



Post/h/um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 5, nr.1, 2019

Non-umanul

Lucrul

Jane Bennett
Bill Brown
Wendy Hui Kyong Chun
Graham Harman

Gay Hawkins
Ian Hodder
Michel Serres
Massimiliano Simons





Post/h/um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 5, numărul 1, 2019

Non-umanul Lucrul

Jane Bennett
Bill Brown
Wendy Hui Kyong Chun
Graham Harman
Gay Hawkins
Ian Hodder
Michel Serres
Massimiliano Simons

Jane Bennett

The Force of Things

© 2010 Duke University Press. All rights reserved.

Published initially in Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham & London, 2010, pp. 1-19.

Reproduced by permission of the publisher.

Bill Brown

Thing Theory

Published initially in *Critical Inquiry*, vol. 28, nr. 1, „Things”, toamna 2001, pp. 1-22.

© 2001 by The University of Chicago. All rights reserved.

Reproduced by permission of the publisher.

Wendy Hui Kyong Chun

Introduction: Software, a Supersensible Sensible Thing

© 2011 by The MIT Press. All rights reserved.

Published initially in Wendy Hui Kyong Chun, *Programmed Visions: Software and Memory*, The MIT Press, 2011, pp. 1-11, <https://mitpress.mit.edu/books/programmed-visions>.

Reproduced by permission of the publisher.

Graham Harman

Materialism is Not the Solution: On Matter, Form, and Mimesis

© 2014 by The Nordic Journal of Aesthetics. All rights reserved.

Published initially in *The Nordic Journal of Aesthetics*, nr. 47, 2014, pp. 94-110.

Reproduced by permission of the publisher.

Gay Hawkins

Plastic Bags

© 2005 by Rowman & Littlefield. All rights reserved.

Published initially in Gay Hawkins, *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*, Rowman & Littlefield, 2005, pp. 21-44.

Reproduced by permission of the publisher.

Ian Hodder

The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term View

© 2014 by The Johns Hopkins University Press. All rights reserved.

Published initially in *New Literary History*, vol. 45, nr. 1, iarna 2014, pp. 19-36.

Reproduced by permission of the publisher.

Michel Serres

Théorie du quasi-objet

Published initially in Michel Serres, *Le Parasite*, Bernard Grasset, 1980, pp. 301-314.

© 1980 by Éditions Grasset. All rights reserved.

Reproduced by permission of the publisher.

Massimiliano Simons

The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to „Quasi-Objects”

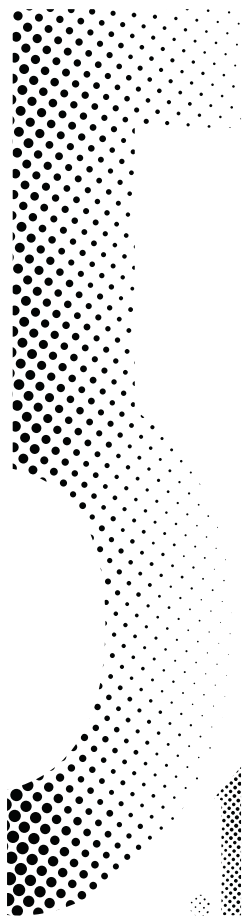
© 2017 Massimiliano Simons. All rights reserved.

Published initially in *Techné: Research in Philosophy and Technology*, vol. 21, nr. 2-3, 2017, pp. 1-25.

Reproduced by permission of the author.

Post/h/um

jurnal de studii
(post)umaniste



EDITORI:

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

ARTICOLE DE:

Jane Bennett
Bill Brown
Wendy Hui Kyong Chun
Graham Harman
Gay Hawkins
Ian Hodder
Michel Serres
Massimiliano Simons

TRADUCERI DE:

Oana Uiorean
Florin Buzdugan
Vasile Mihalache
Daniel Clinci
Iulia Militaru
Gina Săndulescu
Sînziana Cotoară
Adina Mocanu

posthum.ro
ISSN 2392 – 7208
ISSNL 2392 – 7208

Sumar

L U C R U L

Bill Brown

Teoria lucrului (trad. de Florin Buzdugan) / 7

Jane Bennett

Forța lucrurilor (trad. de Oana Uiorean) / 29

Graham Harman

Nu materialismul este soluția. Despre materie, formă și mimesis (trad. de Daniel Clinci) / 58

Wendy Hui Kyong Chun

Software-ul, un lucru sensibil suprasensibil
(trad. de Vasile Mihalache) / 79

Michel Serres

Teoria cvasiobiectului (trad. de Sînziana Cotoară) / 101

Massimiliano Simons

Parlamentul lucrurilor și Antropocenul. Cum să ascuți
„cvasiobiectele” (trad. de Adina Mocanu) / 115

Ian Hodder

Încălcirea oamenilor și a lucrurilor. O perspectivă
pe termen lung (trad. de Gina Săndulescu) / 147

Gay Hawkins

Pungile de plastic (trad. de Iulia Militaru) / 172

Despre autori și traducători / 202

BILL BROWN

Teoria lucrului*

Traducere din limba engleză
de Florin Buzdugan

Le sujet naît de l'objet.
Michel Serres

Există oare o anumită perversitate, dacă nu cumva o insistență malițioasă, în felul în care complicăm lucrurile prin teorie? Chiar avem nevoie de ceva ca teoria lucrului, așa cum avem nevoie de naratologie sau de teoria culturală, de teoria *queer* sau de teoria discursului? De ce să nu lăsăm lucrurile în pace? Să le lăsăm să se odihnească în altă parte – în acea altă parte liniștitoare de dincolo de teorie. De acolo, ele ne-ar putea oferi un teren solid, aflat deasupra acelor opinii mocirloase ale subiectului, un loc originar nemediat de semn, o alternativă stabilă la instabilitățile și incertitudinile, ambiguitățile și anxietățile fetișizate mereu și mereu de teorie. Ceva cald, așadar, care să ne despovăreze de răceala ideăției încâpățanate, ceva concret care să ne despovăreze de abstractizarea inutilă.

Dorința de a scăpa de această povară este descrisă de A.S. Byatt la începutul romanului *The Biographer's Tale* (2000). Sătul de Lacan și

* Pentru munca lor pe acest subiect, le sunt recunoscător coeditorilor mei și lui Jay Williams (care reușește să folosească detaliile cu enorm echilibru) și lui Kristin Casady. Pentru răspunsurile lor generoase la această introducere, doresc să le mulțumesc lui Lauren Berlant, Jessica Burstein, James Chandler, Frances Ferguson, W.J.T. Mitchell, Janel Mueller, Joen Snyder și Diana Young. Și, pentru implicarea ei în dialogul nostru continuu în legătură cu obiectele, doresc să îi mulțumesc lui Miriam Hansen (n.a.)

de deconstrucțiile omului cu lupi, un doctorand se uită pe geamul murdar și are o epifanie „Trebuie să am *lucruri*”. El abandonează teoria pentru a savura lumea aflată la îndemână: „Un geam real, foarte murdar, care împiedică soarele. Un *lucru*.”¹

În ultimul secol, această dorință a devenit ceva foarte obișnuit. „Ideile”, scria Francis Ponge, la scurt timp după al Doilea Război Mondial, „îmi dau o senzație de rău, de greață”, pe când „obiectele din lumea exterioară, pe de altă parte, mă încântă”². Dacă, mai recent, o astfel de încântare s-a putut observa în „dorința de a lua contact cu «realul»” a istorismului, în apariția studiilor culturii materiale și în vitalitatea istoriei materiale, în abordările asupra vieții cotidiene și a *habitusului* material, dar și în „întoarcerea realului” în arta contemporană, acest lucru este strâns legat, indubitabil, tocmai de plăcerea găsită în „obiectele din lumea exterioară”, indiferent de cât de problematică ar fi acea lume exterioară – indiferent cât de fantasmatică ar fi teoretizarea acestei exteriorități.³ În zilele noastre, poți citi cărți despre creion, fermoar, veceu, banană, scaun, cartof și melon.⁴ Astăzi, istoria

¹ A.S. Byatt, *The Biographer's Tale*, New York, 2001, p. 2.

² Francis Ponge, „My Creative Method”, în *The Voice of Things*, trad. și ed. de Beth Archer, New York, 1972, p. 93. Pe de altă parte, confruntarea cu materialitatea materiei – „dincolo de orice explicație” – a produs o greață foarte diferită, nu a lui Ponge, ci a lui Roquentin (Jean-Paul Sartre, *Nausea*, trad. de Lloyd Alexander, New York, 1964, p. 129) [ed. rom.: *Greața*, trad. de Marius Robescu, Minerva, București, 1981]. Pentru varianta canonică a opoziției binare lucru/teorie în poezia americană, vezi Robert Haas, „Meditation at Lagunitas”, în *Praise*, Hopewell, 1979, pp. 4-5.

³ Catherine Gallagher & Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago, 2000, p. 54. Pentru o scurtă istorie a apariției studiilor culturii materiale (marcate instituțional de *Journal of Material Culture*), vezi *Material Cultures: Why Some Things Matter*, ed. de Daniel Miller, Chicago, 1998; iar pentru tradiția lor în SUA, vezi *Learning from Things: Method and Theory of Material Culture Studies*, ed. de David Jingery, Washington D.C., 1995. În ceea ce privește arta contemporană, vezi Hal Foster, *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century*, Cambridge, Mass., 1996. În legătură cu conceptul de exterioritate, vezi mai ales Jacques Derrida, *Positions*, trad. de Alan Bass, Chicago, 1981, p. 64 [(*Ex*)poziții, trad. de Emilian Cioc, pref. de Aurel Codoban, Ideea, Cluj-Napoca, 2001] și Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, New York, 1993, p. 30.

⁴ Vezi Henry Petroski, *The Pencil: A History of Design and Circumstance*, New York, 1989; Robert Friedel, *Zipper: An Exploration in Novelty*, New York, 1994; Julie L. Horan, *The Porcelain God: A Social History of the Toilet*, New York, 1997; Virginia

poate să înceapă, fără nicio rușine, de la lucrurile și de la simțurile prin care le percepem; ca un poem modernist, ea începe în stradă, cu mirosul de „ulei prăjit, mahorcă și pahare de bere nespălate”⁵. N-am putea învăța ceva de la acest materialism în loc să ne chinuim să îl schingiuiim? Nu ne putem mulțumi cu geamul „real, foarte murdar” – cu „lucrul” – ca răspuns la ceea ce ne chinuie, fără să îl transformăm și pe el într-o suferință?

Slabe șanse. Fiindcă până și cele mai ordinare și comune lucruri, lucruri pur și simplu, pun probleme în mod continuu din cauza nespecificității specifice pe care o denotă „lucrurile”. De reținut că, pentru Ponge, obiectele par a putea substitui lucruri și, prin „trecerea de partea obiectelor” (*le parti pris des choses*), el vrea să spună că ia partea obiectelor specifice – mânere de ușă, smochine, lăzi, mure, cuptoare, apă.⁶ Dar tocmai *reductibilitatea* semantică a *lucrurilor* la *obiecte*, asociată cu *ireductibilitatea* semantică a *lucrurilor* la *obiecte*, pare să arate că, deși obiectele sunt cele care atrag de obicei atenția poetului, la fel cum obiectul a fost invitat la dans în filosofie, lucrurile continuă să pândească în colțurile întunecate ale sălii de dans, ba chiar continuă să pândească acolo mult după ce subiectul și obiectul au terminat de lucru, mult timp după ce petrecerea s-a încheiat. Când e vorba de Ponge, de fapt, chestiunea nu este atât de simplă pe cât pare. Michael Riffaterre a susținut că poemele, care se dezvoltă

Scott Jenkins, *Bananas: An American History*, Washington, D.C., 2000; Galen Cranz, *The Chair: Rethinking Culture, Body, and Design*, New York, 2000; Larry Zuckerman, *The Potato: How the Humble Spud Rescued the Western World*, San Francisco, 1999; Fred Miller Robinson, *The Man in the Bowler Hat: His History and Iconography*, Chapel Hill, 1993.

⁵ Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, New York, 1987, p. 15.

⁶ „Încântarea” lui față de aceste obiecte a fost determinată nu de vreun sentiment de familiaritate, ci de înțelegerea subită a ciudățeniilor din viața de zi cu zi, de exemplu, faptul că apa „zace întinsă pe burtă” dintr-o „nevoie isterică de a se supune gravitației”, sacrificând „orice simț al decenței în fața acestei *idée fixe*, a acestui scrupul patologic” („ce scrupule maladif”) (Ponge, „Of Water”, trad. de C.K. Williams, în *Selected Poems*, trad. de Williams, John Montague și Margaret Guiton, ed. de Guiton, Winston-Salem, 1994, pp. 57, 58; *Le parti pris des choses* este titlul volumului de poezie în care „Of Water” a apărut prima oară.

dintr-un singur „cuvânt-nucleu” [*mot-noyau*], resping referențialitatea⁷; Jacques Derrida a susținut că, de-a lungul travaliului poetic „de a face ca lucrul să semnifice”, „lucrul nu este un obiect [și] nu poate deveni unul”⁸. Trecerea de partea lucrurilor cu greu poate pune capăt aceluși lucru pe care îl numim teorie.

„Lucrurile sunt ceea ce întâlnim, ideile sunt ceea ce proiectăm.” Așa a pus problema, în mod schematic, Leo Stein.⁹ Deși experiența întâlnirii depinde, desigur, de proiectarea unei idei (ideea de întâlnire), schema lui Stein ne ajută să explicăm caracterul subit cu care lucrurile par să-și afirme prezența și puterea: îți tai degetul într-o coală de hârtie, te împiedici de o jucărie, ești lovit în creștet de-o nucă. Acestea sunt întâmplări din afara scenei interesului fenomenologic care, fără doar și poate, te învață că ești „prins în ițele lucrurilor” și că „corpul este un lucru printre alte lucruri”¹⁰. Ele sunt întâmplări ale contingenței – perturbarea întâmplătoare – care dezvăluie caracterul fizic al lucrurilor. În romanul lui Byatt, perturbarea obiceiului de a privi *printr-un* geam transparent îl determină pe protagonist să se uite la opacitatea gemului în sine. Pe măsură ce trec prin viețile noastre, ne uităm *prin* obiecte (pentru a vedea ce dezvăluie despre istorie, societate, natură sau cultură – mai presus de toate, ce dezvăluie despre *noi*), din lucruri abia prindem o frântură.¹¹ Ne uităm

⁷ Michael Riffaterre, „Ponge tautologique, ou le fonctionnement du texte”, în *Ponge inuenteur et classique*, ed. de Philippe Bonnefis & Pierre Oster, Paris, 1977, p. 66. Vezi și Riffaterre, „The Primacy of Words: Francis Ponge’s Reification”, în *Figuring Things: Char, Ponge, and Poetry in the Twentieth Century*, ed. de Charles D. Minahen, Lexington, 1994, pp. 27-38.

⁸ Jacques Derrida, *Signéponge/Signsponge*, trad. de Richard Rand, New York, 1984, pp. 126, 14.

⁹ Leo Stein, *The A-B-C of Aesthetics*, New York, 1927, p. 44.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, „Eye and Mind”, trad. de Carleton Dallery, în *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, trad. de James M. Edie et al., ed. de Edie, Evanston, 1964, p. 163.

¹¹ Scena cu geamul din romanul lui Byatt ar trebui citită în relație cu perspectiva lui Nabokov asupra felului în care lucrurile devin de multiple ori transparente și citită în contextul unei dialectici a *privirii prin* și a *privirii la*: „Când ne concentrăm asupra

prin obiecte fiindcă ele sunt coduri prin care atenția noastră interpretativă le conferă sens, fiindcă există un discurs al obiectivității care ne permite să le folosim ca fapte. Un *lucru*, prin contrast, cu greu poate funcționa ca geam. Începem să ne confruntăm cu lucruiitatea [*thingness*] obiectelor atunci când ele încetează să mai funcționeze: atunci când bormașina se strică, mașina nu pornește, când geamurile devin murdare, atunci când fluxul lor în cadrul circuitului de producție și distribuție, de consum și expunere s-a oprit, indiferent pentru cât de puțin timp. Prin urmare, povestea obiectelor care susțin despre ele că sunt lucruri este povestea unei relații schimbătoare cu subiectul uman, o poveste despre cum lucrul numește, de fapt, nu atât un obiect, cât, mai degrabă, o relație specifică subiect – obiect. Și totuși cuvântul *lucruri* dă dovadă de o ambiguitate și mai persistentă. El denotă o generalitate masivă și, totodată, particularități, chiar și neprețuitele tale posesiuni private: „«Lucrurile» erau, desigur, suma întregii lumi; doar că, pentru doamna Gereth, suma lumii era formată din mobila franțuzească rară și porțelanurile orientale.”¹² Cuvântul desemnează concretul și totodată ambiguitatea din cotidian: „Pune-o lângă lucrul ăla verde din hol.” Funcționează pentru a compensa lipsa altor cuvinte sau ca înlocuitor pentru o operațiune viitoare determinată: „Am nevoie de lucrul ăla pe care îl folosești ca să ajungi la lucrurile dintre dinți.” Desemnează o caracteristică amorfă sau o enigmă imposibil de rezolvat: „Există un lucru în poemul ăla pe care n-o să-l înțeleg niciodată”. Pentru protagonistul lui Byatt, căutarea lucrurilor ar putea reprezenta căutarea unui anumit tip de

unei unui obiect material, indiferent de situație, tocmai actul de a fi atent poate duce la scufundarea involuntară în istoria aceluși obiect” (Vladimir Nabokov, *Transparent Things*, New York, 1972, p. 1) [*Lucruri transparente*, trad. de Anca-Gabriela Sirbu, Polirom, Iași, 2009]. Noi nu putem înțelege lucrurile decât parțial sau oblic (ca ceva aflat dincolo de aprehensiunea noastră). De fapt, atunci când ne uităm la lucruri le facem să fie obiecte.

¹² Henry James, *The Spoils of Poynton*, 1896; New York, 1987, p. 49. În prefața sa pentru ediția newyorkeză a romanului (retipărită în ediția Penguin citată, pp. 23-33), James se joacă cu toate sensurile cuvântului *thing* (de exemplu: „The thing is to lodge somewhere, at the heart of one’s complexity an irrepressible appreciation” [p. 31] [„Ideea este să strecori undeva, în complexitatea cuiva, o *apreciere* de nestăpănit”).

certitudine, dar „lucruri” este un cuvânt care tinde, în special atunci când este folosit cu sensul cel mai banal, să pună la index o anumită limită sau liminalitate, să depășească limita dintre ce poate fi și ce nu poate fi numit, dintre ce poate fi și ce nu poate fi modelat, dintre identificabil și neidentificabil: *Lucrul Unu și Lucrul Doi* ale lui Dr. Seuss.¹³

Pe de o parte, așadar, lucrul întâlnește în mod direct. Pe de altă parte, un lucru nu tocmai înțeles. Ar putea fi clarificată această stare de lucruri luând-o de la început și imaginându-le, în primul rând, ca pe o amorfie [*amorphousness*] din care obiectele sunt materializate prin (a) percepția subiectului, caracterul fizic anterior al lumii fizice apărând, poate, ca un efect al constituirii mutuale a subiectului și a obiectului, ca o retroproiecție? În al doilea rând, lucrurile ar putea fi imaginate ca un preaplin al obiectelor, ca ceea ce depășește simpla lor materializare ca obiecte sau simpla lor utilizare ca lucruri – forța lor ca prezență senzorială sau ca prezență metafizică, magia prin care obiectele devin valori, fetișuri, idoli sau totemuri. Transpusă în timp ca ceea ce este înainte și după obiect, lucruietea trimite la o latență (ceea ce nu este încă format sau nu se poate forma încă) și la un exces (ceea din punct de vedere fizic sau metafizic nu poate fi redus

¹³ Prin trasarea rapidă a anora dintre felurile în care folosim *lucrurile* pentru marca și gestionarea incertitudinii, am vrut în mod special să evit cercetarea etimologică pentru a delimita și însuși semnificația lucrurilor. Dar vezi exemplul celebru al lui Marcel Mauss, care găsește în cea mai „bună” etimologie a lui *res* o modalitate de a susține că „nu e neapărat necesar” ca *res* „să fi fost lucrul brut, abia tangibil, obiectul simplu și pasiv al tranzacției care a devenit” (Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trad. de W.D. Halls, 1950, New York, 1990, p. 50 [*Eseu despre dar*, trad. de Silvia Lupescu, pref. de Nicu Gavriluță, Polirom, Iași, 1997]); la fel, Martin Heidegger, care găsește în termenul *dinc* din germana veche sensul unei adunări de oameni care îi permite să vorbească despre felul în care „lucuirea” [*thinging*] lucrului adună; vezi Martin Heidegger, „The Thing”, în *Poetry, Language, Thought*, trad. de Albert Hofstadter, New York, 1971, pp. 174-182. Trebuie să adaug că Heidegger crede că termenul englezesc *thing* a păstrat „puterea semantică” a originalului latin *res*, adică capacitatea de a desemna un caz, o treabă, un eveniment (p. 175). În schimb, Michel Serres deplânge faptul că o astfel de etimologie – în care obiectele există „doar potrivit deliberării unei adunări” – ne arată că „limbajul își dorește ca lumea toată să provină din limbaj”, Michel Serres, *Statues*, Paris, 1987, p. 111.

la obiecte). Dar această temporalitate obscură caracterul de a se întâmpla deodată, simultaneitatea dialecticii obiect/lucru, precum și faptul că, în același timp în care pare să numească obiectul, lucrul numește, în aceeași măsură, și altceva.

Dacă teoria lucrului pare să fie un oximoron, asta s-ar putea întâmpla nu din cauză că lucrurile se află într-o altă parte, liniștitoare, dincolo de teorie, ci pentru că ele se află, concomitent, atât la îndemână, cât și undeva în afara câmpului teoretic, dincolo de o anumită limită, ca o rămășiță recognoscibilă și totuși ilizibilă sau ca un entificabil [*entifiable*] care e nespecificabil [*unspecifiable*]. Lucrurile se află dincolo de rețeaua inteligibilității în același fel în care lucrurile obișnuite se află în afara rețelei de expunere muzeală, în afara ordinii obiectelor. Dacă, pe de o parte, lucrurile apar în numele despovăririi de idei (ceea ce este întâlnit ca opus față de ceea ce este gândit), la fel de adevărat este că Lucrul devine cel mai potrivit nume pentru acea enigmă care poate fi doar încercuită și pe care obiectul (prin prezența sa) o neagă în mod necesar.¹⁴ La Lacan, Lucrul este și nu este. El există, dar nu în formă fenomenală.

Realul, desigur, nu este mai fenomenal în fizică decât este în psihanaliză – altfel spus, ca în psihanaliză, este fenomenal numai în efectele sale. Undeva deasupra sau dedesubtul fenomenelor pe care le vedem sau atingem, acolo bântuie o altă viață și o altă lege a lucrurilor, roiul de electroni. Fără doar și poate, chiar și obiectele cuprinse direct în câmpul fenomenalității sunt adeseori mai puțin clare (adică, mai puțin opace) cu cât te uiți la ele mai de aproape. După cum spunea Georg Simmel despre tehnologia telescopică și microscopică,

¹⁴ Vezi Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, vol. 7 din *The Seminar of Jacques Lacan*, trad. de Dennis Porter, ed. de Jacques-Alain Miller, New York, 1992, p. 139. Lucrul nu poate fi „reprezentat decât prin gol, tocmai fiindcă nu poate fi reprezentat prin nimic altceva”, p. 129. Pentru un comentariu util, vezi Slavoj Žižek, „Much Ado about a Thing”, în *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London, 1991, pp. 229-278. Lacanienii doctrinari și-ar putea spune că Lucrul denumește un singur lucru la Lacan, dar, de fapt, are sensuri diferite și valențe diferite în texte diferite, ba chiar și în cadrul unuia singur.

„ajungând mai aproape de lucruri, adeseori nu putem vedea decât cât de departe sunt încă”¹⁵. Sidney Nagel aduce forma picăturii în conștiința optică (pp. 23-39) și demonstrează astfel (ca și Ponge) că cele mai familiare forme, odată ce le privim, devin impredictibile și inexplicabile atât pentru poeți, cât și pentru fizicieni. După cum arată Daniel Tiffany (pp. 72-98), critica umanistă ar trebui să-și exercite puterea explicativă atunci când vine vorba despre problema materiei, din moment ce această problemă nu poate fi izolată de figurile de stil care determină ca materia să aibă sens.¹⁶

Doar prin ignorarea problemei materiei și a dialecticii obiect/lucru au reușit istoricii, sociologii și antropologii să își îndrepte atenția către lucruri (către „viața socială a lucrurilor” sau „sexul lucrurilor” sau „evoluția lucrurilor”). După cum susține Arjun Appadurai, un asemenea demers depinde de un anumit „fetișism metodologic” care refuză să înceapă cu un „adevăr” formal care nu poate, în pofida adevărului său, „să ilumineze concreta, istorica circulație a lucrurilor”. În *The Social Life of Things*, el susține că, „deși din punct de vedere teoretic actorii umani codifică lucrurile cu sens, din punct de vedere metodologic, obiectele în mișcare sunt cele care iluminează contextul uman și social”¹⁷. Un asemenea fetișism metodologic – ceea ce Appadurai numește efortul de „a urmări lucrurile în sine” – dezavuează, în mare măsură, munca tropologică, munca psihologică și munca fenomenologică implicată în producția umană a materialității ca atare. Dar face acest lucru, trebuie spus, în numele *recunoașterii* forței acelor întrebări care au fost prea degrabă suspendate de fetișizări mult mai familiare: fetișizarea subiectului, a imaginii, a cuvântului. Aceste întrebări chestionează mai puțin efectele materiale ale ideilor

¹⁵ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, trad. de Tom Bottomore, David Frisby și Kaethe Mengelberg, ediția a II-a, 1907, New York, 1990, p. 475.

¹⁶ Pentru o analiză detaliată a acestui punct de vedere, vezi Daniel Tiffany, *Toy Medium: Materialism and Modern Lyric*, Berkeley, 2000 și *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, ed. de Tom Cohen et al., Minneapolis, 2001.

¹⁷ Arjun Appadurai, „Introduction: Commodities and the Politics of Value”, în *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. de Appadurai, Cambridge, 1986, p. 5.

și ale ideologiei cât efectele ideologice și ideatice ale lumii materiale și ale transformării acesteia. Ele nu sunt întrebări care să pună problema dacă obiectele sunt, ci se întrebă ce acțiune performează ele – întrebări, de fapt, nu despre obiectele însele, ci despre relația subiect – obiect în contexte temporale și spațiale particulare. Acestea ar putea fi primele întrebări, măcar de-ar fi primele, în legătură cu precipitarea unui nou materialism care ia obiectele de bune, numai pentru a le reda forța – pentru a arăta cum ne influențează ele afectivitatea publică și privată.¹⁸

Astfel, fetișismul metodologic se dovedește nu atât o eroare, cât o condiție necesară pentru gândire, un fel de noi gânduri despre felul în care obiectele neanimate constituie subiecții umani, despre felul în care îi mișcă, despre cum îi amenință, cum le facilitează sau le amenință relația cu alți subiecți. Care sunt condițiile, întrebă Jonathan Lamb (pp. 133-166), pentru a simpatiza cu animalele și artefactele și cum reușește această simpatie să amenințe „lucrul gânditor” al lui Locke, sinele? De ce, se întrebă Michael Taussig citind ultimele poeme ale Sylviei Plath (pp. 305-316), are moartea atât capacitatea de a transforma oamenii în lucruri, cât și de a aduce la viață obiecte neanimate? Cum este posibil, se întrebă Rey Chow (pp. 286-304), ca pasiunea de a colecționa a unui individ să amenințe statul? (Și, ne-am putea întreba astăzi, în timp ce talibanii șterg obsesiv de pe fața pământului statuile lui Buddha, ce crede statul că distruge când distruge astfel de obiecte?) Aceste întrebări nu reușesc să renunțe la subiect, chiar dacă nu încep cu el. Dacă vorbim despre Subiectul ca atare – acel subiect cartezian care a devenit subiectul abstract al democrației și al psihanalizei – Matthew Jones susține că apariția

¹⁸ Cele mai influente cărți în introducerea unor asemenea întrebări au fost, fără îndoială, Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trad. de Maria Jolas, Boston, 1969, p. 270 [*Poetica spațiului*, trad. de Irina Bădescu, pref. de Mircea Martin, Paralela 45, Pitești, 2003] și Susan Stewart, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore, 1984. Pentru cele mai recente reprezentări ale modului în care obiectele organizează viața umană, vezi rolul lui Wilson, mingea de volei, din *Naufragiatul*, regie de Robert Zemeckis, producție de DreamWorks/Image Movers/Playtone, 2000.

lui are legătură cu exercițiului spiritual al muncii concrete, munca cu rigla și compasul.¹⁹ Jones ne arată că „un instrument matematic simplu [compasul] a devenit modelul și exemplul pentru noul subiect al lui Descartes”, subiectul „așa-zis izolat de material” (pp. 40-71).

Ce obiceiuri i-au împiedicat pe cititorii lui Descartes să observe această complicație materială? Ce obiceiuri ne-au împiedicat pe noi – te-au împiedicat pe tine – să ne gândim la obiecte, ca să nu mai pomenim de lucruri? Sau, mai precis, poate: ce obiceiuri te-au împiedicat să-ți împărtășești gândurile? Într-unul dintre manifestele sale neglijate, puțin nebunești, Jean Baudrillard declară cu luciditate că „am trăit mereu pe spezele măreției subiectului și ale sărăciei obiectului”. „Subiectul este cel care”, scrie el, „crează istoria, subiectul este cel care totalizează lumea”, în timp ce obiectul „este rușinat, obscen, pasiv”. Obiectul a fost înțeles doar ca „partea alienată, blestemată a subiectului” – „subiectul individual sau subiectul colectiv, subiectul conștiinței sau al inconștientului”. „Soarta obiectului”, din câte crede Baudrillard, „nu a fost revendicată de către nimeni”²⁰. Și totuși grandiozitatea afirmației lui Baudrillard în legătură cu *obiectul* (și cu „potența obiectului”) nu amenință atât de mult subiectul pe cât amenință obiectele și lucrurile (prin faptul că le absoarbe).²¹

¹⁹ Despre subiectul cartezian în democrație și psihanaliză, vezi Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge, 1994, pp. 141-162.

²⁰ Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, trad. de Philip Beitchman și W.G.J. Niesluchowski, ed. de Jim Fleming, New York, 1990, p. 111 [*Strategiile fatale*, trad. de Felicia Sicoie, Polirom, Iași, 1996]. Pentru o expunere mai moderată a acestei istorii, vezi Serres, *Statues*, pp. 208-12. Pentru ce spune Baudrillard despre manifestul său în contextul ideilor sale mai timpurii despre obiecte (sub vraja, cum ar veni, a lui Mauss și Bataille), vezi Baudrillard, „From the System to the Destiny of Objects”, în *The Ecstasy of Communication*, trad. de Bernard și Caroline Schutze, ed. de Sylvère Lotringer, New York, 1988, pp. 77-95 [„De la sistemul obiectelor la destinul obiectului”, în *Celălalt prin sine însuși*, trad. de Ciprian Mihali, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997] și „Revenge of the Crystal: An Interview by Guy Bellavance”, în *Revenge of the Crystal: Selected Writings on the Modern Object and Its Destiny, 1968-1983*, trad. și ed. de Paul Foss și Julian Pefanis, Londra, 1990, pp. 15-34.

²¹ Am argumentat acest punct de vedere în detaliu în Bill Brown, „The Secret Life of Things: Virginia Woolf and the Matter of Modernism”, în *Modernism & Modernity*, vol. 6, aprilie 1999, pp. 1-28.

Ca răspuns, deopotrivă, la fenomenologia perceptuală și la căutarea ontologică a ființei, Cornelius Castoriadis vorbește despre necesitatea de a renunța la imaginea pe care o avem asupra reprezentării, ca „ecran de proiecție care, din păcate, separă «subiectul» de «lucru»”²². Reprezentarea nu oferă „imagini» sărăcite ale lucrurilor”; mai degrabă, „anumite segmente” de reprezentare „preiau greutatea unui «indice al realității» și ajung să fie «stabilizate» – așa cum se poate, fără ca această stabilizare să fie asigurată odată pentru totdeauna – ca «percepții ale lucrurilor»” (*I*, pp. 331, 332). Argumentul împărtășește ideea mai nouă a înțelegerii materialității ca efect al materialității²³, dar încearcă mai ales să repună lucrurile și înțelegerea ei înăuntrul și ca domeniu al socialului: „«lucrul» și «individualul», individualul ca «lucru» și ca acela pentru care «lucrurile» există fără dubiu, [toate] acestea sunt [...] dimensiuni ale instituției societății” (*I*, p. 332). Prin intermediul acestei „socializări” specifice „a psihicului”, „fiecare societate” se impune pe ea însăși în simțurile subiectului, în „*imaginația corporală*” prin intermediul căreia materialitatea ca atare este înțeleasă (*I*, p. 334).

Deși ar fi dispus să recunoască (fără prea mult entuziasm) că există un fel de „pol transcultural al instituției lucrurilor”, unul care „se sprijină pe stratul natural”, Castoriadis nu renunță la ideea, corectă, de

²² Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trad. de Kathleen Blamey, 1975, Cambridge, 1987, p. 329; în continuare, abreviat *I*. Castoriadis este un teoretician al plenitudinii și astfel nu este de acord cu ideea de dorință definită ca lipsă a obiectului dorit; de fapt, obiectul trebuie să fie prezent în *psyche* ca dezirabil, ceea ce înseamnă că *psyche* deja l-a și modelat deja; vezi *I*, pp. 288-90. Totuși, această dialectică pe care am putea-o numi a insuficienței se dovedește a fi ceva mai problematică; simplu spus, deconstrucția ne învață că cuvântul nu este niciodată la fel de bun ca referentul, dar psihanaliza ne învață că obiectul efectiv nu este niciodată la fel de bun ca semnul.

²³ Spre exemplu, Judith Butler scrie, într-o notă de subsol despre „temporalitatea materiei”, și referindu-se la prima teză a lui Marx despre Feuerbach: „dacă materialismul înseamnă să înțelegi praxisul ca fiind ceea ce constituie materia însăși a obiectelor, iar praxisul este înțeles ca activitate socială transformativă, atunci această activitate trebuie înțeleasă ca fiind constitutivă materialității înseși” (Butler, *Bodies That Matter*, p. 250).

altfel, că asta „tot nu spune nimic despre ce este un lucru și nici despre ce anume sunt lucrurile pentru o societate dată” (*I*, p. 334). Pentru un individ dintr-o anumită societate, „percepția lucrurilor”, spre exemplu, va fi percepția lucrurilor „locuite” și „animate”; pentru un individ dintr-o altă societate, lucrurile vor fi, în schimb, „instrumente inerte, obiecte ale posesiunii” (*I*, pp. 334-335). Această discrepanță dintre percepte (și nu e vorba doar despre semnificație, ci despre ființa obiectelor însăși) a fost un subiect central al antropologiei cel puțin odată cu cercetarea lui Marcel Mauss: indiferent cât de stabile pot părea obiectele din punct de vedere material, ele sunt, să zicem, lucruri diferite în scene diferite.²⁴ Dar atunci când întrebi „ce anume sunt lucrurile pentru o societate dată” (observați, apropo, că „societățile” au înlocuit „lucrurile” ca „dat”), cercetarea ar trebui cu siguranță să acorde atenție și acelor texte artistice și filosofice care ar putea deveni, apoi, surse, dar nu pentru descoperirea adevărului epistemologic sau fenomenologic, ci a adevărului despre forța pe care o au lucrurile sau pe care o are chestiunea lucrurilor în fiecare societate în parte. Într-adevăr, o asemenea abordare ar putea ajuta la preîntâmpinarea omogenizării fiecărei societăți în insulara sa fiecareitate [*eachness*]. Căci, pe de o parte, diferențele *dintre* societăți pot fi exagerate; după cum arată Peter Stallybrass și Ann Rosalind Jones (pp. 114-132), Renașterea occidentală a fost martora „fetișismului” din alte părți, dar a fost suprasaturată de propriul ei fetișism. Pe de altă parte, diferențele *din interiorul* fiecărei societăți pot fi trecute cu vederea: dacă îi spui unei femei din Soweto că e o „sclavă a lucrurilor” înseamnă să o acuzi că e „o negresă albă”²⁵.

²⁴ Nicholas Thomas scrie, spre exemplu: „Ca entități proeminente din punct de vedere social și cultural, obiectele se schimbă sfidându-și stabilitatea materială. Categoria căreia îi aparține un lucru, emoția și judecata pe care acesta le suscită, la fel ca narațiunea pe care o amintește, toate sunt reproiectate istoric”, Nicholas Thomas, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass., 1991, p. 125. Vezi, spre exemplu, și *The Social Life of Things*, dar și *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Places*, ed. de Patricia Spyer, New York, 1998.

²⁵ Njabulo S. Ndebele, „The Music of the Violin”, în *„Fools” and Other Stories*, Johannesburg, 1983, p. 146.

Întrebarea nu este atât „ce anume sunt lucrurile pentru o societate dată”, cât „ce anume cer lucrurile de la atenția și de la acțiunile tale”. Din moment ce societatea pare să își impună pretențiile asupra „imaginației corporale”, când și cum se luptă această imaginație împotriva impunerii, și ce rol, fizic sau conceptual, joacă lucrurile în această luptă. Cum poate ajunge efortul de a regândi lucrurile să devină un efort de *reîntemeiere* a societății? Să afirmi că caracterul lucrurilor ca lucruri a dispărut sau că obiectele au fost lăsate mute, sau că ideea de a respecta lucrurile nu mai are nicio logică fiindcă lucrurile dispar – toate acestea fac parte din soarta lucrurilor ca simptom al unei condiții patologice cunoscute sub numele ei mai familiar de modernitate.²⁶ În „Everyday Life and the Culture of the Thing” (1925), de pildă, Boris Arvatov observa că revoluția urma să efectueze o schimbare fundamentală în cele mai cotidiene interacțiuni cu lumea obiectului fizic, pasul depășirii „rupturii dintre Lucruri și oameni, caracteristică societății burgheze”, pasul realizării unui înnoitor „contact activ” cu lucrurile din societatea sovietică. În măsura în care realizarea acelei schimbări însemna atât încurajarea „*psyche*-ului” să devină „mai asemănător unui lucru”, cât și „dinamizarea” lucrului în ceva „conectat ca un coleg de muncă la practica umană”, Arvatov își imagina o nouă reificare a oamenilor și o nouă personificare a lucrurilor care să nu rezulte (așa cum se întâmpla în scenariul marxist) din suprasaturarea societății cu forma mărfii.²⁷ Materialismul constructivist a încercat

²⁶ Vezi Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. de Rodney Livingstone, Cambridge, 1971, p. 92 [*Istorie și conștiință de clasă. Studii despre dialectica marxistă*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, studiu introductiv de Gabriel Chindea, cronologie de N. Tertulian, pp. 388, Tact, Cluj, 2014]; Siegfried Kracauer, „Farewell to the Linden Arcade”, în *The Mass Ornament: Weimar Essays*, trad. și ed. de Thomas Y. Levin, Cambridge, 1995, p. 342; și Hans-Georg Gadamer, „The Nature of Things and the Language of Things”, în *Philosophical Hermeneutics*, trad. și ed. de David E. Linge, Berkeley, 1976, p. 71 [„Natura lucrurilor și limba lucrurilor”, pp. 415-422, în *Adevăr și metodă*, trad. de Gabriel Cerceș și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, Teora, București, 2001.

²⁷ Boris Arvatov, „Everyday Life and the Culture of the Things (Toward the Formulation of the Question)”, trad. de Christina Kiaer, în *October*, nr. 81, vara 1997, pp. 121, 124, 126. Vezi importanta introducere a lui Kiaer la articol, „Boris Arvatov’s Socialist Objects”, în *October*, ed. cit., pp. 105-118.

să vadă obiectele ca participanți la schimbarea lumii: „Lucrurile din mâinile noastre”, afirma Aleksandr Rodchenko, „trebuie să fie niște egale, tovarășe.”²⁸ Femeile din mișcarea constructivistă, care desenau și confecționau hainele postrevoluționare, au reușit, argumentează Christina Kiaer (pp. 185-243), să integreze „obiectele socialiste” în lumea bunurilor de consum. În „romance-ul” italian pe care îl reconstituie Jeffrey Schnapp (pp. 244-269), această politicizare a lucrurilor este transformată într-o materializare a politicului, în efortul de a contopi forma națională și forma fizică. Apelul la „organizarea aluminiului” din partea statului fascist a venit odată cu declararea aluminiului ca „metal autarhic al alegerii”, „metalul italian” prin excelență. În zilele noastre, materialismul poate apărea în numele – sau *ca* nume al – politicului, dar aceste cazuri nu arată altceva decât efortul intens de a desfășura bunuri materiale în scopurile unei agende politice.

Dincolo de granițele Rusiei Sovietice, efortul conștient de a ajunge la o mai mare intimitate cu lucrurile și de a le înțelege într-un mod diferit a avut loc, după cum se știe, uneori într-un mod chiar comic, în cadrul avangardei suprarealiste. Printre diferitele „inovații” experimentale care ar fi unificat „gândirea cu obiectul” printr-un „contact *direct* cu obiectul”, Salvador Dalí „a visat un manuscris misterios scris cu cerneală albă care acoperea complet suprafețele stranii, ferme ale unui Rolls-Royce nou-nouț”²⁹. Deși cuvintele și lucrurile au fost considerate mult timp rivale de moarte, după cum arată Peter Schwenger (pp. 99-113), Dalí credea cu tărie că ele s-ar putea contopi și că „toată lumea” ar putea fi „capabilă să citească din lucruri”.³⁰ Atunci când André Breton a visat prima oară la suprarealism, a făcut-o încercând să-și urmeze un vis. Visase că a găsit o carte la un târg de vechituri, o carte cu o statuie de lemn a unui gnom asirian pe post de cotor și cu pagini făcute din lână neagră. „M-am grăbit s-o cumpăr”, scrie

²⁸ Citat în Kiaer, „Rodchenko in Paris”, în *October*, nr. 75, iarna 1996, p. 3. Aș vrea să îi mulțumesc Susanei Buck-Morss pentru că mi-a adus în atenție acest eseu.

²⁹ Salvador Dalí, „The Object as Revealed in Surrealist Experiment” (1931), în *Theories of Modern Art*, ed. de Herschel B. Chipp, Berkeley, 1968, p. 424.

³⁰ *Ibidem*.

el, „și când m-am trezit mi-a părut rău că n-am găsit-o lângă mine.” Totuși, el a sperat că va „pune câteva astfel de obiecte în circulație”³¹.

Prin transformarea bricolajului din travaliul visului într-o practică a vieții cotidiene, suprarealiștii și-au marcat refuzul de a ocupa lumea așa cum era ea. Walter Benjamin îi consideră „mai degrabă pe calea lucrurilor decât pe urma *psyche*-ului”, acționând mai mult ca antropologi decât ca psihanalști. În „Traumkitsch”, el îmbină revigorarea suprarealistă a resturilor culturale cu revigorarea proprie a mișcării prin intermediul „artefactelor tribale”. Benjamin îi descrie căutând „copacul totemic de obiecte din desișul istoriei primordiale. Cea mai din urmă, cea mai de sus față de pe stâlpul totemic este cea a kitschului.” Deși această imagine face vizibilă animația proiectată pe sau în „lumea supravie [*outlived*] a lucrurilor”, eseu se încheie prin descrierea procesului invers, prin descrierea felului în care, „în kitsch, lumea lucrurilor se apropie amenințător de ființa umană” și „în cele din urmă își construiește formele în interiorul acesteia”³². Subiecții pot constitui obiecte, însă, în cadrul materialismului lui Benjamin, obiectele s-au instalat deja în *psyche*-ul uman.

³¹ André Breton, *Introduction au discours sur le peu de réalité* (1927), pe care îl citează (datându-l 1924, anul manifestului său suprarealist), în „Surrealist Situation of the Object” (1935), *Manifestoes of Surrealism*, trad. de Richard Seaver & Helen R. Lane, Ann Arbor, 1972, p. 277.

³² Walter Benjamin, „Dream Kitsch” (1927), trad. de Howard Eiland, *Selected Writings*, trad. de Rodney Livingston *et al.*, ed. de Michael Jennings, Eiland & Gary Smith, 2 volume până în prezent, Cambridge, 1999, vol. 2, p. 4. În „Several Points on Folk Art”, acesta scrie că „arta ne învață să vedem înăuntrul lucrurilor. Artă populară și kitschul ne ajută să vedem lumea prin lucruri.” Dar acest act de a privi *prin* lucruri depinde de aplicabilitatea lor umană, ca și cum lucrurile ar fi o mască contopită cu senzorialul (Benjamin, „Einiges zur Volkskunst”, în *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann & Herman Scheppenhäuser, 7 (14 vol.), Frankfurt am Main, 1972-1989, vol. 6, p. 187; trad. de Darren Ilett). Vezi, de asemenea, Benjamin, „Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia”, trad. de Edmund Jephcott, *Selected Writing*, vol. 2, pp. 207-221. În toate aceste eseuri, Benjamin dezvoltă o imagine a „inervării”, un termen pe care îl folosește pentru a descrie internalizarea mimetică a lumii fizice – în cele din urmă, internalizarea aparatelor tehnologice. Vezi Miriam Bratu Hansen, „Benjamin and Cinema: Not a One-Way Street”, în *Critical Inquiry*, vol. 25, iarna 1999, pp. 306-343.

„Adevărurile formale” despre faptul că lucrurile sunt parte integrantă din instituția societății nu ne ajută deloc să explicăm modul în care lucrurile au fost remodelate în efortul nostru de a ajunge la un fel de confruntare cu, și transformare a societății. Fiindcă Benjamin s-a dedicat unor astfel de explicații, el se va bucura de o autoritate particulară în paginile următoare. Dintre ceilalți scriitori invocați în acest număr special*, Bruno Latour exercită o influență la fel de importantă; el a insistat și a repetat adeseori că „lucrurile nu există fără să fie pline de oameni” și că dacă luăm în seamă oamenii trebuie să luăm în seamă neapărat și lucrurile. Dialectica subiect/obiect (cu care el nu are nimic a face) a obscurat ea însăși tipare de circulație, transfer, traducere și dislocare.³³ Latour a argumentat că modernitatea a făcut în mod artificial o distincție ontologică între obiectele inanimate și subiecții umani, pe când lumea este, de fapt, plină de „cvasiobiecte” și „cvasisubiecți”, termeni pe care îi împrumută de la Michel Serres.³⁴ Benjamin arată clar că avangarda a lucrat pentru a face ca acest fapt să devină cunoscut; rezistența modernismului la modernitate reprezintă efortul acestuia de a nega distincția dintre subiecte și obiecte, oameni și lucruri. Cu toate acestea, „discursul despre lucruri” al modernismului, așa cum îl numește John Frow (pp. 270-85), este departe de a fi consistent în identificarea sursei animării lucrurilor.

Chiar dacă modernismul, atunci când se luptă să integreze animalul și inanimatul, oamenii și lucrurile, știe deja că nu am fost niciodată moderni, acest lucru nu înseamnă neapărat că trebuie să acceptăm această cunoaștere ca pe un *fait accompli*. De altfel, Theodor Adorno,

* Este vorba despre vol. 28, nr. 1, toamna 2001, din *Critical Inquiry*, care avea ca temă: „Things”, „Lucrurile”, n.r.

³³ Bruno Latour, „The Berlin Key or How to Do Words with Things”, trad. de Lydia Davis, în *Matter, Materiality, and Modern Culture*, ed. de P.M. Graves-Brown, London, 2000, pp. 10, 20.

³⁴ Vezi Latour, *We Have Never Been Modern*, trad. de Catherine Porter, Cambridge, 1993, pp. 10-11 [ed. rom.: *Nu am fost niciodată moderni*, trad. și postf. de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2015, p. 230]. Pentru o istorie din afara câmpului sociologic, vezi Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*, Cambridge, 2000, și Tiffany, *Toy Medium*.

poziționându-se împotriva subordonării obiectului și a momentului somatic față de faptul conștiinței, lucru specific epistemologiei și fenomenologiei, consideră că alteritatea lucrurilor este un fapt esențial etic. În modul cel mai simplu spus, după el, acceptarea alterității lucrurilor este o condiție pentru acceptarea alterității ca atare.³⁵

La scurt timp după intrarea în noul mileniu, când i-am spus unui istoric de artă că lucrez la lucruri și editez un număr special din *Critical Inquiry*, aceasta mi-a răspuns în felul următor: „Ah, ei, bine: ăsta e subiectul anilor 1990, așa cum a fost și al anilor 1920, nu-i așa?”³⁶ La început am simțit că mă acuză, fără să vrea, că sunt un întârziat (se întâmpla în anul 2000) și a sunat așa fiindcă psihicul academic a internalizat sistemul modei (un sistem al cărui scop este accelerarea obsolescenței lucrurilor). Totuși, dacă Benjamin a fost capabil să depășească avangarda anilor 1920 prin conceptualizarea „energiilor revoluționare” ale bricolajului materialist al suprarealismului³⁷, acest lucru s-a datorat, în parte, terenului sociologic pregătit de descrierea anterioară a lui Simmel în legătură cu ruptura dintre „cultura lucrurilor” și subiectul uman al modernității, precum și teoriei sale conform căreia dorința subiectului, și nu munca productivă, este sursa valorii obiectului.³⁸ Benjamin a observat că ruptura dintre

³⁵ Vezi Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. de E.B. Ashton, New York, 1997, pp. 189-194, vezi, de asemenea, p. 16 [ed. rom.: *Dialectica negativă*, trad. de Christian Ferencz-Flatz, Tact, Cluj-Napoca, în pregătire]. Pe cât de improbabil pare, poate fi găsită o legătură între această afirmație și cea a lui Lacan, pentru care Lucrul se dovedește a fi centrul în jurul căruia impulsul obține forță etică.

³⁶ Deși poate părea că lucrurile au o nouă proeminență, vreau să evidențiez faptul că *Modern Starts: People, Places, Things*, ed. de John Elderfield *et al.* (catalogul expoziției, Museum of Modern Art, New York, 7 octombrie 1999 – 14 martie 2000) a diminuat în mod simptomatic importanța lucrurilor în raport cu locul și cu oamenii. În catalogul expoziției, lucrurile primesc doar 58 (din 360) de pagini de atenție.

³⁷ Benjamin, „Surrealism”, vol. 2, p. 210.

³⁸ Georg Simmel, „The Future of Our Culture” (1909), în *Simmel on Culture*, trad. de Mark Ritter & Frisby, ed. de Frisby & Mike Featherstone, London, 1997, p. 101. Prin dezvoltarea ideilor formulate de Simmel în anii 1890, cei mai buni studenți ai acestuia – Lukács, Bloch, Benjamin și Kracauer – au ajuns la noi perspective în

funcția obiectelor și dorințele încapsulate în acestea devine clară doar atunci când obiectele se demodează. „Lucrurile” par să fie un subiect al anilor 1990, așa cum s-a întâmplat și în anii 1920, fiindcă perspectivele demodate ale anilor 1920 (perspectivele lui Benjamin, Bataille, O’Keefe, printre alții) au fost revigorate.³⁹ Din aceste perspective, aflăm că istoria este tocmai moneda cu care lucrurile fac comerț și că obsolescența ca acuzație, atunci când își reprimă propria istorie, este complet *passé*. „Lucrurile” par un subiect al anilor 1990 și din cauză că, pe măsură ce secolul douăzeci se apropia de sfârșit, a început să devină din ce în ce mai clar că anumite obiecte – *Fântâna* lui Duchamp, *Obiectul de distrus* al lui Man Ray, *Scaunul gras* al lui Joseph Beuys – își păstrează noutatea și că anumite moduri de producție artistică care se bazau mai degrabă pe cultura obiectului decât pe cultura imaginii (colajul multimedia, ready-made-ul, *objet trouvé*-ul) vor dăinui, indiferent cum vor fi actualizate.⁴⁰

Dar ce decadă a secolului XX nu și-a făcut de lucru în legătură cu lucrurile? Să ne gândim doar la prelegerea lui Heidegger în legătură cu „Das Ding” [„Lucrul”] din 1950 și la plasarea Lucrului în și *ca* centrul absent al realului de către Lacan, în 1959, sau la declarația lui Frank O’Hara că „nerăbdarea obiectelor de a / fi ceea ce nouă ne e teamă să facem / nu poate decât să ne miște” din 1951⁴¹, sau la

legătură cu „cultura lucrurilor”, care continuă să inspire cele mai ambițioase analize culturale din zilele noastre.

³⁹ Vezi, de exemplu, Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, 1993, pp. 232-233; Yve-Alain Bois & Rosalind Krauss, *Formless: A User’s Guide*, Cambridge, 1997; și Wanda M. Corn, *The Great American Thing: Modern Art and National Identity, 1915-1935*, Berkeley, 1999.

⁴⁰ Vezi, de exemplu, afirmațiile lui Benjamin H.D. Buchloh pe marginea muncii lui Arman din anii 1950 în relație cu paradigma ready-made-ului, *Neo-Avant-garde and Culture Industry: Essays on European and American Art from 1955 to 1975*, Cambridge, 2000), pp. 269-279.

⁴¹ În orig.: „the eagerness of objects to / be what we are afraid to do / cannot help but move us”, Frank O’Hara, „Interior (With Jane)”, în *The Collected Poems of Frank O’Hara*, ed. de Donald Allen, New York, 1971, II, 1-3, p. 55. Pentru contextul social al acestui interes în Franța postbelică – altfel spus, subita proliferare a obiectelor americane –, vezi Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*, Cambridge, 1996. Probabil că *Lucrurile* lui Georges

importanța lui Robert Rauschenberg în depășirea expresionismului abstract, ori la *chosisme*-ul din deceniul *noului roman*, întreaga eră postbelică a fost nu doar copleșită de proliferarea lucrurilor, ci și deosebit de atentă la ele. Abia mai târziu, în anii 1980, a declarat Baudrillard că modernitatea fusese scena istorică a apariției subiectului, așa că postmodernitatea este scena predominanței obiectului. Deși nu a fost scrisă încă o genealogie a lucrurilor, există totuși o geologie conceptuală ușor de observat, în care elementele simple apar în straturi multiple – scandalul venerării suprarealiste a detritusului a fost reactualizat de Claes Oldenburg care susține că „lotul de deșeuri dintr-un oraș valorează cât toate magazinele de artă din lume”, iar scandalul ready-made-ului a reapărut sub forma diferită a scandalului artei pop din lucrările lui Oldenburg care reprezentau obiecte cotidiene supradimensionate și moi: mixerul, cheeseburgerul, becul, conul de înghețată, telefonul, întrerupătoarele.⁴²

Începând cu expoziția de la Green Gallery din New York, 1962, prin care s-a transformat din dramaturg al happeningurilor în cel mai de seamă sculptor pop (tot așa cum decorurile pentru scena happeningurilor erau dezasamblate în opere distincte), Oldenburg a re-creat cu o consecvență neobosită obiectele iconice ale vieții de zi cu zi. Donald Judd a spus despre obiectele lui Oldenburg că sunt „grosolan antropomorfizate”⁴³. Într-adevăr, ele sunt invariabil și în mod provocator mamare, oculare, falice, faciale, scrotale. Dar întreaga „ostentație”, după cum susține același Judd, pare să ridiculizeze antropomorfismul ca atare.⁴⁴ În aceeași măsură, grosolanul caracter mimetic al lucrării atrage atenția asupra discrepanței dintre obiectivitate și materialitate, percepție și senzație, prezență obiectivă (un ventilator, o înghețată Fudgsicle, o chiuvetă) și prezență materială

Perec a readus în atenție mizanscena balzaciană a romanului, dar decorul a devenit un spectacol al golirii, un aranjament de semne goale, motiv pentru care tocmai acest aranjament a devenit o sursă de inspirație pentru *Sistemul obiectelor* al lui Baudrillard.

⁴² Citat de Barbara Rose, *Claes Oldenburg*, New York, 1996, p. 46.

⁴³ Donald Judd, „Specific Objects” (1965), în *Complete Writing, 1959-1975*, New York, 1975, p. 189.

⁴⁴ *Ibidem*.

(pânza, ghipsul, vinilul), cu scopul de a teatraliza punctul de vedere că toate obiectele (nu lucrurile) sunt, înainte de orice, semne iconice. (O chiuvetă arată ca o chiuvetă.)

În ciuda enormului și a enormității culturii obiective din lumea lui Oldenburg, aceasta și-a pierdut cumva potența. În prezența obiectelor sale monumentale și flasce, e dificil să nu ai un vag sentiment al pierderii, de parcă toate ar fi baloane pe jumătate dezumflate, zăbovind în sala de dans la două zile după ce petrecerea s-a încheiat, plutind acum la nivelul ochilor, complet epuizate. Permițându-și în sfârșit să se relaxeze, să fie ele însele, obiectele se scufundă în sine, obosite de formă; ele urmăresc să se scufunde într-o masă amorfă, cedând *idée fixe* a gravitației. Poate că opera lui Oldenburg este melodramatică și sentimentală, așa cum spunea Michael Fried în 1962, însă ea este, totodată, și *despre* melodramă și sentiment, adică este menită să ridice anumite întrebări, cu ajutorul manifestării fizice a implicării afective pe care americanii o au în legătură cu hamburgerul, înghețata la cornet, prăjitura cu ciocolată.⁴⁵ De ce am transformat cheeseburgerul într-o mâncare totemică, într-un veritabil membru al familiei, într-un simbol al clanului național? Deși arta pare să fie, la nivelul ei fundamental, „o proiecție a imaginilor noastre mentale asupra lumii lucrurilor”, această artă ne arată, în schimb, cât de obosită a ajuns lumea de toate proiecțiile noastre.⁴⁶ Toate aceste obiecte sunt obosite din cauza reconstituirii continue pe care noi o facem, ca obiecte ale dorinței și ale afecțiunii.

Dar o lucrare recentă a lui Oldenburg, *Typewriter Eraser*, strălucește în noul parc de sculptură din fața National Gallery din Washington

⁴⁵ Vezi Michael Fried, „New York Letter”, în *Pop Art: A Critical History*, ed. de Steven Henry Meadoff, Berkeley, 1997, p. 216; conștiința clară asupra propriei sentimentalități este sugerată de Oldenburg în următoarea afirmație din manifestul său, în legătură cu „nugaua”: „Eu sunt pentru arta ruginii și a mucegaiului. Sunt pentru arta inimilor, inimi îndoliate sau inimi îndrăgostite, pline de nuga. Eu sunt pentru arta cârligelor uzate în care se atârână carne și a butoaielor cântătoare pline de carne roșie, albă, albastră și galbenă” (Claes Oldenburg, „Statement” [1961], în *Pop Art*, p. 215).

