

- 3 decembrie 2020 -

Corin Braga: Bună seara, bine ați venit la Dezbaterile *Phantasma*. Iată, au trecut zece ani de la ultima noastră întâlnire, mult timp, o decadă. Vă aduceți aminte că în anii 2000 am organizat o primă serie de asemenea ședințe în care membrii *Phantasma* de atunci au prezentat fiecare câte un concept, pe care mai apoi l-am dezbătut împreună. În baza acestor discuții transcrise și a textelor pe marginea cărora am discutat, am scos pe urmă, la editura Polirom, acel volum de *Dezbateri Phantasma. Concepte și metode în cercetarea imaginarului* (în 2007). Mai apoi am început o a doua serie de dezbateri, cu invitații *Phantasma*, de data aceasta prieteni veniți din alte părți. Vă aduc aminte că i-am avut invitați pe Basarab Nicolescu, Mircea Cărtărescu, Călin-Andrei Mihăilescu, Paolo Bellini, Adriana Babeți, Caius Dobrescu, Ion Manolescu și Alexandru Mușina (care, însă, a renunțat, ne-a cerut să nu facem transcrierea dezbaterii). Iată, acum vă propun să încheiem acest ciclu, să închidem și această a doua serie. Am vorbit, în principiu, cu Editura Polirom, și domnul Andrei Șerban, directorul executiv al editurii, ar fi de acord să publice și un al doilea volum, de *Invitați Phantasma* de data aceasta. Între timp, în acești zece ani am transcris, am corectat, am revizuit toate textele de până acum, suntem așadar la zi cu partea de prelucrare a materialului. Vă propun să punem punctul final cu o ultimă invitată, care ce e drept nu mai este invitată, fiindcă dacă până acum câțiva ani se afla în Canada și ar fi fost o invitată, precum Călin-Andrei Mihăilescu, de peste ocean, de câțiva ani buni ea este colega noastră. Cu ea am vrea să rotunjim acest volum, ca să ducem până la capăt, în tradiție ardelenescă, școlit-ardelenescă, întreprinderea noastră. Așadar, invitata noastră de astăzi este Laura Ilea care ne-a trimis spre lectură și ne va vorbi despre „Noile euristici ale fricii sau noi umanisme”, un text care face parte dintr-o carte în franceză, pe care ea o negociază cu editura Mimesis din Italia și care sperăm că va fi publicată anul viitor. Așa că îi voi da cuvântul Laurei cu rugămintea de a ne prezenta liniile de forță ale întregului volum, care sunt ideile, care sunt conceptele care îi conduc cercetarea și demonstrația, pentru a oferi un ancadrament teoretic mai larg textului din această seară. Laura, ai microfonul (adică ecranul).

Laura T. Ilea: Bună seara tuturor. Mulțumesc că v-ați rupt din programul încărcat pe care îl avem cu toții și că ați plonjat în această dezbateri. Aș începe prin a spune că acum câțiva ani am scris o carte despre orbire, iar această nouă carte este într-un fel o mare „pată oarbă”, în

sensul că ea se naște din multe perplexități, datorate plasării mele, rând pe rând, în contexte diferite. Trăind zece ani în Canada și apoi întorcându-mă în România și pendulând o vreme, ulterior, între cele două lumi, dar și între alte spații care s-au deschis în contextul acesta, mi-am dat seama că acel dialog pe care noi îl numim multicultural de multe ori nu funcționează. În sensul în care o anumită paradigmă, transpusă dintr-un spațiu într-altul, nu mai are forță, nu mai produce inspirație, nu mai creează dorință – pentru că așa se numește, în cele din urmă, cartea despre care urmează să vă vorbesc – *Politici ale dorinței*. Și anume, o să vă vorbesc despre genealogia ei, despre acele generativități, geografii ale afectului de care e impregnată. Sunt convinsă că, în acest dialog între paradigme diferite pe care l-am amintit, cadrul genealogiei/generativității afectului este extrem de important.

În legătură cu titlul cărții, e probabil important de amintit faptul că inițial am pornit de la o perspectivă mai sumbră și am vrut să o numesc *Necropolitici sau noi umanisme*. Scriind-o însă în context pandemic, ea a venit și ca un fel de urgență a gândirii asupra unor teme care se coagulau și a anumitor concepte pe care le-am folosit în ultimii ani, dar pe care nu le legasem încă între ele. Încetul cu încetul, aceste concepte au început să creeze o constelație care, într-un fel sau altul, pune bazele a ceea ce am numit până la urmă „o condiție relațională”, care e subtitlul cărții. Inevitabil, analizând aceste concepte, m-am trezit că partea de necropolitici devenea din ce în ce mai redusă și că tot mai mult lua amploare cealaltă perspectivă, și anume cea în care mă întrebam cum să reinfuzezi acest spațiu cu „politici ale dorinței”. Acum, „politicile dorinței” nu este un termen care să îmi aparțină, este inspirat dintr-un text al lui Suely Rolnik, critic de artă și psihanalist din America de Sud, din Brazilia, care folosește termenul de „politici ale dorinței” în textele ei legate de anarhive. Bineînțeles că el are o genealogie mult mai vastă – Spinoza de exemplu vorbește despre dorința care infuzează panteist întreg universul, idee preluată de teoriile contemporane ale afectului. Modul însă în care folosesc eu acest termen are legătură cu puterea de a re-fluidiza un circuit al vieții care e ținut captiv de cele mai multe ori în „capturile capitaliste”. Iar ideea fundamentală de la care pornesc este: Cum să re-instilezi politici ale dorinței în interiorul unei astfel de lumi?

O altă întrebare la care ar trebui să răspund este de ce cartea este scrisă în franceză. Deși un capitol al ei a fost tradus pentru revista *Steaua*, iar ulterior pentru această dezbatere, multe dintre textele care au declanșat această interogație au fost discutate în diverse conferințe, fie în Franța, fie la Montréal, iar în primul an după venirea mea la Cluj, în cadrul unei burse STAR-UBB. Și apoi, de fiecare dată când începi să scrii o carte, e nevoie de un impuls concret, ceva care să te pună într-o situație de perplexitate și pornind de la care să se pună în mișcare idei. Iar aceasta

s-a întâmplat acum doi ani, în Brazilia, într-un moment în care am vorbit despre un subiect clasic și anume despre teoria politică a Hannei Arendt în care a acționa înseamnă a putea declanșa noi începuturi, a putea gândi. Iar atunci mi s-a pus o întrebare, apropo de această perplexitate a plasării în contexte diferite: cum ar gândi Hannah Arendt problema negritudinii? M-am gândit atunci: ar fi trebuit oare s-o facă? Extrapolând, ar fi trebuit Platon, Aristotel să gândească problema sclavagismului, iar Arendt pe cea a negritudinii? Am înțeles concret atunci că de fiecare dată gândirea pornește de la un teren concret, că nu există gândire speculativă în eter, în absolut, că ea pornește întotdeauna de la o situație, de la o geo-soma-politică, cum o numesc teoriile decoloniale, de la un teritoriu concret articulat, de la o geografie a afectului.

Și a mai fost ceva, tot la începutul acestei crize pandemice, și anume întâlnirea cu o carte extrem de inspiratoare, și anume *Naufragiul civilizațiilor* a lui Amin Maalouf, în care se problematizează o noțiune-cheie pentru lumea noastră, cea de demnitate. O altă idee pe care o subliniez la începutul cărții este existența unor forțe cu care ne confruntăm în zilele noastre, în prezent, și care ne depășesc: forța inteligenței artificiale, a maselor care pot depăși complet orice fel de paradigmă relațională, tornadele afective ale lumii virtuale, marginalitatea în general care poate să explodeze în interiorul spațiului nostru planetar, atunci când demnitatea ei este afectată. Ne aflăm deci mereu în perplexitatea unor întâlniri, adeseori violente, a unor forțe care în majoritatea timpului ne depășesc. Iar ceea ce putem noi face este o îmblânzire a acestor Erinii, în condițiile în care nu putem găsi, din păcate, soluții radicale, cel puțin pentru moment. Nu știm exact cum va arăta o posibilă creativitate pe noile platforme, iar dorința mea merge în direcția unei translatări a vechilor modele pe platforme noi și complet neașteptate... În aceste condiții, ale unor forțe care scapă de sub control, ceea ce putem noi să facem este asumarea acestei perplexități – îmblânzirea Eriniiilor – așa încât să le putem umaniza, pentru ca ele să poată deveni Eumenide. Această idee am preluat-o dintr-un dialog pe care l-am avut la un moment dat cu scriitorul Vlad Zografi. Acestea erau, așadar, principiile de la care porneam.

Acum, în legătură cu conceptele pe care le tratez acolo: în primă instanță, bineînțeles, este vorba despre spațiul planetar și de modul în care el s-a articulat la colocviul din octombrie 2019, înainte de închiderea pandemică, organizat la Cluj, intitulat *Planetary Spaces. The Humanities at the Crossroads of the Local and the Post-Global*. Un alt concept este cel de iubire revoluționară, preluat de la o militantă din spațiul francez, Houria Bouteldja, cu care puțini intelectuali acceptaseră în 2016, momentul publicării cărții ei omonime, să discute. Isabelle Stengers a făcut-o, iar ea pune în evidență o idee foarte importantă, și anume că, acceptând să intri într-un astfel de dialog, ești pe punctul de a-ți pierde respectabilitatea. Da, evident, a vorbi

despre această excesivă iubire revoluționară sau despre conștiința diferențială te aruncă într-un pasaj abisal, care presupune întotdeauna excesul. A intra într-un dialog în care ești în pericol de a-ți pierde respectabilitatea înseamnă a accepta că trebuie să pierzi, într-o anumită măsură. Iar pierderea impune un anumit gen de conștiință diferențială, în al cărei pasaj intervine dimensiunea afectului, a acelor politici ale dorinței pe care le putem reinfuza. Alte concepte sau, în orice caz, linii de forță în jurul cărora mi-am conturat dezbaterile în această carte pornesc de la experiențe concrete, iar acestea sunt: morfismele nomade, strategiile de acțiune în interiorul unor proiecte transculturale, figura *trickster*-ului, mesagerul unui spațiu pluriversal și multicultural. Am discutat de asemenea despre seducția barbarismului, despre conștiința diferențială prezentă în iubirea revoluționară care este, așa cum o considera C. Sandoval, o hermeneutică a schimbării posibile, a schimbării sociale. Apropo de această politică a dorinței, Suely Rolnik o definește astfel în textul ei despre anarhive: „O axă poetică ce poate destabiliza politica de producere a cunoașterii și rezultatul ei ar fi o societate transnațională a cărei tendință micro-politică e circumscrisă printr-o politică a dorinței”. Am legat aceasta și de volumul *The Principle of Unrest: Activist Philosophy in the Expanded Field* al lui Brian Massumi, care propune termeni precum surplus de valoare, surplus de acțiune. Aș mai aminti de asemenea ideea de *metaspora*, conceptualizată de Joël DesRosiers în cartea omonimă – și anume plasarea într-un spațiu al perplexității planetare fără nostalgia pierderii. Un fel de relaționare multiplă.

