

---

## CIBER-CONȘTIINȚA: O IDENTITATE FĂRĂ CORP

Adrian Mihalache

Universitatea „Politehnica” București

E-mail: mad@dnt.ro

**Abstract.** The traditional technologies of power have directly shaped the human body by imposing specific postures and disciplines. The body, as a tool, had to be deformed, and as a potential trouble-maker, had to be reformed. The present-day information technology acts upon the body in a more sophisticated way. The practices induced by AIT (Advanced Informational Technology) strongly alter the relationship between the Self and the Body. The social intercourse in cyberspace and the virtual working environment allow one to adopt a body-image according to one's fantasies, to change it at will and, consequently, to loosen the restrictions the reality of the body exerts upon the construction of the personal identity. The paper critically discusses how AIT challenges the self-consciousness and suggests new means for the construction of self-identity. We show that the disembodied cyber-identity reinvigorates the debate on the body-soul unity and suggests new insights into the dualistic approach.

### Introducere

Tehnologia informației a generat noi practici, al căror câmp de acțiune este ciber spațiul, mediul simbolic creat prin interconectarea calculatoarelor la Internet, rețeaua tuturor rețelelor. Aceste practici au format un nou tip socio-profesional, cibernautul, cetățean al ciber spațiului (*netizen*), care-și petrece majoritatea timpului conectat la rețea. El este când ciber-surfer, navigând în căutarea informației, când ciber-comunicator, intrând în relații comunitare virtuale, când ciber-constructor, creator de cunoaștere prin manipularea semnelor multimediale. Toate aceste practici sunt departe de a fi neutre sau inocente. Vom arăta cum conștiința de sine a cibernautului se fragilizează, devine friabilă, pradă procesului de descompunere. Analiza acestui proces pune într-o lumină nouă concepțiile filosofice privind relația dintre conștiință și corp.

Ca umbra lui Peter Schlemihl, conștiința de sine este imaterială, simbolică și aparent inutilă. Totuși, în lipsa ei, individul se dezintegrează, își pierde coerența, consistența și rațiunea de a trăi. Omul uită că și-a format, încă din copilărie, conștiința de sine din experiențele care-i trezeau sentimentul alterității față de lume. Teama pentru securizarea interiorității, nevoia de ocrotire a sinelui premerge cunoașterea de sine. După Michel Foucault (Martin, Luther H., Gutman, Huck, Hutton, Patrick H. (eds.), 1988, pag. 16-49), grija pentru sine umbrește curiozitatea față de sine. Prima explică atașamentul uman profund față de propria identitate, pe care Eminescu o descrie în fragmentul *Archaeus*: „Cu toate schimbările ce le dorește un om în persoana sa, totuși ar vrea să rămână el însuși...persoana sa. Am cunoscut oameni ce doreau a fi mai frumoși (câte femei!), mai cuminiți (câți oameni de stat!), mai geniali (câți scriitori!); am cunoscut oameni unii, cari aveau dorința de Cezar, în cari se grămădeau visurile de glorie ale lumii întregi...dar ei vroiau să fie tot ei. Cine este și ce este acel el sau eu, care în toate schimbările din lume ar dori să rămâie tot el?”.

Observăm că definirea lui „eu” este concomitentă cu cea a lui „el”. Exist în măsura în care există Celălalt, doar că exist într-altfel decât el. „Trăirea” propriei identități nu

poate fi comparată cu percepția identității Celuilalt. În lumea reală, nu-i pot nega celuilalt prezența, deoarece mă împiedic de el, mă tem de el uneori, câteodată mă folosesc de el. Îmi poate fi aliat, adversar, instrument sau iubit, dar fluxul conștiinței sale fiindu-mi inaccesibil, el rămâne doar materializarea corporală a unor categorii abstracte. Poate fi orice, numai un subiect nu.