⁴⁶ Rudolf Arnheim, „Art among the Objects”, în *Critical Inquiry*, nr. 13, vara 1987, p. 679

D.C. Spre deosebire de nenumăratele sale obiecte moi, radiera este atrăgătoare, este tare, este plină de viață și iese în evidență, chiar dacă e puțin strâmbă, cromul său este atât de strălucitor pe cât de murdară și de anostă era radiera pentru mașinile de scris. Plăcerea de a te uita la oamenii care se uită la *Typewriter Eraser*, amuzați de monumentalitatea ei, este inseparabilă de plăcerea de a-l asculta pe copilul care, confuz din cauza acestui obiect anacronic despre care nu știe nimic, insistă: „Ce ar trebui să fie lucrul ăsta?” Ce este acest disc cu peria care iese din el? Ce a fost o mașină de scris? Cum a putut forma asta să funcționeze? Această insistență arată puterea acestei opere de a dramatiza ruptura dintre generații și de a pune în scenă (chiar de a melodramatiza) problema obsolescenței. În timp ce obiectele „fără de timp” din canonul lui Oldenburg (ventilatoare și chiuvete) s-au înmuiat de tot, acest obiect abandonat atinge un nou statut tocmai din cauză că el nu are viață în afara granițelor artei – nicio viață, altfel zis, în viețile noastre obișnuite. Eliberat de constrângerea de a fi ustensilă, menținut în afara ireversibilității istoriei tehnologice, obiectul devine altceva.⁴⁷

Dacă, pentru studentul lui Oldenburg, radiera comentează ironic obsesia artistului pentru mașinile de scris, aceasta transformă de fapt o marfă moartă într-o operă vie care arată că obiectele inanimate organizează temporalitatea lumii animate. W.J.T. Mitchell arată că descoperirea unui nou tip de obiect în secolul al XVIII-lea, fosila, i-a permis romantismului să redescopere și să-și regândească relația cu limitele muritoare ale lumii naturale. În cazul radierei lui Oldenburg, prezentul, care este viitorul ce a transformat acest obiect într-un lucru al trecutului, este rețeaua discursivă 2000, în care radiera pentru mașina de scris s-a pierdut nu doar în mașina de scris Selectric care putea face corecturi, ci și în funcția *delete*. Cum, par să întrebe obiectele lui

⁴⁷ Heidegger clasifică lucrurile în simple lucruri (cum ar fi pietrele), ustensile și opere (cum este arta, de exemplu). O bună parte din pop art, bineînțeles, încearcă să anuleze aceste distincții. Vezi Heidegger, „The Origin of the Work of Art”, *Poetry, Language, Thought*, pp. 15-88 [ed. rom.: *Originea operei de artă*, trad. de Thomas Kleininger & Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Humanitas, 1995, pp. 37-128].

Oldenburg, va înțelege vreodată viitorul prezentului vostru retorica noastră, a inscripționării, a ștersăturii și urmei?⁴⁸

Ca suvenir de la muzeul istoriei secolului XX, *Typewriter Eraser* ne amintește că problema lucrurilor a devenit urgentă în ultimele decade ale secolului ca reacție la digitalizarea lumii noastre – așa cum, probabil, în anii 1920, aceeași urgență a fost o reacție la apariția filmului. Dar în anii 1920, cinemaul oferea un ecran de proiecție care nu separa oamenii de lucruri, ci îi aducea mai aproape, acordând recuzitei statutul de individ, permițându-le obiectelor neglijate să se afirme la propria valoare.⁴⁹ După cum afirmă Lesley Stern (pp. 317-354), lucrurile ne atrag atenția în film; și reușesc să o facă fiindcă au devenit nu doar obiecte, ci acțiuni. Noile medii – pictura perspectivă, imprimarea, telegrafia –, fiecare în felul său novator, mediază relația dintre oameni și obiecte, fiecare accelerează distanța și apropierea.

Am putea spune că copiii din ziua de azi s-au născut prea târziu pentru a înțelege acest memorial al unui alt mod de a scrie sau am putea spune că Oldenburg (în mod ingenios) a re-creat obiectul prea târziu pentru a putea fi înțeles de toată lumea. Acest obiect ajută la dramatizarea unei disjuncții de bază, a unei condiții umane în care lucrurile, inevitabil, par tardive – întârziate, de fapt, din cauză că ne dorim ca ele să apară înaintea ideilor, înaintea teoriei, înaintea cuvântului, pe când ele continuă să vină după: ca alternativă la idei, ca limită a teoriei, ca victime ale cuvântului. Dacă gândirea lucrului, pentru a împrumuta expresia lui Heidegger, pare să fie un exercițiu de tardivitate, sentimentul este provocat de capacitatea noastră de a ne imagina că gândirea [*thinking*] și lucrurile sunt distincte.

⁴⁸ Despre noile figuri de stil aduse de noile media, vezi capitolul final al cărții lui Eric Jager, *The Book of the Heart*, Chicago, 2000.

⁴⁹ Vezi Benjamin, „The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, *Illuminations*, trad. de Harry Zohn, ed. de Hannah Arendt, New York, 1969, pp. 217-251 [ed. rom.: „Lucrarea de artă în epoca reproductibilității sale tehnice”, trad. de Daniel Clinci, în *Post/h/um* 3, „Reproducerea”, pp. 7-38, online la posthum.ro.]; Jean Epstein, „*Bonjour Cinema* and Other Writing by Jean Epstein”, trad. de To Milne, în *Afterimage*, vol. 10, toamna 1981, p. 19; și Fernand Léger, *Functions of Painting*, trad. de Alexandra Anderson, New York, 1965, p. 50. Pentru o analiză a modului în care aprecierile la adresa cinemaului timpuriu sunt obsedate de noile puteri magice atribuite obiectelor, vezi Rachel O. Moore, *Savage Theory: Cinema as Modern Magic*, Durham, 2000.

JANE BENNETT

Forța lucrurilor

Traducere din limba engleză
de Oana Uiorean

Moartea lui Michel Foucault din 1984 a adus cu sine o explozie a studiilor despre corp și despre construirea lui socială, precum și despre funcționarea bioputerii. Aceste studii genealogice (în sensul nietzschean) au expus diferitele tehnici micropolitice și macropolitice prin care corpul uman era disciplinat, normalizat, accelerat și încetinit, genizat, sexualizat, naționalizat, globalizat, făcut să fie dispensabil, sau compus, în diferite alte moduri. Revelația inițială a arătat că practicile culturale produc ceea ce percepem ca fiind „natural”, dar mulți teoreticieni au insistat și asupra *recalcitranței materiale* față de acest tip de producție culturală.¹ Cu toate că genul, de pildă, era un efect corporal coagulat al normelor istorice și al repetițiilor, statutul său de artefact nu implică înțelegerea facilă de către om, nici susceptibilitatea de a fi reformat sau de a fi controlat. Ideea de bază era că formele culturale sunt ele însele puternice, niște asamblaje materiale care au *forță de rezistență*.

În cele ce urmează voi vorbi și eu, la rândul meu, despre puterea negativă sau recalcitranta lucrurilor. Dar voi încerca să subliniez și o putere pozitivă, productivă pe care acestea o au. Și, în loc să mă

¹ Părți din acest capitol au apărut ca „The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter”, în *Political Theory* 32, nr. 3, 2004. Sunt prea multe surse excelente din teoria feministă, studiile queer și studiile culturale pentru a le putea cita pe toate aici. Cele trei volume ale lui Feher, Naddaff, și Tazi, *Fragments for a History of the Human Body*, propun o hartă a acestui teren. Vezi și Rahman & Witz, „What Really Matters?”; Butler, *Bodies That Matter*; Butler, „Merely Cultural”; Brown, *States of Injury*; Ferguson, *Man Question*; și Gatens, *Imaginary Bodies*.

concentrez pe colective înțelese în primul rând ca fiind conglomerate de modele și practici *umane* („discurs”), voi scoate în evidență rolul activ pe care îl au materialele *non-umane* în viața publică. Pe scurt, voi încerca să dau voce unui lucru-putere [*thing-power*]. După cum remarcă W.J.T. Mitchell, „obiectele sunt felul în care lucrurile se arată unui subiect – adică, un nume, o identitate, un *gestalt*, un șablon stereotipic. [...] Lucrurile, pe de altă parte, [...] [semnalează] momentul în care obiectul devine Celălalt, în care sardina îți întoarce privirea, în care idolul mut vorbește, în care subiectul percepe obiectul ca pe ceva straniu și simte nevoia de ceea ce Foucault numește «o metafizică a obiectului sau, mai precis, o metafizică a acelor adâncimi ce nu pot fi niciodată obiectificate din care obiectele se înalță către cunoașterea noastră superficială».”²

Lucrul-putere sau în-afară [*out-side*]

Spinoza atribuie corpurilor o vitalitate anume: „Orice lucru [*res*], în măsura în care îi permite propria putere, se străduiește [*conatur*] să își mențină propria existență.”³ *Conatus* se referă la un „impuls activ” sau la un efort tendențial de a persista.⁴ Cu toate că Spinoza face diferența între corpul uman și alte corpuri, remarcând că „virtutea” nu constă în „nimic altceva decât în traiul ghidat de rațiune”⁵, corpurile non-umane împart cu corpurile umane natura conativă (și deci o „virtute” potrivită configurației lor materiale). *Conatus* descrie o putere prezentă în *orice* corp: „Orice lucru, fie că e perfect sau imperfect, va avea întotdeauna capacitatea să persiste în a exista cu aceeași forță cu care începe să existe, astfel încât, din această perspectivă, toate lucrurile sunt egale.”⁶ Chiar și o piatră care cade, scrie Spinoza, „încearcă, în măsura în care o

² Mitchell, *What Do Pictures Want*, pp. 156-157.

³ Spinoza, *Ethics*, pt. 3, propoziția 6.

⁴ Mathews, *For Love of Matter*, p. 48.

⁵ Spinoza, *Ethics*, pt. 4, propoziția 37, scholium 1.

⁶ *Ibid.*, p. 4, prefață.

poate face, să își continue mișcarea.”⁷ După cum remarcă Nancy Levene, „Spinoza subliniază fără încetare această continuitate între ființa umană și alte ființe”, pentru că „nu numai că ființele umane nu formează un imperiu separat, doar al lor; ele nici măcar nu controlează imperiul, natura, din care fac parte.”⁸

Ideea de lucru-putere este înrudită cu conceptul de *conatus* al lui Spinoza, și cu ceea ce Henry David Thoreau numea Sălbăticia [*the Wild*], sau cu acea prezență stranie pe care o întâlnea în pădurile din Concord și în vârful Muntelui Ktaadn, și care se aciuse și în/ca acel monstru numit calea ferată și în acel străin care era Geniul său. Sălbăticia era o forță nu tocmai umană care zăpăcea și altera corpurile umane și celelalte corpuri. Desemna o dimensiune stranie și ireductibilă a materiei, un *în-afară*. Lucrul-putere este de asemenea înrudit cu ceea ce Hent de Vries numea, în contextul teologiei politice, „absolutul” sau cu acea recalitrantă „intangibilă și imponderabilă”.⁹ Cu toate că absolutul este adeseori echivalat cu Dumnezeu, mai ales în teologiile care pun accentul pe omnipotența divină sau pe alteritatea radicală, de Vries îl definește într-un mod mai larg ca fiind „ceea

⁷ În faimoasa sa epistolă, Spinoza face legătura între teoria sa despre *conatus* și o critică a noțiunii de liber arbitru al omului. „Acum, această piatră, care este conștientă doar de strădania sa [*conatus*] și nu este deloc indiferentă, va crede cu siguranță că este complet liberă și că mișcarea sa continuă din simplul motiv că așa își dorește ea. Aceasta este așadar acea libertate a omului cu care se laudă omenirea, și care constă doar din asta, și anume din faptul că oamenii sunt conștienți de dorința lor și nu sunt conștienți de cauzele care îi determină” (Spinoza, *The Letters*, epistola 58). Hasana Sharp afirmă că analogia între oameni și pietre „nu este chiar atât de hiperbolică pe cât ar părea la prima vedere. Pentru Spinoza, toate ființele, inclusiv pietrele [...] includ o putere a gândirii care corespunde cu exactitate puterii corpurilor lor de a fi dispuse în diferite feluri, de a acționa și a fi ținta unei acțiuni. [...] Tot așa, orice ființă, în măsura în care își păstrează integritatea în mijlocul unui infinit de alte ființe, așa cum face o piatră, este înzestrată cu [...] o dorință de [...] a-și menține și a-și spori viața în măsura în care îi permite natura sa (Sharp, „The Force of Ideas in Spinoza”, p. 740).

⁸ Levene, *Spinoza's Revelation*, p. 3. Yitshak Melamed merge chiar mai departe și spune că „de vreme ce doctrina *conatus*-ului [...] formează baza teoriei morale a lui Spinoza, ar putea fi posibilă construirea unei teorii morale a hipopotamilor și a pietrelor” (Melamed, „Spinoza's Anti-Humanism”, p. 23, n. 59).

⁹ De Vries, introducere la *Political Theologies*, p. 42.

ce tinde să își dezlege legăturile cu contextele existente”¹⁰. Această definiție are sens atunci când luăm în considerare etimologia termenului de *absolut*: *ab* (departe de, care se îndepărtează) + *solvo*, *-ere* (a dezlega). Absolutul este acela care este *dezlegat* și se îndepărtează. Atunci când, de pildă, un preot catolic execută actul de absolvire, el este vehiculul unei autorități divine care dezleagă păcatele de un anumit suflet: acum păcatele s-au îndepărtat, sunt dislocate și trăiesc o viață doar a lor, stranie și impersonală. Atunci când de Vries vorbește despre absolut încearcă așadar să arate ceea ce niciun vorbitor nu ar putea vedea, adică un lucru care nu este un obiect al cunoașterii, care e separat sau radical eliberat de reprezentare, și care astfel nu este de fapt niciun lucru. Mai precis, care e de fapt doar forța sau eficiența separării, atâta tot.

Noțiunea de absolut a lui de Vries, la fel ca lucrul-putere pe care voi încerca să îl articulez, caută să recunoască acel ceva care refuză să se dizolve complet în mediul cunoașterii umane. Dar există și o diferență pe care vreau s-o evidențiez. De Vries înțelege această exterioritate, acest în-afară, în primul rând ca pe o limită epistemologică: în prezența absolutului, nu putem *cunoaște*. Absolutul s-a desprins din gândirea umană; *absolutul* marchează limitele *inteligibilității*. Astfel, formulările lui de Vries dau prioritate ființelor umane ca corpuri cunoscătoare, tinzând în același timp să treacă cu vederea lucrurile și ceea ce pot face *ele*. În schimb, noțiunea de lucru-putere are ca scop includerea lucrului ca actant; voi încerca să fac imposibilul și să identific momentul independenței (față de subiectivitate) pe care o au lucrurile, un moment care trebuie să existe, din moment ce lucrurile chiar afectează alte corpuri, crescându-le sau slăbindu-le puterea. Voi trece de la limbajul epistemologiei la cel al ontologiei, de la interesul pentru recalitranta evazivă care planează între imanență și transcendență (absolutul) la o capacitate [*capaciousness*] activă, pământescă, nu tocmai umană (materia vibrantă). Voi încerca să dau o voce vitalității intrinsece materialității, dezlegând în același

¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

timp materia de lungul său trecut ca anexă a automatismului sau a mecanismului.¹¹

Lucrurile vitale care se vor ridica la suprafață în mod straniu pentru a ne veni în în întâmpinare în acest capitol – un șobolan mort, un capac de plastic, un mosor de ață – sunt personajele unei ontopovestiri speculative. Povestea se aventurează înspre o explicație a materialității, cu toate că e și prea străină și prea apropiată pentru a putea vedea cu claritate, și cu toate că mijloacele lingvistice sunt insuficiente pentru o asemenea sarcină. Povestirea va arăta în ce măsură ființa umană și lucrutatea [*thinghood*] se suprapun, în ce măsură noi [*the us*] și lucrul [*the it*] alunecăm unii în altul. O morală a povestirii este că și noi suntem non-umani și că lucrurile sunt la rândul lor actori vitali în această lume. Sper ca această povestire să mărească receptivitatea la viața impersonală care ne înconjoară și ne pătrunde, să genereze o conștiință mai subtilă a rețelei complicate de conexiuni disonante între corpuri, și să permită intervenții mai înțelepte în această ecologie.

Lucrul-putere I: Rămășițe

Într-o dimineață însorită de marți, 4 iunie, în grilajul de deasupra canalului de scurgere către golful Chesapeake, în fața magazinului Sam's Bagels de pe Cold Spring Lane, în Baltimore, se găseau:

o mânășă de lucru pentru bărbați, mare, din plastic negru
 o grămadă compactă de polen de stejar
 un șobolan mort încă intact
 un capac alb de sticlă de plastic
 un băț drept

¹¹ De Vries pare să fie de acord cu această asociere atunci când se întreabă dacă descrierea făcută de Baruch Spinoza corpurilor în interacțiune mânate de *conatus* poate explica apariția creativă a noului: „S-ar putea spune că excesul, talentul, evenimentul [...] nu au loc aici” (de Vries, introducere la *Political Theologies*, 22). De ce? Pentru că, în opinia lui de Vries, singurul centru plauzibil al creativității este unul „cvasispiritual,” așadar cel de-al doilea atribut al lui Dumnezeu/Natura din perspectiva lui Spinoza, adică *gândirea* sau ideile. Dar dacă însăși materialitatea adăpostește vitalitate creativă?

Mănușă, polen, șobolan, capac, băș. Când am întâlnit aceste obiecte, ele alternau între rămășiță și lucru – între, pe de o parte, niște chestii care nu meritau să fie luate în seamă decât în măsura în care demonstrau activitate omenească (eforturile muncitorului, mișcarea făcută de cel care a aruncat gunoiul, succesul celui care otrăvește șobolani) și, pe de altă parte, niște chestii care cereau atenție prin ele însele, existând dincolo de asocierea lor cu semnificațiile, obiceiurile sau planurile omenești. În momentul următor, și-au etalat lucrul-putere: acesta a emis o pretenție, chiar dacă eu nu înțelegeam prea bine ce îmi spunea. Dar cel puțin a provocat în mine o reacție emoțională: șobolanul mort (sau poate doar adormit?) mi-a provocat repulsie, iar gunoiul consternare, dar am mai simțit ceva: o recunoaștere fără nume a singularității imposibile a *acelui* șobolan, a *acelei* configurații de polen, a *acelui* capac de sticlă de apă produs în masă și de altfel din cale afară de banal.

M-am izbit de ceea ce Stephen Jay Gould numea „complexitatea și ireductibilitatea atroce” a corpurilor non-umane¹², dar, prin faptul că am fost *izbită*, mi-am dat seama că capacitatea acestor corpuri nu se limitează la o „ireductibilitate” pasivă, ci include și abilitatea de a face ca ceva să se întâmple, de a produce efecte. Când materialitatea mănușii, a șobolanului, a polenului, a capacului de sticlă și a bășului a început să sclipească și să strălucească, aceasta se datora în parte tabloului contingent pe care îl formau împreună, dar și împreună cu strada, cu vremea din acea dimineață, cu mine. Pentru că dacă soarele nu ar fi sclipit în mănușa neagră, poate că nu aș fi văzut șobolanul; dacă șobolanul nu ar fi fost acolo, poate că nu aș fi observat capacul de sticlă, și așa mai departe. Dar *erau* toate acolo așa cum erau, astfel încât am întrezărit vitalitatea energetică din interiorul fiecăruia dintre aceste lucruri, lucruri pe care în general le concepeam ca inerte. În acest asamblaj, *obiectele* apăreau ca *lucruri*, adică erau entități vii care nu puteau fi reduse integral la contextele în care subiecții (umani) le plasau, nefiind niciodată integral epuizate de semiotica lor. Întâlnirea cu canalul de pe Cold Spring Lane mi-a permis să întrezăresc o

¹² Gould, *Structure of Evolutionary Theory*, p. 138.

cultură a lucrurilor care nu poate fi redusă la o cultură a obiectelor.¹³ Pentru o clipă, am reușit ceea ce Thoreau definise ca fiind scopul său în viață: să avem capacitatea, așa cum spune Thomas Dunn, „de a fi surprinși de ceea ce vedem”¹⁴.

Această fereastră înspre un în-afară excentric s-a datorat caracterului fortuit al aceluși asamblaj anume, dar și unei disponibilități anticipative din în-lăuntrul meu, unui stil perceptiv deschis la apariția lucrului-putere. Pentru că am ajuns la mănășă-polen-șobolan-capac-băț cu Thoreau în minte, care mă încurajase să practic „disciplina de a privi mereu ceea ce e de văzut”; cu afirmația lui Spinoza că toate lucrurile sunt „animate, chiar dacă în grade diferite”; și cu Maurice Merleau-Ponty, a cărui *Fenomenologia percepției* mi-a dezvăluit „o semnificație imanentă sau incipientă în corpul viu [care] se extinde [...] asupra întregii lumi sensibile” și care mi-a arătat că „privirea noastră, îndemnată de experiența propriului nostru corp, va descoperi în toate celelalte «obiecte» miracolul exprimării”.¹⁵

După cum spuneam, itemii care se găseau pe jos în acea zi erau în vibrație – se dezvăluiau alternativ fie ca niște chestii fără viață, fie ca o prezență vie: gunoi, apoi revendicator; materie inertă, apoi ceva plin de energie [*live wire*]. M-a izbit atunci într-un mod visceral felul în care materialismul american, care necesită cumpărarea de cantități tot mai mari de produse achiziționate în cicluri tot mai scurte, este de fapt *antimaterialitate*.¹⁶ Volumul imens de mărfuri și necesitatea hiperdestructivă de a le transforma în gunoi pentru a face loc altora

¹³ În legătură cu capacitatea gunoiului de a avea efecte, vezi fascinantă lucrare a lui Edensor „Waste Matter”; și Hawkins, *The Ethics of Waste*.

¹⁴ Vezi Dumm, *Politics of the Ordinary*, p. 7, pentru o subtilă evaluare a „puterii nedeslușite a ordinarului”. Încercarea mea de a vorbi în numele „lucrurilor” este un proiect pereche al încercării lui Dumm de a explora ordinarul ca potențial teren al rezistenței la practici convenționale și normalizante.

¹⁵ Thoreau, *Writings*, p. 111 (Thoreau privea lucrurile cu credința că „perceperea suprafețelor va avea mereu efectul unui miracol asupra unor simțuri sănătoase”, Thoreau, *Journal*, vol. 2, p. 313); Spinoza, *Ethics*, pt. 2, propoziția 13, scholium 72; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 197 [ed. rom.: *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Câmpeanu & Georgiana Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999].

¹⁶ Pentru o bună analiză a implicațiilor pe care le are cultura gunoiului și a risipei asupra democrației, vezi Buell & DeLuca, *Sustainable Democracy*.

noi maschează vitalitatea materiei. În *The Meadowlands*, un jurnal de călătorie de la sfârșitul secolului XX inspirat de Thoreau și având ca subiect dealurile de gunoi de la marginea Manhattanului, Robert Sullivan descrie vitalitatea care persistă chiar și în gunoi:

Munții [...] de gunoi sunt vii. [...] miliarde de organisme microscopice prosperă sub pământ în comunități întunecate, lipsite de oxigen. [...] După ce au ingerat o porție infimă de resturi ale New Jersey-ului sau ale New York-ului, aceste celule expiră apoi nori subpământeni imenși de dioxid de carbon și de metan cald și umed, uriașe vânturi tropicale născute moarte, care se infiltrează în pământ pentru a hrăni focurile din Meadowlands, sau se înalță gradual în atmosferă, unde devorează [...] ozonul. [...] Într-o după-amiază [...] m-am plimbat de-a lungul marginilor dealului de gunoi, un drum lin înalt de 12 metri, compus din gunoaie compactate, care își datora topografia deșeurilor orașului Newark. [...] Plouase în noaptea dinainte, așa că nu a durat mult până am găsit puțin levigat scurgându-se, o supurare neagră care se prelingea pe panta colinei, un espresso făcut din goz. Câteva ore mai târziu, acest șuvoi urma să își facă drum către pânda freatică a Meadowlands; să se amestece în șuvoaie toxice. [...] Dar în acea clipă, acolo unde lua naștere, această mică scurgere era poluare pură, un terci impecabil de ulei și grăsime, de cianură și arsenic, de cadmiu, crom, cupru, plumb, nichel, argint, mercur și zinc. Am atins acel lichid – vârful degetului îmi era caramel-albăstrui – și era cald și proaspăt. Câțiva metri mai încolo, unde șuvoiul se aduna într-o băltoacă cu miros de benzen, o rață sălbatică înota de una singură.¹⁷

Sullivan ne amintește că nu ne putem „descotorosi” niciodată cu adevărat de materialitatea vitală, pentru că ea își continuă activitatea chiar și atunci când devine o marfă abandonată sau nedorită. Pentru Sullivan în acea zi, la fel ca pentru mine în acea dimineață de iunie, lucrul-putere se ridica dintr-o grămadă de gunoi. Nu Flower Power, sau Black Power, sau Girl Power, ci *Thing-Power*: ciudata abilitate a lucrurilor inanimate de a anima, de a acționa, de a produce efecte dramatice și subtile.

¹⁷ Sullivan, *Meadowlands*, pp. 96-97.

Lucrul-putere II: Viața neorganică a lui Odradek

Un șobolan mort, niște polen de stejar, un băț m-au făcut să mă opresc. Dar la fel au făcut și mănușa de plastic și capacul sticlei: lucrul-putere se înalță atât din corpurile anorganice, cât și din cele organice. Ca o confirmare a acestei afirmații, Manuel De Landa arată că până și materia anorganică se poate „autoorganiza”:

Energia materială anorganică are o gamă mai largă de alternative pentru a genera structură decât simplele tranziții de fază. [...] Cu alte cuvinte, chiar și cele mai modeste forme de materie și energie au potențialul necesar pentru *autoorganizare*, dincolo de cea relativ simplă implicată în crearea cristalelor. De pildă, există acele unde coerente numite solitoni care se formează în multe tipuri diferite de materiale, de la apele oceanului (unde se numesc tsunami) până la laser. Apoi există [...] stări stabile (sau atractori) care pot susține activitatea ciclică coerentă. [...] În sfârșit, și spre deosebire de exemplele precedente de autoorganizare non-liniară, în care adevărata inovație nu poate avea loc, [există] [...] diferitele combinații în care ar putea intra entitățile derivate din procesele precedente (cristalele, pulsurile coerente, modelele ciclice). Atunci când sunt puse alături, aceste forme de generare structurală spontană sugerează că materia anorganică este mult mai variabilă și creativă decât ne-am fi putut imagina vreodată. Iar această revelație cu privire la creativitatea inerentă a materiei trebuie incorporată pe de-a-ntregul în noile noastre filosofii materialiste.¹⁸

În capitolul 4 voi încerca să mă iau la trântă filosofică cu ideea vieții impersonale sau neorganice, dar aici aș vrea să atrag atenția asupra unei dramatizări literare a acestei idei: asupra lui Odradek, protagonistul povestirii „Grijile unui tată de familie” de Franz Kafka. Odradek e un mosor de ață care poate alerga și râde; această bucată de lemn animat exercită o formă impersonală de vitalitate. De Landa vorbește despre o „generare structurală spontană” care are loc, de pildă, atunci când sisteme chimice departe de starea de echilibru aleg

¹⁸ De Landa, *Thousand Years of Nonlinear History*, p. 16.

în mod inexplicabil o anumită cale de dezvoltare și nu alta. La fel ca aceste sisteme, configurația materială care este Odradek oscilează de ambele părți ale liniei care delimitează materia inertă de viața vitală.

Din acest motiv, naratorul lui Kafka nu reușește să îl includă pe Odradek într-o categorie ontologică. Este Odradek un artefact cultural, un fel de unealtă? Poate că da, dar dacă e așa, rolul său este unul neclar: „Arată ca un mosor de ață în formă de stea, și chiar pare să aibă ață înfășurată în jurul său; sigur că sunt doar bucăți învechite de ață ruptă, înnodată și încâlcită, de toate felurile și culorile. [...] Aproape ai crede că această creatură a avut cândva o formă inteligibilă, din care acum mai există doar o rămășiță făcută ferfeniță. Dar nu pare să fie așa; [...] nu are nicăieri vreo suprafață neterminată sau nesticată care să sugereze asta: întregul pare fără sens, dar, în felul său, este desăvârșit.”¹⁹

Sau poate că Odradek e mai degrabă subiect decât obiect – o creatură organică, o mică persoană? Dacă e așa, întruchiparea lui pare mai degrabă nenaturală: din miezul stelei lui Odradek iese în afară o mică bară de lemn și „cu ajutorul acestei tije [...] și a unuia dintre vârfurile stelei [...], reușește să stea drept, de parcă ar avea două picioare”²⁰.

Pe de o parte, exact ca un organism activ, Odradek pare să se miște cu intenție (este „extraordinar de agil”) și să vorbească cu noimă:

Dă târcoale prin mansardă, pe scări, prin culoare, prin holul de la intrare. Adesea nu se arată luni întregi; probabil că atunci se mută în alte case; dar se întoarce mereu înapoi în casa noastră. De multe ori, când ieși pe ușă și se întâmplă să-l vezi sprijinit de balustradă chiar sub ochii tăi, îți vine cheful să-i vorbești. Bineînțeles că nu-i pui întrebări dificile, îl tratezi ca pe un copil – e atât de mic încât nu poți face altfel. „Și, ia spune, cum te cheamă pe tine?” îl întrebi. „Odradek”, răspunde el. „Și unde locuiești?” „Nu am un domiciliu fix”, spune el, râzând.

Și totuși, pe de altă parte, ca un obiect inanimat, Odradek a produs un așa-zis râset care „nu vine din niște plămâni” și „sună mai degrabă

¹⁹ Kafka, „Cares of a Family Man”, p. 428.

²⁰ *Ibid.*

ca foșnitul unor frunze moarte. Și așa se termină de obicei conversațiile. Nici măcar răspunsurile astea nu vin întotdeauna; adeseori rămâne mut pentru mult timp, înlemnit cum îi e și înfățișarea.”²¹

Înlemnit, dar vioi, vocal, dar vegetal, viu, dar inert, Odradek reprezintă o multitudine ontologică. Este o materialitate vitală și demonstrează ceea ce Gilles Deleuze numea insistentă „aluzie a ceva animat în plante, și a ceva vegetal în animale”²². Vladimir Ivanovici Vernadsky, om de știință rus de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care și el refuza să facă o deosebire strictă între viață și materie, definea organismele ca fiind „o formă specială, distribuită a mineralului obișnuit care este apa. [...] Subliniind continuitatea vieții apoase și a rocilor, așa cum se manifestă ea în recifele de cărbune sau calcar fosil, Vernadsky a observat că aceste straturi aparent inerte reprezintă «urmele unor biosfere de altădată».”²³ Odradek dezvăluie această continuitate a vieții apoase și a rocilor; aduce astfel în prim-plan devenirea lucrurilor.

Lucrul-putere III: Actanți legali

S-ar putea să fi întâlnit odată o rudă a lui Odradek în timp ce serveam într-un juriu, din nou în Baltimore, la procesul unui om acuzat de tentativă de omor. Era o mică fiolă de sticlă cu un capac metalic: Prelevatorul de Reziduuri de Praf de Pușcă. Acest obiect/martor a tamponat mâinile inculpatului la câteva ore după ce împușcăturile avuseseră loc și acum oferea juriului dovezi microscopice că acea mână fie trăsese cu o armă, fie fusese pe o rază de un metru de o armă cu care s-a tras. Martori experți au arătat juriului prelevatorul de mai multe ori și, cu fiecare apariție, acesta exercita o forță și mai mare, până când a devenit vital pentru verdict. Acest compozit din sticlă, celule ale pielii, lipici, cuvinte, legi, metale și sentimente umane devenise un actant. Vă reamintesc că *actant* este termenul lui

²¹ *Ibid.*

²² Deleuze, *Bergsonism*, p. 95.

²³ Margulis & Sagan, *What Is Life*, p. 50.

Bruno Latour pentru sursa unei acțiuni; un actant poate fi uman ori nu, sau, cel mai probabil, o combinație între cele două. Latour îl definește ca pe „un lucru care acționează sau căruia alții îi atribuie activitate. Nu presupune vreo motivație specială a unor actori umani individuali, nici a oamenilor în general.”²⁴ Un actant nu este nici obiect, nici subiect, ci „intervenient”²⁵, asemănător cu „operatorul cvasicausal”²⁶ al lui Deleuze. Un operator este ceea ce, în virtutea localizării sale în cadrul unui asamblaj și a caracterului fortuit de a fi în locul potrivit la momentul potrivit, face diferența, face ca lucrurile să se întâmple, devine forța decisivă care catalizează un eveniment.

Actant și *operator* sunt cuvinte substituit pentru ceea ce într-un vocabular mai centrat pe subiect se numește agent. Capacitatea agentivă este văzută acum ca fiind distribuită diferențial pe un spectru mai larg de tipuri ontologice. Această idee este exprimată și în noțiunea de „*deodand*”, un element al dreptului englez din jurul anului 1200 și până când a fost abolit, în 1846. În cazul morții sau rănirii accidentale a unui om, actantul non-uman, de pildă cuțitul de măcelar care a tăiat în carne de om sau trăsura care a strivit piciorul unui pieton, devenea *deodand* (textual, „ceea ce trebuie dat lui Dumnezeu”). Ca recunoaștere a eficienței *sale* neobișnuite (o putere care e mai puțin poruncitoare decât agentivitatea, dar mai activă decât recalcitranța), *deodandul*, o materialitate „suspendată între uman și lucru”²⁷, era predat coroanei pentru a fi folosit (sau vândut) cu scopul de a compensa răul făcut. În cuvintele lui William Pietz, „toate culturile trebuie să stabilească proceduri de despăgubire, de expiere, sau de pedepsire pentru a achita datoriile create de moartea neintenționată a unui

²⁴ Latour, „On Actor-Network Theory”.

²⁵ Latour, *Politics of Nature*, p. 75.

²⁶ De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, p. 123.

²⁷ Tiffany, „Lyric Substance”, p. 74. Tiffany construiește o analogie între enigme și materialitate în sine: amândouă sunt suspendate între subiect și obiect și sunt implicate în „transsubstanțieri” de la organic la anorganic și de la pământesc la divin. Atunci când își dezvoltă materialismul dintr-o analiză a formelor literare, Tiffany contestă vechea normă conform căreia știința este „singurul arbitru în determinarea materiei” (p. 75). El își dorește să „îndepărteze zăvorul care îl împiedică în prezent pe criticul literar să abordeze problema substanței materiale” (p. 77).

om, a cărei cauză directă nu e o persoană răspunzătoare din punct de vedere moral, ci un obiect material non-uman. Acesta era aspectul pe care legea deodandului o tematiza [...] în discursul public.”²⁸

Bineînțeles că există diferențe între cuțitul care străpunge și omul străpuns, între tehnicianul care aplică prelevatorul și prelevator, între obiectele din canalul de pe Cold Spring Lane și eu, cea care narează vitalitatea lor. Dar sunt de acord cu John Frow că aceste diferențe trebuie „netezite, interpretate orizontal, ca o juxtapunere, mai degrabă decât vertical, ca o ierarhie a existenței. Faptul că putem să facem și chiar facem deosebirea între lucruri și persoane [...] este o caracteristică a lumii noastre. Dar genul de lume în care trăim face să fie mereu posibil schimbul de proprietăți între aceste două categorii.”²⁹ Iar dacă remarcăm acest aspect în mod explicit, ceea ce înseamnă și că începem să *experimentăm* relația dintre persoane și alte materialități într-un mod mai orizontal, suntem cu un pas mai aproape de o sensibilitate mai ecologică.

Lucrul-putere IV: Minerale care umblă și vorbesc

Odradek, un prelevator de reziduuri de praf de pușcă și niște gunoi de pe stradă îi pot fascina pe oameni și astfel pot părea că prind viață. Dar această evanescență este o proprietate a chestiilor sau a oamenilor? Era lucrul-putere pe care îl avea gunoiul găsit de mine doar o funcție a conotațiilor, amintirilor și emoțiilor subiective și intersubiective care se acumulasera în jurul ideilor mele despre aceste obiecte? Oare *umanitatea*, adică înțelesurile culturale ale termenilor „șobolan”, „plastic”, și „lemn” alăturate propriei mele biografii idi- osincrazice, era adevăratul agent al imobilizării mele temporare în stradă din acea zi? S-ar putea. Dar dacă activitatea ca de furnicar din mintea mea era ea însăși o instanțiere a aceleiași materialității vitale care constituie și gunoiul?

²⁸ Pietz, „Death of the Deodand”.

²⁹ Frow, „A Pebble, a Camera, a Man”, p. 283.

Am încercat să atrag atenția asupra vitalității materiei în sine. Până acum am urmărit acest scop concentrându-mă pe corpurile non-umane, adică descriindu-le ca actanți mai degrabă decât ca obiecte. Dar argumentul materiei active trebuie de asemenea să adapteze statutul actanților umani: nu negând puterile minunate și înfricoșătoare ale umanității, ci prezentându-le ca pe o dovadă a propriei noastre constituirii ca materialitate vitală. Cu alte cuvinte, puterea umană este ea însăși un fel de lucru-putere. Dintr-un anumit punct de vedere, această afirmație e necontroversată: este ușor să recunoaștem că ființele umane sunt compuse din diferite părți materiale (mineralitatea oaselor noastre, sau metalul din sângele nostru, sau electricitatea neuronilor noștri). Dar mai dificil este să conceptualizăm aceste materiale ca fiind pline de viață și capabile de autoorganizare, mai degrabă decât ca pe niște mijloace pasive și mecanice direcționate de ceva nematerial, adică de un suflet sau o minte activă.

Poate că afirmația că există o vitalitate intrinsecă materiei însăși devine mai plauzibilă dacă privim timpul dintr-o perspectivă de lungă durată. Dacă, de exemplu, adoptăm perspectiva timpului evoluționist mai degrabă decât pe cea a timpului biografic, eficiența minerală devine vizibilă. De Landa descrie cum au apărut oasele noastre: „Țesuturile moi (gelurile și aerosolii, mușchii și nervii) dețineau supremația până acum 5000 de milioane de ani. În acel moment, unele dintre conglomeratele de energie materială carnoasă din care se compunea viața au trecut printr-o *mineralizare* bruscă, și astfel a apărut un nou material pentru construirea de creaturi vii: osul. De parcă lumea minerală care a servit ca substrat pentru apariția creaturilor biologice își reafirma prezența.”³⁰ Mineralizarea este agentivitatea creativă prin care a fost produs osul, iar oasele, apoi, „le-au permis animalelor noi forme de control al mișcării, eliberându-le de numeroase constrângeri și punându-le în mișcare la propriu pentru a pune stăpânire pe toate cotloanele din aer, apă și de pe pământ”³¹. Așadar, în timpul lung și lent al evoluției, materialul mineral pare a fi cel care mișcă lucrurile

³⁰ De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, p. 26; sublinierea îmi aparține.

³¹ *Ibid.*, pp. 26-27.

și le zdruncină, puterea activă, iar ființele umane, cu mult lăudata lor capacitate de acțiune autodirecționată, par produsul *acestui*.³² Vernadsky e de acord cu acest punct de vedere în descrierea pe care o face omenirii ca amestec deosebit de viguros de minerale: „Ceea ce l-a impresionat cel mai tare [pe Vernadsky] a fost faptul că materialul din scoarța terestră a fost împachetat în nenumărate ființe mișcătoare a căror reproducere și creștere generează și descompun materia la scară globală. Oamenii, de pildă, redistribuie și concentrează oxigenul [...] și alte elemente ale scoarței terestre în forme verticale cu două picioare care au înclinația extraordinară de a traversa, săpa și modifica suprafața Pământului în nenumărate alte feluri. *Suntem minerale care umblă și vorbesc.*”³³

Kafka, De Landa și Vernadsky sugerează că indivizii umani sunt la rândul lor formați din materiale vitale, că puterile noastre sunt lucruri-putere. Acești materialişti vitalişti nu pretind că nu există diferențe între oameni și oase, ci doar că aceste diferențe nu trebuie descrise într-un mod care să plaseze ființele umane în centrul ontologic sau în vârful ierarhiei. Așa cum sugerează Jean-François Lyotard, umanitatea poate fi diferențiată prin faptul că este o *deosebit de bogată și complexă* colecție de materiale: „Umanitatea este înțeleasă ca un sistem material complex; conștiința, ca un efect al limbajului; limbajul, ca efect al unui sistem material foarte complex.”³⁴ Richard Rorty definește asemănător ființele umane, ca animale foarte complexe, nu ca animale „cu un ingredient în plus numit «intelect» sau «sufletul rațional»”³⁵.

Îngrijorarea este că, nereușind să afirmăm unicitatea omului, astfel de opinii autorizează ca oamenii să fie tratați ca simple lucruri; cu alte cuvinte, că este nevoie să distingem bine subiectele de obiecte

³² Cu toate că, așa cum voi arăta în capitolul 2, este mai corect să spunem că această capacitate de a avea eficiență nu aparține în exclusivitate mineralelor, ci mai degrabă activităților combinate ale unei varietăți de corpuri și forțe care acționează ca un asamblaj agentiv.

³³ Margulis & Sagan, *What Is Life*, p. 49; sublinierea îmi aparține.

³⁴ Lyotard, *Postmodern Fables*, p. 98.

³⁵ Rorty, *Rorty and Pragmatism*, p. 199.

pentru a preveni instrumentalizarea oamenilor. Da, continuă acești critici, obiectele posedă o anumită putere de acțiune (ca atunci când bacteriile sau produsele farmaceutice pun în act proiecte ostile sau simbiotice în corpul uman) și da, unele obiectificări ale subiecților de către alți subiecți sunt permise (ca în cazul persoanelor care consimt să folosească și să fie folosite ca mijloace pentru obținerea plăcerii sexuale), dar diviziunea *ontologică* între persoane și lucruri trebuie menținută, altfel nu am mai avea *niciun temei* moral pentru privilegierea omului în detrimentul microbului sau pentru condamnarea formelor pernicioase de instrumentalizare a omului de către om (ca atunci când oameni puternici exploatează oameni care se găsesc în condiții de ilegalitate, sau sunt săraci, tineri, sau au alte forme de slăbiciune).

Cum poate răspunde materialista vitalistă la această importantă preocupare? În primul rând, recunoscând că acest cadru de gândire subiect *vs.* obiect a funcționat într-adevăr de multe ori pentru a preveni sau ameliora suferința umană și pentru a contribui la fericirea sau la bunăstarea omului. În al doilea rând, remarcând că acest succes vine cu prețul instrumentalizării naturii non-umane, care poate fi neetică în sine și care poate la rândul său să submineze interesele omului pe termen lung. În al treilea rând, arătând că imperativul kantian de a trata umanitatea mereu ca pe un scop în sine și niciodată doar ca pe un mijloc nu a avut cine știe ce succes stelar în a preveni suferința umană și a contribui la bunăstarea omului: este important să chestionăm adevărata sa eficiență istorică pentru a face loc unor forme de practică etică care să nu se bazeze pe imaginea unei ordini a lucrurilor intrinsec *ierarhică*. În această privință, materialistul vorbește despre promovarea unor instrumentalizări sănătoase și care conferă putere, și nu despre tratarea persoanelor ca scopuri în sine, fiindcă o natură compusă precum cea a sinelui uman însuși dovedește cât de puțin sens are ideea de scop în sine singular. Ceea ce se coagulează în loc este o mulțime de scopuri aflate în competiție și care sunt urmărite simultan în fiecare individ, unele dintre ele fiind benefice pentru întreg, altele nu. În această privință, materialista vitalistă, inspirată de etica lui Nietzsche și a lui Spinoza, preferă descriptorii

fiziologici celor morali pentru că se teme că moralismul poate deveni el însuși o sursă de suferință umană inutilă.³⁶

Astăzi ne găsim într-o poziție mai bună pentru a formula celălalt mod în care putem contribui la sănătatea și fericirea omului: *ridicarea statutului materialității din care suntem compuși*. Orice om este un compus eterogen făcut din minunată materie vibrantă, periculos de vibrantă. Dacă materia însăși este vie, atunci nu numai că diferența dintre subiecți și obiecte este redusă la un minimum, dar statutul materialității pe care toate lucrurile o au în comun este mai ridicat. Toate corpurile devin mai mult decât simple obiecte pe măsură ce lucrul-putere al rezistenței și al agentivității proteice sunt reliefate mai clar. Astfel, materialismul vitalist își dorește să implementeze un fel de plasă de siguranță pentru acei oameni care, acum, într-o lume în care moralitatea kantiană este standardul, sunt făcuți să sufere în mod curent din cauză că nu se conformează unui anumit model de individualitate (euro-american, burghez, teocentric sau altul). Obiectivul etic devine acela de a distribui valoarea într-un mod mai generos, mai exact corpurilor ca atare. O astfel de atenție reînnoită acordată materiei și puterilor ei nu va rezolva problema exploataării și asupririi oamenilor, dar poate duce la o înțelegere mai bună a faptului că toate corpurile sunt înrudite, în sensul că sunt împletite inextricabil într-o densă rețea de relații. Și, într-o lume întrețesută de materie vibrantă, dacă faci rău unei părți din rețea e ca și când ți-ai face rău ție însăși [*oneself*]. O astfel de noțiune luminată sau extinsă de interes personal *este bună pentru oameni*. Așa cum voi arăta în capitolul 8, materialismul vitalist nu respinge interesul personal ca motivație pentru comportamentul etic, cu toate că încearcă să ofere o definiție mai largă a sinelui și a ceea ce înseamnă interes.

³⁶ Voi arăta de asemenea, la sfârșitul capitolului 2, că eficiența moralismului în abordarea problemelor sociale este supraestimată. Antimoralismul, care este una din implicațiile materialismului vitalist, este un joc periculos, unul pe care nu doresc să-l duc până la extrema sa logică. Scopul meu nu este să elimin practica judecății morale, ci să amplific fricțiunea cu reflexul moralist.

Lucrul-putere V: Lucrul-putere și non-identitatea lui Adorno

Dar poate că tocmai ideea de lucru-putere sau de sau materie vibrantă cere prea mult: să cunoaștem mai mult decât este posibil să cunoaștem. Sau, ca să formulez critica în termenii lui Theodor Adorno, ea exemplifică poate hybrisul violent al filosofiei occidentale, o tradiție care a eșuat consecvent în a recunoaște diferența dintre concept și realitate, obiect și lucru? Pentru Adorno, această diferență nu poate fi eradicată, iar despre lucru nu se poate spune cu încredere decât, cel mult, că evită să fie capturat de concept, că există mereu o „non-identitate” între el și orice reprezentare. Cu toate acestea, așa cum voi argumenta, până și Adorno continuă să caute o cale de a accesa – oricât de întunecată, de necoaptă, de trecătoare – acest în-afară. O urmă a acestei dorințe poate fi găsită în următorul citat din *Dialectica negativă*: „Ceea ce am putea numi lucrul însuși nu este imediat și pozitiv la îndemână. Cel care își dorește să îl cunoască trebuie să gândească mai mult, nu mai puțin.”³⁷ Adorno respinge în mod clar posibilitatea unei înțelegeri directe, senzoriale („lucrul însuși nu este imediat și pozitiv la îndemână”), dar nu respinge toate modalitățile de întâlnire, pentru că există una, „să gândească mai mult, nu mai puțin”, care promite. În această secțiune, voi analiza câteva afinități între non-identitatea lui Adorno și lucrul-putere propus de mine, între „materialismul specific” lui (*ND*, p. 203) și materialismul vitalist.

Non-identitate este numele pe care Adorno îl dă la ceea ce nu este subiect al cunoașterii, ci în schimb este „eterogen” față de toate conceptele. Această forță evazivă nu este însă complet în afara experienței umane, dat fiind că Adorno descrie non-identitatea ca pe o prezență care acționează asupra noastră: noi, cei care cunoaștem, suntem bântuiți, spune el, de un sentiment dureros și săcâitor că ceva a fost uitat sau lăsat pe dinafară. Acest sentiment deranjant al inadecvării reprezentării persistă indiferent de cât de rafinate sau de precise din

³⁷ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 189. Următoarele trimiteri la acest titlu se vor face în textul principal folosind *ND*.

punct de vedere analitic devin conceptele. „Dialectica negativă” este metoda dezvoltată de Adorno pentru a ne învăța cum să *accentuăm* această experiență deranjantă și cum să îi dăm o semnificație. Atunci când este practică corect, dialectica negativă va transforma bătăiul static al non-identității într-un memento puternic că „obiectele nu pătrund în conceptele lor fără a lăsa un rest” și că astfel viața va depăși întotdeauna ceea ce cunoaștem și ceea ce controlăm. Proiectul etic prin excelență, în viziunea lui Adorno, este să ne reamintim în continuu acest aspect și să învățăm să îl acceptăm. Doar atunci putem înceta să ne mai înfuriem pe o lume care refuză să ne ofere „reconcilierea” la care, conform lui Adorno, râvnim (*ND*, p. 5).³⁸

Dar pentru materialista vitalistă punctul de plecare al eticii este mai puțin acceptarea imposibilității „reconcilierii” și mai mult recunoașterea participării umane într-o materialitate vitală comună. Noi *suntem* materialitatea vitală și suntem înconjurați de ea, cu toate că nu o vedem mereu astfel. Sarcina etică în acest caz este de a cultiva capacitatea de a discerne vitalitatea non-umană, de a deveni perceptual deschiși către ea. Într-un mod similar, „materialismul specific” al lui Adorno recomandă de asemenea un set de tehnici practice pentru a detecta mai bine și a accepta non-identitatea. Cu alte cuvinte, dialectica negativă este pedagogia din materialismul lui Adorno.

Această pedagogie include exerciții atât intelectuale, cât și estetice. Practica intelectuală constă în încercarea de a face din chiar procesul conceptualizării un obiect explicit al gândirii. Obiectivul este să devenim mai conștienți de faptul că conceptualizarea maschează automat inadecvarea conceptelor sale. Adorno consideră că reflecția critică poate expune acest mecanism de deghizare și că expunerea va intensifica prezența percepută a non-identității. Tratamentul este homeopatic: trebuie să dezvoltăm un *concept* de non-identitate pentru a vindeca

³⁸ Romand Coles oferă o interpretare solidă a lui Adorno ca teoretician etic: dialectica negativă este „moralitatea gândirii” care poate încuraja generozitatea față de alții și față de non-identicalul din fiecare. Coles afirmă că Adorno caută o cale de a recunoaște și astfel de a domoli violența făcută prin conceptualizare și suferința impusă de încercarea de a cunoaște și a controla toate lucrurile. Coles, *Rethinking Generosity*, cap. 2.

hybrisul conceptualizării. Tratamentul funcționează pentru că, deși sunt distorsionate, concepțiile continuă „să se refere la non-conceptualități”. Asta „pentru că la rândul lor concepțiile sunt momente ale realității care le solicită formarea” (ND, p. 12). Concepțiile nu pot oferi niciodată o viziune clară asupra lucrurilor în sine, dar „omul care are discernământ”, care „poate distinge în materie și în conceptul acesteia chiar și cel mai minuscul aspect, ceea ce îi scapă conceptului” (ND, p. 45), are mai mult succes în a le identifica. Remarcați că omul care are discernământ (adept al dialecticii negative) își supune conceptualizările unor reflecții de ordin secund și acordă o deosebită atenție estetică „momentelor calitative” (ND, p. 43) ale obiectului, pentru că acestea deschid o poartă către non-identitate.

O a doua tehnică a pedagogiei este exercitarea propriei imaginații utopice. Dialecticianul negativ ar trebui să recreeze imaginativ ceea ce a fost obscurat de distorsiunea conceptualizării: „Mijloacele folosite de dialectica negativă pentru a penetra obiectele sale solidificate este posibilitatea – posibilitatea care a fost îndepărtată de la obiecte de către realitate prin înșelăciune, dar care este totuși vizibilă în fiecare dintre ele” (ND, 52). Non-identitatea se găsește în acele posibilități refuzate, în câmpul invizibil care înconjoară și infiltrază lumea obiectelor.

O a treia tehnică este de a face loc unui „element jucăuș” în gândirea proprie și de a fi dispus la a face pe prostul. Dialecticianul negativ „știe cât de departe rămâne de” cunoașterea non-identității, „dar cu toate acestea trebuie mereu să se exprime ca și când ar stăpâni-o în întregime. Așa ajunge să facă pe măscăriciul. Nu trebuie să își neghe trăsăturile de măscărici, cu atât mai puțin cu cât doar ele îi dau speranță pentru ceea ce i s-a refuzat” (ND, p. 14).

Autocritica conceptualizării, o atenție senzorială acordată particularităților calitative ale obiectului, exercitarea unei imaginații nerealiste și curajul unui măscărici: prin astfel de practici poate fi înlocuită „furia” îndreptată împotriva non-identității cu respectul față de ea, un respect care temperează dorința de a fi măștri. Pentru Adorno, acea furie este forța din spatele actelor interumane de cruzime și violență. Adorno merge chiar mai departe, sugerând că dialectica

negativă poate transmuta angoasa non-identității într-o voință pentru acțiune politică ameliorativă: lucrul ține piept dorinței noastre de măiestrie conceptuală și practică, iar acest refuz ne înfurie; dar ne și oferă o interdicție etică conform căreia „suferința nu ar trebui să existe, [...] lucrurile ar trebui să stea altfel. Durerea spune: «Du-te.» În felul acesta, apare convergența materialismului specific cu critica, cu transformările sociale în practică” (ND, pp. 202-203).³⁹

Adorno își fundamentează etica pe minuțiozitatea intelectuală și estetică care, cu toate că nu va reuși niciodată să își vadă clar obiectul, are însă efecte salutare asupra corpurilor care se străduiesc să îl vadă. Adorno este dispus să facă pe prostul pornind în căutarea a ceea ce eu aș numi lucrul-putere, dar el numește „preponderența obiectului” (ND, p. 183). Ființele umane întâlnesc o lume în care materialitățile non-umane au putere, o putere pe care „eul burghez”, cu pretențiile sale de autonomie, o refuză.⁴⁰ În acest punct, Adorno identifică

³⁹ Adorno descrie de asemenea această durere ca fiind „sentimentul de vinovăție al unei vieți care prin simpla sa existență va sugruma altă viață” (ND, p. 364). Coles numește asta „disconfortul continuu care solicită efortul nostru critic” (Coles, *Rethinking Generosity*, p. 89). Adorno nu elaborează și nici nu-și apără afirmația că durerea eșecului conceptual poate provoca sau motiva voința etică de a compensa durerea nedreptății sociale. Dar, bineînțeles, ea trebuie apărată, pentru că istoria ne arată că, chiar dacă remușcările non-identității dau naștere în sine ideii că „lucrurile ar trebui să fie altfel”, această deșteptare morală nu are mereu ca rezultat „transformări sociale în practică.” Cu alte cuvinte, pare să existe o a doua diferență, pe lângă cea dintre concept și lucru, care trebuie abordată: diferența dintre a recunoaște suferința altora și a iniția acțiuni ameliorative. Am afirmat în altă parte că una dintre sursele energiei necesare este dragostea față de lume sau încântarea pe care ne-o dă o lume a materialității vitale; Adorno vede mai mult potențial etic în suferință și în sentimentul unei pierderi. El „disprețuia trecerea către afirmație”, susținând că experiența „plenitudinii vieții” este „inseparabilă de [...] o dorință în care violența și subjugarea sunt inerente. [...] Nu există plenitudine fără încordarea mușchilor” (ND, pp. 385, 378). Non-identitatea este întunecată și înspăimântătoare, și își face cunoscută prezența într-un mod cât mai puțin distorsionat, în forma unui sentiment nearticulat al rezistenței, al suferinței sau al durerii. Din perspectiva materialismului vitalist, Adorno se clatină la marginea a ceea ce Thomas Dumm descrie ca fiind „sentimentul copleșitor al pierderii care ar putea să ne inunde atunci când ne apropiem de vastitatea incognoscibilă [a lucrului]” (Dumm, *Politics of the Ordinary*, p. 169).

⁴⁰ „Preponderența obiectului este un gând față de care orice filosofie prea plină de sine va fi suspicioasă. [...] [Astfel de] obiecții [...] caută să înăbușe suspiciunea

dialectica negativă ca fiind materialism: doar prin „trecerea la preponderența obiectului dialectica devine materialistă” (ND, p. 192).

Adorno îndrăznește să afirme ceva similar cu lucrul-putere, dar nu vrea să facă pe prostul pentru prea mult timp. Se grăbește – un pic prea tare din punctul de vedere al materialistei vitaliste – să-i amintească cititorului că obiectele sunt mereu „împletite” cu subiectivitatea omului, și că nu dorește „să plaseze obiectul pe tronul regal abandonat care a fost cândva ocupat de subiect. Pe acel tron, obiectul n-ar fi nimic altceva decât un idol” (ND, p. 181). Adorno ezită să spună prea multe despre vitalitatea non-umană, pentru că, cu cât se spun mai multe despre ea, cu atât ea se retrage din vedere. Cu toate acestea, Adorno încearcă să se ocupe cumva de această realitate aflată în reclusiune prin intermediul unei dialectici negative. Dialectica negativă are afinități cu teologia negativă: dialectica negativă onorează non-identitatea așa cum cineva ar onora un zeu incognoscibil; „materialismul specific” al lui Adorno include posibilitatea că există o divinitate, în spatele sau în interiorul realității, care se retrage. Adorno respinge orice imagine naivă despre transcendență, ca de exemplu cea a unui zeu binevoitor care a creat lumea („metafizica nu se poate ridica din nou” după Auschwitz ND, p. 404), dar dorința de transcendență nu poate fi, în opinia lui, eliminată: „Nimic nu ar putea fi experimentat ca fiind cu adevărat viu dacă nu ar exista de asemenea promisiunea a ceva care transcende viața. [...] Transcendentul este, și nu este” (ND, p. 375).⁴¹ Adorno onorează non-identitatea ca pe un absolut *absent*, ca pe o promisiune mesianică.⁴²

chinuitoare că heteronomia s-ar putea să fie mai puternică decât autonomia despre care Kant [...] vorbea. [...] Un astfel de subiectivism filosofic este acompaniamentul ideologic al [...] eului burhez” (ND, p. 189).

⁴¹ Distanța dintre concept și lucru nu poate fi anulată niciodată și, conform lui Albrecht Wellmer, Adorno crede că acestei lipse de conciliere i se poate rezista doar „în *numele* unui absolut care, cu toate că e ascuns de un vâl negru, nu înseamnă că nu este nimic. Între ființa și non-ființa absolutului rămâne o crăpătură infinit de îngustă prin care se strecoară asupra lumii un licăr de lumină, lumina unui absolut care încă urmează să apară” (Wellmer, *Endgames*, p. 171; sublinierea îmi aparține).

