterile despre biotehnologie: *GeneWatch, a Bulletin of the Committee for Responsible Genetics*, 5 Doane St, 4th Floor, Boston, MA 02109; Genetic Screening Study Group (fost Sociobiology Study Group of Science for the People), Cambridge, MA; Wright (1982, 1986); Yoxen (1983).

cotidiene și organizarea simbolică a producerii și reproducerii culturii și imaginarului par a fi implicate în aceeași măsură. Imaginile care mențin granița între bază și suprastructură, public și privat sau material și ideal par mai șterse ca niciodată.

Am folosit imaginea femeilor în circuitul integrat, formulată de Rachel Grossman (1980), pentru a defini situația femeilor într-o lume restructurată foarte profund prin intermediul relațiilor sociale ale științei și tehnologiei¹⁵. Am folosit forțat sintagma „relațiile sociale ale științei și tehnologiei” pentru a arăta că nu avem de-a face cu un determinism tehnologic, ci cu un sistem istoric care se bazează pe relații structurate între oameni. Însă sintagma ar trebui să arate, totodată, că știința și tehnologia generează noi surse de putere, că avem nevoie de noi surse de analiză și acțiune politică (Latour 1984). Unele dintre schimbările în privința rasei, sexului și clasei, care își au originea în relațiile sociale facilitate de tehnologia înaltă, pot face feminismul socialist mai relevant pentru politica progresistă în vigoare.

„Economia casnică” [*homework economy*] în afara „casei”

„Noua Revoluție industrială” dă naștere, în toată lumea, unei noi clase muncitoare, dar și unor noi sexualități și etnicități. Mobilitatea extremă a capitalului și diviziunea internațională emergentă a muncii se împletesc cu apariția unor noi colectivități și cu șubrezirea grupărilor familiale. Aceste schimbări au consecințe atât asupra genului, cât și a rasei. În societățile industriale avansate, bărbații albi au devenit acum vulnerabili la pierderea locurilor de muncă stabile, în vreme ce femeile nu dispar din registrele angajatorilor cu aceeași frecvență. Nu este vorba doar despre faptul că femeile din țările din Lumea a Treia sunt preferate ca forță de muncă de multinaționalele din zona științifică care își desfășoară activitatea în sectoarele care țin de zonele economice speciale, mai ales în domeniul electronicii. Problema este mai sistematică și implică reproducerea, sexualitatea, cultura, consumul și producția. În prototipica Silicon Valley, viața multor femei s-a constituit în jurul angajării pe posturi dependente de electronică, iar realitățile lor intime includ monogamia serială heterosexuală, aranjamente privind delegarea sarcinii de îngrijire a copiilor, depărtarea de membrii familiei extinse sau de majoritatea formelor de comunitate tradițională, o probabilitate ridicată a sentimentului de singurătate și o vulnerabilitate economică extremă pe măsură ce înaintează în vârstă. Diversitatea etnică și rasială a femeilor din Silicon Valley constituie un microcosm al diferențelor conflictuale de

15 Referințe de început pentru „femeile în circuitul integrat”: D’Onofrio-Flores & Pfafflin (1982), Fernandez-Kelly (1983), Fuentes & Ehrenreich (1983), Grossman (1980), Nash & Fernandez-Kelly (1983), Ong (1987), Science Policy Research Unit (1982).

cultură, familie, religie, educație și limbă.

Richard Gordon a numit acest context nou „economie casnică”¹⁶. Deși se referă și la fenomenul de muncă casnică în sens literal care apare în legătură cu asamblarea de electronice, Gordon își propune ca prin „economie casnică” să denumească o restructurare a muncii care are, în mare măsură, caracteristicile atribuite inițial joburilor femeilor, joburi pe care le aveau, literalmente, doar femeile. Munca este redefinită atât ca literalmente feminină, cât și ca feminizată, fie că este realizată de bărbați sau femei. A fi feminizat înseamnă a deveni extrem de vulnerabil; a fi în poziția de a fi dezasamblat, reasamblat, exploatat ca forță de muncă dispensabilă; a fi considerat mai mult servitor decât muncitor; a fi supus, din când în când, unor aranjamente care fac din norma zilnică de lucru o bătaie de joc; a duce o viață întotdeauna aproape rușinoasă, deplasată și reductibilă la sex. Eliminarea necesității forței de muncă calificată este o strategie veche care se aplică acum muncitorilor cândva privilegiați. Cu toate acestea, economia casnică nu se referă numai la eliminarea, la scară mare, a necesității forței de muncă calificată, nici nu contestă faptul că apar noi sectoare în care calificarea înaltă este necesară, nici chiar pentru femeile și bărbații excluși înainte de la munca calificată. Conceptul indică mai mult faptul că fabrica, căminul și piața sunt reunite la un alt nivel și că locurile femeilor sunt esențiale – și trebuie analizate pentru a vedea diferențele dintre femei și semnificațiile pe care le au pentru relațiile dintre bărbați și femei în diverse situații.

Economia casnică ca structură organizațională capitalistă mondială este făcută posibilă prin (și nu provocată de) noile tehnologii. Succesul atacurilor la adresa slujbelor sindicalizate ale bărbaților, majoritatea albi, relativ privilegiați este legat de puterea noilor tehnologii de comunicație de a integra și de a controla munca în ciuda diseminării și descentralizării tot mai mari. Consecințele noilor tehnologii sunt resimțite de femei atât prin pierderea venitului (masculin al) familiei (în cazul în care au avut vreodată acces la acest privilegiu alb), cât și prin caracterul propriilor joburi, care devin axate pe capital; de exemplu, munca de birou și creșterea copiilor.

Noile aranjamente economice și tehnologice sunt, totodată, legate de declinul statului social și, în consecință, de intensificarea presiunii asupra femeilor de a întreține deopotrivă bărbații, copiii și bătrânii. Feminizarea sărăciei – generată de prăbușirea statului social, de economia casnică, în cadrul căreia slujbele stabile devin excepția, și susținută de pretenția ca salariul femeilor să nu fie egalat de venitul bărbatului pentru întreținerea copiilor – a devenit o problemă extrem de importantă. Faptul că femeile asigură, în mod obișnuit, traiul zilnic, în parte ca funcție a

¹⁶ Pentru „economia casnică în afara casei” și argumente conexe: Burr (1982); Collins (1982); Gordon (1983); Gordon & Kimball (1985); Gregory & Nussbaum (1982); *Microelectronics Group* (1980); Piven & Coward (1982); Reskin & Hartmann (1986); Stacey (1987); S. Rose (1986); Stallard et al. (1983); *Women and Poverty* (1984), care include o listă utilă de organizații și resurse.

propriului statut forțat de mame, nu e o noutate; tipul de integrare în economia prin excelență capitalistă, tot mai activă în zona industriei de război, este însă. Presiunea deosebită, de exemplu în Statele Unite, asupra femeilor negre, care au reușit să scape de jobul (abia) plătit de servitoare și care acum au, multe dintre ele, joburi funcționărești sau asemănătoare, are implicații majore pentru sărăcia forțată și continuă a negrilor *cu* un loc de muncă. Femeile aflate la vârsta adolescenței din zonele industriale ale Lumii a Treia reprezintă tot mai adesea singura sau principala sursă de venit pentru familiile lor, în vreme ce accesul la proprietatea funciară e mult mai problematic. Aceste schimbări trebuie să aibă consecințe majore asupra psihodinamicii și politicii genului și rasei.

În cadrul a trei etape majore ale capitalismului (comercial/industrial timpuriu, monopol, multinațional) – legate de naționalism, imperialism și multinaționalism și înrudite cu cele trei perioade estetice dominante ale realismului, modernismului și postmodernismului, formulate de Jameson –, așa spune că anumite forme de familie se află, dialectic, în legătură cu anumite forme de capital și, respectiv, cu contextele lor politice și culturale aferente. Deși problematice și inegale în practică, în teorie formele acestor familii ar putea fi schematizate ca: 1) familia nucleară patriarhală, bazată pe dihotomia public-privat și însoțită de ideologia burgheză a albilor a sferelor separate și de feminismul burghez anglo-american de secol XIX; 2) familia modernă mijlocită (sau impusă) de statul social și de instituții precum venitul per cap de familie, însoțită de înflorirea ideologiilor heterosexuale a-feministe, inclusiv a versiunilor lor radicale reprezentate în Greenwich Village în perioada Primului Război Mondial; și 3) „familia” din cadrul economiei casnice, cu structura ei oximoronică a căminelor guvernate de femei și cu explozia feminismelor și intensificarea și eroziunea paradoxale ale genului însuși. Acesta este contextul în care planurile pentru șomajul structural mondial, care decurge din noile tehnologii, fac parte din economia casnică. Pe măsură ce robotica și tehnologiile înrudite scot din câmpul muncii bărbații în țările „dezvoltate” și accentuează eșecul de a genera locuri de muncă în țările „în curs de dezvoltare” din Lumea a Treia și pe măsură ce biroul automatizat devine regulă chiar și în țările cu un surplus de forță de muncă, feminizarea muncii devine mai puternică. Femeile negre din Statele Unite știu de multă vreme ce înseamnă să te confrunți cu lipsa de locuri de muncă („feminizarea”) în cazul bărbaților negri, dar și cu propria poziție extrem de vulnerabilă în cadrul economiei bazate pe muncă salarizată. Nu mai e niciun secret faptul că sexualitatea, reproducerea, familia și viața în comunitate se întrepătrund cu această structură economică în infinite feluri care au făcut, totodată, diferența între situația femeilor albe și a femeilor negre. Mult mai mulți femei și bărbați se vor confrunta cu situații similare, care vor face alianțele între genuri și rase pentru câștigarea existenței (cu sau fără locuri de muncă)

necesare, nu doar de bon ton.

Noile tehnologii au, totodată, o influență covârșitoare asupra foamei și a producției de hrană de subsistență în toată lumea. Rae Lesser Blumberg (1983) estimează că femeile produc aproximativ 50% din hrana de subsistență din întreaga lume¹⁷. Femeile sunt, în general, excluse de la beneficiile standardizării high-tech tot mai mari a hranei și a plantelor energetice, viața lor e și mai grea pentru că responsabilitățile lor de a asigura hrana nu scad, iar situațiile lor de reproducere sunt făcute mai complexe. Tehnologiile Revoluției verzi interacționează cu alte producții industriale high-tech pentru a schimba diviziunea muncii pe genuri și tiparele migrației de la un gen la altul.

Noile tehnologii par profund implicate în formele de „privatizare” analizate de Ros Petchesky (1981), în care militarizarea, ideologiile și politicile de dreapta cu privire la familie și definirea tot mai intensă a proprietății corporatiste (și de stat) ca privată interacționează și se întrepătrund¹⁸. Noile tehnologii de comunicație sunt fundamentale pentru eradicarea „vieții publice” în cazul tuturor. Aceasta facilitează dezvoltarea tot mai mare a establishmentului militar high-tech în detrimentul cultural și economic al majorității oamenilor, dar cu precădere al femeilor. Tehnologii ca jocurile video sau televizoarele tot mai miniaturizate par esențiale pentru producerea unor forme moderne de „viață privată”. Cultura jocurilor video se concentrează, în mare măsură, asupra competiției individuale și a războiului extraterestru. În interiorul ei se produc fantezii high-tech orientate spre un anumit gen, fantezii care pot concepe distrugerea planetei și eludarea science-fiction a consecințelor ei. Nu numai fanteziile noastre sunt militarizate; nici celelalte realități ale războiului electronic și nuclear nu pot fi eludate. Acestea sunt tehnologiile care promit mobilitate desăvârșită și schimb perfect – și care, întâmplător, facilitează turismul, acea practică perfectă a mobilității și a schimbului, devenind una dintre cele mai mari industrii independente din lume.

Noile tehnologii afectează relațiile sociale care țin atât de sexualitate, cât și de reproducere, și nu întotdeauna în același fel. Legăturile strânse dintre sexualitate și instrumentalitate, dintre viziunile asupra corpului ca un fel de satisfacție privată și o mașină de maximizare

17 Îmbinarea relațiilor sociale specifice Revoluției verzi cu biotehnologii precum ingineria genetică a plantelor fac presiunile din Lumea a Treia asupra pământului tot mai intense. Conform estimărilor AID (New York Times, 14 October 1984) folosite la Ziua Mondială a Hranei din 1984, în Africa femeile produc aproximativ 90% din rezervele de hrană din mediul rural, în Asia, aproximativ 60-80%, iar în Orientul apropiat și în America de Sud reprezintă 40% din forța de muncă din agricultură. Blumberg condamnă faptul că politicile agrare ale organizațiilor din toată lumea, dar și a multinaționalelor și a guvernelor naționale din Lumea a Treia, ignoră, în general, aspecte fundamentale ale diviziunii pe sexe a muncii. Tragedia actuală a foamei din Africa s-ar putea datora, în egală măsură, atât dominației masculine, cât și capitalismului, colonialismului și frecvenței precipitațiilor. Mai exact, capitalismul și rasismul susțin, de obicei, prin însăși structura lor, dominația masculină. Vezi și Bird (1984); Blumberg (1981); Busch & Lacy (1983); Hacker (1984); Hacker & Bovit (1981); Fondul Internațional pentru Dezvoltarea Agricolă (1985); Sachs (1983); Wilfred (1982).
18 Vezi și Enloe (1983a, b).

a utilității, sunt frumos descrise în povestirile originare socio-biologice care pun accentul pe calculul genetic și explică dialectica inevitabilă a dominației rolurilor masculine și feminine¹⁹. Aceste povestiri socio-biologice au la bază o viziune high-tech asupra corpului ca component biotic sau sistem cibernetic de comunicații. Printre numeroasele transformări ale situațiilor de reproducere se numără cea medicală, în care corpurile femeilor au limite nou permeabile atât prin „vizualizare”, cât și prin „intervenție”. Bineînțeles, cine anume controlează interpretarea limitelor corporale în hermeneutica medicală e o problemă feministă majoră. Speculul a servit ca emblemă a femeilor care își revendicau corpurile în anii 1970; acel instrument manual nu este potrivit pentru a exprima politica noastră necesară a corpului în cadrul negocierii realității în practicile reproducerii cyborgice. Să te ajuți singur nu este de ajuns. Tehnologiile vizualizării amintesc importanta practică culturală a vânătorii cu camera foto și natura profund prădătoare a conștiinței fotografice²⁰. Sexul, sexualitatea și reproducerea sunt actori principali în sistemele de mituri high-tech care ne structurează fanteziile cu privire la posibilitățile personale și sociale.

Un alt aspect critic al relațiilor sociale specifice noilor tehnologii este reformularea așteptărilor, culturii, muncii și reproducerii marii forțe de muncă științifice și tehnice. Un pericol social și politic major este formarea unei structuri sociale puternic bimodale, care să cuprindă mase întregi de femei și bărbați de toate etniile, cu precădere oameni de culoare, condamnați la economie casnică, analfabetism de diverse tipuri și șomaj și neputință generale și controlați prin aparate represive high-tech, de la entertainment la supraveghere și dispariție. O politică socialist-feministă adecvată ar trebui să se adreseze femeilor din categoriile ocupaționale privilegiate, mai ales celor din domeniul producției de știință și tehnologie, care generează discursuri, procese și obiecte tehnice și științifice²¹.

Această problemă este doar un aspect al cercetării posibilității unei științe feministe, însă este importantă. Ce fel de rol constitutiv în producția de cunoaștere, fantezie și practică pot avea noile grupuri care lucrează în domeniul științific? Cum ar putea fi aliate aceste grupuri cu mișcările sociale și politice progresiste? Ce fel de abilitate a discursului politic ar putea fi creată pentru a aduce femeile laolaltă de-a lungul

19 Pentru o versiune feministă a acestei gândiri, vezi Hrdy (1981). Pentru o analiză a practicilor narative științifice ale femeilor, mai ales în relație cu socio-biologia în dezbaterile evoluționiste cu privire la abuzarea copiilor și la infanticid, vezi Haraway (1991), cap. 5.

20 Pentru momentul de tranziție de la vânătoarea cu arme la vânătoarea cu camere foto-video în cadrul construirii semnificațiilor populare ale naturii pentru publicul american reprezentat de imigranții din mediul urban, vezi Haraway (1984-5, 1989b), Nash (1979), Preston (1984), Sontag (1977).

21 Pentru dobândirea unei perspective asupra implicațiilor politice/culturale/rasiale ale istoriei femeilor care se ocupă cu știința în Statele Unite, vezi: Haas & Perucci (1984); Hacker (1981); Haraway (1989b); Keller (1983); National Science Foundation (1988); Rossiter (1982); Schiebinger (1987).

ierarhiilor științifico-tehnice care ne despart? Ar putea exista modalități de a elabora o politică feministă a științei/tehnologiei în alianță cu grupurile care militează pentru demilitarizarea cercetării științifice? Mulți muncitori din departamentele științifice și tehnice din Silicon Valley, inclusiv cowboy-ii high-tech, nu își doresc să lucreze în domeniul științei militare²². Ar putea fi integrate aceste preferințe personale și tendințe culturale într-o politică progresistă în această clasă de mijloc profesională în care femeile, inclusiv femeile de culoare, încep să fie extrem de numeroase?

Femei în circuitul integrat

Aș vrea să sintetizez acum locul istoric al femeilor în societățile industriale dezvoltate, de vreme ce pozițiile lor au fost parțial restructurate prin intermediul relațiilor sociale ale științei și tehnologiei. Dacă înainte era posibil, ideologic, să caracterizezi viețile femeilor pornind de la distincția public/privat, astăzi aceasta este o ideologie complet înșelătoare, chiar și să arăți modul în care ambii termeni ai acestei dihotomii se creează unul pe altul în practică și în teorie. Eu prefer o reprezentare ideologică tip rețea, care arată abundența spațiilor și identităților și permeabilitatea limitelor în corpul individual și în corpul politic. „*Networking-ul*” este atât o practică feministă, cât și o strategie a corporațiilor multinaționale – crearea de rețele este specifică cyborgilor opoziționali.

Să mă întorc acum la imaginea anterioară a informaticii dominației și să trasez una dintre perspectivele asupra „locului” femeilor în circuitul integrat, făcând referire numai la câteva locuri sociale idealizate, considerate, în principal, din punctul de vedere al societăților capitaliste dezvoltate: Căminul, Piața, Locul de muncă plătit, Statul, școala, Spitalul și Biserica. Fiecare dintre aceste spații idealizate are corespondențe, din punct de vedere logic și practic, cu toate celelalte locuri, poate analog cu o fotografie holografică. Aș vrea să subliniez impactul relațiilor sociale mediate și instaurate de noile tehnologii pentru a sprijini formularea analizei și demersului practic necesare. Cu toate acestea, femeile nu au „loc” în aceste rețele, numai geometriile diferenței și contradicției esențiale pentru identitățile cyborgice ale femeilor. Dacă învățăm să citim aceste rețele ale puterii și vieții sociale, putem descoperi noi asocieri, noi coaliții. Nu există nicio modalitate de a citi următoarea listă dintr-o poziție de „identificare”, a unui sine unitar. Problema este dispersiunea. Ideea este să supraviețuiești în diaspora.

Căminul: gospodării conduse de femei, monogamie serială,

22 Markoff & Siegel (1983). High Technology Professionals for Peace și Computer Professionals for Social Responsibility sunt organizații promițătoare.

plecarea bărbaților, femei bătrâne singure, tehnologia muncii casnice, muncă casnică plătită, reparația atelierelor la domiciliu, afaceri cu sediul la domiciliu și telecomutare, case dotate cu tehnologia necesară pentru a permite munca la domiciliu în mediul rural, lipsa unui domiciliu stabil în mediul urban, migrație, arhitectură modulară, reinstaurarea (simulată a) familiei nucleare, violență domestică crescută

Piața: activitatea continuă de consum a femeilor, acum dirijată pentru a cumpăra noile și numeroasele produse ale noilor tehnologii (mai ales pentru că rasa competitivă din națiunile industrializate și în curs de industrializare trebuie, pentru a evita șomajul periculos la scară mare, să găsească piețe noi chiar mai mari pentru bunuri de necesitate îndoielnică); putere de cumpărare bimodală, asociată cu publicitatea țintită spre numeroasele grupuri afluate și neglijarea piețelor de masă anterioare; importanța tot mai mare a piețelor libere în ceea ce privește munca și bunurile paralele cu structurile high-tech afluate ale pieței; sisteme de supraveghere prin transferul electronic de bani; abstractizarea de piață (standardizarea) intensificată a experienței, care generează teorii ale comunității utopice și ineficiente sau echivalent cinice; mobilitate extremă (abstractizare) a sistemelor de vânzare/finanțare; întrepătrunderea pieței sexuale și pieței muncii; sexualizarea intensificată a consumului abstractizat și alienat

Locul de muncă plătit: Diviziune intensă continuă a muncii pe criterii sexuale și rasiale, însă o înmulțire considerabilă a femeilor albe și oamenilor de culoare în categoriile ocupaționale privilegiate; impactul noilor tehnologii asupra activității femeilor în domeniile administrației, serviciilor, manufacturării (în special a textilelor), agriculturii, electronicii; restructurarea internațională a claselor muncitoare; elaborarea unui nou program de lucru pentru a facilita economia muncii acasă (programul flexibil, jumătatea de normă, programul de lucru care depășește norma de lucru, lipsa normei de lucru); munca la domiciliu și munca pe teren; presiuni mai mari pentru o grilă de salarizare bazată pe vechimea în postul respectiv; un număr mare de oameni din populațiile dependente de bani lichizi din toată lumea fără experiență sau fără speranța unui loc de muncă stabil; cea mai mare parte a muncii „marginală” sau „feminizată”.

Statul: Eroziunea continuă a statului social; descentralizări cu un grad tot mai mare de supraveghere și control; cetățenie prin intermediul telematicii; imperialism și putere politică în mare

parte sub forma diferențierii în funcție de cantitatea de informație deținută; militarizare high-tech tot mai mare care se confruntă cu opoziția tot mai mare din partea a numeroase grupuri sociale; reducerea locurilor de muncă din serviciul public din cauza capitalului tot mai mare care intensifică munca de birou, cu consecințe asupra mobilității ocupaționale a femeilor de culoare; privatizarea tot mai mare a vieții și culturii materiale și ideologice; asocierea strânsă a privatizării și militarizării, formele high-tech ale vieții personale și publice capitaliste burgheze; lipsa de vizibilitate a diverselor grupuri sociale unele față de celelalte, în legătură cu mecanismele psihologice ale credinței în dușmani abstracti.

Scoala: Asocierea tot mai profundă a nevoilor capitalului high-tech și a învățământului public la toate nivelurile, diferențiată prin rasă, clasă și gen; clase manageriale implicate în reformarea și refinanțarea învățământului cu prețul menținerii structurilor democratice educaționale progresiste pentru copii și profesori; educație pentru ignoranța și represiunea maselor în cultura tehnocratică și militarizată; sporirea cultelor oculte, antiștiințifice, aflate în dezacord, și a mișcărilor politice radicale; analfabetismul științific relativ continuu în rândul femeilor albe și al oamenilor de culoare; intensificarea orientării industriale a învățământului (mai ales a învățământului superior) prin intermediul multinaționalelor bazate pe știință (mai ales în companiile dependente de electronică și biotehnologie); elite numeroase, foarte educate, într-o societate tot mai bimodală.

Clinica – spitalul: Intensificarea relațiilor mașină-corp; renegocieri ale metaforelor publice care canalizează experiența personală a corpului, în special în relație cu reproducerea, funcțiile sistemului imunitar și fenomenul „stresului”; intensificarea politicii reproducerii ca reacție la implicațiile istorice mondiale ale controlului potențial, neconștientizat al femeilor asupra relației lor cu reproducerea; apariția unor boli noi, specifice din punct de vedere istoric; lupta pentru elucidarea semnificațiilor și mijloacelor sănătății în medii dominate de produse și procese high-tech; feminizarea continuă a muncii în domeniul sănătății; intensificarea luptei pentru responsabilizarea statului în privința sănătății; continuarea rolului ideologic al mișcărilor populare din domeniul sănătății ca formă majoră a politicii americane.

Biserica: Predicatori „supersalvatori” [*super-saver*] fundamentaliști electronici care celebrează uniunea dintre capitalul

electronic și zeii-fetiș automați; sporirea importanței bisericilor în rezistența împotriva statului militarizat; lupta centrală pentru semnificațiile și autoritatea femeilor în religie; continuarea relevanței spiritualității, întrepătrunse cu sexul și sănătatea, în lupta politică.

Singurul mod de a caracteriza informatica dominației este ca o sporire amplă a nesiguranței și sărăciei culturale, însoțită frecvent de colapsul rețelelor de subzistență pentru cei mai vulnerabili. De vreme ce o mare parte din acest context se întrepătrunde cu relațiile sociale ale științei și tehnologiei, necesitatea unei politici socialist-feministe care să vizeze știința și tehnologia este evidentă. În prezent se fac multe lucruri în acest sens, iar fundamentele activității politice sunt numeroase. De exemplu, eforturile pentru dezvoltarea unor forme de luptă colectivă pentru femeile din sfera muncii plătite, cum ar fi Districtul 925 al SEIU (organizația funcționarilor din cadrul Service Employees International Union – Sindicatul Internațional al Angajaților din Servicii – din Statele Unite), ar trebui să fie o prioritate pentru noi toți. Aceste eforturi sunt strâns legate de restructurarea tehnică a proceselor de muncă și reformarea claselor muncitoare. Aceste eforturi oferă, totodată, o perspectivă asupra unui tip mult mai cuprinzător de organizare a muncii, care implică probleme legate de comunitate, sexualitate și familie care nu au fost niciodată luate în considerație de sindicatele industriale ale bărbaților albi, în mare parte.

Reorganizările structurale legate de relațiile sociale ale științei și tehnologiei evocă o puternică ambivalență. Însă nu este cazul să fim demoralizați complet de implicațiile relației femeilor cu toate aspectele muncii, culturii, producției de cunoaștere, sexualității și reproducerii la sfârșitul secolului XX. Din rațiuni excelente, majoritatea marxismelor văd cel mai bine dominația și nu reușesc prea bine să înțeleagă ceea ce pare doar falsă conștiință și complicitate a oamenilor la propria dominație în capitalismul târziu. Este esențial să ne amintim că ceea ce se pierde, poate mai ales din punctul de vedere al femeilor, sunt adesea formele virulente de opresiune, naturalizate cu nostalgie în fața agresiunii de astăzi. Ambivalența față de unitățile dezintegrate mediate de cultura high-tech necesită nu împărțirea conștiinței în categorii precum „critica lucidă care stă la baza unei epistemologii politice solide” versus „falsa conștiință manipulată”, ci o înțelegere subtilă a plăcerilor, experiențelor și puterilor emergente, cu un mare potențial de a schimba regulile jocului.

Există motive de speranță în fundamentele în curs de constituire pentru noi tipuri de alianțe în ceea ce privește rasa, genul și clasa, pe măsură ce chiar aceste unități elementare de analiză socialist-feministă suferă transformări proteice. Sporirea dificultăților legate de relațiile sociale ale științei și tehnologiei, întâmpinate în toată lumea, este drastică. Însă lucrurile cu care oamenii se confruntă nu sunt limpezi, și nu avem relații suficient de ingenioase pentru a contribui cu toții la formularea

unor teorii funcționale ale experienței. Eforturile din prezent – marxiste, psihanalitice, feministe, antropologice – de a ne clarifica „propria” experiență sunt rudimentare.

Sunt conștientă de perspectiva bizară pe care mi-o creează propria poziție în contextul istoric – un doctorat în biologie pentru o irlandeză catolică a fost făcut posibil de impactul Sputnikului asupra politicii naționale de educație științifică a Statelor Unite. Corpul și mintea îmi sunt construite în aceeași măsură atât de cursa înarmării de după al Doilea Război Mondial și de Războiul Rece, cât și de mișcările de emancipare a femeilor. Există mai multe motive de speranță în concentrarea asupra efectelor contradictorii ale politicii care urmărea să creeze tehnocrați americani loiali și care a produs, totodată, un număr mare de disidenți, decât în concentrarea asupra înfrângerilor din prezent.

Parțialitatea permanentă a punctelor de vedere feministe are consecințe asupra așteptărilor noastre cu privire la organizarea și participarea politice. Nu avem nevoie de totalitate pentru a funcționa corespunzător. Visul feminist al unui limbaj comun, ca toate visurile unui limbaj absolut adevărat, unei definiții absolut fidele a experienței, este un vis totalizator și imperialist. În acest sens, și dialectica este un limbaj de vis, care tânjește să rezolve contradicțiile. Poate că, prin fuziunea cu animalele și mașinile, putem, în mod ironic, învăța cum să nu fim Om, întruparea logosului occidental. Din punctul de vedere al plăcerii produse de aceste fuziuni puternice și tabu, făcute inevitabile de relațiile sociale ale științei și tehnologiei, ar putea exista, într-adevăr, o știință feministă.