### Conștiință și comunitate

Interacțiunea socială este considerată astăzi principalul motor al formării conștiinței. Howard (1997) a pus în evidență aspectul contradictoriu al acestui proces de formare, introducând, printr-un joc de cuvinte, distincția dintre co-munitate și com-unitate. Primul termen descrie grupurile centrate asupra individului, în care fiecare membru contribuie activ la sporirea valorii simbolice a grupului și așteaptă recompense, tot simbolice, bazate pe reciprocitate. Latinescul *munus* (dar), care a dat, în limbile romanice, cuvântul „remunerație” subliniază relațiile tranzacționale de tip *do ut des*, care caracterizează co-munitățile. În cadrul acestor relații, conștiința individuală se ajustează, astfel încât să optimizeze schimburile rezonabile. Al doilea termen, com-unitatea, descrie grupurile în care accentul cade asupra colectivității. Com-unitatea inculcă indivizilor valorile sale, astfel încât conștiința de sine a fiecărui membru nu este decât reflexul conștiinței de grup. Com-unitatea este raiul celor care preferă să primească o identitate decât să-și formeze, ei înșiși, una.

În ambele tipuri de comunități, mecanismul care pune în mișcare procesul de formare al conștiinței individuale este *interpelarea*. Conceptul de interpelare a fost creat de Louis Althusser și desemnează modalitatea în care individul este chemat să ocupe un loc simbolic, predeterminat, în cadrul comunității. Prin interpelare, individului i se dă un rol de jucat, o regulă de urmat, o poziție de adoptat. O ilustrare a funcționării acestui proces este oferită de piesele lui Shakespeare. Astfel, în *Macbeth*, ambiția personajului titular nu izvorăște, pur și simplu, din adâncurile conștiinței lui, ci este declanșată prin interacțiunea cu ceilalți. La începutul piesei, el este „interpelat” de vrăjitoare, care, de fapt, nu-i prezic viitorul, ci, apelându-l succesiv cu însemnele unor identități de râvnit, îi atribuie rolul de ambițios fără scrupule. Aceasta însă nu va fi de ajuns. O altă serie de interpelări vine din partea Lady-ei Macbeth, care dorește să-și modeleze soțul în conformitate cu dorințele ei, forțându-l să-și asume rolul tipului dur. Ea nu-l determină doar să comită crima împotriva regelui, ci-l învață să iubească aventura și să trăiască periculos. Femeie stearpă, Lady Macbeth își educă bărbatul așa cum și-ar fi educat un fiu pe care l-ar fi dorit eroinic.

Hamlet, de asemenea, este interpelat de fantoma tatălui, care-l cheamă să răzbune batjocorirea valorilor tradiționale. Dar, dacă tatăl îl educase în spirit renescentist, Hamlet, student la Wittenberg, devenise membrul unei comunități protestante, care promova valorile criticismului și ale îndoielii. Ezitarea lui Hamlet se explică, astfel, mai puțin prin complicații sufletești descrise de psihanaliști, cât prin apartenența simultană la două comunități cu valori contradictorii (Cf. Kenneth Rothwell, *Hamlet's "glass of fashion"; Power, Self, and the Reformation*. În: Martin, Gutman & Hutton, 1988, pp. 80-98).

În viața „reală”, individul face parte simultan din mai multe comunități: etnică, națională, politică, profesională etc. În lumina celor de mai sus, este clar că, dacă valorile promovate de aceste comunități sunt contradictorii, se pot declanșa conflicte

de conștiință. Totuși, menținerea echilibrului între diferitele determinări este posibilă, gestionarea rațională a conflictelor interne împiedicând scindarea psihică. Acomodarea contradicțiilor este facilitată de faptul că mărcile convenționale ale apartenenței la o anumită categorie – vârstă, gen, statut social etc. - prezintă o evidentă stabilitate, astfel încât sentimentul integrității conștiinței rămâne neafectat de trecerile, oricât de bruște, de la o identitate simbolică la alta. Cu alte cuvinte, asemenea actorului, omul real poate „juca” alternativ cele mai diverse roluri pe care variatele sale apartenențe i le atribuie, rămânând, cu toate acestea, „el însuși”. Pericolul constă în reprimarea, din rațiuni care țin de conformism, a acelor pulsuni interioare care sunt incompatibile cu cultura comunitară dominantă.