⁴² Îi mulțumesc lui Lars Tonder pentru că mi-a atras atenția asupra dimensiunii mesianice a gândirii lui Adorno. Putem aminti aici admirația pe care Adorno o avea

Adorno are dificultăți în a descrie o forță care este *materială* în rezistența ei la conceptele umane, dar *spirituală* în măsura în care ar putea fi o promisiune întunecată a unui absolut ce va să vină. Materialismul vitalist este mai temeinic non-teist în prezentare: în-afară nu conține o promisiune mesianică.⁴³ Dar filosofia non-identității și materialismul vitalist au în comun dorința de a cultiva o atitudine mai atentă și mai minuțioasă față de în-afară.

Ambiția naivă a materialismului vitalist

Adorno ne amintește că ființele umane pot experimenta acest în-afară doar indirect, doar prin imagini și impresii vagi, aporetice sau instabile. Dar atunci când spune că și conceptele care distorționează „se referă la non-conceptualități, pentru că la rândul lor conceptele sunt momente ale realității care le solicită formarea” (ND, 12), Adorno recunoaște de asemenea că experiența umană include întâlniri cu un în-afară activ, plin de forță și (cvasi)independent. Acest în-afară poate opera la distanță de corpurile noastre sau poate opera ca o putere străină internă lor, ca atunci când simțim disconfortul non-identității, auzim vocea cicălitoare a demonului socratic

pentru Kant, despre care considera că găsisese un mod de a atribui transcendenței un rol important, în același timp făcând-o, în principiu, inaccesibilă: „Cele spuse de ființele finite despre transcendență au doar aparența transcendenței; dar, așa cum prea bine știa Kant, este o aparență necesară. Urmarea este relevanța metafizică incomparabilă a salvării acestei aparențe, obiectul esteticii” (ND, p. 393). Pentru Adorno, „ideea de adevăr este supremă între ideile metafizice, și acesta este motivul pentru care ... cel care crede în Dumnezeu nu poate crede în Dumnezeu, motivul pentru care posibilitatea pe care o reprezintă numele divin este menținută mai degrabă de cel care nu crede” (ND, pp. 401-402). Potrivit lui Coles, pentru Adorno nu are importanță dacă tărâmul transcendent există cu adevărat; ceea ce contează este „ceea ce se pretinde [...] de la gând” în baza promisiunii sale (Coles, *Rethinking Generosity*, p. 114).

⁴³ Bineînțeles că nu există vreun mod incontestabil de a demonstra unul sau altul dintre imaginările ontologice. Morton Schoolman spune că abordarea lui Adorno, care admite în mod explicit posibilitatea unei puteri divine a transcendenței, este preferabilă unui materialism care pare să suspende întrebarea. Vezi Schoolman, *Reason and Horror*.

sau suntem mișcați de ceea ce Lucrețiu descria ca fiind acel „ceva din pieptul nostru” capabil să lupte și să se împotrivescă.⁴⁴ Există o tendință puternică printre oamenii moderni, seculari, care au o educație bună să pună astfel de semne în seama unei agentivități umane concepute ca sursă ultimă. Această atracție față de constructivismul cultural, lingvistic sau istoric, care interpretează orice expresie a lucrului-putere ca pe un efect al culturii și al jocului puterilor umane, politizează apelurile moraliste și opresive la „natură”. Și e bine să fie așa. Dar răspunsul constructivist dat lumii tinde de asemenea să mascheze orice fel de lucru-putere care ar putea exista. Așa că și momentele de naivitate metodologică au valoarea lor când vine vorba de amânarea unei critici genealogice a obiectelor.⁴⁵ Această amânare ar putea să redea manifestarea unei lumi subzistente a vitalității non-umane. „A reda manifestarea” înseamnă atât a primi, cât și a participa la darea unei forme a ceea ce primim. Ceea ce se manifestă apare prin intermediul oamenilor, dar nu în totalitate datorită lor.

Materialiștii vitaliști vor încerca așadar să prelungească acele momente în care sunt fascinați de obiecte, luându-le ca pe niște indicii ale vitalității materiale pe care o împart cu ele. Sentimentul unei stranii și incomplete comunități cu acest în-afară i-ar putea determina pe materialiștii vitaliști să trateze non-oamenii – animalele, plantele, pământul, chiar și artefactele și mărfurile – cu mai multă grijă, mai strategic, mai ecologic. Dar cum dezvoltăm această capacitate de a fi naivi? O posibilă tactică ar fi să ne întoarcem și să devenim temporar infectați de filosofii discreditate ale naturii, riscând „să fim

⁴⁴ Lucretius, „On the Nature of the Universe”, p. 128.

⁴⁵ Ca răspuns la afirmația lui Foucault că „poate într-o zi acest secol va fi cunoscut ca unul deleuzian”, Deleuze și-a descris propria operă ca fiind una „naivă”: „Poate că ceea ce a vrut să spună [Foucault] este că sunt cel mai naiv filosof al generației noastre. La noi toți găsim temele multiplicității, diferenței, repetiției. Dar eu avansez concepte aproape în stare pură ale acestor teme, pe când alții lucrează cu mai multe medieri. Nu m-a îngrijorat niciodată posibilitatea de a depăși metafizica [...] nu am renunțat niciodată la un fel de empiricism. [...] Poate că asta voia să zică Foucault: nu eram mai bun ca ceilalți, dar mai naiv, producând un fel de *art brut*, ca să zic așa, nu cea mai profundă, dar cea mai inocentă” (Deleuze, *Negotiations*, pp. 88-89). Îi mulțumesc lui Paul Patton pentru această trimitere.

contaminați de superstiție, animism, vitalism, antropomorfism și alte atitudini premoderne⁴⁶. Mă voi aventura pe teritoriul vitalismului în capitolele 5 și 6, dar permiteți-mi să fac o scurtă oprire aici la atomismul antic al lui Lucrețiu, adeptul roman al lui Epicur.

Lucrețiu vorbește despre corpuri care cad în vid, corpuri care nu sunt lipsite de viață, ci sunt materie în mișcare, care intră și ies din asamblaje, și care se abat [eng. *swerve*, lat. *clinamen*] unul spre celălalt: „*Uneori fără motiv și în locuri imprecise se împing puțin în afara traiectoriei lor*: dar doar atât cât acestei mișcări să i se poată spune schimbare a tendinței. [Pentru că dacă nu s-ar] [...] abate, toate lucrurile ar cădea în jos în vidul profund ca picăturile de ploaie, nici coliziuni n-ar putea avea loc, nici impulsul către primordii: în felul acesta natura nu ar fi dat niciodată naștere la nimic.”⁴⁷ Louis Althusser descria asta ca pe un „materialism al întâlnirii”, conform căruia evenimentele politice se nasc din întâlnirile întâmplătoare ale atomilor.⁴⁸ Abaterea primordială spune că lumea nu este determinată, că există un element de hazard în nucleul lucrurilor, dar de asemenea afirmă că așa-zisele lucruri neanimate au o viață, că adânc în interiorul lor se găsește o vitalitate sau o energie inexplicabilă, un moment de independență și de rezistență față de noi și de alte corpuri: un fel de lucru-putere.

Retorica din *De Rerum Natura* e realistă, folosește un ton autoritar, afirmă că descrie natura care ne precede și ne supraviețuiește: acestea sunt cele mai mici elemente constitutive ale ființei („primordia”) și aici sunt principiile de asociere care le guvernează.⁴⁹ E ușor să critici

⁴⁶ Mitchell, *What Do Pictures Want*, p. 149.

⁴⁷ Lucretius, „On the Nature of the Universe”, p. 126. Pentru Lucrețiu nu există corpuri sau forțe supranaturale, iar dacă uneori pare că trecem prin experiențe spirituale este doar pentru că unele tipuri și colective de corpuri există sub pragul de percepție al simțurilor umane.

⁴⁸ Althusser, „Underground Current of the Materialism of the Encounter”, p. 169. „Fără viraj și întâlnire, [primordia] n-ar fi nimic altceva decât elemente abstracte. [...] Atât de mult încât putem spune că [înainte de] [...] *abatere și întâlnire* [...] acestea aveau doar o existență fantomatică” (*ibid.*).

⁴⁹ Fizica lui Lucrețiu este baza acestei respingeri a religiei, prezentarea pe care el o face morții ca o reconfigurare a primordia cerută de motilitatea esențială a materiei, și

acest realism: Lucrețiu este în căutarea lucrului însuși, dar nu există un acolo acolo – sau, cel puțin, nu avem nicio modalitate de a-l pricepe sau cunoaște, pentru că lucrul este întotdeauna deja umanizat; statutul său de obiect apare exact în momentul în care devenim conștienți de el. Adorno formulează această acuzație explicit împotriva fenomenologiei lui Martin Heidegger, pe care o interpretează ca fiind un „realism” care „caută să spargă zidurile pe care gândirea le-a ridicat în jurul său, să străpungă stratul interpus de poziții subiective care au devenit o a doua natură”. Încercarea lui Heidegger de „a filosofa fără formă, cum s-ar spune, exclusiv în temeiul lucrurilor” (*ND*, p. 78)⁵⁰ este futilă în opinia lui Adorno, și produce o „furie” violentă împotriva non-identității.⁵¹

Dar poemul lui Lucrețiu – la fel ca povestirile lui Kafka, jurnalul de călătorie al lui Sullivan, speculațiile lui Vernadsky și relatarea mea despre canalul din Cold Spring Lane – are acest potențial avantaj: poate atrage atenția senzorială, lingvistică și imaginativă asupra vitalității materiale. Beneficiul acestor povești, cu naivitatea lor ambițioasă, este că, deși „dezavuează [...] munca tropologică, munca psihologică și munca fenomenologică presupusă de producția umană a materialității”, o fac „în numele *recunoașterii* forței acelor întrebări care au fost prea degrabă suspendate de fetișizări mult mai familiare: fetișizarea subiectului, a imaginii, a cuvântului.”⁵²

sfatul său etic despre cum să trăim bine în timp ce existăm în configurația noastră materială.

⁵⁰ Pentru Adorno, Heidegger, „sătul de temnița subiectivă a cunoașterii”, s-a „convins că ceea ce e transcendent către subiectivitate este imediat pentru subiectivitate, fără a fi pătat conceptual de subiectivitate” (*ND*, p. 78). Dar mie nu mi se pare că Heidegger afirmă imediatețea. Vezi Heidegger, *What Is a Thing*.

⁵¹ Și pentru Marx realismul naiv reprezenta filosofia care trebuia învinsă. Acesta și-a scris disertația pentru doctorat pe tema „materialismului metafizic” al lui Democrit, și avea apoi să-și definească propriul „materialism istoric” contra acestui obiectivism naiv. Materialismul istoric nu avea să se concentreze pe materie, ci pe structuri socio-economice încărcate de putere.

⁵² Aceasta este perspectiva lui Bill Brown despre *The Social Life of Things* a lui Arjun Appadurai în „Thing Theory”, pp. 6-7.

Bibliografie:

Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton, New York, Continuum, 1973.

Althusser, Louis, „The Underground Current of the Materialism of the Encounter”, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, trad. G. M. Goshgarian, ed. Francois Matheron, New York, Verso, 2006, pp. 163-207.

Appadurai, Arjun, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Brown, Bill, „Thing Theory”, în *Critical Inquiry* 28, nr. 1 (2001), pp. 1-22.

Brown, Wendy, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Buell, John, & Tom DeLuca, *Sustainable Democracy: Individuality and the Politics of the Environment*, Thousand Oaks, Calif, 1996.

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, New York, Routledge, 1993.

Butler, Judith, „Merely Cultural”, în *New Left Review*, nr. 227 (1998), pp. 33-44.

Coles, Romand, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, Continuum, 2002.

De Landa, Manuel, *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York, Zone, 1997.

de Vries, Hent, *Introduction to Political Theologies: Public Religions in a Post secular World*, ed. Vries & Lawrence Sullivan, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 1-88.

Deleuze, Gilles, *Bergsonism*, trad. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. New York, Zone, 1991.

Deleuze, Gilles, *Negotiations*, trad. Martin Joughin, New York, Columbia University Press, 1995.

Dumm, Thomas L.A., *Politics of the Ordinary*, New York, New York University Press, 1999.

Edensor, Tim, „Waste Matter: The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World”, în *Journal of Material Culture* 10, no. 3 (2005), pp. 311-332.

Feher, Michel, Ramona Naddili, & Nadia Tazi, ed., *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vol., New York, Zone, 1989.

Ferguson, Kathy E., *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*, Berkeley, University of California, 1993.

Frow, John, „A Pebble, a Camera, a Man”, în *Critical Inquiry* 28, nr. 1 (2001), pp. 270-285.

Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*, New York, Routledge, 1996.

Gould, Stephen Jay, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Belknap, 2002.

Kafka, Franz, „Cares of a Family Man”, în *Complete Stories*, ed. Nahum N. Glatzer, New York, Schocken, 1971, pp. 427-429.

Levene, Nancy K., *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge, University Press, 2004.

Lucretius, „On the Nature of the Universe: De Rerum Natura”, în *The Philosophers*, trad. C. Bailey, R. D. Dicks, & J. C. A. Gaskin, ed. John Gaskin, London, M. Dent, 1995, pp. 78-304.

Lyotard, Jean-Francois, *Postmodern Fables*, trad. Georges van den Abbeele. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Margulis, Lynn, & Dorion Sagan, *What Is Life?*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Mathews, Freya, *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, State University of New York Press, 2003.

Melamed, Yitzhak, „Spinoza's Anti-Humanism”, ed. Smith Justin & Fraenkel Carlos, *The Rationalists*, Springer/Synthese, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith, New York, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Mitchell, W.J.T., *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Pietz, William, „Death of the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life: *The Abject*”, ed. Francesco Pellizzi, ediție specială, *Res*, nr. 31 (1997), pp. 97-108.

Rorty, Richard, *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Ed. Herman J. Saatkamp & Jr. Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.

Schoolman, Morton, *Reason and Horror: Critical Theory, Democracy, and Aesthetic Individuality*, New York, Routledge, 2001.

Sharp, Hasana, „The Force of Ideas in Spinoza”, în *Political Theory* 35, nr. 6 (2007), pp. 732-755.

Spinoza, Baruch, *Ethics: Treatise on the Emendation of the Intellect, and Selected Letters*, trad. Samuel Shirley, Ed. Seymour Feldman, Indianapolis, Hackett, 1992.

Sullivan, Robert, *The Meadowlands: Wilderness Adventures on the Edge of a City*, New York, Doubleday, 1998.

Tiffany, Daniel, „Lyric Substance: On Riddles, Materialism, and Poetic Obscurity”, în *Critical Inquiry* 28, nr. 1 (2001), pp. 72-98.

Thoreau, Henry David, *The Journal of Henry David Thoreau*, vol. 2, ed. Bradford Torrey & Francis H. Allen, New York, Houghton Mifflin, 1949.

Thoreau, Henry David, *The Writings of Henry David Thoreau*, ed. J. Lyndon Shanley, Princeton, Princeton University Press, 1973.

Wellmer, Albrecht, *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*, trad. David Midgley, Cambridge, MIT Press, 1998.

Nu materialismul este soluția Despre materie, formă și mimesis

Traducere din limba engleză
de Daniel Clinci

Filosofia orientată pe obiect este adeseori inclusă pe listele de filosofii materialiste recente. Voi începe prin a respinge clar termenul „materialism”, pe care îl văd a fi una dintre cele mai dăunătoare tentații filosofice ale vremurilor noastre. Cu toate acestea, oamenii care numesc filosofia orientată pe obiect „materialism” nu sunt complet pe dinafară. Există un motiv pentru care ei văd o apropiere între abordarea mea și cea a unor autori apropiați care susțin materialismul, deși nimeni nu a numit vreodată filosofia orientată pe obiect „hegelianism” sau „marxism”, de exemplu. Din acest motiv, voi începe prin a analiza apărarea materialismului propusă de Jane Bennett. Acest lucru ne va folosi doar parțial, pentru că eu vreau să spun ceva despre estetică. În cazul meu, respingerea materialismului are loc în favoarea a ceva ce s-ar putea numi „formalism”. Dar formalismul deja are o lungă și controversată istorie în literatură, arhitectură și artele vizuale. Voi încerca să arăt că tipul de formalism pe care îl susțin eu are puțin de-a face cu cel atât de bine cunoscut. De fapt, voi încerca să arăt că formalismul (în sensul uzual al termenului) și materialismul (în toate sensurile) sunt două fețe ale aceleiași erori. La final, voi încerca să resuscitez un termen care este și mai vechi, și mai discreditat în arte decât formalismul, acela de mimesis, ideea că arta este, în principal, o imitație a lumii. Voi arăta că arta *este* mimesis, dar în sensul teatral al metodei lui Stanislavski [*method acting*], nu în sensul

producției de imitații. Artistul imită nu prin producerea de copii ale lucrurilor exterioare, ci prin faptul că *devine* lucruri exterioare.

1. Materialism

Cuvântul „formă” are mai multe antonime. Vorbim despre formă *vs.* materie, dar și despre formă *vs.* conținut sau despre formă *vs.* funcție. „Materie” nu este la fel de versatil și apare aproape întotdeauna ca opus lui „formă”. În timp ce forma trebuie să aibă un fel de contur – unul vizibil, de obicei –, materia este ceea ce scapă acestei forme și nu capătă contururi definitive. Acest lucru se poate petrece într-un singur mod din două posibile. Pe de-o parte, materia poate să fie un fel de termen ultim care să cuprindă toate formele derivate, ca atunci când spunem că toate lucrurile fizice sunt compuse din elementele din tabelul periodic. Dar, dincolo de asta, materia poate fi și ceea ce se află în profunzime, absolut fără formă, un rezervor amorf primordial față de orice alt lucru definit.

Această ambiguitate definește cele două tipuri de bază ale filosofiei presocratice, după cum observa Aristotel în *Metafizica*. Toată filosofia presocratică poate fi descrisă ca un fel sau altul de materialism dintre cele explicate mai sus. Fie încercă să identifice un element fizic privilegiat din care este făcut totul (aer, apă, aer/foc/pământ/apă în combinație, sau atomi), fie încercă să susțină un *apeiron* fără formă din care provin toate aceste elemente. Chiar și azi, descoperim două feluri de materialism, și ambele derivă din filosofia presocratică. În primul rând, există materialismul mult iubit de marxiști și de tradițiile fiziciste, în care elementele materiale ultime stau la originea tuturor lucrurilor, iar entitățile de nivel mai înalt sunt doar mistificări secundare care iau parte la real doar în măsura în care apar din substratul material ultim. Acest gen de materialism se datorează în întregime liniei Thales, Anaximene, Empedocle și Democrit. În general, are o componentă *critică* și este preferat deci de figuri care susțin punctul de vedere al Iluminismului, fie din trecut, fie din prezent: chiar și mesele, copacii și creierul trebuie eliminate în favoarea elementelor ultime, ca să nu mai vorbim de îngeri, zei și psihologiile populare.

În al doilea rând, există materialismul lui *apeiron*, pentru care nici măcar entitățile fizice ale științei nu sunt suficient de profunde, deoarece au deja o structură mult prea particulară pentru a merita să fie numite substratul cosmosului. Acest tip de materialism moștenește linia lui Anaximandru și Anaxagora, de obicei amestecat cu un strop de apetență heracliteană pentru flux. Cosmosul nu este format inerent din bucățele fizice, ci este un întreg amorf sau hemimorf în care piesele individuale apar doar ca intensități locale tranzitorii. Lumea are un caracter preindividual și este făcută din fluxuri, curgeri și deveniri. Lumea este, fundamental, un continuum, și toate încercările de a o împărți în zone distincte sunt provizorii și relative. Acest tip de materialism nu este, de obicei, critic, ci tinde să fie holistic și afirmativ. Toate lucrurile sunt interconectate; emoțiile și practicile sociale sunt la fel de reale ca particulele, care ele însele nu sunt altceva decât manifestarea fluidă a unui întreg cosmic.

Ambele puncte de vedere au meritele lor, dar filosofia orientată pe obiect le respinge ferm. Împotriva celor două tipuri de materialism, ea aduce ca argument drepturile *formei*, adică ceea ce are structură în fiecare substrat și nu poate fi redus la un substrat privilegiat al unei ființe fizice triumfale și nici la holismul cosmic care tratează diferențele ca pe niște variații continue într-un flux neîntrerupt, oscilant. Pisica și masa poate că nu sunt eterne, dar ele rezistă la fluctuația din mediu și pot dobândi sau pierde anumite proprietăți sau își pot schimba relațiile cu toate celelalte lucruri, fiind doar uneori pătrunse sau distruse de ele. Lumea nu este făcută nici din elemente fizice ultime, nici dintr-un întreg, ci din *obiecte*, iar ceea ce caracterizează cel mai mult obiectele este că faptul că au întotdeauna structură sau formă. În ciuda venerației lui Heidegger față de presocratici, trebuie să spunem că misiunea filosofiei începe doar atunci când ea devine distinctă de a fizicii și a holismului cosmic, care, de altfel, sunt foarte asemănătoare, adică doar atunci când încetează să venereze materia și începe să ia în considerare problema formei. Aceasta se întâmplă în feluri diferite la Platon și Aristotel, care rămân giganții fundamentali ai disciplinei noastre și cei mai mari filosofi ai Occidentului.

Ce este, la urma urmelor, greșit la cele două puncte de vedere materialiste, pe care eu le numesc adeseori strategii de „subminare” a obiectului? Neajunsul lor comun este incapacitatea de a justifica adevărata *emergență* la alte niveluri decât cel de bază. Să ne gândim la o masă de apă ca Lacul Michigan. În termeni geologici poate fi greu de explicat exact când s-a format el și când se va fi schimbat el atât de mult încât să devină ceva cu totul diferit. Dar să ne oprim aici deocamdată. Lacul Michigan are o anume stabilitate, în ciuda faptului că populația sa de molecule de apă nu este niciodată aceeași. Evaporarea se petrece constant. Apa se lovește de țărm și o parte din ea este pierdută definitiv, iar coasta se modifică ușor. Turiștii toarnă în el uneori apa care nu le mai trebuie, crescându-i volumul cu ceea ce fusese până atunci apă îmbuteliată Evian sau Dasani. Câteva râuri se varsă direct în lac. Și, desigur, undeva poate că plouă. Deși poate că nu va fi clar niciodată unde începe și unde se termină lacul, este complet arbitrar să spunem că lacul este identic cu populația exactă de molecule de apă dintr-un anumit moment. Lacul produce efecte specifice lacurilor care nu sunt specifice și picăturilor de apă și poate produce nenumărate alte efecte care nu se manifestă acum. Lacul are un caracter robust care nu se modifică în funcție de apariția și dispariția picăturilor individuale. Lacul are o structură diferită de structura altor lucruri. Pe scurt, lacul este o formă. Viziunea științistă ar trata lacul într-un mod nominalist, doar ca un alt nume pentru o serie de volume variabile de apă care au suficiente trăsături de familie încât să poată fi numite „Lacul Michigan” în sens larg, și doar în sens larg. În schimb, poziția holistică l-ar vedea doar ca pe o zonă de relativă lac-uitate [*lakeness*], o zonă aflată practic în continuarea lacurilor din apropiere și a malului. Ambele materialisme pierd din vedere modul în care lacul se distinge de celelalte lacuri și de propriile sale componente cauzale, permițând un anume grad de intrare și ieșire pentru toate forțele non-lacului, dar rămânând în același timp o formă care rezistă un anumit timp, chiar dacă nu o eternitate. Lacul rezistă până când alte entități încep să exercite asupra lui *activitatea semnificativă și nu inevitabilă* de a-l distruge sau de a-l schimba.

Filosofia orientată pe obiect tratează obiectele ca forme care nu pot reveni automat la forma din care provin. Prin contrast, materialismul este un reduccionism care pierde din vedere adevărata sarcină a filosofiei: studiul *formelor* straniei care nu sunt niciodată identice nici cu materialul din care sunt făcute, nici cu modurile în care sunt descrise sau cunoscute. Forma obiectului este ceea ce se ascunde la jumătatea drumului dintre substratul material și manifestarea lui concretă la un moment anume, într-un context anume. Formele sunt ascunse în substraturile lumii și nu pot fi cunoscute prin înlocuirea lor cu ceva ce pare deja cunoscut: indiferent că este vorba despre materialul din care sunt constituite sau de efectele lor. În acest sens, materialismul este o poziție strict *antifilosofică* și de aceea am scris în altă parte că materialismul trebuie distrus.¹ Multe dintre apelurile de astăzi la „materialism” sunt apeluri la reluarea moștenirii iluministe a *criticii*, în sensul de demascare a superstiției și de criticare (de stânga) a instituțiilor sociale existente. Dar, deși această tradiție are destule motive să fie mândră de sine, este neclar cum și dacă o putem extrapola în viitor, dată fiind slăbiciunea intelectuală a materialismului pe care îl susține sus și tare. Efortul de a demasca și de a revoluționa trebuie transformat în lumina noilor circumstanțe intelectuale, nu extrapolat pur și simplu; altfel, va risca să se transforme într-o mișcare de revitalizare a moralismului.

Ne așteptăm ca acest apel la o filosofie non-materialistă să fie atacat de adversarii săi, care vor avea mult de pierdut dacă acest proiect o să aibă succes. Dar cum rămâne cu prietenii și vecinii intelectuali ai filosofiei centrate pe obiect, care continuă apelul la materialism ca modalitate de a dezbate neajunsurile orientării pe obiect? După cum am promis, voi vorbi aici despre Jane Bennett, care este, printre altele, o scriitoare deosebit de talentată. Am scris în altă parte despre minunata ei carte *Vibrant Matter*². Aici mă voi ocupa de răspunsul

¹ Graham Harman, „I Am Also of the Opinion That Materialism Must Be Destroyed”, în *Society and Space* 28, nr. 5, 2010, pp. 772-790. Vezi și Graham Harman, „Realism Without Materialism”, în *SubStance* 40, nr. 2, 2011, pp. 52-72.

² Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010. Pentru recenzia mea la această carte, vezi Graham Harman, „Autonomous Objects”, în *new formations*, nr. 71, 2011, pp. 125-130.

lui Bennett la textul meu și al lui Timothy Morton din *New Literary History*, unde Morton și cu mine am formulat diverse teorii orientate pe obiect ale criticii literare.³ Bennett demonstrează că înțelege bine ce este filosofia orientată pe obiect, cu încercarea sa de a inversa moda recentă a „rețelelor, negocierilor, relațiilor, interacțiunilor și fluctuațiilor dinamice”⁴. Când eu susțin că favorizarea acestor termeni este o „prejudicată”, Bennett ar vrea să-mi recunosc și eu doza egală de prejudicată în favorizarea obiectelor. Iar asta o duce, pe bună dreptate, la concluzia că o teorie trebuie să poată avea în vedere ambele extreme. După cum spune ea:

Dar poate că nu este nevoie să alegem între obiecte sau relațiile lor. Din moment ce experiența cotidiană și contingentă ne spune că unele efecte provin de la obiecte individuale, iar altele, de la sisteme mai ample (sau, mai bine zis, de la individuații din interiorul configurațiilor materiale și de la asamblajele complexe la care participă), de ce să nu ne dorim o teorie care să poată trece de la un tip sau amplasare a „elementului” la altele?

Compromisul pare întotdeauna rezonabil. Dar Bennett își explică compromisul în termeni care conferă imediat obiectelor un statut secundar. După cum spune ea, poziția mai amplă a compromisului „va înțelege «obiectele» ca vârtejuri de materie, energie și stadii incipiente care se află în coeziune suficient de mult încât să intre în competiție cu strădaniile altor obiecte, inclusiv cu inerția indeterminată a întregului pulsatil”⁵. Observați că, departe de a face o ofertă de pace filosofiei orientate pe obiect, Bennett reafirmă privilegiul unui

³ Jane Bennett, „Systems and Things: A Response to Graham Harman and Timothy Morton”, în *New Literary History* 43, nr. 2, primăvara 2012, pp. 225-233. Acesta este un răspuns la Graham Harman, „The Well-Wrought Broken Hammer: Object-Oriented Literary Criticism”, în *New Literary History* 43, nr. 2, primăvara 2012, pp. 183-203 și Timothy Morton, „An Object-Oriented Defense of Poetry”, în *New Literary History* 43, nr. 2, primăvara 2012, 205-224.

⁴ Bennett, „Systems and Things”, p. 226, citat în Harman, „The Well-Wrought Broken Hammer”, p. 187.

⁵ Bennett, „Systems and Things”, p. 227.

„întreg pulsatil” pe care îl întâlnim deja, în germene, în *apeironul* presocratic. Principala inovație este aceea că Bennet nu vorbește doar despre un întreg, ci îl descrie ca fiind „pulsatil”. Un dicționar online definește termenul „a pulsa”, destul de corect, ca „a bate sau a face un sunet cu ritm puternic și regulat; a vibra regulat.”⁶ Acest termen este, evident, încercarea lui Bennett de a evita spectrul lui *stasis*, care apare oricând ne gândim la lume ca un întreg unificat, iar nu ca zone distincte aflate în competiție. Ceea ce înseamnă că Bennett vrea să fie în ambele feluri. Lumea este un întreg, dar este și un întreg injectat cu principiul mișcării și al diferențierii locale. Lumea are nevoie de fluctuații în intensitățile locale pentru a evita un *apeiron* pur inert. Ea afirmă și că există un loc pentru obiecte în acest întreg pulsatil. Obiectele, după cum am văzut, ar fi acele „vârtejuri de materie, energie și stadiu incipient care se află în coeziune suficient de mult încât să intre în competiție cu alte obiecte, inclusiv cu inerția nedeterminată a întregului pulsatil”⁷. Cosmosul lui Bennett este materie-energie pulsatilă (forma nu este menționată), care conține „vârtejuri” locale care durează uneori suficient de mult încât să fie recunoscute (de *oameni*, se pare) ca având un soi de identitate trecătoare. Pentru a obține o perspectivă echilibrată, ar fi nevoie să „facem atât obiectele, cât și relațiile punctul de interes periodic al atenției teoretice”.

Aceasta pare să amintească de faimoasa și imparțiala dualitate particulă/undă a luminii din fizica modernă. Diferența este că, dacă traducem perspectiva lui Bennett în termenii fizicii, ea ar vedea fotonii (particulele de lumină) ca nimic altceva decât vârtejuri care provin dintr-o undă pulsatilă primordială. Pe scurt, ea nu permite această dualitate decât în măsura în care oamenii percep uneori vârtejurile ca fiind durabile. Reluând dualismul orientat pe obiect dintre obiecte și relații, Bennett nu explică foarte clar cum anume se potrivesc relațiile în imaginea întregului pulsatil, dar fiindcă termenul de „întreg” sugerează o legătură preexistentă între tot ceea ce se află în îmbrățișarea sa, pare puțin necinstit din partea lui Bennett să afirme că nu își dorește

⁶ Oxford Dictionaries, <http://oxforddictionaries.com/definition/english/throb>.

⁷ Bennett, „Systems and Things”, p. 227.

altceva decât o înțelegere echilibrată a celor două. Este destul de clar ce termen este dominant și ce termen este dominant pentru Bennett. Deși adoptă rolul de diplomat, Bennett a arătat deja că perspectiva ei este anti-orientare pe obiect.

Bennett adaugă că ea „consideră [...] că încercarea de a face dreptate atât sistemelor, cât și lucrurilor, de a admite realitatea încăpățânată a individuației și calitatea esențial distributivă a afectivității acestora sau capacitatea lor de a produce efecte, rămâne una productivă din punct de vedere filosofic și (în special) din punct de vedere politic”⁸. Dar unde este presupusul dezechilibru din propria mea abordare? Ea continuă:

Harman respinge tocmai cadrul problemei ca „lucruri care operează în sisteme”, în favoarea unei imagini orientate pe obiect în care obiectele aflate la distanță sunt poziționate ca singurul locus al acțiunii. Și totuși [...], Harman, împotriva prejudecății-obiect, teoretizează el însuși un fel de relație – „comunicare” – între obiecte. El încearcă să izoleze această întâlnire obiect – obiect de descrierile care localizează activitatea în relațiile însele sau la nivelul sistemic al operării, dar eu nu cred că această încercare de analiză reușește.⁹

Prin cuvintele „și totuși”, Bennett sugerează că eu lucrez cu scopuri duale, insistând mai întâi asupra distanțării obiectelor, iar apoi, poate împotriva propriei mele voințe, referindu-mă la un fel de comunicare între ele. Dar această soartă ambivalentă a obiectelor, care sunt atât comunicante, cât și non-comunicante este chiar *ideea* de bază a filosofiei orientate pe obiect, inventată exact pentru a crea un „echilibru” între obiecte și relații pe care nu ni-l poate oferi nicio teorie a vârtejurilor și a întregurilor pulsatile. Ideea nu este că relațiile sunt secundare sau non-existente. Ideea este că relațiile nu sunt nici automate, nici simple, așa cum sugerează teoria unui întreg unificator preexistent. Oamenii nu sunt afectați de fiecare lucru mărunț care se petrece în apropierea lor, la fel cum nici plăcile tectonice nu

⁸ Bennett, „Systems and Things”, p. 228.

⁹ Bennett, „Systems and Things”, p. 228.

generează constant seisme majore și nici vulcanii nu erup tot timpul. Lucrurile nu sunt întotdeauna afectate unul de altul și nici nu se află întotdeauna în relație unele cu altele. Afirmția că întregul *stasis* poate fi redus la o mișcare imperceptibilă implică ideea că mișcarea este principiul lumii, fără a fi *câștigat* dreptul de a spune asta. Și în ciuda a ceea ce spune Bennett, obiectele nu sunt, pentru mine, unicul loc al acțiunii, deoarece obiectele, în măsura în care sunt la depărtare, *nu acționează deloc*: ele există pur și simplu, sunt prea non-relaționale pentru a se angaja în vreo activitate. Relațiile lor cu alte obiecte sunt un caz special, care cere o explicație care nu poate fi oferită în mod serios dacă presupunem că ele sunt dintotdeauna deja îmbrățișate cu întreaga materie-energie cosmică.

2. Formalism

Am explicat de ce trebuie să respingem materialismul, indiferent că apără un tip privilegiat de entitate cu prețul altora, pe care le respinge ca imateriale, sau că glorifică un întreg pulsativ profund din care se presupune că provin toate entitățile. În plus, am afirmat că ambele tipuri de materialism au o origine presocratică și, deci (spre deosebire de ceea ce crede Heidegger), aparțin unei faze încă imature din istoria filosofiei, în care încă nu se punea problema crucială a formei. Realitatea este formată din obiecte pe toate nivelurile, care participă la producerea altor obiecte, care nu pot fi identificate nici cu obiectele mai mici care le compun, nici cu obiectele mai mari pe care le compun. Relațiile și interferențele apar, dar sunt destul de rare. Nu tot ceea ce se întâmplă este relevant pentru orice altceva. Lucrurile nu se reflectă unele pe altele ca într-o oglindă; între lucruri există paravane de protecție [*firewalls*] care sunt depășite doar din când în când și cu dificultate. Supoziția că orice situație vizibilă cuprinde un surplus mai profund capabil să o submineze și să o surprindă este partea admirabilă a materialismului. Dar acest surplus nu este niciodată amorf; el are o formă întotdeauna. Și niciun nivel al formei nu poate fi considerat mai real decât altul. De aceea, trebuie să apărăm formalismul în fața materialismului: nu (așa cum se întâmplă în

majoritatea formalismelor) pentru că nu ar exista un exces în spatele formelor date, ci pentru că *excesul este el însuși întotdeauna format*. Aceasta este problema perspectivei lui Heidegger despre lucrarea de artă ca luptă între lume și pământ, pentru că pământul care reiese din lucrarea de artă a lui Heidegger seamănă prea mult cu întregul pulsabil al lui Bennett.¹⁰ Pământul nu este format, dar acționează doar pentru a submina orice formă dată, la fel cum Ființa sa este prea des considerată ca Unul aflat în opoziție cu multele ființe, în loc să fie considerat fața ascunsă a multelor ființe individuale.

Pentru că am apărât forma împotriva materiei, aș vrea acum să o apăr împotriva funcției și conținutului. Duelul dintre formă și funcție este mai cunoscut în arhitectură, unde arhitectura funcționalistă include arta de a construi într-un sistem mai larg de nevoi sociale, în timp ce arhitectura formalistă respinge această sarcină și se ocupă cu caracterul propriu al formei vizibile. Arhitectul Patrik Schumacher respinge ambele extreme în felul următor:

Discursul arhitectural este organizat în jurul distincției dintre *formă* și *funcție*. Arhitectura, ca toate disciplinele de design, atârnă de această distincție. Mulți arhitecți și teoreticieni ai arhitecturii au tot spus că arhitectura trebuie să se ocupe de ambii termeni ai acestei distincții. Atunci când un termen al distincției pare să fie în pericol de a fi neglijat, sunt emise notificări vehemente [...]. Există nenumărate exemple ale acestui efort teoretic de a dirija domeniul departe de un formalism unilateral sau de un funcționalism unilateral. Permanenta controversă formalism – funcționalism este, ea însăși, cea mai clară dovadă a tezei propuse aici, și anume că distincția dintre formă și funcție este distincția de bază a arhitecturii/designului și, deci, o structură permanentă și fundamentală de comunicare [a arhitecturii].¹¹

În timp ce Schumacher, la fel ca Bennett, încearcă să echilibreze cele două probleme, există un sens în care forma și funcția nu sunt

¹⁰ Martin Heidegger, „The Origin of the Work of Art”, în *Off the Beaten Track*, trad. de J. Young & K. Haynes, Cambridge University Press, 2002.

¹¹ Patrik Schumacher, *The Autopoiesis of Architecture*, vol. 1, London, John Wiley & Sons, 2011, p. 207.

deloc diferite. Observați că grija față de funcție tratează arhitectura în legătură cu nevoile externe, cum sunt cele legate de locuire, școlarizare sau guvernare, pe care trebuie să le îndeplinească o clădire, astfel că acea clădire se dizolvă în scopurile ei ulterioare. Dar observați și că forma este relațională, pentru că forma este întotdeauna *pentru* designeri și observatori. Forma, în sensul lui Schumacher, nu este clădirea însăși, ci doar aspectul său exterior. Indiferent că înțelegem clădirea ca existând pentru un client cu nevoi practice sau pentru un public arhitectural de avangardă, în ambele cazuri clădirea este supra-determinată de relațiile ei. Clădirea însăși rămâne de necunoscut ca sursă a surprizei sau a rezistenței atât la preocupările legate de formă, cât și la cele legate funcție.

Acest lucru ne amintește de interpretarea uzuală a faimoasei analize heideggeriene a ustensilului.¹² După cum se știe, Heidegger distinge între „a fi prezent” și „a fi la îndemână”. A percepe un obiect înseamnă a-i percepe forma sau apariția exterioară („formalul” lui Schumacher); a folosi un obiect înseamnă a-l lăsa să funcționeze în relație cu toate celelalte obiecte într-un întreg referențial („funcționalul” lui Schumacher). Ciocanul are o apariție vizuală definită, dar această apariție nu se arată decât rareori, în cazul în care se strică; în restul timpului, ciocanul funcționează bine în relație cu un întreg sistem de lucruri. Acest aspect conduce adeseori la interpretarea că Heidegger demonstrează că practica apare înaintea teoriei sau (în termeni arhitectonici pe care el nu îi folosește) funcția apare înaintea formei. Heidegger argumentează în continuare că ciocanul vizibil pare să fie independent, în timp ce ciocanul funcțional aparține unui întreg sistematic. Dar, după cum am spus adeseori, lucrurile nu pot sta așa. Adevărata independență a ciocanului nu provine din faptul că uneori este văzut ca lucru izolat, ci din faptul că se poate *strica*. Iar în măsura în care ciocanul se poate strica, acest lucru îl face să fie un surplus care nu mai este cuprins în holismul funcțiilor sistematice, nici în regatul formei vizibile. În măsura în care vedem ciocanul,

¹² Pentru o analiză completă a ustensilului la Heidegger, vezi Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

el există în relație cu noi; în măsura în care ciocanul este angajat în relație cu cuiele, plăcile și proiectele de construcții, el există în relație cu aceste lucruri. Dar faptul că ciocanul se poate strica arată că el este *non*-relațional, că rezistă în fața apropierii de către noi și de către alte echipamente. Ce este acest ciocan real aflat profunzime, dincolo de percepția noastră și de orice funcție invizibilă? Acest ciocan real este și formă, pentru că are o structură și niște calități care îl disting de toate celelalte lucruri, dar este o formă care există indiferent de orice contact cu noi și cu orice altceva. Este similar cu ceea ce medievalii și Leibniz numeau „formă substanțială”. Acest formalism mai profund al obiectelor respinge simultan materialismul, funcționalismul și formalismul (în sensul derivat, de apariție vizuală exterioară).

Să vorbim acum despre opoziția dintre formă și conținut. Această discuție se va dovedi cea mai importantă dintre cele trei, pentru că forma și conținutul se dovedesc o pereche mai ambiguă decât celelalte. Aici voi folosi ideile marelui teoretician media canadian Marshall McLuhan, poate cel mai explicit susținător al formei împotriva conținutului. Când McLuhan vorbește despre media, el vorbește despre condiția subiacentă ascunsă a oricărui mediu care determină ca conținutul să fie irelevant.¹³ Este riscant să vorbim despre diferența dintre emisiunile radio bune și cele rele, pentru că subiectul este, de fapt, radioul în sine, care diferă de presa scrisă și de televiziune, și care ne structurează conștiințele în mod diferit, indiferent de cum judecăm conținutul programelor individuale. Conținutul oricărui mediu, a remarcat provocator McLuhan, nu este mai relevant decât graffitiul de pe o bombă atomică.¹⁴

Mediul în sine este cel profund, neobservat și decisiv. Tiparul lui Gutenberg are o importanță mai mare pentru schimbarea percepției

¹³ Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambridge, MIT Press, 1994; Marshall & Eric McLuhan, *Laws of Media: The New Science*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.

¹⁴ Marshall McLuhan, „The Playboy Interview: Marshall McLuhan”, în *Playboy*, martie 1969.

umane decât orice Biblie sau carte ieșită din el.¹⁵ La fel ca Francis Bacon (unul dintre eroii săi), McLuhan crede că obiectele nu sunt ceea ce ne spun proprietățile lor superficiale, pentru că, cu termenii lui Bacon, „fiecare corp conține în sine multe forme ale naturii unite într-o stare concretă, [iar] rezultatul este că ele se distrug, se presează, se rup și se înrobesc unele pe altele, și, astfel, formele individuale sunt ascunse vederii”¹⁶.

Inițial, pare că profunzimea este totul pentru McLuhan, iar suprafața este o simplă distragere a atenției. Din acest punct de vedere, el seamănă cu Heidegger, al cărui refuz al suprafeței ființelor este la fel de viu ca și cel al lui McLuhan. Pentru Heidegger, orice configurație a suprafeței lumii este doar „ontică”, în vreme ce realul este învăluit, ascuns, adăpostit, acoperit sau retras. Dar, pe lângă McLuhan și Heidegger, ar trebui să adăugăm încă un cavaler întunecat al profunzimii în lupta cu suprafața: Clement Greenberg.¹⁷ La prima vedere, poate părea contraintuitiv să-l numim pe Greenberg un teoretician al profunzimii. La urma urmelor, el a fost cel care a apărat planeitatea picturii și a denunțat tradiția postrenascentistă a iluzionismului tridimensional ca energie irosită și ca fundament al „artei academice” a timpului său. Dar ideea nu este că pânza plată este *plată*, ci faptul că ea este un *mediu* mai profund decât orice posibil conținut. Pentru Greenberg, conținutul picturii degenerază în „anecdota literară” dacă nu încorporează cumva o referire la planeitatea picturii. Să ne aducem aminte cum l-a respins pe Salvador Dali ca pictor academic oarecare; cu toată bizareria conținutului său, el folosește aceleași tehnici acum discreditate ale iluzionismului postrenascentist pe care le regăsim în pictura academică.¹⁸ Sau, mai surprinzător, să ne aducem

¹⁵ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.

¹⁶ Francis Bacon, *The New Organon, Book 2*, ed. F. H. Anderson, p. 24, Indianapolis, The Library of Liberal Arts, 1960.

¹⁷ Zezi Graham Harman, „The Revenge of the Surface: Heidegger, McLuhan, Greenberg”, în *Paletten* 291/292, 2013, pp. 66-73.

¹⁸ Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism, vol. 1, Perceptions and Judgments, 1939-1944*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 9, nota 2.

aminte de respingerea lui Kandinsky care, în opinia lui Greenberg, înțelege esența cubismului ca abstracțiune, nu ca planeitate, și ne oferă cercuri și triunghiuri care plutesc într-un spațiu gol într-un fel pe care Greenberg îl numește „reminiscență academică” sau chiar „provincialism”.¹⁹ Pentru Greenberg, mediul pânzei este profunzimea care se ascunde în spatele oricărui conținut de suprafață, care este obligat să încorporeze acea profunzime în vreun fel, pentru orice pictură care dorește să fie de avangardă, nu academică.

Dar toate teoriile intelectuale ale profunzimii au problema inerentă că nu ne lasă prea mult lucruri de spus despre profunzime în afară de existența unui acces. Unele teorii de acest fel, inclusiv cea a lui Heidegger, au și problema suplimentară că de fapt nu putem avea acces la această profunzime minimală. Prin deprecierea conținutului în favoarea formei, Heidegger, McLuhan și Greenberg par să acorde conținutului un rol minim, cel de a fi făcut de râs de condiția sa mai profundă. Pe de altă parte, cei trei autori sunt conștienți de această problemă, într-o anumită măsură, și sunt obligați să lase loc pentru ceea ce am putea numi „răzbunarea suprafeței”. Heidegger, la urma urmelor, este mai puțin un teoretician al ființei și mai mult unul al efortului *Daseinului uman* către această ființă. Ființa are nevoie de noi, spune el, pentru a ajunge să fie prezentă în moduri multiple prin desfășurarea istoriei ființei. Poate chiar mai important, deși Heidegger nu a observat, teoria sa a retragerii tuturor ființelor transformă relația cauzală într-o problemă. Dacă folosim teoria ustensilului dincolo de holismul ei inițial, nu suntem conduși doar la ciocanul în sine și la cuiul în sine, lăsate în afara sistemului de ustensile. Ar trebui să ne întrebăm, de asemenea, cum poate ciocanul să lovească un cui, încă de la început, dacă ambii sunt prea profunzi pentru a ajunge în contact reciproc. În timp ce ființele-ustensil există pentru Heidegger doar la nivelul profunzimii ultime, relațiile dintre ele pot apărea doar pe cea mai superficială dintre suprafețele lumii. În timp ce Gilles Deleuze tinde să vadă suprafețele ca locusuri ale unor efecte sterile,

¹⁹ Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism*, vol. 2, *Arrogant Purpose*, 1945-1949, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 3-4.

pentru Heidegger există faptul paradoxal că evenimentele trebuie să se desfășoare în întregime la suprafață.

În cazul lui Greenberg, nu se poate vorbi doar de conștiința reflexivă a artistului că există un mediu plat al pânzei în spatele conținutului unei picturi. Această idee este stăpânită rapid, dar nu toate capodoperele picturii moderne o fac în același fel. A expune o pânză albă nu este cea mai bună lucrare de artă pe care ne-o putem imagina, pânză și pentru Greenberg, provocarea estetică a unei astfel de lucrări nu ar fi foarte intensă. Crucial la Greenberg este modul în care conținutul picturii asimilează planeitatea substratului și o introduce în conținut, care se ridică deasupra anecdotei literare a picturii academice care preia de-a gata tradiția iluzionistă tridimensională. Încă există cel puțin două probleme aici, iar acestea sunt probleme istorice, în ciuda faptului că Greenberg admite că planeitatea este esențială doar pentru o epocă limitată a artei. Prima problemă ne îndreaptă spre trecut. Din moment ce Greenberg acceptă că încorporarea fundalului plat este principiul artei avansate numai în perioada sa, cu ce criterii am putea analiza pictura premodernă? Este demn de reținut că Greenberg analizează ocazional pictura florentină, venețiană sau spaniolă mai veche, dar aceste subiecte ocupă o parte relativ mică a lucrărilor sale și, de cele mai multe ori, par a fi deconectate de teoria sa generală despre pictură. Rafael și Velázquez îi depășesc pe contemporanii lor mai puțin importanți pentru că încorporează mai bine mediul substratului sau există și vreun alt motiv? A doua problemă este cea a viitorului. Principiul privirii interne, spre mediu, nu devine la fel de fad ca orice alt principiu? Nu devine abstracția academism, în ciuda definiției lui Greenberg a artei academice ca „artă care nu este conștientă de mediul ei”? Dacă nu vrem să citim istoria artei de după Pollock, Noland și Olitski ca o decadență prelungită fără vreun final, arta are nevoie de un alt principiu călăuzitor în afară de planeitate. Artiștii înșiși știu asta de jumătate de secol.

În cazul lui McLuhan, răzburarea suprafeței este și mai evidentă. Cu toată discuția sa despre inaccesibilitatea mediului de fundal, aceste medii nu fac altceva decât să ne domine în tăcere. Profunzimea lor le face incapabile să comunice cu noi și între ele, exact ca ființele-ustensil

ale lui Heidegger. Singurele două moduri prin care McLuhan le permite mediilor să se schimbe sunt evenimente de suprafață. Primul este ceea ce el numește reversul mediului supraîncălzit, atunci când creșterea cantitativă sau supradezvoltarea unui mediu provoacă o supraîncărcare cu informație a lumii și duce la o inversare a mediului în ceva ce pare exact opusul său. Mașinile s-au dezvoltat ca unealtă a vitezei și libertății, dar au devenit obiecte care aglomerează orașele, cresc timpul de deplasare, poluează aerul, duc la sclavia față de locurile de parcare, de bănci și de companiile de asigurări. Observați că toate aceste efecte sunt *efecte secundare* emanate din caracteristicile accidentale de suprafață, cum ar fi prețul, eșapamentul și volumul metalic, nu din forma funcțională inerentă a mașinii înseși. Al doilea mod în care mediile se schimbă este cel numit de McLuhan recuperare. Suntem înconjurați de mediile vechi de altădată, dar McLuhan le conferă artiștilor puterea specială de a reînvia aceste clișee moarte, punându-le în relație cu fundalul viu al vremurilor noastre, ceea ce face ca lucrurile moarte să devină credibile din nou. În acest sens, artiștii sunt „antenele rasei noastre”, nu pentru că ei zăresc fundalul ascuns al lumii într-o manieră supraomenească, ci pentru că transformă formele moarte ale trecutului în creaturi de fundal.

Dar suprafața care înainte era disprețuită devine poarta vie către lumea ascunsă, întunecată și aglomerată. Mai mult, descoperim că profunzimea nu este ceva *diferit* de lucruri, ci este încorporată direct în ele. Să ne gândim iar la „pământul” lui Heidegger, care iese în față în orice lucrare de artă. Problema este că pământul tinde să fie la fel de monist ca și conceptul de Ființă. La fel cum Ființa este întotdeauna aceeași, indiferent de pluralitatea ființelor în care alege să se manifeste, pământul este același pământ în fiecare lucrare de artă. Sau poate că nu? Poate că Heidegger și-a dat seama că roșul pământiu al unei picturi este diferit de auriul pământiu al alteia, la fel cum diferă și de marmura pământească a unei sculpturi? Dar, în acest caz deja, a acceptat ideea centrală: că pământul este o multitudine, nu unul, iar profunzimile sunt deja formate.

Să ne gândim și la Marshall McLuhan. În cazul în care nu suntem de acord că *revoluțiile* media sunt singurele care dovedesc

ingeniozitate – și, atunci, toate programele de radio și televiziune ar fi la fel de stupide în ignoranța lor față de fundal –, trebuie să conchidem că McLuhan acceptă existența programelor de mai mult sau mai puțin succes, cele de succes formulându-și conținutul într-un mod care reflectă mai bine condițiile inerente ale mediului. McLuhan pare să știe asta, din moment ce relatează că Kennedy l-a învins pe Nixon, în opinia telespectatorilor, în dezbateră lor televizată, în timp ce aceia care au ascultat la radio au fost de acord cu Nixon – semn că conținutul-Kennedy a fost mai bun pentru un mediu și conținutul-Nixon mai bun pentru altul.²⁰ Sau să ne gândim la afirmația lui McLuhan că Hitler nu ar fi ajuns niciodată la putere în epoca televiziunii, un mediu în care proclamațiile lui țipătoare ar fi fost ridicole, nu stimulative. Greenberg face aceeași concesie. Fundalul încorporat în toate aspectele unei picturi moderne nu poate fi doar un *apeiron* al pânzei precum cel al presocraticilor, fiindcă pânza plană ar ieși în evidență, în același fel, în fiecare imagine. Toate elementele tuturor picturilor ar fi dubluri interschimbabile unele cu altele, în măsura în care fiecare are unica sarcină de a indica fundalul din spatele său. În schimb, fiecare pictură, fiecare lucrare de artă trebuie să își genereze propriul fundal. Mai mult, fiecare parte din fiecare lucrare de artă trebuie să aibă propriul ei fundal, pentru a nu cădea în holismul de nesuștinut care spune că o lucrare de artă este o mașinărie bine unșă în care fiecare parte este determinată pe deplin de celelalte. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci orice modificare a lucrării de artă, oricât de trivială, ar însemna producerea unei lucrări de artă complet noi. Arta s-ar dovedi o „sumă de calități”, ca să folosim faimoasa și regretabila expresie a lui David Hume.

Pe scurt, relația dintre figură și fundal nu poate fi relația dintre mulți și unul. Fiecare figură încorporează *propriul* ei fundal, în mod concret. În termenii filosofiei antice, aceasta este schimbarea de la Platon la Aristotel. Unul dintre cele mai clare, dar cel mai puțin convingătoare aspecte ale *Logicii cuvintelor* a lui Badiou este

²⁰ McLuhan, *Understanding Media [Să înțelegem media. Extensiile omului]*, trad. Ovidiu George Vitan, Curtea Veche, 2011], p. 329.

concepția sa esențial platonice despre artă.²¹ Arta, desigur, este una dintre cele patru „proceduri ale adevărului” pentru Badiou, despre care ne spune că sunt aceleași încă din Grecia Antică. Celelalte sunt politica, iubirea și știința (deși știința este inexplicabil înlocuită în *Logica cuvintelor* de cazul mai simplu al matematicii). Badiou este preocupat de securizarea obiectivității sau chiar a eternității acestor proceduri ale adevărului. Iubirea romantică, în special cea heterosexuală, este eliberată de istoricizare și este descrisă ca un adevăr pus în scenă în mod recurent. Politica este ghidată în toate punctele istoriei de „invarianta comunistă”. Matematica, cel mai ușor caz dintre cele patru, este martora adevărurilor despre numerele prime care afectează decisiv orice disciplină, indiferent de timpul sau locul istorice. Acest aspect îl conduce către o descriere neconvingătoare a artei, una pe care Greenberg ar respinge-o ca întoarcere la academism. Exemplul dat de Badiou pentru invarianta artistică este că atât Picasso, cât și pictorii preistorici ai peșterilor au pictat cai, iar aceeași calitate de a fi cal este pusă la lucru în ambele cazuri. Există o formă invariantă de cal de-a lungul mileniilor. Deși Badiou pare că permite ca arta să se ocupe de o pluralitate de fundaluri (pentru că există multe alte lucruri care pot fi pictate în afară de cai), a spune că pictorii peșterilor și Picasso pictează același lucru este o lectură literală inutilă a ambilor și folosește ca o funcție platonice prin crearea unei analogii forțate între artă și matematică, iubirea vieții lui Badiou. Ar fi mai aproape de adevăr dacă am spune că arta preistorică ne prezintă un cal, iar Picasso un altul. Fiecare cal pictat este un cal diferit, la fel cum, pentru Aristotel, nu există o formă de cal perfectă și eternă, ci doar mai mulți cai individuali. Dar ce este calul estetic individual din spatele pigmentului prin care ne este sugerat? Sau, mai general, care este relația dintre formă și conținut în cazul oricărui lucru?

²¹ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, trad. A. Toscano, London, Continuum, 2009.

3. Mimesis

Unul dintre conceptele centrale ale filosofiei orientate pe obiect este noțiunea de obiecte care se retrag de la acces, în așa fel încât doar calitățile lor senzoriale sunt accesibile. Acest aspect ne oferă deja ceva din ceea ce poziția lui Heidegger nu ne poate oferi, deoarece se concentrează asupra Ființei ca *plural*, nu ca *apeiron* semimorf, ca la Heidegger. Acest lucru deja simplifică nepermis de mult o situație mai complexă pentru că tensiunea dintre obiectele ascunse și calitățile lor tangibile este doar un exemplu de tensiune între obiecte și calitățile lor. În modelul orientat pe obiect, există, de fapt, două tipuri de obiecte (real și senzorial) și două tipuri de calități (din nou, reale și senzoriale).²² Fiecare tip de obiect este legat de fiecare tip de calitate, producând o dimensiune cuaternară de obiecte reale, calități reale, obiecte senzoriale și calități senzoriale, cu timpul, spațiul, esența și *eidōs* ca cele patru permutări posibile din grup. Menționez asta doar pentru a indica dimensiunea problemei, deoarece numai una dintre cele patru este relevantă pentru noi aici: tensiunea dintre obiectele reale și calitățile senzoriale, care poate fi identificată cu spațiul, și a cărei calitate poate fi numită *ispită* [*allure*]²³.

Teoria este următoarea: în percepția cotidiană, tindem să identificăm un copac sau un măr cu o serie de calități manifeste, dar există cazuri speciale în care copacul, mărul sau orice altceva par a se distanța de aceste calități. Metafora este un bun exemplu. Dacă spunem că „Churchill este ca Roosevelt”, nu există un efect metaforic, fiindcă cei doi termeni ai comparației au o similaritate istorică evidentă, iar asemănarea nu creează nicio tensiune. Dar, dacă urmărim exemplul lui Ortega și spunem „chiparosul este ca o flacără”, această metaforă (în cazul special al unei asemănări) nu are un efect banal decât dacă nu suntem atenți sau dacă am citit poezia de multe ori și ne-am pierdut interesul.²⁴

²² Vezi Graham Harman, *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011.

²³ Pentru o discuție despre ispită, vezi Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, Open Court, 2005.

²⁴ José Ortega y Gasset, „An Essay in Esthetics by Way of a Preface”, Capitolul 8 din *Phenomenology and Art*, trad. P. Silver, New York, Norton, 1975.

Deși chiparosul și flacăra au o formă vag similară, această similitudine pare atât de accidentală încât alăturarea lor pare mai puțin probabilă decât cea dintre Churchill și Roosevelt. Conform analizei lui Ortega, calitățile palpabile de flacăra par a se îngrămădi în jurul chiparosului ca proprietăți ale copacului. Dar acesta nu este ușor accesibilul chiparos al percepției, din moment ce acest copac are deja calitățile lui banale. În schimb, chiparosul ca metaforă este ca un ciocan care se strică în sensul heideggerian: atenția noastră este atrasă de el, dar el este o enigmă care ne rămâne inaccesibilă, incomensurabilă, indiferent de relația pe care am avea-o cu el.