Cyborgii: un mit al identității politice

Aș vrea să închei cu un mit despre identitate și limite care ar putea stimula fanteziile politice de sfârșit de secol XX. Pentru această poveste le sunt îndatorată unor scriitori precum Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, Monique Wittig și Vonda McIntyre²³. Aceștia sunt povestitorii noștri care explorează ce înseamnă să fii încorporat în lumi high-tech. Sunt teoreticieni pentru cyborgi. Explorând concepții despre limitele corpului și ordinea socială, antropologul Mary Douglas (1966, 1970) ne-a ajutat să conștientizăm cât de importantă este imaginea corpului pentru viziunea asupra lumii și, astfel, pentru limbajul politic. Unii feminști francezi, ca Luce Irigaray și Monique Wittig, în ciuda dezacordurilor lor, știu cum să scrie corpul; cum să desprindă erotismul, cosmologia și politica din imaginea încorporării

23 King (1984). O listă scurtă a science-fiction-ului feminist care stă la baza temelor acestui eseu: Octavia Butler, *Wild Seed, Mind of My Mind, Kindred, Survivor*; Suzy McKee Chamas, *Motherliness*; Samuel R. Delany, seria *Neveryon*; Anne McCaffery, *The Ship Who Sang, Dinosaur Planet*; Vonda McIntyre, *Superluminal, Dreamsnake*; Joanna Russ, *Adventures of Ahyx, The Female Man*; James Tiptree, Jr., *Star Songs of an Old Primate, Up the Walls of the World*; John Varley, *Titan, Wizard, Demon*.

și, mai ales în cazul lui Wittig, din imaginea fragmentării și reconstituirii corpurilor²⁴.

Unii feminiști radicali americani, ca Susan Griffin, Audre Lorde și Adrienne Rich, ne-au influențat profund fanteziile politice – și poate au restrâns prea mult ceea ce considerăm un corp prietenos și limbajul politic²⁵. Ei pun accentul pe organic, opunându-l tehnologicului. Însă sistemele lor simbolice și pozițiile conexe ale ecofeminismului și păgânismului feminist, suprasaturate de organicisme, nu pot fi înțelese decât în termenii lui Sandoval, ca ideologii opoziționale specifice sfârșitului de secol XX. Ele ar ului, pur și simplu, orice persoană neinteresată de mașinile și conștiința capitalismului târziu. În acest sens, ele fac parte din lumea cyborgilor. Însă reprezintă, totodată, mari bogății pentru feminiști, pentru că adoptă explicit posibilitățile inerente în prăbușirea distincțiilor clare dintre organism și mașină și a distincțiilor similare care construiesc sinele occidental. Simultaneitatea prăbușirilor este cea care sparge matricea dominației și deschide posibilități geometrice. Ce am putea învăța din poluarea personală și poluarea „tehnologică” și politică? Voi analiza pe scurt două grupuri de texte care se suprapun în ceea ce privește perspectiva asupra construirii unui mit potențial util al cyborgului: construirea femeilor de culoare și a sinelui monstruos în science-fiction-ul feminist.

Am sugerat mai devreme că „femeile de culoare” ar putea fi considerate o identitate de cyborg, o subiectivitate sintetizată din fuziunea identităților marginale, în stratificările politico-istorice complexe ale „biomitografiei” sale, *Zami* (Lorde 1982; King 1987a, 1987b). Există grile materiale și culturale care reprezintă acest potențial, Audre Lorde (1984) surprinde acest aspect în *Sister Outsider*. În mitul politic pe care l-am formulat, *Sister Outsider* este femeia extrateritorială, pe care muncitorii americani, feminini și feminizați, trebuie să o considere dușmanul care stă în calea solidarității lor, care le amenință securitatea. În teritoriu, în interiorul granițelor Statelor Unite, *Sister Outsider* este o ființă potențială în mijlocul raselor și identităților etnice ale femeilor manipulate pentru diviziune, competiție și exploatare în aceleași industrii. „Femeile de culoare” sunt forța de muncă preferată pentru industriile bazate pe știință, femeile reale pentru care piața sexuală, piața muncii și politicile reproducerii din toată lumea devin un caleidoscop al vieții cotidiene. Tineretele coreence angajate în industria sexului și a asamblării de electronice sunt recrutate din licee, educate pentru circuitul integrat. Alfabetizarea, mai ales în limba engleză, e cea care caracterizează munca

24 Feminismele franceze contribuie la heteroglossia cyborgului. Burke (1981); Duchen (1986); Irigaray (1977, 1979); Marks & de Courtivron (1980); Signs (Autumn 1981); Wittig (1983). Pentru traducerea engleză a unora dintre curentele feminismului francofon, vezi *Feminist Issues: A Journal of Feminist Social and Political Theory*, 1980.

25 Însă toți acești poeți sunt foarte complecși, mai ales în felul în care abordează temele identităților colective și personale mincinoase și erotice, descentrate. Griffin (1978), Lorde (1984), Rich (1978).

feminină „ieftină”, atât de atrăgătoare pentru multinaționale.

Contrar stereotipurilor orientaliste ale „primitivismului oral”, alfabetizarea este o caracteristică specială a femeilor de culoare, dobândită atât de femeile negre, cât și de bărbații negri din Statele Unite, prin riscarea istorică a propriei vieți pentru a învăța și a preda scrisul și cititul. Scrisul are o semnificație specială pentru toate grupurile colonizate. Scrisul a fost o componentă esențială a mitului occidental privind distincția dintre culturile orale și scrise, dintre mentalitățile primitive și civilizate, și, mai recent, a erodării respectivei distincții în cadrul teoriilor „postmoderniste” care atacă falogocentrismul Occidentului, cu accentul lui pe activitatea monoteistă, falică, autoritară și singulară, numele unic și desăvârșit²⁶. Controversele pe marginea semnificațiilor scrisului sunt o formă majoră a luptei politice contemporane. Eliberarea jocului scriiturii este o chestiune de viață și de moarte. Poezia și povestirile femeilor americane de culoare se concentrează în mod repetat asupra scrisului, asupra accesului la puterea de a semnifica; însă de data asta acea putere nu trebuie să fie nici falică, nici inocentă. Scriitura cyborgilor nu trebuie să fie despre alungarea din Paradis, despre imaginarea unei perfecțiuni din vremuri imemorabile anterioare limbajului, scrisului, Omului. Scriitura cyborgilor este despre puterea de a supraviețui, însă nu pe baza inocenței originare, ci a cuceririi instrumentelor necesare pentru a defini lumea care i-a definit, la rândul ei, ca un altul.

Instrumentele sunt adeseori povestiri, povestiri repovestite, versiuni care răstoarnă și înlocuiesc dualismele ierarhice ale identităților naturalizate. Repovestind povestiri originare, autorii cyborg subminează miturile originare centrale în cultura occidentală. Cu toții am fost colonizați de aceste mituri originare, cu idealul lor de împlinire prin apocalipsă. Povestirile originare falogocentrice esențiale pentru cyborgii feminisți sunt integrate în tehnologiile literale – tehnologii care scriu lumea, biotehnologia și microelectronica – care ne-au textualizat recent corpurile ca probleme de cod în grila C³I. Povestirile cyborg feministe au menirea de a înregistra comunicarea și inteligența pentru a submina comanda și controlul.

La figurat și literalmente, politica limbajului marchează luptele femeilor de culoare; iar povestirile despre limbaj au o putere aparte în numeroasele scrieri contemporane ale femeilor de culoare din Statele Unite. De exemplu, repovestirile poveștii femeii indigene Malinche, mama rasei metise „bastarde” din lumea nouă, cunoscătoare excelentă de limbi străine și amantă a lui Cortés, au o semnificație aparte pentru construcțiile identitare ale femeilor *chicanas*. În *Loving in the War Years*, Cherríe Moraga (1983) explorează temele identității în vremea în care oamenii nu vorbeau niciodată limba originară, nu spuneau niciodată

26 Derrida (1976, în special partea a II-a); Lévi-Strauss (1961, în special „The Writing Lesson”); Gates (1985); Kahn & Neumaier (1985); Ong (1982); Kramarac & Treichler (1985).

povestea originară, nu își găseau locul în armonia heterosexualității legitime în grădina culturii și, astfel, nu poate pune la baza identității un mit sau o pierdere a inocenței și dreptul la nume naturale, ale mamei sau ale tatălui²⁷. Scriitura lui Moraga, superba ei erudiție, este prezentată în poezia ei ca fiind același tip de violare cum era cunoașterea excelentă a lui Malinche a limbii cuceritorului – o violare, o producție ilegală, care permite supraviețuirea. Limba lui Moraga nu este „pură”; este fracturată conștient, o himeră de engleză și spaniolă, ambele limbi ale cuceritorului. Însă tocmai acest monstru himeric, care nu revendică o limbă originară dinaintea violării, creează identitățile erotice, competente, puternice ale femeilor de culoare. Sister Outsider trimite cu gândul la posibilitatea supraviețuirii lumii, însă nu datorită inocenței sale, ci a capacității ei de a trăi în zona de graniță, de a scrie în lipsa unui mit fondator a desăvârșirii originare, cu apocalipsa lui inevitabilă a unei reîntoarceri finale la o unicitate în moarte pe care Omul și-a imaginat că ar fi Mama inocentă și atotputernică, eliberată la Sfârșit de o altă spirală a apropiierii de către fiul său. Scriitura îi marchează lui Moraga corpul, îl confirmă ca un corp al unei femei de culoare, împotriva posibilității de a trece în categoria nemarcată a tatălui anglo sau în mitul orientalist al „lipsei originare de alfabetizare” a unei mame care nu a existat niciodată. Aici mama era Malinche, nu Eva înainte de a mușca din fructul oprit. Scriitura o confirmă pe Sister Outsider, nu pe Femeia dinaintea Actului de a Scrie, de care are nevoie Familia falogocentrică a Omului.

Scrisul este prin excelență tehnologia cyborgilor, a suprafețelor gravate de la sfârșitul secolului XX. Politica cyborgilor este lupta pentru limbaj și lupta împotriva comunicării perfecte, împotriva singurului cod care transmite perfect întregul sens, dogma centrală a falogocentrismului. De aceea politica cyborgilor pune accentul pe zgomot și susține poluarea, bucurându-se de fuziunea ilegală dintre animal și mașină. Acestea sunt împerecherile care fac Bărbatul și Femeia atât de problematici, subminând structura dorinței, forța imaginată ca generatoare de limbaj și gen, și, astfel, subminând structura și modurile de reproducere a identității „occidentale”, a naturii și a culturii, a oglinzii și a ochiului, a sclavului și a stăpânului, a corpului și a minții. „Noi” nu am ales inițial să fim cyborgi, ci alegerea stă la baza unei politici și a unei epistemologii liberale care imaginează reproducerea indivizilor dinaintea replicărilor mai ample ale „textelor”.

Din perspectiva cyborgilor, care nu mai au nevoie de a justifica

27 Relația strânsă a femeilor de culoare cu scriitura ca temă și politică poate fi aprofundată prin: Programul pentru „The Black Woman and the Diaspora: Hidden Connections and Extended Acknowledgements”, conferință literară internațională, Michigan State University, octombrie 1985; Carby (1987); Christian (1985); Evans (1984); Fisher (1980); Frontiers (1980, 1983); Giddings (1985); Kingston (1977); Lerner (1973); Moraga & Anzaldúa (1981); Morgan (1984). Femeile anglofone europene și euro-americane și-au cultivat și ele relații speciale cu propria scriitură ca semnificant puternic: Gilbert & Gubar (1979), Russ (1983).

politica prin poziția „noastră” privilegiată a opresiunii care încorporează toate celelalte forme de dominație, inocența celor complet violați, fundamentul celor aflați mai aproape de natură, putem vedea posibilități semnificative. Feminismele și marxismele au rămas înțepenite în imperativele epistemologice occidentale pentru a construi un subiect revoluționar din perspectiva unei ierarhii a opresiunilor și/sau a unei poziții latente de superioritate morală, inocență și apropiere mai mare de natură. Fără un vis originar al unui limbaj comun sau al unei simbioze originare care să promită protecție față de separarea „masculină” ostilă, ci care este scrisă în jocul unui text care nu are o interpretare decisiv privilegiată sau o istorie a mântuirii, a ne recunoaște pe „sine” ca implicați total în lume ne eliberează de nevoia de a lega politica de identificare, partide de avangardă, puritate și maternitate. Privată de identitate, rasa bastardă ne învață despre puterea marginilor și despre importanța unei mame ca Malinche. Femeile de culoare au transformat-o din mama cea rea a fricii masculiniste în mama erudită de la început care ne învață supraviețuirea.

Aceasta nu este doar deconstrucție literară, ci transformare liminală. Fiecare poveste care începe cu inocența originară și privilegiază reîntoarcerea la puritate imaginează drama vieții care presupune individualizare, separare, nașterea sinelui, tragedia autonomiei, debutul scriiturii, alienare; cu alte cuvinte, război, temperat de repausul imaginar în sânul Celuilalt. Aceste narațiuni sunt guvernate de o politică a reproducerii – renaștere imaculată, perfecțiune, abstracțiune. În această narațiune, femeile sunt considerate mai mult sau mai puțin oportune, însă există un acord unanim în privința nivelului lor mai scăzut de personalitate, de individualitate, a legăturii lor mai strânse cu oralitatea, cu Mama, mai puțin importantă în autonomia masculină, un drum care nu trece prin Femeie, Primitiv, Zero, Stadiul Oglinzii și imaginarul lui, ci prin femei și alți cyborgi ilegitiimi, actuali, născuți nu din Femeie, care refuză resursele ideologice ale victimizării pentru a avea o viață reală. Acești cyborgi sunt oamenii care refuză să dispară la un semn, indiferent de câte ori un comentator „occidental” remarcă trista dispariție a unui alt primitiv, a unui alt grup organic, ucis de tehnologia „occidentală”, de scriitură²⁸. Acești cyborgi din viața reală (de exemplu, muncitoarele din satul din sud-est-asiatic care lucrează pentru firmele japoneze și americane de electronice, descrise de Aihwa Ong) rescriu activ textele corpurilor și societăților lor. În acest joc al lecturilor, recompensa este supraviețuirea.

Recapitulând, anumite dualisme au persistat în tradițiile

²⁸ Obiceiul de a ține ideologic sub control tehnologia înaltă militarizată prin elogierea publică a modului în care poate fi folosită în problemele de vorbire și motorii ale persoanelor cu dizabilități/abilități diferite dobândește o dimensiune ironică aparte în cultura monoteistă, patriarhală și adeseori antisemită, când un computer care vorbește îl ajută pe un băiat lipsit de voce să cânte Haftorah la bar mitzvah-ul său. Vezi Sussman (1986). Făcând deosebit de univoce definițiile sociale ale „abilității” care sunt întotdeauna influențate de context, tehnologia înaltă

occidentale; toate au făcut parte din sistemul rațiunilor și practicilor de dominare a femeilor, a oamenilor de culoare, a naturii, a muncitorilor, a animalelor – pe scurt, dominarea tuturor celor construiți ca alții, a căror menire este să oglindească sinele. Cele mai importante dintre aceste dualisme îngrijorătoare sunt sine/altul, minte/corp, cultură/natură, bărbat/femeie, civilizată/primitiv, realitate/aparență, întreg/parte, agent/resursă, creator/creat, activ/pasiv, bine/rău, adevăr/iluzie, total/parțial, Dumnezeu/om. Sinele este acel Unu care nu este dominat, care știe acest lucru prin exploatarea celuilalt, celălalt este acela de care depinde viitorul, care știe acest lucru din experiența dominației, care contrazice autonomia sinelui. Să fii Unu înseamnă să fii autonom, să fii puternic, să fii Dumnezeu; însă să fii Unu înseamnă să fii o iluzie și, astfel, să fii implicat într-o dialectică a apocalipsei cu celălalt. Cu toate acestea, să fii un altul înseamnă să fii multiplu, fără o delimitare clară, constrâns, nesubstanțial. Unu înseamnă prea puțini, însă doi înseamnă prea mulți.

Cultura high-tech pune în dificultate aceste dualisme în moduri care mai de care mai interesante. În relația dintre om și mașină, nu este clar cine creează și cine este creat. În mașini nu este clar ce anume e minte și ce anume e corp din ceea ce devine practici de codare. În măsura în care ne recunoaștem atât în discursul formal (de exemplu, în biologie), cât și în practicile cotidiene (de exemplu, în economia casnică în circuitul integrat), descoperim că suntem cyborgi, hibridi, mozaicuri, himere. Organismele biologice au devenit sisteme biotice, aparate de comunicare asemeni altora. Nu există o separare ontologică, fundamentală în cunoașterea noastră formală a mașinii și a organismului, a tehnicului și a organicului. Replica Rachel din *Vânătorul de recompense* al lui Ridley Scott este imaginea fricii, iubirii și confuziei unei culturi a cyborgilor.

Una dintre consecințe este intensificarea sentimentului legăturii pe care o avem cu uneltele noastre. Starea de transă experimentată de mulți utilizatori de computere a devenit un subiect principal al cinematografiei science-fiction și al glumelor culturale. Poate că paraplegicii și alți oameni cu handicap sever pot avea cele mai intense experiențe ale hibridizării complexe cu alte aparate de comunicare²⁹. Romanul prefeminist *The Ship Who Sang* (1969) al lui Anne McCaffrey explora conștiința unui cyborg, un hibrid între creierul unei fete și o mașinărie complexă, creat după nașterea unui copil cu handicap sever. Gen, sexualitate, încorporare, abilitate: narațiunea le reconstitua pe toate. De ce corpurile noastre ar trebui să se termine cu pielea sau să includă, cel mult, alte ființe învelite în piele? Din secolul al XVII-lea până acum, mașinile au putut fi animate – li s-au putut da suflete fantomatice pentru a le face să vorbească sau să se miște sau să răspundă de dezvoltarea și

militară are darul de a face ființele umane handicapate prin definiție, un aspect perfid al câmpului de luptă foarte automatizat și al programului de cercetare-dezvoltare pentru *Războiul stelelor*. Vezi Welford (1 July 1986).

²⁹ James Clifford (1985, 1988) susține convingător recunoașterea reinventării culturale continue, non-dispariția încăpățanată a celor „marcați” de practicile imperialiste occidentale.

capacitățile lor mentale ordonate. Sau organismele puteau fi mecanizate – reduse la corp, înțeles ca suport al minții. Aceste relații mașină-organism sunt perimate, nu mai sunt necesare. Pentru noi, atât în sfera imaginației, cât și a altor practici, mașinile pot fi aparate protetice, componente intime, euri prielnice. Nu avem nevoie de holismul organic pentru a ne atribui o integritate impermeabilă, femeia totală și variantele ei feministe (mutanți?). Voi încheia acest subiect printr-o interpretare foarte subiectivă a logicii monștrilor cyborgici din a doua serie de texte pe care mi le-am ales, science-fiction-ul feminist.

Cyborgii care populează science-fiction-ul feminist fac foarte problematic statutul bărbatului sau femeii, umanului, artefactului, membrului unei rase, entității individuale sau corpului. Katie King explică de ce plăcerea lecturii acestor ficțiuni nu se bazează, în mare parte, pe identificare. Studenții care se întâlnesc cu Joanna Russ pentru prima oară, studenții care au învățat să interpreteze scriitorii modernității, cum ar fi James Joyce sau Virginia Woolf, fără să clipească, nu știu cum să apuce *The Adventures of Alyx* sau *The Female Man*, în care personajele resping încercările cititorului de a găsi desăvârșirea inocentă, oferindu-i în schimb plăcerea misiunilor eroice, a erotismului exuberant și a politicii serioase. *The Female Man* este povestea a patru versiuni ale unui genotip unic care se întâlnesc, dar care, puse laolaltă, nu formează un întreg, nu rezolvă dilemele acțiunii morale violente și nici nu înlătură scandalul tot mai mare pe marginea genului. Science-fiction-ul feminist al lui Samuel R. Delany, în special *Tales of Nevèrÿon*, ironizează povestirile originare refăcând revoluția neolitică, reluând acțiunile fondatoare ale civilizației occidentale pentru a le submina plauzibilitatea. James Tiptree, Jr., autoare a cărei ficțiune a fost considerată deosebit de masculină până când genul ei „real” a ieșit la iveală, spune povești despre o reproducere bazată pe tehnologii nespecifice mamiferelor, cum ar fi alternarea generațiilor de masculi purtători de pui și responsabili cu hrănirea acestora. John Varley construiește un cyborg suprem în explorarea sa principală feministă a Geei, un aparat tehnologic sub forma unei zeițe nebune, unei planete, unei farsoare și unei bătrâne pe suprafața căruia se înmulțesc o multitudine extraordinară de simbioze postcyborgice. Octavia Butler scrie despre o vrăjitoare africană care își pune în funcțiune puterile de metamorfozare pentru a lupta împotriva manipulărilor genetice ale rivalului său (*Wild Seed*), despre faliile temporale care aruncă o femeie neagră modernă din Statele Unite în sclavie, unde acțiunile ei în relație cu stăpânul-antecesorul ei alb determină posibilitatea propriei nașteri (*Kindred*), și despre observațiile ilegitime despre identitate și comunitate ale unui copil adoptat, rezultat dintr-o încrucișare între specii, care ajunge să cunoască dușmanul ca sine (*Survivor*).

Pentru că este deosebit de bogat în transgresiuni ale limitelor, *Superluminal* al Vondei McIntyre poate închide acest catalog trunchiat al monștrilor promițători și periculoși care contribuie la redefinirea

plăcerilor și politicii încorporării și scriiturii feministe. Într-o narațiune în care niciun personaj nu este „pur” uman, statutul umanului este foarte problematic. Orca, o femelă cufundar modificată genetic, poate vorbi cu balenele ucigașe și supraviețui condițiilor din adâncimile mari ale oceanului, însă își dorește să exploreze spațiul ca un pilot, ceea ce necesită implanturi bionice care i-ar pune în pericol înrudirea cu cufundarii și cetaceele. Transformările sunt efectuate de vectori virali care poartă un nou cod de dezvoltare, printr-o operație de transplant, prin implanturi de aparate microelectronice, prin dubli analogi și alte mijloace. Laenea devine pilot acceptând un implant de inimă și o mulțime de alte modificări care îi permit supraviețuirea în timpul deplasării la viteze mai mari decât viteza luminii. Toate personajele explorează limitele limbajului; visul de a-și împărtăși experiența; și nevoia de limitare, parțialitate și intimitate chiar și în această lume a transformărilor și legăturilor proteice. *Superluminal* are în vedere, totodată, definirea contradicțiilor unei lumi a cyborgilor într-un alt sens; el încorporează la nivel textual intersecția teoriei feministe și discursului colonial în science-fiction-ul despre care am discutat în acest capitol. Această este o conjuncție cu o lungă istorie pe care mulți feminști din „Lumea Întâi” au încercat să o reprime, inclusiv eu, în lecturile mele ale *Superluminal* înainte să-mi ceară socoteală Zoe Sofoulis, a cărei poziționare diferită în informatica dominației a sistemului mondial a făcut-o extrem de vigilentă față de momentul imperialist al tuturor culturilor science-fiction, inclusiv al science-fiction-ului femeilor. Dintr-o sensibilitate feministă australiană, Sofoulis a ținut minte mai bine rolul lui McIntyre ca scriitor al aventurilor Căpitanului Kirk și ale lui Spock în serialul TV *Star Trek* decât modul în care a reinterpretat povestea idilică în *Superluminal*.

Monștrii au definit întotdeauna limitele comunității în fanteziile occidentale. Centaurii și amazoanele din Grecia Antică au stabilit limitele polisului ca centru pentru masculii umani greci prin subminarea căsniciei și pângărirea limitelor războinicului cu animalitate și feminitate. Gemenii siamezi și hermafrodiții reprezentau materialul uman amalgamat în Franța modernă timpurie, care a stat la baza discursului despre natural și supranatural, medical și legal, semnelor nefaste și bolilor – toate esențiale pentru încheierea identității moderne³⁰. Științele evoluționiste și comportamentale care studiază maimuțele și gorilele marchează limitele multiple ale identităților industriale de la sfârșitul secolului XX. Monștrii cyborg din science-fiction-ul feminist definesc posibilități și limite politice foarte diferite de cele propuse de literatura mundană a Bărbatului și a Femeii.

A considera serios imaginile cyborgilor altceva decât dușmanii noștri are mai multe consecințe. Corpurile noastre, noi înșine; corpurile sunt reprezentări ale puterii și identității. și cyborgii nu fac excepție. Un

30 DuBois (1982), Daston & Park (nedatat), Park & Daston (1981). Substantivul „monstru” are aceeași rădăcină ca verbul „a demonstra”.

corp de cyborg nu e inocent; el nu a luat naștere într-o grădină; nu caută o identitate unitară și, astfel, generează dualisme antagonice la nesfârșit (sau până la sfârșitul lumii); ia ironia de-a gata. Unul înseamnă prea puțini, iar doi înseamnă doar o singură posibilitate. Plăcerea intensă produsă de abilitate, de abilitatea mașinii, nu mai este un păcat, ci un aspect al încorporării. Mașina nu este un *obiect* care trebuie animat, venerat sau dominat. Mașina suntem noi, procesele noastre, un aspect al încorporării noastre. Pentru mașini putem să fim responsabili; *ele* nu ne domină, nici nu ne amenință. Suntem responsabili pentru limite; noi suntem limitele. Până acum (odată ca niciodată), încorporarea feminină părea a fi un dat, organică, necesară; iar încorporarea feminină părea a însemna abilitatea de a fi mamă și extensiile ei metaforice. Numai dacă nu suntem acceptați putem găsi plăcere intensă în mașini, și apoi să ne scuzăm că aceasta nu a fost decât o activitate organică, la urma urmei, specifică femeilor. Cyborgii ar putea considera mai serios aspectul parțial, fluid, ocazional al sexului și al încorporării sexuale. Genul ar putea să nu fie o identitate globală, la urma urmei, chiar dacă are o întindere și o profunzime istorice.

Întrebarea încărcată de ideologie despre ce anume înseamnă activitate cotidiană, experiență, poate fi abordată prin utilizarea imaginii cyborgului. Feministii au început să susțină în ultima vreme că femeile sunt dedicate vieții de zi cu zi, că femeile, mai mult decât bărbații, asigură traiul zilnic și, astfel, au, potențial, o poziție epistemologică privilegiată. Există un aspect irezistibil al acestei idei, care scoate la lumină activitatea feminină neprețuită până acum și o numește fundamentul vieții. Dar *fundamentul* vieții? Cum rămâne cu toată ignoranța femeilor, cu toate excluserile și eșecurile în ceea ce privește cunoștințele și abilitățile? Cum rămâne cu accesul bărbaților la competențele de zi cu zi, la cunoașterea modului în care poți construi lucruri, le poți desface, te poți juca? Cum rămâne cu alte încorporări? Genul cyborgului este o posibilitate locală care se răzbuună la nivel global. Rasa, genul și capitalul necesită o teorie cyborgică a întregilor și a părților. În cyborgi nu există tendința de a produce o teorie totală, ci există o experiență intimă a limitelor, a construirii și a deconstruirii lor. Există un sistem al mitului gata să devină limbaj politic pentru a fundamenta unul dintre modurile în care putem privi știința și tehnologia și în care ne putem împotrivi informaticii dominației pentru a avea puterea de a acționa.

Imaginea cyborgului poate sprijini exprimarea a două argumente esențiale în acest eseu: primul, producerea unei teorii totalizatoare, universale e o greșeală majoră care are cel mai puțin legătură cu realitatea, probabil dintotdeauna, dar mai ales acum; și al doilea, a-ți asuma responsabilitatea pentru relațiile sociale ale științei și tehnologiei înseamnă a refuza o metafizică antiștiințifică, o demonologie a tehnologiei, și, astfel, înseamnă a adopta sarcina avizată de a reconstrui limitele vieții cotidiene, stabilind legături parțiale cu ceilalți, comunicând cu toate părțile noastre. Nu este vorba doar despre faptul că știința și

tehnologia sunt mijloace posibile care pot asigura o satisfacție umană extraordinară, dar și o matrice a dominațiilor complexe. Imaginea cyborgului poate propune o cale de ieșire din labirintul dualismelor prin care ne-am explicat corpurile și uneltele nouă înșine. Acesta nu este visul unui limbaj comun, ci al unei heteroglossia infidele și puternice. Este o fantezie a unui feminist care vorbește mai multe limbi pentru a băga spaima în circuitele supersalvatorilor noii drepte. Înseamnă atât a construi, cât și a distruge mașini, identități, categorii, relații, povești despre spațiul cosmic. Deși ambii sunt prinși în dansul spiralei, mai bine cyborg decât zeiță.

Bibliografie

- Athanasiou, T., „High-tech politics: the case of artificial intelligence”, în *Socialist Review*, nr. 92, 1987, pp. 7-35.
- Bambara, T. C., *The Salt Eaters*, New York, Vintage/Random House, 1981.
- Baudrillard, J., *Simulations*, trad. de P. Foss, P. Patton & P. Beitchman, New York, Semiotext[e], 1983.
- Bird, E., „Green Revolution imperialism, I & H”, conferință susținută la University of California, Santa Cruz, 1984.
- Bleier, R., *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Themes on Women*, New York, Pergamon, 1984.
- Bleier, R. (ed.), *Feminist Approaches to Science*, New York, Pergamon, 1986.
- Blumberg, R. I., *Stratification: Socioeconomic and Sexual Inequality*, Boston, Brown, 1981.
- Blumberg, R. I., „A general theory of sex stratification and its application to the positions of women in today's world economy”, conferință susținută la Sociology Board, University of California, Santa Cruz, 1983.
- Burke, C., „Irigaray through the looking glass”, în *Feminist Studies*, vol. 7, nr. 2, 1981, pp. 288-306.
- Burr, S. G., „Women and work”, în B. K. Haber (ed.), *The Women's Annual, 1981*, Boston, G. K. Hall, 1982.
- Busch, I. & Lacy, W., *Science, Agriculture, and the Politics of Research*, Boulder, CO, Westview, 1983.
- Butler, O., *Clay's Ark*, New York, St. Martin's, 1984.
- Butler, O., *Dawn*, New York, Warner, 1987.
- Butler-Evans, E., „Race, gender and desire: narrative strategies and the production of ideology in the fiction of Tony Cade Bambara, Toni Morrison and Alice Walker”, University of California din Santa Cruz, teză de doctorat, 1987.
- Carby, H., *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York, Oxford University Press, 1987.
- Christian, B., *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers*, New York, Pergamon, 1985.