Grija pentru coerența conștiinței de sine, pentru conservarea armoniei interioare, presupune ridicarea unor bariere protectoare în fața presiunii comunitare. Această „rezistență” interioară este eficientă însă numai dacă se manifestă ca „rezistență prin cultură”, adică prin creație. Concentrarea asupra unicității sinelui și grija pentru menținerea purității sale, nealterate de imixtiunea socialului constituie un proiect existențial precar. Dimpotrivă, acțiunea îndreptată înspre exterior, care zgâlțâie sistemul de valori al comunității este în măsură să întărească conștiința de sine. Există ca o conștiință independentă nu pentru că mă îndoiesc, nu pentru că rezist, exist pentru că acționez, astfel încât să transform com-unitatea în co-munitate. „Făptuitorul” își exprimă sinele, dar nu și-l „îngrijește”. El nu se iubește „pe sine”, ca atare, nici nu este preocupat de originalitatea sa. Nu lucrează pentru a avea armonie și pace interioară, ci pentru a se proiecta asupra lumii, cu toate contradicțiile sale. Omul virtuos este un om precar, cu o înaltă conștiință asupra valorii sale exemplare. Omul virtuos își sacrifică „eul”, punându-l în operă. Paradoxal, al doilea se bucură de o conștiință de sine mai solidă, mai radiantă. Nu este vorba aici de sacrificarea sinelui în numele operei, ci de consolidarea sinelui prin operă.

### **Conștiință și ciber-comunitate**

Mulți cercetători susțin că multiplicitatea comunităților virtuale constituie o primejdie pentru conștiința de sine a cibernautului. Rezidentul ciberspațiului participă la mult mai multe comunități decât cel care rămâne implantat în real. Mai mult, marcarea convențională a apartenenței nu are rolul stabilizator din viața reală. Identitatea virtuală nu rămâne numai incertă, ea se poate chiar multiplica. Una și aceeași persoană se poate pretinde o fetiță neajutorată în cadrul unei comunități virtuale, un bărbat experimentat și îndrăzneț într-alta. Dorința de experimentare a diverselor identități poate fi îndeplinită fără efort: dintr-o femeie bovarică te poți transforma oricând într-un bătrân înțelept. Posibilele consecințe ale jocului cu identitățile multiple au fost studiate amănunțit de Sherry Turkle (1995). Ea susține că jocul cu identitatea ar fi periculos pentru că sinele își poate pierde consistența sub presiunea schimbărilor de măști și de valori. Mai mult, „identitatea reală” nu mai subsumează identitățile virtuale asumate, ea este doar încă o imagine, o “fereastră” deschisă pe ecranul computerului. În consecință, în absența unei referințe fixe, conștiința de sine se destramă, iar cibernautul se dizolvă în ciber-neant. Asemenea avertismente pot fi însă luate ușor de cei familiarizați cu psihologia actorului și, mai ales, conștienți de faptul că oricine joacă diverse roluri în viața sa socială, după cum a arătat demult Erving Goffman (1959). Practica discursurilor eterogene, a „limbajului dublu”, exercițiul jucăuș al arborării unor atitudini contradictorii susține relativismul cultural și demersul critic. Cazurile de stress mental cauzate de o ciber-activitate socială intensă nu arată însă

vreo primejdie pentru integritatea conștiinței de sine. Fiabilitatea conștiinței, mai ales a celei care se formează în procesul de creație culturală, se arată în stare de a gestiona multiplele identități convenționale pe care individul le adoptă în mod fortuit sau interesat. Conform concepției lui Geoffrey Madell (1981), conștiința de sine este totală, nu graduală. Ea nu poate fi înțeleasă în același mod în care percepem conștiințele celorlalți. Eu-l este in-analizabil, el nu poate fi epuizat nici prin sinteza unor trăsături specifice la un moment dat, nici prin integrarea diferitelor ipostaze repartizate în timp. Mai mult, conștiința că o anumită experiență îmi este proprie, este „a mea”, nu a altuia, nu este o stare care poate fi descrisă printr-o declarație care ar putea fi taxată de adevărată sau falsă. În consecință, exercițiul asumării identităților temporare în cadrul ciber-comunităților, care sunt preponderent co-munități, nu tulbură percepția fundamentală că „Eu sunt Eu”, deci nu pune în pericol identitatea conștiinței de sine.