Problema care apare este cum anume, dacă chiparosul se retrage, ar mai putea el să participe la această metaforă. Este metafora doar un set de calități accesibile ale flăcării suplimentate de chiparos ca un vid absent? Într-un fel, da, dar aceasta este doar o latură a problemei. Calitățile de flacăra nu pot fi atașate la chiparosul senzorial pe care îl vedem și despre care vorbim, deoarece aceasta ar fi doar o comparație eșuată: noi știm că chiparoșii au puține calități importante în comun cu flăcările. Dar calitățile nu există fără obiect, și dacă aceste calități de flacăra nu aparțin unui obiect al simțurilor, atunci ele nu pot aparține decât unui obiect *real*. Dar am observat că chiparosul real (ca toți ceilalți) este inerent retras, ceea ce înseamnă că nu poate atinge nimic altceva: nici măcar poeticele calitățile de flacăra. Și acest lucru pare să ne conducă într-o fundătură.

Dar există și o alternativă, pe care o menționez cu reținere, pentru că mi-a luat ani întregi pentru a începe să o accept. Când vorbim despre chiparos și flacăra, obiectele reale la care se referă aceste cuvinte sunt ambele izolate, dincolo de orice acces posibil, inclusiv accesul de tip causal. Doar un obiect real este prezent pe scenă, complet implicat în situație, nu izolat: iar acel obiect este *fiecare dintre noi*, ca cititori ai poemului (sau autorul, care este tot un cititor). Pentru că nu putem spera să legăm calitățile senzoriale ale flăcării de un chiparos real absent, trebuie să acceptăm rezultatul straniu că fiecare dintre noi este obiectul real la care sunt atașate calitățile de flacăra. Cu alte cuvinte, fiecare din noi ca cititori (dacă nu suntem plictisiți, distrași sau insensibili) *devin* chiparosul, la fel

cum actorii care practică *method acting* devin piatra sau copacul pe care trebuie să-l portretizeze.

Acesta este sensul surprinzător în care trebuie să apărăm conceptul demult abandonat de *mimesis*: nu e vorba că arta este despre producerea de imitații care copiază lucruri naturale, ci că imită, în sensul în care actorii imită pietre, copaci, pe Jim Morrison sau pe Nixon. Rolul de a fi copac este transferat de la copac la noi, cu diferența că noi înșine suntem acum copaci cu calități de flăcără, care orbitează în jurul nostru într-un mod imposibil, ca niște sateliți demonici. Acest model ar pune în lumină remarca interesantă a lui Aristotel, care spune că poetul trebuie să fie aproape nebun, plângând când scrie o tragedie și furios atunci când prezintă mânia lui Ahile. În acest fel, se pare că forma oricărui conținut artistic se găsește în *implicarea* spectatorului în acel conținut. Un rezultat al acestui fapt a fost deja intuit: sfârșitul ironiei, al autoreflexivității, al distanței și punerea tuturor lucrurilor între ghilimele. La fel cum noțiunea de critică ca sfârșiere a lucrurilor cu un rânjat de nicăieri ar trebui înlocuită de critica vinurilor sau de cea culinară, cu implicarea personală a criticilor în temele discutate; sinceritatea ar trebui să se întoarcă în domeniul artei din locurile din care a fost de mult exilată. Oscar Wilde a remarcat că „toată poezia proastă este sinceră” și poate că se referea la artă, în general. Și chiar dacă criticul Harold Bloom pretinde că Oscar Wilde are dreptate cu privire la tot, există o linie foarte fragilă între a avea dreptate cu privire la tot și a greși cu privire la tot. Dacă remarca lui Wilde are valoare tocmai pentru că găsește adevărul în negarea acestuia? Dacă toată arta bună este sinceră, în sensul că ne provoacă să ne implicăm tocmai prin faptul că ne plasează în interiorul scenei și ne permite să ne apropiem în calitate de dubluri [*understudies*] ale obiectului real, obligându-ne să jucăm rolul chiparosului care supune calitățile flăcării? Dacă așa ar sta lucrurile, întreaga artă ar fi o ramură a artelor performative. Forma învinge conținutul, nu pentru că conținutul trebuie să se refere la mediul de fundal, ci pentru că participanții estetici furnizează acel mediu, care reprezintă chiparosul și piatra care nu pot fi prezente în persoană.

Software-ul, un lucru sensibil suprasensibil

Traducere din limba engleză
de Vasile Mihalache

Dezbaterile despre noile media au ceva în comun cu parabola celor șase oameni orbi și a elefantului. Oamenii pun fiecare mâna pe animal și fac analogii diferite: elefantul este ca un zid, ca o sulică, ca un șarpe, ca un trunchi de copac, ca o palmă, ca o frânghie. Nedorind să renunțe la poziția lor, care se bazează pe propria experiență, înțelepții se angajează într-o dispută fără sfârșit, în care fiecare își păstrează „propria părere / Excesiv de-nțepenită și de tare / Chiar dacă toți aveau dreptate parțial / Și, în același timp, greșeau.” Morala, cel puțin în versiunea lui John Godfrey Saxe a acestei povești, este: „Atât de des în războaiele teologice / Adversarii, după cum văd eu / O iau pe drumul deplinei ignoranțe / Neluând în seamă ce alții au de spus / Și trăncănesc despre un elefant / Pe care niciunul dintre ei nu l-a văzut!”¹ Poate părea lipsit de respect să comparăm un poem despre incomprehensibilitatea divinității cu tezele despre noile media, dar invizibilitatea, ubicuitatea și presupusa putere pe care le au ele (și tehnologia, într-un sens mai larg) îndreptățesc această analogie. Pare imposibil să poți cunoaște magnitudinea, conținutul și efectele noilor media. Cine poate atinge întregul conținut al World Wide Webului și cine poate ști care este dimensiunea reală a internetului sau a rețelelor mobile? Cine ar putea citi și examina toate interacțiunile on-line

¹ John Godfrey Saxe, „Blind Men and the Elephant”, [http://www.wordinfo.info/words/index/info/view_unit/1/?letter=B & spage=3](http://www.wordinfo.info/words/index/info/view_unit/1/?letter=B&spage=3).

bazate pe o dimensiune temporală? Cine ar putea trece ca un expert de la analiza site-urilor de socializare la romanele japoneze pentru telefonul mobil, de la algoritmi la baze de date? Este posibilă o imagine globală a noilor media?

Ca răspuns la aceste dificultăți, mulți dintre cei care activează în câmpul studiilor noilor media au trecut de la conținut și tehnologii specifice la ceea ce pare să fie comun tuturor obiectelor și perioadelor noilor media: software-ul. Se presupune că toate obiectele noilor media se bazează pe – sau, chiar mai mult, pot fi reduse la – software, o esență vizibil invizibilă sau invizibil vizibilă. Software-ul pare să permită cuprinderea întregului elefant fiindcă el este întregul invizibil care generează părțile sensibile. Bazat pe și totuși depășind simțul nostru tactil – bazat pe abilitatea noastră de a manipula obiecte virtuale pe care nu le putem vedea în întregime –, acesta este un izvor fermecat care promite să reîntregească domeniul scindat al studiilor despre noile media și să cuprindă schimbările pe care le produce el.

Ideea aceasta că cunoașterea software-ului este o formă de iluminare – o modalitate de a înțelege un întreg invizibil, dar cu multă putere – nu apare doar în câmpul studiilor despre noile media. Bazat el însuși pe o metaforă, software-ul a devenit o metaforă pentru minte, cultură, ideologie, biologie și economie. Științele cognitive, după cum spune Paul Edwards, au înțeles inițial creierul/mintea în termeni de hardware/software.² Biologia moleculară vorbește despre ADN ca despre o serie de „programe” genetice. Mai mult, cultura însăși a fost înțeleasă ca „software”, în opoziție cu natura, care este un „hardware”.³ Chiar dacă unele tehnologii, cum ar fi ceasul sau motorul cu aburi, au fost folosite metaforic pentru a descrie corpul și cultura, software-ul are un statut aparte, fiind o metaforă pentru metafora însăși. Ca imitator/mașină universal/ă, el se bazează pe o

² Vezi Paul N. Edwards, *The Closed World: Computers and the Politics of Discourse in Cold War America*, Cambridge, MIT Press, 1996.

³ Geneticienii Luigi Luca și Francesco Cavalli-Sforza, spre exemplu, susțin că „ar fi foarte dificil să ne schimbăm hardware-ul, adică alcătuirea genetică. E mult mai ușor să încercăm să ne îmbunătățim software-ul, adică cultura”, în *The Great Human Diasporas: The History of Diversity and Evolution*, New York, Basic Books, 1995, p. 245.

logică a substituibilității generale: o logică a ordonării și a dezordonării vii, creative. Joseph Weizenbaum susținea că computerele au devenit metafore pentru toate „procedurile efective”, adică pentru tot ceea ce poate fi rezolvat într-un număr stabilit de pași, cum ar fi expresia genică sau activitatea clericală.⁴

Atunci când ne gândim la claritatea pe care o aduce software-ul ca metaforă – și la presupusa putere pe care ne-o dă el nouă, cunoscătorilor – n-ar trebui să ne pripim, fiindcă software-ul generează și o profundă ignoranță. Software-ul este extrem de greu de înțeles. Cine știe cu adevărat ce se-ascunde în spatele interfețelor zâmbitoare, în spatele obiectelor pe care dăm clic și pe care le manipulăm? Cine înțelege în totalitate ce face, de fapt, un computer la un moment dat? Software-ul ca metaforă pentru metaforă afectează funcția obișnuită a metaforei, care ar trebui să clarifice un concept necunoscut printr-unul cunoscut. Căci, dacă software-ul explică un lucru necunoscut, o face întotdeauna printr-unul care nu poate fi cunoscut nicicum (software-ul). În cartea de față voi arăta că acest paradox – această pornire de a cunoaște ceva ce nu știm prin ceva ce nu înțelegem în totalitate – nu subminează, ci, dimpotrivă, justifică farmecul software-ului. Faptul că este o combinație de ceva care poate fi și ceva care nu poate fi văzut, de ceva care poate fi și ceva care nu poate fi cunoscut îl face să fie o metaforă puternică pentru toate acele lucruri pe care le credem invizibile, dar care generează efecte vizibile, de la genetică la mâna invizibilă a pieței, de la ideologie la cultură.

Orice utilizare implică un act de credință, iar lucrarea de față va încerca să afle ce face această încredere posibilă, nu pentru a condamna și a trece „dincolo” de software-ul și interfața computerului, ci pentru a înțelege de ce această combinație de vizibilitate și invizibilitate, de experiențe și așteptări conferă noilor media un loc atât de important în viața tuturor. De asemenea, mă voi concentra asupra modurilor de repetiție și de transmisie ale noilor media pentru a putea înțelege felul

⁴ Edwards, *The Closed World: Computers and the Politics of Discourse in Cold War America*; Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*, San Francisco, W. H. Freeman, 1976, p. 157.

în care acestea fac loc unui viitor aflat dincolo de predicțiile bazate pe trecut. Computerele – înțelese ca mașini cu software și hardware –, arată această carte, sunt medii [*mediums*] de putere. Acest lucru nu se întâmplă doar din cauză că acestea produc utilizatori împuterniciți, ci, în primul rând, din cauză că materializarea vapoasă a software-ului și interfețele lui fantomatice încorporează – conceptual, metaforic, virtual – o modalitate de a naviga prin lumea noastră din ce în ce mai complexă.

Cât de *soft* este software-ul?

Software-ul este, sau ar trebui să fie, un concept cunoscut pentru dificultatea lui. Neanticipat în istorie, mult spus un lucru, prezența fantomatică a software-ului produce și sfidează comprehensiunea, ajutându-ne să înțelegem lumea prin medierea lui de neînțeles.

Informaticianul Manfred Broy descria software-ul ca pe ceva „aproape intangibil, în general invizibil, complex, vast și greu de înțeles”. Din cauză că software-ul este „complex, supus erorii și greu de vizualizat”, spune Broy, mulți pionieri din domeniu s-au străduit „să-l facă mai ușor de vizualizat și de înțeles și să reprezinte fenomenele întâlnite în dezvoltarea software-ului sub forma unor modele care să transforme sarcinile adeseori implicite și intangibile ale inginerilor de soft într-unele explicite”.⁵ Software-ul nu este greu de înțeles doar pentru că are un mod de operare invizibil, ci și din cauză că este fundamental efemer – nu poate fi redus la programul stocat pe un hard disk. Istoricul Michael Mahoney descrie software-ul ca pe ceva „înșelător de intangibil. În esență, el este comportamentul mașinii în funcțiune. Este ceea ce transformă arhitectura mașinii în acțiune, fiind construit în vederea acțiunii; programatorul are scopul de a face ca ceva să se întâmple”⁶. Prin urmare, studierea istorică a

⁵ Manfred Broy, „Software Engineering – From Auxiliary to Key Technology”, în *Software Pioneers: Contributions to Software Engineering*, ed. Manfred Broy & Ernst Denert, Berlin, Springer, 2002, pp. 11, 12.

⁶ Michael Mahoney, „The History of Computing in the History of Technology”, în *IEEE Annals of the History of Computing*, vol. 10, nr. 2, 1988, p. 121.

software-ului este deosebit de dificilă: cele mai multe software-uri „de arhivă” nu mai pot fi executate și, astfel, experimentate, fiindcă sistemele de operare și mașinile de care au nevoie ca să ruleze au dispărut. Chiar dacă aceste sisteme pot fi emulate, nu putem asista decât la o reconstrucție.⁷ Astfel, nu doar caracterul efemer al software-ului face analiza dificilă, ci și lipsa unor delimitări clare între programele care rulează și între software-ul rulat și hardware-ul existent. Teoreticianul Adrian Mackenzie numește foarte bine software-ul „un cartier de relații”; „în cod și codare”, scrie el, „relațiile sunt asamblate, demontate, strânse și risipite în cadrul contextului și între contexte”.⁸ „Pionierii” software-ului Herman H. Goldstine și John von Neumann, explicând programarea în anii 1940, l-au descris și ei într-un mod asemănător, ca pe „tehnica de a oferi un background dinamic pentru a controla evoluția automată a unui sens [*meaning*]”⁹.

Pentru a fi înțeleasă, porozitatea dinamică a software-ului este adeseori reprezentată, la nivel conceptual, sub forma unor straturi bine definite. Temporalitatea software-ului, cu alte cuvinte, este convertită parțial în spațialitate, procesele în timp fiind concepute în termenii unor procese în spațiu. Istoricul Paul Ceruzzi compară software-ul cu o ceapă, „cu multe straturi distincte de software în jurul unui miez de hardware”¹⁰. Aplicare peste sistemul de operare, peste drivere de dispozitive și așa mai departe până la sarcinile de tensiune din tranzistori. Dar care este, în definitiv, diferența dintre straturile și miezul cepei? Arheologul media Friedrich Kittler, ducând la extrem această logică încorporată și încorporantă, a făcut o afirmație controversată, spunând că „nu există niciun software” din moment ce totul se

⁷ După cum voi arăta mai târziu, întregul software este de fapt o reconstrucție, o repetiție.

⁸ Adrian Mackenzie, *Cutting Code: Software and Sociality*, New York, Peter Lang, 2006, p. 169.

⁹ Herman H. Goldstine & John von Neumann, „Planning and Coding of Problems for an Electronic Computing Instrument”, în *Report on the Mathematical and Logical Aspects of an Electronic Computing Instrument*, partea a II-a, vol. I, Princeton, Institute for Advanced Study, 1947, p. 2.

¹⁰ Paul Ceruzzi, *A History of Modern Computing*, ed. a II-a, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 80.

reduce, în cele din urmă, la diferențe de voltaj. Mai precis, scria el, „nu ar exista niciun software dacă sistemele computerelor nu ar fi înconjurate [...] de un mediu al limbilor de mare circulație. Acest mediu [...] de când cu o faimoasă și dublă invenție greacă, constă în litere și monede, cărți și bani.”¹¹ Într-o manieră mai puțin discutabilă, de data asta, Mahoney era de părere că software-ul „este un artefact al computingului din mediul guvernamental și de afaceri din anii 1950”; software-ul, așa cum au arătat Paul Ceruzzi și Wolfgang Hagen, nu a fost anticipat: inginerii care construiau calculatoare de mare putere la jumătatea anilor 1940 nu au planificat și nu au simțit nevoia de software.¹²

La început, software-ul cuprindea tot ceea ce nu era hardware, cum ar fi serviciile. Cuvântul „soft”, după cum voi arăta în această carte, este genizat. Grace Murray Hopper susține că termenul „software” a fost introdus pentru a descrie compilatoarele*, pe care ea le-a numit inițial „trusouri” pentru computere; J. Chuan Chu, unul dintre inginerii de hardware care au lucrat la ENIAC, primul computer electronic digital funcțional, spunea că software-ul este „fica” lui Frankenstein (în timp ce hardware-ul e fiul acestuia).¹³ Software-ul, ca serviciu, era plătit inițial în funcție de costul de muncă per instrucțiune.¹⁴ Herbert D. Benington notează că participanții la simpozionul din 1956 despre metodele avansate de programare a computerelor digitale au fost oripilați că membrii echipei sale de

¹¹ Friedrich Kittler, „There Is No Software”, ctheory.net, 19 octombrie, 1995, http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=74.

¹² Mahoney, „History of Computing”, p. 121.

* Programe care traduc codul scris într-un limbaj de programare în alt limbaj de programare (n. tr.)

¹³ Kathleen Broome Williams, *Grace Murray Hopper: Admiral of the Cyber Sea*, Annapolis, Naval Institute Press, 2004, p. 89; J. C. Chu, „Computer Development at Argonne National Laboratory”, în *A History of Computing in the Twentieth Century*, ed. N. Metropolis et al., New York, Academic Press, 1980, p. 345.

¹⁴ Martin Campbell-Kelly, în *From Airline Reservations to Sonic the Hedgehog: A History of the Software Industry*, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 3, împarte industria software în trei sectoare, în funcție de perioada în care au apărut softurile: software-ul prestator de servicii (software-ul ca serviciu), produsele software și produsele de masă.

la Laboratorul Lincoln, care lucrau la ceea ce avea să devină sistemul inovator de apărare aeriană SAGE (Semi-Automatic Ground Environment) nu câștigau mai mult de 50 de dolari per instrucțiune. În prezentarea lui din 1956, Benington vorbește și despre importanța din ce în ce mai mare a software-ului: „colegii noștri care fac computere”, spune el, „au început să-și dea seama că un calculator n-are nicio utilitate până ce nu este programat”.¹⁵ După cum se poate observa, cuvântul [englezesc] *program* era la vremea aceea mai mult un verb decât un substantiv.¹⁶

Disputele juridice legate de patente și de drepturile de autor asupra software-ului evidențiază cel mai bine transformarea software-ului dintr-un serviciu, plătit per instrucțiune, într-un lucru. Nu e de mirare că la început se considera că software-ul nu poate fi subiectul patentării sau al drepturilor de autor, din moment ce statutul său era funcțional, intangibil și „natural”. Curtea Supremă de Justiție a Statelor Unite a respins în 1972 cererea inginerilor Gary Benson și Arthur Tabbot de a patenta un algoritm mai eficient de transformare a sistemului zecimal în sistem binar. Aceasta a decis, după cum arată Pamela Samuelson, că „inovațiile matematice ar trebui tratate ca adevărurile științifice și legile naturii, iar adevărurile științifice și legile naturii sunt chestiuni care nu pot fi patentate”.¹⁷ Altfel spus, algoritmi software-urilor erau procese mentale „naturale”, nu lucruri artificiale. După cum au arătat și Samuelson, și Margaret Jane Radin, ambele specialiste în științe juridice, cheia patentării software-ului a fost transformarea acestuia dintr-un set de instrucțiuni într-o

¹⁵ Herbert D. Benington, „Production of Large Computer Programs”, în *IEEE Annals of the History of Computing*, vol. 5, nr. 4, 1983, p. 353.

¹⁶ Această noțiune de programare este și mai clară în volumul de referință al lui Fred Brooks din 1975, *The Mythical Man-Month*, o analiză a capcanelor programării bazată pe experiența dezastruoasă cu System/360 de la IBM. Aici, el susține că „scopul sistemului de programare este de a face computerul ușor de folosit”; în P. Brooks, *The Mythical Man-Month: Essays on Software Engineering*, ed. XX, New York, Addison-Wesley Professional, 1995, p. 43.

¹⁷ Gottschalk contra Benson, 409 U.S. 63, 1972; Pamela Samuelson, „Benson Revisited: The Case Against Patent Protection for Algorithms and Other Computer Program-Related Inventions”, în *Emory Law Journal* 39, toamna 1990, p. 1053.

mașină.¹⁸ În 1981, Curtea Supremă a susținut, în cazul *Diamond contra Diehr*, 450 U.S. 175 (1981), patentarea unui proces algoritmic pentru tratarea cauciucului fiindcă algoritmul avea ca rezultat un proces fizic tangibil: tratarea cauciucului. În 1994, Curtea de Apel a Statelor Unite pentru Circuitul Federal a susținut în cazul *In re Alappat* că orice software este inerent mașinic, din moment ce schimbă natura materială a computerului: „prin urmare, un computer de uz general devine un computer de uz special odată ce a fost programat să performeze funcții particulare în conformitate cu instrucțiunile din programul software.”¹⁹ O schimbare a memoriei pare să însemne o schimbare a mașinii.

Cu toate acestea, ca proces fizic, software-ul nu pare să fie supus drepturilor de autor.²⁰ Drepturile de autor au rolul de a proteja formele de expresie creativă; după cum notează Radin, patentele și drepturile de autor ar trebui să se excludă reciproc: „Drepturile de autor ar trebui să excludă operele care sunt funcționale; patentul ar trebui să se concentreze pe funcționalitate și să excludă textele.”²¹ Pentru a rezolva această contradicție, Congresul Statelor Unite a schimbat legea în 1975 în așa fel încât forma de expresie, opusă metodelor și proceselor efective, adoptată de programator să poată fi subiectul drepturilor de autor.²² Însă diferența dintre forma de expresie și metodele ei a fost greu de determinat, mai ales că forma de expresie care e software-ul nu a fost limitată la codul-sursă.

În plus, legea drepturilor de autor vizează tangibilitatea reproducerii [*copy*], reproducerea fiind definită ca „fixarea într-un mediu tangibil

¹⁸ Vezi Margaret Jane Radin, „Information Tangibility”, în *Economics, Law, and Intellectual Property: Seeking Strategies for Research and Teaching in a Developing Field*, ed. Ove Granstrand, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 397.

¹⁹ *In re Alappat*, 33 F.3d, 1545, 31 USPQ2d, 1558 (Fed. Cir. 1994).

²⁰ Legea drepturilor de autor din SUA din 1976 stipulează: „În niciun caz protecția drepturilor de autor pentru o operă originală de autor nu se aplică la nicio idee, procedură, proces, sistem, metodă de operare sau concept, principiu sau descoperire, indiferent de forma în care acestea sunt descrise, explicate, ilustrate sau încorporate în această operă.”

²¹ Radin, „Information Tangibility”, p. 407.

²² Rep. No. 473, 94th Cong., 1st Sess. 54 (1975).

a expresiei”. Din acest motiv, performance-urile au fost considerate inițial în afara domeniului de aplicare a drepturilor de autor.²³ Chiar dacă informația este adeseori considerată imaterială, forțele din spatele impunerii drepturilor de autor asupra (și a taxării) software-ului arată că, indiferent de efemeritatea informației, aceasta este întotdeauna încorporată; după cum arată Matthew Kirschenbaum, ea lasă întotdeauna o urmă.²⁴ De fapt, informația digitală a despărțit tangibilitatea de permanență, odată cu „tribunalele și comentatorii din SUA care au adoptat ideea că aranjamentul efemer al electronilor în memoria unui computer, pe care am fi putut-o considera informație intangibilă, este un obiect fizic tangibil, o reproducere”²⁵. Așa cum am arătat deja mai demult, dacă citirea* computerului este o scriere în altă parte și considerăm că aranjamentul efemer al electronilor în memorie reprezintă o reproducere tangibilă înseamnă că, tehnic vorbind, întreaga citire a computerelor este o încălcare a drepturilor de autor. De altfel, această redefinire a reproducerii ca lucru, după cum arată Radin, are consecințe importante fiindcă „o mulțime de activități care nu erau acoperite de drepturile de autor în mediul off-line au ajuns sub jurisdicția drepturilor de autor – adică sub controlul unui proprietar – în mediul on-line. [...] Analogia fizică cu răsfoirea unei cărți într-o librărie este anulată de asimilarea mai puternică a activității unui obiect fizic – producerea de „reproduceri” fizice de către un computer.”²⁶ Această definiție pune în discuție totodată probleme de responsabilitate: dacă un computer legat la o rețea downloadează regulat toate materialele în rețea și apoi le șterge pe cele care nu i se adresează în mod direct, ar trebui ca oamenii ale căror computere downloadează, fără știrea lor, pornografie infantilă sau fișiere piratate să fie trași la răspundere în justiție?

²³ 17 U.S.C. § 102 (a).

²⁴ Matthew Kirschenbaum, *Mechanisms: New Media and the Forensic Imagination*, Cambridge, MIT Press, 2008.

²⁵ Radin, „Information Tangibility”, p. 406.

* Citirea [*reading*] este o acțiune îndeplinită de computere pentru a obține date dintr-o anumită sursă și a le plasa în memoria volatilă pentru a putea fi procesate (n. tr.)

²⁶ *Ibid.*

Aceste schimbări, datorate „întăririi” [„*hardening*”] software-ului ca lucru mașinic sau textual prin intermediul memoriei, indică o schimbare profundă a modului în care înțelegem ce este intern și extern, subiect și obiect. Potrivit lui Radin, „distanța dintre obiectele tangibile și informația intangibilă este o distincție pe baza căreia a fost construită o bună parte a perspectivei noastre moderne asupra lumii și, astfel, o distincție din care derivă o mulțime de categorii juridice”, pentru că această distincție tradițională „datorează mult dihotomiilor «moderniste» ale Iluminismului – dintre subiect și obiect, dintre persoanele autonome și lucrurile heteronome”.²⁷ Noțiunea de proprietate intelectuală, care pare să anuleze această dihotomie, a fost inițial un simplu compromis, spune ea, între ideea iluministă că intelectul este interior, iar proprietatea, exterioară.²⁸ (Totuși, asta nu înseamnă doar că informația a fost cândva în interiorul unei persoane și abia apoi externalizată, ci și că informația a fost considerată inseparabilă de persoană. În mod simptomatic, sensul cuvântului [englezesc] „*information*” s-a schimbat de la „acțiunea de a informa [...] formarea sau modelarea minții sau a caracterului, antrenarea, instruirea, învățarea cuiva” la „cunoașterea comunicată cu privire la un anumit fapt, subiect sau eveniment”²⁹.) Foarte important, Radin susține că epoca informației a compromis compromisul pe care îl reprezintă proprietatea intelectuală fiindcă anularea distincției dintre tangibilitate și intangibilitate a făcut ca informația, indiferent că e interioară sau exterioară, să fie întotdeauna exterioară în raport cu sinele (de aici și posibilitatea de a patenta genele). Așa cum arătam în alt studiu, internetul și computerele – care au oferit iluminare pentru toată lumea – au aruncat în aer iluminarea conferindu-i un sens literal.

²⁷ *Ibid.*, p. 397.

²⁸ Ea scrie: „Compromisul unește informațiile cu lumea exterioară a obiectelor. Structura compromisului implică procesul de externalizare a ideilor interne și de încorporare a lor într-un obiect – o carte. Mai exact, opera creativă începe în interiorul persoanei, deci nu poate avea un proprietar, dar ajunge să fie încorporată într-un obiect extern, deci care poate avea proprietar.”

²⁹ *The Oxford English Dictionary* (OED), a doua ediție, S.V., *information*, *n.*

Software-ul înțeles ca lucru a condus la ideea că toată „informația” este un lucru. Software-ul ca lucru reconceptualizează societatea, corpurile și memoriile într-un mod care compromite și, în același timp, extinde subiectul, utilizatorul. Trebuie precizat că software-ul ca lucru nu poate fi redus la software-ul ca marfă: software-ul ca „lucru” reprezintă o întoarcere la o mai veche definiție a termenului [englezesc] „*thing*”, înțeles ca „adunare publică” [*gathering*], ca la ceva care se referă la orice legat de „om”.³⁰ Înțelegerea software-ului ca lucru înseamnă, încă o dată, să-l tratăm ca pe o vecinătate, ca pe o îmbinare. Înseamnă, de asemenea, să-i privim ambiguitatea și totodată specificitatea în ansamblu. Mai mult, înseamnă să gândim dincolo de această istorie juridică, dincolo de acest cadru juridic, și să ne întoarcem la implicațiile istorice și teoretice ale reapariției lucrurilor ca relații. De altfel, această carte va arăta că procesul remarcabil prin care software-ul s-a transformat dintr-un serviciu într-un produs, întărirea relațiilor într-un lucru, trecerea informațiilor din interiorul sinelui în exterior coincide cu și întruchipează schimbările mai mari care au avut loc în cadrul a ceea ce Michel Foucault numea „guvernamentalitate”. Software-ul ca lucru este o reacție la și, în același timp, un produs al schimbării relațiilor dintre subiect și obiect, al provocărilor aduse de computing ca tehnologie guvernamentală neoliberală.

Guvernarea *soft*

Pentru Foucault, guvernamentalitatea și guvernarea cuprind, în mare, legile și instituțiile care guvernează, sau dirijează conduita și, astfel, nu pot fi reduse la stat. (Nu întâmplător, termenul „cibernetică” provine din cuvântul grecesc „*kybernetes*”, care însemna „a guverna”.) După cum arată Colin Gordon, pentru Foucault guvernarea este „conducerea conduitei”, adică „o formă de activitate care are ca scop modelarea, îndrumarea sau schimbarea conduitei unei persoane

³⁰ Martin Heidegger, „The Thing” [„Das Ding”], în *Poetry, Language, Thought*, New York, HarperCollins, 1971, pp. 176-177.

sau a unor persoane”. Guvernamentalitatea poate fi preocupată de „relațiile dintre sine și sine, de relațiile interpersonale private care implică o anumită formă de control sau de îndrumare, de relațiile din cadrul instituțiilor sociale sau al comunităților și, în cele din urmă, de relațiile cu privire la exercitarea suveranității politice”.³¹ Trecerea de la Iluminism, cu dihotomia lui între subiecți și obiecte, la condiția noastră actuală care este rezultatul unui compromis corespunde unei tranziții de la guvernamentalitatea liberală la cea neoliberală (și, mai departe, la cea neoconservatoare).

Guvernamentalitatea liberală, care a apărut în secolul al XVIII-lea, este o „guvernare economică”: o guvernare care îmbrățișează atât economia politică liberală, cât și principiul non-interferenței. Ea se bazează pe două principii: principiul interesului personal orb și principiul libertății. În conformitate cu această viziune, actorii, care nu pot niciodată să știe totul, își urmează liber și orbește interesul personal, iar „mâna invizibilă a pieței” va include acțiunile lor ca prin magie într-un sistem de care va beneficia toată lumea. Această imposibilitate de a cunoaște totul este fundamentală, fiindcă ea face posibilă tranziția de la o formă suverană de guvernamentalitate la una liberală. Piața liberală subminează puterea monarhului prin subminarea cunoașterii acestuia: nimeni nu poate avea o perspectivă totalizatoare. De asemenea, ea consumă libertate: produce libertate și, în același timp, încearcă să o controleze.³² În același timp,

³¹ Colin Gordon, „Governmental Rationality: An Introduction”, în *The Foucault Effect: Studies In Governmentality*, ed. Graham Burchell et al., Chicago, Chicago University Press, 1991, p. 3. După cum spune Gordon, „Raționalitatea guvernamentală modernă constă, de fapt, în [...] cuplarea «daemonică» a «jocului-oraș» cu «păstorul-oraș»: inventarea unei forme de păstorire politică seculară care cuplează «individuația» și «totalizarea»” (*ibid.*, p. 8). Foucault consideră că sexualitatea sau, în sens mai larg, tehnologiile sinelui sunt fundamentale atât pentru guvernamentalitate, cât și pentru propria cercetare.

³² Foucault scrie: „Dacă folosesc cuvântul «liberal», o fac pentru că această practică guvernamentală pe cale să se instaureze nu se mulțumește să respecte cutare sau cutare libertate, să garanteze o libertate sau alta. La un nivel mai profund, ea este o consumatoare de libertate. E o consumatoare de libertate întrucât nu poate funcționa decât dacă există efectiv un anumit număr de libertăți: libertatea pieței, libertatea de a vinde și de a cumpăra, exercitarea liberă a dreptului la proprietate, libertatea de

gubernamentalitatea liberală lasă loc pentru puterea biopolitică: o serie de instituții și acțiuni care își îndreaptă atenția asupra „îngrijirii” unei populații, nu a unui teritoriu, asupra maselor, nu a subiecților suverani.

Istoric vorbind, calculatoarele, umane și mecanice, au avut un rol principal în administrarea și crearea populațiilor, economiei politice și aparatelor de securitate.³³ Fără ele nu ar fi existat analize statistice

a dezbate, eventual libertatea de exprimare etc. Noua rațiune guvernamentală are, astfel, nevoie de libertate, noua artă guvernamentală consumă libertate. Consumă libertate, adică e obligată să o și producă. E obligată s-o producă, e obligată s-o reglementeze. Noua artă guvernamentală se va înfățișa ca o gestionară a libertății, dar nu în sensul imperativului „Fii liber”, cu contradicția inerentă pe care ar putea-o ascunde. Nu liberalismul spune „Fii liber”. Liberalismul spune doar atât: voi produce lucrurile de care ai nevoie pentru a fi liber. Voi face în așa fel încât să fi liber să fi liber. Și, astfel, dacă acest liberalism nu e atât imperativul libertății, cât gestionarea și organizarea condițiilor în care putem fi liberi, este evident că, în sânul acestei practici liberale înseși, se instaurează o relație problematică, mereu alta, mereu în schimbare, între producția de libertate și chiar aceea care, producând-o, riscă să o limiteze și să o distrugă. Liberalismul, cum îl înțeleg eu, acest liberalism pe care l-am putea caracteriza ca o nouă artă de a governa apărută în secolul al XV-lea, presupune, în sine, o relație de producție/distrugere [cu] libertatea [...]. El trebuie, pe de-o parte, să producă libertatea, însă, pe de alta, asta înseamnă să stabilească limite, modalități de control, restricții, constrângeri, obligații fundamentate pe amenințări etc.” (Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978 – 1979*, trans. Graham Burchell, Basingstoke & New York, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 63-64. [ed. rom.: *Nașterea biopoliticii*, trad. Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Idea, 2007].) Analiza lui Foucault a liberalismului rezonează în cazul acesta cu argumentele mele anterioare, în *Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*, Cambridge, MIT Press, 2006, acolo unde computerele sunt strict legate de bizară transformare a libertății în control și în tehnologii de control; dar libertatea, spunea această carte, nu poate fi redusă la control: libertatea face ca controlul să fie posibil, necesar și niciodată destul.

³³ Foucault scrie: „Prin acest cuvânt [gubernamentalitate] mă refer la trei lucruri. Mai întâi, prin «gubernamentalitate» înțeleg întregul format din instituțiile, procedurile, analizele și reflecțiile, calculele și tacticile care permit exercitarea unei puteri foarte specifice, dar și foarte complexe, asupra unei populații-țintă, economia politică, care este forma ei principală de cunoaștere, și aparatul de securitate care este instrumentul ei tehnic esențial. În al doilea rând, prin «gubernamentalitate» înțeleg tendința, linia de forță care, în Occident, de-a lungul timpului, a condus la preeminența tipului de putere numit «guvern» asupra altor tipuri de putere – suverană, disciplinară etc. – și la dezvoltarea unei întregi serii de aparate guvernamentale specifice [...] și pe de

ale populației: de la prelucrarea recensămintelor la bioinformatică, de la sondajele referitoare la dorințele consumatorilor la bazele de date privind asigurările sociale. Fără ele nu ar fi existat nici guvern, nici corporații, nici școli, nici piață globală, sau, cel puțin, le-ar fi fost foarte greu să funcționeze. Trebuie spus că începuturile IBM ca corporație – *Tabulating Machine Company* [„Compania de Tabulatoare Mecanice”] a lui Herman Hollerith – coincid cu analiza mecanică a recensământului din Statele Unite ale Americii.³⁴ Înainte de adoptarea acestor mașini în 1890, guvernul Statelor Unite ale Americii a analizat cu mare dificultate datele obținute la recensământul decenal (prelucrarea datelor de la recensământul din 1880 a durat șapte ani). E important de spus că analiza mecanică bazată pe cartele perforate a lui Hollerith a fost inspirată de „fotografiile perforate” folosite de conductorii de tren pentru a verifica pasagerii.³⁵ Într-un mod asemănător, războiul de țesut cu mecanism Jacquard, o mașină de primă importanță în revoluția industrială, a inspirat (via mașina diferențială a lui Charles Babbage) cardurile folosite la Mark 1, un computer electromecanic timpuriu. Proiectele științifice legate de guvernamentalitate au condus, de asemenea, la dezvoltarea analizei de date: proiectele eugenice care necesitau vaste analize statistice, armele nucleare care se bazau pe rezolvarea unor dificile ecuații diferențiale cu derivate parțiale.³⁶

În perioada de care se ocupă această carte (perioada postbelică), calculatoarele coincid cu apariția neoliberalismului. La fel ca în

altă parte [...] la dezvoltarea anumitor tipuri de cunoaștere. În cele din urmă, prin «guvernamentalitate» ar trebui să înțelegem procesul sau, mai degrabă, rezultatul procesului prin care statul justițiar din Evul Mediu a devenit statul administrativ de-a lungul secolelor al XV-lea și al XVI-lea, fiind *guvernamentalizat* gradual.” (Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977-1978*, trans. Graham Burchell, Basingstoke, England & New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 108-109).

³⁴ Pentru mai multe explicații, vezi Martin Campbell-Kelly & William Aspray, *Computer: A History of the Information Machine*, New York, Basic Books, 1996, pp. 20-30.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ Vezi David Alan Grier, *When Computers Were Human*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

cazul controlului „maselor”, computerele s-a dovedit că au jucat un rol principal în procesele de individualizare sau de personalizare. Neoliberalismul, așa cum spune David Harvey, este „o teorie a practicilor economiei politice care susține că bunăstarea omului poate fi atinsă cel mai ușor prin sporirea libertăților și abilităților antreprenoriale ale individului într-un cadru instituțional caracterizat de drepturi de proprietate puternice, piață liberă și liber schimb”³⁷. Chiar dacă economiștii neoliberali ca Milton Friedman, reprezentant al Școlii de la Chicago, susțin că nu fac altceva decât să resusciteze teoria economică liberală clasică, Foucault crede că neoliberalismul diferă de liberalism, pentru că acesta din urmă consideră că piața ar trebui să fie „principiul, forma și modelul pentru stat”³⁸. Neoliberalismul pretinde că libertatea politică și libertatea economică a individului sunt strâns legate: capitalismul competitiv, scrie Friedman, „este un sistem al libertății economice și o condiție necesară pentru libertatea politică”³⁹. Harvey observă că neoliberalismul a înflorit prin producerea unei generale „culturi a consensului” – chiar dacă celor mai mulți oameni le-a dăunat din punct de vedere economic, prin întreținerea unei inegalități uriașe a veniturilor. În special, a înglobat treptat nemulțumirile tot mai mari față de guvern din anii 1960, disociindu-le magistral de orice critică la adresa capitalismului și a corporațiilor.

În societatea neoliberală, piața a devenit o etică: s-a răspândit peste tot, așa că toate interacțiunile umane, de la maternitate la educație, au început să fie privite ca niște „tranzacții” economice care pot fi evaluate în termeni de cost-beneficiu individual. Piața, spunea Margaret Thatcher, „schimbă sufletul”⁴⁰ prin faptul că devine, continuă Foucault, „grila de inteligibilitate” pentru orice altceva.⁴¹ Ea îl transformă pe *homo oeconomicus* – figura centrală a

³⁷ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 2.

³⁸ Foucault, *Birth of Biopolitics*, p. 117.

³⁹ Friedman, *Capitalism and Freedom*, p. 4 [ed. rom.: *Capitalism și libertate*, trad. Delia Razdolescu & George G. Potra, București, Editura Enciclopedică, 1995].

⁴⁰ Citat în David Harvey, *Brief History of Neoliberalism*, p. 23.

⁴¹ Foucault, *Birth of Biopolitics*, p. 252.

neoliberalismului – din „omul [liberal] al schimbului sau din omul consumator” în „omul întreprinderii și al consumului”⁴² și se bazează pe „principiul că, într-o tranzacție economică, au de câștigat ambele părți, *cu condiția ca tranzacția să fie informată și voluntară în mod bilateral*”⁴³. De asemenea, se axează pe un discurs al împuternicirii, în care muncitorul nu mai are în proprietate doar munca lui, ci și propriul corp, ca formă de „capital uman”.⁴⁴ Din moment ce fiecare are control asupra acestei forme de capital – corpul –, neoliberalismul se bazează pe acțiuni individuale, voluntare.⁴⁵ Prin urmare, acest om schimbat, care a internalizat etica pieței, este eminamente guvernabil, fiindcă *homo oeconomicus* este modelat prin tehnici manageriale „raționale” de împuternicire care îl fac să „se autoorganizeze” și să se „autocontroleze”.⁴⁶

La fel, interfețele „ușor de folosit” [*user-friendly*] ale computerului au fost cheia împuternicirii și creării „indivizilor productivi”. Ben Shneiderman, a cărui operă a fost esențială pentru dezvoltarea interfeței grafice cu utilizatorul (GUI), susținea că aceste interfețe au succes numai dacă reușesc să își facă utilizatorii să treacă de la simpla lor acceptare în silă la entuziasm și sentimentul că le stăpânesc.⁴⁷ Mai mult, voi arăta în continuare, interfețele – ca mediatori între vizibil și invizibil, ca mijloc de navigare – au fost cheia producerii de indivizi „informați”, care pot depăși haosul capitalismului global prin cartografierea propriei relații cu totalitatea sistemului capitalist

⁴² *Ibid.*, p. 147.

⁴³ Friedman, *Capitalism and Freedom*, p. 13; subl. în orig.

⁴⁴ În acest sistem, inovația „nu este altceva decât câștigul [...] capitalului uman, adică a investițiilor pe care le-am făcut la nivelul omului însuși” (*ibid.*, p. 231).

⁴⁵ Un simptom interesant al acestui aspect este popularitatea seriei *You* de Michael F. Roizen și Mehmet Oz. Prima carte din serie se numește *You: The Owner's Manual: An Insider's Guide to the Body that Will Make You Healthier and Younger*, New York, Harper, 2005 [ed. rom. *Tu. Ghid de funcționare*, București, Curtea Veche, 2008].

⁴⁶ Catherine Malabou, *What Should We Do with Our Brains*, trans. Sebastian Rand, New York, Fordham University Press, 2008, p. 44 [ed. rom.: *Ce să facem cu creierul nostru?*, trad. Laura Marin, Cluj-Napoca, Tact, 2017].

⁴⁷ Ben Shneiderman, „Direct Manipulation: A Step Beyond Programming Languages”, în *The New Media Reader*, ed. Noah Wardrip-Fruin & Nick Montfort, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 486.

global. (Pe de altă parte, tot ele le permit corporațiilor să urmărească atât indivizii, cât și totalitățile, cu ajutorul urmelor de date [*data traces*] produse de cartografierea noastră.) Idealul ar fi: revenirea la individul *aparent* suveran, la subiectul dirijat [*driven*] să cunoască, să cartografieze, să observe în detaliu și în ansamblu, să manevreze și să acționeze. Idealul ar fi: cu cât un individ știe mai multe, cu atât poate lua decizii mai bune. Goldman Sachs și alte companii de investiții, spre exemplu, investesc milioane de dolari în programe informatice capabile să analizeze date și să execute operațiuni de tranzacționare cu câteva milisecunde mai repede decât concurența. Această „informare” este așadar curios de temporală. Noile media îi împuternicesc pe indivizi informându-i despre viitor, ceea ce face ca ele să fie viitorul. „Viitorul”, cum spunea, simptomatic, William Gibson, „e deja aici. Doar că nu este distribuit în mod egal.”⁴⁸ Acest viitor – care poate fi cumpărat și vândut – este intim legat de trecut, de computere, care sunt capabile să fie viitorul pentru că, folosindu-se de datele din trecut, îl modelează și îl prezic.⁴⁹ Computerele ca viitor depind de computere ca mașini cu memorie, de datele digitale ca arhive care se găsesc întotdeauna acolo. Acest viitor depinde de viziunile programabile care extrapolează viitorul – sau, mai exact, un viitor – în funcție de trecut. În capitolul 1 voi arăta că computerele, înțelese ca mașini cu software și hardware, au făcut posibil visul programabilității, o întoarcere la o lume a determinismului specific lui Laplace, în care o inteligență atotcunoscătoare poate înțelege viitorul prin înțelegerea trecutului și a prezentului. Și au făcut-o printr-o contopire a cuvintelor cu lucrurile, prin care are loc atât externalizarea cunoașterii, cât și crearea unei poziții din care subiectul poate încerca să „hăcuiască” [*hack*] mâna invizibilă și legile care dirijează sistemul.

⁴⁸ Citat în Fiona Morrow, „The Future Catches Up with Novelist William Gibson”, în *The Globe and Mail*, <https://www.theglobeandmail.com/arts/the-future-catches-up-with-novelist-william-gibson/article1083706>.

⁴⁹ Vezi David Glavin & Christine Harper, „Goldman Trading-Code Investment Put at Risk by Theft”, la http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601087&sid=a_6d.tyNe1KQ.

Această carte stabilește așadar o legătură între computere și guvernamentalitate, dar nu la nivelul conținutului și nici în sensul că multe proiecte guvernamentale au fost posibile datorită computerului, ci la nivelul arhitecturii și metodelor lor comune.⁵⁰ Computerele încorporează o anumită logică de guvernare sau de navigare prin lumea din ce în ce mai complexă care ne înconjoară. Individualizându-ne și, în același timp, integrându-ne într-o totalitate, interfețele lor ne oferă o anumită formă de cartografiere, de stocare a fișierelor fundamentale pentru subiectivitatea noastră aparent suverană, împluternicită. Prin interacțiunea cu aceste interfețe suntem cartografiți la rândul nostru: algoritmi de învățare automată bazați pe date procesează urmele datelor noastre colective pentru a descoperi modele subiacente (proces care arată că computerele noastre au devenit deja programatori mai complecși decât omologii lor umani). Această logică a programabilității, voi încerca să arăt, nu se limitează la tehnologia computerelor; ea își are originea și locul de desfășurare și altundeva, mai exact în genetica modernă, prin conceptualizarea codurilor și a programelor ca esențiale în ereditate. Deosebit de important însă este că această cunoaștere se fundamentează pe o ignoranță și o ambiguitate imense: computerele noastre execută în moduri neașteptate, viitorul devine greu de prevăzut. Din acest motiv, orice viziune programată va rămâne mereu inadecvată, va lăsa loc întotdeauna pentru un alt viitor. Restul volumului va scoate la lumină dimensiunea aceasta temporală

⁵⁰ Joseph Weizenbaum susținea că „un program mare este, ca să folosim o analogie la care s-a referit Minsky, o rețea de instanțe de drept complex conectate, adică de subrutine, cărora le sunt transmise probe de către alte subrutine. Aceste instanțe cântăresc (evaluează) datele pe care le primesc și apoi transmit hotărârile lor către alte instanțe. Hotărârile pronunțate de aceste instanțe pot, și adeseori chiar o fac, implica decizii în legătură cu ce instanță are «jurisdicție» asupra rezultatelor intermediare care sunt apoi manipulate. Astfel că programatorul nu poate să cunoască nici măcar modul în care sunt luate deciziile în propriul lui program, ca să nu mai vorbim de rezultatele intermediare sau finale pe care acesta le va produce. Formularea programului este, astfel, mai asemănătoare cu crearea unei birocrății decât cu construirea unei mașini de genul celor imaginate de Lordul Kelvin” (*Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*, San Francisco, W. H. Freeman, 1976, p. 234).

și combinația ciudată de vizibilitate și invizibilitate pe care o fac posibilă aceste viziuni.

În prima parte, capitolele 1 și 2 vor discuta despre cum anume software-ul este vizibil într-un mod invizibil. Primul va arăta că software-ul a apărut ca un lucru – un program textual iterabil – printr-un proces axiomatic de comercializare și comodificare care a făcut din cod *logos*: un cuvânt care s-a contopit cu și a substituit *acțiunea*. Această formulare a instrucțiunii ca sursă – codul-sursă ca fetiș – este crucială pentru a înțelege puterea și fiorul programării, și în special fantezia programatorului atotputernic, un subiect cu puteri magice care transformă cuvintele în lucruri. Pe de altă parte, această separare a codului de execuție, ea însăși un efect al software-ului, este anulată constant, atât istoric, cât și teoretic. Capitolul se va încheia, astfel, cu analiza modului în care codul ca fetiș poate fi folosit în deturnări și scopuri surprinzătoare.

Capitolul 2 analizează modul în care această logică vizibilă invizibil (sau invizibilă vizibil) funcționează la nivelul interfeței, la nivelul „computingului personal”. Voi investiga măsura în care combinația paradoxală de cauzalitate rațională și ignoranță profundă stă la baza computerului ca model atrăgător pentru lumea „naturală”. Analizând atât folosirea metaforei la începutul istoriei interfețelor om – computer, cât și transformarea computerului într-o metaforă, voi arăta că interfețele în timp real ale computerului reprezintă și o reacție puternică la postmodernism și neoliberalism, nu doar o cauză sau o consecință a acestora. Atât din punct de vedere conceptual, cât și tematic, aceste interfețe funcționează ca un analog mai simplu și mai reconfortant al puterii, unul în care utilizatorul ia locul „sursei” suverane, codul devine lege, iar cartografierea produce subiectul.

Capitolele 3 și 4 din partea a II-a examinează împletirea dintre tehnologia computerului și biologie, în special apariția memoriei și importanța acesteia pentru ideea de programabilitate. Concentrându-se asupra relației dintre biologie și tehnologia computingului, partea a II-a cercetează modul în care software-ul, cu caracterul lui axiomatic, a ajuns să încorporeze logica lui „întotdeauna deja acolo”. Prin analiza modului în care biologia și tehnologia computerului au

devenit lanțuri complementare ale unei spirale duble, capitolele 3 și 4 plasează tehnologia computerului în câmpul epistemologic mai larg al programabilității, acolo unde există o dorință și mai mare de „permanență” care contopește memoria cu stocarea și efemerul cu durabilul, sau, altfel spus, transformă efemerul în durabil (efemerul durabil) printr-un proces de regenerare continuă.

Capitolul 3 va arăta că software-ul nu a fost prevăzut, din cauză că dorința de software – de a avea un program independent care să îmbine legislația cu execuția – nu a provenit doar din domeniul computației, ci și din genetica timpurie a lui Mendel și din eugenie. Cu ajutorul cărții lui Erwin Schrödinger *Ce este viața?* voi arăta că genetica mendeliană și software-ul preconizează o întoarcere la o înțelegere mecanicistă, reduționistă a vieții, în care corpul uman devine o arhivă. Prin urmare, acest capitol va contesta narațiunea standard din istoria științei care susține că noțiunea de program a fost preluată de biologi din informatică, o narațiune care, de altfel, vorbește despre software ca și cum ar fi existat dintotdeauna. Voi arăta, de asemenea, că computerele sunt strâns legate, nu doar în termeni de conținut, ci și ca formă, de chestiunea bioperiului.

Ultimul capitol se va ocupa de problema împletirii dintre biologie și tehnologia computerului în termeni de memorie și transmisie. Revizuiind ipoteza folosită în primele trei capitole, capitolul 4 va arăta că hardware-ul digital, care stă la baza software-ului, este el însuși axiomatic. Pornind de la lucrările timpurii despre rețelele neuronale și de la cercetările lui John von Neumann despre automatele celulare, voi vorbi despre modul în care hardware-ul logic reduce evenimentele la cuvinte. Analizând rolul analogului în conceptualizarea digitalului, voi arăta că digitalul a ajuns să pară o logică clară și precisă printr-o analogie a unei analogii. De asemenea, voi arăta că memoria computerului, ca arhivă în continuă regenerare și degenerare, nu anulează pur și simplu agentivitatea umană, ci face posibilă apariția unor aspirații noi privitoare la implicarea și responsabilitatea umane.

Așa cum sper că am reușit să arăt în această introducere, înțelegerea software-ului ca lucru nu înseamnă denigrarea sau respingerea acestuia ca o construcție ideologică ce ascunde „adevărul” hardware-ului.

Ar trebui, de fapt, să privim îndeaproape aceste materializări și vizualizări ciudate și să respingem reducerea software-ului la coduri și algoritmi – obiecte ușor de citit –, încercând să ne luptăm cu ambiguitatea și totodată specificitatea lui. După cum spunea Bill Brown, cuvântul „lucruri” desemnează „concretul și totodată ambiguitatea din cotidian”, mai exact, termenul „funcționează pentru a compensa lipsa altor cuvinte sau ca înlocuitor pentru o operațiune viitoare determinată [...]. Desemnează o caracteristică amorfă sau o enigmă imposibil de rezolvat [...] «lucruri» este un cuvânt care tinde, în special atunci când este folosit cu sensul cel mai banal, să pună la index o anumită limită sau liminalitate, să depășească limita dintre ce poate fi și ce nu poate fi numit, dintre ce poate fi și ce nu poate fi modelat, dintre identificabil și neidentificabil”⁵¹. Astfel, lucrurile „se află, concomitent, atât la îndemână, cât și undeva în afara câmpului teoretic, dincolo de o anumită limită, ca o rămășiță recunoscutibilă și totuși ilizibilă sau ca un entificabil [*entifiable*] care e nespecificabil [*unspecificable*]”⁵². Pentru că numesc un obiect, dar și altceva, în același timp, lucrurile sunt atât reductibile, cât și ireductibile la obiecte.⁵³ În timp ce „ne uităm *prin* obiecte (pentru a vedea ce dezvăluie despre istorie, societate, natură sau cultură – mai presus de toate, ce dezvăluie despre *noi*), din lucruri abia prindem o frântură”⁵⁴. Întâlnim lucrurile la fiecare pas, dar nu le înțelegem în întregime.⁵⁵ Așa cum spune Brown,

Un *lucru* [...] cu greu poate funcționa ca geam. Începem să ne confruntăm cu lucrurile atunci când ele încetează să mai funcționeze: atunci când bormașina se strică, mașina nu pornește, când geamurile devin murdare, atunci când fluxul lor în cadrul circuitului de producție și distribuție, de consum și expunere s-a oprit, indiferent pentru cât de puțin timp. Prin urmare, povestea obiectelor care

⁵¹ Bill Brown, „Thing Theory”, în *Critical Inquiry* 28, nr. 1, „Things”, toamna 2001, pp. 4-5.

⁵² *Ibid.*, p. 5.

⁵³ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 5.

susțin despre ele că sunt lucruri este povestea unei relații schimbătoare cu subiectul uman, o poveste despre cum lucrul numește, de fapt, nu atât un obiect, cât, mai degrabă, o relație specifică subiect – obiect.⁵⁶

Acest efort de a regândi și, de fapt, de a teoretiza lucrurile este strâns legat de media: Martin Heidegger începe eseul său „Das Ding” reliefând îngustarea timpului și a spațiului din cauza „informației instant” (televiziunea fiind vârful acestei aboliri a posibilității de a te afla la distanță); Brown consideră că „problema lucrurilor a devenit urgentă în ultimele decade ale secolului [XX] ca reacție la digitalizarea lumii noastre – așa cum, probabil, în anii 1920, aceeași urgență a fost o reacție la apariția filmului”.⁵⁷

Această carte consideră că noul interes față de lucruri, lucruri care par să dispară continuu, nu este un simplu efect al noilor media asupra altor „lucruri”, ci rezultatul temporalității înseși a noilor media. *Noile media, la fel ca tehnologia computerului pe care se bazează, aleargă, în același timp, spre viitor și spre trecut, spre limita însângerată a obsolescenței.* Software-ul ca lucru nu poate fi separat de externalizarea memoriei, de visul și coșmarul unei arhive atotcuprinzătoare care se regenerează și se degenerează continuu, care ne ispitește să mergem înainte, pentru a dispărea apoi din fața ochilor noștri.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁷ Brown, *op. cit.*, p. 16; Heidegger, *op. cit.*, p. 165.

MICHEL SERRES

Teoria cvasiobiectului

Traducere din limba franceză
de Sînziana Cotoară

*Hoc memorabile est; ego tu sum,
tu es ego; uni animi sumus.*
Plautus, *Stichus*

Ce înseamnă să trăim împreună. Ce înseamnă colectiv? O întrebare care astăzi ne fascinează.

Problema meditațiilor anterioare este că nu spun prea clar dacă sunt o filosofie a ființei sau a relației. A fi relație sau a fi în relație, asta e întrebarea. Nu e, firește, o întrebare cu un singur răspuns posibil. Nu întotdeauna decid eu dacă parazitul este relațional sau real, dacă e operator sau monadă.

Mi-aș dori să cred că zgomotul ăsta pe care îl aud la ușă întruna e o ființă pe care mi-ar plăcea s-o cunosc. Aș putea să cred la fel de bine că cel pe care îl ospătez sau care mănâncă cu mine pâinea și bea vinul pe care i le pun pe masă este doar o figură la îndemână de care mă folosesc pentru a mă gândi la vârsta adultă, la oboseala de la sfârșitul zilei, la răbufniri, la pierderi, la lucrurile pe care mi le ascunde puterea, la mesaje, mai slabe sau mai puternice, care circulă prin rețele. Acest Hermes și bun, și rău e un zeu, zeul care mi-a pregătit bătrânețea, fără să-l înlocuiască pe cel care mi-a dăruit bucuria tinereții, un zeu ca iubirea, fiu al sorții și al pasivității, un zeu, da, cu alte cuvinte: o ființă sau o relație? În teologia clasică, Dumnezeu adevărat este Cel întru care relația dă naștere

finței, iubirea dă naștere trupului și cuvântul, logosul, raportul se întrupează.

N-am spus prea clar dacă parazitul e ființă sau relație. El este, în primul rând, relația elementară.

Din nou, ce înseamnă să trăim împreună? Ce înseamnă colectiv? Nu știu, mă îndoiesc că știe cineva. N-am citit niciodată nimic care să mă nvețe. Am trăit, de câteva ori în viață, evenimente care făceau lumină în obscuritatea asta. Și uneori la masă, alături de cel pe care îl ospătam sau de un altul. O fi categoria obscură a colectivului, a grupului, a clasei, a castei etc. și ea o ființă, sau o serie de relații?