Spre finalul cărții, rediscutând toate aceste concepte, am revenit la scopul inițial pe care mi-l trasasem, și anume cum să regândești, în general, acțiunea și posibilitatea de a acționa, pe urmele Hannei Arendt; o regândire a tezelor ei fundamentale din *Condiția umană*. Am insistat pe condiția relațională, centrată pe ideea de demnitate și revitalizată prin politici ale dorinței, prin afirmații subversive, prin conștiința diferențială. Am pus accentul pe acele valori excedentare despre care v-am vorbit, surplus-valori cum le spunea Massumi – și anume locuri care scapă capturilor. Am încercat, pe cât posibil, să scap capturilor fricii. Ne plasăm în zilele acestea între, pe de-o parte, euristicele fricii (expresia îi aparține lui Hans Jonas) și, pe de cealaltă parte, un fel de „futurologie dezlănțuită”. E foarte interesant că Yuval N. Harari vorbea despre posibilitatea prelungirii potențial infinite a vieții umane, despre faptul că am reușit să contracaram în mare parte cele patru mari flageluri ale umanității, războaiele, epidemiile, foametea și scurttimea vieții umane; în *Homo Deus* vorbea despre epidemiile care au fost ținute sub control și, iată culmea deriziunii, se pare că nu e deloc așa. În textul pe care vi l-am trimis, am pus în balanță aceste două atitudini: pe de o parte, utopismul futurologiei dezlănțuite, iar pe de altă parte, euristicele fricii. Am încercat să păstrez, în egală măsură, un fel de demnitate a

filosofiei, a unei perplexități care afirmă că Erinile pot fi doar îmblânzite, că nu pot dispărea, că ele își vor continua mersul prin lumea noastră, prin mințile și afectele noastre, iar ceea ce putem face este, tocmai, să le îmblânzim. Ar mai fi un ultim lucru pe care aș dori să-l spun, care răspunde temerii că transcendența este incapabilă să-și regăsească resorturile în acest context; iar pentru aceasta am luat ca punct de plecare noile materialisme. Aceste teorii presupun că, fără să cădem în patosul dezvrăjirii complete a lumii, este posibil să o gândim pe aceasta pornind de la un „materialism vrăjit”, al unei „materii vibrante”, cum o numea Jane Bennett, care să-și auto-creeze potențialitățile. Această problematică a materiei redeschide o întreagă cutie a Pandorei, întrucât ideea unei materii care nu are nevoie de o forță exterioară, care își are propria creativitate, e o idee extrem de riscantă, seducătoare și în egală măsură înfricoșătoare. Discutând cu studenții de la master despre aceasta, despre cum anume se poate imagina o astfel de materie, spuneam că e la fel de greu de gândit ca și întrebarea cât e lumea de inteligibilă, sau câte lumi secunde sau secundare sunt posibile. Mi-aș permite să adaug că aceste lumi secunde sunt la fel de greu de imaginat, poate chiar mai greu decât un materialism vrăjit. În continuare, rediscut ideile de autonomie, de rațiune, de libertate, gândite în dinamismul unui proces intrinsec, imaginând un posibil „al patrulea umanism”, după cele trei descrise de Levi-Strauss, de exemplu. Amintind acest al patrulea umanism, îmi spun că e realmente posibil ca pe noi platforme, într-un context hibrid, într-o „corporalitate hibridă” și în relaționări planetare multiple, valorile pe care le cunoaștem să fie translatate într-un fel complet nou, probabil extrem de creativ, la care toți cei care suntem aici de față vom participa într-un fel sau altul.

Corin Braga: Laura, ne putem opri aici cu prezentarea fiindcă fii sigură că vor veni și întrebări, și comentarii, și nelămuriri, așa că vei avea prilejul să dezvolți. Uite, încep chiar eu cu o întrebare legată de partea introductivă a textului tău, acea pagină și jumătate în care faci o prezentare a temei celui de-al patrulea umanism. Am remarcat aici – cel puțin în textul pe care ni l-ai trimis, nu știu dacă și în carte se întâmplă același lucru – că legi ideea unui al patrulea umanism necesar nu atât de deja destul de mult citatul Antropocen, ci mai degrabă de perspectiva, poate nu de viitor apropiat, dar de viitor mediu, cu siguranță, de colonizare a spațiului, de explozie a umanității dincolo de limitele planetei noastre în spațiul cosmic. Așadar tu vezi un nou umanism ca o pregătire sau ca o necesitate pentru această treaptă evolutivă, probabil mult mai importantă ca salt în evoluția umanității decât chiar Antropocenul. Aici am eu o întrebare destul de speculativă, recunosc, dar totuși nu-mi pot înfrâna această curiozitate – legată de faptul că teoria Antropocenului prezintă planeta noastră drept un mediu natural în derivă, în care noi, oamenii, distrugem natura și ajungem prin toate diverse necropolitici, prin

dezinteresul total față de ecologie, la o formă de artificializare, de înlocuire a naturalului cu artefactele umane, ceea ce implică și o dezumanizare a speciei noastre. Întrebarea este: în ce măsură colonizarea spațiului nu este condiționată de acest proces de artificializare, mai precis de dezvoltarea unor tehnici, a unor industrii, a unor invenții care, iată, ne distrug pământul, dar care creează, până la urmă, și navele cosmice care să ne ducă în spațiu? Deci, în ce măsură colonizarea altor planete nu este legată de chiar această supradezvoltare a artificialului pe care o deplângi? Fiindcă ne putem gândi și la faptul că terraformarea altor planete, spre exemplu Marte, va implica și un export de viață, o extindere a biologicului, crearea de ecosisteme noi în sistemul solar. Deci în ce măsură Antropocenul acesta, care merge aparent într-o direcție negativă (cel puțin așa arată prezentarea pe care i-o faci ca o artificializare excesivă), nu implică, de fapt, o extindere a biologicului în spații care acum sunt moarte, care, actualmente, nu au viață? Și prin biologic înțeleg nu doar rasa umană care debarcă acolo, ci noile ecosisteme care se creează prin terraformarea planetelor, începând de la microorganisme, de la bacterii, de la microbi, de la tot ceea ce reprezintă formele minuscule de viață, până la specii evolute de plante și animale.

Laura T. Ilea: Merci, Corin. Aceasta este o întrebare foarte futurologică, evident, și deci un moment foarte bun pentru clarificare. Este adevărat că întreaga carte pornește de la introducerea Hannei Arendt la *Condiția umană*. Ea nu dezvoltă mai departe această idee a artificializării, spune doar atât: condiția umană este o condiție a unei ființe legate de pământ, de tot ceea ce suntem noi în primă instanță ca *animal laborans*, apoi ca *homo faber* și în cele din urmă ca ființă a acțiunii, iar dacă toate acestea vor fi translatate – insist pe acest termen pentru că mi se pare important –, probabil că întreaga condiție umană va arăta altfel. Arendt nu spune dacă e bine sau rău, se abține de la judecăți etice, spune doar atât, la un moment dat: dacă va trebui să reconsiderăm întregul context și să luăm decizii etice, acestea nu ar trebui să aparțină doar oamenilor de știință. Nu e deci doar problema științei, cum anume va arăta această nouă condiție umană. Și apoi, nu aș afirma neapărat că deplâng această artificializare, ci o pun într-o dublă perspectivă – apropo de cele două institute pe care le amintea Rosi Braidotti, cel de la Oxford (*Future of Humanity Institute*) și cel de la Cambridge (*The Center for the Study of Existential Risk*), care vorbesc despre riscul ultim al extincției. O astfel de perspectivă ne pune în fața catastrofalului sau, dimpotrivă, ne impune o reformatare, o retranslatare a întregului spațiu al dezbaterii? Ce se întâmplă așadar cu noi în condițiile acestei artificializări? Aici aș aduce în discuție un concept discutat de Thomas Elsaesser în 2018 la o conferință din cadrul colocviului *Intermediality Now: Remapping In-Betweenness*, ținut la Cluj, care vorbea, la un moment dat,

despre faptul că suntem, în cele din urmă, niște forme protetice ale naturii, în care biologicul nu este extractul, esența noastră ultimă. Mereu am fost poate niște forme protetice, iar tehnologizarea nu ar fi decât împingerea la extrem a acestei proteizări. În principiu ne aflăm deci mereu în această posibilitate a artificializării. Și cu toate acestea, cred eu, tot ceea ce înseamnă hibridizare, artificializare poate să re-inducă noi poetici ale dorinței, în orice caz, noi situații de manifestare a vieții; deci, revenind la întrebarea ta, Corin, nu cred că este vorba neapărat despre o continuare a biologiei, ci mai degrabă despre o formă de hibridizare neașteptată, care ar putea funcționa în anumite cadre, în anumite forme de materialitate. Apropos de materialitate, se știe faptul că din întreaga materie nouă nu ne sunt cunoscute decât trei, patru procente, și e posibil să existe tipuri de materialitate creatoare de viață în forme pe care nu ni le putem imagina. Evident că în acest fel condiția umană va arăta complet diferit, dar ca să dau un răspuns la ceea ce ai menționat, e posibil ca biologia să intre într-un raport interesant, neașteptat, vital cu alte forme de materialitate. Deci nu sunt neapărat deziluzionată sau pesimistă în legătură cu aceasta; bănuiesc că e posibilă o formă de hibridizare, de artificializare care să fie în egală măsură un spațiu locuibil pentru noi, oamenii.