### Conștiința fără corp

Literatura științifică oferă și alte perspective asupra dizolvării conștiinței de sine, datorate practicilor ciberculturale. Conform acestora, corporalitatea este un element strict necesar pentru a face distincția dintre identitate și similaritate. Pentru continuitatea psihică, corpul ar fi indispensabil. Astfel, Thomas Penelhum (1970) afirmă că, în absența corpului, nu știm cum ar putea două experiențe psihice să aparțină, amândouă, aceluiași subiect. Este evident, însă, că existența în ciber spațiu implică o anumită distanțare de corporalitate, pentru că practicile ciberculturale au redus la minimum percepția propriului trup. Deplasarea în ciber spațiu nu este însoțită de senzația mișcării. Imersiunea în diversitatea ambientului multimedial face uitată imobilitatea fizică. Alegerea ciber spațiului ca domeniu predilect implică, deci, detașarea de corp. Într-adevăr, activitățile tipice desfășurate acolo - explorarea, construcția complexelor simbolice (situri) sau comunicarea în cadrul comunităților virtuale - nu sunt însoțite de percepții kinestezice. Munca în ciber spațiu presupune interacțiunea cu un ambient prietenos, care nu reacționează în forță la intervenția umană.

Ferit de contactul fizic cu ceilalți, internautul este liber să-și confecționeze ce imagine corporală dorește și s-o folosească după bunul său plac. Virtualul permite asumarea liberă - gratuită sau interesată - a celor mai diferite ipostaze corporale ca vârstă, sex, performanțe sau aspect. Jocul acesta ajunge să submineze identitatea individului printr-o multiplicare scăpată de sub control. Mai mult, chiar și identitatea lui reală devine inconsistentă, ea nefiind decât încă una printre cele multe, temporar experimentate. O reclamă americană îndeamnă la cumpărarea unui produs de prestigiu pentru “ca să fii cu adevărat așa cum ești perceput prin calculator” (*Be the person your chat-room thinks you are!*). Acordul dintre imaginar și real este important pentru ordonarea și autocontrolul vieții psihice, de aceea și este invocat aici cu pricepere, în scopuri comerciale. Detașarea de corp ne amenință însă mai mult identitatea decât peregrinările prin variate ipostaze.

Întrebarea gravă care se pune este: ce devine conștiința de sine fără conștiința corporalității? Conform principiului enunțat de Thomas Penelhum: „un trup – o conștiință”, absența corporalității ar face din cibernaut o entitate cu conștiință multiplă, precum Faust, care exclama că două suflete i se zbat în piept (*Zwei Seelen wohnen in mainem Brust*). Faust are două suflete, cibernaut-ul are în principiu tot atâtea câte

situri vizitează. Cât despre trup, dacă nu se dezinteresează de el cu totul, cibernetul și-l manipulează după dorință, în conformitate cu o imagine corporală contrafăcută.

Geoffrey Madell (1981) argumentează, împotriva lui Penelhum, că relația sine-corp ar trebui inversată.: “Știu că acest trup este al meu deoarece este centrul experiențelor mele și se află sub controlul voinței mele, nu afirm că experiențele mele îmi aparțin, deoarece sunt legate de acest trup”. Cu alte cuvinte, pot să-mi modific imaginea corporală după jocurile fanteziei și să acționez asupra trupului după cum doresc, fără a deteriora în vreun fel conștiința propriei mele identități.