Dihorul pute puțin, pute ca un sconcs, cu care e încrucișat de multe ori. În felul acesta, el ocupă spațiul. Apropo de proprietate. Pentru iepure, e un vampir, îl urmărește în vizuină, se repede la el, îl mușcă de nas sau de gât, îi sugă sângele. Noi am domesticit dihorul și nu mai știm cum e în sălbăticie. Îl punem să lucreze pentru noi, ca pe acvile, ca pe șoimi, îl parazităm. Îi punem botniță înainte să-l băgăm în sistemul vizuinii, iepurele, îngrozit, iese pe partea cealaltă, unde lațul se strânge dup-aia în jurul lui. Încă o deturnare de flux în rețea.

O sfoară lungă pe care-o ții în mână, toți ne-am jucat dihorul... dihorul din pădure, domnițelor, fuge, fuge dihorul, dihorul din pădurea maiestuoasă.¹ Cine e prins cu inelul în mână e sancționat. Dihorul îl desemnează. Unul dintre jucători poartă semnul dihorului. Condamnat, se duce în mijlocul celorlalți, vede, urmărește.

Ce e acest obiect, dihorul?

¹ *Le furet*, „dihorul” – unul dintre cele mai vechi jocuri pentru copii din Franța, în care participanții trebuie să treacă din mână în mână un inel, „dihorul”, care a fost băgat pe o sfoară înnodată la capete. Jucătorii se așază în cerc și dau repede inelul de la unul la altul, fără ca jucătorul desemnat din mijloc să îl vadă, cântând „Il court, il court, le furet, / Le furet du bois, mesdames, / Il court, il court le furet, / Le furet du bois joli. // Il a passé par ici, / Il repassera par là. / Qu'est-ce qui l'a?” („Fuge, fuge dihorul, / Dihorul din pădure, domnițelor, / Fuge, fuge dihorul, / Dihorul din pădurea maiestuoasă. // A trecut pe-aici, / Va trece pe-acolo. / La cine-o fi oare?”), după care jocul se oprește și jucătorul desemnat trebuie să ghicească la cine este inelul (n. tr.)

Acest cvasiobiect nu e obiect, și totuși este, pentru că nu e subiect, pentru că există în lume; este, în același timp, cvasisubiect pentru că marchează sau desemnează un subiect care, fără el, n-ar fi subiect. Cine nu e prins cu dihorul în mână se pierde, anonim, într-un lanț monoton, în care nu se face remarcat în niciun fel. Nu e individ, nu e recunoscut, descoperit, pus în valoare, este parte din lanț și în interiorul lanțului. Aleargă, la fel ca dihorul, în cadrul colectivului. Sfoara pe care o ținem în mâini este relația obișnuită dintre noi, absența dihorului; parcursul acestuia ne face indivizi. Cine suntem noi? Cei care dau dihorul mai departe, cei care nu-l au. Acest cvasiobiect, în goana lui de la unul la altul, determină colectivul; dacă se oprește, determină individul. Dacă e prins, individul e mort. Cine este subiect, cine este eu, sau cine sunt eu? Dihorul, în mișcare, îl construiește pe noi, colectivul; dacă se oprește, îl determină pe eu.

Mingea nu e un obiect oarecare, pentru că nu e minge decât dacă se află în mâna unui subiect. Lăsată jos, e un nimic, un obiect tâmp, nu are semnificație, nici funcție sau valoare. Cu mingea nu ne jucăm singuri. Cei care fac asta, cei care o țin numai pentru sine sau, cum se spune, o monopolizează sunt jucători slabi, eliminați repede din joc. Îi numim individualiști. Jocul de echipă nu are nevoie de indivizi. Să ne gândim la cel la care se află mingea. Dacă o ține pe lângă el, e un jucător lipsit de îndemânare, un actor fără talent. Mingea nu se află acolo pentru corp, dimpotrivă: corpul e obiectul mingii, subiectul e cel care se învârte în jurul soarelui care e mingea. Recunoaștem îndemânarea la jocul cu mingea după un semn care nu înșală niciodată: jucătorul o urmărește și o servește, în loc să o facă pe ea să-l urmărească și să se servească de ea. Ea e subiect al corpului, subiectul corpurilor și, astfel, un fel de subiect al subiecților. Să joci nu înseamnă decât să devii atributul balonului ca substanță. Regulile au fost scrise pentru el, sunt definite în relație cu el, iar noi ne conformăm. Îndemânarea la jocul cu mingea presupune o revoluție ptolemeică de care puțini teoreticieni sunt în stare, obișnuiți să fie subiecți într-o lume copernicană, în care obiectele sunt sclave.

La fel ca dihorul, balonul circulă. O echipă este cu atât mai bună cu cât pasele sunt mai dinamice. Se spune uneori că balonul e un cărbune încins care te frige atât de tare, încât trebuie să scapi de el cât mai repede. Să ne gândim în treacăt la metafora lui Rudyard Kipling: floarea roșie sperie tigrii, iar creanga de aur nu e deloc de parte. Balonul e subiectul propriei deplasări, jucătorii nu sunt pentru el decât popasuri și cei care dau ștafeta mai departe. Mingea poate deveni martor al ștafetei. În greacă, „martor” se spune „martir”.

La majoritatea sporturilor, jucătorul care are balonul se află într-o poziție de atac, iar apărarea se va organiza în funcție de felul în care acționează și locul în care se află el. Balonul este centrul de referință atunci când jocul e în desfășurare. Cu câteva excepții – la fotbal american, de pildă –, apărarea se mobilizează doar împotriva celui care îl are. Acest cvasiobiect, pe care intenționat îl numesc și la masculin, și la feminin², este cel care îl desemnează. Respectivul poartă semnul balonului. Pe el!

Atacantul, la care se află mingea, e însemnat ca victimă. El are martorul și el este martirul. În acest loc, în acest moment, lui, mai ales, i se întâmplă ce e mai important, din ce în ce mai repede. Cerul cade pe el. Vitezele, forțele, unghiurile, loviturile și gândurile strategice se întrepătrund aici și acum. Dar dintr-odată nu mai e așa, ce trebuia să se decidă nu mai există, balonul zboară, nodul se desface, prin dislocare. Povestea și atenția se despart. Martorul nu mai e acolo, dihorul aleargă, cu botniță dintr-odată, va mai hăitui un iepure în rețeaua de galerii, mingea n-a intrat încă în poartă, sacrificiul nu are loc, se amână, martirul nu mai e același, este un altul, și apoi altul, și, de ce nu, din nou altul. Toată lumea. Jocul este acest vicariat. Graficul substituirilor. Preoți, victime, în veșminte albastre, roșii, verzi? Nu. Doar niște vicari. Vicari datorită mobilității loțiitorilor, a vitezei substituirilor. Sacrificator acum și apoi, foarte repede, victimă, repede neutralizată, schimbată cu repeziciune din cauza poziției balonului în acest teren, delimitat cum ar fi fost odinioară un templu. Cel

² Referire la alternanța substantivelor *balle/ballon* (feminin/masculin în franceză), în traducerea de față, „balon”/„minge” (n. tr.)

sacrificat are timp berechet, datorită ingeniozității sau îndemnării sale, să trimită la osândă pe dată un seamăn în locul lui, iar seamănul său poate face același lucru. Astfel, prin intermediul mingii, suntem cu toții victime potențiale, ne expunem și scăpăm de primejdie, și mingea fuge, iar cu cât vicarii se schimbă mai repede, cu atât emoțiile sunt mai mari. Mingea se deplasează de la unul la altul, ca dihorul, construiește colectivul, condamnând potențial la moarte fiecare individ. Motivul pentru care victima reușește să treacă prin această situație de criză e convingerea fermă pe care o avem cu toții, prin vocea care spune „eu”, că în locul ei ar putea să fie, la fel de bine, eu, în orice clipă. Mingea este acest cvasiobiect, cvasisubiect prin care eu devin subiect, adică supus. Decăzut, înjosit, călcat în picioare, doborât, aruncat de la înălțime, subjugat, expus, apoi înlocuit dintr-odată, în virtutea acestui vicariat. Pe listă sunt toate sensurile lui *subjicere*, *subjectus*. Filosofia nu se află întotdeauna în locurile în care ne-am așteptat. Învăț mai multe despre subiect bătând mingea decât în giulgiul cartezian. În care planează totuși ideea condamnării la moarte.

În timp ce Nausicaa le aruncă mingea pe plajă slujnicilor sale, Ulise, azvârlit pe țărm de valuri și curenți, scăpat din naufragiu, își face apariția gol, subiect, supus. Copil al sabiei, copil al jocului cu mingea.

Acest cvasiobiect care însemnează subiectul, ca pe un miel de jertfă sau de carne înainte de tăiere, e un constructor extraordinar de intersubiectivitate. Prin intermediul lui, știm de ce și când suntem subiecți, când și de ce nu mai suntem. Noi, oare ce înseamnă? Noi suntem, mai precis, această pâlpare fugară a lui eu dintr-un loc în altul. Pe teren, eu e o monedă pe care o dăm la schimb. Iar acest parcurs, rețeaua de pase, vicariatul subiecților construiesc colectivul. Acum sunt eu, subiect, adică în pericol să fiu doborât la pământ, să cad, să ajung sub masa compactă a celorlalți, după care preiei tu ștafeta, te substitui lui eu și devii eu, iar mai târziu el e cel care ți-o predă ție, după ce și-a încheiat misiunea, și-a asumat riscurile, și-a construit poziția în colectiv. Acest noi ia naștere prin aprinderea și

stingerea lui eu. Noi ia naștere prin pasarea lui eu. Prin schimbul lui eu. Și prin substituirea, vicariatul lui eu.

Ceea ce pare imediat ușor de înțeles. Fiecare-și așază cărămida și zidul se înalță. Fiecare își aduce eul și noiul se clădește. Asta e o observație tâmpită, luată parcă dintr-un discurs politic. Nu. Totul se întâmplă ca și cum, într-un grup dat, eu și noi ar fi inseparabili. El are mînea și noi n-o mai avem. Lucrul la care trebuie să ne gândim, pentru a-l deduce pe noi, este tocmai pasa. Dar ea e renunțarea la eu. Îl putem oare dărui pe eu? Există obiecte cu care-o putem face, cvasiobiecte, cvasisubiecți, despre care nu știm dacă sunt ființe sau relații, frânturi de ființe sau capete de relație. Cu ajutorul lor, principiul individuației se poate transmite și șterge cu buretele. Există aici un lucru și un gest care seamănă cu renunțarea la suveranitate. Noi nu e o sumă de eu, ci ceva nou, produs prin delegări ale lui eu, prin concesii, retrageri, cedări ale lui eu. Noi nu este atât o înșiruire de eu, cât înșiruirea șirurilor de transmițeri ale sale. El apare cu brutalitate la beție și în extaz, ambele anihilări ale principiului individuației. Acest extaz este produs cu ușurință de cvasiobiect, al cărui trup este transformat în slujitor sau obiect. Ne amintim cum se învârte în jurul lui, cum corpul urmărește mînea și o ia în stăpânire. Ne amintim de revoluția ptolemeică. Ea demonstrează că suntem capabili de extaz, să renunțăm la echilibru, să ne plasăm centrul în afara noastră. Cvasiobiectul are misiunea acestei descentrări. Prin urmare, cine se află în posesia lui se află în posesia centrului și în stăpânirea extazului. Viteza cu care se pasează îl accelerează și îi conferă existență. Asta înseamnă participarea și nu are de-a face cu separarea, cel puțin nu concepută ca o diviziune a părților. Participarea e transferarea lui eu prin intermediul pasei. Este exact abandonarea individualității sau a ființei mele în slujba unui cvasiobiect care nu are decât menirea de a circula. E strict transsubstanțierea ființei în relație. Ființa e abolită în numele relației. Extazul colectiv e abandonarea eurilor în țesătura relațiilor. Este un moment extrem de periculos. Fiecare se află în pragul propriei inexistențe. Dar eu, ca atare, nu este suprimat. El circulă în continuare, în și prin cvasiobiect. Putem să nici nu ne mai gândim

la lucrul respectiv. El zace pe jos, iar cine îl ridică și îl ia în posesie devine singurul subiect, stăpânul, tiranul, zeul.

Asupra războiului, luptei, confruntării și opoziției din nou. Asasinarea este un principiu. Crima este un principiu. Războiul tuturor împotriva tuturor n-a avut loc niciodată, nu are loc, nu va avea niciodată. Confruntarea unu la unu, câmpul de bătălie, lupta trei la trei, Horații și Curiții sunt de față și spectacol, tragedie, comedie, teatru. Toți contra unu a fost întotdeauna lege. Trei Curiți împotriva unui Horațiu, când fațada este dezmembrată ca un decor și trebuie să revenim la realitate. Deznodământul e întotdeauna cunoscut și războiul este asimetric. Paraziții dau năvală și nu-și asumă niciun risc. Se întâmplă, firește, și ca situația să se răstoarne în mod miraculos și Horațiu să iasă învingător. Vorbim despre asta, așadar, scriem istorie, ceea ce ne face să credem în fenomenologia războiului și mai mult. Horațiu a fost mai puternic decât fiecare dintre ceilalți trei, uciși în luptă. Legea nu se schimbă.

Aici, procesul e și mai rafinat. Jocul este atât de complex, încât trebuie să revenim la el fără încetare. Lupta toți contra unu e amânată de zborul balonului, vicariatul și substituția deturneză necontenit inevitabilul deznodământ. Ele distrag atenția și o îndreaptă spre frumusețea confruntării ca spectacol, în care domnește o superbă incertitudine, morala e intactă și se vorbește despre noblețe. Și toată lumea se înghesuie să vadă spectacolul și pariază pe cine pierde și cine câștigă. S-ar putea spune că e hazard, pentru că e un joc. Așadar, că nu există decât necesitate înlănțuită. Declinul sportului de astăzi din cauza meciurilor aranjate arată, dacă mai e nevoie, care este principala atracție și despre ce este vorba, de fapt. Totul tinde întotdeauna spre un război fără riscuri, spre crimă fără sancțiuni, spre manevrarea oamenilor și a lucrurilor. Uzul derivă mereu din abuz și ia din nou forma abuzului atunci când deriva, când derivarea dispare și nu mai determină schimbarea permanentă a rivalului.

Orice teorie a derivării constă în îndreptarea atenției spre rivalitate, cuvântul însuși o spune.

În joc, dihorul și mingea sunt jetoane, pot fi chiar și jokeri. Colectivul se construiește cu ajutorul jokerilor, un bricolaj extraordinar. Facem te miri ce din te miri ce. E o logică extrem de nedeterminată, cel mai greu de observat.

Să ne gândim la alt joker, așa nedeterminat cum e el, cum îl știm, un echivalent general. El circulă ca o minge, ca banii, ca un cvasiobiect. El însemnează subiectul, îl însemnează efectiv: în societățile noastre, meditațiile carteziane se scriu neîntârziat, sunt bogat, deci exist. Banii sunt ființa mea cu totul. Adevărata îndoială e sărăcia. Îndoiala radicală, extremă este mizeria. Descartes a trișat, ar fi trebuit să iasă din casă, ca un nou Francisc din Assisi, și să se lepede de avuția lui. Descartes a trișat, nu și-a aruncat ducații în râu. N-a pierdut niciodată lumea, pentru că și-a păstrat banii. Adevăratul cartezian, radical, este cinicul. Descartes n-a riscat niciodată să-și piardă eul, pentru că nu și-a pus niciodată banii în joc. N-a jucat niciodată împotriva geniului rău punându-și gaj cămașa și norocul. N-a stat niciodată în butoi, în noroi, în ploaie ca să-i ceară împăratului care trecea pe-acolo să se dea din soare. Am pus întotdeauna la îndoială îndoiala care nu merge până la abandonarea totală a posesiunilor. Un prost bogat e un bogat, un prost sărac e un prost. Un eu bogat e un bogat, un eu sărac este un eu. Rămâne doar să vedem cine-o mai fi și domnul acesta.

Construcția colectivului se face cu te miri cine și prin intermediul a te miri ce. Dihorul n-are nicio valoare, e o verigă, un inel, un lucru oarecare, balonul este o bucată de piele sau o bulă de aer, le pasez sau le arunc cui îmi iese în cale, cui nu primește nimic sau cvasinimic, n-are prea mare importanță.

Și totuși rămâne întrebarea: ce lucruri se află între cine? Nu contează cine, tu, eu, ăla, altul. Și între ele, între aceste cvasiobiecte, jokeri poate. Stațiile sunt *noi*³, circulația se face prin *asta*⁴, și n-am descris decât o singură logică.

³ *Des on* în original, pronume nehotărât cu sensul de „el”, „noi” sau „se” (n. tr.)

⁴ *Des ça* în original, pronume demonstrativ neutru (n. tr.)

La fel, banii nu sunt mare lucru, pentru că sunt totul, îi dăm la schimb primului venit, și așa îi furăm de la toată lumea, și așa îi îngropăm pentru nimeni.

Aceste cvasiobiecte sunt albe și acești subiecți sunt transparenți.
Dar interesul crește întotdeauna cu negrul și opacul.

Poziția parazitului e între. De-asta trebuie să-i spunem ființă sau relație. Însă atributul lui, trecut sub tăcere până acum, e propria specificitate.

Nu orice bruiază un mesaj transmis. Nu oricine apare neinvitat la masa oricui. O asemenea larvă nu se dezvoltă decât într-un anumit organism și nu este transmisă decât de un anumit vector.

Orgon trebuie să fie evlavios pentru ca Laurent și Tartuffe să-l poată parazita. Evlavios și încă-ntr-un fel pentru ca adaptarea să fie perfectă. Trebuie ca bruiajul să se potrivească cu canalul, să fie pe aceeași lungime de undă și să se suprapună ușor peste emisie. Jean-François, nepotul lui Rameau, n-ar fi avut nicio șansă la fiul doamnei Pernelle, eu pot să fac câtă gălăgie am chef, tot nu-l pot împiedica pe vecinul meu să vadă răsăritul. Pe pietre, puricii mor.

Cum se face că te iubesc tocmai pe tine din milioane de oameni sau că tocmai eu te iubesc, e același lucru! Să fie oare o iluzie, să fie oare mai înțelepte socotelile pe care și le face Don Juan?

Am ajuns la limită. Reproducerea mamiferelor e un ciclu endoparazitar, are toate caracteristicile. Ne parazităm unii pe ceilalți ca să vorbim, să mâncăm, să plănuim atacuri și acte de violență legitimă, când vine vorba de aceste proiecte, toată lumea e bună. Ne parazităm unii pe ceilalți ca să ne reproducem și să ne înmulțim, dar pentru asta trebuie ca acești ceilalți să fie aceiași și totodată alții și să se privească goi. Nu oricine, nu orice poate face acest lucru. O jumătate de sămânță, introdusă într-o cutie care îi e străină, dar la care este adaptată, se dezvoltă și se hrănește din ea, încep să apară caracterele. Fătul e un parazit protelian, și rămâne așa o vreme după naștere. Cât anume? Părerile sunt împărțite. La urma urmei, mai bine-am spune toată viața. Înțârcarea e doar locală. Puiul de om, pe de altă parte, nu

se hrănește doar cu pâine, lapte, aer și căldură, are nevoie și de vorbire, de informații și de cultură, care sunt un habitat, un mediu fără de care ar muri. Acest habitat este uman, specific uman, creat de grupul restrâns, de părinți, familie, trib, clan sau alte asemenea. Dacă în parazitism, în general, gazda este mediul, sau ceea ce produce ea reprezintă condițiile de viață, nișa necesară supraviețuirii celui care se fixează sau se mișcă în ea, suntem cu toții paraziți ai limbii noastre. Abia astăzi îmi înțeleg limba maternă, de ce limba mea e mama mea logicială [*logicielle*]. Uneori, cei care n-au avut mamă se abandonează limbii cu toată forța. Poate că ar trebui să ne închipuim întâmplarea de Rusalii ca pe niște nou-născuți care sug cu lăcomie limbile de foc ca pe niște sâni. Vorbirea mea e racordată la limba mea maternă. Pare că emit și transmit peste tot în jur, îmi primesc cuvintele de la această nișă, să vorbești înseamnă să te hrănești. Să vorbești înseamnă să sugi sânul maternității logiciale comune. Cuvântul se naște din această mamă, feciorelnică întotdeauna, pentru că întotdeauna o parte rămâne neatinsă, limba e mult mai complexă decât vorbirea mea. Aici, parazitul zgomot e identic cu cel care se ospătează la masa gazdei. Mă hrănesc neconținut la bufetul limbii mele, n-aș putea să-i dau înapoi niciodată ce mi-a dăruit ea mie. Sunt zgomotul din armonia sa complexă sau țipătul din murmurarea ei. Aș muri dacă n-aș scrie, aș muri dacă nu m-aș așeza la masă să-mi iau porția de vorbire cu câțiva prieteni, de la care am și primit-o, într-un fel. Limba nu mă va înțărca niciodată.

Nu orice limbă, în general, ci a mea. Anume a mea, care face lumină în întunericul zgomotos al limbilor străine. Îmi place melodicitatea sa de muzică de cameră, pudoarea aproape surdă, mută a accentelor ei tonice, distincția un pic nobiliară, elenitatea tainică și pământurile ei rare. În clipa morții, mama mea e din nou fecioară, nimeni nu îi mai folosește regionalismele, e întrebuițată într-o mulțime de feluri în viața de zi cu zi, toți o folosesc de parc-ar fi un preș, o târfă. Încearcă să-și violeze mama aflată în agonie. Eu mi-aș dori-o frumoasă și plină de viață ca pe vremea lui Bougainville. Ca pe vremea în care cine tânjea după frumusețe pe pământ o vorbea pe mama mea și se hrănea din pudoarea ei. Reușea să facă minunea asta de a rămâne castă, într-un mod universal.

În vremea foametei și a vacilor slabe, între Egipt și țara Canaanului circulă grânele cu caravane de măgari, și în sacii cu grâne, banii pe care Iosif i-a primit de la frații săi, pe care Iosif i-a înapoiat, care circulă în ambele sensuri, care, astfel, n-au niciun sens, și mai circulă paharul în sacul lui Beniamin, paharul lui Iosif care îl însemnează pe Beniamin, paharul celui mai mic dintre frați care îl marchează pe cel mai mic dintre frați. Iosif a fost victimă și Beniamin, după ce-a făcut Iosif, poate fi victimă din nou. Este însemnat cu semnul paharului. Cămașa cu mâneci lungi a fost pătată de sângele țapului, iar în tot acest timp, în pahar nu mai era strop de vin. Însemnați amândoi de absența sângelui și a vinului lor.

Nu voi reuși niciodată să mă hrănesc cu o limbă a banilor, limbă plată și fără gust ca o bancnotă mare. Fără miros, fără savoare, lucioasă, vâscoasă, există cu duimul. Atunci când se pune în slujba banilor, limba își monotonizează curgerea, tinde spre cel mai sec, plat dintre cvasiobiecte. Ea își extinde imperiul simultan cu moneda. Construiește colectivități temporare și șubrede, fără principii. A căror putere e paralelă cu vâscozitatea lor.

Cuvintele limbii nu le mâncăm doar, le și savurăm. Celor care mănâncă doar așa, pentru a se alimenta, cum își suflă nasul, dorm și se spală, acest lucru li se pare puțin dezgustător, respingător. Și mai există gurmanzii. Vorbim așa cum mâncăm, stilul și bucătăria merg mână-n mână, amândouă pot fi vulgare ca o conservă sau pline de rafinament ca un cor. Trecem de la un cuvânt la altul ca de la o farfurie la alta, fie rapid, ca la împinge tava, grăbindu-ne să vorbim despre lucruri mai importante, cum ar fi munca, de pildă, fie pe-ndelete, într-o atmosferă plăcută de extaz. Depinde de noi ca anumite cvasiobiecte să devină subiecți. Sau mai mult: noi alegem dacă această transformare are loc sau nu.

Cuvintele, pâinea, vinul se află între noi, fințe sau relații. Pare că le schimbăm între noi dacă ne leagă masa la care ne aflăm sau limba pe care o vorbim. Ele sug de la aceeași mamă. Schimbul parazit, prins între logică și material, se poate explica în acest fel. De Rusalii, apostolii nou-născuți sug limbile de foc, desprinși cu toții din același

soclu, la Cina cea de Taină, toți paraziți la masa învățătorului, beau vinul, mănâncă pâinea, o frâng, o-mpart. Misterul transsubstanțierii e acolo, clar, limpede. Oare nu trupul cuvântului îl mănâcăm atunci când suntem împreună?

Cvasiobiectele noastre sunt de o specificitate profundă. Mănâcăm pâinea credințelor noastre, bem vinul culturii noastre, vorbim numai cuvintele limbii noastre, și aici mă refer, firește, la cei incompetenți ca mine. Și cum rămâne cu iubirea, vă întreb, cum rămâne cu iubirea aceea unică în viață? Iată de unde vine specificitatea.

Nu suntem indivizi. Am fost deja separați, și trăim permanent sub amenințarea de a fi din nou. Nemulțumit de aroganța noastră, Zeus ne-a dezlipit și ne-a împărțit în două, dovadă buricul, unde pielea e strânsă ca un săculeț. Mai demult aveam patru mâini și patru picioare, gâtul rotund, două chipuri, patru ochi, ageri și puternici, și atunci când alergam, ne întorceam cu capul în jos și făceam roata cu cele opt membre ale noastre, cu o viteză extraordinară. Dar Zeus ne-a scindat, și o poate face din nou, și atunci nu ne-ar mai rămâne decât un picior. Câte picioare are adevăratul individ, unul, două sau patru? Spre deosebire de Oedip, eu nu știu câte picioare are omul. Sau poate eram de trei feluri, masculini, feminini și androgini, în funcție de dotările noastre: două organe asemenea sau două diferite. De când pedeapsa lui Zeus s-a abătut asupra noastră, jumătățile, înțârcate, dureroase, aleargă unele spre altele pentru a se contopi din nou, pentru a se uni și a se împlini. Iubirea este o himeră, regăsirea părților care au fost scindate. Așa spunea comicul Aristofan la masa tragediei.

Așa vorbea comedia, parazitul tragediei. Astăzi, toată lumea este invitată lui Agathon, Binele, învingător încoronat al competiției tragice, toată lumea, inclusiv filosofia. Fiecare bea vinul tragediei. Fiecare este oaspetele Binelui, ne încadrăm cu toții în ospitalitatea tragică sau în ostilitatea acestei morale. Vorbim cu toții despre iubire pentru a ne plăti partea la banchet. Iubirea e discursul acestei restituiri. Vinul și pâinea se transsubstanțiază în acest limbaj, tributari într-un tot al tragediei. Vorbesc despre iubire pentru a-i achita tragicului bucatele cu care m-a ospătat. Dacă există vreo balanță undeva, iubirea se află pe unul dintre talere, ea cântărește tragicul, încearcă să-l echilibreze.

Cine suntem noi, din perspectiva comediei? Suntem niște tesere⁵, niște tesere de ospitalitate. Un cvasiobiect sau, mai degrabă, un semicvasiobiect. O tabletă, un cub sau un arșic pe care prietenii, pentru un pat, tovarășii, pentru o masă, gazda și, pe scurt, parazitul ei îl împart frângându-l. Ei rup tesera și așa câștigă o amintire. E un lucru memorabil, zice Plaut, o să faceți asta în amintirea mea. Ruperea teserei nu e clară, e cvasifractală, complicată, în orice caz, atât de aleatorie, încât este individuală, cu margini atât de neregulate, încât este unică. Tesera e individ, e hazard, e complexă, e memorie. Cine sunt eu, mai exact? Sunt unic, plin de informație până la refuz, complicat, imprevizibil, aruncat în vârtoarea hazardului, corpul meu e memorie din cap până-n picioare. Gazdele și oaspeții și-au luat rămas-bun și păstrează tesera, fiecare cu jumătatea lui neregulată. Și unii, și alții călătoresc, mor, iubesc, poate nici n-o să se mai vadă vreodată. Le lasă tesera copiilor lor, prietenilor, nepoșilor, cui vor ei, celor pe care-i iubesc. Cu trecerea timpului și în alte locuri, cine o va avea își va putea recunoaște exact celălaltul după acest semn, după această apropiere, după această potrivire adaptată, specifică. E singura cheie care se potrivește în încuietore, prin stereospecificitate.

Suntem cu toții tesere, încuietori. Ființe de recunoaștere, ca niște indicatoare. Jetoane, autentice sau false. Cel fals se adaptează și se mulează după toată lumea, târfa ca un pantof vechi. Corpul meu e amintirea ta, cu totul. Dacă te iubesc, îmi revii în minte.

Εκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον... Cuvântul „teseră” vine din latină, care n-a rămas niciodată cu adevărat în memoria limbii mele, eu am cuvântul grec, fiecare dintre noi e un simbol al omului. Din nou, cine sunt eu? Un simbol, dar mai ales simbolul celuilalt.

Simbolicul e acolo, se deplasează cu repeziciune de când ne jucăm dihorul, se împarte și nu se împarte. Ce e un simbol? O stereospecificitate?

⁵ Fr. *tessère*, lat. *tessera*, este o fisă de metal sau de fildeș, folosită în Antichitate ca bilet de intrare la spectacole, ca buletin de vot, ca jeton etc. (n. tr.)

Și el e cvasiobiect. Subiectul poate fi un cvasiobiect.
Noi, uneori, e pasarea lui eu.

Pe drumul din Compiègne, trei cerșetori amărâți și orbi strigă după trecători. Preotul din poveste dă un bezant; nu le dă lor bezantul. Ei îl au, orbi, ei nu îl au. Chefuiesc toată noaptea, mănâncă și beau, cântă. Cvasiobiectul tine spre zero, spre absență, într-un colectiv al întunericului. Ceea ce schimbă între ei cei trei orbi ar putea fi, foarte simplu, cuvinte fără referent. Reciproca: fără referent, suntem cu toții orbi. Nu trăim decât relații.

Nebună, cvasinebună, considerată nebună, gazda e răsplătită din plin cu o exorcizare.

MASSIMILIANO SIMONS

Parlamentul lucrurilor și Antropocenul. Cum să ascuți „cvasiobiectele”

Traducere din limba engleză
de Adina Mocanu

Atât de multe entități bat astăzi la ușa colectivului nostru. E oare absurd să vrem să ne reutilăm disciplinele în așa fel încât să devină sensibile din nou la zgomotul pe care îl fac aceste entități și să încercăm să găsim un loc pentru ele?

Bruno Latour, *Reassembling the social*, 2005, p. 262

1. Introducere

În ultimul deceniu, a devenit la modă să se vorbească despre zorii unei noi epoci, Antropocenul. Introdusă în geologie la începutul anilor 2000, această nouă eră se referă la momentul în care activitatea umană a început să aibă o influență semnificativă sau chiar dominantă pe planetă (Crutzen, 2002). Încă mai există discuții despre recunoașterea oficială a acestei noi etichete, dar și despre momentul exact în care Antropocenul a luat naștere, de la începuturile agriculturii la Revoluția Industrială și până la primele bombe atomice (de exemplu, Zalasiewicz *et al.*, 2015). În ultima vreme, filosofi au început să

folosească acest concept în reflecțiile lor asupra naturii și tehnologiei (de exemplu, Morton 2014, Stiegler 2015).¹ Două exemple cunoscute de filosofi care au preluat această noțiune a Antropocenului sunt Bruno Latour (2013; 2014; 2015) și Isabelle Stengers (2011a; 2015). Mai ales în opera lui Latour, această noțiune apare ca o prelungire a unei abordări la care el a lucrat timp de decenii.

Acum aproape douăzeci și cinci de ani, Latour făcea apel la o nouă formă de democrație, mai exact, „o democrație extinsă la lucrurile însele” (Latour 1993, p. 142). Într-o epocă a schimbărilor climatice, a dezastrelor nucleare, a organismelor modificate genetic, a ajutoarelor și a crizelor economice, politica nu poate rămâne limitată doar la subiecți. Aceste probleme nu sunt exclusiv politice, deoarece ele implică fenomene naturale, dar nu țin exclusiv nici de natură, pentru că ele există numai datorită intervenției oamenilor. Prin urmare, avem nevoie de „o democrație orientată pe obiecte” sau de un *Dingpolitik* (Latour 2005a, p. 14), ceea ce presupune regândirea rolului științei și al tehnologiei, dar și corelarea acestora cu aspectele lor politice. Pentru Latour este nevoie de crearea „unui parlament al lucrurilor”: un loc în care atât oamenii cât și non-oamenii să fie reprezentați așa cum se cuvine (Latour 1993, p. 144). Noțiunea de Antropocen folosită de Latour și Stengers trebuie înțeleasă în prelungirea acestui proiect, pentru ei termenul are o semnificație anume. După cum vom vedea, Antropocenul, în concepția lor, nu se referă la zorii unei noi lumi, ci mai degrabă la o nouă atitudine față de lume, în continuarea acestui parlament al lucrurilor.

Cu toate acestea, este greu de înțeles ce-i trece prin minte lui Latour atunci când vorbește despre acest „parlament al lucrurilor”. La prima vedere, pare a fi o noțiune problematică: încorporarea lucrurilor contrazice istoria filosofiei. Filosofii obișnuiau să creadă că cunoașterea directă a lumii obiective este neproblematică, dar, începând cu Kant, autorii au problematizat această idee: cunoașterea noastră asupra lumii este mediată întotdeauna de categoriile

¹ Cu toate acestea, există și unele critici pertinente ale termenului (de exemplu, Baskin 2015, Bonneuil și Fressoz 2016).

înțelegerii noastre, după cum zice Kant, sau de limbaj, de structurile anonime sau de ideologie, cum spun autorii mai recentți. Așadar, cum putem găsi loc pentru lucruri? Cum putem să afla vreodată ce sunt lucrurile sau ce vor ele, când suntem îngropați în reprezentări, construcții sociale, ideologii sau relații de putere? În opoziție cu „poziția prelingvistică” a gânditorilor anteriori, pentru care cunoașterea lucrurilor în sine părea posibilă, noi suntem copiii *cotiturii lingvistice*: nimic nu poate fi cunoscut altfel decât prin medierea limbajului.

O modalitate de a rezolva problema lucrurilor constă în negarea adevărului despre această cotitură lingvistică. Ne-am putea întoarce la o poziție prelingvistică și să afirmăm că, cel puțin în ceea ce privește științele, contact direct cu lumea este posibil. Însă nu aceasta este opțiunea pe care o alege Bruno Latour. Antropocenul ca epocă cere un răspuns diferit, fiindcă el arată că aceste concepții tradiționale despre știință și tehnologie nu mai pot fi susținute, iar abordările pur lingvistice sunt incapabile să conceptualizeze schimbările climatice, din cauză că nu pot conceptualiza intruziunea non-lingvistică a naturii în politica noastră. Știința climatologiei ne oferă o imagine complet diferită de cea a unei științe a certitudinii prin contact direct cu faptele sau printr-un control tehnologic complet. Mai degrabă, „noțiunea de obiectivitate a fost total subminată de prezența oamenilor în fenomenele care trebuie descrise – dar și în politica de abordare a acestora” (Latour 2014, p. 2).

Chiar dacă Latour este cunoscut mai ales pentru lucrările lui despre științe, voi arăta că perspectiva lui ne poate oferi și o viziune nouă a rolului jucat de tehnologie în Antropocen. În lucrările sale, de exemplu, putem găsi o critică la adresa geoingineriei, adică a ideii că urmările negative ale schimbărilor climatice și ale Antropocenului pot fi gestionate prin folosirea a și mai multor tehnologii de control. Pentru Latour, aceste afirmații se reduc de fapt, ca reacție la impulsul modernității, la faptul că trebuie să „devenim cu și mai multă hotărâre moderni” (Latour 2015, p. 21). Pe de altă parte, opera lui reprezintă o demontare fundamentală a acestei condiții moderne. În analiza sa despre modernitate și Antropocen există o viziune clară asupra prezentului tehnologiei. Parlamentul lucrurilor este alternativa

lui Latour la constituția modernă. Nu este neapărat o tehnologie alternativă în sine, cât un nou cadru în care să putem configura tehnologiile pentru Antropocen.

Nu este întâmplător că Latour se referă adeseori la *Le contrat naturel* al lui Michel Serres (Latour 2004b; 2014; 2015). În această carte, Serres încerca deja să se trateze noua problemă legată de schimbarea climatică: cum ne putem ocupa de o natură activă, care refuză să joace rolul de materie inertă, iar „pământul este mișcat” de acțiunile noastre (Serres 1995, p. 86)? Latour poate fi considerat un continuator al lui Serres, în sensul că amândoi încearcă să dezvolte o *poziție postlingvistică*: interacțiunile cu lucrurile sunt încă reale și semnificative, chiar dacă totul este mediat prin limbaj. Perspectiva lui Latour asupra științei și tehnologiei trebuie înțeleasă în continuitatea unei tradiții de gânditori francezi, inclusiv Serres și Stengers, care încearcă să meargă dincolo de limbaj fără a neglija lecțiile *cotiturii lingvistice*. Filosofia lor este o filosofie postlingvistică menită să lase lucrurile să vorbească din nou. Cu toate că scopurile lor inițiale sunt diferite, cu toții consideră că Antropocenul și „intruziunea Geei” (Latour 2015; Stengers 2015, p. 44) sunt o dovadă că această corecție postlingvistică a opiniilor noastre despre natură, știință și tehnologie este necesară.

Acest articol încearcă să scoată la iveală concepția lui Latour despre tehnologie prin schițarea filosofiei sale postlingvistice, dezvoltată inițial în jurul conceptului de „parlament al lucrurilor”, pentru a înțelege abordarea sa inedită asupra Antropocenului (Latour 2014; 2015). Mai întâi, voi analiza filosofia lui Michel Serres despre cvasiobiect, fiindcă aceasta poate fi considerată opera de temelie a acestui proiect postlingvistic, atât Latour, cât și Stengers fiind profund influențați de lucrările lui. Apoi, voi analiza felul în care preocuparea lor pentru știință i-a determinat să caute această nouă perspectivă postlingvistică și să aibă o viziune diferită asupra tehnologiei pe care aceasta o implică. În cele din urmă, voi reexamina conceptele de parlament al lucrurilor și Antropocen.

2. Filosofia relațiilor a lui Serres

Filosofia lui Michel Serres poate fi descrisă ca „o teorie generală a relațiilor” sau „o filosofie a prepozițiilor” (Latour & Serres 1995, p. 127; Serres 2003). El se opune filosofilor tradiționale care pornesc de la subiect sau de la obiect. Potrivit lui Serres, aceste filosofii neglijează cel de-al treilea aspect al oricărei relații: „Prin aceasta înțeleg intermediarul, mediul [*milieu*]. [...] Ceea ce este între, ceea ce există între. Termenul de mijloc” (Serres 2007, p. 65). El este preocupat mai ales de analiza relațiilor dintre lucruri și de felul în care aceste relații au ajuns să existe. În concepția lui Serres, relațiile sunt fundamentul atât pentru subiect, cât și pentru obiect (Serres 1987, p. 209).

În volumele de la început, din seria *Hermès*, Serres este preocupat în principal de o analiză a comunicării, dar aceasta poate fi generalizată în termenii unei analize a relațiilor. Lucrările sale timpurii trebuie așezate în tradiția structuralismului, dar de un anume tip. Adeseori se trece cu vederea că structuralismul francez este de două tipuri: primul este faimosul structuralism lingvistic inspirat din Saussure, celălalt este un structuralism matematic, inspirat, de exemplu, de grupul Bourbaki. Activitatea lui Serres este influențată în principal de cel de-al doilea curent (Serres 2003, p. 230).²

Care este diferența relevantă dintre aceste două curente? Structuralismul lingvistic este legat de ideea de limbaj și, astfel, de un subiect care vorbește și de o cultură. Structuralismul matematic, pe de altă parte, este mai cuprinzător. Așa cum arată Serres, aceste structuri pot fi prezente atât în fenomenele naturale, cum ar fi ADN-ul, dar și în fenomenele culturale, cum ar fi muzica. Informațiile nu sunt

² Din anii 1980, admirația lui pentru structuralism scade: Serres pune la îndoială posibilitatea unei astfel de metanarațiuni, deși atenția lui rămâne concentrată mai degrabă asupra relațiilor decât asupra subiecților obiectelor. Perspectiva lui se deschide asupra unor relații mai amestecate și mai încurcate, a unor rețele care nu au granițe clare, ci sunt multiplicități (Serres 1982, pp. 17-18). Stilul lui Serres devine mai literar în opera sa ulterioară și este interesat adeseori de mituri, fabule sau artă, încercând să lase relațiile din text să vorbească pentru ele însele, în loc să vorbească în numele lor folosindu-se de o anumită metanarațiune (vezi Latour 1987a).

emise doar de oameni, ci și de non-oameni (Serres 1972, p. 101). În acest context, conceptele de *zgomot* și *comunicare* sunt centrale în filosofia Serres: ar trebui să înțelegem lumea ca pe o mare rețea de relații de comunicare, o comunicare ce nu se limitează la oameni, ci poate fi aplicată și la non-oamenii. După cum spune el:

Există un dialog constant și continuu între lucrurile care formează structura istorică a evenimentelor și a legilor, unul în care intervenția mea este excepțională. [...] Limbajul informațional general reprezintă relația fundamentală și continuă dintre obiecte. Chiar și înainte de a le descifra, certitudinea că acest dialog există conduce la faptul că lumea exterioară există cu siguranță, sub forma unei rețele de comunicare, iar toate rețelele pe care le cunosc și pe care le-aș putea forma sunt cazuri singulare, excepționale, care se limitează aproximativ la imitarea lumii reale (Serres 1972, p. 110).

Pentru o analiză a comunicării, acest lucru înseamnă că, în loc să facem analiza punând în centru lupta dintre mesager și receptor, ar trebui să ne concentrăm asupra relației dintre ele. Această relație nu este luată de-a gata, ci trebuie permanent construită și menținută. Ea este construită prin războiul pe care mesagerul și receptorul îl poartă împotriva unui inamic comun: zgomotul de fond care trebuie redus la tăcere pentru a putea comunica orice. Sau, așa cum spune Serres: „A purta un dialog înseamnă să presupui un al treilea om și să încerci să-l excluzi; comunicarea reușită este excluderea celui de-al treilea om” (Serres 1969, p. 41). Pentru a crea o relație, trebuie să invoci sau să excluzi o a treia instanță, mediul, care garantează asta. Gândiți-vă, de exemplu, la necesitatea tăcerii altor oameni, dar și a lumii exterioare, pentru ca cineva să poată citi un text.

Acest terț exclus [*le tiers exclu*] este o figură centrală în filosofia lui Serres. El este prezent nu doar în comunicarea lingvistică, ci în orice relație posibilă. După cum vom vedea, se aplică și în cazul relațiilor tehnologice. Pentru a putea înțelege felul în care, pe de o parte, relațiile sunt distruse sau distorsionate, iar pe de alta, sunt amplificate și create, trebuie să fim atenți la această a treia figură. În

opera sa ulterioară, Serres va folosi figura „parazitului” și pe cea a „cvasiobiectului”.

2.1. Logica parazitului

Pentru Serres, parazitul este prin definiție întotdeauna prezent, fiindcă zgomotul este întotdeauna prezent. Dacă plecăm de la ideea că lumea este o mare rețea relațională, atunci comunicarea nu înseamnă stabilirea relațiilor, ci excluderea celor irelevante. Nu ordinea, ci dezordinea este punctul de plecare: „raționalul este o insulă rară care apare din când în când” (Serres 1977, p. 11). Ordinea și comunicarea, pe de altă parte, trebuie întotdeauna produse și realizate din această dezordine. Acest lucru se întâmplă, conform lui Serres, prin actul de „traducere” [*translation*]: zgomotul și interferențele sunt reduse la tăcere, iar huruitul incomprehensibil este tradus într-un limbaj comun pe care atât mesagerul cât și receptorul să îl poată înțelege.

Pe de altă parte, acest fapt conduce la distorsionare, în două moduri. Mai întâi, orice creare a ordinii implică o reducere, o distorsiune și o traducere a rețelei comunicative originale. Dar complexitatea rețelei depășește întotdeauna modelul rațional care îi poate fi aplicat (Serres 1982, p. 174). De aici apare o formă de violență împotriva unei realități mai complexe decât modelele pe care le folosim pentru a vorbi despre ea. În al doilea rând, o excludere perfectă nu este niciodată posibilă, fiindcă nu toți paraziți pot fi excluși. Practic, acest lucru este imposibil deoarece există pur și simplu prea mulți paraziți și este greu de știut care relații sunt esențiale și care sunt redundante. În mod logic, totul se termină într-o regresie, deoarece actul de excludere înseamnă el însuși crearea unei noi relații (și astfel o invitație pentru noi paraziți).

Paraziții sunt zgomotul care trebuie exclus dacă ne dorim să comunicăm, însă ei nu pot fi niciodată excluși complet. Ei pot fi doar reduși la un nivel acceptabil. Într-un astfel de caz, paraziții vor exista în continuare, dar se va putea spune că nu distorsionează mesajul într-un mod relevant. Desigur, aceasta este o simplă presupuziție și este posibil ca ei să schimbe mesajul într-un mod relevant fără ca noi

să fim conștienți de acest lucru. Prin definiție, parazitul va încerca să rămână neobservat, prezentându-se ca fiind acolo doar pentru a transmite mesajul, fără nicio distorsiune. Orice comunicare, orice tehnologie, ba chiar și orice relație, în general, este astfel deschisă la această ambiguitate.

Chiar dacă Serres se referă în general la exemple din comunicare, perspectiva lui poate fi aplicată cu ușurință și tehnologiei. Așa se întâmplă atunci când Latour folosește ideile lui Serres pentru a face distincția între intermediari și mediatori (Latour 2005b, pp. 37-42).³ Deși adeseori avem impresia că instrumentele tehnice sunt intermediari neproblematici, care transportă o anumită forță fără nicio distorsiune, într-un mod perfect transparent, ometem faptul că finețea [*smoothness*] acestei traduceri trebuie să fie produsă. Tocmai aceasta este dificultatea intervenției tehnologice în privința schimbării climatice. Idealul este schimbarea în bine a unui lucru și menținerea stabilă a restului. Cu toate acestea, adeseori vor apărea consecințe neprevăzute. Finețea unei tehnologii oarecare nu este niciodată ceva de la sine înțeles, ci este produsul optimizării mediatorului.

Orice intermediar este un mediator imperfect disciplinat. Din nou, practic, se poate presupune că vor exista întotdeauna imperfecțiuni, zgomot. În mod logic, putem vorbi despre natura paradoxală a oricărei relații: „Dacă relația reușește, dacă este perfectă, optimă și imediată [*immediate*]; dispăre ca relație. Dacă este acolo, dacă există, înseamnă că a eșuat. Este doar medierea. Relația este non-relație. Și tocmai asta este parazitul. [...] Cea mai bună relație ar fi nicio relație. Prin definiție, nu există; iar dacă există, nu poate fi observată” (Serres 2007, p. 79).

Deși sună foarte abstract, acest lucru poate fi exemplificat prin studiul lui Latour despre Pasteur, în care face adeseori trimiteri la Serres (Latour 1984). Punctul de plecare al cărții este relația dintre oameni și rutina lor zilnică. Aceste relații pot fi distorsionate de zgomotul

³ Latour recunoaște explicit legătura dintre aceste concepte și filosofia traducerii a lui Serres, așa cum se întâmplă, de exemplu, în cartea sa despre Gee, în care afirmă că aceste concepte sunt „un alt mod de a traduce ipoteza lui Serres referitoare la traducere” (Latour 2015, p. 95, nota 63).

bolilor, care parazitează interacțiunile umane, dar de multe ori le și distrug. Ulterior, oamenii de știință, cum este Louis Pasteur, se vor prezenta ca o modalitate de a „finisa comunicarea”, și anume prin eliminarea germenilor prin vaccinare și pasteurizare, astfel încât oamenii să poată reveni la treburile lor zilnice. Deși se prezintă așa, acest lucru nu va duce la interacțiuni eliberate de orice interferență, ci numai la înlocuirea unui parazit (germenii) cu altul (medicii). Medicii vor introduce noi distorsiuni în interacțiunile umane, cum ar fi regulile de igienă sau vizitele la spital. Și acestea reprezintă alterări ale rutinei zilnice, dar nu sunt considerate dăunătoare.

Crearea ordinii nu este niciodată neutră, ci presupune întotdeauna anumite relații de putere parazitare și anumite norme de producere a acestora (Serres 1977, p. 12). În acest sens, înlocuirea unui parazit cu altul nu implică neapărat o comunicare mai bună sau o tehnologie mai stabilă, ci îi poate servi parazitului însuși. Dacă poate convinge mesagerul și receptorul că el este mediul optim, atunci va supraviețui. Inspirat de acest aspect, Serres are o mare neîncredere în ordine, reprezentare, limbaj și conștiință, fiindcă toate acestea sunt potențial conduse de astfel de relații de putere parazitare. Ele mutilează zgomotul original al lumii pentru propria supraviețuire, nu pentru un bine mai mare. Știința este adeseori redusă la o simplă unealtă pentru ascunderea paraziților sub promisiunile de comunicare mai fluidă. „Puterea își dorește ordine, cunoașterea i-o oferă” (Serres 1977, p. 12). Serres vrea să se întoarcă la lucrurile însele: să facă loc pentru multiplicitatea și zgomotul lor. Sarcina filosofului este de a proteja această multiplicitate, acest potențial inerent al tuturor lucrurilor (Serres 2007, p. 46). Aceasta înseamnă că filosoful trebuie să fie vocea acestei dezordini uitate, aflate sub orice ordine construită.

Serres are ambiția de a merge dincolo de limbaj și cultură până la lucrurile însele, pentru că limbajul este doar o ordine impusă asupra multiplicității lucrurilor. „Putem să pășim în afara limbajului?” (Serres 2008, p. 89). Serres vrea să restaureze limbajul lucrurilor. Asta nu înseamnă că lucrurile sunt tăcute și doar au potențialul de a vorbi. Lucrurile vorbesc dintotdeauna, ele emit continuu zgomot

și, prin urmare, informație potențială. Acesta este punctul de pornire a filosofiei lui Serres.

Aici, terțul exclus este considerat o figură pozitivă, adică zgomotul care reușește întotdeauna să evadeze din închisorile limbajului nostru: „a treia persoană oferă fundația pentru întregul realității exterioare, pentru obiectivitate în totalitatea ei, unică și universală, aflată în afara oricărui subiect la persoana I sau a II-a” (Serres 1997, p. 48). Cu toate acestea, zgomotul lumii nu este recunoscut ca atare. Pentru Serres, aceasta este adevărata problemă: cumva, totul vorbește întruna, dar ignorăm acest fapt. După cum vom vedea, acest lucru se întâmplă și în Antropocen: am redus natura la tăcere și am obligat-o să joace un rol pasiv, fără să realizăm violența impusă asupra lumii de relațiile noastre. Serres încearcă să se întoarcă înapoi la acest moment al zgomotului, de dinainte ca lucrurile să fie reduse la tăcere, prin folosirea conceptului de „cvasiobiect”.

2.2. Omniprezența cvasiobiectului

Pentru Serres, cvasiobiectul este ceva care precede distincția subiect – obiect. Acesta nu este nici un subiect activ, dar nici un obiect pasiv, ci temeiul pentru amândouă. El creează în jurul lui o rețea care face posibile agentivitatea și structura. Exemplul celebru pe care îl oferă este acela al mingii în cadrul unui joc. Mingea nu este un obiect pasiv, ci întregul joc se mișcă în jurul ei, ba mai mult, ea creează colectivul:

Să ne gândim la cel la care se află mingea. Dacă o ține pe lângă el, e un jucător lipsit de îndemânare, un actor fără talent. Mingea nu se află acolo pentru corp, dimpotrivă: corpul e obiectul mingii, subiectul e cel care se învârte în jurul soarelui care e mingea. Recunoaștem îndemânarea la jocul cu mingea după un semn care nu înșală nicio dată: jucătorul o urmărește și o servește, în loc să o facă pe ea să-l urmărească și să se servească de ea. Ea e subiect al corpului, subiectul corpurilor și, astfel, un fel de subiect al subiecților. Să joci nu înseamnă decât să devii atributul balonului ca substanță. Regulile au fost

scrise pentru el, sunt definite în relație cu el, iar noi ne conformăm. Îndemânarea la jocul cu mingea presupune o revoluție ptolemeică de care puțini teoreticieni sunt în stare, obișnuiți să fie subiecți într-o lume copernicană, în care obiectele sunt sclave. (Serres 2007, p. 226)

Acest cvasiobiect nu trebuie neapărat să fie un „obiect”, cum ar fi o minge sau o monedă (Serres 1982, pp. 148-149), ci poate să fie și un cvasisubiect: un lider, un rege, o celebritate (Serres 1987, pp. 181-182). Un lucru este cu adevărat crucial: cvasiobiectul nu înseamnă nimic fără relațiile sale cu lucrurile din jur, care sunt condițiile lui de posibilitate. Existența lui depinde de lucrurile din jur, el nu este altceva decât un nod al acestor relații. Altfel spus, el este un obiect ale cărui relații cu alte lucruri și persoane nu pot fi trecute cu vederea; sau un subiect care are nevoie de lucrurile din jurul lui pentru a putea vorbi, pentru a se putea mișca sau pentru a gândi. „Mingea nu e un obiect oarecare, pentru că nu e minge decât dacă se află în mâna unui subiect. Lăsată jos, e un nimic, un obiect tâmp, nu are semnificație, nici funcție sau valoare.” (Serres 2007, p. 225) Mingea nu înseamnă nimic fără jucători. Împăratul este gol fără hainele sale.

Aceste cvasiobiecte sunt temeiul pentru colectivul de subiecți și obiecte, pentru relațiile dintre noi. De fapt, realitatea constă, în principal, mai degrabă din cvasiobiecte decât din obiecte și subiecți ordonați, care sunt o excepție.⁴ Ambiția lui Serres este de a le oferi locul cuvenit pe scena politică. După cum vom vedea, Antropocenul promite să le acorde o reprezentare politică adecvată. Dar, înainte de

⁴ O altă imagine pe care o folosește este cea a descoperirii numerelor iraționale, de exemplu în diagonala unui pătrat cu laturile cu lungimea de 1. Pentru filosofii greci, nu existau decât numere raționale, însă această diagonală i-a pus față-n față cu o lume nouă: „Din această contradicție, terțul ar fi trebuit exclus. Dar dacă ar fi așa, diagonală nu ar exista; [...] De atunci încolo, descoperirea numerelor reale, care au țâșnit ca un gheizer din această falie absentă, cere insistent ca toate celelalte numere cunoscute, cel puțin în acele timpuri, să fie reduse pentru a limita situațiile acestei noi forme. [...] În curând, nu va mai fi găsit nimic altceva decât acest terț, imediat ce excluderea lui este pronunțată. Era nimicul, iar dintr-odată devine totul – sau aproape totul” (Serres 1997, p. 45). La fel, cvasiobiectele vor deveni regula, nu excepția, odată ce le admitem existența.

a ajunge la politica cvasiobiectelor, la parlamentul lucrurilor, trebuie mai întâi să înțelegem (a) ce tipuri de relații tehnologice sunt posibile cu cvasiobiectele și (b) de ce a ignorat perspectiva noastră modernă cvasiobiectele încă de la început. Pentru aceasta, deosebit de importantă este filosofia științei a lui Latour și a lui Stengers.

3. Tehnologia ca negociere

Primele lucrări ale lui Latour nu pierd din vedere sociologia și antropologia științei: el cercetează producția faptelor științifice în laborator (Latour & Woolgar 1986; Latour 1987b). Acestea vor constitui baza analizei sale asupra modernității și a Antropocenului.

În lucrările sale de început, Latour observă o deosebire generală între știința gata făcută și știința în devenire. Știința se va prezenta lumii exterioare ca fiind o reprezentare pur rațională a unei naturi independente. Cu toate acestea, în timpul construirii faptelor, știința este o activitate dezordonată și hibridă, care implică numeroși oameni și non-oameni care lucrează împreună (Latour & Woolgar 1986, p. 64). În lucrările ulterioare, inspirat de Serres, va descrie această dualitate ca *traducere* și *purificare* a cvasiobiectelor (Latour 1993, p. 11).⁵ După Latour, motivul pentru care știința modernă are atât de mult succes nu ține de metoda ei științifică a priori, ci de abilitatea ei de a: (a) recruta și a conecta un mare număr de aliați relevanți, atât umani, cât și non-umani, care vor confirma teoria, și (b) de a face ca întregul proces de construcție și recrutare să fie invizibil, ca și

⁵ Latour folosește noțiunea de cvasiobiect, chiar dacă uneori o înlocuiește cu proprii lui termeni. De exemplu, Stengers și Latour vorbesc despre „faptișuri” [*faitishes*] în opoziție cu „fetișuri” (Latour 2010; Stengers 2010, pp. 18-24). Latour folosește de asemenea termenul „lucru” [eng. *thing*, fr. *chose*] în contrast cu cel de „obiect”, făcând trimitere la etimologia cuvântului, care se referea în islandeză, germană și în limbile nordice (dar și în latină, în conceptul *res publica*) la o adunare, la o discuție politică sau la o reuniune (vezi Latour 2004b, pp. 232-237; 2005a). Din acest motiv, vorbește despre necesitatea atât a unei *Dingpolitik*, cât și a unui parlament al *lucrurilor*. În opera mai recentă, Latour reafirmă că „avem de-a face aici, de fapt, cu cvasiobiecte, ca să folosim un termen împrumutat de la Michel Serres” (Latour 2013, p. 288).

cum ar descrie pur și simplu o natură pasivă (Latour 1987b, p. 106; 1993, p. 108).

Deși, după cum spuneam, Latour este interesat mai ales de știință, rolul tehnologiei este foarte important pentru el fiindcă știința, adeseori, dacă nu întotdeauna, se reduce în definitiv la tehnostiință.⁶ În același timp, din această perspectivă modernă asupra științei, tehnologia este înțeleasă într-un mod foarte specific. De exemplu, în ceea ce privește (b), rolul instrumentelor tehnice este redus la o simplă purificare a faptelor, care erau deja prezente în prealabil, așteptând să fie descoperite, în timp ce, în practică, ne confruntăm cu numeroase cvasiobiecte. Pe de altă parte, (a) aduce în prim-plan ideea lui Serres că toate relațiile implică paraziți, iar mediatorii trebuie să fie traduși în intermediari. Arta științei constă în practicile sale de a traduce cu succes fenomenele în fapte științifice, fără a crea distorsiuni relevante. S-ar putea crede că omul de știință nu a fost un parazit, ci doar „a facilitat comunicarea” între obiect și subiect, deși, în practică, omul de știință a distorsionat fenomenele într-un fel sau altul. Din acest motiv, tehnologia este crucială, dar e vorba despre o tehnologie specifică, al cărei rol nu mai este recunoscut din momentul în care traducerea este încheiată.