Mihaela Ursa: Aș continua întrebarea lui Corin și aș dori, Laura, să ne oferi, dacă se poate, ceva mai multe lămuriri conceptuale, terminologice. Mi se pare că uneori se suprapune, în ceea ce ai prezentat, înțelesul *umanului* cu înțelesul *umanismului*, inclusiv în conceperea acestui al patrulea umanism, care se referă – după cum l-ai definit până acum – mai mult la o formă alternativă de a fi uman decât la o perpetuare sau la o reinventare a umanismului. Pe de altă parte, ai anumite suprapuneri între *umanism* și *post-umanism*, mai ales, de pildă, acolo unde o invoci pe Rosi Braidotti. Este foarte clar că Rosi Braidotti operează critica umanismului, asta știm deja. Iar acolo unde ea vorbește despre nevoia de a fi uman, despre nevoia de a continua să fim umani, și unde invocă posibilele forme de etică, de grijă față de celălalt, ea formulează înțelegerea pe care o dă, de fapt, post-umanismului, și nu umanismului. Or, din ce ne-ai prezentat, mie nu mi-e clar dacă tu admiți că există etică (sau etici) în afara umanismului, aș înclina să cred că răspunsul tău e negativ. La fel aș spune și despre noile materialisme: ele se opun cumva *transumanismului*. Tu nu îl numești pe acesta din urmă, dar te referi la acele protezări care ne prelungesc viața, care ne transformă în hibridi tehnoumani, care definesc transumanismul. Or, noile materialisme insistă asupra faptului că nu este suficient să ne mutăm conștiința într-un computer pentru a continua să trăim, ci că materia, corporalitatea, corpul nostru, dar și materia care nu suntem noi înșine este ea însăși deținătoare și creatoare nu numai

de conștiință, ci de tot felul de forme de viață și de tot felul de mecanisme, de procesualități de care nu putem face abstracție.

Laura T. Ilea: Sunt conștientă de această dificultate și de aceea am pornit de la un text al lui Milad Doueïhi despre umanismul digital, *Pour un humanisme numérique*. Nu știu dacă ideile lui se susțin până la capăt, însă mi s-au părut inspiratoare pentru această posibilă polemică, legată de ceea ce rămâne uman pe noile platforme, în aceste noi translatări înspre lumea viitorului. Când mă refer la noile materialisme, de exemplu, am în vedere un concept al libertății care înseamnă erupție a imprevizibilului, care nu mai este neapărat legat de o decizie a noastră personală, de o decizie a subiectivității noastre, ci este impregnat de tot ceea ce se schimbă în proces, inclusiv în noi înșine, atunci când asumăm grade de imprevizibilitate. Această libertate e rară, e excepțională, pentru că întregul proces se exprimă în ea, precum și eu însămi, dar într-un mod neașteptat. Într-un fel, atunci când vorbesc despre acest umanism, îl conturez ca pe o dorință a acestei libertăți neașteptate, în condițiile unei materialități creatoare, a unei virtualizări capabile să creeze spații relaționale. Știu că, în majoritatea timpului, considerăm acest lucru ca fiind o imposibilitate, dar e foarte posibil să imaginăm o nouă poetică a spațiului locuibil. Iar această poetică nu reprezintă oare tot o formă de umanism, oricât de polemic ar părea?

Mihaela Ursa: Nu atât polemic mi se pare argumentul tău, cât atașat totuși de un antropocentrism pe care astăzi nu știu dacă mai putem să-l apărăm. Aici aș fi vrut să insist...

Marius Conkan: Aș putea continua și eu pe direcția aceasta?

Laura Ilea: Da.

Marius Conkan: Textul tău, Laura, mi s-a părut foarte provocator ideatic, inclusiv prin stilistica asumată, care evită o anumită rigiditate academică. Deși nu cunoaștem încă toate perspectivele teoretice și filosofice din cartea pe care ai scris-o, am avut în permanență senzația că demersul tău se află, în mod paradoxal, la intersecția dintre post-umanismul critic și filosofic (iar, la acest nivel, invocată des în text este Rosi Braidotti, dar le-aș menționa, de asemenea, pe Donna Haraway și Katherine Hayles), transumanism care se diferențiază de postumanism prin accentul pus pe conjuncția dintre uman și hipertehnologic (mulți critici insistând pe această distincție metodologică), și noul umanism, speculat și teoretizat de tine ca sursă a unei ontologii relaționale. De altfel, textul tău urmează mai degrabă o direcție transumanistă (în cheie materialistă), atunci când definești „tehnologia ca mediu prin care ne vom articula ca ființe umane”, „vitalitatea materiei” sau „subiectivitățile produse prin hazard în interiorul unei

multitudini de procese organice și anorganice”, așa încât una dintre ipotezele tale este aceea că „trebuie regândite categoriile de materialitate, gândire, instinct, căutare a nemuririi, miturile transparenței și universalității în cadrul a ceea ce am numit al patrulea umanism”. Din acest punct de vedere, din perspectiva reflecției asupra naturii umane și antropocentrismului, cum pot fi împăcate cele trei componente, postumanismul, transumanismul și acest „al patrulea umanism”?

Laura T. Ilea: Da, de aceea am insistat la finalul prezentării mele pe paradigma noilor materialisme pentru că, deși îmi încep considerațiile cu Hannah Arendt și mă întreb ce rămâne din teoria acțiunii, plasată în contexte complet diferite, felul în care extrag din context antropocentrismul și îl plasez altundeva se întâmplă prin intermediul regândirii noțiunii de materie. O materie fără dualitate, materie plus altceva, și anume creativitate. Reinterpretez așadar termenii clasici de autonomie, de rațiune, de libertate, transpuși într-un context în care se eludează voința, deliberarea și liberul arbitru în sensul clasic al deciziei sartriene între posibilități de ales. Încerc să transgresez acest discurs, dar, în egală măsură, cum îi spuneam și Mihaelei, asumând că este vorba, deși pe noi platforme, tot de o formă de umanism. Nu știu încă dacă această idee va fi definitivă, ea este mai degrabă un deziderat al meu, nefiind însă antropocentrist prin faptul că regândesc problema materialității în afara dualității stricte. A gândi materialitatea în toate hibridizările ei posibile implică, în opinia mea, și posibilitatea de a-i infuza politici ale dorinței. Când vorbesc despre „dorință”, nu este vorba despre afectele mele personale, ci mai degrabă despre acele afecte care infuzează spațiul politic, de exemplu. Mențin ideea acestei coliziuni între direcții de gândire și, în general, între atitudini care în principiu ar trebui să se excludă, între euristicele fricii, pe de o parte, și utopismele extreme. Păstrez cu toate acestea ceea ce rămâne din umanism, într-o paradigmă a reconstituirii în care nu neapărat omul este central. De aceea pun la lucru politicile afectului și noile materialisme, dar într-un fel în care ele fac parte dintr-o ecologie mult mai vastă, care include artificializarea, hibridizarea, proteizarea într-un mod care să nu ne înspăimânte. Să păstrăm așadar deschisă posibilitatea fascinației.

Călin-Andrei Mihăilescu: Mihaela voia să mai întrebe ceva sau să continue.

Mihaela Ursa: De fapt, aș fi continuat pe aceeași linie. Mie mi se pare, Laura, că paradigma aceasta despre care vorbești, pe care tu o numești nou-umanism, are pe alocuri numele de postumanism, alteori de transumanism și alteori de umanism pur și simplu. M-ar interesa: Ce rămâne în afara acestora? Aș fi avut nevoie de mai multe explicații cu privire la diferența

specifică, la convingerea ta că nu te referi la post-umanism sau la un umanism paradigmatic. Voiam să-mi explici nu atașamentul față de *uman*, pentru că acela este clar și îl pricep, ci față de *umanism*, care totuși are niște coordonate istorice din care „noul umanism” nu pare să iasă sau, dacă iese, nu dă în altceva decât într-o formă de postumanism. Ai dat niște descriptori ai umanismului după Levi-Strauss, dar umanismul e atașat de antropocentrism, raționalitate – toate trăsăturile clasice de care nu putem face abstracție. Închei cu o observație oarecum didactică, dacă-mi permiți, poate-ți folosește la corectura finală: îl citezi pe cercetătorul care a vorbit la Cluj ca și cum el ar fi fost sursa ideii, dar o lași deoparte pe Donna Haraway, care e una dintre referințele „evangelice” ale postumanismului, iar autorul invocat de tine broda de fapt în siajul afirmației ei că nu am fost niciodată umani.

Laura T. Ilea: Pentru aceasta am adus în discuție ideea de morfism, găsind numeroase linii de forță, printre care morfismele nomade, conceptul de *metaspora*, afectul excedentar, linii de forță non-umane care să nuanțeze paradigma umanistă. Capitolul pe care vi l-am trimis este probabil cel mai puternic amprentat de post-umanism, de coliziune, de discordanță, comparativ cu umanismul anterior, însă celelalte capitole aduc în discuție numeroase alte concepte. Încerc așadar să plasez această paradigmă a umanului în interiorul unor forțe generatoare de idei, forțe afective în mare măsură, de ceea am și ajuns la ideea de politici ale dorinței.