Clifford, J., „On ethnographic allegory”, în J. Clifford & G. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.

Cohn, C., „Nuclear language and how we learned to pat the bomb”, în *Bulletin of Atomic Scientists*, 1987a, pp. 17-24.

Cohn, C., „Sex and death in the rational world of defense intellectuals”, în *Signs*, vol. 12, nr. 4, 1987b, pp. 687-718.

Collins, P. H., „Third World women in America”, în B. K. Haber (ed.), *The Women's Annual, 1981*, Boston, G. K. Hall, 1982.

Cowan, R. S., *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to Microwave*, New York, Basic, 1983.

Daston, L. & Park, K., „Hermaphrodites in Renaissance France”, lucrare nepublicată, nedată.

de Lauretis, T., „The violence of rhetoric: considerations on representation and gender”, în *Semiotica*, vol. 54, 1985, pp. 11-31.

de Lauretis, T., „Feminist studies/critical studies: issues, terms, and contexts”, în T. de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986b, pp. 1-19.

de Lauretis, T. (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986b.

de Waal, F., *Chimpanzee Politics: Power and Sex among the Apes*, New York, Harper & Row, 1982.

Derrida, J., *Of Grammatology*, trad. și introd. de G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

D'Onofrio-Flores, P. & Pfafflin, S. M. (eds), *Scientific-Technological Change and the Role of Women in Development*, Boulder, Westview, 1982.

Douglas, M., *Purity and Danger*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.

Douglas, M., *Natural Symbols*, London, Cresset Press, 1970.

DuBois, P., *Centaur and Amazons*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1982.

Duchen, C., *Feminism in France from May '68 to Mitterand*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986.

Edwards, P., „Border wars: the science and politics of artificial intelligence”, în *Radical America*, vol. 19, nr. 6, 1985, pp. 39-52.

Enloe, C., „Women textile workers in the militarization of Southeast Asia”, în J. Nash & M. P. Fernandez-Kelly (eds), *Women and Men and the International Division of Labor*, Albany, State University of New York Press, 1983a, pp. 407-425.

Enloe, C., *Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Lives*, Boston, South End, 1983b.

Epstein, B., *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the Seventies and Eighties*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Evans, M. (ed.), *Black Women Writers: A Critical Evaluation*, Garden City, NY, Doubleday/Anchor, 1984.

- Fausto-Sterling, A., *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York, Basic, 1985.
- Fernandez-Kelly, M. P., *For We Are Sold, I and My People*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Fisher, D. (ed.), *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*, Boston, Houghton Mifflin, 1980.
- Flax, J., „Political philosophy and the patriarchal unconscious: a psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics”, în S. Harding and M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983, pp. 245-282.
- Foucault, M., *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* [*Naissance de la clinique – une archéologie du regard médical*, 1963], trad. de A. M. Smith, New York, Vintage, 1975.
- Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* [*Surveiller et punir*, 1975], trad. de Alan Sheridan, New York, Vintage, 1979.
- Foucault, M., *The History of Sexuality*, vol. I, *An Introduction* [*Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, 1976], trad. de R. Hurley, New York, Pantheon, 1978.
- Fraser, K., *Something. Even Human Voices. In the Foreground, a Lake*, Berkeley, CA, Kelsey St Press, 1984.
- Fuentes, A. & Ehrenreich, B., *Women in the Global Factory*, Boston, South End, 1983.
- Gates, H. L., „Writing «race» and the difference it makes”, în „Race”, *Writing, and Difference*, număr special, *Critical Inquiry*, vol. 12, nr. 1, pp. 1-20.
- Giddings, Paula, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Toronto, Bantam, 1985.
- Gilbert, S. M. & Gubar, S., *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, CT, Yale University Press, 1979.
- Gordon, L., *Heroes of Their Own Lives. The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*, New York, Viking/Penguin, 1988.
- Gordon, R., „The computerization of daily life, the sexual division of labor, and the homework economy”, conferință susținută la Silicon Valley Workshop, University of California din Santa Cruz, 1983.
- Gordon, R. & Kimball, L., „High-technology, employment and the challenges of education”, Silicon Valley Research Project, Working Paper, nr. 1.
- Gould, S. J., *Mismeasure of Man*, New York, Norton, 1981.
- Gregory, J. & Nussbaum, K., „Race against time: automation of the office”, în *Office: Technology and People*, vol. 1, 1982, pp. 197-236.
- Griffin, S., *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978.
- Grossman, R., „Women’s place in the integrated circuit”, în *Radical America*, vol. 14, nr. 1, 1980, pp. 29-50.
- Haas, V. & Perucci, C. (eds.), *Women in Scientific and Engineering Professions*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

Hacker, S., „The culture of engineering: women, workplace, and machine”, în *Women's Studies International Quarterly*, vol. 4, nr. 3, 1981, pp. 341-353.

Hacker, S., „Doing it the hard way: ethnographic studies in the agribusiness and engineering classroom”, conferință susținută la California America Studies Association, Pomona, 1984.

Hacker, S. & Bovit, L., „Agriculture to agribusiness: technical imperatives and changing roles”, conferință susținută la Society for the History of Technology, Milwaukee, 1981.

Haraway, D. J., „The biological enterprise: sex, mind, and profit and human engineering to sociobiology”, în *Radical History Review*, nr. 20, 1979, pp. 206-37.

Haraway, D. J., „Signs of dominance: from a physiology to a cybernetics of primate society”, în *Studies in History of Biology*, nr. 6, 1983, pp. 129-219.

Haraway, D. J., „Class, race, sex, scientific objects of knowledge: a socialist-feminist perspective on the social construction of productive knowledge and some political consequences”, în V. Haas & C. Perucci (eds.), *Women in Scientific and Engineering Professions*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984, pp. 212-229.

Haraway, D. J., „Teddy bear patriarchy: taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-36”, în *Social Text*, nr. 11, 1984-1985, pp. 20-64.

Haraway, D. J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989.

Haraway, D. J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Press, 1991.

Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Harding, S. & Hintikka, M. (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983.

Hartsock, N., „The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism”, în S. Harding & M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983a, pp. 283-310.

Hartsock, N., *Money, Sex, and Power*, New York, Longman, 1983b; Boston, Northeastern University Press, 1984.

Hartsock, N., „Rethinking modernism: minority and majority theories”, în *Cultural Critique*, nr. 7, 1987, pp. 187-206.

Hogness, E. R., „Why stress? A look at the making of stress, 1936-56”, 1983, articol nepublicat obținut de la autor, 4437 Mill Creek Rd, Healdsburg, CA 95448.

hooks, bell, *Ain't I a Woman*, Boston, South End, 1981.

hooks, bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End, 1984.

Hrdy, S. B., *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981.

Hubbard, R., Henifin, M. S. & Fried, B. (eds.), *Women Look at Biology Looking at Women: A Collection of Feminist Critiques*, Cambridge, MA, Schenkman, 1979.

Hubbard, R., Henifin, M. S. & Fried, B. (eds.), *Biological Woman, the*

Convenient Myth, Cambridge, MA, Schenkman, 1982.

Hull, G., Scott, P. B. & Smith, B. (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Old Westbury, The Feminist Press, 1982.

International Fund for Agricultural Development, *IFAD Experience Relating to Rural Women, 1977-84*, Rome, IFAD, 37, 1985.

Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

Irigaray, L., *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Paris, Minuit, 1979.

Jagger, A., *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Roman & Allenheld, 1983.

Jameson, F., „Post-modernism, or the cultural logic of late capitalism”, în *New Left Review*, nr. 146, 1984, pp. 53-92.

Kahn, D. & Neumaier, D. (eds.), *Cultures in Contention*, Seattle, Real Comet, 1985.

Keller, E. F., *A Feeling for the Organism*, San Francisco, Freeman, 1983.

Keller, E. F., *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985.

King, K., „The pleasure of repetition and the limits of identification in feminist science fiction: reimaginations of the body after the cyborg”, conferință susținută la California American Studies Association, Pomona, 1984.

King, K., „The situation of lesbianism as feminism's magical sign: contests for meaning and the U.S. women's movement, 1968-72”, în *Communication*, nr. 9(1), 1986, pp. 65-92.

King, K., „Canons without innocence”, University of California din Santa Cruz, 1987a, teză de doctorat.

King, K., *The Passing Dreams of Choice... Once Before and After: Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production*, prezentarea cărții, University of Maryland din College Park, 1987b.

Kingston, M. H., *China Men*, New York, Knopf, 1977.

Klein, H., „Marxism, psychoanalysis, and mother nature”, în *Feminist Studies*, vol. 15, nr. 2, 1989, pp. 255-278.

Kramarae, C. & Treichler, P., *A Feminist Dictionary*, Boston, Pandora, 1985.

Latour, B., *Les microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris, Métailié, 1984.

Lerner, G. (ed.), *Black Women in White America: A Documentary History*, New York, Vintage, 1973.

Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*, trad. de John Russell, New York, Atheneum, 1971.

Lewontin, R. C., Rose, S. & Kamin, L. J., *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, New York, Pantheon, 1984.

Lorde, A., *Zami, a New Spelling of My Name* [1982], Trumansberg, NY, Crossing, 1983.

Lorde, A., *Sister Outsider*, Trumansberg, NY, Crossing, 1984.

Lowe, L., „French literary Orientalism: The representations of «others» in the texts of Montesquieu, Flaubert, and Kristeva”, University of California din Santa Cruz, 1986, teză de doctorat.

Mackey, N., „Review”, în *Sulfur*, nr. 2, 1984, pp. 200-205.

MacKinnon, C., „Feminism, marxism, method, and the state: an agenda for theory”, în *Signs*, vol. 7, nr. 3, 1982, pp. 515-544.

MacKinnon, C., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives, *Feminist Review*, nr. 17, număr special, 1984.

Marcuse, H., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon, 1964.

Markoff, J. & Siegel, L., „Military micros”, lucrare prezentată la conferința Silicon Valley Research Project, University of California din Santa Cruz, 1983.

Marks, E. & de Courtivron, I. (eds), *New French Feminisms*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.

McCaffrey, A., *The Ship Who Sang*, New York, Ballantine, 1969.

Merchant, C., *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980.

Microelectronics Group, *Microelectronics: Capitalist Technology and the Working Class*, London, CSE, 1980.

Mohanty, C. T., „Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourse”, în *Boundary*, vol. 2, 3, nr. 12/13, 1984, pp. 333-358.

Moraga, C., *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*, Boston, South End, 1983.

Moraga, C., & Anzaldúa, G. (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Persephone, 1981.

Morgan, E., *The Descent of Woman*, New York, Stein & Day, 1972.

Morgan, R. (ed.), *Sisterhood Is Global*, Garden City, NY, Anchor/Doubleday, 1984.

Nash, J. & Fernandez-Kelly, M. P. (eds), *Women and Men and the International Division of Labor*, Albany, State University of New York Press, 1983.

Nash, R., „The exporting and importing of nature: nature-appreciation as a commodity, 1850-1980”, în *Perspectives in American History*, nr. 3, 1979, pp. 517-560. National Science Foundation, *Women and Minorities in Science and Engineering*, Washington, NSF, 1988.

O'Brien, M., *The Politics of Reproduction*, New York, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Ong, A., *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Workers in Malaysia*, Albany, State University of New York Press, 1987.

Ong, W., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, New York, Methuen, 1982.

Park, K. & Daston, L. J., „Unnatural conceptions: the study of monsters in sixteenth- and seventeenth-century France and England”, în *Past and Present*, nr. 92, 1981, pp. 20-54.

Perloff, M., „Dirty language and scramble systems”, în *Sulfur*, nr. 11, 1984, pp. 178-83.

Petchesky, R. P., „Abortion, anti-feminism and the rise of the New Right”, în

Feminist Studies, vol. 7, nr. 2, pp. 206-246.

Piven, F. F. & Cloward, R., *The New Class War: Reagan's Attack on the Welfare State and Its Consequences*, New York, Pantheon, 1982.

Preston, D., „Shooting in paradise”, în *Natural History*, nr. 93(12), 1984, pp. 14-19.

Reskin, B. F. & Hartmann, H. (eds.), *Women's Work, Men's Work*, Washington, National Academy of Sciences, 1986.

Rich, A., *The Dream of a Common Language*, New York, Norton, 1978.

Rose, H., „Hand, brain, and heart: a feminist epistemology for the natural sciences”, în *Signs*, vol. 9, nr. 1, 1983, pp. 73-90.

Rose, H., „Women's work: women's knowledge”, în J. Mitchell & A. Oakley (eds.), *What Is Feminism? A Re-Examination*, New York, Pantheon, 1986, pp. 161-183.

Rose, S., *The American Profile Poster: Who Owns What, Who Makes How Much, Who Works Where, and Who Lives with Whom?*, New York, Pantheon, 1986.

Rossiter, M., *Women Scientists in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.

Rothschild, J. (ed.), *Machina ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York, Pergamon, 1983.

Russ, J., *How to Suppress Women's Writing*, Austin, University of Texas Press, 1983.

Sachs, C., *The Invisible Farmers: Women in Agricultural Production*, Totowa, Rowman & Allenheld, 1983.

Said, E., *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978.

Sandoval, C., „Dis-illusionment and the poetry of the future: the making of oppositional consciousness”, University of California din Santa Cruz, 1984, lucrare pentru admiterea la doctorat.

Sandoval, C., *Yours in Struggle: Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association*, Oakland, CA, Center for Third World Organizing, nedatat.

Schiebinger, L., „The history and philosophy of women in science: a review essay”, în *Signs*, vol. 12, nr. 2, 1987, pp. 305-332.

Science Policy Research Unit, *Microelectronics and Women's Employment in Britain*, University of Sussex, 1982.

Smith, D., „Women's perspective as a radical critique of sociology”, în *Sociological Inquiry*, nr. 44, 1974.

Smith, D., „A sociology of women”, în J. Sherman & E. T. Beck (eds), *The Prism of Sex*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979.

Smith, B., „Toward a Black feminist criticism” [1977], în E. Showalter (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, New York, Pantheon, 1985, pp. 168-85.

Smith, B., (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

Sofia, Z. (Z. Sofoulis), „Exterminating fetuses: abortion, disarmament, and the sexo-semiotics of extra-terrestrialism”, în *Diacritics*, vol. 14, nr. 2, 1984, pp. 47-59.

Sofoulis, Z., „Lacklein”, University of California din Santa Cruz, 1987, eseu

nepublicat.

Sontag, S., *On Photography*, New York, Dell, 1977.

Stacey, J., „Sexism by a subtler name? Postindustrial conditions and postfeminist consciousness”, în *Socialist Review*, nr. 96, 1987, pp. 7-28.

Stallard, K., Ehrenreich, B. & Sklar, H., *Poetry in the American Dream*, Boston, South End, 1983.

Sturgeon, N., „Feminism, anarchism, and non-violent direct action politics”, University of California din Santa Cruz, 1986, lucrare de admitere la doctorat.

Sussman, V., „Personal tech. Technology lends a hand”, în *The Washington Post Magazine*, nr. 9, noiembrie, 1986, pp. 45-56.

Traweek, S., *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physics*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.

Treichler, P., „AIDS, homophobia, and biomedical discourse: an epidemic of signification”, în *October*, nr. 43, 1987, pp. 31-70.

Trinh T. Minh-ha, „Introduction” & „Difference: «a special third world women issue»”, în *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, nr. 8, 1986-1987, pp. 3-38.

Weizenbaum, J., *Computer Power and Human Reason*, San Francisco, Freeman, 1976.

Welford, J. N., „Pilot's helmet helps interpret high speed world”, în *New York Times*, 1 iulie 1986, pp. 21, 24.

Wilfred, D., „Capital and agriculture, a review of Marxian problematics”, în *Studies in Political Economy*, nr. 7, 1982, pp. 127-154.

Winner, L., *Autonomous Technology: Technics out of Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, MA, MIT Press, 1977.

Winner, L., „Do artifacts have politics?”, în *Daedalus*, vol. 109, nr. 1, 1980, pp. 121-36.

Winner, L., *The Whale and the Reactor*, Chicago, University of Chicago Peress, 1986.

Winograd, T. & Flores, F., *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood, NJ, Ablex, 1986.

Wittig, M., *The Lesbian Body [Le corps lesbien, 1973]*, trad. de D. LeVay, New York, Avon, 1975.

Women and Poverty, Signs, vol. 10, nr. 2, număr special, 1984.

Wright, S., „Recombinant DNA: the status of hazards and controls”, în *Environment*, vol. 24, nr. 6, iulie/august 1982, pp. 12-20, 51-53.

Wright, S., „Recombinant DNA technology and its social transformation, 1972-82”, în *Osiris*, seria a II-a, nr. 2, 1986, pp. 303-360.

Young, R. M. & Levidow, L. (eds.), *Science, Technology and the Labour Process*, 2 vol., London, CSE și Free Association Books, 1981, 1985.

Yoxen, E., *The Gene Business*, New York, Harper & Row, 1983.

Zimmerman, J. (ed.), *The Technological Woman: Interfacing and Tomorrow*, New York, Praeger, 1983.

Helena Pedersen

Crearea de politici educaționale pentru schimbare socială O intervenție postumanistă

Traducere de Daniel Clinci

Una dintre finalitățile fundamentale ale sistemului educațional occidental – reproducerea economică, socială și culturală a societății – cere ca educația să dezvolte strategii de a face față transformărilor și schimbării care provin din afara instituției educației. La nivelul creării de politici educaționale, aceste eforturi sunt vizibile în anumite componente orientate spre viitor, incluse în justificări, planuri și declarații referitoare la scopul educației. Un exemplu de document în care aceste componente sunt puternic articulate este așa-numitul *Raport Delors* de la mijlocul anilor 1990 (Delors *et al.*, 1996). Un document mai recent, proiectul unui raport asupra programului „Education and Training 2010” al Consiliului Uniunii Europene (2008) începe cu declarația „Educația și pregătirea sunt cruciale pentru schimbarea economică și socială” (p. 2). În politica post-Delors, obiectivul instrumental al educației, acela de a aduce în prim plan o anumită societate viitoare, este omniprezent, dar din ce în ce mai încurcat într-o rețea haotică de relații apărută din încorporarea socioeconomicului și a educației în modernitatea târzie.

Articolul de față are în vedere tensiunile dintre educația pentru schimbare socială, formulată în documentele internaționale de politică educațională, și educația pentru reproducerea economică, socială și culturală în lumina teoriilor postumaniste. Vom explora modul în care dimensiunea orientată spre viitor, instrumentală, a creării politicilor educaționale, aparent în serviciul „binelui comun”, generează închideri particulare în locul deschiderilor pentru viziuni ale schimbării sociale. Mai precis, vom observa cum aceste închideri facilitează formarea anumitor poziții ale subiectului și dislocă altele prin restrângerea spațiului conceptual și reglementarea condițiilor de formare a subiectului sau, în cuvintele lui Biesta (2006), „come into the world” (p. ix). Vom realiza

ceea ce ne propunem aducând în dialog teoria educațională și studiile animalelor asupra politicii educaționale „postumaniste“, un dialog ale cărui direcții filosofice au fost schițate anterior (Pedersen 2010b). Acesta nu este un refuz al instrumentalității educației ca atare, ci mai degrabă o tentativă de a crea fisuri, de a introduce un „zgomot“ postumanist în interiorul anumitor caracteristici sociopolitice ale aparatului educațional apărute în modernitate.

Am punctat în altă parte importanța deschiderii teoriei educației la dezbateri despre postumanism, în particular cel din direcția studiilor animalelor, pentru a închide „hiatusul“ dintre cele două (observabil, spre exemplu, în fetișizarea educațională a „devenirii ca om“, precum și a altor forme înrudite de performativitate a speciilor¹). Am sugerat că postumanismul, abordând întrebări fundamentale în legătură cu problematicul proiect al definirii unei „naturi umane“ esențiale (Wolfe, 2008), conectează teoria educației cu studiile animalelor prin spații ale imperfecțiunii ontologice/epistemologice, prin intersubiectivități „radicale“, prin modalități deschise de „a veni pe lume“ (cf. Biesta, 1998a, b, 1999, 2006; Braun, 2004) și prin descentralizarea subiectului uman al gândirii umaniste iluministe (Pedersen, 2010b). Prezentul articol, aflat la confluența dintre teoria educațională critică și studiile animalelor, se întreabă ce anume poate însemna această abordare teoretică/filosofică la nivelul politicilor educaționale. Plecând de la cinci idei comune privind relația dintre educație și schimbare socială care apar frecvent în retorica construcției de politici educaționale din zilele noastre – „societatea cunoașterii“, „societatea democratică“, „societatea multiculturală“, „societatea globalizată“ și „societatea durabilă“ – articolul identifică un număr de provocări aduse de postumanism teoriilor convenționale despre producția, medierea și dezvoltarea cunoașterii instituționalizate considerate un catalizator al progresului social.

Abordarea analitică

Materialul meu empiric constă în documente de politică educațională publicate online și accesate pe site-urile a cinci actori majori ai construcției de politici educaționale pe plan internațional: UNESCO, Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică (OCDE), Banca Mondială, Comisia Europeană și Consiliul Nordic de Miniștri. Am citit prezentări ale strategiilor educaționale pe site-urile lor și am descărcat materiale care identifică, raportează și contextualizează aceste strategii în

¹ Prin „performativitate a speciilor“ înțeleg practicile discursive și procesele care produc și reproduc alteritatea non-umană în contexte particulare ale interacțiunii uman-animale. Termenul este dezvoltat din aplicarea în Birke et al (2004) a noțiunii de performativitate a genurilor aparținând lui Judith Butler la relațiile uman-animale. (pentru o discuție în detaliu a performativității speciilor, vezi Pedersen, 2010a).

detaliu (un total de nouă documente²).

Sistemul de educație formală este inclus în și, în același timp, co-creator al formelor de performativitate a speciilor, bază a criticii postumaniste (Pedersen, 2010a). Această situație naște condiții și delimitări pentru diferite sensuri ale schimbării sociale; „societățile“ pe care educația, ca instrument, încearcă să le obțină la nivel local, național și transnațional. Pe urmele pedagogiei critice și a analizei critice a discursului, am analizat documentele de politică educațională pentru a clarifica în ce mod descriu actorii de mai sus scopurile educației din punctul de vedere al conceperii societăților viitoare. Apoi, am explorat modul în care teoria postumanistă poate fi utilizată drept instrument analitic critic pentru a redesena diferitele funcții atribuite educației într-un context societal mai larg și pentru a evalua prejudecățile referitoare la relația dintre dezvoltarea socială și educațională.

În lectura acestor documente, am căutat cuvinte cheie recurente și concepte care pot fi interpretate drept descriptori ai schimbărilor sociale la care educația trebuie să contribuie. Am discriminat forțele și modelele sociale descrise drept agenți ai schimbării (pe care educația trebuie să îi ia în seamă) și obiectivele sociale dezirabile. În această lucrare, suntem interesați mai mult de ultimele (deși, uneori, se întrepătrund cu primele). Așadar, prezentul articol se concentrează asupra dimensiunilor normative ale documentelor educaționale. Strategia mea de lectură a inclus și notarea acelor cuvinte cheie care apar nu numai într-un document în particular, ci sunt recurente la nivelul unei analize a diferitelor documente aparținând celor cinci actori. Prin această metodă, am izolat nouă concepte normative în legătură cu educația ca instrument al schimbării sociale: „creștere economică“, „competitivitate“, „coeziune socială“, „înțelegere interculturală“, „democrație“, „societate a cunoașterii“, „echitate“, „sănătate“ și „reducere a sărăciei“. Am combinat pe șase dintre acestea pentru a formula patru idei generale pe care le vom analiza în acest articol: „societate a cunoașterii“, „societate democratică“, „societate multiculturală“ și „societate globalizată“. Aceștia li s-a adăugat a cincea,

2 UNESCO's *Medium-Term Strategy 2008-2013* (34 C/4)(UNESCO, 2008), *The OECD Centre for Educational Research and Innovation* (OECD, 2008a), *the Education Sector Strategy* (World Bank, 1999), *Opening Doors: education and the World Bank* (World Bank, 2009), *Improving Competences for the 21st Century* (European Commission, 2008a), *Key Competences for Lifelong Learning: European Reference Framework* (European Commission, 2007), *An Updated Strategic Framework for European Cooperation in Education and Training* (Commission of the European Communities, 2008), *Draft 2008 Joint Progress Report of the Council and the Commission on the Implementation of the 'Education & Training 2010' Work Programme 'Delivering Lifelong Learning for Knowledge, Creativity and Innovation' – Adoption* (Council of the European Union, 2008), *Norden – en ledande, dynamisk kunskaps och kompetensregion* (Proposal from Nordic Council of Ministers (Nordic Council, 2007). Am folosit și raportul Delors *Learning: the treasure within – report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century* (Delors et al, 1996) ca material de referință. Trebuie notat faptul că aceste texte nu sunt exhaustive și nu acoperă toată documentația în legătură cu politicile educaționale produse de acești actori. Ele sunt, totuși, publicate pe Web și, ca atare, asumate ca idei cheie ale pozițiilor formale asupra strategiilor pentru realizarea politicilor educaționale ale actorilor.

„societatea durabilă“, care nu apare în documente în măsura în care ne așteptăm³. Cu toate acestea, având în vedere că face obiectul Decadei Educației pentru Societatea Durabilă 2005-2014 a ONU, am inclus-o ca fiind o prioritate a sectoarelor educaționale a ONU și UNESCO.

Cel mai comun dintre acești termeni din documentele de politică educațională, rapoarte și prezentări este cel de „creștere/prosperitate economică (națională)“, care apare în documentele tuturor celor cinci actori (UNESCO, Banca Mondială, Comisia Europeană, OCDE și Consiliul Nordic de Miniștri). Împreună cu noțiunea de „competitivitate“ (regăsită în documentele a trei actori), conceptul respectiv formează noțiunea mai largă de „societate globalizată“. „Coeziunea socială“ apare în documentele a patru actori și a fost intersectat cu „înțelegerea interculturală“, „toleranța“, „comunicarea“ (patru actori) pentru a forma noțiunea de „societate multiculturală“⁴. „Democrația/valorile democrației“ apar în documentele a patru actori și formează o categorie aparte. „Societatea cunoașterii/economia cunoașterii“ apar în documentele aparținând a doi actori⁵ și, în mod similar, formează o categorie distinctă. De asemenea, există și alți termeni pe care i-am omis și care apar în documentele a trei din cei cinci actori, cum ar fi „echitate“ (cf. Nota 4), „sănătate“ și „reducere a sărăciei“.

Astfel, cele cinci idei generale – „societatea cunoașterii“, „societatea democratică“, „societatea multiculturală“, „societatea globalizată“ și „societatea durabilă“ – nu acoperă toate obiectivele educației așa cum sunt articulate în documentele analizate și nici nu constituie concepte unificatoare, discrete, coerente. Deși ele nu sunt construite în mod arbitrar, posedă diferite sensuri, unele dintre acestea putând fi recunoscute în diferite documente. Spre exemplu, dimensiunile și implicațiile „societății multiculturale“ și ale „societății globalizate“ nu sunt descrise drept obiective sau condiții de obținut cu ajutorul educației, ci mai degrabă drept forțe externe educației, realități pe care educația trebuie să le abordeze. Sensurile și implicațiile acestor idei vor fi discutate în secțiunile următoare.

3 Am găsit noțiunea de „dezvoltare durabilă“ numai în documentele UNESCO și în cele ale Comisiei Europene.

4 Noțiunea de „coeziune socială“ are câteva conotații diferite în documente. Banca Mondială (1999) menționează coeziunea socială în relație cu echitatea, dar dezvoltă termenul în particular în contextul valorilor educației explicând că „educația transmite valori, credințe și tradiții. Formează atitudini și aspirații, iar competențele pe care le dezvoltă includ abilități cruciale inter- și intrapersonale (p. 6). La fel, Comisia Europeană, în textul *Key Competences for Lifelong Learning: European Reference Framework* (2007) pune în prim plan coeziunea socială ca mod de combatere a marginalizării, dar o menționează și în contextul „diversității sociale“ și importanței „respectului pentru valorile comune“ (p. 10) (coeziunea socială în relație cu dezvoltarea valorilor comune este evidențiată și de OECD, 2009). Pe lângă acestea, UNESCO include coeziunea socială în înțelegerea interculturală și dialog.

5 UNESCO (2005a) a produs un raport asupra acestei probleme, dar nu se află printre documentele pe care le-am studiat.

„Societatea cunoașterii“ Flexibilitate, angajabilitate și „o viață de succes“

„Societatea cunoașterii“ este un concept utilizat de obicei pentru descrierea importanței crescânde a educației, cercetării, inovării și pregătirii de experți care schimbă rolul educației (European Science Foundation, 2008). Există o presupuziție larg răspândită care spune că producția, circulația și intersectarea diferitelor forme de cunoaștere crește atât în intensitate, cât și în complexitate, și că instituțiile educaționale trebuie să se pregătească pentru aceste provocări. Cunoașterea este recunoscută drept un factor major al competitivității globale la nivelul statelor-națiuni, al corporațiilor, precum și al individului, transformând cunoașterea mai mult sau mai puțin într-un bun care poate fi comercializat pe piața globală (ca munca sau alte forme de resurse). Aceste condiții determină ce forme de cunoaștere sunt considerate valide, eficiente și legitime pentru a fi diseminate într-un context dat. În documentele de politică educațională, „societatea cunoașterii“ este asociată în general unei forțe de muncă flexibile, angajabile și productive, iar beneficiile sale pentru viețile umane individuale sunt așteptate în termenii „angajabilității“.