3.1. De la cvasiobiect la martor

Opera lui Stengers se va dovedi folositoare pentru a înțelege rolul exact al tehnologiei în acest model. Pentru ea, orice idee științifică începe ca o *ficțiune*, mai exact ca o aserțiune despre realitate, care nu se deosebește de alte aserțiuni despre aceeași realitate. Despre asta e vorba în *cotitura lingvistică*: orice aserțiune este întotdeauna deschisă acuzației de a fi o simplă reprezentare. „În mod normal, orice fenomen pe care îl observăm poate «fi salvat» în mai multe feluri, fiecare dintre acestea făcând trimitere la un autor uman, la proiectele sale,

⁶ De fapt, această presupuziție a lui Latour este criticabilă. Stengers, de exemplu, încearcă să facă o distincție mai clară între tehnostiință și alte forme de știință (vezi Stengers, 2011a).

la convingerile și la capriciile sale” (Stengers 1997, p. 156). Cu toate acestea, construirea faptelor științifice implică un caz anormal, mai exact, crearea unei *diferențe*, a unei *non-echivalențe*. Omul de știință trebuie să construiască un caz în care să poată pretinde că nu vorbește în nume propriu, ci în numele lucrurilor, în numele naturii. Aceasta se realizează prin introducerea unor intervenții tehnologice în fenomenul studiat. Pe de altă parte, omul de știință trebuie, de asemenea, să facă în așa fel încât propria lui mediere între natură și înțelegerea noastră să fie cât mai invizibilă și, astfel, așa cum remarca Serres, să facă ca relația însăși (și, deci, toate intervențiile tehnologice) să dispară. „Important este ca colegii lui să fie constrânși să recunoască faptul că nu pot transforma acest titlu de autor într-un argument împotriva lui, că nu pot localiza defectele care le-ar permite să afirme că cel care susține că «a făcut natura să vorbească», a făcut, de fapt, să vorbească el în locul ei” (Stengers 1997, p. 160).

Cum reușește omul de știință să facă asta? Prin construirea celei mai de încredere *mărturii* posibile într-un laborator, un fenomen care să depună mărturie pentru teoria lui:

Particularitatea argumentelor științifice este aceea că implică *terțe părți*.

Nu este esențial dacă sunt umane sau non-umane: esențial este că oamenii de știință în legătură cu ele au dezbateri și că, în timp ce ele intervin în dezbateri doar reprezentate de un om de știință, argumentele oamenilor de știință nu au influență decât dacă aceștia se comportă ca reprezentanți ai unei terțe părți. Prin noțiunea de terță parte devine evident că „fenomenul studiat” își face apariția, dar sub înfățișarea unei *probleme*. Pentru oamenii de știință, chestiunea este aceea de a constitui fenomenele ca *actori* în discuție, mai exact, fenomenele nu sunt doar lăsate să vorbească, ci li se permite să vorbească într-un mod pe care ceilalți oameni de știință să-l poată recunoaște ca demn de încredere (Stengers 1997, p. 85).

Prin urmare, omul de știință trebuie să „aducă o mărturie care să nu poată fi descalificată prin atribuirea propriei «subiectivități», a unei interpretări părtinitoare, o mărturie pe care alții să o accepte,

o mărturie pentru care el sau ea să poată fi recunoscut(ă) ca reprezentant(ă) fidel(ă) și care să nu-l/n-o trădeze pentru primul coleg care apare” (Stengers 1997, p. 88). Omul de știință trebuie să se prezinte ca parazitul perfect care nu face altceva decât să transpună realitatea în dezbaterile noastre. Omul de știință transcende simpla poziție lingvistică prin construcția unei terțe părți, folosindu-se de intervențiile tehnologice, care mai apoi va fi recunoscută ca martor de încredere. Această terță parte garantează pentru el, afirmă că el nu distorsionează realitatea, ci doar traduce informațiile fără transformare. El trebuie „să reușească să-l facă pe celălalt să recunoască faptul că realitatea pe care el a fabricat-o este capabilă să susțină un martor de încredere, mai exact, că această fabricație merită titlul de simplă purificare, de eliminare a paraziților, de etapizare practică a categoriilor cu care este legitim ca obiectul să fie interogat. Artefactul trebuie recunoscut ca fiind ireductibil la un artefact” (Stengers 2000, p. 167).

Rolul acestor laboratoare și instrumente tehnice este de a constitui această diferență, de a „disciplina” cvasiobiectul, fenomenul, pentru a fi cel mai bun martor posibil, care doar să afirme teoria omului de știință și astfel să pară pasiv, dar afirmând obiectul. Terțul este exclus, zgomotul devine informație; el va spune doar un lucru și nimic altceva. Pentru Stengers, acesta este esențialul practicii experimentale moderne: „*inventarea puterii de a le acorda lucrurilor puterea de a-i acorda experimentatorului puterea de a vorbi în numele lor*” (Stengers 1997, p. 165). Esențialul practicii științifice nu constă într-o formă specifică de raționalitate sau într-un anumit mod sceptic de gândire, ci în potențialul său tehnic de a traduce zgomotul ambiguu în martori de încredere.

3.2. Cum să negociezi cu lucrurile

Trebuie spus că acest lucru nu înseamnă că oamenii de știință își impun pur și simplu voința asupra fenomenelor. Nu e vorba despre o supunere a obiectelor (Stengers 2013, pp. 189-190). Acest lucru ne face să ne amintim de afirmația lui Serres. El susținea că toate

reprezentările sunt problematice, dar poate că e cam mult spus. Serres nu este foarte clar dacă, pentru el, toată ordinea este violență care trebuie evitată sau dacă doar anumite forme specifice de ordine, și anume cele care funcționează în anumite relații de putere, reprezintă adevărata problemă. Latour și Stengers, spre exemplu, sunt mai deschiși în ceea ce privește susținerea mai moderată a faptului că unele construcții sunt acceptabile, în timp ce altele nu sunt, deoarece supunerea lucrurilor e doar o parte din poveste.

Impresia supunerii este creată abia după ce întregul proces de construcție este încheiat. Tehnologia utilizată de știință ar putea da impresia că a subjugat fenomenul, dar aceasta este doar o parte din peisaj. În timpul construcției acestor fapte, tehnologia joacă un rol diferit, mai exact acela al ordinii de *negociere*: cvasiobiectele și relațiile dintre ele trebuie ascultate și apoi convinse să urmeze teoria ta, dar în același timp și ele te conving pe tine. Pentru a ajunge să aibă martori de încredere, omul de știință trebuie să treacă printr-un proces prin care să pună sub semnul întrebării, cu atenție și precizie, obiectul său de cercetare și, în același timp, *să fie pus sub semnul întrebării de către acesta*. Pentru Stengers, știința bună este capabilă să se pună în pericol, adică să-i ofere obiectului în cauză puterea de pune sub semnul întrebării subiectivitatea cercetătorului și a categoriilor lui (Stengers 1997, p. 126; 2000, p. 134). Știința proastă, pe de altă parte, este definită de Stengers ca mutilarea sau uitarea obiectului de către știință. Astfel, știința proastă începe cu obiectele pasive în loc să termine cu ele.⁷ Dar în timpul negocierilor autentice, fenomenul poate respinge întrebările omului de știință ca irelevante. Lucrurile pot să răspundă și să arate că nu sunt de acord cu întrebările puse; și ele pot prelua conducerea, într-un mod asemănător cu cvasiobiectele lui Serres. Dacă acest lucru este luat în seamă, pot fi construite fapte științifice bune.

⁷ Ea se referă în principal la psihologia behavioristă sau la economia matematică: „Psihologul behaviorist nu riscă nimic prin acumularea faptelor despre șobolanul prins în labirintul său, dar faptele pe care le acumulează nu interesează mulți oameni și nu creează nicio *problemă* pentru ei”. (Stengers 1997, p. 88).

Stengers oferă ca exemplu dezbaterea dintre Diderot și D’Alembert: în timp ce D’Alembert este adeptul unei forme rigide de materialism mecanic inspirate de Newton, Diderot se folosește de cazul unui ou, o entitate complexă, chimico-biologică. În acest caz, materialismul lui Diderot este descris de Stengers ca un materialism *exigent*, nu reducăționist: „Diderot îi cere lui D’Alembert să-i *ofere* oului *puterea de a contesta* categoriile bine definite” (Stengers 2011b, p. 373). Un bun om de știință va lăsa oul să fie un *risc* care să-i pună la îndoială propria concepție despre materialism.

Un alt exemplu potrivit este oferit de Vinciane Despret (2015), o studentă a lui Stengers. La un moment dat, adepții behaviorismului au încercat să folosească cutia Skinner pe un alt organism decât eternul porumbel, și anume corbul. Însă corbul a refuzat să apese butonul și, în schimb, a distrus cutia. Dezamăgiți, behavioriștii s-au întors la studierea porumbeilor, dar, prin această decizie, au început să facă știință proastă. În schimb, ei ar fi putut să vadă în răspunsul corbului o lecție: tehnologia și categoriile folosite pentru studierea organismelor erau inadecvate și ar fi trebuit schimbate. Știința bună, în cazul acesta, ar fi fost deschisă la răspunsul corbului.

Din această perspectivă, tehnologia se dovedește a avea și o altă utilitate, una care are de-a face cu negarea. Știința bună poate apărea numai atunci când sunt folosite tehnologiile adecvate. Rolul tehnologiei nu este acela de a se impune asupra fenomenelor și de a le reduce la obiecte pasive. Mai degrabă, tehnologia este mobilizată pentru a le permite fenomenelor să se desfășoare în voie, ca cvasiobiecte, prin faptul că este sensibilă la reacția lor.

Astfel, cele două fețe ale științei implică două roluri ale tehnologiei: pe de o parte, tehnologia este folosită pentru a crea posibilitatea ca lucrurile să fie ascultate, pentru a crea o buclă de feedback între omul de știință și cvasiobiect, și unul, și altul având posibilitatea de a pune propriile întrebări. Puterea științelor, pentru a merge dincolo de cotitura lingvistică, constă în capacitatea lor de a încorpora atât *oamenii*, cât și *non-oamenii* în rețelele lor. Pe de altă parte, avem purificarea cvasiobiectului odată ce negocierea s-a încheiat: acesta este redus la tăcere prin faptul că este disciplinat și transformat într-un

martor cu un comportament predictibil. Știința vrea să credem că subiecții raționali vorbesc în numele unei naturi și a unei tehnologii tăcute, ca și cum subiecții ar avea puterea de a-și impune voința asupra acestei naturi. Latour numește asta condiția noastră modernă: cvasiobiectele sunt uitate și reduse la subiecți activi și obiecte pasive (Latour 1993, p. 139).

4. Ce este Parlamentul lucrurilor?

Dacă purificarea și traducerea sunt esența științei, și se pare că totul merge, atunci ce este în neregulă cu disciplinarea cvasiobiectelor în obiecte? De ce aceste cvasiobiecte trebuie să fie auzite ca cvasiobiecte? După cum spuneam mai sus, problema nu e că cvasiobiectele sunt disciplinate în obiecte per se, ci că acest lucru se face într-un mod problematic. De cele mai multe ori, aceasta este baza unei profunde neînțelegeri a lucrării lui Latour. Yves Gingras, de exemplu, critică perspectiva lui Latour pentru că „este imposibil să scrii sau să gândești fără a face distincții” (Gingras 1995, p. 125). Dintr-o perspectivă similară, Latour a fost criticat pentru că a susținut că toate subiectele și obiectele sunt construcții, dar apoi „se folosește la repezeală de toate aceste [obiecte și subiecte] fără să ajungă la *Angstul ontologic*” (Zammito 2004, p. 201).

Latour nu vrea, spre deosebire de Serres, să se întoarcă într-un limbo nesfârșit în care cvasiobiectele să vorbească în multiplicitatea lor. În discutarea conceptului său de „parlament al lucrurilor”, accentul a fost pus prea des pe *lucruri*, în timp ce *parlamentul* a fost ignorat. Scopul nu este acela de a rămâne cu o lume fără obiecte sau subiecți, ci cu una în care există doar obiecte și subiecți bine construiți, adică obiecte și subiecți care sunt rezultatul unor negocieri adecvate între toți actorii importanți implicați din rețea. Pentru asta, este nevoie să ne reevaluăm instituțiile și să construim un *parlament* adecvat al lucrurilor.

Nu este vorba, deci, de o pledoarie pentru mai puțină tehnologie sau de o mai mică reducere a folosirii acesteia, ci de una pentru mai multă tehnologie și o mai mare reducere a folosirii acesteia;

totuși, o folosire mai grijulie a tehnologiei și o reducere a folosirii ei bazată de pe deliberare. Sau, în termenii lui Latour: „Modernii nu s-au înșelat atunci când căutau non-umani obiectivi și societăți libere. Ei s-au înșelat doar atunci când au fost siguri că această dublă producție necesită o distincție absolută între cei doi termeni și o reprimare continuă a muncii de mediere” (Latour 1993, p. 140).⁸ Altfel spus, din moment ce cvasiobiectele cooperează în rețele care susțin colectivul nostru actual, problema este că *actuala* compoziție a colectivului nostru este inadecvată. Potrivit unor autori ca Serres și Latour, principala problemă este că purificarea cvasiobiectelor (a) nu este întotdeauna de succes și (b) a devenit și mai problematică în epoca Antropocenului.

(a) În primul rând, purificarea nu este întotdeauna de succes deoarece cvasiobiectele pot fi transformate în mod adecvat în obiecte cu ajutorul condițiilor de laborator, însă aceste condiții au limitele lor. Mai mult, după cum demonstrează Stengers, nu toate științele reușesc să creeze astfel de martori legitimi din cvasiobiecte, chiar dacă pretind că o fac (Stengers 1997, p. 88). Unele științe, cum ar fi biologia sau știința politică, ar face mai bine „să-și urmeze” obiectele de studiu și să le recunoască ca cvasiobiecte (Stengers 2000, pp. 144-145). Știința experimentală ar trebui considerată o întâmplare excepțională nu o regulă. Dacă luăm obiectul purificat al fizicii de laborator ca paradigmă, nu putem înțelege ce se întâmplă în domeniul mai complexe, cum ar fi biologia sau economia. Dacă suntem

⁸ În recentul său proiect despre modurile de existență, el leagă această problemă de modul de existență al „habitusului”, pe care el îl consideră „cel mai important, cel mai răspândit, cel mai indispensabil mod de existență, cel care ne ocupă 99 % din viață, cel fără de care nu am putea exista” (Latour 2013, p. 264). Habitusul implică faptul că, în practicile noastre zilnice, mascăm traducerile pe care le facem pentru a ajunge de la un punct la altul, fără să le omitem, de fapt. Acest lucru funcționează și pentru practicile științifice, „în așa fel încât să putem studia mai întâi mediile și abia *apoi* să le fixăm, fiindcă ele sunt aliniate datorită jocului de constante menținute de la o formă la următoarea” (Latour 2013, p. 276). Pentru Latour, problema nu este *mascarea* acestor traduceri, ci mai degrabă riscul de a le omite: uitând complet că ele există și devenind incapabili (spre deosebire de cazul habitusului) să le explicităm atunci când lanțul se rupe (când o tehnologie eșuează, când un fapt științific se dovedește a fi fals etc.).

conștienți că inițial ne confruntăm cu cvasiobiecte, atunci ne putem da seama, așa cum susține etologia, spre exemplu, de petele oarbe care rezultă din manipularea păsărilor într-o cutie Skinner purificată unilateral (vezi Despret 2015). Acest lucru ne-ar permite în final să lucrăm la o purificare adecvată a acestor obiecte, care să ia în considerație toate relațiile cvasiobiectului, sau chiar să ne dăm seama că anumite cvasiobiecte cu care avem de-a face nu pot fi purificate.

(b) În al doilea rând, ignorarea cvasiobiectelor a devenit și mai problematică din cauza problemelor globale precum criza ecologică (Serres 1995; Latour 2004b). După cum afirmă Latour, clasa cvasiobiectelor „se dovedește a fi prea numeroasă pentru a simți că este reprezentată fidel fie de ordinul obiectelor, fie de ordinul subiecților” (Latour 1993, p. 49). Latour descrie acest eveniment ca fiind, în mod paradoxal, „sfârșitul naturii”. Potrivit lui, întotdeauna am avut o idee despre natură, dar am văzut-o ca pe ceva complet pasiv, fără nicio agentivitate – o simplă colecție de mijloace prin care să ne atingem scopurile. Astăzi, o astfel de idee a devenit de neconceput: „refulatul s-a întors” (Latour 1993, p. 77). Natura pare să răspundă, să replice și să reacționeze la comportamentul nostru în multe moduri imprevizibile, dar devastatoare. Colectivul nostru este inadecvat, în sensul că purificările cvasiobiectelor propuse în prezent nu sunt în măsură să atribuie un loc tuturor relațiilor și acțiunilor obiectelor. Acțiunile neînregistrate ale obiectelor se acumulează, până când, în final, sunt prea multe pentru a fi ignorate și, de fapt, amenință stabilitatea restului colectivului. Obiectele se arată a fi cvasiobiecte din nou. Intrăm într-o „criză de obiectivitate”: „Astfel, ecologia politică nu apare din cauza unei crize a obiectelor ecologice, ci a unei crize constituționale generalizate care atinge *toate obiectele*” (Latour 2004b, p. 20).

Latour reia și radicalizează acest mesaj în opera sa recentă despre Antropocen, spre exemplu în volumul *Face à Gaïa*. Pentru Latour, termenul „Antropocen” arată ceea ce o noțiune precum „criza ecologică” nu reușește, și anume că această stare nu este una temporară, trecătoare. „Acel lucru despre care se crede că nu ar fi decât o criză trecătoare este transformat într-o modificare profundă a relației

noastre cu lumea” (Latour 2015, p. 17). Dacă, în lucrările anterioare, Latour descria în primul rând de ce nu am fost niciodată moderni, acum el folosește noțiunea de Antropocen pentru a ne defini într-un mod afirmativ. De fapt, Antropocenul înseamnă că ideea că nu am fost niciodată moderni și că avem de-a face de fapt cu cvasi-obiectele a devenit o experiență colectivă: „totul se întâmplă ca și cum am fi încetat deja să fim moderni și, de această dată, la nivel colectiv” (Latour 2015, p. 99).

Pentru Latour, noua condiție din Antropocen presupune câteva lucruri. După cum am spus la începutul acestui articol, perspectiva tradiționalistă asupra Antropocenului susține că umanitatea a devenit cel mai important factor de influență de pe planetă. Viziunea lui Latour se abate de la această perspectivă în mai multe moduri. Antropocenul, în concepția lui, nu implică o ruptură radicală, o revoluție fundamentală în istoria pământului. Pentru Latour, nu trăim într-o altă lume, dar Antropocenul ne obligă, în primul și în primul rând, să ne raportăm la lumea veche într-un mod fundamental diferit. În această nouă abordare, jucătorii tradiționali dispar (natura, omenirea, știința, tehnologia) sau, mai bine spus, începem să realizăm că ei nu au existat niciodată.

Așa cum spunea Latour, natura a încetat să joace rolul pasiv impus de știința și tehnologia moderne. Latour și Stengers vorbesc despre Gee, un termen introdus de James Lovelock în 1969. Dar Lovelock a fost de multe ori înțeles greșit, crede Latour. Gee nu înseamnă că pământul a devenit un organism viu sau că este un sistem fix și închis, ci că trebuie văzut ca „numele propus pentru toate consecințele interconectate și imprevizibile ale puterilor care acționează, fiecare dintre acestea urmărindu-și propriul interes în manipularea propriului mediu” (Latour 2015, p. 187). Gee nu are o identitate fixă și nu poate servi ca judecător transcendent al conflictelor noastre, arătându-ne obiectivitatea din spatele cerințelor noastre subiective. Mai degrabă, ea este terțul despre care vorbește Serres, un parazit sau un cvasiobiect care intervine și schimbă în mod constant relațiile dintre noi. „Gee este o terță parte în toate conflictele noastre – mai ales odată cu Antropocenul – dar ea nu joacă niciodată rolul de terță

parte *superioară* situațiilor și capabilă să le comande” (Latour 2015, p. 307). În Antropocen avem de-a face cu Geea, care înseamnă o întregă gamă de actori care nu sunt uniți într-un sistem sau într-un organism, și care reacționează într-un mod complex și capricios la orice facem. Aceasta nu este o stare temporară, mai degrabă, ea trebuie văzută ca o condiție permanentă. Sau, așa cum spunea Stengers: „nu putem întrezări niciun viitor în care [Geea] ne va da înapoi libertatea de a o ignora” (Stengers 2015, p. 47).

Antropocenul implică nu doar sfârșitul naturii, ci și pe cel al oamenilor. Ideea că umanitatea a devenit cel mai influent factor în Antropocen este înțeleasă greșit, crede Latour. În primul rând, este înțeleasă greșit la nivel empiric, deoarece este eronat să vorbim despre umanitate, ca și când am avea de-a face cu un colectiv unificat. De fapt, nu există o astfel de unificare și nu toată umanitatea este egal responsabilă pentru Antropocen: triburile native din pădurile amazoniene amazoniene nu influențează planeta în același mod ca industriile occidentale. „Antroposul Antropocenului? Acesta este Babelul *după* căderea uriașului turn” (Latour 2015, p. 189).

În al doilea rând, Antropocenul este înțeles greșit și la nivel conceptual, fiindcă nu mai există o opoziția între oamenii activi și natura pasivă. Imaginea tradițională a omului este cea de subiect, adică a cuiva care posedă toată agentivitatea, dar și capacitatea nelimitată de a face tot ce vrea cu planeta. Dar a fi subiect în aceste timpuri „nu înseamnă să acționezi autonom în relația cu un cadru obiectiv, ci să împarți puterea de a acționa cu alți subiecți, care și ei își pierd autonomia” (Latour 2015, p. 84). A influența nu înseamnă că cineva are toată puterea asupra unui lucru, ci că toți cei care sunt influențați au o anumită doză de agentivitate, mai exact cea de a reacționa și de a răspunde. Antropocenul ne obligă să devenim din nou cvasisubiiecți pe deplin dezvoltați și astfel să depindem de rețelele senzitive ale Geei.

În cele din urmă, jucătorii din știință și tehnologie se schimbă și ei. Știința nu mai poate fi un arbitru suprem, ci trebuie să-și recunoască dependența de propriile rețele. Intrăm într-o epocă, Antropocenul, în care știința nu este niciodată sigură, dar această nesiguranță a devenit

una dintre principalele sale caracteristici.⁹ Tehnologia, în aceeași linie, nu poate fi considerată un instrument la îndemâna subiectului activ, ci trebuie să joace un rol diferit în negocierea cu cvasiobiectele, cu Geea, după cum vom vedea în următoarea secțiune.

După cum am menționat în introducere, Latour s-a inspirat din cartea *Le contrat naturel* a lui Serres, în care acesta susține că contractul nostru social modern este insuficient din cauză că a exclus întotdeauna lucrurile, deși în mod necesar intrăm în relații cu ele. Odată cu Antropocenul, acest lucru a devenit problematic. Suntem confrunțați cu „*revoltele generalizate ale mijloacelor*: nicio entitate – balenă, râu, climă, vierme, copac, vițel, vacă, porc, pui – nu mai este de acord să fie tratată „ca un simplu mijloc”, ci insistă să fie tratată „întotdeauna și ca un scop” (Latour 2004b, pp. 155-156). Antropocenul nu este altceva decât o intruziune generală a cvasiobiectelor în colectivul nostru politic actual: el ne cere să redeschidem negocierile cu cvasiobiectele cu care ne relaționăm, fiindcă, altfel, lumea se va schimba și va opta pentru un nou colectiv politic, lipsit de oameni.

Avem nevoie de un tratat de pace sau, cum îi spune Serres, de un contract natural: „un contract de simbioză, fiindcă simbiotul recunoaște drepturile gazdei, în timp ce parazitul – ceea ce suntem acum – îl condamnă la moarte pe cel pe care îl jefuiește și îl locuiește, fără să-și dea seama că, pe termen lung, se condamnă pe el însuși la moarte” (Serres 1995, p. 38). Din acest motiv este nevoie de un contract prin care cvasiobiectele să fie recunoscute. Dar cum putem obține acest lucru?

⁹ Această afirmație este, de fapt, prea categorică, așa cum am susținut în altă parte (vezi Simons 2016). Într-un mod asemănător cu confuzia lui Serres, Latour amestecă două posibile concluzii: spunând că suntem *siguri că suntem nesiguri*, ceea ce este o eroare formală de logică, concluzia reală este că *suntem nesiguri că suntem siguri*. Nu mai putem fi niciodată siguri că putem reduce cvasiobiectele particulare la obiecte, deși ar putea fi posibil în anumite cazuri.

4.1. Reconvențiunile cvasiobiectelor

După cum am arătat mai sus, poziția prelingvistică propusă adeseori pare neplauzibilă: ar însemna că într-un fel sau altul știm ce vrea natura. Dar nu așa stau lucrurile în Antropocen, ba chiar asta e și problema. În același timp, poziția lingvistică nu pare să înțeleagă prea bine situația și nu este capabilă să ofere o analiză corectă, fiindcă ea niciodată nu va putea să depășească discursul unei „construiri sociale a naturii”. De aceea este nevoie de o poziție postlingvistică: ar trebui să deschidem un spațiu în așa fel încât lucrurile să ofere un feedback la colectivul nostru actual pentru a redeschide negocierile și a propune reforme pentru un colectiv politic mai bun. Acest lucru se dovedește posibil fiindcă lumea este mereu conectată cu noi, din moment ce non-umanii emit întotdeauna zgomot și, astfel, posibile informații. Sau, după cum afirmă Serres: „De fapt, Pământul vorbește cu noi în termeni de forțe, legături și interacțiuni, iar asta e suficient pentru încheia un contract” (Serres 1995, p. 39).

Pentru a deveni mai sensibili la zgomotul lumii, avem nevoie de alte tehnologii. În caz contrar, cvasiobiectele vor continua să se revolte împotriva colectivului nostru actual, care se concentrează exclusiv asupra oamenilor. La asta se referă Latour când vorbește despre un „parlament al lucrurilor” (Latour 1993, p. 142; 2004b), același lucru îl spune Serres atunci când propune un contract natural: să lăsăm lucrurile să reîntre în politică, oferindu-le spațiu pentru a-și desfășura obiceiurile, comportamentele și revendicările. Cum e posibil așa ceva? Ei bine, pentru a putea înțelege modul în care acestea ar putea să-și articuleze revendicările, putem învăța multe de la științe, nu de la știința gata făcută, ci de la știința în devenire. Trebuie să ne întoarcem la poziția omului de știință aflat în pericol, adică la cineva care știe că are de-a face cu un cvasiobiect care poate vorbi și care să fie capabil să pună sub semnul întrebării propriile categorii. Antropocenul necesită un tip aparte de tehnologie, mai exact, nu o *tehnologie de control* ca cea pe care o propune geoingenieria, ci de o *tehnologie de negociere*: o tehnologie care să ne ajute să devenim mai sensibili la reacțiile și relațiile cvasiobiectelor. În Antropocen,

tehnologia nu trebuie să aibă legătură doar cu încercarea de a controla factorii de mediu, așa cum este creșterea temperaturii, ci, în primul și în primul rând, trebuie să aibă ca scop detectarea modul în care aceste cvasiobiecte răspund la acțiunile noastre. Vorbim mereu despre felul în care Gea va răspunde la politicile noastre, crezând, spre exemplu, că nivelul de CO₂ va scădea printr-o anumită politică. Tehnologiile de negociere există pentru a lăsa cvasiobiectele, așa cum este CO₂ să răspundă. Urmărindu-ne politicile, CO₂ fie va accepta cererea noastră (nivelul lui va scădea), fie va face o *reconvențiune* (făcând altceva, cum ar fi să crească). Bineînțeles, politicianul sau omul de știință pot formula o nouă plângere pentru a face față acestei rezistențe, dar idealul (atât în democrația politică, cât și în practica științifică) este acela al respectării *mecanismului de feedback*: cei reprezentați ar trebui să aibă mereu dreptul de a face o reconvențiune care să fie ascultată.

În felul acesta trebuie să înțelegem scopul unui parlament al lucrurilor – pentru care Latour a încercat să scrie o primă constituție în *Politiques de la nature* (2004b) – sau al *cosmopoliticii*, cum o numește Stengers (2005; 2010; 2011a): nu trebuie să definim dinainte ce sunt lucrurile, ci să le oferim ocazia de a pune la îndoială propriile noastre întrebări și perspective. Putem defini ce sunt obiectele numai după aceste negocieri necesare, deși unele nu vor putea fi niciodată bine definite, așa cum sunt organismele modificate genetic sau schimbările climatice. Nu există nicio garanție că asta va funcționa, dar nici că va eșua. Scopul politic este în primul rând să nu ne grăbim: trebuie luată în considerare orice asociere relevantă, chiar dacă asta va însemna că decizia va fi foarte greu de luat: „Putem fi de acord cu argumentele tale, dar trebuie să ne asigurăm că ești pe deplin expus la consecințele lor” (Stengers 2005, p. 997). Sau, în termenii lui Latour:

Este necesar ca deliberările colectivului să nu mai fie oprite sau evitate din cauza unei cunoașteri definitive, din moment ce natura nu ne mai oferă niciun drept care să fie contrar exercitării vieții publice. Colectivul nu pretinde că știe, ci trebuie să experimenteze în așa fel încât să poată învăța pe parcursul procesului. Întreaga sa capacitate normativă va depinde astfel de diferența pe care va fi capabil să o

înregistreze între t^0 și $t + I$, încredințându-și soarta micii transcendențe a realităților externe. (Latour 2004b, p. 196)

Acesta este rolul tehnologiilor în Antropocen, și anume să ne facă din ce în ce mai sensibili la diferențele și schimbările care apar atunci când avem o anumită intervenție. În acest sens, parlamentul lucrurilor poate fi înțeles ca o tehnologie pentru Antropocen, nu o tehnologie al cărei scop să fie controlarea deplină a naturii, ci una care să ne ajute, în primul rând, să negociem pentru a rămâne parte dintr-un colectiv care ia în considerare cât mai multe cvasiobiecte posibil. Acest proces este fără sfârșit, fiindcă întotdeauna vor exista elemente care nu au fost încă luate în considerare. Și tocmai pentru că colectivul nostru se va schimba mereu, vom avea nevoie de o monitorizare constantă.

Pe de altă parte, prima variantă a parlamentului lucrurilor a atras anumite critici din partea lui Stengers, de care trebuie ținut cont. Stengers consideră că, la începuturile sale, Latour (1993) a avut tendința de a fi cam optimist susținând că cvasiobiectele ar putea face toate parte din parlamentul lucrurilor. Principala ipoteză a lui Latour a fost că orice poate fi un obiect de negociere, dar acest lucru presupunea o formă de excludere, și anume a acelor lucruri care refuză să coopereze.¹⁰ „Nu poate veni nimeni care să stabilească condiții – de

¹⁰ Acest lucru se poate observa și în ciudatul paradox al lui Latour, care este un critic al geoingineriei, dar în același timp, de exemplu, a publicat un articol într-o carte plină de aceste soluții specifice geoingineriei (vezi Latour 2011). Aici, Latour face trimitere la povestea doctorului Frankenstein: greșeala lui nu a fost crearea monstrului, ci abandonarea lui, ceea ce de fapt l-a făcut un monstru. Nimic nu este, prin definiție, un monstru, dar devine astfel dacă nu luăm în considerare consecințele. Pe de altă parte, în ciuda a ceea ce crede Latour, se pare că există cazuri în care monștrii nu pot fi adoptați, indiferent de îngrijirea noastră. Am putea să comparăm narațiunea lui Latour cu cea din filmul *The Fly* (1986), regizat de David Cronenberg, în care protagonistul își amestecă ADN-ul cu cel al unei muște. Încet-încet, acesta se transformă într-o muscă și se schimbă dramatic, ceea ce o obligă pe soția lui să-l împuște. Evident, grija față de monștri poate fi cauză bună, dar asta nu exclude faptul că anumiți monștri nu pot fi tratați, iar încercările optimiste de a face acest lucru (în loc să respingem tehnologiile ca prea periculoase) pot fi foarte problematice. După cum spune Timothy Morton, „dacă faci ceva în mod conștient nu înseamnă că e și

tipul e cum zic eu sau nu e deloc – din care să rezulte posibilitatea sau imposibilitatea unui acord” (Stengers 2011a, p. 347). Pe de altă parte, construirea anumitor elemente nu poate fi obiectul negocierii, nici măcar într-un astfel de parlament deschis al lucrurilor. Există lucruri precum zei, valori, practici la care nu dorim să renunțăm pentru că ele constituie identitatea noastră fundamentală. Există un temei pentru toate acestea. De exemplu, oamenii de știință nu pot face știință fără practicile experimentale specifice oamenilor de știință; dar același lucru este valabil și în cazul religiilor sau al valorilor etice. Din acest motiv, Stengers propune un „Parlament Cosmopolitic” corectat (Stengers 2011a, 395), în care să existe un loc și pentru aceste elemente excluse, care refuză să se alătore, dar care nu pot fi ignorate.

În opera sa ulterioară, Latour și-a revizuit concepția inițială despre parlamentul lucrurilor. Negocierea nu este niciodată, prin definiție, de succes și, prin urmare, modelul folosit trebuie să fie cel al diplomației, nu al expertului (vezi Latour 2004b, pp. 209-217). Diplomația înseamnă să fi pe deplin conștient de riscurile pe care trebuie să și le asumi în negocieri, să înțelegi că natura nu este de partea ta doar pentru că așa susține știința gata făcută și că negocierile nu vor fi întotdeauna de succes. Nu putem începe de la o lume dată, dar avem sarcina politică a „forma progresiv o lume comună” (Latour 2004b, p. 18). „Diplomația [...] celebrează o altă concepție asupra adevărului, una destul de artificială – adevărat este acel lucru care reușește să producă o comunicare între părțile divergente, fără ca ceva în comun să fie propus sau descoperit” (Stengers 2013, p. 194).

În aceeași direcție ar putea fi explicate și unele critici mai recente la propunerea inițială a lui Serres, aduse atât de Latour, cât și de Stengers. Latour crede că contractul natural a devenit o imposibilitate „deoarece, într-un sfert de secol, lucrurile au devenit atât de urgente și de violente încât proiectul oarecum pașnic al unui contract între părți pare a fi imposibil. Războiul este mult mai probabil decât contractul” (Latour 2014, p. 5). În legătură cu acest aspect, Stengers

ceva ok. Am ucis oameni dintotdeauna. Cum esteuciderea deliberată mai morală?” (Morton 2014, pp. 262-263).

vorbește despre „intruziunea Geei”, care nu ne cere un răspuns, ci mai degrabă ne obligă să găsim mijloace de a ne proteja în această nouă condiție, în această nouă istorie, Antropocenul (Stengers 2015). Necesitatea negocierii, despre care vorbeau Serres și primul Latour, nu mai prezintă nicio garanție. Nu mai putem fi siguri că vom reuși să găsim un nou contract natural.

Mai mult, Latour și Stengers tind să susțină forma mai tare a acestei idei: un astfel de contract a devenit imposibil. La fel ca în cazul criticii necesității zgomotului sau a cvasiobiectelor, se poate spune că această afirmație amestecă două noțiuni diferite, mai exact *certitudinea imposibilității* unui contract și *incertitudinea posibilității* acestuia. Afirmațiile lor par să nu susțină decât cea de-a doua aserțiune, însă nu și pe prima. În Antropocen, contractul natural rămâne în continuare o posibilitate, deși nu mai putem fi siguri de asta.

5. Concluzie

Pentru autori ca fi Latour, problemele Antropocenului necesită noi tehnologii care să le poată rezolva, mai exact, un parlament al lucrurilor, care nu este nici un parlament de subiecți, nici un parlament de obiecte. De fapt, el se dorește a fi un parlament de cvasiobiecte, adică un loc în care să fie reprezentate atât obiectele, cât și subiecții, dar împreună cu relațiile dintre ei, cu oamenii lor de știință, cu incertitudinile lor etc. Niciodată nu s-a pus problema ca non-oamenii să nu vorbească, de fapt ei au fost forțați să vorbească într-un singur fel, mai exact ca obiecte pasive. Deci, concluzia nu este că ar trebui să lăsăm haosul original al lumii să vorbească, chiar dacă Serres pare să se îndrepte în această direcție. În cazul tehnologiei, mesajul nu este să abandonăm toate tehnologiile fiindcă acestea implică violență. În schimb, sarcina noastră este să ascultăm lucrurile ca lucruri, să creăm noi tehnologii prin care cvasiobiectele să se poată exprima în complexitatea și multiplicitatea lor; să clarificăm și să diferențiem între obiceiurile și asocierile dintre ele (Latour 2004a). Altfel, „vom rămâne niște barbari asediați de inumani – iar în fața Geei vom rămâne fără voce” (Latour 2013, p. 288).

În plus, nu trebuie să încetăm construirea obiectelor, ci mai degrabă să le construim mai bine, prin implicarea conștientă a cvasiobiectelor în procesul de construcție, prin construirea unui parlament adecvat al lucrurilor. Pe de altă parte, după cum arată critica lui Stengers, nu există nicio garanție că un astfel de parlament al lucrurilor va funcționa. Dar, în același timp, în ciuda recentului pesimism al lui Stengers și Latour, nici una că va eșua.

Această cercetare a fost sprijinită de Research Foundation – Flanders (FWO). Versiuni anterioare ale acestui articol au fost prezentate la *Nonhumans & Politics: International Conference on Nonanthropocentric Perspectives on Politics* în Hanovra (ianuarie 2016) și la Cologne Summer School of Interdisciplinary Anthropology din Köln (septembrie 2016). În afara participanților la aceste conferințe aș dori să le mulțumesc lui Justus Hillebrand și lui Jonas Rutgeerts, precum și recenzenților anonimi pentru comentariile lor foarte utile.

Bibliografie:

Baskin, Jeremy, „Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene”, în *Environmental Values* 24 (1), 2015, pp. 9-29.

Bonneuil, Christophe & Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*, London, Verso, 2016.

Crutzen, Paul, „Geology of Mankind”. în *Nature* 415 (6867), 2002, p. 23.

Despret, Vinciane, „The Engima of the Raven”, *Angelaki* 20 (2), 2015, pp. 57-72.

Gingras, Yves, „Following Scientists through Society? Yes, but at Arm’s Length!”, în *Scientific Practice: Theories and Stories of Doing Physics*, ed. Jed Z. Buchwald, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 123-148.

Latour, Bruno, *Les microbes: guerre et paix suivi de Irréductions*, Paris, Métaillé, 1984.

Latour, Bruno, „The Enlightenment without the Critique: A Word on Michel Serres' Philosophy”, in *Royal Institute of Philosophy Lecture Series 21*, 1987a, 83-97.

Latour, Bruno, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987b.

Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Latour, Bruno, „How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies”, *Body & Society* 10 (2-3), 2004a, 205-229.

Latour, Bruno, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004b.

Latour, Bruno, „Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, in *Critical Inquiry* 30(2), pp. 225-248, 2004c.

Latour, Bruno, „From *Realpolitik* to *Dingpolitik* or How to Make Things Public in Making Things Public”, in *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. Bruno Latour & Peter Weibel, Karlsruhe, ZKM Center for Art and Media. 2005a, pp. 14-41.

Latour, Bruno, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005b.

Latour, Bruno, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham, Duke University Press, 2010.

Latour, Bruno, „Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children”, in *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*, ed. Michael Shellenberger & Ted Nordhaus, pp. 17-21, Oakland, Breakthrough Institute, 2011.

Latour, Bruno, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

Latour, Bruno. „Agency at the Time of the Anthropocene”, in *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* 45(1), 2014, pp. 1-18.

Latour, Bruno, *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015.

Latour, Bruno & Michel Serres, *Conversations on Science, Culture, and Time*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

Latour, Bruno & Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Morton, Timothy, „How I Learned to Stop Worrying and Love the Term *Anthropocene*”, în *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry* 1(2), 2014, pp. 257-264.

Serres, Michel, *Hermès I, La communication*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Serres, Michel, *Hermès II, L'interférence*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Serres, Michel, *Hermès IV, La distribution*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

Serres, Michel, *Genèse*, Paris, Grasset, 1982.

Serres, Michel, *Statues*, Paris, Flammarion, 1987.

Serres, Michel, *The Natural Contract*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

Serres, Michel, *The Troubadour of Knowledge*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.

Serres, Michel, „The Science of Relations: An Interview”, în *Angelaki* 8(2), 2003, pp. 227-238.

Serres, Michel, *The Parasite*, trans. Lawrence R. Schehr, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2007.

Serres, Michel, *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*, London, Continuum, 2008.

Simons, Massimiliano, „The End and Rebirth of Nature? From Politics of Nature to Synthetic Biology”, *Philosophica* 47, 2016, pp. 109-124.

Stengers, Isabelle. 1997. *Power and Invention: Situating Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, Isabelle. 2000. *The Invention of Modern Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, Isabelle, „The Cosmopolitical Proposal”, în *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. Bruno Latour &

Peter Weibel,, Karlsruhe, ZKM Center for Art and Media, 2005, pp. 994-1003.

Stengers, Isabelle, *Cosmopolitics I*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

Stengers, Isabelle, *Cosmopolitics II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011a.

Stengers, Isabelle, „Wondering about Materialism”, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham Harman, Melbourne, re.press, 2011b, pp.368-380.

Stengers, Isabelle, „Introductory Notes on an Ecology of Practices”, in *Cultural Studies Review* 11(1), 2013, pp. 183-196.

Stengers, Isabelle, *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Lüneburg, Open Humanities Press, 2015.

Stiegler, Bernard, „Exiting the Anthropocene”, *Multitudes* 60, pp. 137-146, 2015.

Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Mark Williams, Anthony D. Barnosky, Alejandro Cearreta, Paul Crutzen, Erle Ellis, Michael A. Ellis, Ian J. Fairchild, Jacques Grinevald, Peter K. Haff, Irka Hajdas, Reinhold Leinfelder, John McNeill, Eric O. Odada, Clément Poirier, Daniel Richter, Will Steffen, Colin Summerhayes, James P. M. Syvitski, Davor Vidas, Michael Wagreich, Scott L. Wing, Alexander P. Wolfe, Zhisheng An & Naomi Oreskes, „When Did the Anthropocene Begin? A Mid-Twentieth Century Boundary Level Is Stratigraphically Optimal”, in *Quaternary International* 383, 2015, pp. 196-203.

Zammito, John, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Încâlcirea oamenilor și a lucrurilor O perspectivă pe termen lung

Traducere din limba engleză
de Gina Săndulescu

De-a lungul ultimelor decenii, în științele sociale și umaniste a avut loc o acceptare pe scară largă a „reîntoarcerii la lucruri”¹, în opoziție cu interesul anterior acordat reprezentării și în contrast cu lunga tradiție academică ce a separat subiectul de obiect, mintea de materie. De exemplu, un cercetător al literaturii americane, Bill Brown, a propus o „teorie a lucrului”², în timp ce „hermeneutica materială” a filosofului Don Ihde respinge opoziția dintre pozitivism și hermeneutică și explorează felurile în care tehnologiile și mașinile modelează modul în care facem știință și privim lumea.³ O perspectivă similară în ceea ce privește istoria științei au avut Steven Shapin și Simon Schaffer în lucrarea lor despre pompa de aer folosită de Boyle în experimentele sale.⁴ Asemenea microscopului și telescopului, pompa a permis observarea unor lucruri noi. Diferite perspective – de la

¹ Fiona Candlin & Raiford Guins, *The Object Reader*, London, Routledge, 2009; Ewa Domanska, „The Return to Things” în *Archaeologia Polona* 44, 2006, pp. 171-185; Alex Preda, „The Turn to Things: Arguments for a Sociological Theory of Things”, în *The Sociological Quarterly* 40, 1999, pp. 347-366.

² Bill Brown, *A Sense of Things: The Object Matter of American Literature*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2003.

³ Don Ihde, *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1999.

⁴ Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1985.

teoria actor-rețea la explicațiile antropologice asupra materialității și acumulării de „chestii” în viețile noastre contemporane, până la discuțiile despre agentivitatea, vibrația [*vibrancy*] și vitalitatea lucrurilor mute – au ajuns, într-o formă sau alta, la ideea că subiectul și obiectul, mintea și materia, omul și lucrul se co-alcătuiesc.⁵ În aceste abordări diferite se acceptă că existența umană și viața socială depind de lucrurile materiale și sunt încălcite cu ele; oamenii și lucrurile se produc unii pe alții în mod relațional.

Există o parte mai întunecată în încălcirea oamenilor și a lucrurilor care scapă frecvent din aceste abordări relaționale. Un aspect important al relațiilor noastre cu toate chestiile este că ele implică mai mult decât rețele de oameni și lucruri, adică o simetrie a relațiilor. Mai curând, relațiile noastre cu lucrurile sunt adeseori asimetrice, ceea ce conduce la căderea în capcana anumitor direcții din care e greu de scăpat.

Încâlcire

Definesc încălcirea drept suma a patru tipuri de relații între oameni și lucruri⁶: oamenii depind de lucruri (OL), lucrurile depind de alte lucruri (LL), lucrurile depind de oameni (LO), oamenii depind de oameni (OO). Astfel, încălcirea = (OL) + (LL) + (LO) + (OO). În această definiție este stabilit că oamenii și lucrurile se produc unii pe alții în mod relațional. Dar accentul pus mai degrabă pe a depinde [*dependence*] decât pe „relaționalitate” atrage atenția asupra faptului

⁵ Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Thing*, Durham, Duke Univ. Press, 2010; Alfred Gell, „Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps”, în *Journal of Material Culture* 1, 1996, pp. 15-38; Tim Ingold, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Londra, Routledge, 2013; Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2005; Daniel Miller, *Stuff*, Cambridge, Polity, 2010; John C. Ryan & Alan T. Durning, *Stuff: The Secret Lives of Everyday Things*, Seattle, Sightline Institute, 1997.

⁶ Ian Hodder, *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, Oxford, Wiley Blackwell, 2012.

că oamenii cad în capcana relațiilor cu lucrurile. Oamenii sunt prinși într-o dublă legătură, depinzând de lucrurile care depind de oameni.

Ar fi util să distingem două forme de a depinde. În primul rând, într-un sens mai general, luarea în considerație a faptului de a depinde arată că folosirea lucrurilor de către oameni împluternicește. Folosirea umană a lucrurilor de către oameni le permite să fie, să trăiască, să socializeze, să mănânce, să gândească. Folosesc termenul „a depinde” cu sensul de „a se baza pe”. Dar a depinde conduce frecvent la o a doua perspectivă: dependența [*dependency*] implică o oarecare formă de constrângere, așa cum se vede în numeroasele teorii despre dependență și codependență, de la teoria sistemelor-lume până la psihologie.⁷ Oamenii ajung să fie prinși în diverse moduri de a depinde care le limitează abilitățile de a se dezvolta, ca societăți sau ca indivizi.

A depinde de ceva și dependența [*Dependence and dependency*] creează o luptă dialectică în interiorul încălcării. Pe de-o parte, oamenii depind sau se bazează pe lucruri pentru a-și atinge țelurile (a depinde de ceva). Aceasta este partea care determină ca utilizarea umană a uneltelor și a simbolurilor să conducă la formarea subiectului, a societății și la adaptarea la mediu. Așa cum a afirmat Elizabeth Grosz, „materia, lucrul, este cea care produce viață”⁸. Pe de altă parte, dependența și codependența apar atunci când oamenii și lucrurile nu se pot descurca unii fără alții și, prin această dependență reciprocă, se constrâng și își limitează opțiunile în privința a ceea ce pot face. Lucrul a fost asociat cu o răuvoitoare „materialitate biologică care este sau poate fi rezultatul intervenției noastre neștiutoare (de obicei atomică sau nucleară) în natură, răzbunarea substanței [*the revenge of*

⁷ John S. Rice, *A Disease of One's Own: Psychotherapy, Addiction, and the Emergence of Co-Dependency*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1976 [*Sistemul mondial modern: Agricultură capitalistă și originile economiei mondiale europene în secolul al XIV-lea*, 2. vol., trad. Dorel Abraham, Ilie Bădescu & Marcel Ghibernea Meridiane, 1992].

⁸ Elizabeth Grosz, *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, MIT Press, 2001, p. 168.

the blob] [...] care pune omul în pericol”⁹. Aceste două caracteristici ale faptului de a depinde și ale dependenței, pozitivă și negativă, produc și constrâng acțiunea umană și îi conduc pe oameni la încălcări din care le este greu să iasă. Din cauză că oamenii se bazează pe lucruri care trebuie întreținute pentru a se putea baza pe ele, oamenii sunt prinși în viețile și temporalitățile lucrurilor, în vicisitudinile lor incerte și în nevoile lor nestăvilite. Lucrurile par să fie niște hidre care, pentru a putea fi oprite din multiplicare și din capacitatea lor de a prinde în capcană, necesită o pricepere herculeană, deși căderea în capcană rămâne totuși ademenitoare și productivă

Astfel, încălcirea poate fi redefinită ca dialectica depinderii și dependenței dintre oameni și lucruri. Termenul „încâlcire” încearcă să capteze felurile în care oamenii și lucrurile se prind reciproc în capcană. Dar el încearcă totodată să identifice felurile în care la baza existenței umane stă un dinamism continuu și în dezvoltare exponențială. Din primul moment în care, ca *homo faber*, am investit în topoarele de piatră, am aflat că putem face mai mult și, totuși, ne-am văzut prinși în capcana nevoilor și a cerințelor lucrurilor, a limitelor și a instabilității acestora. S-a dovedit că nu e ușor să facem ca lucrurile să fie ceva cu totul social – ele păreau să aibă o viață proprie, pe care nu o putem anticipa sau controla.

Fără îndoială, ar fi o exagerare să spunem că lucrurile se năruie întotdeauna, se schimbă continuu și ne obligă să avem grijă de ele; ceva solid nu se topește în aer. Când ne trezim dimineața, casa e tot acolo, zahărul pentru cerealele de la micul dejun e pe masă, iar laptele e încă rece, în frigider, mașina e tot în garaj și putem să o luăm ca să mergem la serviciu, străzile sunt încă la locul lor. Iar dacă ceva merge rău, pot face față, pentru că, la urma urmei, pot să mă încred că toate celelalte lucruri de care am nevoie pentru rezolvare vor fi suficient de statornice pentru a face treaba. Încă pot să sun și să cer ajutor cu

⁹ Grosz, *Architecture from the Outside*, p. 167.

smartphone-ul. Până la urmă, nu e oare cazul ca sinele și societatea să depindă de stabilitatea lucrurilor, așa cum credea Hannah Arendt?¹⁰

Un răspuns la această obiecție este că da, lucrurile chiar par să fie stabile în ansamblu. Dar asta se întâmplă pentru că noi, sau altcineva, lucrăm, sau lucrează, din greu pentru a produce această stabilitate. Depindem de dulceața zahărului, de laptele pentru cereale și de rețeaua de electricitate care luminează magazinele și străzile. Dar pentru a produce această calitate de a fi la îndemână, această așteptare cotidiană de a avea stabilitate și ordine, un vast apparatus, format din oameni și lucruri, trebuie mobilizat la scară globală. Pentru a avea zahăr pe masă, pentru a menține funcționarea rețelei de electricitate și pentru a asigura stocurile de papuci, telefoane inteligente și biciclete, e necesară o masivă mobilizare a resurselor, oamenilor și dependențelor. Lucrurile au propria lor viață, una în care noi suntem prinși, iar societatea, pentru a produce efectul de stabilitate, depinde de abilitățile noastre pentru a gestiona în mod eficient această vibrație a lucrurilor. De multe ori, reușim să trăim fără să fim pe deplin conștienți de întreaga complexitate a problemei legate de ce și cine ne aprovizionează, dar, chiar și așa, suntem profund încălciți în vitalitatea lucrurilor și în asamblajul relațiilor dintre ele.

Idea că lucrurile sunt instabile este, dintr-o anumită perspectivă, produsul fizicii moderne. Pentru Newton, materia constă într-o masă stabilă, alături de forțele care pun masa în mișcare prin atracție și respingere. Dar Einstein a arătat că masa și energia pot fi transformate una într-alta și, astfel, pot fi considerate echivalente.¹¹ Acum vedem că materia este făcută din atomi foarte activi, cu un nucleu încărcat pozitiv, înconjurat de electroni care se învârtesc [spin]. La un nivel mai mic, există protoni, quarcuri, leptoni și așa mai departe. Deci, la nivel atomic și subatomic, putem observa că materia mai degrabă „devine” decât „este”. Și, la scară mare, teoria sistemelor complexe

¹⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958 [ed. rom.: *Condiția umană*, trad. Gabriel Chindea & Claudiu Veres, Idea, 2008].

¹¹ Diana Coole & Samantha Frost, „Introducing the New Materialisms”, în *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, ed. Diana Coole & Samantha Frost, Durham, Duke Univ. Press, 2010, pp. 1-46.

sau teoria haosului sugerează că mediul natural este mult mai complex și mai instabil decât a fost considerat, cu efecte imprevizibile și non-liniare. Lucrările recente din filosofie și din științele sociale au ajuns la concluzii similare, și au apărut deja descrieri ale unor noi materialisme care explorează modurile în care materia „devine” în cadrul lumilor social-materiale complexe.¹²

Câteva probleme legate de perspectiva relațională asupra oamenilor și lucrurilor

Mulți oameni de știință au descris rețelele complexe, bucele, amestecurile, lanțurile și angrenajele care rezultă din faptul că oamenii depind de lucruri, lucrurile depind de lucruri și lucrurile depind de oameni. Mauss a scris că „sufletele sunt amestecate cu lucrurile; lucruri cu suflete” și, în această tradiție antropologică, alții, precum Marilyn Strathern, au vorbit despre înlănțuire [*enchainment*] sau personalitate distribuită.¹³ Termenul „înlănțuire” folosit de Strathern se referă la culturile polineziene și melaneziene, unde artefactul nu este un „lucru în sine”. Acesta nu primește o identitate de la cei care îl folosesc și nici nu le conferă oamenilor o identitate. Lucrul face parte dintr-un lanț de obligații și dorințe, din moment ce lucrurile circulă, oferite în jur ca daruri. „În timp ce, într-o economie a mărffi, lucrurile și persoanele își însușesc forma socială a lucrurilor, într-o economie a darului, ele își însușesc forma socială a persoanelor.”¹⁴ În acest context, persoanele sunt „divizi” [*dividuals*] sau „persoane partajabile” – mai exact, persoanele sunt produse ale înlănțuirilor de acte de reproducere socială, așa că nu există nicio separare între persoana socială și cea individuală. Deci, fiecare persoană este un produs al altora, sau are o identitate produsă de toate acțiunile sociale

¹² Bennett, *Vibrant Matter*; Coole & Frost, „Introducing the New Materialisms.”

¹³ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Oxford, Routledge, 1954, pp. 25-26 [ed. rom.: *Eseu despre dar*, trad. de Silvia Lupescu, Polirom, 1997]; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1988.

¹⁴ Strathern, *The Gender of the Gift*, p. 103.

implicate în căsătorie, naștere, creștere etc. Înlanțuirea are loc din cauza „hau”-ului lucrurilor – adică nevoia lor de a fi în mișcare, de a fi mobile. Darurile sunt tratate ca responsabilități de care urmează să se scape rapid – este greșit, imposibil, ca ceva să stea pe loc.¹⁵

Sociologii au avut tendința de a vedea lumea socială ca legată de relațiile interpersonale. Dar Bruno Latour, John Law și Karin Knorr-Cetina au reușit să vadă că motoarele, instrumentele de măsurare, analizele de laborator și detectoarele joacă un anumit rol ca actori în structurarea relațiilor sociale.¹⁶ Acești autori studiază producerea cunoașterii științifice în laborator, dar susțin totodată că procese sociale/lucruri similare au loc pe o scară mai largă. Ei se axează pe rețelele-actor ale lucrurilor mari, cum ar fi sistemul computerizat de transport feroviar numit ARAMIS¹⁷, dar privesc și spre lucrurile mici precum pipetele, hârtia ozalid, ecranele de computer și așa mai departe.

Scopul acestui tip de abordare, denumit frecvent teoria actor-rețea [*Actor-Network Theory*, ANT], este să se concentreze mai degrabă pe „relaționalitate” decât pe dualismele aparent fixe și esențiale, precum

¹⁵ Pentru încălcire și depindere în studiile postcoloniale, vezi Michael Dietler, *Archaeologies of Colonialism: Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 2010; Chris Gosden, *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004; Andrew Martindale, „Entanglement and Tinkering: Structural History in the Archaeology of the Northern Tsimshian”, în *Journal of Social Archaeology* 9, 2009, pp. 59-91; Sarah Nuttall, *Entanglement: Literary and Cultural Reflections on Post-Apartheid*, Johannesburg, Witwatersrand Univ. Press, 2009; Nicholas Thomas, *Entangled Objects: Exchange Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1991.

¹⁶ Karin Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Scientific Knowledge*, Oxford, Pergamon, 1981. Bruno Latour, „Postmodern? No, Simply Amodern: Steps towards an Anthropology of Science”, în *Studies in the History and Philosophy of Science* 21, nr. 1, 1990, pp. 145-171; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1993 [ed. rom., *Nu am fost niciodată moderni*, trad. Bogdan Ghiu, Tact, 2015]; John Law, „After ANT: Complexity, Naming and Topology”, în *Actor Network Theory and After*, ed. John Law & John Hassard, Oxford, Blackwell and the Sociological Review, 1999, pp. 1-14.

¹⁷ Latour, *ARAMIS, or the Love for Technology*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1996.

adevăr și falsitate, agentivitate și structură, uman și non-uman, înainte și după, cunoaștere și putere, context și conținut, materialitate și socialitate, activitate și pasivitate. Nu e vorba că nu există astfel de diviziuni, dar distincțiile sunt efecte sau rezultate. „Ele nu sunt date în ordinul lucrurilor.”¹⁸ Astfel, ANT conduce la o „semiotică a materialității”. Preia accentul pus de semiotică pe „relaționalitate” și îl aplică tuturor materialelor, producând o materialitate relațională.

În studiul lui Latour despre „pasteurizarea Franței”, microbul ajunge să fie considerat un „actor esențial”¹⁹. Microbii ca lucruri fac legătura între oameni, la fel cum fac legătura între oameni și lucruri. Cei din intestinale noastre fac legătura între noi și ceea ce mâncăm. Ei ne pun totodată în legătură atât prin răspândirea bolilor contagioase, cât și prin faptul că depindem unii de alții pentru a menține igiena și a învinge microbii. Deci și aici accentul cade pe a depinde. Depindem de microbii care pasteurizează berea ca să avem relații economice între berari și consumatori. Depindem de sterilizarea laptelui pentru a ne putea hrăni copiii cu produse din lapte. Triumful igienei de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX a făcut posibilă desfășurarea Primului Război Mondial, fiindcă „fără bacteriologi, generalii nu ar fi putut niciodată să țină milioane de oameni, timp de patru ani, în tranșee noroioase și infestate de șobolani”²⁰. Să depinzi de ceva anume costă – costuri pentru „înființarea unor noi profesii, instituții, laboratoare și competențe la toate nivelurile”²¹.