Călin-Andrei Mihăilescu: Aș face două observații – sau, poate să-ți prezint perplexitățile mele –, apropo de asta. În ce privește ideea Hannei Arendt din '58 cu mutarea pe altă planetă, putem să o luăm ca pe un capriciu al unei evreice nemțoaice care stătea pe Park Avenue și voia să zguduie puțin temeliiile prea-liniștitei și afluentei societăți bogate din Manhattan. „There's no planet B”, da? Deocamdată nu avem o altă planetă, iar ideea că am putea să ne mutăm pe Marte va fi imediat contrată, de fapt, de ideea că ar trebui să ne mutăm pe Venus. Donna Haraway este importantă pentru că este prima care ne-a lămurit, senzaționalist, ce sunt cyborgii și cum n-am fost noi niciodată umani. Mai interesante mi se par, însă, contribuțiile Katherinei Hayles; iar din punctul de vedere al reformulării noțiunii de materie, probabil cel mai productiv gânditor este Bruno Latour. El vorbește despre materializare și re-materializare, mai ales despre materializare ca principiu al rezistenței, într-un sens nu ne-heraclitian, acela al naturii care vrea să ascundă sau căreia îi place să se ascundă și care este relevant, dacă vrei, pentru pandemia înconjurătoare, pentru că o face în cartea despre microbi. Aceasta se numește *Les Microbes*, o carte din anii '80, a cărei traducere în engleză sună mai incitant: *The Pasteurization of France*, „Pasteurizarea Franței”. Dar trecând de lucrurile acestea, și sunt absolut de acord cu distincția dintre uman și umanism, voiam să mă refer la altceva și anume la declinul umanioarelor care

constituie, cum ai spune tu, orizontul nostru imediat sau concret. Ca să revenim la oile noastre trans- și post-umaniste, dacă ar fi să ne mutăm pe o planetă B, ar trebui să ieșim din departamente și universități care, iată, sunt ruinate temeinic; cărora le e ruinat spiritul tineresc, entuziast, odată plin de speranță. Încă nu la Cluj ori la București; dar le va veni și lor vremea. Unde va trebui să migrăm încă nu știm și poate în cartea ta o să adaugi o coda, unde să ne spui cum o să ne traficăm sau cum vom putea să ne exilăm sau să emigrăm într-o altă formă de comunitate intelectuală. De aici vine perplexitatea mea cea mai mare, apropo de proiectul tău: tu vorbești despre un nou umanism, despre o proiecție, să spun, semi-utopică, proiecție a unui umanism de a patra natură sau cum vrei să-i spui, care nu este încă împlinit, dar care va trebui construit, iar construcția îmi pare inginerească [deși „incinerească“ sună genial]. Or, toate umanismele de care avem știre sunt legate melancolic de o epocă de aur, urmată de varii declinuri istorice, în timp ce orice utopie inginerească este o creștere, o ascensiune, o progresie și un progres către epoca de aur care ne așteaptă, când apropiindu-se, când îndepărtându-se, în viitor. Astfel încât, mie mi se pare că proiectul tău este mai puțin unul de conectare a unei noi materialități sau a unor materialități proteice, cât unul de transferare a unui umanism pe care cum îl avem de la greci, așa îl avem transferat în diverse epoci și haine istorice către *une trahison des clerics*, o trădare a intelectualului umanist: una ce-i ruinează misiunea din interior, nu prin colaborare politică, ci prin abandonarea proiectului umanist. Acest vechi proiect, nu întotdeauna virulent antropocentric, se dedă acum la un *humanisme numérique*. Teribila idee de „umanism numeric“ îmi amintește de tot felul de încercări, încercări contemporane, care fac parte și din ceea ce se numește, cu un termen amuzant, antropocenul. De fapt, de un tip de retorică zăltată, fără acoperire filosofică, un fel de spumă a zilelor într-un moment în care – că vorbeai de libertate – liber este doar arbitrul, iar jucătorii sunt înlănțuiți. În cazul nostru, suntem înlănțuiți de declinul umanioarelor, trebuie să fim foarte conștienți de lucrul acesta, astfel încât discursurile umaniste, că sunt post-umaniste, că sunt transumaniste ori *trash-humanist*, sunt, teoreticament, de nesuștinut. Mie mi se pare că proiectul tău trebuie să treacă de o retorică la modă. O retorică a modei bibliografice de astăzi într-un tip de conceptualizare mai radical – radical în sensul în care, de fapt, trebuie să trădezi umanismul în mod complet, să-l transferi nu într-un mediu artificial, ci într-unul tehnologic care îți va permite să nu mai ai niciun fel de probleme „imaneente“ apropo de transcendență. Tehnologicitatea își reproduce propria lipsă de transcendență, după care ne șantajează într-un fel sau altul să adăugăm o transcendență, ca în orice proces de reformare a atitudinii religioase. Dar de fiecare dată se va naște fie o clasă pastorală, vor fi niște popi undeva la mijloc, nu neapărat tehnologi, nu neapărat ingineri, nu neapărat științivi, care întotdeauna își vor trage partea lor în crearea unui tip de

transcendentalitate asociată tehnologiei. Instalarea popilor ar trebui blocată de la început. E o sarcină imposibilă? Am mai mult de spus, dar mă opresc aici.

Laura T. Ilea: Răspuns complicat, nu? Pentru că este vorba despre o întreagă construcție și o întreagă atitudine, care răzbat în cuvintele tale. Ce aş putea spune legat de perspectiva aceasta cumva nostalgică a unei epoci de aur, a gândirii, a speculației...

Călin-Andrei Mihăilescu: Nu, nu neapărat nostalgică.

Laura T. Ilea: Ideea este că, în principiu, și aici îți dau dreptate, noi, reprezentanții în general ai științelor umaniste și a tot ce ține de aceste baricade ale spiritului, e clar că avem o atitudine, în general, înspăimântată în fața acestei aruncări în aer a tradiției noastre, a tot ceea ce ține de artificializare, de digitalizare, de platforme, de relații neobișnuite. Am vizionat de curând cu studenții de la master un film pe care probabil îl știi, Călin, și anume *Her*, care în primă instanță te înspăimântă, iar apoi te pune pe gânduri. Aceasta este, cumva, atitudinea pe care aş vrea să o am, nu neapărat de încadrare în anumite mode, în care mergi cu valul. Încerc să merg alături de acei oameni, care au gândit lucrurile respective, pentru că ele pun niște probleme, lasă în urmă perplexități. Încerc, în egală măsură, să îmi păstrez, n-aș zice echidistanța, pentru că nu e vorba de așa ceva, ci mai degrabă să păstrez forța filosofiei, inclusiv perplexitatea ei, să nu mă las prinsă în capcana spaimei în fața unei lumi pentru care în acest moment nu avem instrumentele de înțelegere și care probabil va pune în pericol structurile noastre fundamentale, cărțile cu care am crescut, lucrurile, conceptele, lumile noastre inteligibile. Nu cred că merg în direcția unei mode. Neavând răspunsuri de oferit, nu cred că există o soluție radicală; nu cred că dialogul, fie el flamboiant sau beligerant, e soluția. Și încerc să stăpânesc violența Eriniilor, să fac un exercițiu de gândire, pe urmele Hannei Arendt care, dincolo de condiția umană și de posibilitatea acțiunii, întreprinde acest exercițiu al pluralității – faptul de a gândi cu ceilalți.

Doru Pop: Laura, te rog să îmi mai dai voie să intervin aici, pentru că s-au menționat două lucruri, unul care mă interesează foarte mult, ceva ce mi s-a părut fascinant în textul tău, și unul personal, pentru că, iată, Călin Mihăilescu a zis că există tot timpul niște popi care preiau controlul, încât m-am simțit vizat. În această calitate, de „popă” al acestei discuții, mi s-a părut foarte relevant și am intervenit doar pentru că ai menționat din nou conceptul de „foulosofhy”. L-am invocat iarăși pe Călin Mihăilescu pentru că noi am avut o discuție pe Zoom despre Nietzsche și despre contextul reînțoarcerii la filosofia lui Nietzsche. Aici sunt două lucruri pe marginea cărora aş vrea să comentez, iar după aceea dacă poți să mă lămurești, sau poate să lămurești conceptele de la început. În text folosești noțiunea de „foulosofhy”, transliterată cu

„ou”. În engleză „foul” înseamnă putrezit, dezgustător, chiar revulsiv. Ar fi o nuanță e foarte interesantă pentru că, dacă într-adevăr te gândești la „foulosofy” într-adevăr circulă în lumea contemporană o serie de noțiuni și concepte absolut dizgrațioase, care sunt adeseori lansate în discuție, dar sunt “foul”, adică au un miros destul de urât din punct de vedere intelectual. E ca atunci când ți se înfundă chiuveta; emană de acolo un miros dizgrațios, cam cum se întâmplă și într-un anumit stadiu al filozofiei sau al modului de a gândi din lumea contemporană. Unele seturi de idei sunt adoma unei chiuvete pline de idei învechite și îmbâcsite, de care ți-e greață și să te apuci. Dar, când le vezi acolo, înfundând modul de a gândi al umanității, îți vine să pui mâna pe desfundător și să le extragi.

A doua problematică, la fel de interesantă, este noțiunea de „foolosophy”, unde „fool” înseamnă nebun. Sigur că nu putem să vorbim despre această idee fără să ne întoarcem la Erasmus din Rotterdam. În 1509 el îi scria prietenului său, Thomas Morus, și îl ironiza într-o manieră foarte pe gustul meu, folosind numele lui Morus pentru a inventa termenul de „morosophy” (More plus philosophy). De fapt „morosophy” este un joc de cuvinte al lui Erasmus, care satiriza filozofia lui Morus prin trimiterea la termenul din greacă „moria”. Acesta e legat de tâmpenie și de stupizenie, dar nu de prostia cretinismului, nici cea a neînvățatului, ci prostia iubitorului de rațiune. Cum zicea Erasmus, râzând de Morus, există un „foolosofo”, care este filozoful ce merge în direcții aiurea. Ironia i-a inspirat pe mulți și, fiindcă tot l-am pomenit pe Nietzsche, și el râdea de același tip de gândire. Nietzsche, care la rândul lui îl copia pe Schopenhauer, spunea că adeseori rațiunea însăși se comportă ca o formă de „foolosophie”, ca o formă de tâmpenie, de prostie deghizată în deșteptăciune. Suntem azi într-un astfel de moment cultural. Aș vrea să fac referire la un alt autor care cred că îți va putea servi în argumentație, care este un filozof olandez (aproso de Erasmus), cartea lui fiind recent tradusă în engleză. Eu am avut acces la ea doar prin engleză – *A Philosophy of Madness: The Experience of Psychotic Thinking* (MIT 2020). Wouter Kusters propune o serie de argumente care sunt relevante, dar important pentru actuala discuție este faptul că autorul consideră că am ajuns într-un moment al „nadirului non-sensului”. Altfel spus, ne aflăm într-un moment în care non-sensul și filozofia stupizeniei (în lipsa altui termen adecvat) sunt la apogeu. Aici merită menționată o altă carte care, desigur, nu e direct legată de subiectul acesta, dar are un titlu foarte interesant, venind din zona studiilor literare specializate în interpretările shakespeareiene. Christine Hoffmann a scris o carte care se numește *Stupid Humanism* (Palgrave 2017). Trebuie să clarificăm această dimensiune a umanismului de tip prostesc, a umanismului stupid, pentru care utilizarea de noi concepte, noi idei, noi gânduri despre umanitate presupune aruncarea în dezbatere a tot felul de trăznăi ideatice (în sensul de

foul ideas). Ele sunt, însă, o formă de „morosophy”, adică o versiune de filozofie care nici măcar nu e gratuită, e o manifestare a gândirii în care rațiunea și raționalitatea nu mai sunt prezente sau sunt îndreptate împotriva umanității. Așadar, după această lungă paranteză, poate mă lămurești, ai vrut să zici *foulosofhy* (adică filozofia dezgustului) sau ai vrut să zici *foolosophy*, adică morozofie în limbajul francofon?