Dacă admitem că absența corporalității nu periclitează identitatea virtuală a sinelui, nu putem să nu recunoaștem că, în aceste condiții, comunicarea cu „celălalt” poate fi ratată. Ernesto Sabato (2002) are cutezanța să afirme că „sufletele nu pot comunica între ele decât prin intermediul corpurilor”. A te arăta preocupat, ca Maeterlinck, de comunicarea dintre două suflete pure e la fel de grotesc - spune el - ca a vrea să mijlocești prietenia dintre două cărți (între două situri, am adăuga noi). Toate semnele – indici, *icon*-uri, simboluri – ar fi, până la urmă, subtile vibrații ale cărnii. Încercarea de a învinge singurătatea, la fel de dureroasă în virtual ca în lumea reală, poate reuși doar „pentru că se consumă în atracția unui subiect încarnat spre un alt subiect încarnat”. Nu putem să-l întâlnim cu adevărat pe Celălalt atâta vreme cât nu-l putem atinge.

## O scurtă istorie a corpului

Tehnologiile tradiționale, concentrate asupra puterii, au contribuit la modelarea corpului supunându-l la forțe exterioare, impunându-i posturi severe, posturi specifice și prescripții comportamentale rigide. Corpul, ca unealtă, trebuia deformat, iar, ca potențial generator de dezordine, trebuia reformat. Antropologii au studiat cu atenție deformarea corporală ca rezultat al jocului dialectic dintre înnăscut și dobândit, dintre interior și exterior, dintre natural și artificial. Ei au arătat că forma trupului nu depinde doar de tendințele inerente de dezvoltare, ci este rezultatul echilibrului dintre forțele interioare și cele determinate de mediu. Acțiunile de amenajare ambientală au constituit adevărate “masaje” asupra simțurilor și puternice presiuni asupra trupului. Georgius Agricola a publicat în 1556 un tratat despre bolile specifice și accidente la care erau supuși minerii din Silezia și Boemia. Tradiția populară a păstrat amintirea acestor suferințe, uneori transferându-le în feerie și basm. Astfel, experiențele dure care diminuau trupește pe mineri au fost transfigurate în fermecătoarea poveste a celor șapte pitici, gazdele Albei ca Zăpada. Elizabetanii cunoșteau deformarea osoasă cunoscută sub numele de “fundul țesătorului” și aceasta explică alegerea de către Shakespeare a numelui “Bottom” pentru țesătorul din “Visul unei nopți de vară”. Mai târziu au fost studiate, ca deformări ocupaționale tipice, “bucile de călăreț”, “șoldurile de dactilografă”, “genunchiul de servitoare”, “falangele de florăreasă” și “coatele de amant”. Cu cât înaintăm în epoca industrială, cu atât se micșorează efortul fizic impus corpului, aceasta reflectându-se negativ însă în ceea ce privește evoluția osteoporozei. De asemenea, persoanele care stau mult la birou, implicate în prelucrarea informațională, deseori sprijină greutate corăului pe vârful degetelor de la picioare, ceea ce afectează încheieturile metatarsofalangiale.

În societatea industrială, accentul se pune pe disciplina corporală, nu pe forță. Corpul trebuie să păstreze o anumită postură vreme îndelungată, trebuie să se miște în

conformitate cu anumite protocoale, astfel încât mașinile și procesele să fie bine supravegheate. Ambientul industrial este expresia materială a ordinii și controlului, maximizarea profitului realizându-se prin buna gestionare a dispoziției spațiale. Astăzi, în societatea postindustrială, activitatea esențială este prelucrarea informației, iar aceasta implică, indiferent că se lucrează pe hârtie sau pe calculator, mai mult plictiseală decât oboseală, mai curând o disciplină auto-impusă decât una ierarhic indusă. Percepția corporală sugerează nerăbdarea indusă de imobilitate poziției și de ariditatea documentelor cu texte și formule. De aici, necesitatea de a avea ceea ce Constantin Noica numea *Sitzfleisch*, concept care trebuie înțeles atât în sens morfologic, cât și în sens psihologic.