Rațiunile „societății cunoașterii“ ne indică, de asemenea, o necesitate de a integra diferite arii ale cunoașterii și științei (UNESCO, 2005a). Totuși, curricula și organizațiile educaționale sunt încă structurate pe baza paradigmatelor epistemologice convenționale, separând cunoașterea în arii ale „științelor naturii“ și „științelor sociale“ iar, de aici, în „natură“ și „societate“. Această demarcație este, evident, inadecvată pentru a înțelege și explica complexe relații ale naturii, tehnologiei și societății în modernitatea târzie și este supusă chestionării de către analiza postumanistă. Văzând natura drept o „temă a discursului public“, mai degrabă decât un spațiu fizic, resursă sau esență, Haraway (2004) indică o înțelegere a „naturii“ drept co-construcție a actorilor umani și non-umani și drept spațiu care să conțină teme comune. Această înțelegere invalidează limita societate/ natură care susține organizații și prezentări ale cunoașterii convenționale în educația formală. Cu toate acestea, procesele interactive uman-nonuman despre care discută Haraway au loc în sfera relațiilor de putere instituționalizate, guvernate de producția și acumularea de profit economic care se sprijină pe exploatarea continuă a corpurilor animalelor, a muncii lor și a capacităților lor de reproducere.

Acest lucru are implicații semnificative în ceea ce privește ideea „societății cunoașterii“. Ce forme de cunoaștere apar din forțele care formează condițiile de viață împărtășite de oameni și animale? În ce moduri destabilizează postumanismul paradigmele epistemologice care separă cunoașterea în „știință a naturii“ și „știință socială“ și care sunt implicațiile în domeniul educației?

„Societatea cunoașterii“ Zoontologii și zoepistemologii

Animalele non-umane intră în sistemele de producție a cunoașterii pe căi multiple și pe niveluri diferite. Ele pot întrerupe sau deranja formațiunile de cunoaștere care „ne“ sunt familiare și ne atrag atenția asupra unor forme de cunoaștere pentru care (deocamdată) nu avem nume. Ele pot aduce o provocare limitelor preconceptuate dintre subiectivitate/obiectivitate, interior/exterior, centru/periferie în producerea cunoașterii și pot, atât în sens literal, cât și figurat, consuma artefactele care constituie, simultan, produce și semnificanți ai cunoașterii (spre exemplu, Birke et al [2004] despre agentivitatea „șobolanilor de laborator“).

Zoontologia – termen ce denotă faptul că „ontologia“ nu înseamnă numai ontologia omului (Wolfe, 2003; Rossini, 2006) – punctează că există multe moduri de relaționare cu lumea, între care modul „uman“ este numai un mic subset. Natura non-generică a animalelor și a agentivității animale poate afecta structura internă a oricărei discipline (Wolfe, 2009). În mod similar, *zoepistemologia* (Miller, 1992) oferă o perspectivă alternativă asupra formelor de cunoaștere și asupra producerii cunoașterii care nu numai că include animalele non-umane, ci le aduce în prim-plan drept actori cheie în diferitele modalități de „a fi în“ și „a înțelege“ lumea. Similar, pentru Pickering (2005), abordarea postumanistă asupra producerii de cunoaștere se concentrează pe relațiile dintre uman și non-uman. Aici, o „devenire reciprocă“ a umanului și non-umanului reclamă o modificare a subiectului analizei. Această modificare postumanistă deschide un spațiu diferit și distinctiv de cercetare – studiul conexiunilor și al devenirii împreună a umanului și a non-umanului. Pentru Pickering (care îi urmează pe Deleuze și Guattari), postumanismul este un instrument prin care se depășesc limitele tradiționale ale disciplinelor dintre științele naturale și cele sociale/umaniste, prin care se studiază „dialectica evoluției“ dintre agentivitatea umană și cea non-umană.

Din perspectiva propriei sale practici pedagogice ca profesor de științe, Gough (2004), pe urmele lui Latour și Haraway, care intenționau să redeseneze discursul umanist în educația formală, explică cum a abordat „pedagogiile postumaniste“:

Realizarea acestor conexiuni dintre corpurile materiale și formațiunile discursive m-a ajutat să chestionez aspecte ale propriei mele practici, aspecte blocate în categorii și dualisme epistemologice și ontologice care subîntind discursurile umaniste contemporane despre școlarizare și educație superioară, în special cele care îi separă pe oameni de ceilalți, cum ar fi distincțiile uman/ animal sau uman/ mașină. (Gough, 2004, p. 255)

În cadrul acestui proces, Gough vede predarea și învățarea drept „ansamble material-semiotice de relații socio-tehnice fixate și realizate prin modificarea conexiunilor și interacțiunilor într-o varietate de materiale tehnice, „naturale“, organice și textuale“ (Gough, 2004, p. 255).

Dacă animalele, într-un anume sens, sunt co-producătoare de cunoaștere, atunci această participare este, de obicei, forțată, deoarece cunoașterea care obiectivează, tiranizează, rănește și extermină animalul se insinuează în majoritatea dimensiunilor și instituțiilor societății umane. În condițiile acestea, în care corpurile animalelor sunt instrumente de producție importante și acumulări de carne, muncă și capital (Watts, 2000), această cunoaștere funcționează în moduri mai sofisticate, prin producție în masă, (re)configurare, instrumentalizare, raționalizare și control al calității animalului. UNESCO (2005a) schițează un scenariu viitor al unor sisteme de management puternice și al unor tehnici de supraveghere, scenariu în care „majoritatea produselor, inclusiv plantele și animalele domestice, vor fi probabil etichetate prin microcipuri care ne vor furniza, în timp real, informații despre starea lor..., locul în care se află ... și mișcarea lor“ (p. 48) (cf. Bergman [2005] despre radio-telemetrie ca formă de bio-putere în managementul faunei și florei). Astfel, idealul unei „forțe de muncă flexibile, angajabile și productive“ își găsește propria semnificație în relație cu complexul industrial animal (Noske, 1997) în modernitatea târzie.

De vreme ce orice relatare asupra „societății cunoașterii“ trebuie să fie parțială, incompletă și într-o stare fluidă, coregrafiile inter-specii, performativitatea și configurările din cadrul producției și utilizării hegemonice și contra-hegemonice a cunoașterii necesită o regândire radicală a semnificațiilor și implicațiilor societății cunoașterii. După cum indică Fudge (2009), antropocentrismul în producția și diseminarea cunoașterii este o *alegere*, nu o esență inerentă. Mai mult, este o alegere care pune în lumină deficiențele, neajunsurile și delimitările structurilor și modelelor de gândire prevalente.

„Societatea democratică“ Cetățenie activă, solidaritate și „voce“

Educația formală este de multe ori privită drept o arenă importantă pentru diseminarea valorilor democratice și pentru alimentarea competenței de a participa și a contribui la o societate democratică. Spre exemplu, în cercetarea educațională suedeză, „misiunea“ democratică a sistemului educațional este rareori problematizată sau dezbătută (Arnot et al, 2007). Educația pentru democrație include în general idei cum ar fi toleranța și egalitatea, în special cu privire la gen și etnie, precum și la alte grupuri sociale dezavantajate. Banca Mondială (1999) identifică această contribuție a

educației la democrație în termenii „ajutorării cetățenilor pentru a dezvolta capacitatea de a fi bine informați, a înțelege probleme dificile, a face alegeri înțelepte și de a impune ca oficialii aleși să fie răspunzători pentru promisiunile lor“ (p. 1). Pentru Comisia Europeană, școlile trebuie să asigure realizarea societăților deschise și democratice prin instrucția persoanelor ca acestea să fie „informate și preocupate de societatea lor și active în aceasta“, prin predarea cetățeniei, solidarității și a democrației participative (2008b). O altă problemă centrală în educația democratică, dar și în pedagogia critică, este noțiunea de „voce“ (cf. Banca Mondială, 2009). În teoria critică a educației, „vocea“ se referă la gramatica culturală și la cunoștințele anterioare pe care indivizii le utilizează pentru a interpreta și articula experiențele și denotă mijloacele pe care studenții le au la dispoziție pentru a se face „auziți“ și pentru a se autodefini drept participanți activi în lume (McLaren, 1998)

Teoria postumanistă complică multe ipoteze legate de relațiile dintre educație și democrație și oferă noi perspective asupra noțiunii de „voce“ în contextul marginalizării și reducerii la tăcere a vocilor individuale și colective ale grupurilor dezavantajate și subordonate (umane sau animale). Ce anume ar însemna pentru educația democratică a răspunde la „vocile“ și experiențele trăite de animalele non-umane?

„Societatea democratică“ Prezențe politice bio-relaționale

Noțiunea de „democrație“ structurează relația dintre individual și colectiv. Pe urmele unui model al lui Conradt și Roper, List (2004) argumentează că și grupurile animale se pot angaja în luarea de decizii „democratice“ despre începerea sau oprirea unei activități sincrone (folosind posturi ale corpului, mișcări și sunete) în condiții ce conțin o doză de incertitudine, cum ar fi în cazul în care un prădător se află în apropiere, când alimentele se află într-un anumit loc sau când trebuie luată o decizie asupra rutei de parcurs optime. Conform lui List, o decizie „democratică“ este mai susceptibilă de a corectă decât una despotică, a unui singur individ. Luând în considerare, totuși, multiplele aspecte complexe din cadrul noțiunii de „democrație“ din punctul de vedere al științelor educaționale și sociale, ale căror definiții ale democrației merg dincolo de „luarea de decizii în grup“, doresc să abordez această problemă într-un unghi diferit: ce posibilități au animalele de a se face auzite în societatea umană, în care antropocentrismul și excluziunea non-umanilor sunt fundamentale pentru înțelegerea și practica democrației moștenite de noi (Bingham, 2006)? Cum se pot face ele auzite într-o societate caracterizată de Clark (1997) ca permițând animalelor să existe în împrejurimi (întotdeauna sub amenințarea deportării) atât timp cât rămân liniștite și mute?

Jones (2000) se ocupă de relația dintre individual și colectiv ca problemă primară în interacțiunea uman-animat (sălbatic). Animalele sunt supuse unei construcții abstracte sociale a grupului, a speciei, a populației, având implicații importante pentru situația vieții lor ca indivizi care compun aceste populații: dacă populațiile animale nu sunt afectate în nici un fel de o acțiune umană specifică, suferința animală individuală și moartea nu sunt considerate problematice. Acest argument pierde din vedere perspectiva afacerilor agricole cu animale și pe cea a biotehnologiei, în care animalele nu sunt amenințate de extincție, ci produse în masă și, de multe ori, patentate ca orice altă inovație obiectuală. Jones sugerează că, pentru ca animalele să fie prezente politic, trebuie să creăm valuri în spațiile exploatare ale colectivelor, să deconstruim spațialitățile opresiunii și să le emancipăm de sub tirania „comunului”. Aș dori să dezvolt argumentul lui Jones și să sugerez articularea unei idei de democrație bio-relațională, pornind de la interacțiunile dintre constelații particulare sau ansamble de grupuri sau indivizi non-umani. În această perspectivă, democrația ar fi un spațiu în care materialul uman și non-uman să fie reconfigurat interactiv (cf. Wilbert, 2000). După cum afirmă Sanders & Arluke (1993):

În locul unei lumi separate în subiecți (oameni de știință, bărbați, cei puternici) și obiecte (animale, femei, „sălbatici”), imaginea lumii devine compusă din subiecți-în-interacțiune, actori umani și non-umani, în cooperare și în luptă cu forțele culturale, politice și istorice care fixează activitățile lor. (Sanders & Arluke, 1993, p. 386)

Pe urmele acestui argument, o întrebare centrală în situația luării de decizii ar fi: Interpretarea convențională a democrației este potrivită și suficientă pentru bunăstarea și în interesul fiecărui corp afectat de această decizie sau acțiune? Ceea ce se întrezărește aici poate că nu este un „parlament al lucrurilor” (chiar dacă, în cuvintele lui Latour [1993], „lucrurile nu sunt nici ele lucruri” [p. 138]), dar reprezintă cel puțin procese democratice în care non-umanii sunt prezenți din punct de vedere politic. Din partea educației s-ar cere o responsabilitate reconstituită similară (cf. Biesta, 2006, p. 70) care să abordeze intersecțiile de gen/postcoloniale/postumane⁶.

„Societatea multiculturală” Incluziune, comunicare și „valori comune”

Dintr-un punct de vedere educațional, ideea unei societăți democratice și a unei societăți multiculturale sunt inter-conectate. Ambele

⁶ Vezi Adrzejewski et al (2009) pentru sugestii privind dezvoltarea curriculumului pentru educație critică interspecii. Pentru o abordare mai dezvoltată privind non-umanii și educația, vezi Heslep (2009).

concepte implică modele de interacțiune non-represive în care, ideal, oricine posedă oportunități și valoare egale. O societate multiculturală este deschisă la diversitatea identităților, expresiilor și stilurilor de viață. Hegemonia culturală este, din acest punct de vedere, problematică, iar în documentele de politică educațională respectul pentru diversitatea lingvistică și culturală constituie una din competențele cheie pe care educația trebuie să le dezvolte (ex. Comisia Europeană, 2007). Totuși, noțiunile de „incluziune socială“ și „coeziune“ care apar în documente fie par a implica o „meta-narațiune“ a identității culturale (cum ar fi „identitatea europeană“), fie scot în evidență promovarea unor „valori comune“ (Organizația pentru Dezvoltare și Cooperare Economică, 2009).

Indiferent de orice ambivalențe din aceste documente, trebuie să fie clar că o societate multiculturală are nevoie de o varietate de mijloace de comunicare, nu numai de cele limitate la o cunoaștere reglementată în limba națională, canonică (Cope & Kalantzis, 2000). Acest lucru ne oferă posibilitatea unei noțiuni extinse a „alfabetizării“. Mai mult, perspectiva postumanistă asupra „societății multiculturale“ (și definițiile multiple ale alfabetizării) argumentează faptul că o astfel de societate trebuie să susțină nu numai o varietate de stiluri de viață, ci și o varietate de *forme* de viață. După cum remarcă Armstrong & Simmons (2007), autoritatea aparentă a modalităților de expresie umane se sprijină pe ignorarea „multor limbaje, tehnici, culturi, inteligențe, intenții și acțiuni ale animalelor non-umane“ (p. 20). Cum se poate aborda alteritatea animală și cum pot comunicarea și semnificarea uman-animal să devină o parte a educației pentru o societate multiculturală? Cum poate diversitatea culturilor animale să ajute și să fie ajutată de dezvoltarea educației multiculturale?

„Societatea multiculturală“ Zoo-alfabetizarea și eforturile trans-specii de „a ființa o lume“

Pentru a începe cu noțiunea de „alfabetizare“, Sloterdijk (2009) consideră că umanismul ca atare poate fi înțeles drept consecință a alfabetizării:

Astfel, putem urmări fantezia comunitară care stă la baza întregului umanism încă de la modelul unei societăți literate, în care participarea prin intermediul lecturii canonului indică o iubire comună a mesajelor care produc inspirație. În inima umanismului înțeles astfel descoperim o fantezie de club sau de cult: visul solidarității pompoase a celor ce au fost aleși să aibă permisiunea de a citi. (Sloterdijk, 2009, p. 13)

În viziunea lui Sloterdijk, alfabetizarea a avut un efect puternic de selecție

a celor „literați“ și a „analfabeților“, comparabil cu diferențierea speciilor. Sloterdijk argumentează în continuare că existența în comun a oamenilor în societățile prezentului s-a stabilit pe baze noi, postumaniste, și că umanismul modern (și mediile literare, umaniste) nu mai servește ca model pentru educație din motivul că structurile politice și economice nu mai pot fi organizate după modelul societăților literate. Conform lui Sloterdijk, „lectura“ este, în realitate, un camuflaj al „reproducerii“, iar scopul tradițional al educației și alfabetizării a fost acela de a îmbunătăți, de a împlânzi și de a de-bestializa omul prin expunerea lui la influențe potrivite. Sloterdijk pune întrebarea: „Ce poate împlânzi pe om, când rolul umanismului ca școală a umanității s-a prăbușit?“ (p. 20). Răspunsul pe care îl indică este noul program de reproducere biopolitică sau „antropotehnică“ ce duce la formarea unei „grădini zoologice umane“ în care caracteristicile speciilor pot fi ameliorate.

Astfel se termină cu „multiculturalismul“. Cred că există spații pentru a gândi provocările postumaniste la adresa noțiunilor de educație multiculturală și multi-literată (și legăturile sale uman-animal) într-un mod mai puțin determinist. Sunt de acord cu Sloterdijk că ideile ortodoxe ale prevalenței comunicării scriptice (și logocentrice) nu mai sunt suficiente. Totuși, nu avem nevoie de noi programe de reproducere antropotehnică, ci de o înțelegere radical diferită a „bestializării“ în construcția sensului. Pentru Bartowski (2008), trebuie să obținem noi forme de alfabetizare pentru a ști cum „să citim schimbările bioetice, biopolitice și biosociale de îndată ce se produc“ (p. 19). Aș adăuga că acest lucru depinde de formarea unui nou tip de zoo-alfabetizare care să recunoască influențele animalelor non-umane asupra comportamentului nostru lingvistic uman, dar și în ce fel noțiunea tradițională de alfabetizare supune și reduce la tăcere pe animal și cum o reproiectare a acestor noțiuni poate fi utilizată în cadrul eforturilor trans-specii de „a ființa o lume“ peste bio- și culturo-sfere; o lume în care limbajul uman este considerat o parte dintr-un sistem semiotic natural-cultural mai larg (Gifford, în Wheeler & Dunkerley, 2008). În această interpretare lyotardiană, limbajul este eterogen, multi-dimensional și aparține atât oamenilor, cât și animalelor. În consecință, nu numai speciile, dar și indivizii, au propriul lor mod de a ne „vorbi“ (Kuperus, în Schaefer, 2008) și, chiar dacă nu suntem capabili să „comunicăm“ cu aceștia, avem diferite posibilități de a, după cum spune Bingham (2006), articula un mesaj în variate moduri. Aceasta înseamnă că „învăț(ă)rea să fie afectat(ă)“, să dezvoltăm o sensibilitate și o atenție la *Lebenswelt* a celorlalți (p. 489).

Într-o cerere de contribuții recentă din partea Asociației Filosofice din Mexic (2009) pentru un congres dedicat dialogului filosofic, verbul „a dialoga“ a fost definit ca „a relaționa în mod expresiv“ și înțeles ca practică radicală. Această cerere de contribuții interpretează dialogurile în contingent „susținute precar în existența cotidiană între agenți atât de

diferiți încât nu pot fi numiți persoane în același mod“, incluzând și specii diferite. Aceste conceptualizări ale dialogului merg dincolo de fantezia habermasiană a deliberării prin procese democratice comunicaționale care se bazează pe forme de raționalitate comunicațională și care a fost îmbrățișată de cercetători ai educației din, spre exemplu, domeniul teoriei curriculumului (ex. Englund, 2006; Gustafsson & Warner, 2008).

O perspectivă similară se aplică noțiunii de „cultură“. Nash & Broglio (2006) sugerează că agentivitatea animală este o abordare a culturii lecturii, în măsura în care ceea ce „noi“ numim cultură este „întotdeauna deja“ afectată, contracarată, plină și chiar schimbată de prezența și acțiunea animală. Totuși, doresc să adaug aici că cultura umană, în manifestările sale ortodoxe antropocentrice, poate subordona, dăuna și oprima animalele în nenumărate feluri. Educația poate aborda și dezvolta o alfabetizare *etică* multi-specii prin dezbateră critică a particularităților de acțiune ale acestor manifestări antropocentrice și, deci, poate deschide spații de predare și învățare pentru a pune întrebări alternative.

„Societatea globalizată“ Adaptabilitate, productivitate și competitivitate

Relația educației cu procesele globalizării include dimensiuni precum tipare ale migrației, impactul noilor tehnologii și schimbarea rolului statului-națiune (Fundăția Europeană pentru Știință, 2008). În vreme ce sunt construite rețele și alianțe transnaționale între actori educaționali, educația în sine devine o problemă globală, iar produsele sale sunt potențial importate sau exportate într-o „economie globală a cunoașterii“. Banca Mondială (1999) vede globalizarea ca pe o tendință cheie în schimbările majore din educație:

Capitalul global, transmisibil peste noapte dintr-o parte a globului în alta, caută în mod constant oportunități mai favorabile, inclusiv forță de muncă bine pregătită, productivă și la costuri atractive în medii stabile din punct de vedere politic și economic. Angajatorii, observând că piețele locale sunt expuse mai mult competiției globale, cer ca procesele de producție să fie mai rapide, să asigure rezultate de încredere și de calitate superioară, să aibă o varietate mai mare și inovare continuă și să reducă intransigent costurile, deoarece marjele de profit mici duc la rezultate vitale. Aceste presiuni, la rândul lor, transformă tipurile de muncitori cerute. Muncitorii de mâine vor trebui să se înscrie în educație pe tot parcursul vieții, să învețe lucruri noi rapid, să realizeze activități non-rutiniere și să rezolve probleme mai complexe, să ia mai multe decizii, să înțeleagă mai mult despre ceea ce produc, să aibă nevoie de mai puțină supraveghere, să își asume mai multe responsabilități și – ca instrumente vitale pentru aceste finalități – să aibă competențe cantitative, calitative, raționale, de lectură și de expunere superioare. (Banca Mondială, 1999, p. 1)

Banca Mondială afirmă în continuare că educația este un factor cheie în acest proces, iar eșecul de a recunoaște importanța investițiilor în capitalul uman și în pregătirea muncitorilor pentru provocările viitoare îi va „handicapa sever“ (1999, pp. 1-2). Mai mult, se susține că, în această economie de piață globală hiper-competitivă, „cunoașterea înlocuiește rapid materialele brute și munca în calitate de activitate critică pentru supraviețuire și succes“ (p. 2). „Grădina zoologică umană“ a lui Sloterdijk cu programele sale biopolitice de reproducere nu pare a fi foarte departe. Creșterea economică și competitivitatea sunt probleme majore pentru educație în societatea globalizată. Astfel, educația și modul în care este organizată contribuie la formarea „societății globalizate“, dar documentele de politică educațională nu recunosc baza materială de care depinde această societate. O parte semnificativă a acesteia este compusă din „economia animală“ în care animalele, corpurile lor, munca lor și capacitatea lor reproductivă sunt încorporate în lanțul globalizat al bunurilor și în narațiunile politico-economice ale progresului și dezvoltării (Emel & Wolch, 1998). Emel & Wolch (1998) au identificat „economia animală“ drept afacere agricolă cu animale globalizată, exterminarea speciilor invazive odată cu intensificarea utilizării terenurilor, pescuit și vânătoare, capturarea, comerțul și reproducerea animalelor pentru circuri, laboratoare, ca animale de companie, trofee, sport și alte scopuri, precum și biotehnologia. Multe dintre aceste practici sunt ținte ale investițiilor majore din partea actorilor publici și privați:

De-a lungul ultimelor două decenii, economia animală a devenit din ce în ce mai intensivă și mai extensivă. Sunt obținute profituri mari de pe urma fiecărei vieți animale, mai rapid, în vreme ce industriile care au ca materie primă animalele au crescut în așa fel încât includ toate țările în curs de dezvoltare. (Emel & Wolch, 1998, p. 2)

Variile moduri în care sistemele educaționale iau parte la rețeaua globală a economiei animale se reflectă (și sunt reproduse activ) în activitățile școlare cotidiene, care sunt legate de *branding* al corporațiilor și strategii de identitate ale companiilor mari (Pedersen, 2010a). Ce înseamnă ca educația să-și examineze propria poziție în economia animală (și umană)? Care sunt implicațiile pedagogice ale lucrului cu noțiunile de corporalitate și fizicalitate umană/animală, structurate și puse în legătură de procesele globalizate ale comodificării?

„Societatea globalizată“ Cercetare critică a formelor de biocapitalizare

Modurile în care animalele și condițiile lor de viață sunt legate de procesele globalizării sunt numeroase, complexe și universale. Capitalul,

cunoașterea, informația genetică, afecțiunile și toate substanțele materiale circulă prin rețele globale conectând produsele și munca animală cu activitățile și tehnologiile umane. Economia animală globală este implicată în fenomene diverse, de la telefonie celulară, la zoonoze și la tipare de comerț, pentru a numi doar câteva; producția și acumularea plusvalorii din fiecare fragment al corpurilor de care este nevoie pentru ca mașinăria să fie prosperă. Shukin (2009) dezvoltă o analiză a acestor procese în asemenea detaliu și la o asemenea scară încât noțiunile de „animal“ și „capital“ devin sinonime (vezi și Watts, 2000; Boyd, 2001).

O modalitate prin care educația poate răspunde acestor condiții ar fi prin urmărirea și cartografierea tiparelor de circulație a capitalului, materialelor și cunoașterii prin munca și corpurile animale (și umane) într-un spațiu particular de producție și localizarea oricăror activități educaționale care au loc în acest lanț. Dacă bazele materiale ale societății sunt construite pe corpurile animale și pe apropierea proprietăților lor productive și reproductive, o înțelegere a funcționării acestui aparat este necesară la toate nivelurile educației. Prin identificarea și analiza critică a propriei sale poziții în modul capitalist de producție animală, educația poate crea instrumente de cercetare a fixării sale în complexul natură/ tehnologie/ societate într-o lume globalizată: cum funcționează corpurile animale drept locuri ale acumulării și circulației cunoașterii, cum se bazează biocapitalul cunoașterii pe accesibilitatea și producția în masă a corpurilor animale? Cum sunt jucate relațiile dintre corp, capital și cunoaștere, care sunt efectele? Animalul ca subiect al analizei și ca punct de plecare în dezbateră despre globalizare este o formă de „pedagogie postumană“ care pornește de la centrul și de la periferia globalizării în același timp. Circulația corpurilor, cunoașterii, muncii și a capitalului este un fenomen central al societății contemporane; cu toate acestea, animalul individual de care depinde întregul proces este de cele mai multe ori marginalizat, fragmentat și invizibil în discursurile educației și în alte părți.

„Societatea sustenabilă“ Preocupări cu privire la climat (de investiții) și viitorul nepoților „noștri“

Deși Națiunile Unite au numit perioada 2005-14 Decada Educației pentru Dezvoltare Durabilă, în cele mai multe documente de politică educațională pe care le-am analizat, conceptul de durabilitate a mediului este utilizat doar ca punct de sprijin. Într-o publicație specială, OCDE a definit „provocările globale de mediu“ drept o tendință care modelează educația în 2008 (OCDE, 2008b), dar nu abordează problema pe Web. Deși Banca Mondială vorbește despre durabilitatea mediului ca parte a Obiectivelor de Dezvoltare ale Mileniului 2015 și în ciuda înțelegerii educației drept „un dialog între prezent și viitor“ (2009, p. 8), preocupările

Băncii Mondiale cu privire la climat par a fi limitate la „îmbunătățirea climatului *de investiții*” (2009, p. 11, s.a.). Comisia Europeană (2008a) recunoaște schimbarea climei drept o provocare ce va cere o adaptare radicală și menționează că sprijinul pentru dezvoltarea durabilă este o parte a competențelor sociale și civice pe care educația trebuie să le predea (2007), dar aici par să se oprească preocupările Comisiei în ceea ce privește durabilitatea mediului.

UNESCO, pe de altă parte, a produs un număr de documente despre Decada Educației pentru Dezvoltare Durabilă, în care este abordată în particular problema societății durabile. Pentru UNESCO, Educația pentru Dezvoltare Durabilă înseamnă în chip ambițios „educația care permite oamenilor să prevadă, să atace și să rezolve problemele care amenință viața pe planeta noastră” (2005b, p. 5). Cu ce scop? În conformitate cu prefața aceluiași document, pentru a avea ceva de transmis mai departe, pentru a „promite o planetă durabilă și o lume mai sigură copiilor noștri, nepoților noștri și urmașilor lor” (p. 3). În alt document informativ (UNESCO, 2005c), dezvoltarea durabilă este definită drept întreținere a păcii, luptă împotriva încălzirii globale, reducerea inegalităților dintre Sud și Nord și lupta împotriva sărăciei, a marginalizării femeilor și fetelor. UNESCO (2005d), totuși, recunoaște și paradoxul faptului că națiunile cele mai educate sunt cele care lasă cele mai adânci urme în ecosistem; deci, societățile durabile nu pot fi obținute numai prin producția unei cantități mai mari de educație, ci prin reorientarea conținuturilor acesteia.

Deși dezvoltarea durabilă, în mare măsură, se concentrează asupra condițiilor de viață ale generațiilor prezente și viitoare de oameni, o parte din cercetarea Educației pentru Dezvoltare Durabilă argumentează necesitatea unei recunoașteri mai acute a animalelor dincolo de funcția lor ecologică instrumentală de reprezentanți ai speciilor (ex. Selby, 1995, 2000; Kahn, 2003, Andrzejewski et al, 2009). Kahn (2003) și alții au propus o critică împotriva educației pentru durabilitate în multe dintre formele sale contemporane ca fiind antropocentrice, tehnocratice, prea legate de programele guvernamentale și de cele ale corporațiilor, eșuând în ceea ce privește abordarea adecvată a chestiunii justiției sociale. Dat fiind potențialul său de a privi dincolo de ideile de „umanitate” și „animalitate” drept categorii fixe și stabile, cum poate postumanismul să problematizeze mai departe rolul educației în crearea unei „societăți durabile”? Și, pentru a o parafraza pe Haraway (2009), ce înseamnă a educa într-o vreme a extincției, exterminării și morții industriale în masă?