Laura T. Ilea: E o problemă de limbă. Am pornit de la franceză, iar acolo *foulosofhy* înseamnă filozofia nebuniei.

Călin-Andrei Mihăilescu: Mai înseamnă și filozofia mulțimilor, a maselor... sau populistă.

Laura T. Ilea: Eu o foloseam în celălalt sens. Era o universitate a *foulosofiei* la Montréal unde au fost invitați, de exemplu, Jodorowsky și Arabal. De aici mi-am luat ideea.

Doru Pop: Dacă ne uităm la ce se întâmplă în umanoare – sau cum zicea Călin Mihăilescu, în departamentele de studii umaniste care sunt peste tot în lume într-o stare de criză – senzația acută este adeseori aceea a unor corăbieri ai nebuniei, ca în picturile prerenascentiste. Navigăm cu toții pe caravele care merge într-o altă direcție decât vâslim noi. Dăm din vâsle în aer și credem că avansăm, în timp ce în jurul nostru lucrurile o iau în direcții pe care adeseori noi nu le înțelegem și nu știm cum să le gestionăm. Corabia noastră a umanoarelor pare că avansează, dar e ca un barcaz al nebuniei. Sebastian Brant scria în secolul XV o satiră intitulată „Stultifera navis”, în care descria o lume plină cu zărghiți. Nu îmi este clar dacă această nebunie o înțelegi în sensul clasic, să zicem așa cum o vedea Dostoievski, aceea a nebunului înțelept sau, așa cum există ea în cultura chinezească, exprimată printr-o tehnică de lupte marțiale în care nebunul sau bețivul îi descumpănește pe adversari prin abilitatea sa de a fi altfel. Filozoful chinez, care e uneori și turmentat, face niște mișcări care îi uimește pe toți. Prin mișcări de pasăre beată el își derutează adversarii, iar aceasta e o tehnică de „foolosophy”. Pe de altă parte, întrebarea este dacă vrei să faci o critică a umanismului într-o manieră „fulosofică”, pentru că și-a epuizat resursele și vâslește nebunește într-o direcție în care nu mai interesează pe nimeni. Corabia nebunilor din umanoare hălăduiește hăbăucă fără să aibă un cap compas ideatic sau vreo finalitate culturală ori socială.

Laura T. Ilea: Apropo de corabia nebunilor, de curând vorbeam cu un prieten care zicea ironic: „strămoșii noștri, părinții și bunicii noștri, unii au trăit în comunism, iar ceilalți au avut eroismul lor, au luptat în cel de-Al Doilea Război Mondial. Iată, avem și noi eroismul nostru: stăm în

casă și postăm pe Facebook”. Postăm eroic în timp ce lumea își vede de treburile ei, iar aceasta este rezistența noastră – rezistența umanioarelor.

Mai mult, de curând la cursul de teatru l-am ascultat pe Ionesco într-un interviu în care el vorbește despre rinocerizare, apropo tot de *foulosofie*. Îl întreba interlocutoarea lui: „Cine sunt rinocerii? Despre cine vorbiți?”. La prima vedere ne gândim că aceștia ar fi masele, nu, care sunt cel mai ușor de manipulat; omul de masă ar fi cel care, încetul cu încetul, se transformă în rinocer. Iar Ionesco stă și se gândește o vreme, după care spune: „Nu, nu, nicidecum, mă gândeam la intelectuali, pentru că ei sunt cel mai ușor de manipulat”. În sensul că sunt foarte deschiși, foarte rapizi în a îmbrățișa lucruri care par strălucitoare sau, în orice caz, *flamboaiante* la un anumit moment. Ionesco insistă: rinocerii sunt mai degrabă acești intelectuali ai jargonului. Deci, apropo din nou de *foulosofie*, în sensul francez al termenului, desigur că există anumite canoane care dictează cine cu cine poate intra în dialog. Dacă vorbești de Hannah Arendt, trebuie neapărat ca la un moment dat să amintești de Heidegger. Iar dacă-l amintești pe Heidegger, desigur că va trebui s-o excluzi pe Braidotti. Orice heideggerian m-ar lua în răspăr dacă aș menționa-o după Heidegger.

Nu intră deci deloc în intenția mea de a schimba definitiv paradigme, de a descumpăni. Tocmai din această cauză conceptele pe care le pun la lucru în carte țin de zona transformării, a hibridizării, de orice fel ar fi ea: iubirea revoluționară, conștiința diferențială, *metaspora* nu sunt termeni ai descumpănirii, ai reanonizării, ai unei reformatări complete și ultime a discursului filozofic, ci, mai degrabă, termeni ai perplexității, pornind de la dorința ca lumea aceasta a umanioarelor – în mare parte a tautologiei, în timp ce corabia nebunilor își vede mai departe de drumul ei –, să rămână pe mai departe vitală. Acesta cred că ar fi răspunsul la ceea ce m-ai întrebat, Doru. Sau, în orice caz, la perplexitățile mele.

Doru Pop: Da, oricum, era și o întrebare, și un comentariu.

Laura T. Ilea: Sper că această constelație desfășurată aici a reușit să fie întrucâtva un răspuns la comentariul tău.

Doru Pop: Am înțeles.

Ruxandra Cesereanu: Laura, pe mine m-au captivat mai mult euristicile fricii decât noile umanisme, pentru că eseul tău nu are doar o valoare teoretică, el are și o valoare care ne atinge ca fapte umane. Cred că reverberația aceasta, felul în care, dincolo de nivelul conceptual, suntem atinși de acest text care pune pe tapet, într-adevăr, niște frici ale noastre și felul în care încercăm să le îmblânzim, consider că lucrul ăsta sporește validitatea și valoarea eseului tău. Dar vreau să aduc niște nuanțări, pentru că tocmai acest demers prin care tu afirmi că vrei să îmblânzești eriniile și să le transformi în eumenide mi se pare foarte interesant, în felul în care

abordezi spaima și ajungi, până la urmă, la propunerea sau justificarea noilor umanisme și ceea ce vrei să construiești prin ele. Eseul tău se găsește cumva undeva la mijloc, *in between*. Voiam să-ți aduc aminte că la Eschil, în *Eumenidele*, eriniile sunt transformate foarte brusc și falsificator aproape, de fapt, de zeița Atena, din erinii în eumenide, fapt care e gestionat mult mai nuanțat și mai interesant de Euripide. Cel din urmă ne indică, de fapt, că nu toate eriniile au putut fi transformate în eumenide. Întrucât, deși genetic, eriniile au fost transformate, spiritual nu au putut fi preschimbate, semn că multe dintre altarele lor au rămas în întuneric, marcate de fosta lor funcționalitate divină. Prin urmare, întrebarea pe care ți-o pun, mai ales că în secolul XX sunt câțiva autori care, rescriind Orestia, gândesc chiar un traseu invers, indicând (ori sugerând) că aceste divinități au fost inițial eumenide și au devenit erinii pe parcurs, deci nuanțarea sau chestiunea pe care ți-o pun este următoarea: dacă nu cumva textul tău, propunerea ta, se găsește în acest *in between*, într-o formulă în care demersul de transformare a eriniilor are loc, dar aceste vechi zeități nu pot fi totuși transformate în totalitate. Ele, eriniile, nu pot deveni în totalitate eumenide, nu au cum. Eumenidele în care sunt metamorfozate sunt exact inversul lor, iar metamorfoza are loc printr-o intervenție în forță, silită, printr-un demers de tip *Deus Ex Machina* care are un sens artificial, are un substrat chiar falsificator. Nu cumva și textul tău se găsește în acest *in between*? Ceea ce analizezi tu e, de fapt, un fel de construcție hibridă a felului în care eriniile ai dori să fie transformate în eumenide, deși ele nu au de fapt cum să fie preschimbate atât de radical. Chiar și preschimbate în eumenide (cu forța), tot rămân măcar pe jumătate erinii.

Laura T. Ilea: O întrebare excelentă, iar fiecare punct poate fi dus mai departe și dezvoltat. Am discutat acum de curând la master un text intitulat *Misfits*, al lui Rosemarie-Garland Thomson, care are ca punct central perspectiva materialistă legată de inadecvare. Ideea centrală era aceea că, în perspectiva unei inadecvări generalizate, ne aflăm în permanență în grade diferite de migrație sau de metamorfoză între un corp adecvat, între un corp așa-zis normal, și diferite forme de inadecvare, care pot să însemne fie întâlnirea noastră, să zicem, ca femei, cu un context macho, fie plasarea noastră ca ființe care trăim în general la o temperatură între minus 10 grade și 20 de grade plus, într-un context de minus 35 de grade. Deci, corpul nostru trece prin grade diferite de metamorfoză între acea așa-zisă normalitate și anormalitate sau inadecvare, iar aceasta este un fel de metaforă pentru exact ceea ce ai spus tu. Nu știu dacă împlânzirea Eriniilor este (im)posibilă în totalitate, dar sunt convinsă că există grade diferite ale metamorfozei pe parcurs. Ca să revin la ce spuneau Doru și Călin înainte, suntem ba niște nebuni, ba niște oameni ai modelelor, ba dimpotrivă, dacă reușim metamorfoza, niște ființe autentice plasate într-un context bombardat de condiții inumane sau, în orice caz, artificiale, care ne punem în continuare

problema euristicilor fricii. Ne aflăm în interiorul acestei metamorfoze, nu suntem fie zero fie infinit, adică fie *fit*, fie *misfit*, ci mai degrabă într-o metamorfoză fluctuantă pe această scară, între cele două extreme despre care vorbeai.