Omul de astăzi, când este suficient de sănătos pentru ca durerea să nu-l domine, nu este preocupat de trupul său, ci de imaginea corporală pe care și-o construiește sau și-o asumă, *the body-image*. Reprezentarea mentală a trupului în repaos sau în mișcare derivă din senzații interne, schimbări de postură, contacte cu obiecte și ființe din exterior, experiențe emoționale, fantasmă etc. Dintotdeauna, imaginea corporală s-a format prin reflexie, privirile celorlalți acționând ca tot atâtea oglinzi subiective. Fiecare dintre noi dorește cu secretă ardoare ca ochii partenerilor să-i reflecte o imagine favorabilă, precum oglinda fermecată a vrăjitoarei din *Albă ca Zăpada*. Încrucișându-ne privirile cu ale celorlalți, nu facem decât să repetăm pe tăcute întrebarea obsesivă: *Oglindă din perete, oglinjoară, / Cine e cea mai frumoasă din țară?*

Circumstanțele de loc și de timp au făcut ca anumite imagini corporale să fie validate în plan social și cultural, obligând individul să se conformeze la ele, cu riscul de a fi supus ridicolului în caz contrar. Imaginea frumuseții planturoase a fost mult timp la modă, pentru a ceda în zilele noastre locul obsesiei pentru silueta filiformă. În cazul bărbaților, preocuparea pentru înfățișarea fizică s-a dezvoltat spectaculos. Lucrarea *The Adonis Complex*, de profesorii medici Pope, Phillips, and Olivardia, diagnostichează o criză în privința modului cum își văd bărbații propriile trupuri. Astăzi, 43% dintre bărbați sunt nemulțumiți de înfățișarea lor, față de 15% în 1972. Mulți se supun unor operații costisitoare și riscante: pectorali siliconici, implanturi de păr, mărirea artificială a penisului. Culturismul ajutat de steroizi anabolizanți a devenit o practică nu lipsită de pericole. Deseori, imaginea corporală se ameliorează fără acțiuni fizice de modelare a corpului, ci prin recurgerea la vestimentația sofisticată și la consumul excesiv de cosmetice scumpe. Este de remarcat faptul că prin alegerea unei anumite mărci de îmbrăcăminte sau de parfum se caută mai puțin mascarea defectelor sau sporirea atractivității fizice, cât identificarea fantasmatică cu tipul cultural promovat de marca respectivă. Astfel, parfumul *Jazz* al lui Yves Saint Laurent este presupus să transforme pe cumpărător în "bărbatul fantast și fermecător, care trece prin viață în ritmul schimbător al dorințelor sale". Banala folosire a unui *after-shave* devine un act cuasi-magic, prin care imaginea corporală se transfigurează. Lynne Luciano arată în cartea sa *Looking Good* că, în 1997, bărbații americani au cheltuit 3 miliarde de dolari pentru cosmetice. Ea explică faptul prin tendințele socio-culturale apărute după război, altele la fiecare decadă. Astfel, în anii '50, proliferarea profesiilor din sectorul terțiar a impus grija pentru aparența fizică. Anii '60 au adus cultul tinereții și revoluția sexuală. Anii '70-'80 au impus considerarea corpului ca produs industrial de calitate, bun de expus, de negociat, de întreținut, de folosit.