„Societatea durabilă“ Futurism reproductiv?

Sugestia mea pentru un răspuns postumanist la problema „durabilității“, în special cum este ea constituită în discursul politicilor educaționale, include o interogare profundă a presupusei liniarități a conceptului. Această liniaritate are mai multe articulări, una dintre acestea părând a fi teoria lui Edelman (2004) despre „futurismul reproductiv“. Edelman notează faptul că heterosexualitatea produce un viitor al „aceluiiași“, o ideologie a necesității reproducerii în care figura hegemonică este Copilul (a nu se confunda cu experiențele reale trăite de copii) ca simbol al reproducerii ordinii sociale în discursul politic. În conformitate cu Edelman, poziția și prezența imaginii Copilului nu este negociabilă, este fetișizată, universalizată și obligatorie ca și viitorul însuși. Instituția educației, care are pe Copil drept țintă principală și bază a subzistenței, joacă un rol esențial în acest proces al reproducerii ideologice. În viziunea lui Edelman, Copilul nu produce nimic altceva decât predeterminarea sensului. Analiza sa se plasează în opoziție cu majoritatea filosofilor educației, precum Hannah Arendt, pentru care „fiecare naștere [umană] [este] o speranță la ceva complet diferit care va veni și va rupe lanțul eternei recurențe“ (Habermas, 2003, p. 58). Aș dori să adaug că fantezia „noului început perpetuu“ a natalității (Greenaway, 1992, p. 33) și liniaritatea sa inerentă sunt complicate nu doar de Edelman, dar și de limitele propriilor sale condiții de susținere a vieții. Teoriile rezistenței ne învață că, odată expuse la presiuni excesive, sistemele socio-ecologice nu se comportă în mod necesar în maniera liniară cel mai facil de conceptualizat și elaborat. Reformulată în termenii postumanismului, dominația umană poate fi înțeleasă „nu ca atribut inerent și esențial, ci ca poziție negociată în interiorul unui sistem, poziție ce poate fi răsturnată“ (Bartlett & Byers, 2003, p. 29). Ce înseamnă asta pentru posibilitățile de dezvoltare ale subiectului educațional? Cum este construită această axă temporală liniară în logica educației (și a sistemului educațional) și cum tratează ea posibilitatea unei distrugerii planetare complete și a unei extincții în masă a speciilor (inclusiv a celei umane)? Educația, ca exemplu elaborat al unei invenții a intervenției umane, trebuie să abordeze negativitatea radicală a futurismului reproductiv și să ajungă la un compromis în ceea ce privește ideea subiectului uman auto-regenerant, întotdeauna deja manifestat în imaginea securizantă a Copilului, ca speranță și motiv de a salva lumea și viitorul.

Concluzii

Doresc să mă întorc pe scurt la introducerea acestui articol, în care discutăm despre patru zone de intersecție care, am sugerat în altă parte, leagă teoria educației și studiul animalelor într-un cadru postumanist: imperfecțiune ontologică/ epistemologică, intersubiectivități „radicale“, moduri deschise de „a ființa în lume“ și descentrarea subiectului uman (Pedersen, 2010b). Aici, am utilizat aceste intersecții pentru a realiza o intervenție critică în bazele antropocentrice și exclusiviste ale construcției internaționale de politici educaționale. În fiecare dintre presupusele „societați“ prezente și viitoare unificatoare – adică, ideile care subîntind discursurile despre relația dintre educație și schimbare socială pe care le-am analizat în acest articol – aceste intersecții postumaniste au implicații particulare și indică diferite probleme, însă converg într-o critică mai amplă.

Argumentez că ideologia structural-antropocentrică pe care se sprijină politica educațională dominantă are consecințe drastice nu numai pentru formele de cunoaștere care sunt așteptate să „ființeze o lume“ (Gifford, în Wheeler & Dunkerley, 2008; Wolfe, 2010), dar și pentru *cine* anume este invitat să participe la procesele de realizare a lumii. Din această perspectivă, politica educațională este implicată într-o formă particulară de performativitate a speciilor prin care nu doar poziții ale subiectului, ci și *repertorii* ale subiectului sunt produse și, simultan, restricționate sever. Identific repertoriile subiectului drept gama și câmpul posibilităților subiecților de a apărea, de a *deveni* subiecți, în primul rând. Repertoriile subiectului din documentele de politică educațională recenzate în acest articol creează limite ale educației, pentru a produce nu doar „omul“ ca rezultat teleologic (cf. Boggs, 2009), ci o anumită specie de *Homo sapiens sapiens*, pentru a dialoga cu Sloterdijk (2009), menită să împlinească imperatiivele capitalismului global. Pentru scoate la lumină în întregime forțele hegemoniilor cunoașterii în care funcționează politicile educaționale în prezent, aceste repertorii ale subiectului cer o regândire de pe poziții postumaniste. De pe aceste poziții, prezența animalelor non-umane scoate la iveală implicațiile coercitive și exclusive ale documentelor politice atât pentru animale, cât și pentru oameni. Educația trebuie să-și gândească serios propria fixare în practici reproductive și tipare de gândire și să ia măsuri eficiente în direcția transformării sale. Cum remarcă simplu Wolfe (2010), „noi“ nu suntem „cine“ credeam că suntem.

Bibliografie

Andrzejewski, J., Pedersen, H. & Wicklund, F., „Interspecies Education for Humans, Animals, and the Earth“, in J. Andrzejewski, M. Baltodano & L. Symcox (eds.) *Social Justice, Peace, and Environmental Education: transformative standards*, New York, Routledge, 2009, pp. 136-154.

Armstrong, P. & Simmons, L. (eds.), „Bestiary: an introduction“, in L. Simmons & P. Armstrong (eds.), *Knowing Animals*, Leiden, Brill, 2007, pp. 1-24

Arnot, M., Hopmann, S.T. & Molander, B., „International Evaluation in Educational Sciences: democratic values, gender and citizenship“, in Vetenskapsrådets rapportserie, nr. 4, Stockholm, Vetenskapsrådet 2007.

Asociación Filosófica de México, XV International Congress of Philosophy, Symposium „Dialogue among Differents, Dialogue in Radicality“, Mexico City, 25-29 January 2010. Call for Papers via humananimalstudies.listserv.

Bartkowski, F., *Kissing Cousins: a new kinship bestiary*, New York, Columbia University Press, 2008.

Bartlett, L. & Byers, T. B., „Back to the Future: the humanist *Matrix*“, in *Cultural Critique*, nr. 53, 2003, pp. 28-46.

Bergman, C., „Inventing a Beast with No Body: radio-telemetry, the marginalization of animals, and the simulation of ecology“, in *Worldviews*, vol. 9, nr. 2, 2005, pp. 255-270.

Biesta, G. J. J., „Pedagogy without Humanism: Foucault and the subject of education“, in *Interchange*, vol. 29, nr. 1, 1998a, pp. 1-16.

Biesta, G. J. J., „Say You Want a Revolution... suggestions for the impossible future of critical pedagogy“, in *Educational Theory*, vol. 48, nr. 4, 1998b, pp. 499-510.

Biesta, G. J. J., „Radical Intersubjectivity: reflections on the ‘different’ foundation of education“, in *Studies in Philosophy and Education*, nr. 18, 1999, pp. 203-220.

Biesta, G. J. J., *Beyond Learning: democratic education for a human future*, Boulder, Paradigm, 2006.

Bingham, N., „Bees, Butterflies, and Bacteria: biotechnology and the politics of nonhuman friendship“, in *Environment and Planning A*, nr. 38, 2006, pp. 483-498.

Birke, L., Bryld, M. & Lykke, N., „Animal Performances. An Exploration of Intersections between Feminist Science and Studies of Human/Animal Relationships“, in *Feminist Theory*, vol. 5, nr. 2, 2004, pp. 167-183.

Boggs, C. G., „Emily Dickinson’s Animal Pedagogies“, in *PMLA*, vol. 124, nr. 2, 2009, pp. 533-541.

Boyd, W., „Making Meat: science, technology, and American poultry production“, in *Technology and Culture*, nr. 42, 2001, pp. 631-664.

Braun, B., „Modalities of Posthumanism“, in *Environment and Planning A*, nr. 36, 2004, pp. 1352-1355.

Clark, D., „On Being ‘The Last Kantian in Nazi Germany’. Dwelling with Animals after Levinas“, in J. Ham & M. Senior (eds.), *Animal Acts: configuring the human in Western history*, New York, Routledge, 1997, pp. 165-198.

Commission of the European Communities, *An Updated Strategic Framework for European Cooperation in Education and Training*, 2008, online la: http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-policy/doc/com865_en.pdf.

Cope, B. & Kalantzis, M., „Introduction. Multiliteracies: the beginnings of an idea“, in B. Cope & Kalantzis (eds.), *Multiliteracies: literacy learning and the design of social futures*, London, Routledge, 2000, pp. 3-8.

Council of the European Union, *Draft 2008 Joint Progress Report of the Council and the Commission on the Implementation of the ‘Education & Training 2010*

- Work Programme "Delivering Lifelong Learning for Knowledge, Creativity and Innovation" – Adoption, 5723/08*, Brussels, Council of the European Union, 2008.
- Delors, J., Al Mufti, I., Amagi, I., Carneiro, R., Chung, F., Geremek, B., Gorham, W., Kornhauser, A., Manley, M., Quero, M.P., Savané, M.-A., Singh, K., Stavenhagen, R., Suhr, M. W. & Nanzhao, Z., *Learning: the treasure within. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century*, Paris, UNESCO, 1996.
- Edelman, L., *No Future: queer theory and the death drive*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Emel, J. & Wolch, J., „Witnessing the Animal Moment“, în J. Wolch & J. Emel (eds.), *Animal Geographies: place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*, London, Verso, 1998, pp. 1-24.
- Englund, T., „Deliberative Communication: a pragmatist proposal“, în *Journal of Curriculum Studies*, vol. 38, nr. 5, 2006, pp. 503-520.
- European Commission, *Key Competences for Lifelong Learning: European Reference Framework*, Luxembourg, European Communities, 2007.
- European Commission, *Improving Competences for the 21st Century*, Luxembourg, European Communities, 2008a.
- European Commission, *School Education: equipping a new generation*, 2008b, online la http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-policy/doc64_en.htm.
- European Science Foundation, *Call for Outline Proposals: funding initiative in the field of Higher Education and Social Change* (EUROHESC), 2008, online la <http://www.esf.org/activities/eurocores/running-programmes/eurohesc.html>.
- Fudge, E., *A Project for Animal History*, presentation at the British Animal Studies Network Meeting 10, University College London, 21 februarie 2009.
- Gough, N., „RhizomANTically Becoming-cyborg: performing posthuman pedagogies“, în *Educational Philosophy and Theory*, vol. 36, nr. 3, 2004, pp. 253-265.
- Greenaway, P., *Hundred Objects to Represent the World*, Stuttgart, Hatje, 1992.
- Gustafsson, B. & Warner, M., „Participatory Learning and Deliberative Discussion within Education for Sustainable Development“, în J. Öhman (ed.), *Values and Democracy in Education for Sustainable Development – contributions from Swedish research*, Malmö, Liber, 2008, pp. 75-92.
- Habermas, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- Haraway, D. J., „The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others“, în *The Haraway Reader*, New York, Routledge, 2004, pp. 63-124.
- Haraway, D. J., *When Species Meet: ethical attachment sites for out-of-place companions*, presentation at the British Animal Studies Network Meeting 10, University College London, 21 februarie 2009.
- Heslep, R. D., „Must an Educated Being Be a Human Being?“, în *Studies in Philosophy and Education*, nr. 28, 2009, pp. 329-349.
- Jones, O., „(Un)ethical Geographies of Human–Non-human Relations: encounters, collectives and spaces“, în C. Philo & C. Wilbert (eds.) *Animal Spaces, Beastly Places: new geographies of human–animal relations*, London, Routledge, 2000, pp. 268-291.
- Kahn, R., „Towards Ecopedagogy: weaving a broad-based pedagogy of liberation for animals, nature, and the oppressed people of the Earth“, în *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 1, nr. 1, 2003, online la http://www.criticalanimalstudies.org/JCAS/Journal_Articles_download/Issue_1/kahn.pdf
- Latour, B., *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- List, C., „Democracy in Animal Groups: a political science perspective“, în *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 19, nr. 4, 2003, pp. 168-169.

McLaren, P., *Life in Schools. An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, New York, Longman, 1998.

Miller, H. B., „Not the Only Game in Town: zoöepistemology and ontological pluralism“, in *Synthese*, nr. 92, 1992, 25-37.

Nash, R. & Broglio, R., „Introduction to Thinking with Animals“, in *Configurations*, vol. 14, nr. 1-2, 2006, pp. 1-7.

Nordic Council, *Norden – en ledande, dynamisk kunskaps och kompetensregion* (Proposal from Nordic Council of Ministers, 2007, online la http://www.norden.org/en/nordic-council/sagsarkiv/b-249-kultur/at_download/proposalfile).

Noske, B., *Beyond Boundaries: humans and animals*, Montreal, Black Rose Books, 1997.

OECD, Centre for Educational Research and Innovation, 2008a, online la <http://www.oecd.org/dataoecd/38/18/38446790.pdf>.

OECD, *Trends Shaping Education. 2008 Edition*, online la http://www.oecd.org/document/58/0,3343,en_2649_35845581_41208186_1_1_1_3745_5,00.html.

OECD, *Education*, 2009, online la http://www.oecd.org/about/0,3347,en_2649_3745_1_1_1_1_37455,00.html.

Pedersen, H., *Animals in Schools: processes and strategies in human–animal education*, West Lafayette, Purdue University Press, 2010a.

Pedersen, H., „Is ‘the Posthuman’ Educable? On the Convergence of Educational Philosophy, Animal Studies, and Posthumanist Theory“, in *Discourse*, vol. 31, nr. 2, 2010b, pp. 237-250.

Pickering, A., „Asian Eels and Global Warming: a posthumanist perspective on society and the Environment“, in *Ethics & The Environment*, vol. 10, nr. 2, 2005, pp. 29-43.

Rossini, M., „To the Dogs: companion speciesism and the new feminist materialism“, in *Kritikos*, nr. 3, septembrie 2006.

Sanders, C. R. & Arluke, A., „If Lions Could Speak: investigating the animal–human relationship and the perspectives of nonhuman others“, in *The Sociological Quarterly*, vol. 34, nr. 3, 1993, pp. 377-390.

Schaefer, D. O., *Review of Society for Phenomenology and Existential Philosophy's 47th Annual Meeting*, Pittsburgh, 16-18 octombrie 2008, online la http://www.h-net.org/~animal/markings10_schaefer.html.

Selby, D., *Earthkind. A Teachers' Handbook on Humane Education*, Stoke-on-Trent, Trentham Books, 1995.

Selby, D., „Humane Education: widening the circle of compassion and justice“, in D. Selby & T. Goldstein (eds.), *Weaving Connections. Educating for Peace, Social and Environmental Justice*, Toronto, Sumach Press, 2000, pp. 268-296.

Shukin, N., *Animal Capital: rendering life in biopolitical times*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

Sloterdijk, P., „Rules for the Human Zoo“. A response to the *Letter on Humanism, Environment and Planning D: Society and Space*, nr. 27, 2009, pp. 12-28.

UNESCO, *Towards Knowledge Societies*, Paris, UNESCO, 2005a.

UNESCO, *Promotion of a Global Partnership for the UN Decade of Education for Sustainable Development (2005-2014). The International Implementation Scheme for the Decade in Brief*, Paris, UNESCO, 2005b.

UNESCO, *UN Decade of Education for Sustainable Development 2005-2014: the DESD at a glance*, Paris, UNESCO, 2005c.

UNESCO, *Contributing to a More Sustainable Future: quality education, life skills and education for sustainable development*, Paris, UNESCO, 2005d.

UNESCO, *Medium-Term Strategy for 2008-2013* (34 C/4), 2008, online la <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001499/149999e.pdf>.

UNESCO, *UNESCO and Inter-religious Dialogue*, f.a., online la

<http://tiny.cc/h1w3v>.

Watts, M. J., „Afterword: Enclosure“, în C. Philo & C. Wilbert (eds.), *Animal Spaces, Beastly Places: new geographies of human–animal relations*, 2000, London, Routledge, pp. 292-304.

Wheeler, W. & Dunkerley, H., „Introduction to Earthographies: ecocriticism and culture“, în *New Formations*, nr. 64, 2008, 7-14.

Wilbert, C., „Anti-this – against-that: resistances along a human–non-human axis“, în J. P. Sharp, P. Routledge, C. Philo & R. Paddison (eds.), *Entanglements of Power: geographies of domination/resistance*, London, Routledge, 2000, pp. 238-255.

Wolfe, C., *Animal Rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Wolfe, C., *Posthumanities*, 2008, online la http://www.carywolfe.com/post_about.html

Wolfe, C., „Human, All Too Human: ‘animal studies’ and the humanities“, în *PMLA*, vol. 124, nr. 2, 2009, pp. 564-575.

Wolfe, C., *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

World Bank, *Education Sector Strategy*, Washington, The World Bank, 1999.

World Bank, *Opening Doors: education and the World Bank*, Washington, The World Bank, 2009.

Joseph Auner

„Cântă-mi“. Ventrilocia postumană în muzica populară recentă

Traducere de Daniel Clinci

O scenă celebră din filmul *2001: A Space Odyssey* (1968) îl înfățișează pe astronautul supraviețuitor, Dave, înăuntrul modului de memorie al computerului navei, HAL (acronimul lui „Heuristically programmed Algorithmic computer“). Dave dezactivează metodic funcțiile cognitive superioare ale lui HAL după ce computerul a provocat moartea echipajului pentru că a crezut că failibilitatea umană reprezenta un pericol pentru misiune. Cu fiecare răsucire de șurub, auzim vocea calmă și rugătoare a lui HAL, care simte cum își pierde conștiința. În contrast cu tonul rece al filmului, în ansamblu – și al operei lui Kubrik în general –, acesta este un moment de mare intensitate emoțională. Dar, surprinzător, expresivă este mașina muribundă și defectă, iar nu astronautul, care rămâne tăcut, încapsulat în cochilia de plastic reflectorizant, plutind în spațiul organic sângerieu din creierul lui HAL. Agitația lui Dave o putem simți numai prin intermediul privirilor sale nervoase și al sunetului amplificat al respirației sale, suprapus peste bâzâitul constant din fundal. Atunci când vorbește, are o voce subțire, gâtuită, procesată de microfonul din cască, în vreme ce vocea lui HAL este directă și nemediată, umplând spațiul exact așa cum ne auzim noi vocea rezonând în capul nostru. Ultima etapă a lobotomiei este marcată de regresia bruscă a lui HAL, prin intermediul propriei memorii, la ziua primei sale reprezentații publice, când a cântat „Daisy Bell“, un cântec despre o bicicletă pentru două persoane. Filmul nu a anticipat în niciun fel faptul că ultimele cuvinte ale computerului vor fi o piesă sentimentală din vremuri demult apuse. Dar, la fel de important, cântecul de lebedă al lui HAL marchează și ultimele cuvinte pe care le rostește Dave în film, înainte de călătoria sa în cosmos, când părăsește

tehnologia și umanitatea: „Cântă-mi“¹.

Anul 2001 a venit și a trecut, iar multe dintre predicțiile filmului în legătură cu transformările externe ale existenței noastre prin intermediul tehnologiei par inadecvate: călătorii turistice în spațiu, colonizarea Lunii și zborul unui echipaj pe Jupiter încă țin de science-fiction. Dar viziunea lui Stanley Kubrick și a lui Arthur C. Clarke despre măsura în care viața noastră internă ar putea fi colonizată de tehnologie era, într-un fel, prea prudentă. Așa cum arată limpede proliferarea imaginilor cu cyborgi, androizi, realitate artificială și clonare, granițele dintre o prezență umană autentică și mașină devin din ce în ce mai permeabile și instabile². Când Kubrick a realizat *2001*, o evoluție a omului dincolo de tehnologie părea încă posibilă. Semnificativ, proiectul la care lucra înainte să moară, în 1999, privea inteligența artificială. În realizarea lui Steven Spielberg, proiectul, devenit *A.I.: Artificial Intelligence* și lansat în 2001, prezintă o familie disfuncțională suferind pentru unicul lor copil, aflat în comă, care adoptă un băiat android programat să-și iubească mama necondiționat pentru totdeauna. Dar, atunci când copilul se însănătoșește, robotul este abandonat de mamă, care devine incapabilă să-l iubească. Filmul se concentrează asupra strădaniei robotului, numit în mod semnificativ tot David, de a-i recâștiga dragostea transformându-se, ca Pinocchio, într-un băiat adevărat. Deplasarea expresiei emoționale de la uman la tehnologic este aproape completă: în film, oamenii variază de la interiorizați la monștruoși de cruzi, în vreme ce numai androizii sunt capabili de iubire.

În niciun alt aspect al vieții noastre întrepătrunderea umanului cu mașina nu a fost mai profundă ca în muzică. Fiecare etapă a producției, distribuției și consumului din viața muzicală a lumii industrializate este atât de pătrunsă de tehnologie, încât nici nu ne mai dăm seama că aparate complexe ca pianul sunt tot produse tehnologice³, în vreme ce semnificațiile ideii de „pian“ se întind de la ansamblul negru și strălucitor de lemn, metal și plastic (sau fildeș) din sufrageriile noastre la programele de muzică de pian de pe un laptop. Muzica circulă prin straturile multiple ale aparatelor mecanice,

1 Vezi clipul audio 1 de la www.jrma.oupjournals.org, din *2001: A Space Odyssey*, Turner Entertainment Co., a Time Warner Company, 1968, pentru mai multe despre utilizarea vocii în 2001, vezi Michel Chion, *Kubrick's Cinema Odyssey*, London, 2001.

2 Pentru câteva exemple, vezi Elaine L. Graham, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, New Brunswick, NJ, 2002; *Artificial Humans: Manic Machines/Controlled Bodies*, ed. Rolf Aurich et al., Berlin, 2000; *Robosapiens: Evolution of a New Species*, ed. Peter Menzel & Faith D'Aluisio, Cambridge, MA, 2000; *The Cyborg Handbook*, ed. Chris Hables Gray, New York & London, 1995; și Victoria Nelson, *The Secret Life of Puppets*, Cambridge, 2002.

3 Pentru studii ample referitoare la interacțiunile dintre cultură și tehnologiile muzicale vezi Timothy D. Taylor, *Strange Sounds: Music, Technology and Culture*, New York, 2001 și Paul Théberge, *Any Sound You Can Imagine: Making Music/Consuming Technology*, Hanover, NH & London, 1997.

electronicelor și variantelor digitale în lungul ei drum de la mintea muzicianului la timpanele noastre. Faptul că muzica este realizată din sunetul procedurilor medicale care aduc modificări corpului – din zgomotul produs de liposucție sau din scrâșnetul cartilajelor – este mai mult o schimbare la nivelul proporțiilor decât o schimbare în sine⁴.

De această mecanizare ne dăm cel mai bine seama la nivelul vocii. Într-adevăr, solicitarea pe care Dave i-o adresează lui HAL, „Cântă-mi“, a fost întâmpinată în spațiul nostru cultural de o proliferare uimitoare a vocilor preluate, modificate și generate artificial. Ne întâlnim în mod obișnuit cu voci automate la telefon; mașinile și electrocasnicele ne vorbesc; în anul 2001, corporația AT&T a lansat programul „Natural Voices“, afirmând că este capabil să reproducă orice voce și chiar să „readucă la viață vocile vedetelor de mult trecute în neființă“⁵. Șubrezirea granițelor dintre uman și mașină prin intermediul vocii și al cântecului în această scenă din 2001 prefigurează o gamă largă a muzicii contemporane care produce sens prin explorarea și destabilizarea granițelor dintre prezența umană autentică și tehnologie. În multe sectoare ale muzicii recente, vocea umană nemodificată a devenit o specie pe cale de dispariție. Manipulările și simulările vocii apar, sub diferite forme, în muzica populară, în paralel cu introducerea noilor tehnologii sau a noilor moduri de a utiliza vechi tehnologii⁶. Există formații care cântă aproape exclusiv prin dispozitive de tipul vocoderului, care permit un fel de ventrilocie prin care muzicianul poate cânta sau vorbi la microfon și modifica un sunet sintetizat (Boards of Canada, Daft Punk, Air); o bună parte din muzica hip-hop și electronică se bazează pe *sampling* vocal și pe voci extrase de pe discuri de vinil (DJ Shadow, X-ecutioners, Public Enemy, Fatboy Slim), în timp ce modificarea digitală a frecvențelor vocale cu Autotuner (ca în multe înregistrări de succes ale lui Cher sau ale Madonnei) a devenit atât de răspândită, încât a fost numită „una dintre cele mai sigure, poate dintre cele mai leneșe, metode de a garanta succesul în topuri“⁷.

4 Piesa California Rhinoplasty de la Matmos, *A Chance to Cut is a Chance to Cure* (2001), combină sunetul unui flaut nazal cu „înregistrări ale operațiilor de chirurgie plastică realizate în California: rinoplastie, lifting endoscopic pentru frunte, implant de bărbie“. Vezi Marc Flanagan, „Aural Surgeons“, în *Arbyte*, septembrie – octombrie 2001, vol. 50, nr. 9, p. 55.

5 Lisa Guernsey, „Software is Called Capable of Copying any Human Voice“, în *New York Times*, 23 iulie 2001, A1.

6 Susana Loza trasează începutul unei tipologii a procesării vocale, în care include „cut-up“, „bucla Moebius“, „efectul Planet Rock/electro“, „rularea cu viteză“ și „bucla divă“. Vezi Susana Loza, „Sampling (Hetero)sexuality: Diva-ness and Discipline in Electronic Dance Music“, în *Popular Music*, nr. 20, 2001, pp. 349-357.

7 Kay Dickinson, „«Believe»? Vocoders, Digitalised Female Identity and Camp“, în *Popular Music*, nr. 20, 2001, pp. 333-347. În vreme ce subiectul meu de aici este muzica populară, dezvoltări suplimentare pot fi identificate în lucrările unor compozitori de muzică de concert care lucrează cu tehnologie digitală, inclusiv Steve Reich și Paul Lansky.

În acest articol, voi ilustra apariția acestor tehnici în imaginația populară prin piese recente ale lui Radiohead și Moby, care pun în scenă aceste transgresiuni în moduri deosebit de vii prin opunerea vocilor umane, care sunt preluate și repetate în bucle constante, vorbirii generate digital sau puternic modificate, care sună ca și cum o mașină ne-ar vorbi. Mai exact, mă interesează în ce fel și de ce în aceste cântece, ca și în ultimele momente ale lui HAL din 2001, sfera tehnologicului devine locul expresivității, în timp ce vocile umane sunt mecanizate, golite de subiectivitate, transformate în semne care circulă ca un subprogram al unui sistem mai mare. Desigur, se subînțelege că, în aceste exemple, coliziunea dintre buclele umane și sumbrele mașini este o narațiune regizată. În spatele vocilor computerului, cel puțin în exemplele pe care le discut aici, se află întotdeauna o prezență umană care trage sforile, se află întotdeauna, ca în *Vrăjitorul din Oz*, un bărbat – sau o femeie – în spatele cortinei. Aceste piese fac parte dintr-o istorie îndelungată a interesului față de interacțiunile om/mașină în domeniul muzicii, cele mai importante momente fiind automatele muzicale din secolul al XVIII-lea, fanteziile militare misogine ale futuriștilor italieni, moda artei mecanice și înflorirea tehnologiilor de film, radio și înregistrare în epoca Weimar⁸. Faptul că această evoluție are rădăcini istorice adânci este evidențiat de cântecul lui HAL, „Daisy Bell“, din anii 1890, care prezintă deja o mediere specifică între uman și tehnologic prin intermediul bicicletei pentru două persoane – cu siguranță, un mod adecvat pentru un computer de a-și imagina iubirea.