Ruxandra Cesereanu: Mi se pare interesantă tocmai această latură hibridă a propunerii tale, chiar dacă, să zicem, poate ea nu era conștientizată întru totul atunci când ai produs (scris) textul, ci era mai degrabă instinctual prezentă în textul tău (și în ideatica ta). Din cauza aceasta insistam pe faptul că sunt mai captivată de euristicile fricii decât de noile umanisme. Este vorba (sau ar putea fi) despre niște tehnici de îmblânzire, dar care nu pot fi duse complet până la capăt, tocmai pentru că depind de atât de multe nuanțări ale unor semi-metamorfoze, mai degrabă, sau poate chiar anamorfoze. În orice caz, ceea ce ne spun grecii din perspectiva tragediei (Eschil, Sofocle, Euripide – mai ales cel din urmă) este că eriniile au fost transformate atât de brusc și radical, încât n-au putut să se transforme întru totul. Lucrul acesta îl observăm în fragmentele de Orestie ale lui Euripide când, deși știm că eriniile au fost transformate oficial în eumenide, ele încă îl mai urmăresc pe Oreste ca să îl pedepsească. Nu toate eriniile au fost transformate, probabil fiindcă o parte nu au acceptat, ci au rămas erinii, percepând preschimbarea lor impusă de zeița Atena ca pe o malformare severă. Nu s-au putut modifica în exact opusul lor, decât parțial.

Laura T. Ilea: Mi se pare foarte interesant conceptul de semi-metamorfoză pe care l-ai amintit. În acest context, e important desigur și punctul de plecare, de unde apucăm problema: dacă sunt un intelectual care îmi asum pozițiile mele teoretice, o voce publică, un activist, lucrurile arată într-un fel; dacă sunt un filosof speculativ care se referă la texte clasice, lucrurile arată complet diferit. La fel, dacă sunt o ființă care ficționalizează, metamorfoza arată din nou altfel...

Ruxandra Cesereanu: Ai spus ceva foarte interesant, poate că le putem metamorfoza cu adevărat pe erinii (în eumenide) dacă le ficționalizăm. Fricile pot fi dresate prin antrenament (credem noi, faptele umane), chiar dacă un reziduu (nucleu) de spaimă tot rămâne. Dar dacă le preschimbăm în ficțiune, intervine în acest caz exorcismul literar, artistic.

Laura T. Ilea: Da, poate că da. Asta vreau să spun, că ne plasăm pe un spectru foarte larg. Poate că, uneori, într-una din perspective mă aflu pe corabia nebunilor și vorbesc în dodii, cum se spune, dar poate că, într-o altă perspectivă, am ceva important de spus. Deci cred că punctul de pornire de unde apuc o astfel de problemă e extrem de important și, apropo de hibridizarea de care vorbeai și de semi-metamorfoze, cred că aceasta e un fel de premisă a cărții: cea că nu sunt *fit*, că sunt în mișcare, uneori ca filosof speculativ, alteori ca pur trăitor într-o astfel de lume, ca ființă hibridă între mai multe spații.

Ruxandra Cesereanu: În cele din urmă, propunerea ta vine ca o problematizare, nu ca o soluție. Chestionezi, speculezi, estimezi, cântărești, diagnostichezi.

Laura T. Ilea: Da, până la urmă cred că nebunia constă și în a crede că există o soluție ultimă și radicală la toată această problematică.

Corin Braga: Sper că discuțiile acestea despre filozofie, morosofie, foulosofie nu i-au inhibat pe oaspeții noștri filozofi. Vă invităm la cuvânt.

Ștefan Maftעי: Da, mulțumesc, și multumesc colegilor literați pentru găzduire la acest dialog. Doream să intervin, dar au fost interesante remarcile de dinainte și mă gândeam la ce aş putea să adaug. Mi-a plăcut diferența prezentată anterior între „uman” și „umanism”, o diferență pe care o apreciez ca foarte importantă pentru orientarea discuției. Mă gândeam că provocarea pe care Laura Ilea a lansat-o în capitolul ei este cea referitoare la trei concepte fundamentale: autonomie, rațiune și libertate. Cred că ceea ce a încercat Laura Ilea, dacă nu greșesc, este să prezinte o posibilitate a umanului într-o situație triplă, de post-autonomie, post-rațiune și post-libertate – aici discuția poate merge, evident, spre ce înțelegem mai exact prin acest “post”. Sunt de părere că aceste trei aspecte sunt deja actualizate într-o anumită măsură în lumea în care trăim. Mergem deja către o lume în care începem să existăm într-o variabilă post-autonomie, post-rațiune și post-libertate. Acum, problema este că această provocare se referă la ceva cu totul nou și asta ai încercat, Laura, cred, să arăți. E o provocare, desigur, și în a postula categorii de interpretare, concepte tradiționale, pentru situații cu totul noi. La fel cum, din nou, e o provocare și în a face istorie, în sensul interpretării ei, cu concepte ale lumii actuale. Întrebarea noastră însă se poate pune și astfel: oare suntem într-o situație de regres față de cele trei valori postulate, sau într-o situație de avansare și de ruptură, în sensul depășirii normei ca atare – ceea ce ne forțează la maxim categoriile pe baza cărora încercăm să facem lumină în această situație nouă? Ca să încerc un răspuns, pot spune ca toate datele civilizației în stadiul actual (progres tehnologic, transformare structurală, provocări globale uriașe etc.) ne arată că nu e vorba de un regres *stricto sensu* și nici de o simplă deviere de la normă/valoare, ci de o ruptură fără cale de întoarcere, în termeni civilizaționali. Iar acest lucru pune presiune pe categoriile noastre tradiționale și inclusiv pe situațiile „post”. Ce vreau să sugerez în final este că această discuție ce caută să facă lumină într-o situație cu totul nouă a umanului e posibil să includă o regândire a categoriilor ca atare de interpretare și, de ce nu, o intuire a unor structuri cu totul noi de interpretare.

Laura T. Ilea: Mulțumesc, Ștefan! Aș nuanța puțin ceea ce ai menționat. Aș merge așadar în direcția aceleiași metamorfoze incomplete despre care am discutat înainte, a gradației. Și anume, dacă în discursurile clasice era vorba despre această autonomie a rațiunii, a voinței, aici

se pune mai degrabă accentul pe ceea ce am numit inadecvare, vulnerabilitate. Insist așadar pe perplexitate, pe vulnerabilitate, pe faptul că suntem prinși într-un angrenaj mai vast și că în acest angrenaj suntem niște ființe hibride. Această problemă nu poate fi tratată abstract, ci într-un anumit context de vulnerabilitate: de ce Hannah Arendt n-a gândit problema negritudinii e un astfel de context de vulnerabilitate. Aceasta e iluzia, nebunia rațiunii noastre, cea de a crede că lucruri complexe pot fi tratate într-un mod univoc. Așadar, în locul autonomiei aș spune vulnerabilitate. Desigur că prin aceasta rațiunea nu dispare, nu suntem în post-rațiune, nicidecum, iar ceea ce facem aici împreună e un „exercițiu de gândire în act”, cum îl numea colegul Horea Poenar în abilitarea lui de acum câteva zile. Acest „exercițiu de gândire în act” presupune reflecția asupra unor lucruri care poate au rămas într-un plan secundar până atunci. Și anume, politica afectului, la rândul ei generatoare de idei. De exemplu, spaima a ceea ce se poate transforma, a ceea ce poate deveni această lume a noastră pe care noi ca umaniști nu o mai putem cuprinde. În loc de exclusivitatea rațiunii, aș adăuga o politică a afectelor generatoare de idei. Aici aș nuanța. Nu este ca și cum, aflați în post-rațiune, aruncăm rațiunea peste bord și *that's it*. Nicidecum. Ea arată altfel, se mișcă într-un spațiu impregnat de afecte. Gradul meu de libertate este gradul de indeterminare în care mă pot plasa, iar în cazul vulnerabilității, este vorba de expunere, de măsura în care pot pierde ceva. E un grad de libertate care are ceva excepțional. Eu însămi mă metamorfozez prin ea, iar procesul respectiv se metamorfozează la rândul lui prin această irupere a libertății. Toți acești termeni sunt așadar accentuați diferit în acest proces de semi-metamorfoză, despre care vorbea Ruxandra, nicidecum aruncați peste bord.

Călin-Andrei Mihăilescu: Laura, voiam să spun două lucruri. Unul despre „post”. Că este post-rațiune, că este post-umanist și așa mai departe, sună mult mai bine în germană. În *nach-Modernismus*, în *nach-Humanismus*, „*nach*” este o prepoziție care înseamnă și „după” și „către”. Deci, haide să zicem că dacă din punct de vedere al unei ontologii a ființei, ceva urmează, deci e un stadiu ulterior (post-romantismul îi urmează romantismului, *whatever that means*), din punctul de vedere al unei logici sau al unei ontologii a devenirii, acel ceva de asemenea tinde către obiectul respectiv (post-romantismul tinde către romantism: emulându-l, simulându-l, intertextualizându-l...). Și asta e o poziție ceva mai modulată. Al doilea lucru – excelentă observație, Ruxandra, apropo de semi-metamorfoză și de legătura dintre Euripide și Eschil –, se referă la „fiat!”-ul Atenei de la sfârșitul trilogiei lui Eschil. *Deus ex machina* și artificialitatea actului, inclusiv faptul că ea își aruncă al 11-lea vot în tribunalul celor 10 ateniени care erau *deadlock*, erau 55, este un fiat care vine dintr-o zonă care nu făcea parte din joc. Nimeni nu știa că și ea are un vot. Acuma, în triada de Eumenide, care merge de la Atena la

Hannah Arendt și la Laura Ilea, aș spune că există un tip de devenire sau de metamorfoză, parțială ca toate metamorfozele. Așa că ajung la a doua întrebare: cum concepi temporalitatea, căci noul ne pândește retorica de peste tot și „nou umanism” poate să însemne multe lucruri? Uite, ca să mă refer la legătura dintre Erinii și Eumenide, poate că Eumenidele, într-un fel, preced Erinii. „Erinizarea” Eumenidelor e un fenomen modern, cinic, datorat, poate enantiodromiei de care toate cele cu sens sunt pândite dacă nu știu să se retragă, sau măcar să se estompeze la timp. Atari metamorfoze trebuiesc așezate în timp. Din câte înțeleg, mi se pare că tu nu vrei să dai seama de temporalitatea metamorfozelor. Lipsite de „suferință în timp”, metamorfozele îl eliberează pe critic de responsabilitate.