În cazul acesta, Latour descrie actorii ca fiind eterogeni, creați din entități aflate în legătură precum igieniștii, drenurile, geloza, găinile, fermele și insectele de toate felurile. Actorii sunt umani, non-umani, entități individuale și mari instituții. Ținta este evitarea reducăționismului și concentrarea pe rețelele dispersate prin care asemenea actori ajung să aibă formă și să acționeze. În astfel de lucrări apare frecvent un interes în privința a ceea ce se întâmplă atunci când lucrurile nu merg și eșuează. Knorr-Cetina dezbate problema unui instrument de

¹⁸ Law, „After ANT”, p. 3.

¹⁹ Latour, *The Pasteurization of France*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1988, p. 39.

²⁰ Latour, *The Pasteurization of France*, p. 112.

²¹ Latour, *The Pasteurization of France*, p. 39.

laborator stricat și a efectelor pe care le-a avut.²² Oamenii de știință au început să folosească o centrifugă în locul instrumentului stricat. Prin improvisația cu centrifuga, procesul de măsurare a fost redefinit, ceea ce a condus la o regândire a problemei oamenilor de știință. Oamenii, cercetarea lor și instrumentele erau cu totul încălcite între ele. Rețeaua a necesitat „întreținere, supraveghere și reparații sociale, tehnice și financiare” continue.²³ Există o „codependență practică între cunoașterea întrupată în cercetători și cunoașterea încorporată în instrumente”²⁴. Latour vorbește despre această codependență ca despre o „operă de hibridizare”²⁵.

Data fiind maniera specifică ANT de a încorpora faptul de a depinde și dependența în analizele și interpretările interacțiunilor om – lucru, folosirea termenului „rețea” ar putea părea inadecvată. Latour este de părere, de altfel, că ideea de rețea și-a pierdut valența critică din cauza accentului pus pe schimbul de informații și pe rețelele de interacțiune globală din World Wide Web.²⁶ El consideră că, în ANT, „rețeaua” se referea inițial la transformări și translatări. Se referea la complexitatea legăturilor care au făcut ca lucrurile să fie înrudite dincolo de presupusa lor existență ca entități regionale stabile. În spaniolă, rețea se traduce ca *red*, iar în franceză ca *réseau*, și amândouă trimit către țesătură sau plasă. Tim Ingold susține că astfel de termeni oferă imagine mai bună pentru fluxul rizomic decât o face termenul „rețea” [*network*].²⁷ Pânza de păianjen este o extensie a păianjenului și face posibilă viața păianjenului. Ingold preferă cuvântul „împletitură” [*meshwork*] pentru a se referi mai degrabă la fluxul de forțe și la îmbinările vii, decât la obiecte conectate de rețele. Și totuși ANT rămâne cu tendința de a nu acorda suficientă atenție pentru modurile

²² Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge*.

²³ Preda, „The Turn to Things”, p. 363.

²⁴ Preda, „The Turn to Things”, p. 352.

²⁵ Latour, *Nu am fost niciodată moderni*, p. 11.

²⁶ Latour, „On Recalling ANT”, în *Law and Hassard, Actor Network Theory and After*, pp. 15-25.

²⁷ Tim Ingold, „Bringing Things Back to Life: Creative Entanglements in a World of Materials”, în *ESRC National Centre for Research Methods. Working Paper Series 05/10* (2010), <http://eprints.ncrm.ac.uk/1306>.

în care oamenii și lucrurile se prind reciproc în capcană ca urmare a conexiunii lor fizice. Latour își îndreaptă frecvent atenția asupra amestecului de oameni și non-oameni, respingând opoziția culturală/natură. De altfel, întregul despre care vorbește ANT este întemeiat pe distanțarea față de dualismele esențialiste imobile de tipul materialitate și socialitate, uman și non-uman. Pierre Lemonnier a criticat abordarea simetrică a lui Latour din cauza tendinței de a ignora constrângerile materiale și de a se concentra pe chestiuni sociologice. Ca răspuns, Latour a afirmat că din perspectiva lui nu există constrângeri materiale asociale pure.²⁸ Din cauză că vrea să treacă dincolo de dualismele subiect/obiect și de relațiile dialectice, Latour pare adeseori prea puțin interesat de obiecte și de relațiile între obiecte, precum și de ecologiile non-umane în care acestea interacționează. „Obiectele nu sunt niciodată asamblate împreună pentru a forma un nou domeniu, oricum.”²⁹ Analiza ANT nu este o „chestiune de a da prioritate «lumii materiale de una singură»”, din moment ce scopul este depășirea opozițiilor subiect/obiect.³⁰ Pentru Latour, lipsa dualismului este un aspect pozitiv al teoriei actor-rețea.³¹ Totuși, dacă reduci totul la rețeaua dispersată uman/non-uman riști să pierzi unul dintre principalele motoare ale schimbării – natura limitată, nefixată a lucrurilor în sine și relațiile dintre ele. Există multe schimbări în ciclurile naturale, în ritmurile zilnice, lunare, anuale, decadaie, milenare. Există multe procese de degradare, pierdere și epuizare care au efecte asupra societății umane, și în care lucrurile au efecte care nu pot fi cunoscute sau prevăzute. Fiindcă oamenii și non-oamenii sunt cu totul încurcați unii cu alții, aceste schimbări materiale prind oamenii în diverse încâlciri, forțând din partea lor răspunsuri și ajustări. În 2005, Latour a abandonat principiul simetriei dintre

²⁸ Pierre Lemonnier & Bruno Latour, „Lettre à mon ami Pierre sur l’anthropologie symétrique”, în *Ethnologie Française* 26, nr. 1, 1996, pp. 17-37.

²⁹ Latour, *Reassembling the Social*, p. 85.

³⁰ Bjørnar Olsen, *In Defense of Things: Archeology and the Ontology of Objects*, Walnut Creek, CA, Altamira, 2010, p. 149.

³¹ Carl Knappett, *Thinking through Material Culture*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 2005.

oameni și lucruri pentru că „ultimul lucru pe care l-am dorit a fost să dau naturii și societății un al contract pe viață prin «simetrie»”³². Ca rezultat, în analizele lui Latour, lucrurile sunt deja prinse în rețele de oameni și non-oameni, iar natura de obiect a lucrurilor separate de societate nu este o parte importantă a analizei.

Amestecarea totală a oamenilor și a lucrurilor în rețele sau împletituri ridică anumite probleme. În anumite momente istorice și în anumite contexte, oamenii par să domine lucrurile, dar în alte locuri și timpuri, lucrurile par să fie partea dominantă (de exemplu, în timpul încălzirii globale de la sfârșitul Pleistocenului și poate și în timpul experienței noastre actuale cu încălzirea globală). În ANT, totul este relațional și această perspectivă e importantă. Dar există și situația în care materialele și obiectele au afordanțe care nu încetează de la un context la altul. Aceste posibilități materiale (indiferent că sunt „instanțiate” sau nu) creează potențialități și constrângeri. Așa că, în loc să vorbim despre lucruri și oameni aflați în împletituri sau în rețele de interconectări, ar putea fi mai corect să vorbim despre o tensiune dialectică a depinderii și a dependenței, contingentă din punct de vedere istoric. Părem prinși; oamenii și lucrurile sunt legați unii de alții. În loc să privim pânza ca pe o rețea, o putem vedea ca pe o capcană lipicioasă.

Încălcirea ca o capcană

Să luăm exemplul unei chestiuțe aparent triviale și destul de frivole – luminițele pentru bradul de Crăciun. În multe părți ale lumii, ele au devenit un element important al harababurii de Crăciun, înlocuind primejdioasele lumânări. E greu de crezut că oamenii din anumite culturi au ajuns să depindă de luminițele de brad, dar ele aduc ceva în plus la spiritul de bucurie care ar trebui să domine această sărbătoare. Folosirea lor s-a extins pe străzi și în exterioarele

³² Latour, *Reassembling the Social*, p. 76; vezi de asemenea Bjørnar Olsen, „Keeping Things at Arm’s Length: A Genealogy of Asymmetry”, în *World Archaeology* 39, nr. 4, 2007, pp. 579-588.

magazinelor, așa că au devenit o parte importantă în comerțul de Crăciun. În America, străzi întregi, case și curți întregi pot fi acoperite cu luminițe. Scara la care sunt folosite aceste luminițe a produs multe locuri de muncă în producție peste tot în lume. Ele utilizează mari cantități de energie, așa că suntem încurajați să trecem de la becurile incandescente la leduri (diode care emit lumină), pentru a fi mai eficienți din punct de vedere energetic. După ce le luăm din brad, de pe casă sau de pe stradă, după Crăciun, ele tind să se încălcească sau, în unele cazuri, unul dintre becuri se strică, așa că întreg șirul nu va mai funcționa. Din diferite motive, aruncăm la gunoi o grămadă din ele în fiecare an.

Adam Minter vorbește despre luminițele de brad la începutul noii sale cărți, *Junkyard Planet*.³³ O singură instalație aproape că nu se simte în mână, dar o grămadă de dimensiunea unui balot de fân cântărește aproape o tonă. În orașul Shijiao din sudul Chinei sunt o mulțime de astfel de grămezi. De fapt, fabricile din Shijiao importă și procesează aproape o mie de tone de instalații în fiecare an. Forța de muncă ieftină și standardele de mediu scăzute au făcut ca orașul să devină un centru important în reciclarea instalațiilor. Portcontainerele care mergeau din China către Statele Unite nu doureau să se întoarcă goale; așa că au oferit prețuri mici pentru deșeurile de toate tipurile, inclusiv instalații pentru bradul de Crăciun, pe care să le ia la întoarcere. Până de curând, multe fabrici din Shijiao ardeau instalațiile pentru a topi plasticul și a recicla firele de cupru, emițând fum toxic în mediu. Astăzi, după cum spune Minter, se folosește o metodă mai curată. Atunci când chinezii au început să cumpere mai multe mașini, prețul petrolului a crescut, la fel și cel al plasticului făcut din petrol. Așa că oamenii au început să caute alternative la fabricarea plasticului din petrol. În loc să ardă plasticul care acoperă firele de cupru ale instalațiilor, oamenii au găsit un mod de a-l îndepărta și a-l refolosi. Instalațiile sunt acum aruncate în defibratoare, iar materialul rezultat este apoi sortat cu ajutorul unor

³³ Adam Minter, *Junkyard Planet: Travels in the Billion-Dollar Trash Trade*, New York, Bloomsbury, 2013.

mese vibratoare stropite cu apă. Plasticul rezultat prin separare are o calitate suficient de bună pentru a fi folosit la tălpile de papuci, iar cuprul rezultat este folosit pentru instalații sanitare, cabluri de alimentare și telefoane inteligente.

Producerea și reciclarea luminițelor de brad asigură un număr mare de slujbe pentru oamenii din toată lumea; întrebat de ce Shijiao a obținut ciudatul statut de centru al reciclării instalațiilor de Crăciun, un manager de la o fabrică locală a răspuns că: „oamenii au vrut să facă bani. [...] atâta tot.”³⁴ Luminițele de brad sunt parte dintr-o rețea eterogenă care include religia, comerțul, afacerile și producția (inclusiv papuci și instalații sanitare) la o scară globală. Ne-am putea descurca și fără ele, ele folosesc o grămadă de resurse, iar aruncarea lor poate produce poluare. Și totuși este în interesul tuturor ca ele să fie folosite în continuare. Am putea spune că beculețele de brad sunt parte dintr-o rețea de oameni și lucruri. Dar este la fel de adevărat că beculețele sunt parte dintr-un proces prin care țările dezvoltate din punct de vedere economic își exportă deșeurile, în vreme ce munca grea și murdara asociată cu ele este făcută în alte țări. Oamenii care au ajuns să depindă în diverse feluri de luminițele de brad nu vor să oprească producția, folosirea și reciclarea lor, chiar dacă ele ar putea cauza poluare, ar irosi energie electrică și ar reproduce sau consolida inegalitățile globale. În felul acesta, am devenit dependenți de ceva despre care știm că ne prinde într-o capcană.

Unul dintre motivele pentru care acceptăm să trăim pe planeta gunoaielor a lui Minter ar putea fi acela că mulți dintre noi rămânem departe de poluare, munca prost plătită și condițiile groaznice de lucru. În timp ce ne întindem cu inocență și așezăm luminițele în bradul de Crăciun, nu observăm încălcirile planetare și capcanele pe care le creăm. China și alte națiuni în creștere fac profituri masive din reciclabilele noastre – orice, de la luminițe de brad la televizoare, mașini și telefoane mobile, hârtie și carton. Reciclăm, dar asta e aproape ca și când am căuta căi de a ne convinge pe noi înșine că, deși ne aruncăm cu capul înainte după chestii, asta nu are nicio legătură cu

³⁴ Minter, *Junkyard Planet*, p. 2.

încălcirea noastră cu planeta. De exemplu, în ceea ce privește noile tehnologii digitale, folosim termeni ca *air book* [„carte de aer”], *cloud* [„nor”] și *web* [„pânză”], iar toți acești termeni par grațioși și imateriali, chiar dacă se referă la tehnologii bazate pe clădiri pline de cabluri, un consum enorm de energie, muncă ieftină, producție toxică și procese de reciclare. Un iPhone necesită în medie aproximativ 361 de kilowați-oră în fiecare an pentru factorizarea conexiunilor wireless, utilizarea de date și încărcarea bateriei.³⁵ Un frigider de dimensiune medie din clasa Energy Star consumă doar 322 de kilowați-oră pe an. Problema principală nu este telefonul în sine, cât toate sistemele care funcționează în mod continuu pentru a-l susține. Există computere și servere care funcționează 24 din 24, șapte zile din șapte. Există sisteme de aer condiționat necesare pentru a răci serverele. Există centre de fabricație pentru construirea dispozitivelor, iar electricitatea necesară pentru menținerea în funcțiune a rețelelor de bandă largă este consumată non-stop. Mark Mills estimează că ecosistemul global al tehnologiei informațiilor și comunicării (TIC) consumă un total de 1500 de terawați-oră în fiecare an, echivalentul întregii energii produse de Japonia și de Germania la un loc.³⁶ Cărbunele este încă principalul material folosit pentru producerea energiei electrice în Statele Unite, așa că Mills are ceva dreptate când spune că „norul începe cu cărbunele” și că folosirea telefoanelor mobile contribuie la încălzirea globală. Avem impresia că rețelele sociale sunt plate. Dar de fapt există și o dimensiune de adâncime în care materiile întunecate, cum sunt cărbunii și pământurile rare*, ne prind în capcană. Ar fi prea dificil să renunțăm la telefoanele inteligente și la Big Data; deja s-a investit prea mult, miza e prea mare. Se pare că lucrurile

³⁵ R. W. Neal, „Apple iPhone Uses More Energy Than A Refrigerator? Report Examines Environmental Impact of Global Tech Ecosystem”, în *International Business Times*, 16 august 2013.

³⁶ Mark Mills, *The Cloud Begins with Coal*, National Mining Association and American Coalition for Clean Coal Electricity, 2013.

* „Pământurile rare” sau „minerale critice” sunt un grup de 17 elemente considerate critice pentru producerea a un sfert din tehnologia actuală: scandiu, ytriu, lantan, ceriu, praseodim, neodim, promețiu, samariu, europiu, gadoliniu, terbiu, disprosiu, holmiu, erbiu, tuliu, yterbiu și lutețiu (n. ed.)

ne-au luat în stăpânire; sau, cel puțin, relația noastră cu lucrurile digitale a devenit asimetrică – avem nevoie de luminițe de brad și de telefoane inteligente (sau credem că avem) și depindem de ele, chiar dacă ele conduc la inegalități globale mai mari și la încălzirea globală.

Dezvoltarea evolutivă ireversibilă a încălzirii

Ca arheolog mă interesează când anume a început această alergare nechibzuită către lucruri, faptul că am ajuns să depindem de chestii. În casa mea, la fel ca în cele mai multe case moderne din țările dezvoltate, sunt mult prea multe chestii. Internetul abundă în sfaturi despre cum să reduci dezordinea, despre cum să-ți organizezi viața și să-ți cureți casa. La mine în casă sunt mii de obiecte și obiecte înăuntrul altor obiecte. Gândește-te doar la cele două mașini din garajul meu; fiecare mașină are aproximativ 2000 de piese venite din fabrici, cariere și puncte de vânzare din toată lumea. Și nici măcar n-am ajuns la mașinile de spălat, la chiuvete, mașina de tuns iarba, la haine, pantofi (și papuci), computere, alarme de incendiu, alarme antifurt și multe, multe altele. Trăim într-o lume în care suntem înconjurați de lucruri făcute de om. Dar nu a fost mereu așa.

Timp de cel puțin 70 000 de ani, oamenii moderni din punct de vedere anatomic, oameni ca noi, biologic vorbind, din toate punctele de vedere, au trăit în mici grupuri migratoare care aveau între 10 și 30 de membri și care se adunau din când în când și, uneori, produceau minunate picturi murale și unelte magnifice. Succesul și mobilitatea lor au fost posibile, în parte, deoarece cărau cu ei foarte puține chestii. Micile cete aveau haine făcute din piei legate între ele cu ajutorul tendoanelor și a unor sfori făcute din plante. Aveau coșuri și vase din piele, iar de-a lungul timpului au adăugat unelte făcute din os, ca acele. Aveau sulite din lemn și arcuri, precum și unelte și arme făcute din piatră cioplită, cum ar fi silexul sau obsidianul. Locuiau în gurile peșterilor sau în colibe făcute din diverse plante sau oase de animale sălbatice. Puteai pune pe o măsuță toate bunurile materiale ale unui bărbat sau ale unei femei de acum 20 000 de ani. Aveau foarte puține chestii.

Mai mult, atunci când lucrurile se terminau, se uzau sau se stricau, ele erau ușor de înlocuit. Cele mai multe materiale folosite erau organice și ușor de găsit și prelucrat. Hainele uzate din piele puteau fi înlocuite cu pieile animalelor vâdate, suliițele de lemn puteau fi înlocuite cu ajutorul copacilor din apropiere, iar coșurile puteau fi înlocuite strângând stof de pe malul râului. În cele mai multe cazuri, uneltele din piatră erau făcute din piatră locală, dar anumite tipuri de silex și obsidian erau obținute prin deplasarea către surse mai îndepărtate sau prin schimbul cu alții. La un anumit nivel, oamenii depindeau de ceilalți și de accesul la sursele de piatră pentru a supraviețui, dar în cea mai mare parte oamenii erau prea puțin prinși în marea încâlceală cu chestiile făcute de om și puteau obține destul de ușor lucrurile de care aveau nevoie.

Dar apoi, relativ brusc, cu aproximativ 10 000 de ani în urmă, în Orientul Mijlociu, cantitatea de chestii din viețile oamenilor a crescut dramatic. Prin chestii mă refer la lucrurile materiale făcute de oameni. Colin Renfrew a vorbit despre legătura materială mult mai strânsă dintre oameni și lucruri din această perioadă, pe care a asociat-o cu începutul agriculturii și cu originile vieții sedentare. În termenii lui Renfrew, „cultura umană a devenit mai substanțială, mai materială”³⁷. Cei care aveau o existență nomadă erau limitați din punct de vedere al acumulării de bunuri materiale. Dar odată ce oamenii au devenit sedentari, potențialul lor de a se înconjura cu lucruri materiale a crescut. Sau putem pune problema invers și să spunem că creșterea acumulării de lucruri materiale i-a forțat pe oameni să se așeze și să dea startul agriculturii.

Cantitatea de chestii noi care au devenit parte din viața oamenilor este destul de frapantă. De-a lungul intervalului cuprins între anii 12 000 și 7 000 î.e.n., oamenii au început să trăiască în case permanente făcute din cărămizi de chirpici uscate la soare.³⁸ Casele

³⁷ Colin Renfrew, „Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society”, în *Archaeological Theory Today*, ed. Ian Hodder, Cambridge, Polity, 2001, p. 128.

³⁸ Ian Hodder, *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*, Londra, Thames & Hudson, 2006; Melinda A. Zeder, „The Origins of Agriculture in the Near East”, în *Current Anthropology* 52, 2011, pp. S221-S235.

cuprindeau spații de locuit și depozitare și, adeseori, spații ritualice și de îngropare. Pe la 8 500 î.e.n., unele case aveau deja două etaje; acoperișurile erau solide, făcute din lut, stuf și bârne. În case erau păstrate cerealele, care erau de-acum domesticite, transformate de intervenția umană, așa cum erau și turmele de oi, porci și vaci. Acestea din urmă le-au pus oamenilor la dispoziție mari cantități de carne care puteau fi deținute, păstrate, uscate, folosite la ospete. Obiectele din piatră șlefuită erau omniprezente în jurul anului 12 000 î.e.n. și erau folosite la realizarea unei largi varietăți de unelte de măcinat, râșnit, pisat sau șlefuit; pietrele mai subțiri erau șlefuite pentru a deveni topoare ascuțite, bune pentru tăierea copacilor care furnizau bârne pentru case și camerele mortuare. A fost inventată ceramica din lut ars, care va asigura recipientele de păstrare, gătit și mâncat pentru comunitățile sedentare; lutul ars era folosit de asemenea pentru suporturi de vase, figurine și sigilii. Au apărut instrumentele de țesut sub forma fusurilor, sugerând o gamă de haine care rar s-au păstrat, făcute din lână și in. Exista o mare varietate de unelte (inclusiv linguri și furculițe), accesorii vestimentare și podoabe realizate din oase de animale, precum și mărgelile și coliere făcute din os, cochilii sau piatră. Știm că oamenii au dezvoltat gama de vase din lemn pentru a include străchini și pahare și că au folosit o diversitate din ce în ce mai mare de coșuri. Nu mai era posibil ca toate bunurile cuiva să încapă pe o măsură. Oamenii aveau de-acum prea multă cultură materială creată de om.

Iar chestiile n-au mai fost atât de ușor de înlocuit. Cu cât mai mult material acumula oamenii, cu atât mai mult trebuiau să aibă grijă de el și să-l administreze. Oameni deveneau din ce în ce mai încălciți cu lucrurile. Foarte problematice se dovedeau zidurile caselor. Cărămizile de chirpici uscate la soare absorbau apă foarte rapid, se umflau, apoi se contractau. Zidurile aveau tendința să crape, să se îndoiaie, să se curbeze și să cadă. Oamenii au fost nevoiți să caute soluții ca să le mențină în picioare și stabile; de exemplu, au construit cadre de lemn în interiorul caselor, au făcut proptele pentru pereți sau au folosit cărămizi mai nisipoase. Așa că oamenii au fost din ce în ce mai prinși în capcana lucrurilor, a griji și a administrării acestora.

Un lucru părea pur și simplu că duce la altul pe măsură ce oamenii găseau noi soluții care, la rândul lor, depindeau de obținerea altor lucruri. De exemplu, pentru a face stâlpii de lemn care ajutau la stabilizarea caselor, oamenii au fost nevoiți să călătorească din satele așezate la șes către zonele muntoase. Și aveau nevoie de topoare ascuțite pentru a tăia copacii. Deci au fost nevoiți să se deplaseze și către surse de piatră bună pentru topoare. Toate păreau să devină din ce în ce mai complicate, mai încălcite.

Intensificarea încălcirii cu lucrurile făcute de om poate fi observată cel mai bine în domesticirea plantelor și a animalelor. Odată domesticite, grâul și orzul nu se mai pot împrăștia în bătaia vântului și răspândi în mod natural. Semințele domesticite rămân atașate de spicele plantelor. Deci, dacă oamenii au vrut să depindă de cerealele domesticite, au fost nevoiți să inventeze moduri de procesare a plantelor prin care să poată separa boabele de spic. Spre deosebire de vânătorii-culegători care culegeau plantele sălbatice, primii fermieri au fost nevoiți să îmblătească și să vânture cerealele pentru a le putea mânca. Erau nevoiți de asemenea să planteze boabele pentru a obține o recoltă nouă. Cerealele i-au luat pe oameni captivi într-o muncă mai dificilă și în nevoia de a crea și mai mult echipament (spații și unelte pentru îmblătīt, ciururi și site pentru vânturat).

Situația era similară și în cazul oilor și al vitelor domesticite. Animalele domestice sunt mai mici și mai puțin agresive decât semenii lor sălbatici, pentru că oamenii selectează cele mai blânde și docile animale. Însă pentru a proteja turmele domestice de sălbaticul fond genetic, acestea trebuiau supravegheate, mânate, iar reproducerea lor trebuia controlată. Astfel, oamenii erau prinși capcana grijii turmelor domestice; era nevoie să le păstorească, să le asigure staule pentru iarnă, să construiască țarcuri pentru a ține masculii departe de femele în anumite perioade din an. Iar încălcirea a devenit și mai mare atunci când oile au fost folosite pentru lână, iar vitele pentru lapte. Știm că vitele domestice au fost folosite pentru a produce lapte încă de timpuriu, dar cum oamenii din această epocă erau, în mare parte, intoleranți la lactoză, laptele trebuia să fie gătit și procesat în produse auxiliare precum iaurtul și brânza. De altfel, unele dintre

cele mai vechi vase din Orientul Mijlociu au fost folosite la procesarea laptelui. În felul acesta, domesticirea vitelor a încălzit oamenii și vasele într-o serie de dependențe în care oamenii au fost prinși din ce în ce mai mult.

În toate aceste exemple observăm creșterea numărului de chestii făcute de om odată cu epoca primilor agricultori din Orientul Mijlociu, dar vedem totodată și o capcană din ce în ce mai mare, fiindcă oamenii sunt atrași din ce în ce mai multe activități și munci. Între aceste două procese există o interacțiune. Pe măsură ce rezolvăm un lucru, suntem absorbiți în altul. Pe măsură ce reparăm casa gata să cadă prin construirea unui cadru de lemn în interiorul ei, trebuie să ne deplasăm mai departe și să obținem bârne mari din zone muntoase și să facem topoare ca să tăiem copacii. Depindem și mai mult de vite, deci trebuie să găsim un mod de a consuma laptele; rezolvăm problema prin încălzirea laptelui, dar trebuie să facem vase care, la rândul lor, au nevoie de combustibil pentru a încălzi laptele. Cu cât avem mai multe lucruri, cu atât e nevoie ca oamenii să investească în și mai multe lucruri.

Se pare că acest proces are o anumită direcție. Mai sus am definit chestiile ca fiind lucrurile făcute de oameni. Lucrurile naturale au propriile cicluri de viață, de moarte și de naștere. Dar lucrurile făcute de oameni, lucrurile artificiale, nu se pot reproduce pe cont propriu. În plus, ele au nevoie unele de altele pentru a funcționa; laptele are nevoie de un recipient pentru a fi încălzit, iar un recipient din ceramică are nevoie de combustibil pentru a se încălzi. Deci, dacă oamenii depind de lucruri, ei trebuie să se implice în viața lucrurilor, să aibă grijă de ele, să le repare, să le înlocuiască, să le administreze. Dar, pentru a putea să facă asta, oamenii au nevoie de și mai multe lucruri. Din acest motiv, apare o inflație progresivă, neîncetată, un impuls către și mai multe chestii și către o și mai mare încălcire cu lucrurile. Lucrurile făcute de oameni sunt instabile. Dacă ajungem să ne bazăm pe ele, în cele din urmă va trebui să le răspundem; suntem atrași de ele în direcția unei și mai mari încălciri cu și mai multe chestii.

Dacă am reprezenta grafic cantitatea de chestii din viețile oamenilor de-a lungul ultimilor 70 000 de ani, am vedea o curbă care urcă

exponențial. Această curbă ascendentă accelerează în timpul revoluțiilor agrare de pe tot globul. Dar cea mai însemnată rată de creștere a avut loc după Revoluția Industrială. Astăzi trăim într-o lume în care mulțimea de lucruri de pe o mică masă de sufragerie este doar o mică parte din toate lucrurile dintr-o casă sau din cele deținute de o persoană adultă și o parte minusculă din toate resursele materiale mobilizate pentru a produce bunuri de consum, case, orașe, state naționale și comunicații globale. De la micul început din Orientul Mijlociu, acum 10 000 de ani, a fost stabilit un model de creștere care continuă și azi.

Spre deosebire de acum 70 000 sau 100 000 de ani, numărul din ce în ce mai mare de chestii încălcite în care ne trăim viețile este greu de conceput, ce să mai vorbim de controlarea lor. Suntem atrași în direcția unor încălciri și mai mari, care acum includ schimbările de mediu și încălzirea globală. Bineînțeles că ne vom strădui și că vom rezolva aceste probleme așa cum am făcut-o întotdeauna, vom găsi soluții să cârpinim lucrurile. Dar lecția arheologică este că aceste reparații fac de obicei ca problema să fie și mai gravă, pentru că ele includ folosirea a și mai multă tehnologie, a și mai multe lucruri și a unor materiale noi. Direcția inflaționistă a încălcirii om – lucru continuă fără încetare.

Direcția evoluționistă a încălcirii: dependența de traiectorie

Lipicioasele capcane om – lucru au și o altă implicație: încălcirea sporește treptat în complexitate și mărime, până ce devine din ce în ce mai dificil să ne întoarcem. Am observat că Revoluția Neolitică de la sfârșitul ultimei Ere Glaciare și începutul Holocenului au fost caracterizate de o schimbare radicală a cantității de chestii făcute de om. Dar acesta a fost și momentul în care oamenii au fost capturați în munca mult mai grea a cerută de cereale care, odată domestici-te, au avut nevoie de grija și angajamentul oamenilor. Oamenii au devenit dependenți de vitele și oile domestice, care necesitau păstorie, protecție, mulgere, tuns, cu toate costurile de muncă asociate.

În termeni evolutivi, aceste schimbări neolitice au dus la povestea de mare succes a cerealelor, a vitelor și a tuturor celorlalte lucruri domesticate. Aceste specii s-au înmulțit exponențial. Acum sunt aproximativ 1,5 miliarde de vaci și tauri în toată lumea. Oamenii au devenit extrem de dependenți de vite și ar fi foarte greu ca nivelul actual de populație a planetei să fie menținut fără ele. Încălcirile s-au înmulțit și ele. O vacă sau un taur produc între 70 și 150 de kilograme de metan pe an. Metanul este un gaz cu efect de seră. Toate rumegătoarele din lume emit aproximativ două miliarde de tone de echivalenți CO_2 pe an. Mai mult, defrișarea pădurilor tropicale și ecuatoriale pentru a obține mai mult teren arabil și pentru pășunat este responsabilă pentru încă 2,8 miliarde de tone de emisii de CO_2 pe an. Conform Organizației pentru Alimentație și Agricultură a Națiunilor Unite (FAO), agricultura este responsabilă la nivel global de 18 procente din totalul de emisii de gaze cu efect de seră. Recunoaștem problema și o luăm în calcul; dar ne-ar fi destul de greu să o luăm de la zero și să ne descurcăm fără plate și animale domestice – ar fi dificil să scădem nivelul de populație umană suficient de mult încât să ne putem întoarce la culesul plantelor și la vânărea oilor și vitelor sălbatice. La fel de greu ne-a fost și în neolitic; odată ce viața sedentară a început, iar oamenii au investit în plante și în animale domestice, le-a fost greu să demoleze sate, să scadă nivelurile de populație, să renunțe la vase și la șlefuirea pietrelor și să se întoarcă la stilul de viață al vânător-culegătorului. Odată ce oamenii au investit în lucruri, au ajuns prinși de întreținerea investiției și a beneficiilor pe care aceasta le-a adus.

Trendul pe termen lung arată o încălcire om – lucru din ce în ce mai mare, din cauză că „ființa” umană depinde de lucruri, iar lucrurile depind de alte lucruri și de oameni. Lucrurile sunt șubrede și limitate, așa că schimbarea din interiorul încălcirii are loc în mod continuu. Trebuie găsite soluții tehnologice, sociale și culturale. Oamenii devin astfel din ce în ce mai atrași în îngrijirea lucrurilor făcute de oameni. Prin urmare, evoluția umană este fundamental diferită de evoluția biologică. După cum observa John Maynard, o schimbare aleatorie la nivelul unei părți dintr-un organism va fi

compensată adeseori prin schimbări adaptive ale altor părți.³⁹ Dar schimbarea aleatorie la nivelul unei părți dintr-o mașinărie înseamnă, de obicei, că oamenii sunt determinați să găsească soluții tehnologice care implică frecvent eforturi, cheltuieli și costuri mai mari. Prin urmare, Încălcirea are tendința de a se mări. Descălcirea este posibilă, dar, în cele mai multe cazuri, o descălcire locală (prăbușirea civilizației Maya sau a Imperiului Britanic) poate fi interpretată mai degrabă ca o transformare și o schimbare a măsurii și a naturii încălcării. În realitate, este foarte greu pentru oameni să devină mai puțin încălciți din cauza costurilor investite în tehnologiile existente și în lumile materiale și sociale, și din cauză că descurcarea unei părți a încălcării necesită de multe ori și descălcirea altor părți. Direcția încălcării este un produs secundar al (a) instabilității și naturii limitate a lucrurilor, (b) al faptului că lucrurile depind de alte lucruri și oameni și (c) al dificultății de a regresa, de a descălci lucrurile. Repararea sau îmbunătățirea unei părți dintr-o mașinărie duce de obicei la nevoia de a îmbunătăți și a repara alte părți; în curând, reparațiile au nevoie ele însele de reparații, schimbarea devenind astfel tot mai mare. Creșterea încălcării și capcana adusă de ea pot fi, de asemenea, produsul restrângerii treptate a mediului „exterior”. De-a lungul evoluției umane, expansiunea încălcărilor a făcut ca toate aspectele mediului să devină artefacte umane. Există din ce în ce mai puține lucruri în afara omului care pot „să aibă grijă de ele însele”. Întregul mediu înconjurător (în Antropocen) este un artefact în sine care necesită îngrijire, reparare și mînuire. În cadrul sistemelor artificiale complexe există un mai mare potențial de schimbare imprevizibilă și de reacție umană la aceasta.

³⁹ John Maynard Smith, *The Theory of Evolution*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

Concluzie

Am încercat în acest articol să mă îndepărtez puțin de înțelegera complet relațională a materiei, pentru a redescoperi natura de obiect a lucrurilor. Relațiile lucrurilor cu alte lucruri implică relații obiect; materialele creează pentru oameni afordanțe sau potențialități. Materia brută a lucrurilor are asupra noastră un efect care trece de semnificația socială. Nu putem să reducem lucrurile la nivelul relațional, la o semiotică a lucrurilor. Dacă procedăm astfel, desconsiderăm puterea lucrurilor de a prinde în capcană și, în mod particular, de a-i prinde în capcană pe cei mai vulnerabili, indiferent că e vorba despre victimele virusului SIDA, de muncitorii silnici legați cu lanțuri, de femeile legate de creșterea copiilor sau de populațiile legate de sistemele agricole globale. Putem vedea că, în lumea modernă, trebuie să folosim lucrurile în mod sustenabil și responsabil, să avem grijă de lucruri. Dar această grijă și sustenabilitate implică prea frecvent administrarea și controlul ulterior asupra animalelor, plantelor, peisajelor, resurselor și oamenilor. Așa că lucrurile au din nou un atu în fața noastră, ne-au prins în capcana îngrijirii. Indiferent de căile diferite pe care le-am urmat de când am apărut ca oameni, ca specie am devenit din ce în ce mai încălciți în lucruri. Încă de la prima unealtă și de la primul foc, încă de când am luat-o pe drumul dependenței de lucruri, am fost prinși în viețile acestora. Istoricii au oferit detalii despre căile particulare pe care le-am urmat în această amplă mișcare. Ne-am concentrat pe originile agriculturii și apariția proprietății, sau pe industrializare și apariția statului-națiune, ori pe apariția noilor tehnologii globale.⁴⁰ Am studiat felul în care anumite

⁴⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983 [ed. rom.: *Comunități imaginate: Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, trad. Roxana Olteanu & Ioana Potrache, Integral, 2000]; Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, vol. 1, The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Oxford, Wiley, 2011. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*, New York, Vintage, 1996 [ed. rom.: *Era revoluției. 1789-1848*, trad. Radu Săndulescu, Cartier, 2002]; Karl Marx & Friedrich Engels, *The German Ideology*, London, Lawrence and Wishart, 1965 [ed. rom.: *Ideologia germană*, Editura de Stat pentru Literatura Politică,

societăți s-au încălțit cu armele, virușii și oțelul, într-un fel care le-a făcut să se răspândească de-a lungul Americilor, sau am explicat din ce motive, în primul rând geografice, aceste de activități au izbucnit mai degrabă în Vest decât în Est.⁴¹

Încă sunt multe de făcut pentru a înțelege diferitele căi pe care le-am urmat ca oameni, prinși în moduri variate în relația cu lucrurile. Dar imaginea de ansamblu este clară. Din moment ce depinderea de lucrurile create a devenit o traiectorie evolutivă, a existat o singură mare mișcare, inițial lentă, dar care a accelerat exponențial, pe măsură ce plaja de încălțiri om – lucru s-a extins și a crescut în intensitate.

Recunoaștem pericolele, dar perspectiva noastră rămâne mereu pe termen scurt. Vorbim astăzi despre uzul sustenabil al mediului, al resurselor regenerabile, al energiei verzi, despre întreținerea biodiversității, despre alianțele rezistente, și admitem că mic înseamnă frumos. Încercăm toate aceste căi, dar ele au același efect de creștere a energiei necesare, de reglementare a accesului, de administrare și creștere a încălțirii. Aceste soluții pe termen scurt nu văd imaginea de ansamblu, aceea că noi ca oameni suntem prinși într-un dans cu lucrurile care nu poate fi oprit, fiindcă suntem oameni doar prin lucruri. Probabil că există un viitor al lărgirii felului în care depindem de lucruri către oceane și către spațiu, deși ambele sunt din ce în ce mai aglomerate cu resturile noastre și amândouă ar implica noi și vaste eforturi și încălțiri colosale.

Recunoașterea faptului că încălțirea crește pe termen lung mărește miza în privința considerentelor noastre etice legate de calea pe care ar trebui s-o urmăm ca specie. Pare corect să facem tot ce putem

1956]; Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994 [ed. rom.: *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. S. Antoniu, Incitatus, 2001].

⁴¹ Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York, Norton, 1997 [ed. rom.: *Viruși, arme și oțel. Soarta societăților umane*, trad. Mircea Laurențiu Ștefancu & Teodor Fleșeru, ALL, 2014; Ian Morris, *Why the West Rules—For Now: The Patterns of History, and What They Reveal about the Future*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2010 [ed. rom.: *De ce Vestul deține încă supremația și ce ne spune istoria despre viitor*, trad. Irina Vainovski-Mihai & Ioana Miruna Voiculescu, Polirom, 2012].

pentru a salva pădurile, pentru a scădea emisiile de carbon și a proteja speciile amenințate. Pare corect să folosim, la nivel individual, mai puțin combustibil pentru mașinile noastre și să punem panouri solare pe acoperișuri. Toate aceste încercări de a rezolva probleme ca încălzirea globală sunt în conformitate cu felul în care noi, ca specie, am tratat mereu problemele. Face parte din natura noastră să încercăm să rezolvăm problemele pe moment, să ne ocupăm de ele și să devenim și mai încălziți cu lucrurile și tehnologiile. Face parte din ființa noastră să devorăm lucruri. Corpurile noastre integrează minerale și energii pe care le obținem din lucruri; activitatea electrochimică din creierul nostru depinde de mâncarea aflată în lumea din jur; societățile noastre sunt construite pe și prin lucruri. Mediul înconjurător nu reprezintă un simplu fundal în care ne rezolvăm problemele; ci este implicat activ în existența noastră ca specie. Și, așa cum am văzut, acest mod de a depinde conduce în mod inevitabil la dependență și la mai multă încălcire. Prin urmare, pare că singura soluție este să ne ocupăm de probleme și să le rezolvăm, așa cum am făcut mereu.⁴² Dar poate că am ajuns deja la capătul sustenabilității acestui impuls uman. Poate că ar trebui să ne gândim la posibilitatea că repararea tehnologiilor noastre de codependere mărește problema în loc s-o rezolve. Perspectiva pe termen lung asupra încălcirii, oferită de arheologie și de evoluția umană, arată că trebuie să ne uităm la noi cu atenție, să vedem ce înseamnă să fim oameni. Alegerea morală este substanțială: să schimbăm ceea ce înseamnă a fi om, să devenim ceva diferit de noi înșine.

⁴² Bruno Latour, „Will Non-Humans Be Saved? An Argument in Ecotheology”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, nr. 3, 2009, pp. 459-475.

Pungile de plastic*

Traducere din limba engleză
de Iulia Militaru

În celebrul film american *American Beauty* există o scenă care m-a întristat pe neașteptate. O voi numi „scena gunoiului”: o lungă secvență cu o pungă de cumpărături din plastic care se mișcă de colo-colo în bătaia puternică a vântului. Toată lumea cu care am vorbit despre acest film își amintește scena, dar de obicei nimeni nu o descrie ca „tristă”; frumoasă, da, impresionantă și profundă, nu. Totuși, pentru mine era o scenă bântuită. Oricât de vie ar fi fost punga, oricât de liric dansa ea cu vântul, era totuși o *pungă de plastic*. Nu reușea să se elibereze în totalitate nici de propria materialitate, nici de propria semiotică. Punga părea să ducă cu ea toată povara colosală a crizei ecologice. Gingășia pungii contrasta cu semnificația ei de penultim semn al catastrofei de mediu: o lume înecată în pungi de plastic. O lume în care suntem constant îndrumați să „spunem nu pungilor de plastic”. Rezonanțele estetice și însuflețirea ei nu reușeau să treacă de subtilitățile morale. Punga ne era prezentată ca frumoasă, dar asta nu o făcea și bună.

Nu am nicio îndoială că reacția asta a fost parțial rezultatul unei „conștiințe a mediului” – toți anii de campanii publice învățându-mă să rezist la confortul futil al pungilor de plastic și să fac ceva, cât de mic, pentru natură. În urma acestui exercițiu nu am eliminat complet pungile de plastic din viața mea, însă relația mea cu ele a devenit și

* O versiune anterioară a acestui capitol a fost publicată în *International Journal of Cultural Studies* 4, nr. 1 (2001), cu titlul „Plastic Bags: Living with Rubbish” (n.a.)

mai complicată. Probabil că de aceea gestul eliberator care dă formă „scenei gunoiului” a fost atât de tulburător. Aici izbăvirea înseamnă transformarea a ceea ce este trivial și absolut fără valoare într-o frumusețe ideală; izbăvire fără nicio preocupare față de consecințele morale și ecologice. Atitudinea mea față de pungile de plastic este pur și simplu mult prea ambivalentă ca să facă din această transformare un succes absolut. Pentru mine punga are o semnificație mult mai largă decât frumusețea efemerului; ea reprezintă o problemă majoră de mediu, exprimată senzorial și fermecător. Această scenă încearcă să mă facă să-mi schimb sentimentele față de pungile de plastic, să mă bucur de acel ceva pe care am fost învățată să-l urăsc. Probabil acesta este și motivul pentru care mi s-a părut atât de neliniștitoare. Probabil acesta este și motivul pentru care am simțit o anumită simpatie pentru acea pungă.

Să ne oprim și asupra altei imagini a pungilor de plastic, de data asta un spot TV făcut de Autoritatea de Protecție a Mediului (EPA) din New South Wales, o provincie din Australia. Aici, un bărbat își spală mașina pe stradă fără să-și facă vreo problemă în legătură cu scurgerea apei cu detergent în sistemul de canalizare. Următoarea scenă ne poartă în interiorul canalului colector, unde vedem că apa cu săpun se scurge împreună cu detritusul străzii. Scena finală revine la imaginea bărbatului care nu-și mai curăță mașina, ci se relaxează, înotând într-un râu cristalin mărginit de arbuști, o reprezentare a Edenului. El se scufundă sub apă și, când iese la suprafață, o pungă de plastic îi atârnă pe umăr. Strâmbându-se de scârbă, o dă la o parte. Tipic pentru deșeuri să distrugă totul!

Spre deosebire de *American Beauty*, EPA nu lasă nicio urmă de ambiguitate în ceea ce privește statutul pungii. Fără îndoială, negativ. Adică materie aflată la locul nepotrivit, contaminând puritatea naturii cu rezistența ei iremediabilă. Există o singură reacție posibilă la această pungă, dezgustul. Punga demontează opoziția binară dintre pur și contaminat și, în același timp, ne amintește că opozițiile binare reprezintă aproape întotdeauna relații inegale. În acest spot, contaminarea nu este doar un celălalt al purității, ci este termenul inferior și devalorizat al cadrului moral.

Să fii impresionat de o pungă de plastic, să fii dezgustat de o pungă de plastic: trăiri atât de diferite în legătură cu gunoiul, relații atât de diferite cu el. În *American Beauty*, pungă este estetizată și suntem îndemnați să o vedem ca frumoasă și fermecată. În spotul EPA, pungă este un obiect al condamnării morale, un obiect care conduce la pedeapsă și vinovăție. Nu se întâmplă prea des să credem că gunoiul este frumos, și sunt sigură că unii găsesc grotescă o asemenea estetizare a unei probleme majore de mediu. Totuși, în acest montaj cinematografic, logica prescriptivă a campaniei EPA de gestionare a deșeurilor este profund perturbată. Pentru că scena din *American Beauty* ne sugerează un mod diferit de a trăi cu pungile: cel al utilizărilor și al experiențelor variate pe care le avem cu ele. Scena plasează pungile de plastic în sfera senzualului și a afectivului. Și refuză esențialismul unei judecăți morale care să clasifice gunoiul ca rău dintotdeauna, ceea ce i-ar nega paradoxul și ambiguitatea – ca să nu mai vorbim de orice formă de recunoaștere a sensibilității noastre mereu schimbătoare în relație cu el.

Dincolo de faptul că am fost surprinsă de lirismul ei, scena din *American Beauty* mi-a amintit de complexa viață socială a pungilor. În cea mai mare parte a existenței lor, pungile sunt foarte utile. Ne ajută să aducem cumpărăturile acasă, iar apoi țin în ele gunoiul în care se transformă cea mai mare parte a acestor cumpărături; și tot ele sunt perfecte pentru a-ți pune costumul de baie ud la școală sau ca protecție împotriva prafului. Adesea mă simt recunoscătoare pentru umilul caracter practic al pungii de plastic: „Uite aici, pune-o într-o pungă de plastic.” Scopul meu nu este să iau apărarea pungilor de plastic, să țin o pledoarie pentru un obiect atât de hulit. Pur și simplu vreau să recunosc varietatea relațiilor pe care le avem cu ele ca să arăt că statutul lor de gunoi nu este ceva de la sine înțeles. Că acesta poate fi una dintre identitățile lor, dar nu singura. Și tocmai această ambiguitate și complexitate a modurilor lor de întreținere este cea care complică relația morală pe care o avem cu ele și ne împiedică să le condamnăm automat spunând că sunt rele. Dacă ne uităm la caracteristicile particulare ale pungilor de plastic în viața de zi cu zi ne putem da seama că schimbarea obiceiurilor

și a întrebunțărilor produce schimbarea atitudinilor și a modurilor de relaționare.¹ Uneori pungile sunt recipiente la îndemână, altele sunt doar porcării care ocupă dulapul din bucătărie și te fac să te simți vinovat cu privire la destinația lor finală, groapa de gunoi. Aceste schimbări ale comportamentului de zi cu zi și ale rețelelor existențiale de îndatoriri sunt chestiuni care țin de etică – nu obiecte sau practici care pot fi clasificate ca bune sau rele, ci relații cognitive, sentimentale și bazate pe acțiune.

Reacția mea paradoxală la aceste două imagini ale deșeurii m-a determinat, de fapt, să scriu acest capitol. Cum se face că o scenă dintr-un film comercial are asupra mea un impact emoțional și politic mult mai mare decât o campanie oficială pentru gestionarea deșeurilor? De ce campania EPA mă face să mă simt vinovată și tratată cu sfidare, iritată de moralismul și de intenția ei evident pedagogică? Este posibil să ai un comportament mult mai „favorabil mediului” dacă simți simpatie și îngrijorare etică în prezența gunoiului decât dacă ai o senzație de dezgust și de anxietate față de impactul lui distructiv asupra naturii? Cum pot aceste reacții și întrebări să contribuie la o înțelegere mai profundă a locului ocupat de deșeurii în dimensiunea etică a existenței noastre?

Scopul meu este să găsesc noi modalități de a înțelege reglementările sociale ale practicilor de zi cu zi privind deșeurile dincolo de imperativele morale: nu aruncați, refuzați pungile de plastic, reutilizați și reciclați. Oricât de mult am susține aceste interdicții și le-am recunoaște rațiunea, cultivarea unor astfel de practici în viețile noastre de zi cu zi implică relații complexe atât cu deșeurile, cât și cu subiectivitatea noastră multistratificată.

Folosindu-mă de câteva exemple de gestionare a deșeurilor aș vrea să analizez limitele strategiilor de reformă socială care fac apel la conștiință, vină și îndatoriri. Problema acestor strategii este că se adresează rațiunii morale, în vreme ce emoțiile și sentimentele sunt

¹ Vezi perspectiva lui Steven Connor asupra fenomenologiei culturale a pungilor în „Rough Magic: Bags”, în *The Everyday Life Reader*, ed. Ben Highmore, London, Routledge, 2002.

mult prea adesea ignorate. În loc să facă apel la o moralitate, care poate cu ușurință să alunece în moralism, poate că ar fi mai eficient să ne concentrăm pe problemele legate de etică și de afect – pentru a explora ceea ce William Connolly descrie ca „acel subarbut tropical al vieții înflorind de sub copacii fragili ai mării teorii morale”². În această privință, susține Connolly, ne confruntăm cu ubicuitatea problemei etice și a suprapunerii ei cu corporalul, cu implicarea ei esențială în cele mai viscerale registre ale ființei.³

Am să încep cu o mică cercetare a felului în care învățăm să devenim risipitori. În capitoul anterior am arătat că întrebuițarea unică, îndepărtarea și negarea descriu cel mai bine etosul deșeurii în cultura de masă. Ce forțe au determinat cultivarea unor astfel de comportamente în legătură cu deșeurile? Ce tipuri de schimbări ale relațiilor persoană – lucru au fost necesare pentru a facilita apariția consumabilelor [*disposable*]*, a lucrurilor folosite o singură dată? Apoi îmi îndrept atenția asupra felului în care aceste deprinderi legate de prezența deșeurilor au început să fie problematizate moral. Apariția campaniilor publice împotriva aruncării gunoiului și a celor de reciclare au legătură cu existența unei conștiințe a gunoiului: cum a apărut această conștiință? Analizând legăturile dintre conștiință și formele de autoritate, este posibil să înțelegem că campaniile de gestionare a deșeurilor conduse de stat încearcă să schimbe deprinderile și să amelioreze comportamentul. De asemenea, pot fi înțelese și

² William Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 17.

³ Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, p. 3.

* Pentru traducerea perechii de termeni *disposable* și *disposability* am preferat folosirea alternativă a trei cuvinte, „consumabile”, respectiv „debarasabil” sau „debarasabilitate”, în funcție de semnificațiile contextuale. În limba română nu există un termen care să acopere în întregime semnificațiile celor doi termeni din limba engleză, astfel încât, atunci când textul face trimitere directă la problema obiectelor de unică folosință, am preferat „consumabil”, iar acolo unde semnificațiile sunt mai largi, am creat termenii de „debarasabil” și „debarasabilitate”, plecând de la verbul „a (se) debarasa (de)” care surprinde cel mai bine sensul lui *disposability*. Am ales să păstrez totuși cuvântul „consumabil” acolo unde contextul permite, pentru ideea diferită pe care o aduce în plus acest cuvânt în limba română: „a consuma”, „a întrebuiți”, „a mânca” – opuse semnificației de „debarasare”, „aruncare”, „înlăturare” etc. (n. tr.)

limitele acestor strategii. În cele din urmă, îmi îndrept atenția asupra relațiilor dintre etică și afect pentru a arăta că deprinderile legate de deșeurile ar putea fi schimbate fără să facem apel la corectitudinea morală sau la resentiment. În loc să căutăm să gestionăm deșeurile în numele autodiscipliniei și al virtuții, poate ar fi mai bine să reacționăm la ele, să acceptăm legătura noastră cu ele? Ar putea reacțiile noastre cele mai viscerale față de deșeurile să devină un punct de plecare pentru o nouă practică etică?

Învățăm să risipim: etosul debarasabilității [*disposability*]

Trebuie să scăpăm de lucruri. Toți suntem obligați să gestionăm deșeurile; pe lângă necesitatea biologică, noi eliminăm și înlăturăm pentru a ne *ordona* sinele, pentru a păstra o limită între ceea ce se află în relație cu sinele și ceea ce nu. Gestionarea deșeurilor, cu toată diversitatea ei istorică, este fundamentală pentru practica subiectivității. Stilul în care scăpăm de gunoi se regăsește, așadar, în acele „arte de a exista” descrise de Foucault: toate acele acțiuni și reguli de conduită prin care ne autoorganizăm conform anumitor criterii etice și estetice specifice.⁴

Artele de a exista includ de asemenea și obiceiurile. Obiceiurile ne încadrează nu numai într-un context social, ci și într-un habitat, într-un loc de locuit sau într-o anumită poziție. Interacțiunile noastre cu acel loc – ceea ce facem din el, ceea ce face el din noi – generează un mod de a fi sau un etos care construiește comportamentul social, adeseori dincolo de luarea conștientă a deciziilor. Rosalyn Diprose ne amintește că termenul grecesc *ethos*, definit drept caracter și locuire, conferă locuirii o dublă semnificație, atât ca substantiv, cât și ca verb, loc și practică.⁵ Iar din această noțiune de locuire, înțelegem atât ca habitat, cât și ca mod de a trăi zi de zi a derivat ideea de etică.

⁴ Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, trans. R. Hurley, New York, Vintage, 1985 [ed. rom.: *Istoria sexualității*, vol. 2: *Practicarea plăcerilor*, trad. Cătălina Vasile, București, Univers, 2004].

⁵ Rosalyn Diprose, *The Bodies of Women*, London, Routledge, 1994, p. 19

Aceste obiceiuri nu sunt un dat: ele se formează prin repetarea unor acțiuni corporale al căror caracter este reglementat de habitatul pe care eu îl ocup. Dacă înțelegem etosul în acest mod, *etica poate fi definită ca studiul și practica a ceea ce constituie habitatul nostru*, sau ca problematica constituirii locului nostru încorporat în lume.⁶

Pentru Diprose, etica nu are legătură cu principiile universale și cu pozițiile morale transcendentale, ci cu modurile de a fi în lume sau cu relațiile dintre ființă și lume; acest aspect așază la baza eticii o relație structurală între habitatul nostru și caracterul încorporat, sau etosul. Dar nu doar habitatul este implicat în această încorporare, ci și relațiile cu ceilalți. Aceste lucruri ne obligă să ocupăm o poziție, să stabilim o identitate în și prin relațiile de diferențiere cu ceilalți. Iar dacă recunoașterea diferenței față de ceilalți este implicată în formarea etosului și a identității, la fel se poate spune și despre recunoașterea diferenței față de obiecte. Cu ajutorul obiceiurilor gestionăm circulația obiectelor în și în afara vieților noastre, și restabilim limitele sinelui; în felul acesta, cultivarea anumitor obiceiuri legate de îndepărtarea deșeurilor se transformă într-o modalitate de cultivare a unui anumit tip de sine.

În culturile de consum, felul în care tratăm de obicei gunoiul indică un etos al debarasabilității. Ce criterii etice presupun aceste obiceiuri și ce fel de sine creează ele? Cum s-a ajuns ca debarasarea să fie văzută ca un lucru bun? În *Waste and Want*, o istorie a gunoiului, Susan Strasser oferă câteva răspunsuri la aceste întrebări. Ea contestă ideea că etosul debarasabilității ar fi ceva specific consumismului anilor '50.⁷ Pentru ea, eficiența, curățenia și înlocuirea au fost o parte importantă a culturii moderniste încă de pe vremea gulerelor de hârtie din anii 1860. Inventarea unei întregi categorii de produse din hârtie de unică folosință a luat avânt în timpul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, când hârtia a devenit mai ieftină și mai accesibilă. Începând cu prima parte a secolului XX, paharele de hârtie

⁶ Diprose, *Bodies of Women*, p. 19 (subl. în original).

⁷ Susan Strasser, *Waste and Want: A Social History of Trash*, New York, Metropolitan Books, 1999.

și paiele au fost introduse în sistemul feroviar american, utilizarea hârtiei igienice era foarte răspândită în orașe, iar șervețelele de hârtie sanitare deveneau din ce în ce mai întrebunțate. Interesul față de obiectele de unică folosință a avut legătură directă cu discursul despre boală și contaminare din aceeași perioadă. Apariția ambalajelor, de exemplu, a fost justificată pe baza ideii că, astfel, consumatorul putea să fie sigur că produsele erau necontaminate. Cum ideea „germenilor invizibili” începea să capteze atenția publicului larg, imaginația igienei moderne creștea, alimentând cererea pentru aceste produse. După cum spune și Strasser, „confortul și moralitatea s-au unit cu știința pe măsură ce publicul a învățat să vadă mizeria și praful ca purtătoare de mici creaturi producătoare de boli”⁸.

A existat ce-i drept și o rezistență la apariția produselor consumabile și a etosului folosirii unice. Unii oameni s-au împotrivit obligației de a plăti pentru paharele de hârtie din dozatoarele cu plată, alții își luau cu ei întotdeauna propriile vase când călătoreau, apoi mai erau și cei care nu erau convingși de teoria germenilor cauzatori de boală. În unele sectoare, principiul modernist al purificării reprezentat de produsele consumabile a fost întâmpinat cu furie și îndoială. Mulți oameni au fost ostili când venea vorba de schimbarea relațiilor cu obiectele anunțată de bunurile de unică folosință. Au văzut-o ca inefficientă și extravagantă, și ca un atenta la adresa etosului larg răspândit al cumpărării și reutilizării.⁹

În ciuda acestei rezistențe, obiectele consumabile s-au răspândit totuși ca marcă a dezvoltării societății de consum. Începând cu anii 1920, un alt concept a apărut pentru a le justifica utilitatea: comoditatea. Retică economică despre eficiență și optimizarea producției a început să pătrundă și în locuințe. Această retorică era folosită pentru a promova obiecte precum dispozitivele de „economisire a forței de muncă”, alimente ambalate, detergent pudră și altele asemenea – toate în numele eliberării femeii casnice de corvoada de zi

⁸ Strasser, *Waste and Want*, p. 174.