Cu toate astea, așa cum argumentează un număr tot mai mare de lucrări, formele particulare pe care le ia în muzica recentă o asemenea ventrilocie pot fi puse în legătură cu schimbări culturale mai ample, asociate tehnologiilor digitale care transformă modul în care percepem realitatea, subiectivitatea și umanul. Manifestarea extremă a acestui proces este figura cyborgului – un hibrid om/mașină – care a devenit o resursă imaginativă centrală în artă, literatură și critică, ca un mijloc de reflecție asupra anxietăților și posibilităților umanului în spațiul din ce în ce mai mediat tehnologic al națiunilor dezvoltate industrial. În „Un manifest al cyborgului“ [„A Cyborg Manifesto“], Donna Haraway descrie reprezentările anterioare ale interacțiunii dintre uman și

8 Annette Richards, „Automatic Genius: Mozart and the Mechanical Sublime“, în *Music and Letters*, nr. 80, 1999, pp. 366-389; Carolyn Abbate, „Outside Ravel's Tomb“, în *Journal of the American Musicological Society*, nr. 52, 1999, pp. 465-530; Sadie Plant, *Zeros and Ones: Digital Women and the New Techno-culture*, New York, 1997, pp. 85-86; Catherine Parsons Smith, „«A Distinguishing Virility»: Feminism and Modernism in American Art Music“, în *Cecilia Reclaimed: Feminist Perspectives on Gender and Music*, ed. Susan C. Cook & Judy S. Tsou, Urbana, 1994, pp. 90-106; Nancy Drechsler, „«Tod dem Mond-schein und gelbe Ohrfeigen!»: Futuristische Männerphantasien im Sound der Maschine“, în *Neue Zeitschrift für Musik*, nr. 156, 1995, pp. 14-19. Pentru o analiză amplă a istoriei vocii dissociate de corp, vezi Steven Connor, *Dumbstruck: Cultural History of Ventriloquism*, Oxford, 2000. Îi mulțumesc Amandei Weidman pentru indicarea acestei surse.

tehnologic ca reflectând „un dualism esențial între materialism și idealism“. „Acum, însă“, afirmă ea, „nu mai suntem atât de siguri“:

Mașinile de la sfârșitul secolului XX au ambiguizat profund diferența dintre natural și artificial, dintre minte și corp, dintre ceea ce se produce și ceea ce este produs, și multe alte distincții care erau valabile între organisme și mașini. Mașinile noastre sunt tulburător de animate, iar noi, înspăimântător de inerți.⁹

Abordarea acestor exemple de la Radiohead și Moby ca sisteme cyborg, literalmente sau la figurat, nu numai că pune în lumină interdependența din ce în ce mai strânsă dintre om și mașină într-o bună parte a muzicii recente, dar are totodată o influență asupra modului în care ambii poli ai acestei relații sunt reconfigurați în procesul fuziunii lor. După cum scrie Susana Loza despre „cyborg, fembot și postuman“, „aceste entități tehnolo-organice traversează spațiul dintre dorință și teamă; formele lor nedeterminate destabilizează și, simultan, reconfigurează limitele dualiste ale subiectivității umaniste liberale“¹⁰. Aceste piese – produse ale unei formații rock care cedează vocea computerului și ale unui DJ care încearcă să facă muzică dance mecanizată – ilustrează modurile în care muzicienii folosesc ventrilocia tehnologică a acestor voci postumane pentru a schița frământările de la granițele rasei, genului și umanului.

Cartografierea postumanului

Piesa „Fitter Happier“ de la Radiohead, care apare pe albumul excelent primit de critici și de public *OK Computer* (1997), pare aproape menită să ilustreze oamenii inerți și mașinile deconcertant de pline de viață ale lui Haraway. Este evident, din numele formației și din titlul albumului, precum și din cele ale altor piese, ca „Paranoid Android“, că piesa apare într-un context care pune în prim-plan interacțiunea om/mașină. În cele mai multe cazuri, reprezentarea tehnologiei este profund ambivalentă, ca în piesa „Airbag“, care se referă la un dispozitiv care îți poate salva viața sau te poate ucide când te aștepți mai puțin. În „Fitter Happier“, solistul vocal al formației, Thom Yorke, este înlocuit cu un sintetizator de voce nu foarte sofisticat – comparabil cu vocea „Fred“ inclusă în programul Macintosh SimpleText™ – care recită o litanie de sintagme *self-help*: „Fitter happier more productive / comfortable / not drinking too much / regular

9 Donna Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, în *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London, 1991, pp. 149-181.

10 Susana Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, art. cit., p. 349.

exercise at the gym (3 days a week).“ [„Mai în formă mai productiv / confortabil / nu bea prea mult / exerciții regulate la sala de sport (3 zile pe săptămână)“]¹¹. Peste mormăitul computerului sunt suprapuse voci umane în fundal, care se constituie într-un dialog fragmentar care sună ca și cum ar fi transmis la radio sau prin interfon: „This is panic office, Section 917 may have been hit...“ și răspunsul, „Activate the following procedures... „. Dar vocile umane sunt transformate aici în bucle care continuă o bună parte a piesei, devenind treptat inaudibile. Aceste voci de împrumut, cum se întâmplă în multe piese din muzica electronică contemporană, sunt etalonul stereotipic, voci de bărbați albi cu o autoritate imperceptibilă, conștient scoase din context prin timbrul vocal și frazeologie, ca și cum ar fi preluate dintr-un film vechi sau o emisiune televizată¹². Juxtapunerea vocilor umane peste cele ale computerului se oglindește și în alte materiale sonore, cum ar fi un pian dezacordat și acorduri lente de chitară, peste care se suprapun sunete de alarmă și zgomote sintetizate.

În „Fitter Happier“, vocea mașinii este cea care devine cea mai expresivă și comunicativă. Yorke a spus despre piesă că este „cel mai neliniștitor lucru pe care l-am scris vreodată“, iar despre sintetizatorul de voce Macintosh pe care l-a folosit pentru cântec, că este cea mai emoționantă voce pe care a auzit-o vreodată¹³. În această privință, este deosebit de important faptul că, atunci când a apărut *OK Computer*, mulți ascultători au crezut că vocea îi aparține fizicianului Stephen Hawking, care vorbește, de asemenea, printr-un sintetizator vocal¹⁴. Dacă la prima vedere această legătură pare bizară, ea indică modul în care vocea fără inflexiuni, cu frazele ei goale și calitatea sa artificială, poate ajunge să pară chiar eroică în curgerea ei impasibilă¹⁵. O parte din efectul piesei poate fi atribuit versurilor, mult mai directe, inteligibile și personale decât ale oricărui alt cântec de pe album¹⁶. Însă aceasta

11 Vezi clipul audio 2 la www.jrma.oupjournals.org. Radiohead, „Fitter Happier“, *OK Computer*, EMI Records Ltd, 1997.

12 Yorke a identificat vocile ca provenind din filmul din 1974, *Flight of the Condor*; preluată de la un televizor dintr-un hotel. Vezi Marc Randall, *Exit Music: The Radiohead Story*, New York, 2000, p. 225.

13 Comentând o lansare recentă dance electronică, în 2001, Yorke a afirmat că „samplul cântă mai delicat și mai confuz decât ar fi putut orice om“. În *Spin*, februarie 2001, p. 67.

14 Percepția eronată ar putea fi legată de faptul că Hawking a apărut pe albumul Pink Floyd din 1994, *Division Bell*, pe piesa „Keep Talking“. Îi mulțumesc lui Jason Hanley pentru indicație.

15 Interpretările piesei „Fitter Happier“ de pe o pagină a fanilor Radiohead se concentrează asupra pierderii controlului și asupra „pierderii speranței în viața cotidiană modernă“ exprimate de piesă: „Această piesă este într-adevăr tristă, deoarece săracul individ este forțat (probabil prin medicație) să creadă că tot acest căcat este corect. A început ca individ, dar ei au ajuns la el și l-au făcut să creadă că greșește“ (<http://www.greenplastic.com/songinterp/fitterhappier.html>).

16 Comparați, de exemplu, versurile primei piese, „Airbag“, care începe astfel: „In the next world war / in a jackknife juggernaut / I am born again / in the neon sign scrolling up and down / I am born again“. Simon Reynolds scrie similar despre cele două albume care i-au urmat lui *OK Computer*. „Cât despre interpretarea lui Yorke, pe *Kid A/Amnesiac* tehnologia de studio și tehnicile vocale insolite sunt aplicate pentru a disloca mai mult cuvintele sale deja oblice și fragmentate. Yorke a spus că nu va permite niciodată tipărirea versurilor și că auditorii nu

conduce la întrebarea, punctul asupra căruia mă concentrez aici, de ce vocea robotului este singura voce căreia i se permit asemenea versuri confesive sau de ce, la fel, vocea lui HAL din 2001 devine mai acută și mai emoționantă, și nu invers, pe măsură ce caracteristicile sale mecanice și acustice sunt aduse în prim-plan prin vlăguirea vocii și printr-un ritardando extrem.

Cum am devenit postumani de Katherine Hayles ne oferă un cadru în care putem înțelege această transformare în imaginarul contemporan. Pe baza cercetării scrierilor științifice și literare postbelice, Hayles definește postumanul ca un punct de vedere sau o modalitate de a experimenta lumea care „privilegiază“, la cel mai profund nivel, „tiparul informațional în detrimentul instanțierii materiale“¹⁷. Ea urmărește transferul distincției hardware/software în domeniul umanului, în așa fel încât eul și conștiința sunt independente de orice bază organică. Pentru a ilustra parcă argumentul lui Hayles, o campanie publicitară din 2000 – 2001 pentru Sony Memory Stick, un mediu proiectat să permită transferul facil de informație între calculatoare și alte dispozitive, înfățișează o fotografie pe o pagină întreagă a părții dorsale a unui cap uman cu un mic port, ca orice alt dispozitiv hardware din lanțul comunicării¹⁸.

Deloc surprinzător, figura cyborgului este centrală în formularea postumanului pe care o realizează Hayles. Ea discută despre diferiți cyborgi din science-fiction, dar citează totodată statistici care arată că 10% din populația Statelor Unite sunt deja, într-un anume sens, literalmente cyborgi (prin utilizarea stimulatoarelor cardiace, părți artificiale ale corpului etc.)¹⁹. O ilustrație intitulată „Părți înlocuibile pentru omul de neînlocuit“, apărută în *Harvard Medical School Family Health Guide*, arată peste 30 de părți înlocuibile care sunt deja disponibile²⁰. Oricine a fost la spital în ultimul timp știe că acesta este doar vârful aisbergului cu privire la sistemele tehnologice interactive în care putem fi plasați de la naștere până în ultimele clipe în secția de

trebuie să se concentreze asupra lor“. Vezi Simon Reynolds, „Walking on Thin Ice“, în *The Wire*, nr. 209, iulie 2001), pp. 26-33.

17 Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, 1999, p. 2.

18 În romanul 2001: *A Space Odyssey*, Arthur C. Clarke descrie credința conform căreia mintea se va elibera, la un moment dat, de materie, iar corpurile roboților vor constitui o treaptă a procesului: „Mai devreme sau mai târziu, progresul cunoașterii științifice ne va elibera de corpurile fragile, susceptibile de maladii și accidente, pe măsură ce se degradează – sau poate înainte de asta – prin construcții de metal și plastic, iar astfel vom obține nemurirea. Creierul ar putea să reziste mai mult, ca ultimă rămășiță a corpului organic, direcționând membrele sale mecanice și observând universul prin simțurile sale electronice – simțuri cu mult mai fine și subtile decât cele pe care evoluția oarbă le-ar putea dezvolta.“ Vezi Arthur C. Clarke, 2001: *A Space Odyssey*, roman bazat pe scenariul filmului produs de MGM, scris de Stanley Kubrick și Arthur C. Clarke, New York, 1968, pp. 173-174.

19 Hayles, *How We Became Posthuman*, ed. cit., p. 115.

20 *Harvard Medical School Family Health Guide*, New York, 1999, pp. 1218-1219.

terapie intensivă. Dar Hayles este mai interesată de cyborg la nivel metaforic, ca o configurație a „ființei umane care îi permite să fie conectată la mașini inteligente“²¹. Această interacțiune se întinde de la cei a căror muncă este strict legată de ecranul și de tastatura computerului până la neurochirurgii care operează cu ajutorul extensiilor robotizate, dar punctul definitiv este fluxul de informații dintre uman și dispozitivele tehnologice interrelaționate și din ce în ce mai complexe de care depindem pentru a munci și comunica. Hayles scrie că „în postuman nu există diferențe esențiale sau demarcații absolute între existența corporală și simularea computerului, mecanismul cibernetic și organismul biologic, teleologia robotului și obiectivele umane“²².

O consecință centrală a acestui proces asupra ideii de postuman este ceea ce Hayles descrie drept cogniție difuză, în cadrul căreia conștiința este înțeleasă și experimentată ca epifenomen, doar un sistem așezat peste nenumărate alte sisteme care reglementează corpul și interacțiunea acestuia cu mediul. Spre deosebire de ideea subiectului umanist liberal, individual, autonom, unic, subiectul postuman se află „într-un circuit cibernetic care îți îmbină voința, dorința și percepția într-un sistem cognitiv difuz în care corpurile reprezentate sunt unite cu cele deja stabilite, prin interfețele flexibile și mutabile ale mașinii“²³. În mod similar, în *Zeros and Ones*, Sadie Plant diferențiază cyborgul de modelul mai timpuriu al tehnologiei ca o proteză care extinde funcționarea umană, scriind: „mașinile digitale de la sfârșitul secolului XX nu sunt componente adăugate care servesc la amplificarea unei forme umane existente. Dincolo de propriile percepții și control, corpurile sunt modificate permanent de procesele în care sunt implicate“²⁴.

Legenda imaginii din *Harvard Medical School Family Health Guide*, „Părți înlocuibile pentru omul de neînlocuit“, sugerează că afirmația că suntem de neînlocuit nu mai este de la sine înțeleasă. Descentralizarea subiectului postuman are legături clare cu alte narațiuni postmoderne care au pus subiectul sub semnul întrebării. Bill Nichols compară stadiul tehnologiei discutat de Walter Benjamin, în care reproducerea mecanică lichidează autenticitatea și ideea de original, cu domeniul digitalului, în care „simularea cibernetică face ca experiența și realul în sine să devină problematice“²⁵. și dacă „oamenii

21 Hayles, *How We Became Posthuman*, ed. cit., p. 3.

22 Ibid.

23 Ibid., p. xiv.

24 Plant, *Zeros and Ones*, ed. cit., p.182.

25 Bill Nichols, „The Work of Culture in the Age of Cybernetic Systems“, în *Electronic Media and Technoculture*, ed. John Thornton Caldwell, New Brunswick, 2000, pp. 90-114. Vezi, de asemenea, Chris Hables Gray și Steven Mentor, „The Cyborg Body Politic and the New World Order“, în *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnologies*, ed. Gabriel Brahm Jr. & Mark Driscoll, Boulder, 1995, pp. 219-247.

«clari și distincți» ar putea fi o precondiție a unei societăți industriale bazate pe vânzarea de forță de muncă“, atunci „cyborgii mutual dependenți ar putea fi o prioritate mai mare pentru o economie postmodernă postindustrială“:

Într-o epocă a sistemelor cibernetice, chiar fundamentul culturii occidentale și esența tradiției sale metafizice, individul, cu dilemele sale intrinseci legate de liberul arbitru versus determinism, autonomie versus dependență și așa mai departe, ar putea foarte bine să fie menit să devină un vestigiu al unor tradiții și concepte care nu mai sunt pertinente.²⁶

Hayles prezintă în mod similar ideea de postuman ca având implicații atât distructive, cât și eliberatoare pentru modul în care ne autodefinim și, deci, pentru modul în care interacționăm cu ceilalți și cu mediul. Prin semnalarea sfârșitului „perspectivei umaniste și liberale asupra sinelui“ – „fundamentată pe prezență, identificată cu garanții originare și traiectorii teleologice, asociată cu fundamente solide și coerență logică“ – ea scrie că „postumanul este susceptibil de a fi privit drept antiuman deoarece înțelege mintea conștientă ca un mic subsistem care își rulează programul de autoconstrucție și autoasigurare, rămânând în același timp inconștient de dinamica efectivă a sistemelor complexe“. Dar proiectul ei cel mai important este să pledeze în favoarea naturii încorporate a oricărei experiențe, împotriva unui curent dominant al gândirii postumane care înțelege corpul ca pe un înveliș care va fi abandonat în cele din urmă:

Dacă coșmarul meu este o cultură populată de postumani care își privesc corpul ca pe un accesoriu, și nu ca pe însuși fundamentul ființei, visul meu este o versiune a postumanului care adoptă posibilitățile tehnologiei informației fără a fi sedus de fanteziile puterii nelimitate și ale nemuririi decorporalizate, care recunoaște și celebrează finitudinea ca pe o condiție a ființei umane și care înțelege că viața umană este integrată într-o lume materială foarte complexă de care depinde continuarea supraviețuirii noastre.²⁷

Modul în care Hayles formulează postumanul, cu potențialitățile sale atât apocaliptice, cât și utopice, rezonază clar cu progresele din muzică discutate aici, precum și cu alte manifestări ale ideii de postuman în muzica populară recentă. Studii anterioare au extins concepția lui Hayles conform căreia ideea de postuman este o amenințare deosebită la adresa „acelui segment al umanității care dispunea de averea, puterea și timpul liber pentru a se concepe ca ființe autonome care își exercită voința prin alegere și agentivitate individuală“²⁸. Faptul că renunțarea la

26 Nichols, „The Work of Culture“, p. 111.

27 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 5.

28 Ibid., p. 286.

existența umană și adoptarea unei persona postumane pot avea implicații divergente pentru cei a căror umanitate esențială a fost deja pusă sub semnul întrebării este evident în modurile în care tehnologia a fost folosită pentru a crea reprezentări alternative ale genului și rasei într-o serie de stiluri muzicale. Puterea productivă a ideii de postuman²⁹ în cazul criticilor și muzicienilor reflectă, în mare măsură, capacitatea acesteia atât de a scoate la iveală, cât și de a propune căi de reformulare a concepției naturalizate a „subiectului umanist liberal“; astfel, în termenii lui Loza, „postumanul pune capăt unui sistem dualist care celebra coordonatele corporale ale bărbatului alb, heterosexual, din clasa de mijloc“²⁹. După cum scriu Judith Halberstam și Ira Livingston:

Umanul funcționează în direcția domesticirii și ierarhizării diferențelor din cadrul umanului (de rasă, clasă sau gen) și a absolutizării diferențelor dintre uman și non-uman. Postumanul nu reduce diferența față de ceilalți la diferența față de sine, ci mai degrabă apare în modelul rezonanței și al interferenței celor două.³⁰

Ideea cyborgului a fost utilă în special din perspectiva teoriei feministe. După cum scrie Haraway,

Dihotomiile dintre minte și corp, animal și uman, organism și mașină, public și privat, natură și cultură, bărbați și femei, primitiv și civilizat sunt toate analizate din punct de vedere ideologic. Situația actuală a femeilor ține de integrarea/exploatarea într-un sistem mondial de producere/reproducere și comunicare numit informatica dominației. Căminul, serviciul, piața, arena publică, chiar și corpul – toate pot fi descompuse și interrelaționate în moduri polimorfe aproape infinite, cu consecințe majore asupra femeilor și a celorlalți – consecințe care sunt, ele însele, foarte diferite pentru diferiți oameni, și care determină ca mișcările opoziționale să fie puternice, internaționale, greu de imaginat și esențiale pentru supraviețuire.³¹

Pornind de la scrierile lui Haraway, Plant și alții, Kay Dickinson a discutat modul în care Cher utilizează vocea de cyborg modificată în hitul „Believe“ (1998) ca mijloc de a revendica controlul asupra tehnologiei și de a face posibilă o schimbare de formă care îi conferă putere. Recunoscând aspectele problematice ale imaginii ei, precum și limitele concrete ale acestui tip de împuternicire estetică, Dickinson argumentează că, pentru Cher, ca și pentru alți muzicieni, cum ar fi Laurie Anderson, astfel de alter ego-uri tehnologizate servesc drept însemne ale puterii de a alege și de a reconstrui identitatea³². Concluzia

29 Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, art. cit., p. 352.

30 Judith Halberstam & Ira Livingston, „Introduction: Posthuman Bodies“, în *Posthuman Bodies*, ed. Halberstam & Livingston, Bloomington, 1995, pp. 1-19.

31 Haraway, „A Cyborg Manifesto“, ed. cit., p. 163.

32 Dickinson, „«Believe»?“, op. cit.

la care ajunge despre cum vocea vocoderului ar putea funcționa ca sursă a plăcerii afectate a inautenticității este mai bine dezvoltată de Susana Loza în termenii „performativului postuman, ai divei care deviază de la rețeta heterosexuală prin propria buclă prin care alterează genul“, servind la evidențierea caracterului construit al identităților de gen și de rasă. Loza subliniază modul în care cyborgul „slăbește perechile binare, încrucișează genurile [*genders*], se transformă în alte specii și genuri [*genres*], exemplifică sexualități multiple și destabilizează muzica dance cu replicile sale bolborosite. El bântuie umanismul cu glasul său regenerat și denaturat.“³³

Faptul că divele lui Loza sunt, de cele mai multe ori, negre indică un alt vector al postumanului, mult mai puțin studiat: rasa. Alexander G. Weheliye contestă explicit argumentul lui Hayles pentru că „șterge cu buretele“ problemele de rasă, punctând în același timp „caracterul alb, literal și virtual, al cyberteoriei“³⁴. Examinând modul în care tehnologia este utilizată și reprezentată în R&B-ul contemporan, Weheliye argumentează că, la fel cum „ideea de uman a avut un sens foarte diferit în cultura și politica negre față de cel de care s-a bucurat în America *mainstream*, ideea de postuman nu trebuie limitată la o manifestare hegemonică unică. După cum afirmă autorul:

Se pare că întotdeauna trebuie să fii deja „independent de voința celorlalți“ (sau să crezi că ești) pentru a te transforma în fuziunea agenților eterogeni care constituie condiția postumană, excluzând astfel toate formațiunile politice și culturale în care istoria subiectivității este în mod necesar subjugată voinței – și/sau biciurilor și lanțurilor – celorlalți.³⁵

Weheliye consideră că „vocea «sentimentală», audibil mecanizată și mai tradițional melismatică din R&B-ul contemporan“³⁶ constituie o formă diferită de postumanism, formă care „nu este încărcată de efectele reziduale ale subiectivității liberale albe“³⁶.

O privire de ansamblu asupra terenului unor reprezentări anterioare ale interacțiunii dintre uman și tehnologie în muzica populară – teren pe care Radiohead și Moby construiesc și pe care îl prelucrează – scoate la iveală câteva dintre aceste „efecte reziduale“ în modurile în care au fost construite rasa albă³⁷ și masculinitatea³⁷. Spre exemplu,

33 Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, ed. cit., pp.350-351.

34 Alexander G. Weheliye, „«Feenin»: Posthuman Voices in Contemporary Black Popular Music“, în *Social Text*, nr. 71 2002, pp. 21-47. Îi mulțumesc prof. Weheliye pentru accesul la acest text înainte de publicarea sa. Deși se desparte de acesta în anumite puncte, Weheliye continuă studiul „afrofuturismului“ lui Kodwo Eshun din *More Brilliant than the Sun: Adventures in Sonic Fiction*, London, 1998. Vezi, de asemenea, Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Hanover & London, 1994, pp. 62-68.

35 Weheliye, „«Feenin»“, loc. cit., pp. 23-24.

36 Ibid., p. 24.

37 Pentru abordări suplimentare ale problemei masculinității albe în muzica populară, vezi Barbara Ching, „The Possum, the Hag and the Rhinestone Cowboy: Hard Country Music and

„Karn Evil 9“, de pe albumul din 1973, *Brain Salad Surgery*, al celor de la Emerson, Lake and Palmer, anticipează caracteristicile muzicale ale „Fitter Happier“ prin vocile robotice și buclele repetitive, dar acestea sunt configurate diferit, în așa fel încât să reîntărească granița dintre om și mașină. Compoziția extinsă, un fel de operă spațială post-apocaliptică, se încheie cu un alt dialog între un căpitan și computerul unei nave spațiale care preia controlul ca reacție la imperfecțiunea umană: „I am all there is. / NEGATIVE! PRIMITIVE! LIMITED! I LET YOU LIVE! / But I gave you life. / WHAT ELSE COULD YOU DO? / To do what was right. / I'M PERFECT! ARE YOU?“³⁸ [„Eu sunt tot ceea ce este. / NEGATIV! PRIMITIV! LIMITAT! TE-AM LASAT SĂ TRĂIEȘTI! / Dar eu ți-am dat viață. / CE ALTCEVA PUTEAI FACE? / Ceea ce trebuie. / EU SUNT PERFECT! TU EȘTI?“]. Spre deosebire de 2001, totuși, scena se desfășoară în termeni specifici science-fictionului. Căpitanul proclamă victoria asupra unui inamic – „Rejoice! Glory is ours! / Our young men have not died in vain. / Their graves need no flowers / The tapes have recorded their names“ [„Bucurați-vă! A noastră este gloria! / Tinerii noștri nu au murit în van. / Mormintele lor nu au nevoie de flori. / Benzile le-au înregistrat numele“]– iar computerul îi răspunde cu o voce metalică, ascuțită, distorsionată (indicată prin majuscule)³⁹. Superioritatea computerului este definitiv demonstrată în termeni muzicali la finalul piesei printr-un segment scurt dintr-un material tematic anterior care este rulat în buclă și care se accelerează cu fiecare repetiție, depășind capacitatea umană – chiar și pe cea a virtuozului la clape Keith Emerson –, proces întrerupt doar de finalul discului.

Multe aspecte ale acestei confruntări pot fi considerate încercări de a delimita și stabiliza granițele dintre uman și un târâm al tehnologicului privit cu anxietate. Semnificativ, există câteva tipuri de anxietate legate de această reprezentare a tehnologiei, în special referitoare la gen și identități sexuale. Acest lucru este evident imediat în grafica copertei albumului, care îi aparține lui H. Giger – reprezentând un craniu suspendat cu ajutorul unor mecanisme de metal, cu o gură feminină senzuală către care se ridică un penis stilizat. Referința evidentă la îndelungata tradiție a femeilor cyborg sexualizate

the Burlesque Abjection of the White Man“ și Jeffrey Melnick, „«Story Untold»: The Black Men and White Sounds of Doo-Wop“, amândouă în *Whiteness: A Critical Reader*, ed. Mike Hill, New York & London, 1997, pp. 117-133, respectiv pp. 134-150.

38 Vezi clipul audio 3 la www.jrma.oupjournals.org, Emerson, Lake and Palmer, din „Karn Evil 9“, în *Brain Salad Surgery*, Manticore Records, distribuit de Atlantic Recording Corporation.

39 În contrast puternic cu timbrul vocal al lui HAL, vorbirea computerului este mai apropiată de vocea omnipotentului Alpha 60 din *Alphaville* al lui Godard (1965), care nu era produsă electronic, ci de un om „ale cărui coarde vocale au fost împușcate în război și care a fost reeducat să vorbească din diafragmă. Godard a crezut că e important să aibă nu o voce electronică, ci una care a fost, așa să zicem, ucisă – ca și locuitorii din *Alphaville*“. Vezi *Alphaville: A Film by Jean-Luc Godard*, ed., trans. by Peter Whitehead, New York, 1966, p. 12. Îi mulțumesc lui David Metzger pentru indicarea acestei referințe.

și periculoase este subliniată prin deschiderea clapelor copertei, care scoate la iveală o femeie de tipul Medusei, cu păr serpentiniform și metalic⁴⁰. Grafica prezintă o imagine a tehnologiei dezlănțuite împotriva subiectului învins, dar încă stabil: eroic, individual și autonom. și este semnificativ faptul că protagonistul este un căpitan de navă spațială, precum Căpitanul Kirk din *Star Trek*, întruchiparea subiectului masculin alb care întâlnește și fie acceptă, fie înfrânge alteritatea⁴¹. În timp ce computerul pretinde identitatea cu căpitanul – „LOAD YOUR PROGRAM, I AM YOURSELF“ –, muzica și producția sunt menite să definească diferența dintre ei. Acest lucru este clar în special în opoziția dintre vocea neprocesată, în mare parte, a lui Greg Lake, cu marcatorii săi ai unei emoții rock intense și autentice, și vocea monotonă, distorsionată și mecanică a computerului. Scurtul moment de triumf al căpitanului este acompaniat de toate simbolurile muzicale ale statului și bisericii: ritmuri marțiale de percuție, chemări sintetizate de trompetă și acorduri impunătoare de orgă. Computerul, pe de altă parte, este reprezentat de bucla mecanică ce apare din acordul final disonant – fraza care se repetă și care evocă benzi transportoare, producție în masă și „întunecatele mori satanice“ ale imnului lui Blake și Perry, *Jerusalem*, care deschide albumul. Sunetul computerului este prezentat ca o caricatură de coșmar a muzicii căpitanului, din care toate elementele umane au fost eliminate, prin dezacordare și timbrul metalic al materialului sintetizat în buclă. Semnificativ, în concertele formația părăsea scena în timpul acestui pasaj final, care era performat de sequencerul masivului sintetizator Moog al lui Emerson, cel mai mare folosit vreodată pe scenă de o trupă rock.

Reprezentarea muzicală a unei lumi tehnologice obiective și impersonale prin pasaje repetitive cum este cel din încheierea piesei „Karn Evil 9“ poate fi identificată încă din unele piese din anii 1920, cum ar fi „Baletul mecanic“ de Antheil și „Turnătorii de fontă“ de Molosov. Acestea, la rândul lor, revin la „Ritualul primăverii“ de Stravinski și la complexa constelație de tropi ai dezumanizării, obiectivității și primitivului care au fost asociați cu ritmurile și ostinato-ul lucrării⁴². Imaginile tehnologiei au îndeplinit mai târziu numeroase

40 Loza înțelege personajele mecanizate și puternic sexualizate ale muzicii dance, pe care le numește femboți, ca pe un mijloc de a reafirma dualitățile de gen: „fembotul pornografic permite masculilor heterosexuali să facă față amenințărilor aduse de tehnologie și de sexualitatea feminină necontrolată“. Vezi Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, p. 351. Pentru mai multe imagini ale cyborgului feminin, vezi Anne Marie Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Durham, NC, 1996.

41 De remarcat faptul că Chion arată că Kubrick intenționa să facă din calculatorul din 2001 un robot ambulant numit Athena; în versiunea finală a filmului, femeile sunt aproape total absente din spațiu. Vezi Chion, *Kubrick's Cinematic Odyssey*, p. 4.