Laura T. Ilea: În ce sens?

Călin-Andrei Mihăilescu: În cel în care n-ar fi rău să te concentrezi nu atât pe figura metamorfică, spațială /vizibilă, cât pe efectul detemporalizării pe care aceasta îl produce. Or, cred că ceea ce vrei să spui apropo de frică, de panică, de anxietate, toate, într-adevăr, foarte prezente nu numai în cultura înaltă, nu numai în cea de masă, ci și în cultura de masă în care trăim cu toți acum, toate lucrurile astea sunt de-temporalizate. Meditația despre starea umanismului de astăzi îmi pare oprită în, și deci scoasă din — timp. Asta îți sugeram și la început, apropo de utopia inginerilor, a faptului că proiectezi inginereste un umanism în viitor, dar nu o faci ca un umanist. Mă refer la un tip de temporalizare a experienței fricii de moarte, nu ca un exercițiu socratico-sofist, în care moartea e domesticită prin sinucidere. Platonismele sunt exerciții de domesticire a timpului și a mortalității — prin infra-teoretizare. O fi că ne mutăm pe Marte sau pe Venus sau în afara universității e una, dar trebuie să-i dăm adâncime temporală acestei deveniri. La asta mă gândesc, cred că asta ți-ar, oarecum, rafina argumentul principal, care nu se poate opri doar la „am niște nelămuriri” sau „am niște perplexități”.

Laura T. Ilea: Înțeleg acum. Haide să o luăm pe puncte. În legătură cu acest timp sălbatic care duce la enantiodromie, la ceea ce e opus. Ca să îi putem răspunde, ar trebui să fim la fel de sălbatici. În sensul că, exact cum spunea și Doru, ar trebui să ieșim, să trădăm modelul intelectualului.

Călin-Andrei Mihăilescu: Dar nu neapărat să-l trădăm; putem deveni intelectuali sălbatici.

Laura T. Ilea: Chiar tu ai spus-o. Aceasta va fi și sarcina noastră, a celor care suntem aici. Heidegger, de exemplu, dacă e să temporalizez puțin, spune la un moment dat: „Nu știu de unde să încep atunci când tratez problema materiei”. Să nu mai vorbim de dragoste, de dorință și de alte concepte complicate, filosofic vorbind. Heidegger îl citează pe Heraclit, dar nici el nu-l conduce mult mai departe. I-ar fi trebuit o formă de filosofie sălbatică, nu? Or, Hannah Arendt îl completează în acest sens, atunci când conceptualizează iubirea. Dar, într-adevăr, dacă ne

menținem într-o formă canonică a gândirii, e adevărat că e complicat să sari peste canon și să devii acel practicant al *foulosofiei* despre care am mai vorbit. Pentru aceasta e nevoie de o altă metamorfoză, probabil. Apoi, în legătură cu temporalizarea: mă întorc la același Heidegger, care vorbește despre dimensiunea viitorului care cumva le subminează – el nu folosește acest termen, însă îl folosesc eu; o dimensiune așadar care le subminează pe celelalte. Ne aflăm așadar într-un proiect. E ceea ce încerc să fac aici: nu e vorba doar despre perplexitate, ci despre o încercare de vectorizare a tuturor aluviunilor conceptuale amintite înspre o dimensiune a viitorului. Numesc această situație a gândirii de-temporalizare față de epocile autorilor pe care i-am numit, autori care nu trebuie neapărat să se întâlnească convergent într-un anumit spațiu conceptual. Cel mai flagrant exemplu ar fi poate dialogul dintre o susținătoare a politicii identitare, a iubirii revoluționare, cum e Houria Bouteldja, care în principiu nu se poate întâlni cu un gânditor al spațiilor virtuale, cum e Brian Massumi. Desigur, nu-i pun să se întâlnească în mod artificial, ci preiau acei vectori conceptuali de acolo de unde i-au lăsat ei și îi conduc înspre acest proiect de viitor, cu conceptele pe care le-am menționat aici.

Călin-Andrei Mihăilescu: Am un termen pentru tine, pentru că o scrii în franceză: aș suplimenta *futurologie* cu *foudrologie*.

Laura T. Ilea: Asta continuă descumpănirea despre care vorbea Doru. E probabil vorba despre descumpănirea mea subiectivă în fața unor astfel de vectori pe care încerc să-i conduc înspre o proiecție a viitorului. *Foudrologie* sună însă extrem de bine.

Călin-Andrei Mihăilescu: O să ne atace hidrologii.

Ruxandra Cesereanu: Voiam să spun *coup de foudrologie*.

Călin-Andrei Mihăilescu: Da, da, în sensul acela.

Laura T. Ilea: Un canon *foudrologic*, apropo de sălbăticia mai sus amintită.

Călin-Andrei Mihăilescu: Noi încercăm să te facem mai sălbatică. Adică eu. Iar Rux vrea să te facă mai la mijloc de codru des.

Laura Ilea: Și Doru mă aruncă pe corabia nebunilor.

Călin-Andrei Mihăilescu: Doru este cârmaciul.

Doru Pop: Asta cu cârmaciul, Călin, vine tot din nostalgiile noastre pentru regimul Ceaușescu, momente când cântam cu toții veseli imnuri Cârmaciului.

Călin-Andrei Mihăilescu: Știi, anul trecut sau acum doi ani am fost la Ion Barbu, la Petrila. Barbu, care este omul cel mai important din România, trebuie vizitat acolo, are 3 muzee absolut uluitoare, și casa memorială a lui I. D. Sîrbu, casa în care a crescut Sârbu. Ați fost?

Ruxandra Cesereanu: Da, da, eu am fost. E realmente o adevărată inițiere.

Călin-Andrei Mihăilescu: Este uluitor ce a făcut omul ăsta. Și în casa lui I.D.Sîrbu, casă de colonie minerească, mică, nenorocită, are o bucătărie a Epocii de Aur unde sunt toate obiectele din bucătăriile comuniste, toate suflate în bronz. Cum să nu fii nostalgic?

Laura T. Ilea: Și eu am fost acum câteva zile la Muzeul Kitsch-ului, dar nu mi-a creat nostalgie.

Călin-Andrei Mihăilescu: Care Muzeu al Kitsch-ului? Aveți unul la Cluj sau la Timișoara sau în București?

Laura T. Ilea: La București. Apropo de deterritorializare.

Doru Pop: Tot Clujul e un muzeu al kitsch-ului.

Călin-Andrei Mihăilescu: Ia uite cum a venit cârmaciul Doru Pop antipatriotul.

Corin Braga: Horea, nu ne împărtășești ideile tale?

Horea Avram: Horea fiind eu? Nu știam dacă mai e și un alt Horea aici, era vorba să fie și Horea Poenar, dar nu cred că e aici. Am preferat și ați văzut că am închis discret ecranul, am fost aici, am ascultat, chiar m-a interesat foarte mult, dar aș prefera să rămân în continuare un ascultător. Mărturisesc, Laura, și te rog să nu mă cerți, dar n-am apucat să citesc textul, fiind o perioadă extrem, extrem de aglomerată, dar îl voi citi cu poftă cu atât mai mult cu cât am văzut că se desprind atât de multe idei interesante în urmă acestor chestii. Fără îndoială, aș avea multe de spus, dar aș prefera să nu le pun în cuvinte, sunt neorganizate, așa că, dacă îmi permiteți, o să declin invitația. Felicitări și mă bucur să aud că va fi o nouă carte. Titlul în franceză indică că va fi undeva în Franța, nu?

Laura T. Ilea: Nu, în Italia, la o editură care se numește Mimesis International, care publică în franceză, dar și în alte limbi.

Călin-Andrei Mihăilescu: O mișcare napoleoniană.

Laura T. Ilea: Exact, exact. De destabilizare și de *foudrologie*.

Doru Pop: De descumpănire. Cititorii toți se așteaptă să scoți o carte în franceza canadiană, tu o scoți în Italia într-o franceză autentic pariziană, iar cunoscătorii de franceză din București, admiratorii din micul Paris, vor fi cu totul și cu totul năuciiți, nu vor ști ce să mai facă.

Călin-Andrei Mihăilescu: E blagian, este la descumpănirea apelor.

Laura T. Ilea: Asta îmi amintește de un moment din primul an în care am revenit la Cluj, când am fost opriți de un polițist, care ne-a cerut actele: aveam permis de conducere canadian, mașina înmatriculată la Brașov și buletin de București, niciun act de Cluj. Descumpănit, polițistul ne-a lăsat în pace.

Călin-Andrei Mihăilescu: Dar celula era clujeană.

Laura T. Ilea: Așa ceva. Era mult prea complicat. Cum ziceți voi, o descumpănire a apelor.

Corin Braga: Laura, aş mai interveni eu cu o întrebare, sau mai degrabă un comentariu, care încercă să mă lămurească mai mult pe mine, să văd dacă am înţeles bine textul. Încerc acum să retrasez ideea ta conducătoare, ca atunci când găteşti un peşte şi îi scoţi şira spinării.

Doru Pop: Dacă îmi dai voie, aici e o metaforă foarte bună. Singura grijă este aceea să nu scoatem şira spinării peştelui, să-l aruncăm în apă şi el să înceapă să înoate.