⁹ În capitolul 5 analizez mult mai detaliat etosul refolosirii și al reciclării în secolul al XIX-lea.

cu zi și a transformării gospodăriei într-o zonă de producție rapidă și calificată. Obiectele comercializate ca avantajoase sau de unică folosință amintesc de un anumit ascetism modernist și de o temporalitatea în care tehnologia era folosită pentru economisirea timpului și în numele raționalității ei instrumentale.¹⁰ Obiectele consumabile, la fel ca tehnologia, satisfăceau nevoile rapid și eficient. Ele le-au ajutat pe femeile casnice să devină mai eficiente și au contribuit la definirea adevăratei gospodării moderne; tot ele au devenit o marcă a distincției sociale.

Ideile despre purificare și comoditate au fost centrale în promovarea obiectelor consumabile. Aceste idei i-au ajutat pe oameni să formuleze justificări etice pentru obiceiurile specifice create de obiectele de unică folosință. Ele au creat un cadru discursiv mai larg prin care debarasarea de obiecte a început să fie nu doar acceptată, ci considerată normală. Chiar dacă a existat un contradiscurs despre debarasare ca risipă și amenințare a relațiilor materiale bazate pe mai multă grijă, toate aceste conotații negative au fost marginalizate, în timp ce gestul debarasării de obiecte s-a răspândit și a devenit una dintre practicile sinelui modern și ale administrării gospodăriei.¹¹ Utilizarea obiectelor consumabile a devenit un indicator al acceptării noilor standarde de curățenie și eficiență. Iar aceste obiecte i-au conferit utilizatorului un anumit statut.

Dar cea mai importantă forță care a alimentat proaspătul etos al debarasabilității a fost creșterea industrializării și a consumului de masă. Această schimbare profundă și de lungă durată în organizarea economiei și a experienței a reprezentat o problemă centrală a teoriei sociologice moderne. Interesul meu se îndreaptă asupra logicii formei mărfii și a impactului acesteia asupra obiceiurilor cu privire la deșeuri. Relațiile de comodificare au pus bazele unor transformări

¹⁰ Vezi Thomas Tierney, *The Value of Convenienc*, New York, State University of New York Press, 1993. Tierney afirmă că tehnofetișismul este susținut de fapt de frica și fuga de moarte și de dorința de a depăși neputințele corpului.

¹¹ O bună analiză a tensiunilor dintre igienă și prosperitate în era nașterii lucrurilor ușor dispensabile se găsește la Gavin Lucas, în „Disposability and Dispossession in the Twentieth Century”, în *Journal of Material Culture* 7, nr. 1, 2002.

majore în structura identității și a materialității de zi cu zi – numărul de proprietăți deținute de oameni, modul în care le obțin și în care le utilizează.

Până de curând, cele mai multe abordări asupra societății de consum au ignorat problema renunțării la bunuri. Cu toate acestea, este imposibil să înțelegem sensul consumului ca practică distinctă de posesiune și de acumulare fără să ne gândim la felul în care aceste practici afectează *deposedarea*. Atunci când analizăm practicile legate de deșeuri din culturile de consum avem tendința de a stabili o relație cauzală brută între consumul în exces și deșeurile în exces: ce se obține ușor se duce la fel de ușor. Chiar dacă nu există nicio îndoială că masiva creștere a consumului are directă legătură cu masiva creștere a deșeurilor, acest lucru nu ne poate ajuta să înțelegem *modul* în care consumul a dus la schimbarea obiceiurilor cu privire la deșeuri; sau pentru a înțelege felul în care acest tip de activitate a influențat modul în care ne raportăm la lucruri și felul în care renunțăm la ele.¹²

Ce anume din structura formei mărfii face ca înlocuirea continuă să fie atât necesară, cât și posibilă? Serialitatea și fetișul noului ne oferă câteva indicii în legătură cu această problemă. Schimbarea permanentă este esențială în expansiunea piețelor și în circulația formei mărfii. Repetarea mereu noului ca mereu același, evidentă în domeniul modei și în schimbările rapide de stil, reduce durata de viață a mărfurilor și însuflă în relațiile persoană – obiect o logică a satisfacției imediate. Relațiile mărfii creează o temporalitate specifică a dorinței care poate fi descrisă ca „niciodată prezentă odată cu obiectul, ci întotdeauna în viitor sau în trecut”¹³. Cu alte cuvinte, plăcerea de a achiziționa este tot timpul efemeră; satisfacerea dorinței pe care o promit mărfurile nu este niciodată completă.

Această temporalitate particulară a dorinței are legătură cu caracterul de fetiș al mărfii. Din moment ce mărfurile par să fie lucruri fantastice, animate de o viață a lor proprie este ușor să înțelegem

¹² În capitolul 4 voi discuta câteva lucrări recente din domeniul studiilor culturii materiale despre practicile privitoare la deșeuri.

¹³ Lucas, „Disposability”, p. 17

de ce sunt atât de fermecătoare. Aceste schimbări în felul în care obiectele sunt percepute nu au loc doar la nivel psihologic, ele sunt conectate cu schimbările instituționale profunde inițiate de dezvoltarea rapidă a societății de consum. Bill Brown arată că dezvoltarea magazinelor universale a creat o lume teatralizată a bunurilor concepută să inoculeze dorință. Prețurile fixe au anulat orice necesitate de interacțiune umană pentru negociere și au redus consumul la o relație între consumator și marfă. În acest context, farmecul senzual al obiectelor a crescut în mod spectaculos.¹⁴ Ascensiunea publicității a fost de asemenea crucială în alimentarea fascinației față de marfă și în normalizarea rutinei de a cumpăra.

Părerea generală a criticii de stânga despre consumul de masă este că acesta a creat vieți saturate de obiecte. Totodată, din cauza acestei densități materiale, interesul nostru față de aspectul calitativ al acestor obiecte a scăzut. Acest lucru s-a întâmplat din cauză că valoarea de întrebuințare a fost înlocuită de valoarea de schimb, motiv pentru care oamenii nu au mai creat obiectele lângă care trăiau. Ei s-au îndepărtat de producția de obiecte și de materialitatea lor imediată. Sociologul german Georg Simmel descrie acest proces în termenii unei dialectici a apropierii și a distanțării, Marx vorbește despre înstrăinare și alienare.¹⁵ Amândoi analizează procesul prin care, în ciuda faptului că suntem înconjurați de mărfuri, suntem îndepărtați de substanța materială a lucrurilor. După Marx, degradarea formei mărfii este evidentă, în primul rând, la acei oameni lipsiți de relații senzoriale cu lucrurile și care cedează, în schimb, venerării fetișului brut.

Problema acestei perspective, așa cum au arătat mulți comentatori, este aceea că presupune existența unei relații adevărate sau adecvate între subiect și obiect, pe care capitalul și apariția mărfurilor ar fi distrus-o. Dacă urmăm logica acestei abordări până la limitele sale vom ajunge cu toții să ne țesem propriile haine în numele întoarcerii

¹⁴ Bill Brown, *A Sense of Things*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 31.

¹⁵ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, London Routledge, 1978 [ed. rom.: *Filosofia banilor*, trad. Bogdan Mihai Dascălu, pref. Octavian Opreș, ed. îngrijită de Mihai Milca, Ideea Europeană, 2017]; și Karl Marx, *Capital*, vol. 1, Moscow, Progress, 1971.

la autenticitatea preindustrială. Deși ideea alienării nu este foarte utilă pentru critica etosului debarasabilității, ea descrie cu acuratețe un aspect important legat de felul în care obiectele ni se dezvăluie în cultura de masă. Procesul de alienare și abstractizare obiectifică atât oamenii, cât și lucrurile. Ele înlocuiesc calitatea cu cantitatea și ascund relațiile de putere inechitabile care structurează felul în care sunt produse mărfurile. Această „obiectivitate fantomă”, cum o numește Marx, este totodată și sursa caracterului de fetiș al mărfurilor, capacitatea lor de a se dezvălui ca animate și vii.

Aceste procese complexe de obiectificare și abstractizare reprezintă nucleul etosului debarasabilității. Ele pun bazele felului în care ajungem să ne dorim și să acumulăm mărfuri și apoi să le respingem. Fiindcă știm foarte puține despre cum iau ființă mărfurile, existența lor, după ce nu ne mai sunt de folos, după ce caracterul lor nemai-pomenit de fetiș a dispărut, ne interesează foarte puțin spre deloc. Proprietățile magice ale mărfurilor le anulează originea și destinația finală. Adeseori, această destinație poate să fie alta decât groapa de gunoi; lucrurile își pot pierde statutul de marfă fără să devină gunoi. Ele pot începe o existență singuratică în izolare, într-o magazie, sau pot renaște într-o economie a darului specifică magazinelor caritabile. Debarasarea este doar una dintre opțiuni, dar este opțiunea simplă în logica fetișismului și a abstractizării, care ne ține la distanță de viața mărfurilor de dinaintea intrării și de după ieșirea din viețile noastre: pur și simplu, ia-ți alta în loc!

Obiectele de unică folosință și mărfurile restructurează relațiile persoană – lucru pe căi diferite, dar apropiate. Ambele participă la nașterea unui etos al debarasabilității și la apariția unor comportamente noi privind deșeurile, prin care aruncarea obiectelor nu stârnește vreo mare îngrijorare. Strasser are dreptate să spună că toate aceste schimbări în relațiile cu lucrurile sunt dobândite și cultivate. Totuși ea privește oarecum cu superficialitate aceste relații noi ca simptomatice pentru „o formă de existență absolut distinctă de producția manuală”¹⁶. Aceste abordări reiau toate problemele tezelor

¹⁶ Strasser, *Waste and Want*, p. 265.

despre alienare cu refuzul lor implicit al mărfurilor și cu nevoia unor relații mai directe și mai transparente cu obiectele.

Nu acesta este perspectiva mea. Eu sunt interesată mai degrabă de modul în care etosul debarasabilității determină ca deșeurile să fie considerate ne semnificative din punct de vedere *etic*. Tipul de sine generat prin obiceiul debarasării era unul pentru care „deșeurile” avea foarte puține conotații morale, un sine ale cărui practici privind deșeurile îi confirmau puterea asupra lumii și capacitatea de a fi ceva separat de ea. Atunci când culturile de consum și-au redefinit semnificația libertății în termenii „libertății de consum”, acest lucru a condus, în același timp, la libertatea de a face risipă. Acest lucru nu înseamnă că debarasarea nu a fost problematizată în procesul de extindere a culturii bunurilor de masă. Mai degrabă înseamnă că noțiunile implicate în această problematizare nu includ și înțelegerea modificării sinelui. Înainte de apariția ecologismului, etosul debarasabilității se raporta la deșeurile ca la o problemă tehnică, nicidecum *morală*, ca la ceva care trebuie gestionat prin cele mai eficiente și mai raționale tehnologii de eliminare. În general, la asta se referea (și continuă să se refere) aruncarea deșeurilor; coșul de gunoi, gheana și sistemul de drenaj au devenit locuri emblematice pentru debarasarea de orice și de tot; acestea sunt locuințele deșeurilor.

Totuși, cineva care a stat la marginea unei gropi de gunoi sau a privit cu atenție un canal colector și a fost străbătut de un val de spaimă și de fascinație știe că debarasarea este o fantezie tehnică și spațială. Relațiile noastre cu deșeurile nu pot fi chiar atât de ușor întrerupte, a fi în afara razei vizuale nu înseamnă și eliminarea din gândire. Debarasarea prezintă obiceiurile legate de deșeurile în termenii eliminării fără complicații, ca pe o parte necesară a progresului și a consumului. Aceasta este o relație de stăpânire care produce un sine capabil să se debaraseze de obiecte pentru a se simți autonom și purificat. Iar în acest tip de relație, implicațiile etice ale legăturilor noastre complexe și schimbătoare cu gunoiul sunt respinse.

Cum să nu risipim: obiceiuri proaste

Este mult mai greu să vinzi azi ideea de debarasare, poate și pentru că am văzut cu toții că există deja prea mult gunoi. Deșeurile sunt acum vizibile, un peisaj în sine. Asta nu înseamnă că aruncarea la gunoi nu mai prosperă; mai degrabă, în ultimii treizeci de ani a apărut o problematizare diferită a deșeurilor care a pus la îndoială obiceiul eliminării iraționale a gunoaielor. Discursul tehnocratic despre eficiența debarasării gunoaielor a fost contestat cu ajutorul unor argumente referitoare la consecințele morale și asupra mediului pe care le au deșeurile.

Campaniile împotriva mizeriei care au început spre sfârșitul anilor 1960 au reprezentat gunoiul nu doar ca materie aflată în locul nepotrivit, ci și ca pe ceva problematic din punct de vedere moral, o dovadă a colapsului îndatoririlor civice.¹⁷ Aceste campanii fac legătura între corpul individual și cel social. O imagine preferată a lor era (și încă este) mâna fără corp care aruncă gunoi. Acest gest al separării nu mai reprezenta un semn al purificării individuale, ci un semn al poluării. Era dovada unui sine nedisciplinat, incapabil să-și controleze acțiunile în numele interesului ordinii sociale și de mediu, un sine lipsit de orice simț al responsabilității publice. În felul acesta, campaniile împotriva mizeriei au problematizat etosul debarasabilității, legându-l de declinul mediului și al moralei. Deșeurile și-au depășit hotarele, nu mai sunt ținute sub control în locuri adecvate, ci se găesc pretutindeni; limitele care le clasificau ca atare se prăbușesc. Condițiile „de mediu” erau amenințate de prezența gunoiului, la fel și valorile civice.

Aceste campanii împotriva mizeriei făceau parte dintr-o schimbare majoră care lăsa în urmă ideea debarasării ca eliminare fără complicații și se îndrepta spre cea a debarasării ca proces de gestionare minuțioasă. Deșeurile deveniseră acum ceva care trebuia *gestionat*. Aruncarea gunoiului a ajuns să aibă legătură cu o formă de moralitate preocupată nu atât de menținerea purității subiectului, cât de protejarea purității

¹⁷ Vezi, spre exemplu, Dorothy Shuttlesworth, *Litter-The Ugly Enemy*, New York, Doubleday, 1973.

mediului și de stabilirea virtuții „administratorului atent al deșeurilor”. Pentru gestionarea deșeurilor a fost nevoie de o reorganizare a relațiilor noastre cu gunoiul și cu sinele. Observați, spre exemplu, transformările fenomenale ale practicilor cu privire la deșeurile domestice, care au dus la normalizarea reciclării, la inducerea unui sens colectiv al responsabilității individuale în sortarea gunoiului.

Transformarea deșeurilor într-un domeniu al preocupării morale, într-o zonă a responsabilității personale și a disciplinei domestice conștiințioase a făcut ca conduita de zi cu zi să fie problematizată și supusă chestionării – mai exact, aceasta a devenit obiectul analizei morale. De asemenea, putem observa că, în spațiul casnic, în domeniul „gestionării deșeurilor domestice” și în întreaga gamă de campanii orientate spre schimbarea practicilor cu privire la deșeuri în rândul populației, obiceiurile cotidiene au legătură cu anumite tipuri de subiectivitate. Prin gestionarea deșeurilor domestice conform noilor principii ale autocontrolului, am făcut din sine un obiect al analizei în și prin relația noastră cu deșeurile.

Deșeurile sunt astăzi un domeniu de activitate structurat de moralitatea legislativă și normativă, de codurile disciplinare care ordonează comportamentul în favoarea unor obiective mai importante: de la reducerea numărului de gropi de gunoi, la supraviețuirea ecologică globală. Este un domeniu în care am ajuns să avem simțul datoriei și al responsabilității în numele protejării purității și a alterității mediului. Apariția discursului despre managementul deșeurilor arată că problematizarea morală a funcționat cu scopul de a justifica o serie de interdicții și de autodisciplinări care au schimbat modul în care ne debarasăm de lucruri. Aceasta este o tehnică de guvernare, o modalitate de dirijare a comportamentului prin care suntem martorii legăturii dintre rațiunea politică mai largă a politicilor legate de deșeuri și microtehnologiile vieții cotidiene; prin care putem observa cât de permeabile sunt granițele dintre domestic, voluntar și guvernamental.¹⁸

Iar una dintre consecințe este aceea că aruncarea gunoiului a devenit complicată. Nu mai este vorba doar de colectarea gunoaielor din

¹⁸ Mary Poovey, *Making a Sodal Body*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 12.

tomberoane de câteva ori pe săptămână, acum avem de-a face cu un ansamblu complex de acțiuni: adunarea hârtiei și a cartonului (doar a celor curate) și strângerea lor într-un container special, clătirea sticlelor și a borcanelor, îndepărtatul etichetelor și a capacelor și punerea lor în containerul alocat, adunarea resturilor de mâncare în pepinierele de compost sau de viermi (cu excepția cărnii), tomberoanele fiind folosite pentru orice altceva. Aceste practici arată impactul educației gestionării deșeurilor domestice și căile prin care aceasta a creat o nouă conștiință a gunoiului. Iar această conștiință este un element semnificativ al adaptării noastre la schimbarea comportamentelor cu privire la deșeuri.

Nu există niciun dubiu că dorința de a gestiona și de a reduce la minim cantitatea de deșeuri își are originea în programele coercitive ale statului și în transformările structurale ale serviciilor de gestionare a deșeurilor domestice. Însă succesul acestor schimbări, mai exact participarea pe scară largă a populației, a depins de schimbarea micropracticilor din viața de zi cu zi, de modalitățile prin care acționăm de bună voie asupra noastră înșine. Guvernarea este această aliniere a subiectivității cu supunerea. Dar cel mai important lucru în privința noilor comportamente față de gunoi este că, atunci când sunt întrebați, mulți oameni susțin că o fac în numele naturii, nu al statului. Ei se implică pentru că sunt adepții unui sens abstract al binelui social și ecologic. Ei reciclează și transformă lucrurile în compost într-o manieră autonomă, pe care o consideră o expresia a identității lor „preocupate de mediu”.¹⁹

Conștiința și educația gestionării deșeurilor

Așadar, care este, în cele din urmă, logica gestionării deșeurilor și ce legătură are aceasta cu noțiunea de conștiință și cu noile forme de subiectivitate? Pentru a răspunde la această întrebare aș vrea să vin cu

¹⁹ Bineînțeles că mulți oameni consideră că noile reglementări privind gunoiul sunt coercitive și represive, o dovadă a dorinței guvernului de a controla aspecte ale vieții private. Voi discuta acest lucru mai în amănunt mai târziu în această secțiune.

un exemplu, și anume campania „Ești un soi bun?” [*Are You a Good Sort?*], organizată de *New South Wales Waste Service*. Jocul de cuvinte „un soi bun” arată cât de mult s-au restructurat relațiile noastre cu deșeurile în jurul unei game variate de procedee noi de clasificare; este vorba apoi despre un nou ansamblu de acțiuni pe care acestea le cer, dar și despre *virtutea* pe care o presupun. Putem observa aici că noțiunile abstracte de îngrijire și gestionare a planetei sunt legate de micropracticile de acasă, de indicațiile despre cum ar trebui să *ne purtăm* în preajma propriului gunoiul: cu mai multă grijă, cu mai mult simț al datoriei, cu mai multă prudență decât a făcut-o vreodată, la o privire superficială, cultura debarasării.

În campania „Ești un soi bun?” sortarea deșeurilor înseamnă reglementarea și disciplinarea practicilor personale pentru a face ca sinele să fie mai adecvat anumitor valori particulare, precum cumpătarea („Orașul nostru frumos rămâne fără gropi de gunoi, așadar ne revine nouă tuturor sarcina de a da o mână de ajutor pentru a reduce cantitatea de gunoi pe care îl aruncăm.”); responsabilitatea („Când te duci la cumpărături, ia cu tine și punga de cumpărături. Caută produse ambalate în pachete care pot fi refolosite sau reciclate și cumpără produse făcute din materiale reciclate.”); și economisirea („Toate centrele noastre de gestionare a deșeurilor preiau gratis materialele reciclabile, pentru a economisi pentru tine și pentru comunitate o mulțime de bani.”)²⁰

Imperativele privind politica deșeurilor de la nivelul macropolitic, „Să reducem deșeurile”, au succes doar atunci când, citându-l pe Connolly, „receptivitatea de la nivelul micropolitic a fost stimulată prin mai multe paliere și organizații.”²¹ Însă mai exact căror paliere ale existenței li se adresează campania „Soi bun”, și care sunt cele ignorate sau negate? Prin apelul la cumpărare, responsabilitate și economisire, rațiunea și judecata morale sunt privilegiate. Jocul vinovăției și cel al datoriei sunt subtexte mereu prezente, de vreme ce suntem lăudați ca să ne facem datoria. Aceasta este mustrea de

²⁰ Fluturașii „Are You a Good Sort?”, Sydney, New South Wales Waste Service.

²¹ Connolly, *Why*, p. 149.

conștiință morală. Obediența față de noile regimuri de gestionare a deșeurilor domestice depinde de monitorizarea și disciplinarea sinei. Iar această relație are succes fiindcă mobilizează conștiința, fiindcă ritualurile și obiceiurile de gestionare a deșeurilor au început să fie implicate în tehnicile reflexive ale sinei.

Conștiința este un bun indicator pentru modul în care am transformat sinele într-un obiect al preocupării etice; pentru modul în care problematizăm și ne modificăm conduita pe baza principiilor etice la care aspirăm. Această relație particulară cu sinele are o istorie. Așa cum ne-a arătat Foucault, conștiința este produsul unei game de tehnici ale sinei care în timp formează anumite tipuri de personalitate. A fi o persoană înseamnă, apoi, cultivarea anumitor moduri specifice de reflexivitate. Înseamnă dezvoltarea unor tehnici și capacități etice aparte sau „tehnici ale conștiinței”.²² Aceste tehnici și capacități sunt variabile istoric în ceea ce privește forma și scopurile lor. Prezența lor nu reprezintă dovada unei interiorități fundamentale care ar sta la baza subiectului, ci a unor moduri de a trăi și de a te autodezvolta care schimbă continuu. Abilitățile umane pot fi ordonate și înțelese fără a face recurs la problematizările morale introspective.²³

Analizele postfoucaultiene ale subiectivității resping metapsihologia și supoziția acesteia că ar exista legi fundamentale ale interiorității. Interioritatea nu este nici un sistem psihologic, nici centrul ființei. Este, conform lui Deleuze, o suprafață discontinuă contingentă istoric.²⁴ În ultimele două volume din *Istoria sexualității*, Foucault aduce o critică radicală interiorității. El analizează felul în care relațiile sine și cu ceilalți formează subiectivitatea, și modul în care principiile autocontrolului interior se schimbă. O problemă centrală în această lucrare este ceea ce se întâmplă atunci când fostele practici esoterice etice și spirituale sunt preluate de mari instituții, precum biserica și, apoi, de regimurile birocratice. Aceasta este aria de acțiune a relației

²² Ian Hunter, „Subjectivity and Government”, în *Economy and Society* 22, nr. 1, 1993, p. 128.

²³ Hunter, „Subjectivity and Government”, p. 128.

²⁴ Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. S. Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995. Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 103.

guvernare – subiectivitate, în care relația cu sine devine parte din agențiile mai mari de reglementare socială și de putere. Momentul în care, după Deleuze, „individualul este codat sau recodat pe baza unei cunoașteri «morale» [...], mai înainte de toate acesta devine o miză în lupta pentru putere.”²⁵ Acesta este momentul în care subiectivizarea se transformă în supunere, în care puterea ca formă de control și disciplinare începe să intervină în viața cotidiană și în interioritate. Este punctul în care subiecții devin legați de o anumită identitate prin conștiință și alte tehnici de autocunoaștere și reglementare morală. Acesta este momentul în care începem să ne simțim vinovați.²⁶

Campania „Soi bun” ne arată că procesele de autoreglementare și conștiința configurează relațiile noastre cu deșeurile, că circuitele de vinovăție, autoreproș și virtute au început să se suprapună peste acțiunile noastre intime de debarasare. Problema este aceea că reprezentările exploataării gunoiului din campania „Soi bun” neagă alte modalități de a ne raporta la deșeuri. Obiceiurile legate de deșeuri sunt prezentate ca plate, statice, mecanice și ușor de modificat prin apelul la rațiune și conștiință. Nu există loc pentru dezgust sau repulsie, pentru plăcere sau resentiment. Niciun loc pentru pendularea între diferitele registre ale subiectivității sau pentru înțelegerea modului în care schimbările în practicile sinelui ar putea afecta alte sensibilități etice. Acest tip de instruire morală exclude orice posibilitate de a înțelege formele schimbătoare ale ființei în relația noastră cu deșeurile. Relațiile cu gunoiul înseamnă încă stăpânire și control;

²⁵ Deleuze, *Foucault*, p. 103.

²⁶ Analizele postfoucaultiene asupra subiectului au încercat să ofere un rol conștiinței. Dialogul dintre Judith Butler și Foucault din *The Psychic Life of Power*, California, Stanford University Press, 1997, este condus de dorința de a gândi teoria puterii împreună cu o teorie a *psyche*. Dacă interpelarea reprezintă acel moment în care subiectul este afectat de subordonare și de normalizare, acel moment în care ne întoarcem cu vinovăție spre glasul legii, atunci, va susține Butler, avem nevoie de o înțelegere a mecanismelor psihice ale normelor reglatoare sau de o teorie a conștiinței. Viziunea lui Butler asupra interiorității este interesată de felul în care normele și disciplina capătă un caracter psihic din momentul în care subiectul se întoarce spre sine și lucrează în tandem cu procesele reglementării sociale. Acest proces arată modalitățile complexe prin care puterea este reiterată în subiect; modalitățile prin care devenim vinovați.

poate că am devenit mai atenți și mai grijulii cu deșeurile noastre, dar acestea sunt încă complet și fără nicio îndoială separate de sinele nostru, ca ceva de care putem scăpa. Reciclarea și alte obiceiuri noi cu privire la deșeuri ar putea fi descrise ca debarasare cu *virtute* adăugată.

Implicațiile pe care le pot avea aceste practici în sensibilitatea noastră etică și afectivă în legătură cu deșeurile nu sunt luate în considerare de campania „Soi bun”. Totuși, prin nevoia de a manipula și a clasifica responsabilitatea noastră față de deșeuri și de a face vizibile în stradă anumite aspecte ale acesteia, vechiul nostru sens al ordinii și autodiscipliniei ar putea fi la fel de bine tulburat. O scrisoare către redactorul unui ziar local despre ura față de reciclare surprinde de minune această tensiune:

Deși sunt în favoarea reciclării, noile și deosebit de complicatele reglementări nu reușesc să răspundă nevoilor gospodăriilor în mai multe feluri. Patru recipiente de gunoi la un loc deranjează privirea și, apoi, apare o problemă legată de depozitarea acestor recipiente în apropierea străzii și în afara ariei vizuale. El reprezintă o cauză majoră de poluare vizuală și conferă aspectul de Lume a Treia cu tomberoane aliniate pe străzi. [...] Aceste decizii nu sunt în favoarea contribuabililor, în ciuda idealurilor nobile care se află probabil în spatele lor.²⁷

Nu este nicio îndoială că acest autor nu se simte în largul lui cu reciclarea. Baliverna „idealurilor nobile”; este supărătoare, jignitoare și primitivă. În afară de enervare mai este și felul în care disciplina reciclării contestă stabilitatea sinelui. Această disciplină cauzează probleme formelor existente de autoperfecționare și educare nu doar prin privilegierea unei estetici a „Lumii a Treia”, ci și prin insulta adusă registrelor mult mai viscerale și mai profunde ale ființei. Scrisoarea continuă cu descrierea senzației de silă și de dezgust pe care o simțim atunci când gunoiul rămâne lipit pe fundul tomberonului ca urmare a tasării constante exercitate de proprietarii disperați să îndese toate deșeurile în noile recipiente, care sunt cu jumătate mai mici. Apoi mai sunt câinii și vântul care deranjează tomberoanele

²⁷ Scrisoare către redacție, North Shore Times, 16 octombrie, 1998.

pline până la refuz. Chiar dacă ești conștient de constrângerea morală de a recicla, asta nu te ajută deloc să reduci din repulsia față de toate acestea deoarece, așa cum se întâmplă cu acest autor, judecata nu este rezultatul exclusiv al argumentării raționale, ci a mult mai multor factori.

Spre deosebire de campania „Soi bun”, această scrisoare atinge problema esențială a relaționării cu deșeurile. Fiind nevoită să gestioneze deșeurile conform noului sistem, identitatea este tulburată. Dacă deșeurile sunt acei ceilalți ai noștri, cei mai apropiați, iar prin diferențierea și separarea noastră de ele apare condiția de posibilitate a sinelui, atunci persistența lor, refuzul lor de a pleca devin o amenințare primordială pentru impulsul spre totalitate. Sinele nu există decât în relație, dar practicile legate de gunoi care presupun evacuarea și eliminarea mențin fantezia separării și a suveranității. Noile obiceiuri legate de deșeurile subminează această fantezie. Nu numai că trebuie să ne gestionăm deșeurile mult mai mult, dar ele rămân în preajma noastră mai mult timp, iar anumite aspecte ale lor devin publice. Pentru autorul scrisorii, consecințele acestui fapt sunt mai diverse decât vinovăția și resentimentul față de datoria morală impusă; ele au legătură cu consecințele etice ale practicilor de reciclare asupra obiceiurilor și sensibilității. Au legătură cu impactul neliniștitor a reciclatului asupra micropoliticele sinelui. Au legătură cu conflictele pe care el nu vrea să le aibă.

Trimiterile la estetic și abject pe care le presupune această reacție la reciclare dezvăluie natura heterodoxă a eticii și autonomia ei relativă față de reglementările sociale și guvernamentale mai largi. Această scrisoare descrie experiența unei nemulțumiri etice care se naște dintr-un etos al deșeurilor constituit mai degrabă în jurul unei *estetici* decât în jurul valorilor ecologice. Pentru autorul mâhnit al scrisorii, regulile și disciplina domestică cerute de programele de reciclare nu oferă nicio oportunitate pentru practica artistică.²⁸ De fapt, ele întrerup relațiile dintre ordine și frumusețe, dintre estetică și etică, care

²⁸ Vezi Jane Bennett, „How Is It, Then, That We Still Remain Barbarians?”, în *Political Theory*, nr. 4, 1996, o excelentă discuție despre relația dintre etic și estetic la Foucault.

sunt fundamentale pentru arta sa de a fi; de aici și resentimentul său. Poate că el simte imboldul rațiunii morale. Are conștiința deșeurilor, dar are de asemenea și sensibilitate, o formă ordonată de senzații care este insultată în mod serios de aceste practici. El nu deplânge distrugerea planetei, ci a plăcerii de a te debarasa liber de deșeuri, fără constrângerile macropoliticii guvernamentale.

Etica și afectul

Dacă acceptăm că debarasarea este necesară, cum poate fi ea regândită astfel încât să fie posibilă o recunoaștere a semnificației etice a gunoiului care să nu conducă la justiție morală sau la resentiment? Campaniile de gestionare a deșeurilor domestice urmăresc să reorganizeze conștiința și obiceiurile față de deșeuri în anumite feluri. Dar acest nivel de organizare macropolitică, așa cum au numit-o Deleuze și Guattari, se află într-o relație tensionată și de negociere cu alte niveluri și dimensiuni ale ființei.²⁹ Accentul pus de Deleuze și Guattari pe plurivocitatea ființei, pe multiplicitatea dimensiunilor, liniilor și direcțiilor arată că mișcările devenirii și ale imanenței fragmentează activitatea normativă a macropoliticii. De asemenea, semnaleză o etică fără prea multe legături cu moralitatea normată de reguli.

În studiul său despre Foucault și Spinoza, Deleuze este interesat de formele ființei care există *dincolo* de sau în interstițiul dintre vină și conștiință. În încercarea de a integra etica în cercetarea modurilor de existență și a molecularului în relațiile dintre subiecți, el privilegiază acele practici etice care nu depind de autoritatea exterioră, așa cum sunt disciplina de stat și codurile morale prescriptive, ci de cultivare și de sensibilitate. Metafora deleuziană a pliului este centrală în această etică. Pliul presupune nu doar un sine relațional, ci și un sine fără o interioritate esențială. Interiorul este o pliere a exteriorului; pliurile încorporează fără să totalizeze, internalizează fără să unifice; ele

²⁹ Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, London, Athlone, 1988, p. 33 [ed. rom.: *Mii de platouri*, trad. Bogdan Ghiu, București, ART, 2013].

crează spații, suprafețe, fluxuri și straturi. „Subiectivizarea este creată prin pliere, prin îndoirea exteriorului prin exerciții practice.”³⁰ Și, argumentează Deleuze, chiar dacă tehnologiile creștine ale sinelui au transformat persoana într-un loc al supunerii, subiectivizarea continuă în acele spații și pliuri în care relațiile cu sine rezistă la codificarea operată de agențiile de putere-cunoaștere: „Relația cu sinele propriu renaște continuu, în altă parte și în alt fel.”³¹ Folosirea conceptului de rezistență la Deleuze nu presupune vreo esență a sinelui numită *agentivitate* sau altfel. Mai degrabă, ea semnalează sensibilități și intensități care se mișcă dedesubtul și împreună cu acele pliuri ale sinelui care sunt implicate în modurile de constrângere față de diferite forme de autoritate.

Perspectiva lui Deleuze asupra plierii a fost preluată de către teoreticienii guvernamentalității.³² Încercând să înțeleagă relația dintre formele de adevăr care problematizează ființa și obiceiurile și practicile prin care dăm formă conduitelor noastre și ale celorlalți, această lucrare descentrează eficient noțiuni precum: conștiință, regulă și autoritate. Ea ne permite să înțelegem că guvernarea, cu toate schimbările și variațiile ei, este dedublată sau implicată în modurile de analiză și practică etică. Totuși, oricât de utilă ar fi această lucrare în analiza legii ca formă de pliere, ea este unei interpretări foarte parțiale și specifice a lui Deleuze. Studiile despre guvernare ne arată că conștiința este o formă de îndatorire față de reguli și norme, și că „pliul relației dintre forțe, în conformitate cu o anumită regulă”, ne formează ca subiecți guvernabili.³³ În schimb, ele nu observă acele forțe ale vieții etice și ale ființei – acele conflicte, mișcări viscerele și diferențe – care inițiază *alte* posibilități de subiectivitate și intersubiectivitate, pe care Connolly le numește mișcările de devenire.

³⁰ Deleuze, *Foucault*, p. 104.

³¹ Deleuze, *Foucault*, p. 104.

³² Veyi, spre exemplu, Mitchell Dean, „Foucault, Government and the Enfolding of Authority”, în *Foucault and Political Reason*, ed. A. Barry, T. Osborne, N. Rose, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

³³ Deleuze, *Foucault*, p. 104.

Pentru a înțelege felul în care pot fi actualizate noile potențialități etice cu privire la deșeuri aș dori să mă opresc la dialogul complex și purtat de Connolly cu Deleuze și Nietzsche, în special în capitolul 3 din *Why I Am Not a Secularist*. Pentru Connolly problema este diferită de cea a teoreticienilor guvernamentalității, preocupați de modul în care codurile de moralitate și normativitate sunt pliate peste anumite obiceiuri ale ființei. Connolly se întreabă cum anume pot să apară noi identități și atașamente etice din acele energii neașteptate și tulburări care neliniștesc ființa. Cum acționează ființa într-o relație paradoxală de tensiune și interdependență cu mișcările devenirii?³⁴ Connolly arată că conștiința și alte tehnologii morale dirijate de cod sunt unelte brute și grosolane prin care încercăm să facem față lumii. Înclinația acestor tehnologii de a întemeia acțiunile morale pe lege, dumnezeu, supraviețuirea universală, consens sau orice alt imperativ categoric le face oarbe la aspectele ambigue și tulburătoare implicate în cele mai multe întâlniri etice. Greutatea morală a codurilor și doctrinelor transformă îndatorirea [*obligation*] în datorie [*duty*], vină și resentiment: „*Trebuie* să fac asta [...] pentru că mediul suferă, pentru că mă supun legii, pentru că sunt virtuos.” Aceasta este de fapt îndatorire lucrând în beneficiul stăpânirii și al certitudinii de sine, o îndatorire care subminează sensul conexiunii etice pentru a conserva stabilitatea ființei. Aceasta este îndatorirea ca tehnică morală care suprimă visceralul și circumstanțialul.

Cu toate acestea, în noile experiențe ale îndatoririi pe care le avem față de propriul gunoi, inițiate de reciclare și transformarea în compost, visceralul este mereu prezent și evident. Putem acționa din preocupare pentru suferința mediului, din datorie și vină, dar în același timp atingem și sortăm ceea ce și-a pierdut valoarea, ceea ce este putrezit și într-o stare de descompunere iremediabilă; vedem sfârșitul stăpânirii, vedem devenirea. Iar reacțiile noastre sunt schimbătoare și surprinzătoare. Recipientele cu compost devin un loc al frumuseții și al fecundității – toți acei viermi, tot acel pământ în devenire. Gunoiul acela împrăștiat, revărsat pe trotuar după ce au fost ridicate

³⁴ Connolly, *Why*, p. 195.

tomberoanele, îți dă un fior de scârbă, nu doar că te enervează. De ce este această imagine atât de tulburătoare? Aceste clipe de uimire intensă și surprinzătoare dezvăluie o capacitate de reacție la deșeuri specifică oricărei practici corecte și conștiințioase. Iar în aceste clipe de sensibilitate reactivă, în aceste fluxuri de mișcare și afect din interiorul sinelui, în relațiile sinelui cu alteritatea, localizează Connolly politicile devenirii.

Argumentul lui Connolly despre sensibilitatea reactivă corespunde ideii lui Deleuze și Guattari, corpul ca plan al afectelor: „Afectele sunt deveniri. [...] Nu știm nimic despre corp până când nu știm ce poate să facă, cu alte cuvinte, care sunt afectele lui, cum pot forma ele o compoziție cu alte afecte, cu afectele altui corp.”³⁵ Pentru Connolly, sensibilitatea de reacție este o condiție de posibilitate, deschide linii de mobilitate și de diferențiere cu sine, și este ceva care poate fi învățat. Etosul sensibilității reactive critice leagă devenirea de diversele practici ale transformării de sine. El implică o muncă cu sinele pentru a recunoaște plurivocitatea ființei și a denaturaliza noțiunea de identitate ca stază sau esență.³⁶

Însă ce ar putea să ne dezvăluie etosul sensibilității reactive critice în relația lui cu gunoiul? Nu a debutat el odată cu noile regimuri de exploatare a deșeurilor pe care le aplicăm astăzi? Și da, și nu. Problematizarea morală a deșeurilor a stabilit noi relații de îndatorire și datorie cu propriul gunoi, a declanșat reacții diferite față de el, însă acestea apelează în general tot la categorii morale imperative: supraviețuirea ecologică globală, grija față de planetă. Sistemele disciplinare de reglementare implicate frecvent în această chestiune nu se împacă prea bine cu sensibilitățile și micropoliticele sinelui, după cum am văzut în scrisoarea care ura reciclarea. Cu alte cuvinte, educația gestionării deșeurilor domestice privilegiază un set destul de limitat de reacții la deșeuri, legate la modul absolut de constrângerile impuse de codurile morale, care alunecă mult prea ușor în moralism. Vina, resentimentul și anxietatea nu sunt productive din punct de

³⁵ Deleuze & Guattari, *Thousand Plateaus*, pp. 256-257.

³⁶ Connolly, *Why*, p. 69.

vedere politic. Desigur, poate că i-au determinat pe oameni să-și schimbe obiceiurile, dar tot ele împiedică alte reacții și posibilități, alte modalități de a exista împreună cu deșeurile. Politica devenirii nu poate fi generată de vinovăție. Ea este generată de către sensibilitatea critică, critică în sensul că acele afecte și trăiri intense aflate în interstițiul dintre vină și conștiință ne trezesc la propria devenire.

Această educație privind gestionarea deșeurilor impune îndatorirea de a folosi noi tehnici și obiceiuri, insistând asupra faptului că deșeurile amenințătoare trebuie stăpânite: reduse, refolosite, reciclate. Această fantezie a controlului pune bazele sinelui responsabil ca separat de lume. Ea menține o alteritate absolută a deșeurilor și ne face orbi la conștientizarea faptului că relațiile noastre cu deșeurile sunt fundamentale pentru posibilitatea vieții înseși. Stăpânirea deșeurilor ne dă posibilitatea să vedem în ele propria noastră ne-devenire încrămențată. Dar acest fenomen nu este niciodată complet sau încununat de succes, după cum ne arată reacțiile de anxietate sau de plăcere sau de mâhnire. Iar în toate aceste deschideri și trăiri putem vedea că pot fi create și alte relații etice cu deșeurile, că îndatorirea poate deveni sensibilitate.

Îmi vin în minte doar câteva campanii de gestionare a deșeurilor care admit plăcerea și generozitatea în privința deșeurilor: celebrarea compostului și o campanie a Consiliului Municipal al Orașului Brisbane numită „Bucură-te de gunoiul tău”. În campaniile legate de compost, deșeurile organice sunt reprezentate frecvent ca frumoase, dezordinea lor lipsită de formă reconstituită ca o estetică a abundenței; rămășițe, rebuturi, resturi care devin pământ fertil. Și apoi mai sunt sloganuri de tipul: „Ce nu mănânci tu o să înfulece grădina ta.” Jocul aici are loc pe terenul asemănătorului, al similarității dintre sine și grădină, al schimburilor care conectează. Compostarea este prezentată ca un dar; cultivându-ne o sensibilitate față de ea, cultivăm un etos al deșeurilor izvorât din generozitate, nu din vină.

Campania „Bucură-te de gunoiul tău” a fost de fapt mai ambiguă. Sloganul a fost scris pe camioanele de gunoi, au apărut materiale educaționale pentru întreținerea gospodăriei, și o serie de spoturi pentru radio. Dar, dincolo de toate acestea, campania s-a folosit de

o întregă colecție standard de recomandări privitoare la reducere, reciclare și compostarea. Bucuria urma să fie descoperită în gestul de a face ceea ce este corect, în disciplina de sine. Pe de altă parte, există ceva tulburător și sugestiv în interdicția de *a te bucura*. Aceasta este plăcerea controlului sau a grijii și prudenței? Cine poate spune? Dar bucuria, cel puțin, declanșează alte reacții și moduri de existență legate de deșeuri dincolo de datoria morală sau de dezgust.

Această campanie recurge chiar la minunatul eseu al lui Italo Calvino despre aruncarea gunoiului, *La Poubelle Agréée*, în care plăcerea și bucuria, nicidecum datoria și dezgustul, sunt emoțiile centrale. Acest eseu prezintă o serie de reverii legate de ritualurile gunoiului. La fel ca cei care vor să educe gestionarea gunoiului, Calvino este preocupat de practici, de comportamentele noastre de zi cu zi din preajma gunoiului:

Iată-mă, așadar, coborând deja scările, ținând găleata de mânerul ei semicircular, cu grijă ca nu cumva să se miște prea mult și să se verse. Capacul îl las de obicei în bucătărie: un accesoriu enervant capacul ăsta, niciodată nu reușește să îndeplinească nici măcar alea două sarcini pe care le are, să ascundă gunoiul și să nu-ți stea în cale atunci când încerci să arunci mai mult. Compromisul pe care îl facem presupune să-l ținem înclinat într-un anumit unghi, ceva care aduce un pic cu o gură deschisă, fixându-l între găleată și perete într-o stare de echilibru instabil. [...] Acea trecere dintr-un container în altul, care pentru cei mai mulți locuitori din metropolă are semnificația udei treceri de la public la privat, pentru mine, în casa noastră, în garajul în care ne ținem marele tomberon pe timpul zilei, reprezintă doar un ultim gest al ceremonialului prin care se întemeiază privatul.³⁷

Dar, spre deosebire de cele mai multe povestiri despre gestionarea deșeurilor, în povestea lui Calvino aceste practici sunt văzute din punct de vedere al rezonanței lor fenomenologice și sacre. Plăcerea pe care o simte atunci când aruncă gunoiul nu este plăcerea de a fi

³⁷ Italo Calvino, „La Poubelle Agréée”, în *The Road to San Giovanni*, London, Jonathon Cape, 1993, p. 96.

virtuos, de a fi „un soi bun”, este plăcerea obiceiului și a ordinii. Gestul de a arunca este „condiția primară și indispensabilă a ființei”, pentru că noi suntem ceea ce nu aruncăm. În ritualul de purificare al debarasării de gunoi nu numai că ne arătăm nouă înșine cine suntem, care sunt limitele sinelui nostru, ci creăm de asemenea și condițiile pentru reînnoire. Pentru Calvino, fiecare act de aruncare a gunoiului este o mică înmormântare care amână decesul nostru inevitabil, este o ofrandă „adusă lumii subpământene, zeilor morții și ai pierderii”³⁸.

Și mai uimitoare este, în eseul lui Calvino, absența sentimentului de vină și a resentimentului. Experiența debarasării de gunoi nu e trăită de el ca o constrângere sau ca o datorie morală, chiar dacă este conștient de normele municipale care îi organizează practicile. Pentru el, gunoiul are alte valori și semnificații; disciplina lui, ritualurile trezesc în el plăcerea autocultivării. Deșeurile nu sunt aici acel ceva care trebuie redus, reciclat, refolosit. El nu își conturează relația cu deșeurile prin discursul despre conștientizarea problemelor de mediu. Este vorba, în schimb, despre o parte importantă din arta existenței, de obiceiurile și sensibilitățile care dau sens și ordonează sinele. Este o activitate prin care putem să reflectăm la modurile de existență. La Calvino, etosul deșeurilor anulează distincția dintre gândire și simțire, debarasarea de gunoi este atât o experiență intelectuală, cât și una spirituală. Efectele ei străbat mai multe registre ale ființei. Prin intermediul practicilor care au legătură cu deșeurile, ne simțim limitele sinelui și ne conectăm cu forțe mai mari. Prin bucuria pe care o simte în fața deșeurilor, el extrage plăcere din gestionarea atentă a pierderii și a debarasării.

În reveriile sale despre gunoi, Calvino înțelege că gestionarea deșeurilor face aluzie la alte moduri de existență: inevitabilitatea morții, alinarea profundă a ritualului, senzualitatea și plăcerea de a menține ordinea. Spre deosebire de autorul scrisorii, furios pe reciclare, Calvino nu are niciun fel de anxietate legată de granița dintre el și propriul gunoi. În loc fie înțepat și iritat, el afișează deschidere și

³⁸ Italo Calvino, „La Poubelle Agréée”, p. 104.

generozitate. În loc de binarism, de opoziții încremenite, el vede o relație activă, o mișcare prin care identitatea deșeurilor și cea a sinelui se influențează reciproc. Această perspectivă surprinde relaționarea, spațiul liminal în care separarea se întâlnește cu conexiunea. Calvino nu neagă necesitatea debarasării; aruncarea gunoiului este un gest de separare care previne contopirea și contaminarea, dar în același timp, paradoxal, este și conexiune. Debarasarea face legătura cu experiența mai generală a pierderii și a ritualului. Separarea este o relație, nu opusul conexiunii; ca să trăim experiența propriei separări de gunoi trebuie să ne aflăm într-o relație cu el. Aceasta este harababura și ambiguitatea care marchează relația noastră cu gunoiul și demască fantezia din spatele unei moralități pure și stabile. Aceasta este harababura și ambiguitatea care determină ca lucrarea etică să fie experimentală, creativă și relațională.

Toate aceste aspecte pot părea alternative slabe, chiar jalnice, față de puterea și presiunea campaniilor bazate pe vină și stăpânire. Însă la fel ca scena cu punga de plastic din *American Beauty*, ele arată ca este posibil un răspuns mult mai complex la prezența gunoiului decât cel oferit de moralism. Un răspuns care să aibă în vedere plurivocitatea ființei; ele ne fac să înțelegem dependența de deșeurile, faptul că avem nevoie de ele pentru a ne păstra limitele de sine; însă ele nu transformă această dependență în resentiment sau frică. Connolly susține că problemele morale cele mai complexe apar atunci când suferința intensă ține de relația directă cu asigurarea „încrederii de sine, a totalității, a transcendenței și a valorii culturale a celorlalți. Asta înseamnă că cele mai intense, cele mai greu de rezolvat cazuri de suferință au caracter politic. Ele se învârtesc în jurul [...] politicilor devenirii.”³⁹ Nu e nicio urmă de îndoială că mediul, „natura”, suferă sub greutatea deșeurilor noastre excesive; că dorința noastră de transcendență și de stăpânire a naturii se naște, în parte, din capacitatea noastră de a arunca cu gunoi în ea. Așa cum spune Michel Serres, poluarea este unul dintre modurile prin care

³⁹ Connolly, *Why*, p. 51.

luăm natura în stăpânire.⁴⁰ Politicile conduse de logica imperativelor morale și a vinei nu pot avea prea mult succes în schimbarea acestui fapt. În schimb, o politică a devenirii poate duce mai departe acele răspunsuri la deșeuri care să tulbure stăpânirea, acele sentimente intense care să arate nu diferența noastră față de deșeuri, ci legătura noastră profundă cu ele.

⁴⁰ Michel Serres, *The Natural Contract*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

Despre autori și traducători

Jane Bennett este filozoafă și profesoară de științe politice la Johns Hopkins University. Specializată în teorie politică, a teoretizat conceptul de materialism vitalist, care analizează relația dintre oameni și lucruri pornind de la perspectiva ontologiei orientate pe obiect. A scris, printre altele, *Thoreau's Nature* (1994), *The Enchantment of Modern Life* (2001) și *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010), dar și numeroase articole despre ecologia politică și politicile materiei. Este unul dintre fondatorii revistei *Theory & Event* și a editat, în perioada 2012-2017, *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy*.

Bill Brown este Karla Scherer Distinguished Service Professor de cultură americană la University of Chicago, unde predă cursuri de literatură și arte vizuale. Este cunoscut pentru cercetările în domeniul culturii populare și studiile interdisciplinare care reunesc literatura, artele vizuale și cultura materială, cu accent pe influența obiectelor inanimate asupra subiecților umani. În 2001, a editat un număr tematic din *Critical Inquiry*, „Things”, în care a vorbit pentru prima oară despre necesitatea unei teorii a lucrurilor [*thing theory*]. A scris, printre altele, *A Sense of Things: The Object Matter of American Literature* (2003) și *Other Things* (2015). În prezent lucrează la proiectul „Re-Assamblage”, care discută despre cum ar putea influența practicile de asamblare din literatură și artele vizuale teoria asamblajului din științele sociale.

Florin Buzdugan (n. 1991) este profesor de limba engleză, traducător și doctorand la Facultatea de Litere. A debutat cu *mai mult de trei cuvinte* (Junimea, Iași, 2013), a publicat traduceri în reviste literare (*Poesis Internațional*, *Steaua* etc.) și pe site-ul-proiect Traducerile

de sâmbătă (atât autori străini, cât și autori români). În prezent, încearcă să lucreze la al doilea volum de poezie și să editeze revista *Traducerile de sâmbătă*.

Wendy Hui Kyong Chun (n. 1969) este teoreticiană a noilor media digitale, cercetătoare la Simon Fraser University din Canada. A studiat simultan ingineria proiectării sistemelor de calcul și literatura engleză, aspect care și-a pus amprenta asupra operelor sale. Conduce Digital Democracies Group din cadrul Universității Simon Fraser, care își propune să combată algoritmi discriminatori și așa numitele *echo chambers* din spațiul online prin crearea unor paradigme alternative. A scris *Control and Freedom: Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics* (2006), *Programmed Visions: Software and Memory* (2011), *Updating to Remain the Same: Habitual New Media* (2016) și *Pattern Discrimination* (cu Clemens Apprich, Florian Cramer și Hito Steyerl).

Daniel Clinci este doctor în studii culturale al Universității București și predă engleză medicală la Universitatea Ovidius din Constanța. A fost redactor la defuncta revistă de cultură *Tomis* și a publicat volumul *Avangardă și experiment. De la estetica negativă la cultura postmodernă* (2014), pe lângă câteva duzini de articole, studii etc. A tradus câteva cărți și a participat la diverse volume colective. Este cofondator al revistei *Post/h/um. Jurnal de studii (post)umaniste*.

Sînziana Cotoară este redactoare de literatură și cofondatoare a revistei *Post/h/um. Jurnal de studii (post)umaniste*, unde se ocupă cu editarea și gestionarea drepturilor de autor. A absolvit Facultatea de Litere la Universitatea din București, specializându-se în studii despre copilărie. A tradus articole de teorie și cărți pentru copii.

Graham Harman este în prezent profesor distins de filosofie la Southern California Institute of Architecture din Los Angeles, după o activitate de șaisprezece ani la American University din Cairo. Influențat de Martin Heidegger și figură centrală a realismului

speculativ contemporan, a pus bazele ontologiei orientate pe obiect (OOO). A scris numeroase studii de filosofie, printre care *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *The Quadruple Object* (2011) și *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (2018), dar și articole și eseuri în diverse alte domenii, cum ar fi literatura, știința, artele vizuale și arhitectura.

Gay Hawkins (n. 1954) este profesoară la Institute for Culture and Society de la University of Western Sydney. De formație sociolog, este interesată de relații dintre cultură și guvernare, de sociologia economică, de problema materialității deșeurilor, de etica și micropolitica vieții cotidiene. A scris, singură sau în colaborare, *From Nimbin to Mardi Gras: Constructing Community Arts* (1993), *The Ethics of Waste* (2006), *The SBS Story: The Challenge of Cultural Diversity* (2008, cu I. Ang și L. Dabboussy), *Accumulation: The Material Politics of Plastic* (2013, cu J. Gabrys și M. Michael) și *Plastic Water: The Social and Material Life of Bottled Water* (2015, cu G. Potter și K. Race). Cartea sa *The Ethics of Waste* a avut o influență importantă în dezvoltarea unui nou câmp de cercetare, *discard studies* [studii despre aruncarea gunoiului].

Ian Hodder este arheolog și membru al Academiei Britanice. În perioada 1977-1999 a predat arheologie la University of Cambridge, după care a emigrat în Statele Unite, fiind de atunci profesor de antropologie la Stanford University. Este cunoscut ca pionier al postprocesualismului, care abordează pentru prima oară subiectivitatea interpretării în cercetarea arheologică. A scris numeroase studii despre teorie și metodă în arheologie, printre care *The Archaeological Process* (1999) și *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (2012) și *Where Are We Heading?: The Evolution of Humans and Things* (2018). Conduce, din 1993, proiectul de cercetare de la situl Çatalhöyük, care își propune, pe lângă descoperirea și conservarea culturii neolitice din zona centrală a Turciei de astăzi, dezvoltarea unor metode reflexive în arheologie.

Vasile Mihalache (n. 1985, București) este cofondator al revistei *Post/h/um. Jurnal de studii (post)umaniste*, redactor-șef la editura Tracus Arte și colaborator al revistei *Caietele Avangardei*. A mai scris articole despre postumanism și avangardă în *Observator cultural* și *Cultura*. A publicat un volum de teorie critică, rezultatul tezei lui de doctorat, „*Noli me tangere*”? *Despre legitimitate și autonomie în literatură* (Tracus Arte, 2013) și unul de poezie, *mort după om* (Tracus Arte, 2016).

Iulia Militaru este scriitoare și editoare la frACTalia Press. A publicat: *Marea pipeadă* (Brumar, 2010), *dramadoll* (coautori: Anca Bucur și Florentina Cristina Budar, Casa de editură Max Blecher, 2012), *Confiscarea bestiei. O postcercetare* (frACTalia, 2016), *Atlas (auto)mat/on (auto)BIO/graphy/I© de câteva tipuri principale de discursuri* (khora impex, 2017). A publicat poeme și colaje digitale în mai multe reviste. O parte din lucrările ei se găsesc aici: <https://iuliamilitaru.wordpress.com>.

Adina Mocanu predă cursuri de limba și literatura română pentru studenți străini la Institutul Cultural Român din Madrid și este cercetătoare postdoctorandă la centrul ADHUC (Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat) din Barcelona. Este membră a Centrului pentru studierea modernității și a lumii rurale și coordonatoare a echipei de traducere și interpretare în cadrul Conferințelor și a Școlii de Vară de la Telciu. Face parte din redacția revistei on-line *Prăvălia Culturală*. A terminat un doctorat în studii culturale la Universitatea din Barcelona, în 2017. Are două masterate: unul în studii culturale, în cadrul programului „Construcción y representación de identidades culturales” (2012), la aceeași universitate spaniolă și altul de Literatură Română în Context European (2010), la Universitatea din Craiova. A publicat articole pe tema copilăriei în literatura română, teorie feministă și studii de gen în limbile spaniolă, catalană și engleză: „Stories of Suffering. Bodies and Illness in Post-Communist Romanian Literature”, în *Colloquia Comparative Litterarum* (2017), „Despre vulnerabilitate și inocență în romanele *Hai să furăm pepeni*”

de Nora Iuga și *Kinderland* de Liliana Corobcă”, în *România. Studii media și analize*, Xenia Negrea, Ionuț Răduică, Dan Valeriu (coord.), Sitech, 2017, „La vulnerabilidad de las niñas en la transición poscomunista: Doina Ruști y Nora Iuga”, în *La infancia en femenino: Las niñas*, Maria Dolors Molas Font și Aroa Santiago Bautista (eds.), Icaria, 2016.

Gina Săndulescu este în prezent *content writer* cu focus pe lucruri lumești, necesare și *video creator* din când în când, prin colțuri zgomotoase de underground. În trecut a experimentat proză scurtă ca o formă de apropiere cu propriul sistem inconștient, așa că în perioada 2012 – 2013 a publicat independent *The Complete Infinite* și *From the Dream to the Grave*, ambele ilustrate. A absolvit masteratul în 2014 la Centrul de Excelență în Studiul Imaginii, programul „Teorie și practică în imagine”. În 2017 a publicat independent un scurt volum ilustrat de povestiri conectate cu folclorul autohton, cu surse orale din realitatea urbană imediată. *Dreadful Folktales from the Land of Nosferatu*, cu o introducere despre imposibilitatea de a-l găsi pe Nosferatu în spațiul românesc, a fost republicată în 2018 la Castelul Bran.

Michel Serres (n. 1930, Agen, Lot-et-Garonne – m. 2019, Vincennes, Val-de-Marne) a fost filosof și teoretician, interesat în principală de știință și comunicare, profesor la Paris 1 Panthéon-Sorbonne și la Stanford. A scris, printre altele, *Hermes* (5 vol., 1969, 1972, 1974, 1977, 1980), *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* (1977), *Le Parasite* (1980), *Le Contrat naturel* (1990), *L’Hermaphrodite* (1987), *Éclaircissements* (interviuri cu Bruno Latour, 1992) și *Temps des crises* (2009).

Massimiliano Simons (n. 1992, Leuven) este doctorand la Institutul de Filosofie, KU Leuven, unde lucrează la o teză cu titlul „Nature in the Labs: a Philosophical Analysis of the Constructivist Claims about the New Life Science”. Este interesat de sociologia,

istoria și filosofia științei, mai precis de înțelegerea practicilor științifice ca fenomene culturale.

Oana Uiorean scrie din exil, unde crește copii. Uneori organizează greve feministe. A publicat romanul *Aporia (Dezbărații)* la editura FrACTalia.