42 Richard Taruskin, „A Myth of the Twentieth Century: The Rite of Spring, the Tradition of the New, and «The Music Itself»“, în *Modernism/Modernity*, nr. 2, 1995, pp. 2-26; vezi și Glenn Watkins, *Pyramids at the Louvre: Music, Culture, and Collage from Stravinsky to the Postmodernists*, Cambridge, MA, 1994, pp. 84-100.

funcții în fixarea coordonatelor omului și mașinii, spiritului și corpului, civilizatului și primitivului, albului și negrului, ca în opera lui Krenek din 1927, „Jonny spielt auf“, cu opoziția sa centrală dintre compozitorul central-european Max, zbuciumat și cerebral, și cântărețul negru de jazz american Jonny. Ceva din felul în care opera rescrie aceste dihotomii se observă într-un eseu al lui Krenek din 1930. Explicând semnificația captărilor *Zeitoper* ale tehnologiei moderne, cum ar fi difuzoarele, telefoanele și trenurile, din opera sa, Krenek scrie în 1930:

A arăta aceste mașini complet lipsite de suflet este cea mai scurtă cale de a demonstra antiteza care stă la baza piesei – antiteza dintre om ca animal „vital“ și ca animal „spiritual“ –, întruchipată de figurile diametral opuse ale lui Jonny și Max. În acest sens, Jonny este, de fapt, o parte a lumii tehnomecanice; el reacționează la fel de ușor, de convenabil, de exact și de amoral ca o mașină bine făcută. Universul său face parte din această lume și, de fapt, el este cel care stăpânește viața aici jos, pe globul vizibil. El se află în contrast direct cu Max care, pornind de la spiritualitate, nu abordează niciodată probleme ale vieții exterioare, atât de bine armonizate cu vitalitatea astăzi.⁴³

Legătura dintre tehnologie și obiectivitatea rece și dură care se cristalizează în anii 1920 este evidentă, de altfel, și în muzica populară a anilor 1970 și 1980, prin muzicieni precum cei din formația germană Kraftwerk, care au făcut din sfera tehnologiei și a mașinilor elementul central al conținutului lor, mijlocul de producție și personajele lor de scenă. În piesa „We are the Robots“, de pe albumul *The Man Machine* (1978), spre exemplu, o bătaie rigidă, mecanică, repetitivă, și melodii simple în buclă acompaniază vocile transformate prin vocoder, un dispozitiv care, după cum punctează Dickinson, „a fost inventat în Germania în 1939 pentru a masca transmisiunile militare“⁴⁴. La Kraftwerk, dar și la alți muzicieni ai anilor 1980, precum Gary Numan, personaj mașină sau android devine o modalitate de a reprezenta dezumanizarea, câteodată cu intenții critice sau ironice, alături de semn afirmativ al unei noi obiectivități fără emoții. Interpretării la clape din noul val, potrivit lui Theo Cateforis, „nutreau o neîncredere față de înclinațiile umane către exces și afișare ostentativă“, caracteristice chitariștilor rock⁴⁵. Prin „atenția acordată acestei imagini a androidului,

43 Ernst Krenek, *Exploring Music*, trans. by Margaret Shenfield & Geoffrey Skelton, London, 1966, pp. 23-24. Vezi și articolul meu, „Soulless Machines and Steppenwolves: Renegotiating Masculinity in Krenek's Jonny spielt auf“, în *Siren Songs*, ed. de Mary Ann Smart, Princeton, 2000, 222-236.

44 Dickinson, „«Believe?»“, p. 333.

45 Theo Cateforis, „Are We Not New Wave? Nostalgia, Technology, and Exoticism in Popular Music at the Turn of the 80s“, teză de doctorat, The State University of New York at Stony Brook, 2000, p. 191. El contrastează interpretarea falică a chitaristului rock stereotipic cu adoptarea unei imagini androgine de către Numan, Kraftwerk și alții în care „echilibrul dintre om și mașină este echivalent [...] uniunii dintre masculin și feminin“ (ibid.).

întotdeauna în poziții statice și rigide, vidate de orice sentiment și emoție [...] [Numan] putea revendica, de asemenea, puterea simbolică a «mașinii»⁴⁶. În felul acesta, la Kraftwerk și Numan, juxtapunerea dintre uman și tehnologic nu problematizează categoriile esențiale, ci poate fi înțeleasă ca schimbare a accentului de pe o sferă pe cealaltă⁴⁷.

Însă în piesele celor de la Radiohead, Moby și alții menționați mai jos, vocile procesate și reprezentările tehnologiei sunt folosite în scopuri diferite. După cum scrie Hayles,

Cu toate acestea, postumanul nu trebuie să fie recuperat înapoi în umanismul liberal, nici nu trebuie construit ca antiuman. Aflat în interiorul dialecticii tiparelor/dezordinii și fundamentat în concretul încorporat mai degrabă decât în informația decorporalizată, postumanul oferă resurse de a regândi articularea oamenilor cu mașinile inteligente⁴⁸.

În locul luptei anxioase a celor de la Emerson, Lake and Palmer pentru a conserva subiectul și a fortifica granițele umanului, sau în locul renunțării la sentiment și emoție a celor de la Kraftwerk, ventrilocia postumană poate utiliza mașina pentru a deschide și autoriza un nou spațiu expresiv bazat pe rarefierea și construirea subiectivității. Personajul cyborgul devine, astfel, un mod de a reconstrui expresia și de a depăși „aplatizarea afectului” caracteristică artei postmoderne⁴⁹. Mai degrabă decât a servi ca gest de împuternicire, cum argumentează Dickinson în cazul muzicienilor femei, adoptarea unor alter ego-uri în exemplele de aici funcționează mai mult ca renunțare la putere, autenticitate și imediatețe. Faptul că acest act de renunțare este voluntar – și, într-o anumită măsură, simbolic pentru muzicieni precum Thom Yorke și Moby, care sunt personaje artistice puternice, fapt evidențiat de fotografiile de copertă a revistelor, de interviuri și de fan-cluburi – poate fi citit ca unul dintre „efectele reziduale ale subiectivității liberale albe”, dar fără ca acest lucru să nege potențialul pe care îl are de a modela diferitele feluri de a fi în lume.

46 Ibid., 160.

47 Turneul Kraftwerk din 1991 a inclus roboți care se auto-reproduc în interpretarea scenică. Membrul formației, Florian Schneider, a spus despre roboți: „Imaginea robotului este foarte importantă pentru noi, stimulează imaginația oamenilor. Am descoperit că mulți oameni sunt roboți fără să o știe. Interpreții de muzică clasică, de exemplu Horowitz, sunt ca niște roboți, oferind o reproducere a muzicii care este întotdeauna identică. Este automată, ei o fac ca și cum ar fi naturală, ceea ce nu este adevărat. Deci, am ridicat cortina și am spus: Priviți, oricine poate fi robot, controlat. În Paris, oamenii merg la metrou, se mișcă, merg la birourile lor la opt dimineața – e ca o telecomandă. E ciudat... De fapt, noi am expus atitudinea mecanică și robotică a civilizației noastre.” Citat în Pascal Bussy, *Kraftwerk: Man Machine and Music*, London, 1999, p. 161.

48 Hayles, *How We Became Posthuman*, pp. 286-287.

49 Fredric Jameson pune în contrast absența expresiei din lucrările lui Warhol, de exemplu, cu *Strigătul* lui Edvard Munch și „marea tematică modernistă a alienării, a anomiei, a solitudinii, a fragmentării sociale și a izolării”. Odată cu dizolvarea postmodernă a subiectului centralizat, are

„Fitter happier“

„Fitter Happier“ este o manifestare deosebit de literală a postumanului și a potențialităților sale apocaliptice și productive. A gândi piesa ca pe un fel de sistem cyborg care încearcă să combine umanul și tehnologicul poate pune în lumină straniul său caracter expresiv. Cântecele nu numai că tematizează și reprezintă un sistem cyborg prin combinațiile de materiale provenite de la om și mașină, dar este, de fapt, un cyborg la nivelul producției, prin utilizarea vocii computerului. Atât latura umană, cât și cea tehnologică a schimbului sunt deja mediate prin caracteristici ale polului opus, pentru ca această interpretare să poată exista. Coliziunea dintre vocile mecanizate în buclă și vorbirea tristă, generată digital, atrage atenția asupra violării așteptărilor noastre privitoare la om și mașină. Transformările sferelor umană și tehnologică ce permit apariția acestor fuziuni și interpenetrări simultane subminează orice poziție stabilă de pe care cineva ar putea vorbi ca un „subiect liberal umanist“, încercându-se, în același timp, să se dea glas celor fără glas.

Concentrarea asupra vocii în „Fitter Happier“ nu este, așadar, o coincidență. Vocile noastre par a fi singurul lucru care este propriu nouă, înăscut, autentic și în mod unic uman⁵⁰. Dacă Benjamin celebra și critica, în același timp, faptul că operele de artă reproduse mecanic își pierduseră poziția unică în timp, la prima vedere ar părea că vocea umană nu împărtășește aceeași soartă. Chiar dacă repetăm ceea ce spunem, tonul, frazarea și semnificația vor fi întotdeauna diferite. În viața cotidiană, repetiția exactă nu pare a fi decât patologică – ticul incontrollabil, actul obsesiv-compulsiv sunt, într-adevăr, semne ale nebuniei. După cum a arătat Jacques Attali, Thomas Edison vedea înregistrarea ca pe o promisiune a conservării cuvintelor importante ale figurilor de autoritate din trecut⁵¹. În același sens, Simon Frith scria despre modul în care, la fel cum aparatul de fotografiat și camera de filmat au creat o nouă senzație de proximitate față de actori prin prim-plan, microfonul a amplificat modul în care percepem vocea și a sporit

loc nu doar o eliberare de anxietate, ci și, potrivit lui Jameson, „o eliberare de orice alt sentiment, din moment ce nu mai există un sine care să simtă“. Vezi *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC, 1991, p. 15.

50 Dar, după cum argumentează Amanda Weidman, atât tradiția vocii antrenate, cât și primele înregistrări au provocat transformări ale modului în care interpretăm relația dintre voce și corp. Vezi „Questions of Voice: On the Subject of «Classical» Music in South India“, teză de doctorat, Columbia University, 2001.

51 Jacques Attali, *Noise: The Political Economy of Music*, trans. by Brian Massumi, Minneapolis, 1996, pp. 90-94. Vezi și Friedrich A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, trans. by Geoffrey Winthrop-Young & Michael Wutz, Stanford, 1999, pp. 21-29. O astfel de funcție a înregistrării este prezentată în momentul morții lui HAL din 2001, care declanșează prematur un mesaj pre-înregistrat proiectat pe un mic ecran, explicând adevăratul scop al misiunii, calmul oficialului fiind în mod ironic incongruent cu circumstanțele modificate.

accentul pus pe individualitate și personalitatea artistului. Prin plasarea vocii în prim-plan, înregistrarea promite „o onestitate și o autenticitate personale”⁵². Dar când înregistrarea vocii se repetă, când este plasată într-o buclă pe care o asociem cu mecanicul, acestea dispar – tot așa cum un disc care se blochează a fost dintotdeauna un moment traumatizant, zdruncinând senzația de imediat și de autenticitate promise de înregistrare. În „Fitter Happier“, reluarea în buclă a vocilor înregistrate („This is the panic office... Activate the following procedures...”) elimină umanul și îl transformă în media. Cu fiecare reluare, semnificația originală este golită, importanța mesajului, distrusă de repetițiile nesfârșite, iar procedurile necesare, niciodată explicate. În același fel, muribundul HAL își dezvăluie caracterul mecanic mai întâi prin repetarea excesivă a cuvintelor și propozițiilor: „My mind is going. There is no question about it. I can feel it. I can feel it. I can feel it” [„Mintea mea pleacă, Nu mai e nici un dubiu. Pot să simt. Pot să simt. Pot să simt”]. O parte din efectul tulburător al acestor bucle a fost explorat de W. G. Sebald în romanul său *Die Ringe des Saturn* [*Inelele lui Saturn*], unde mărturisește că este bântuit de „fantomele repetiției”:

Rareori am companie, dar parcă am auzit deja aceleași opinii exprimate de aceiași oameni undeva sau altundeva, în același fel, cu aceleași cuvinte, întorsături de frază și gesturi. Senzația fizică cea mai apropiată de acest sentiment de repetiție, care durează uneori câteva minute și poate fi destul de deconcertant, este a unei amorțeli ciudate provocate de o pierdere masivă de sânge, care de multe ori are drept consecință pierderea capacității de a gândi, a vorbi sau a-ți mișca membrele ca și cum, fără să știi, ai fi avut un atac de cord. Probabil că, în acest fenomen încă neexplicat de aparentă duplicare, există un fel de anticipare a sfârșitului, o aventurare în vid, un fel de detașare care, la fel ca un gramofon care rulează repetat aceeași înșiruire de note, nu are legătură atât cu o defecțiune a mașinii, cât cu o defecțiune ireparabilă a programului⁵³.

De cealaltă parte a baricadei, mașinile umanizate sunt cât se poate de diferite de computerul omnipotent al celor de la Emerson, Lake and Palmer sau de androizii reci, realizați cu precizie, ai celor de la Kraftwerk. De vreme ce elementul uman este golit, pare că numai mașinile pot vorbi. Faptul că vocile umane, ca citate dintr-un film vechi, au fost compromise și second-hand de la bun început se reflectă în modul în care însăși vocea computerului se află în zona low-tech a high-tech-ului. A fost aleasă tocmai pentru că pune în prim-plan imperfecțiunile și defectele⁵⁴. Această valoare a deteriorării este indicată

52 Citat și discutat în Will Straw, „Authorship”, în *Key Terms in Popular Music and Culture*, ed. Bruce Horner & Thomas Swiss, Malden, MA & Oxford, 1999, pp. 199-208. Vezi și Dickinson, „«Believe?»”, pp. 335-226.

53 W. G. Sebald, *The Rings of Saturn*, trans. by Michael Hulse, New York, 1998, pp. 187-188.

54 Simon Reynolds pune în balanță utilizarea Autotunerului în R & B-ul contemporan pentru a produce o „strălucire intermitentă a tonului perfect postuman” cu interesul celor de la

și de introducerea vocii din „Fitter Happier“ printr-un fel de prăbușire. La finalul piesei anterioare, „Karma Police“, un sunet electronic înconjoară treptat vocile care cântă, dezintegrându-se în zgomot și distorsiune, înainte de a fi abrupt oprit, ca și cum ar fi fost acționat un întrerupător. Sunetul de joasă fidelitate al sintetizatorului de voce este legat direct de strania fuziune care are loc într-o mare parte a muzicii contemporane dintre cele mai recente tehnologii și sunete sau voci care sunt marcate ca vechi sau depășite – scratch-uri ale unor bucăți vechi de pe vechi discuri de vinil, sintetizatoare analogice sau instrumente muzicale timpurii ca mellotronul. Tocmai defectele și ciudățeniile sonore care sunt asociate cu tehnologia veche devin purtătoarele centrale ale semnificației⁵⁵. Felul în care atribuim emoții mașinilor demodate este exploatat în scena „Flesh Fair“ din *A.I.: Artificial Intelligence*, care prezintă o mulțime de oameni care urmăresc torturarea și distrugerea unui ansamblu bizar de roboți primitivi și androizi adunați de la fiare vechi și de la periferiile orașelor, unde au fost abandonați și lăsați să vagabondeze. David este alinat de un android „dădacă“ blând, dar demodat, a cărui față umană este grefată pe un corp mecanic, până când este dizolvat într-un duș acid, spre plăcerea mulțimii.

Vocea însingurată din „Fitter Happier“ pare a fi una intrinsecă androizilor și cyborgilor în general, o însușire integrantă a condiției lor hibride. Cu siguranță nu există o creatură mai tristă decât cea pe care Frankenstein al lui Mary Shelley a alcătuit-o din diferite componente; imaginația populară este plină de androizi triști, inclusiv Marvin, robotul depresiv din *The Hitch-Hiker's Guide to the Galaxy*, Rachel, androidul melancolic din *Bladerunner* sau Helen, inteligența artificială din romanul lui Richar Powers, *Galatea 2.2*, ale cărei ultime cuvinte înainte de a se închide sunt: „I never felt at home here. This is an awful place to be dropped down halfway“ [„Nu m-am simțit ca acasă aici. Este un loc groaznic în care să fii lăsat în drum“]⁵⁶. Albumul-concept *Exit Human: Arvada*, lansat în 2001, se dorește a fi un set de cântece create spontan de o inteligență artificială care „pare că are emoții și își chestionează existența“. Versurile celor opt cântece vorbesc despre durerea de a fi prins între „automat și organism“: „How can I die if I'm

Radiohead pentru generarea de defecte. Îl citează pe Yorke spunând: „Am folosit Autotunerul pe *Amnesiac* de două ori. În «Packt like Sardines», nu eram în dezacord, dar, dacă intensifici Autotunerul în așa fel încât să aibă un ton mort, face un zgomot [scoate un sunet nazal, depersonalizat]. Mai este un truc pe care îl poți face: îi dai mașinii o gamă și vorbești. Mașina încearcă cu disperare să găsească muzica din vorbirea ta și produce note la întâmplare.“ Vezi Reynolds, „Walking on Thin Ice“, p. 32.

⁵⁵ Vezi Joseph Auner, „Making Old Machines Speak: Images of Technology in Recent Music“, în *Echo: A Music-Centered Journal*, online la <http://www.humnet.ucla.edu> și Taylor, „Technostalgia“, în *Strange Sounds*, pp. 96-114.

⁵⁶ Richard Powers, *Galatea 2.2*, New York, 1995, p. 326. Discutat în Hayles, *How We Became Posthuman*, pp. 261-272.

not alive? I'm a li(v)e.“ [„Cum pot să mor dacă nu sunt viu? Sunt viu/o minciună]⁵⁷. Odată cu performarea mecanică a lui „Daisy Bell“ din 2001, Kubrick făcea o trimitere istorică la importanța eforturilor timpurii asupra sintetizării de voce ale lui Max Mathews în cadrul Bell Labs, care includeau o versiune a cântecului „A Bicycle Built for Two“ (1961). Chiar și aici, odată cu unul dintre primele cântece produse digital, există ceva apăsător, patetic și perturbant în același timp în legătură cu vocea defectuoasă și imperfectă care trebuie să-l fi inspirat pe Kubrick să facă această asociere⁵⁸.

În faimosul Test Turing, inteligența artificială este măsurată prin abilitatea unui computer de a face ca o persoană să creadă că poartă o conversație cu o altă persoană prin intermediul unei tastaturi⁵⁹. Probabil cele mai șocante exemple de acest gen sunt programele „chatterbot“, cum este ALICE (Artificial Linguistic Internet Computer Entity), care încearcă să te convingă că sunt oameni. ALICE a câștigat „premiul pentru cel mai uman computer“ în 2001, în cadrul manifestării anuale Loebner Prize Competition, bazată pe modelul Testului Turing, păcălind chiar și una dintre persoanele care serveau ca eșantion de control⁶⁰. În „Fitter Happier“, este dovedit opusul: ambele capete ale schimbului sunt arătate ca artificiale. Litania patetică a autocontrolului și auto-îmbunătățirii – care se încheie cu imaginea totalei impotențe, „a pig in a cage on antibiotics“ [„un porc în cușcă pe antibiotice“] – este declamată de o voce căreia, evident, îi lipsește un sine, pierdută într-o lume în care circulă numai înregistrări fantomatice. Plant citează ideea lui Foucault despre apariția, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a metodelor de control socio-politic în care „un complex de noi proceduri disciplinare «stabilește pentru fiecare individ locul său, corpul său, boala sa și moartea sa, bunăstarea sa»“. Astfel, scrie ea:

Omul nu este nici un fapt natural, nici un produs al propriei sale creativități, ci un cyborg încă de atunci, un android venit direct de pe liniile de fabricație ale disciplinelor modernității. Tragismul acestei figuri provine din faptul că a fost programat să creadă în propria sa autonomie. Autocontrolul, autodisciplina: acestea sunt cele mai mari realizări ale puterii moderne⁶¹.

Dar, alături de anxietatea și simțul pierzaniei din piesă, impactul emoțional al lui „Fitter Happier“ arată, de asemenea, de ce figura

57 *Exit Human: Arvada*, Direct Hit Records DH035, 2001.58 Înregistrarea este inclusă în *Early Modulations: Vintage Volts*, Caipiranha Music, 2027.2, 1999. Îi mulțumesc lui Jason Hanley pentru această indicație.

59 Hayles consideră că designul testului trădează deja o structură postumană, în care ideea umanului devine testabilă prin informația decorporalizată. Vezi *How We Became Posthuman*, pp. xiii-xiv.

60 Comunicat de presă al ALICE AI Foundation, datat 13 octombrie 2001, publicat online la alicebot.org.

61 Plant, *Zeros and Ones*, p. 99.

cyborgului a fost o metaforă atât de productivă pentru imaginarea „unui fel de colectiv postmodern și a unui sine individual, dezasamblate și reasamblate“⁶². După cum scrie Hayles, „când omul este înțeles ca parte a unui sistem difuz, expresia plenară a capacității umane poate fi văzută ca *depinzând* de această combinație, mai degrabă decât ca fiind pusă în pericol de ea“⁶³. Criticul media Margaret Morse a scris, similar, despre felul în care mediile tehnologice din ce în ce mai interactive în care ne aflăm noi înșine depind nu numai de „subiectivarea mașinilor cu din ce în ce mai multe funcții simbolice, ci și de acordarea capacității, pentru mașini, de a crea subiecți culturali din ființele umane“⁶⁴. Una dintre formele pe care le-a îmbrăcat acest aspect, prin muzicieni ca Wilco, Broadcast și Jim White, este combinația unor structuri mai tradiționale ale pieselor cu o producție elaborată de zgomote electronice, efecte neașteptate și dens stratificate și alte tehnici ale distanțării, pentru a oferi ceea ce poate fi considerat semne ale citării tehnologice în jurul unor materiale mai familiare. Weheliye înfățișează o mediere tehnologică asemănătoare cu ajutorul efectului ubicuu de „celular“ în muzica R&B, în care sunetele vocii par a fi filtrate printr-un telefon mobil⁶⁵.

Vocea din „Fitter Happier“ este mecanizată, ceea ce îi permite să treacă dincolo de ironie și să spună lucruri care, altfel, ar fi jenante și nu ar inspira încredere – la fel cum ceva ca „Daisy Bell“ poate fi introdus într-un film de Kubrick doar de către un computer muribund (cf. „Singin` in the Rain“, așa cum a fost cântat de monstruosul Alex din *Zbor deasupra unui cuib de cuci*). Desigur, multe dintre frazele pe care le rostește computerul, cum ar fi „a safer car (baby smiling in the back seat)“ [o mașină mai sigură (copil zâmbind pe bancheta din spate)], nu sunt altceva decât citate din reclame sau manuale de *self-help* care promit factori aluzivi de fericire într-o viață total administrată. Dar ironia este subminată de fundalul ambiental instrumental al pianului dezacordat și al acompaniamentului de coarde sintetizate, care oferă acorduri lente ca finalul unui film trist. Comentariile la „Fitter Happier“ făcute de membrii formației punctează faptul că ar fi fost imposibil ca Yorke să cânte sau să rostească versurile direct:

Era foarte neliniștit că nu era el cel care spunea [versurile] – vocea aceasta este neutră. Spusă de computer, nu devine o bucată pretențioasă care să ne aducă faimă, [este] ceva neutru în felul în care computerul se împiedică în cuvinte și nu găsește pronunția și inflexiunile potrivite⁶⁶.

62 Haraway, „A Cyborg Manifesto“, p. 163. Vezi și Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 285.

63 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 290.

64 Margaret Morse, *Virtualities: Television, Media Art, and Cyberculture*, Bloomington, 1998, p. 16.

65 Weheliye, „Feenin“, pp. 33-34.

66 Citat la www.greenplastic.com/lyrics/songs/fitter.html. În altă parte, Yorke a spus: „Motivul pentru care am folosit o voce computerizată este că părea neutră din punct de vedere emoțional.

Simon Reynolds scrie în mod similar despre abordarea vocii lui Yorke în *Kid A* și *Amnesiac*:

Plictisit de toate trucurile standard ale emoției vocale, Yorke a decis să lege vocea și tehnologia și să dezvolte ceea ce el numește „gramatică a zgomotelor“. El descrie protestul politic din *You and Whose Army* de pe *Amnesiac* prin cuvinte sfidătoare pe o voce care sună ca și cum toată lupta ar fi fost scoasă din ea (motiv pentru care funcționează în 2001...) ⁶⁷.

În piesa „Everything is in the Right Place“, prima de pe albumul *Kid A* (2000), buclele vocale stratificate se mișcă repetat peste granițele „live or Memorex“, destabilizând constant percepția noastră asupra a ceea ce este real sau fabricat. La finalul piesei, vocalul principal cu sunetul său „live“ se sacadează ca și cum banda ar fi blocată, sunând ca și cum, în cuvintele unui recenzent, „vocea procesată [*Cuisinarted*] a lui Thom Yorke se luptă să își găsească limba“ ⁶⁸. Statutul acestor modificări tehnologice ale vorbirii ca extensie a conceptului insolitării poetice a limbajului este sugerat de descrierea lui Gilles Deleuze a marelui scriitor ca „străin în propria sa limbă“. El „sculptează și modelează o limbă străină care nu preexistă *înăuntrul* propriei sale limbi [...]. Scopul este acela de a face ca limba însăși să plângă, să se bâlbâie, să bolborosească sau să șoptească.“ ⁶⁹ Cu aceste piese de la Radiohead, strigătul de rebeliune al muzicii rock evoluează într-o bâlbâială mecanică.

„Porcelain“

Sistemele cyborg din exemplele Radiohead, prezentate în contextul comercial și creativ al unei formații rock mai mult sau mai puțin tradiționale, au atras o rezistență din partea unor ascultători dornici să conserve caracteristicile obișnuite ale muzicii rock, cum sunt „compoziția, performarea, cântarea, conectarea, inspirația“ ⁷⁰. Această

De fapt, nu era, pentru că inflexiunile pe care le folosește mi s-au părut incredibil de pline de emoție.“ Vezi Randall, *Exit Music*, p. 225 și Martin Clarke, *Radiohead: Hysterical and Useless*, London, 2000, p. 121.

⁶⁷ Reynolds, „Walking on Thin Ice“, p. 30.68 De la „pitchforkmedia.com“, citat la www.greenplastic.com/lyrics/songs/everything_in_its_right_place.html.

⁶⁹ Descrierea lui Deleuze a tratamentului aplicat de Kleist limbii germane corespunde tipologiei lui Loza a modificărilor vocale în muzica dance recentă: „Ce fel de limbaj a descoperit el în adâncurile limbii germane prin zâmbete, jocuri de limbaj, scrâșnit din dinți, sunete nearticulate, conexiuni prelungite, accelerări și încetiniri brutale?“ Vezi Gilles Deleuze, „He Stuttered“, în *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, ed. de Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski, New York & London, 1994, p. 25. Îi mulțumesc lui Mauro Calcagno pentru această referință.

⁷⁰ Nock Hornby explică în recenzia lui despre *Kid A* din *The New Yorker* faptul că albumul este o dovadă „că aceasta este o formație care a ajuns să se urască“: „Ceea ce este ciudat la acest album este că nu ne oferă cele două elemente care au făcut muzica Radiohead atât de distinctă și

rezistență la introducerea subiectului uman într-un sistem difuz în care tuturor componentelor și straturilor li se permite să vorbească nu reprezintă o problemă în muzica electronică dance. După cum scrie Sadie Plant, „fuziunile culturii de club cu rețelele de producție a muzicii dance“ sunt probabil cele mai clare prefigurări ale modului în care aceste noi tipuri de subiectivități difuze pot funcționa prin intermediul legăturilor dintre „DJ, dansatori, mostre muzicale, mașini, clape, detaliile precise ale ingineriei de sunet, lumini, aer, culori, neurochimii“⁷¹. În articolul său, „Sample and Hold“, Andrew Goodwin se concentrează asupra aproprierii tehnologiei de către muzica dance și asupra legăturii strânse dintre „mașini și funkyness“^{*}, în genuri în care s-a observat „o ștergere progresivă a oricăror criterii imanente de a distinge între interpretarea umană și cea automată“⁷². Iar în „Drumming and Memory“, el argumentează în favoarea potențialului eliberator a sintetizatorului de ritm, scriind despre percuționistul uman că este un un precursor al sintetizatorului și un sistem cognitiv difuz în miniatură:

Ne antrenăm membrele să uite să mai asculte unele de altele. și trebuie să fim în două locuri în același timp – în interiorul cursului piesei, și simultan, observând-o din exterior, cartografiind unde anume ne aflăm în piesă⁷³.

Ideea „mașinii-suflet“ în muzica dance are legătură cu perspectiva lui Hayles asupra cyborgului care nu este o stație în drumul către decorporalizare, ci un mod de a reconfigura corporalizarea: „Nu părăsirea corpului este problema, ci extinderea conștiinței în moduri particulare, locale și materiale care ar fi imposibile fără protezele electronice.“⁷⁴

entuziasmantă. În cea mai mare parte, vocea lui Thom Yorke este distorsionată, de nerecunoscut, sau nu este lăsat să cânte deloc; și chitara lui Jonny Greenwood, care în trecut aducea inventivitate, acum este înlocuită de sintetizatoare.“ Vezi Nick Hornby, „Beyond the Pale: Radiohead Gets Further Out“, în *The New Yorker*, 30 octombrie 2000, p. 106.

71 Plant, *Zeroes and Ones*, p. 199. Vezi și Jason Toynbee, „Dance Music: Business as Usual or Heaven on Earth?“, în *Making Music Popular: Musician, Creativity, and Institutions*, New York, 2000, pp. 130-162 și Jeremy Gilbert & Ewan Pearson, *Dance Music, Culture and the Politics of Sound*, London & New York, 1999.* *Funkyness*, aici, se referă la calitatea muzicii jazz (și, prin extensie, la întreaga muzică populară) de a fi ancorată în realitatea imediată, spre deosebire de muzica spiritualizată a Occidentului clasic (n.t.).