Corin Braga: Deci, Laura, ai pornit de la o poziţie duală, împărţită între două atitudini. Pe de o parte e ceea ce numeai o futurologie dezlănţuită, un optimism ştiinţific care nici măcar nu are nevoie de PR, fiindcă funcţionează deja la nivelul cercetătorilor care-şi închipuie că ceea ce fac ei şi ceea ce cercetează vor aduce îmbunătăţiri extraordinare, că viaţă umană va deveni veşnică, că vom coloniza un milion de planete, că nano-tehnologia va face minuni şi așa mai departe. Ai pornit de la origini (şi am putea să trecem așa în revistă toată istoria ideilor europene), de la Platon, de la închisoarea terestră, de la trupul închisoare şi de la lumea cavernă, aşadar de la dorinţa de depăşire a condiţiei umane. Deci, pe de o parte, e vorba de un optimism fără margini, câteodată absolut inconştient de sine, care merge înainte fără să se întrebe unde se duce. De cealaltă parte, se află reacţiile, spaimele pe care le provoacă o asemenea aventură a gândirii, a ştiinţei, a raţiunii, a tehnicii. În componenta negativă de spaime trezite de futurologia dezlănţuită intră multe lucruri care sunt adevărate, ușor acceptabile sau asumabile, cum sunt problemele de bioetică pe care le suscită clonarea şi controlul genetic şi așa mai departe; altele sună mai degrabă a ficţiune negativă, a fantezie absurdă, ironică, a antiutopie futuristă. Componenta negativă realistă, în care intră necropoliticile distrugerii, ale ruinării ecosistemului, naturii, climei şi așa mai departe, se prelungeşte în spaime tot mai abstracte, duse la o extremă care depăşeşte realismul practic. Plasez aici conceptele şi mai ales ficţiunile legate de postumanism. Transumanismul mi se pare a se situa într-o poziţie intermediară. Dacă am face ca la concursurile de gimnastică, unde juriul elimină nota cea mai mare şi nota cea mai mică, la fel aş scoate din discuţia noastră, pe de o parte, optimismul absolut dement al ştiinţei care crede că poate să facă totul şi, de cealaltă parte, postumanismul, care mi se pare doar o proiecţie distopică, care ne materializează angoasele, fără să fie neapărat realistă. Chiar dacă s-ar întâmpla ceva catastrofic, care va duce la dispariţia noastră ca specie, va fi vorba de un eveniment cosmic, o cometă, un război atomic, însă nu o involuţie monstruoasă a umanităţii, ca la Wells, sau o înlocuire a noastră de către cai, sau maimuţe, sau maşini inteligente. Mă rog, poate e doar o părere personală, tipul acesta de postumanism îmi pare mai degrabă o proiecţie ficţională de tip anti-utopic decât o realitate posibilă, e o demonstraţie prin reducere la absurd, prin ducere la extremă. Postumanismul mi se pare o ficţiune imposibilă, fiindcă toate ipotezele construcţiei unei noi fiinţe umane, mai ales prin artificiu, se lovesc de alte ştiinţe, mai ales de

neuroștiințe, care demonstrează că suntem oameni din cauza faptului că suntem *embodied mind*, suntem o minte într-un trup, iar fără trup am fi cu totul altceva. Chiar dacă un calculator ar începe să gândească, el nu va fi om, așadar nu ne va *înlocui*, va fi altceva situat *alături* de noi, nu în locul nostru. Neo-evoluționismul mai spune că suntem *adapted mind*, că mintea servește drept instrument de adaptare într-un mediu care deocamdată este mediul terestru, iar dacă vom merge pe Marte, sau pe Venus, mintea ne va permite să ne adaptăm la acel cu totul alt mediu. În absența acestor două componente din definiția ființei umane, trupul material și mediul fizic biologic în care trăim, nu am mai putea vorbi de specia umană, de umanisme de orice fel, fie ele postumanism, ci pur și simplu de altceva, situat în paralel cu natura umană. De aceea, eu aș scoate din discuție ficțiunile postumaniste, ca niște proiecții imposibile, și aș rămâne doar la conceptul de transumanism, un transumanism îmblânzit în care toate artefactele devin niște proteze care ne ajută să corectăm anumite defecțiuni, să îmbogățim, să întărim, să dăm mai mare amploare capacităților noastre.

Ajung în sfârșit și la întrebarea mea, vreau să mă lămuresc dacă ne gândim la același lucru. Forma aceasta de transumanism (omul amplificat artificial, realitatea îmbogățită, *enhanced reality*) ar trebui să pună accentul nu pe funcția rațional-tehnică care ne-a adus deja aici, creând necropolitici și diverse forme de dezumanizare, ci mai degrabă pe niște politici ale afectelor, pe un umanism emoțional, care ține exact de componentele neurologice greu de explicat de către o rațiune simplă. Știm bine că creierul uman, cel care asigură gândirea rațională și logică și care duce la artificializare, stă pe componente cerebrale mult mai vechi, mai primitive, biologice, senzoriale, afective, etc. Dacă e așa, iată în sfârșit și întrebarea: Omul amplificat la care te gândești tu, în cadrul unui al patrulea umanism, nu mai este omul amplificat tehnologic și științific al transumanismului, ci un om îmbogățit pe latura biologică, afectivă, emoțională, animală chiar, corect? E vorba de o îmbogățire care să refacă echilibrul dintre rațiune tehnică și biologie, făcând obiectul unei full-osofii, o filosofie reintegratoare. Ideea aceasta de filozofie a afectelor rezonază cu o altă dezbateră *Phantasma*, din urmă cu două întâlniri, cea pe marginea unui text al lui Caius Dobrescu care pleda pentru o erosofie, o iubire de înțelepciune care devine o înțelepciune a iubirii, o filozofie erotică în care componenta sentimentală, afectivă, pulsională, să fie întărită pentru a reflecta mai bine natura umană în întregul ei.

Laura T. Ilea: Acesta era și un concept folosit de Călin, poate că în alt context; o să ne spună desigur el mai mult despre aceasta. O să încerc să o iau pe etape: dacă este vorba despre politici ale dorinței, vorbim desigur despre politici ale corpului, ale materialității, ale posibilității de mișcare în lume. Insist mereu pe acest lucru pentru că, de multe ori, apropo de aceste translatări ale unor ideologii, fie că e vorba de teorii feministe, de studii decoloniale, de proiecții

futurologice dezlănțuite, în măsura în care acestea nu se aplică la o anumită infrastructură, ele nu sunt decât niște vorbe în vânt. Este vorba de a recrea posibilitățile de acțiune ale corpului în lume, care revin la aceeași întrebare: până unde se întinde viața, până unde rămâne ea viață și în ce moment devine altceva? Ai menționat necropoliticile, care dincolo de distrugere, semnifică și guvernarea prin frica de moarte. Problemele fundamentale legate de această discuție sunt cum să expandezi posibilitățile de mișcare ale materialității noastre, într-o infrastructură în interiorul căreia el, acest corp concret, se poate mișca. Cum să negociezi între euristicile fricii și futurologie, discuție în care nu numai oamenii de știință sunt implicați. Proiecțiile futurologice sunt legate de corporalitate, de posibilitățile corpului, de răspunsul la întrebarea până unde se întinde viața și de unde începe necropolitica. De asta m-am și delimitat în final de necropolitici pentru că încercam, mai degrabă, să conturez acest domeniu de reinfuzare a vieții cu afect.

Călin-Andrei Mihăilescu: Bibliografie. Știi colecția făcută de Brian Massumi, la începutul anilor '90, numită *The Politics of Everyday Fear*?

Laura T. Ilea: Da, într-adevăr. Poate ne vorbești și tu, apropo de bibliografie, despre conceptul de erosofie.

Călin-Andrei Mihăilescu: Eu credeam că e al meu, că îl iubesc singur, acum văd că Caius vrea un *ménage à trois*.

Laura T. Ilea: Tocmai de aceea l-am adus aici în discuție.

Călin-Andrei Mihăilescu: I-am povestit de el și cum este hoț, fiind brașovean, l-a luat, asta e.

Laura T. Ilea: Poate că te-a citat, Călin, și nu am apucat să observăm citările.

Călin-Andrei Mihăilescu: Nu, nu, stăteam și mă gândeam, apropo de ideea de adaptare a minții la corp, că a fost o luptă darwiniană, știi, până când cineva s-a adaptat la trupul nostru și acela a fost mintea, știi? Eh, acum o să se adapteze altcineva la trupul nostru, dar trebuie să punem condiții, adică nu putem preda întreg inventarul chiar așa, nu? Trebuie să primim notă de vânzare.

Corin Braga: Bine, dacă nu mai sunt intervenții, eu vă propun să încheiem aici discuțiile, pe această notă optimistă, dar nu înainte de a vedea dacă nu mai sunt totuși puncte de vedere neexprimate. Dacă mai sunt doritori de a interveni.

Laura T. Ilea: Aș avea eu de spus ceva la final: vă mulțumesc foarte mult pentru aceste plimbări semi-metamorfice, ba în corabia nebunilor, ba pe planetele Venus și Marte, ba în epoca post-post-post, și pentru alte spații pe unde am mai fost. A fost cu adevărat agonistic și extrem de provocator.

Călin-Andrei Mihăilescu: Noi îți vom metamorfoli ideile, să știi.

Ruxandra Cesereanu: Semi, semi-metamorfoli. Vezi că avem o problemă cu semi aici.

Călin-Andrei Mihăilescu: Ok, deci iau conceptul tău de betamorfoză, da? Nu de alfa.

Corin_Braga: Așadar, Laura, nu știi dacă lumea merge în postumanism, dar noi mergem în post-dezbateri, cu intervenția ta vom încheia ciclul acesta de discuții. Sper că ne-am simțit intelectual bine cu toții, poate mai puțin confortabil din perspectiva necropoliticilor pe care Laura le-a evocat, care ne-au trezit anumite angoase, dar...

Călin-Andrei Mihăilescu: A nu, nu, Corin, nu, nu. Necropolitica e o parte a biopoliticii, e bine, e bine.

Corin Braga: Oricum, de asta suntem intelectuali, ca să putem exorciza angoasele necro-biopolitice.

Laura T. Ilea: Beta-anamorfotice.

Corin Braga: Vă mulțumesc tuturor! Ne revedem în carte.

Ruxandra Cesereanu: Iată cum totul sfârșește într-o carte.