72 Andrew Goodwin, „Sample and Hold: Pop Music in the Age of digital Reproduction“, în *On Record: Rock, Pop, and the Written Word*, ed. de Simon Frith & Andrew Goodwin, New York, 1988, pp. 258-273. Pentru o analiză utilă a originilor muzicii dance electronice contemporane, vezi antologia de înregistrări *Machine Soul*, Rhino R2 79788, 2000.

73 Andrew Goodwin, „Drumming and Memory: Scholarship, Technology, and Music Making“, în *Mapping the Beat: Popular Music and Contemporary Theory*, ed. de Thomas Swiss, John Sloop & Andrew Herman, Malden, MA, 1998, pp. 121-136.

74 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 291. Plant scrie similar despre internet ca mijloc de a interoga „toate noțiunile individualizate de sine organizat și vieți unificate“, dar, ca și Hayles, argumentează că corpul nu este lăsat în urmă: „Apăsările de taste ale utilizatorului de Net îl conectează pe acesta la un vast plan compus nu numai din calculatoare, utilizatori și linii telefonice, ci și din toate zero și unu ale codului mașină, releele circuitelor electronice, undele activității neurochimice, energiile hormonale, gânduri și dorințe.“ Vezi Plant, *Zeroes and Ones*, p. 143.

În mod ironic, pentru genurile care sunt create de o singură persoană care lucrează singură, personajul DJ-ului este difuz. DJ-ii și producătorii de muzică dance (în opoziție cu majoritatea celorlalte forme de muzică populară) sunt eliminați din poziția centrală a subiectivității pentru a deveni parte din sistemul total⁷⁵. Un semn important al acestei inabilități sau ezități de a prezenta un sine unic în contextul prezent este reprezentat de practica în care mulți DJ cântă sau vorbesc folosind exclusiv voci împrumutate, mostre de sunet sau voci alterate digital. Alt semn este lipsa (până foarte curând, odată cu crearea DJ-ului superstar ca Paul Oakenfold) fotografiilor și a altor informații despre DJ în marketing și pe ambalajul produselor muzicale. În special, este semnificativă utilizarea de nume de scenă, ca Fatboy Slim, Kid Koala, DJ Shadow, Terminator X și DJ Spooky. Mai mult, DJ-ii folosesc multiple nume de scenă în funcție de stilul produselor lor. În afară de personajul Fatboy Slim, de exemplu, până în 1998, Norman Cook a apărut în topurile britanice de muzică dance de 40 de ori sub șase nume diferite⁷⁶.

Desigur, utilizarea de nume de scenă are mai multe cauze, inclusiv dorința de a ocoli structurile comerciale și formarea de subculturi cu acces restrâns, doar pentru membri⁷⁷. Dar există și conexiuni mai profunde, cu noi tipuri de subiectivități schizofrenice și descentralizate care înfloresc odată cu internetul și mediile digitale. Plant a scris despre modurile în care internetul permite existența personalităților multiple, pornind de la utilizatori care își asumă diferite nume, până la cei cu identități de gen fluide, care reflectă „o cultură fragmentată a amintirilor de scurtă durată și a înregistrărilor pierdute, a istoriilor în conflict și a mostrelor discontinue, fâșii de narațiune scoase din timp”⁷⁸. Atât personajele multiple, cât și utilizarea vocilor împrumutate de către DJ ar putea fi interpretate ca manifestări ale unui sine cyborg destructurat. Norman Cook își descrie personajul Fatboy Slim drept

unul dintre excesele mele cele mai grotești [...]. El e cel care bea cel mai mult și care consumă cele mai multe droguri și, dacă are o idee, întotdeauna merge prea departe cu ea [...], el este un fel de caricatură a mea. Este personalitatea care sunt cel mai mult eu⁷⁹.

75 Weheliye argumentează similar modul în care R & B-ul „reconstruiește vocea neagră în relație cu tehnologiile informaționale”. „În vreme ce soliștii vocali rămân în centrul muzicii negre, fac asta numai în combinație cu întreaga arhitectură sonică, în special prin detunarea rolului principal al solistului ca artist exclusiv, înspre producții muzicale în colaborare sau concentrate pe producător.” Vezi „Feenin”, p. 30. 76 M. Tye Comer, „Unstoppable Force”, în *Urb*, octombrie 1998, p. 95. Vezi și Straw, „Authorship”, p. 207.

77 Vezi și Taylor, *Strange Sounds*, pp. 140-144.

78 Plant, *Zeros and Ones*, pp. 136-137.

79 Comer, „Unstoppable Force”, p. 92. Straw scrie despre personaje multiple că „în alte perioade, în alte stiluri de muzică, asta ar fi fost o îndrăzneală din punct de vedere comercial, dar în câmpul muzicii dance contemporane este potrivit din punct de vedere strategic. În interiorul comunității muzicale, ideii de creator ca identitate conservată prin diferite modificări de stil și gen îi este atribuită puțină valoare [...]”. Astfel, Norman Cook (un pseudonim) își va

Dacă Radiohead a întâmpinat opoziție la momentul aventurării lor în stiluri mai experimentale care perturbă autenticitățile rock, anonimitatea DJ-lor s-a dovedit problematică atât pentru muzicienii înșiși, cât și pentru casele lor de discuri, care s-au chinuit să pună pe piață o muzică neidentificată cu o față. Succesul fabulos al lui Moby se datorează, în parte, faptului că a devenit fața muzicii electronice care să poată fi vândută unei audiențe foarte largi. Spre deosebire de mulți DJ, el utilizează muzicieni pentru spectacolele live și părăsește dispozitivele electronice pentru a cânta la voce sau instrumente pe scenă. Muzica lui Moby ilustrează potențialitatea productivă a postumanului, după cum scrie Hayles, „de a ieși din niște cutii vechi și de a deschide noi căi de a gândi ce înseamnă să fii om”⁸⁰, precum și dificultățile de a evada din aceste „cutii vechi” în noile contexte.

La fel ca „Fitter Happier”, piesa lui Moby, „Porcelain”, de pe albumul *Play* (1999), explorează granițele dintre uman și tehnologic prin opoziția dintre vocile umane înregistrate transformate în bucle și vocile cyborg procesate. De asemenea, la fel ca la Radiohead, piesa este prezentată într-un context care evidențiază amestecul umanului cu mecanicul, precum coperta albumului, pe care titlul *Play* este reprezentat prin simbolul respectiv de pe casetofoane și CD playere. În „Porcelain”, totuși, stratificarea materialelor muzicale este exacerbată considerabil atât în ceea ce privește numărul de straturi, cât și în gama de surse ale sunetului. Noțiunea lui Hayles de sistem cognitiv difuz pare aplicată mai ales în privința felului în care straturile variate din muzica lui Moby se referă la o gamă întreagă de spații generice, rasiale, temporale, care interacționează simultan și independent cu diferite părți ale corpurilor și minților auditorilor. Prin difuzarea subiectivității de la o subrutină la alta, ascultătorii pot fi grefați în interiorul sistemului în puncte multiple (în contrast cu strategiile muzicale mai convenționale de a urca pe scenă un unic personaj cu care auditorii să se identifice și pe care să-l observe). Eficiența indubitabilă a piesei și succesul în operarea cu multe tipuri diferite de ascultător pot fi măsurate nu numai prin imensele vânzări ale albumului și preluarea la radio, dar și în modul foarte rapid în care a fost preluat în spectacole de televiziune, publicitate și filme⁸¹.

Ca în „Fitter Happier”, straturile muzicale permit circulația și interpenetrarea umanului cu tehnologicul, a organicului cu mașina, în

subdiviza identitatea, producând versiuni diferite ale sale pentru a lucra și înflori în genuri muzicale specializate de care identitățile sale particulare par inseparabile.” Vezi Shaw, „Authorship”, p. 207.

⁸⁰ Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 285.

⁸¹ Potrivit lui Gerald Marzorati, „All by Himself”, în *New York Times Magazine*, 17 martie 2002, p. 34, „Porcelain” a fost folosit „într-o campanie a Nordstrom TV, într-un trailer al filmului *The Beach* și în episoade ale serialelor de televiziune *Third Watch*, *Party of Five* și *Jack and Jill*.

moduri complexe. Piesa se deschide cu o serie repetitivă de patru acorduri de sunete de coarde. Sunetul care seamănă cu un zgomot și tranzițiile bruște dintre acorduri creează un fel de patină de vechime și un caracter de citare, ca și cum ar fi extras dintr-un film vechi⁸². Peste stratul nostalgic al acordurilor lente de coarde sunt suprapuse două piste de percuție. Această bătaie, introdusă în două etape, înainte de a fi completată cu o frază lentă de bas, ocupă un spațiu aparte al muzicii electronice dance și dance-club. Continuând ritmul accelerat în care sunt introduse straturile muzicale, următoarea secțiune este marcată de intrarea a trei noi straturi, în contrast cu materialul anterior, care deschid astfel calea către alte spații timbrale și culturale.

Trăsătura cea mai pregnantă a albumului este utilizarea de către Moby a diferitelor mostre din muzica afro-americană din prima jumătate a secolului, inclusiv împrumuturi dintr-o colecție făcută de Alan Lomax, precum și vechi înregistrări gospel și blues. „Porcelain“ folosește o buclă bazată pe o mostră vocală a unui solist african-american, neidentificat în notele albumului. Spre deosebire de mostrele extinse folosite în primele două piese ale albumului *Play*, „Honey“ și „Find my Baby“, mostra vocală din „Porcelain“ este mai fragmentată, cu un text neinteligibil, cu excepția unui singur cuvânt: „woman“ [„femeie“]. În contrast cu artificialitatea celorlalte straturi, mostra vocală pare să dorească a evoca „realul“. Aceasta este susținută de un sunet mult mai puțin modificat al unui nou strat muzical de coarde și un pian acustic cu fragmente melodice care intră simultan. Împrumutul de voci afro-americane este o trăsătură comună a unei bune părți din muzica electronică dance produsă de DJ-ii albi; are loc o dinamică rasială tematizată prin opoziția dintre vocile negre „autentice“ și voci albe „false“, de cele mai multe ori legate de media, America corporatistă și filmele educaționale învechite (de exemplu, „The Rockafella Skank“ a lui Fatboy Slim, de pe albumul *You've Come a Long Way Baby*).

Însă, dacă utilizarea mostrelor de sunet este indubitabil eficientă și servește la a-i face pe ascultători conștienți de gama largă de muzică și muzicieni cu care nu au avut contact prealabil, inserția acestora în sistemul cyborg al piesei are un preț. Cum se întâmplă și cu mostra vocală din „Fitter Happier“, reluarea în buclă transformă vocea într-un obiect sau (probabil mai adecvat acestui context), în informație dintr-un

82 Moby a făcut parte din campania de publicitate din anul 2000 a Calvin Klein, pentru Dirty Denim, cu sloganul: „Confortabil. Uzat. Dirty Denim pare uzat deși nu este.“ Vezi *New York Times*, 16 ianuarie 2000. Situația este complicată în continuare de faptul că sunetul, cu atac și degradare abrupte, este o imitație sintetizată a sunetului distinctiv al Mellotronului, folosit de Led Zeppelin și de Moody Blues, care foloseau clape pentru a reproduce bucle pre-înregistrate de coarde; astfel, sunetul de coarde al lui Moby poate fi interpretat drept o imitație digitală a unei imitații analogice a sunetului unui ansamblu de coarde. Pentru un exemplu similar a ceea ce el numește „simulare de gradul al doilea“, vezi Théberge, *Any Sound You Can Imagine*, p. 196.

subsistem care folosește la enunțarea unei dorințe⁸³. Transformarea înregistrării într-o voce postumană se petrece nu doar prin mostrele muzicale, tăieturi și lipiri, ci și prin modul în care mostrele circulă nu atât ca produse ale altor muzicieni și oameni, ci ca obiecte găsite într-un trecut istoric vag și nediferențiat. Astfel, în ciuda grijii obișnuite a lui Moby de a-și recunoaște sursele, și în ciuda conștientizării, după cum afirmă el într-un interviu din *New York Times*, a „lungii și mediocrei istorii a oamenilor albi care șterpelesc din cultura afro-americană“⁸⁴, specificitatea mostrei originale tinde să fie prinsă în niște semnificații create de o gamă largă de figuri de stil culturale referitoare la rasă și la primitiv, ca și cum aceasta ar fi suma unor relicve dintr-un muzeu de antropologie. Spre exemplu, un critic al revistei *Spin* scrie cu referire la mostrele folosite de Kevin Lomax:

Pentru mulți ascultători, a auzi miezul dureros al acestor voci transportate în prezentul digital este o experiență jovială, dar revelatorie. Ca și Lomax, Moby este un interlocutor alb al vocilor afro-americane, unul care urmează cărări abandonate demult; și această alegere este încărcată de emoția unei țări întregi. Când aceste cântece întâlnesc restul albumului – urme de hip-hop, house, techno, synth-pop, punk – apare sentimentul unei posibilități imense, groaznic de pierdută, dar provocator de infinită⁸⁵.

Această obiectificare este strâns legată de ideea unei *musique concrète* și de manipularea sunetelor ca pe niște obiecte. Pierre Schaeffer scrie despre procesul realizării muzicii concrete ca despre o eliberare a sunetelor din referințele lor originare. El descrie repetiția drept unealta centrală în transformarea sunetelor originale, cu toate asocierile lor în lumea reală, în obiecte estetice distinse prin textură și timbru: „Repetai același fragment sonor. Nu mai constituie un eveniment. Este muzică.“⁸⁶ Dar această transformare a evenimentului în muzică are implicații considerabil diferite dacă sursa sunetului este umană, în opoziție cu, să zicem, zgomotele trenului din *Étude aux chemins de fer* al lui Schaeffer. Cu fiecare repetiție identică a buclei vocale, „evenimentul“ – o persoană care cântă într-un microfon într-o anumită zi, la un anumit moment – dispare dincolo de orizont.

În fine, în mijlocul acestor mesaje amestecate, intră în piesă Moby însuși, însă nu direct, ci cântând și vorbind printr-un sintetizator de voce. Acest punct din piesa a treia este primul în care vocea sa se face auzită pe CD, prima voce care nu este o mostră dintr-o altă sursă

83 Pentru un argument legat de samplingul vocilor feminine, vezi Barbara Bradby, „Sampling Sexuality: Gender, Technology, and the Body in Dance Music“, în *Popular Music*, nr. 12, 1993, pp. 155-173.

84 Neil Strauss, „After «Go», Moby Went“, în *New York Times*, 9 iunie 1999, p. 3.85 Charles Aaron, „Revenge of the Little Idiot“, în *Spin*, iunie 2000, p. 99.

86 Citat în Carlos Palombini, „Machine Songs, V: Pierre Schaeffer – From Research into Noises to Experimental Music“, în *Computer Music Journal*, nr. 17, 1993, pp. 14-29.

rulată în buclă. Sunetul vorbirii procesate este diferit de androidul paranoic al celor de la Radiohead; aici, vocea moale și oarecum timidă a lui Moby este modificată prin adăugarea unei aure armonizate. Dar, la fel ca în „Fitter Happier“, când vocea mecanică vorbește, o face numai pentru a da vești proaste, detaliile unei relații care nu a mers bine: „I never meant to hurt you, / I never meant to lie. / So this is good bye“⁸⁷ [Nu am vrut niciodată să te rănesc, / Nu am vrut să te mint niciodată. / Așa că te părăsesc].

Faptul că prima apariție a lui Moby pe propriul său album are loc indirect, printr-un persona mașinală, ne arată cât este de problematic elementul uman nealterat în contextul dominat de cyborg. Vocea naturală este, pe parcursul piesei, din ce în ce mai mult procesată. Moby apare din nou pe acest album, uneori fără camuflări electronice, dar numai în câteva piese, ca și cum, cu cât sunt folosite mai mult vocile de împrumut, cu atât mai dificil îi este să vorbească, cu atât mai mult vocea nealterată sună deplasat. Pentru un scurt moment dintr-o secțiune a „Porcelain“, o voce feminină se aude. Această voce nu este nici o mostră în buclă, nici procesată electronic într-un mod evident; spre deosebire de mostra vocală masculină, solista este identificată în informațiile de pe coperta albumului. Dar vocea feminină devine tot o parte a sistemului, mai întâi apărând dintre coardele sintetizate și înlocuită în ultimul refren de o melodie din ce în ce mai avântată produsă de sintetizator. Provocarea de a reintegra umanul și postumanul este dramatizată în videoclipul piesei „We are All Made of Stars“ de pe albumul *18* (2002), care îi urmează lui *Play*. Ca un ecou al finalului din *2001*, în care Dave se găsește într-o cameră luxoasă de hotel purtând costumul său spațial, videoclipul îl prezintă pe Moby într-un costum asemănător, într-o serie de baruri și cluburi, izolat de oamenii din jurul său, subminând astfel tema unității sugerată de refren. În turneul „Area 2“ (2002), unele dintre buclele vocale au fost cântate de o femeie afro-americană care a luat, astfel, locul samplerului. În alte piese, muzicienii de pe scenă au cântat alături de buclele decorporalizate și preînregistrate transmise prin sistemul de sunet.

Ramificațiile adoptării personajului cyborg sunt sugerate și de *Kid A*, albumul care urmează după *OK Computer* al celor de la Radiohead. Pe *OK Computer*, vocea sintetizată își asumă rolul central într-o singură piesă, dar pe *Kid A*, personajul cyborgului se infiltrază în întregul proiect, până într-acolo încât vocea naturală a lui Yorke devine un fel de efect special⁸⁸. Piesa care dă titlul albumului este interpretată de o voce sintetizată, suprapusă peste bucle stratificate diferențiate de

87 Vezi clipul audio 4 la www.jrma.oupjournals.org. Moby, din „Porcelain“, *Play*. © Rave New World, sub licență exclusivă V2 Records.

88 În mod semnificativ, discursul de pe internet care a însoțit albumul a fost marcat frecvent de observații legate de ștergerea granițelor dintre uman și tehnologic; titlul albumului a fost legat de un program pentru calculator care imită vocile copiilor, precum și de prima clonă umană.

acorduri lente, sunete melodice de cutie muzicală și tobe frenetice. La fel ca în „Fitter Happier“, vocea mecanizată, aici produsă de un vocoder care modifică sunetul unui ondes Martenot*, servește la crearea unui efect de alteritate, de distanțare, care îi permite lui Yorke, după cum spune chiar el, „să cânt lucruri pe care nu le-aș cânta în mod normal. În «Kid A», versurile sunt absolut brutale și oribile și nu aș fi capabil să le cânt direct.“⁸⁹ Dar, în opoziție cu tonul monoton din „Fitter Happier“, vocea fredonează într-un mod straniu, dar frumos, fragmente abia inteligibile din povestea *Fluierașului fermecat*: I slipped away / I slipped on a little white lie⁹⁰ [Am alunecat. / Am alunecat pe o mică minciună nevinovată].

Trebuie precizat că aici vocea computerului spune „Eu“, în contrast cu absența pronumelor din „Fitter Happier“. Suntem obișnuiți ca mașini precum televizoarele sau calculatoarele să spună „Tu“, dar în timp ce mulți artiști par a nu se simți confortabil asumându-și un unic personaj stabil, Morse punctează că mașinile devin din ce în ce mai dornice să spună „Eu“⁹¹. Piesa se termină cu o declarație de amenințare directă privind viitorul tehnologiei: „The rats and the children follow me out of town“ [„șobolanii și copiii mă urmează în afara orașului“]. Însă provocarea creată de ceea ce cântă vocea computerului în refren este și mai șocantă – „We’ve got heads on sticks. You’ve got ventriloquists“ [„Noi avem capete pe băț. Voi aveți ventriloci“] – și poate fi înțeleasă ca reconfigurare a modelului postuman din perspectiva mașinii sau ca o dorință a păpușii de lemn, care cere să fie egală cu creatorul său sau, ca HAL, care nu se oprește atunci când Dave îi spune „Cântă-mi“.

* Ondes Martenot este un instrument musical electronic inventat în 1928 de Maurice Martenot (n.t.).

⁸⁹ Reynolds, „Walking on Thin Ice“, p. 32.

⁹⁰ Prezentat la www.greenplastic.com/lyrics/songs/fitter.html. Vezi clipul audio 5 la www.jrma.oupjournals.org. Radiohead, de pe „Kid A“, *Kid A*. © 2000 EMI Records Ltd.

⁹¹ Morse, *Virtualities*, p. 19.

Despre autori

Neil Badmington este profesor de literatură engleză și teorie critică și culturală la Cardiff University. Este interesat de literatura contemporană, cinematografie (în special Alfred Hitchcock), postumanism, teoria critică și culturală poststructuralistă (mai ales Barthes și Derrida) și de cultura postmodernă. A scris *Hitchcock's Magic*, Cardiff, University of Wales Press, 2011 și *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, London & New York, Routledge, 2004. Este editorul, printre altele, al volumelor: *Alfred Hitchcock*, 4 vol., London & New York, Routledge, 2014, *Roland Barthes: Critical Evaluations in Cultural Theory*, 4 vol., London & New York, Routledge, 2010, *The Routledge Critical and Cultural Theory Reader* (cu Julia Thomas), London & New York, Routledge, 2008, *Derridanimals*, număr special din *The Oxford Literary Review*, nr. 29, 2007, *Posthuman Conditions*, număr special dublu din *Subject Matters*, nr. 3.2/4.1, 2007 și *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000. În 2015 urmează să lanseze un jurnal open-acces de studii în limba engleză despre opera lui Roland Barthes (<http://barthesstudies.blogspot.co.uk>).

Bonnie Honig este profesor de cultură modernă și media și științe politice la Brown University și membru al American Political Science Association. A predat științe politice la Northwestern University și a fost profesor cercetător la American Bar Foundation. Printre principalele domenii de cercetare se numără teoria politică, teoria feministă, studiile culturale și studiile de gen, politicile filmului și politicile literaturii. A scris *Antigone, Interrupted*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2013, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2009, *Democracy and the Foreigner*, Princeton, Princeton University Press, 2001 și *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993. A editat volumele *The Oxford Handbook of Political Theory* (cu John S. Dryzek și Anne Phillips), New York, Oxford University Press, 2006, *Skepticism, Individuality and Freedom: The Reluctant Liberalism of Richard Flathman* (cu David R. Mapel), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002 și *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995.

Cary Wolfe este profesor de literatură engleză și director al Center of Critical and Cultural Theory la Rice University. A predat la Indiana University și University of Albany. Printre principalele domenii de cercetare se numără postumanismul, studiile despre animale, teoria sistemelor, pragmatismul, biopolitica, biofilosofia și cultura și literatura americane. A publicat volumele *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, *Philosophy and Animal Life* (împreună cu filosofii Cora Diamond, Ian Hacking, Stanley Cavell, și John McDowell), Columbia University Press, 2008, *Animal Rites: American Culture, The Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003 și a editat *The Other Emerson* (cu Branka Arsić), New York, Fordham University Press, 2010, seria Posthumanities, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007 și *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Donna Haraway este profesor emerit de istoria conștiinței și studii feministe la University of California, Santa Cruz. A predat studii despre femei și despre teho-știință la University of Hawaii și Johns Hopkins University și și-a desfășurat activitatea academică în domeniile teoriei feministe și filosofiei științei și tehnologiei. În anul 2000 a primit cea mai înaltă distincție a Society for Social Studies of Science (4S), premiul J. D. Bernal, pentru întreaga carieră în domeniu. A publicat *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors that Shape Embryos* (reeditare a lucrării apărute în 1976 la Yale University Press), prefață de Scott Gilbert, Berkeley, North Atlantic Books, 2004, *The Haraway Reader*, New York, Routledge, 2004, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse*™, New York & London, Routledge, 1997, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, și New York, Routledge, 1991, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York & London, Routledge, 1989.

Diego Rossello este profesor de teorie politică la Pontificia Universidad Católica de Chile. A predat la Universidad de Buenos Aires și la Northwestern University și a susținut conferințe la Santiago, Londra, Portland, Washington, D. C., și Frankfurt. Este interesat de teoria critică, deconstrucționism, științe politice, filosofia politică și studiile despre animale. Între articolele sale se află „Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía”, în Maximiliano Figueroa (ed.), *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*, Santiago, RIL, 2014, pp. 11-33 și „La virtud maquaveliana: El príncipe

como centauro”, în Diego Sazo (ed.), *La revolución de Maquiavelo: El príncipe 500 años después*, Santiago, RIL, 2013, pp. 269-286.

Helena Pedersen este profesor la catedra de studii despre copii și tineret la Stockholms universitet, profesor de studii critice despre animale la Lunds universitet și cercetător la Facultatea de Educație și Societate din cadrul Malmö högskola. Printre principalele domenii de cercetare se numără studiile critice despre animale, teoria critică, filosofia educației și postumanismul. A scris *Animals in Schools: Processes and Strategies in Human-Animal Education*, Purdue University Press, 2010, care a primit premiul Critical Animal Studies Book of the Year în 2010, și a publicat articole în *Studies in Philosophy and Education, Culture, Theory and Critique, Policy Futures in Education, Canadian Journal of Environmental Education* și *Culture and Organization*. Este co-editor al seriei *Critical Animal Studies* de la Rodopi și membru al comitetului de redacție al revistei *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*.

Joseph Auner este profesor de muzică și muzicologie la Tufts University. Domeniile lui principale de cercetare sunt relația dintre muzică și tehnologie, Schoenberg, muzica populară (sau de consum) și muzica vieneză și berlineză de la începutul secolului XX. A scris *Music in the Twentieth and Twenty-First Centuries: Western Music in Context*, New York, W. W. Norton, 2013, *A Schoenberg Reader*, New Haven & London, Yale University Press, 2011 și a editat *Postmodern Music/Postmodern Thought* (alături de Judy Lochhead), New York & Abingdon, Routledge, 2013 și *The Cambridge Companion to Schoenberg* (cu Jennifer Shaw), New York, Cambridge University Press, 2011.

Stefan Herbrecther este profesor de teorie culturală la Coventry University, Marea Britanie. Este editorul seriei *Critical Posthumanisms* de la Rodopi (alături de Ivan Callus) și activează în domenii precum literatura engleză și comparată, teoria critică și culturală, filosofia continentală, studii culturale și media. A tradus în engleză teoreticieni și filosofi francezi precum Derrida, Cixous sau Stiegler. A scris *Posthumanism – A Critical Analysis*, London, Bloomsbury, 2013, *Cy-Borges: Memories of the Posthuman in the Work of Jorge Luis Borges* (cu Ivan Callus), Bucknell University Press, 2009, *The Matrix in Theory* (cu Myriam Diocaretz), Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 2006, *Returning (to) Communities* (cu Michael Higgins), Rodopi, 2006, *Metaphors of Economy* (cu Nicole Bracker), Rodopi, 2005, *Post-Theory, Culture Criticism* (cu Ivan Callus), Rodopi, 2004, *Discipline and Practice* (cu Ivan Callus), Bucknell University Press, 2004, *Cultural Studies: Interdisciplinarity and Translation*, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 2002 și *Lawrence Durrell, Postmodernism and the Ethics of Alterity*, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1998.

Karen Barad este profesor de studii feministe, filosofie și istoria conștiinței și co-director al Science and Justice Training Program la University of California, Santa Cruz, cunoscută mai ales pentru teoria realismului agențial. Printre principalele domenii de cercetare se numără studiile feministe despre știință, materialismul, poststructuralismul, postumanismul, filosofia continentală a secolului XX, fizica, epistemologia, ontologia, etica, filosofia fizicii și teoriile feministe, queer și trans. Dintre scrierile sale: *What is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice / Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit*, ed. bilingvă, seria dOCUMENTA (13): 100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken, Ostfildern & Berlin, Hatje Cantz, 2012, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, „On Touching – The Inhuman That Therefore I Am”, în *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol.23, nr. 3, pp. 206-223, 2012, „Queer Causation and the Ethics of Mattering”, în Noreen Giffney & Myra J. Hird (eds.), *Queering the Non/Human*, Aldershot & Burlington, Ashgate Press, 2008, „Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices”, în Mario Biagioli (ed.), *The Science Studies Reader*, New York, Routledge Press, 1998.

Ivan Callus este profesor de teorie literară și culturală la University of Malta, Department of English. De asemenea, este coordonatorul programului de master Modern and Contemporary Literature and Criticism și co-titular al seminariilor de cercetare Literature and Comparison din cadrul Faculty of Arts. Domeniile sale de cercetare sunt ficțiunea contemporană, teoria literară (în particular, deconstrucția și poststructuralismul) și post-teoria, postumanismul și literatura comparată. Împreună cu Stefan Herbrechter, Ivan Callus este editorul seriei de monografii *Critical Posthumanisms* de la Rodopi. Cei doi au editat *Discipline and Practice: The (Ir)resistibility of Theory* (Bucknell University Press, 2004), *Post-Theory/Culture/Criticism* (Rodopi, 2004) și *Cy-Borges: Memories of Posthumanism in the Work of Jorge Luis Borges* (Bucknell University Press, 2009). Ivan Callus este autorul a numeroase lucrări și capitole referitoare la poststructuralism și deconstrucție, ficțiunea contemporană și postumanism. Proiectul său de cercetare actual conține aspecte ale postumanismului, ficțiunea lui Annie Proulx și caietele de anagrame ale lui Ferdinand de Saussure.