Practicile ciberculturale adâncesc prăpastia dintre suflet și trup, dincolo de cele mai îndrăznețe tendințe dualiste. Tradiția creștină a mortificărilor ascetice a reușit mai puțin să-l distanțeze pe om de trupul său decât a făcut-o utilizarea hedonistă a Internetului. Cibernautul, cu unitatea psihică intactă, își privește corpul cu detașare, eliberat de constrângeri structurale sau instinctuale. Alienarea lui față de ambientul natural este totodată o înstrăinare față de propriul corp. Filmul “A fi John Malkovich” al lui Spike Jonze oferă un exemplu amuzant pentru detașarea sinelui față de corp: trupul vedetei masculine John Malkovich este folosit ca accesoriu de două femei (interprete Cameron Diaz și Catherine Keenan) pentru a face dragoste una cu alta. Trupul poate fi folosit după capricii și poate fi supus celor mai extravagante experimente. Asistăm astfel la împlinirea unui lung proces, marcat de succesive divorțuri: între sex și gen, între sex și concepție, între vârstă și procreație, între senzație și imaginație. Corpul nu mai este o unealtă, un instrument al acțiunii orientate în exterior, ci mai curând un nou domeniu în care se exercită puterea intelectuală. El nu mai este învelișul sacralității, ci domeniul productivității. Pielea nu mai este o suprafață de separare, ea devine o interfață cu tehnologiile protetice sau genetice, care invadează corpul pentru a-l ameliora. Suprafața trupului străpunsă de electrozi și senzori pare replica tehnologică a practicilor artelor corporale (*body-art*). Tatuajul accentuează alteritatea dintre înăuntru și înafară, deoarece modelele decorative de pe piele sunt ca o oglindă pusă pe corp, o reflectare a lumii exterioare. Dimpotrivă, arta *piercing*-ului amintește că pielea nu mai e impermeabilă, iar dorința intelectuală poate depăși orice bariere naturale. Zonele erogene postmoderne sunt tocmai cicatricile produse de invazia interiorului dinspre exterior.

Subordonarea trupului în context cibercultural este o provocare la adresa valorilor religioase. William Blake a avut luciditatea de a înțelege primejdia separării dintre intelect și instinct, dintre organic și artefact, dintre inspirație și rațiune. Pledoaria lui pentru integritatea persoanei umane ca unitate trup-suflet merită citată: „Omul nu are un Corp diferit de Suflet, ceea ce se numește Corp nu este decât o parte a sufletului, anume aceea care poate fi sesizată de cele cinci simțuri”.

Papa Ioan Paul al II-lea, în influența sa enciclică *Veritatis splendor*, a reamintit că sufletul rațional este *per se et essentialiter* forma trupului. Exersarea libertății de spirit împotriva pulsuniilor trupești “naturale” se poate întoarce împotriva libertății înseși, făcându-l pe om prizonierul unei anumite culturi, cu valorile ei specifice. Instinctele și servituțile trupului sunt astfel văzute nu ca limitări ale libertății, ci ca garanții ale acesteia față de fetișizarea oricărei identități culturale reductive, fie ea chiar ciberspățială.

## **Des-ființarea omului**

Noua tehnologie comunicațională amenință identitatea umană, dar nu prin anihilare sau aneantizare, ci prin de-substanțializare. Practicile postculturale legate de informatizarea distribuită (în rețea) pot avea consecințe dramatice asupra conștiinței de sine și sunt, de aceea, apte să transforme persoana umană până la a o face de nerecunoscut. Figura obsesională a “omului nou” reapare, ca o stafie care bântuie Internet-ul, din dulapul cu schelete secrete al istoriei. De data aceasta însă, spre deosebire de tentativele trecute, prototipul nu a mai fost conceput nici în textele ideologiei, nici în laboratoarele științei. “Omul nou” este omul virtualizat, auto-des-ființat prin implicarea nehibzuită în jocurile schimburilor informaționale.

Dispariția umanului a fost invocată și în perioada în care comunicarea centralizată, “în umbrelă”, era prevalentă. Michel Foucault își încheia cartea lui, *Les mots et les choses*, care avea să marcheze gândirea anilor 60', cu imaginea fascinantă a figurii omului care se șterge ca un desen pe nisip spălat de valurile mării. El vedea identitatea umană subminată de structurile transpersonale - biologice, psihologice, sociologice etc. - la nivelul cărora ar trebui să se situeze orice construcție teoretico-explicativă. Or, această viziune reductivă, care anulează rațiunea individuală în numele rațiunilor colective, era în mod evident tributară unui model comunicațional în care un emițător puternic adresează și impune un același mesaj mai multor receptori, inculcându-le aceleași principii și determinându-le un comportament uniform. Tentația totalitaro-integristă a lui Foucault, care avea să se manifeste mai târziu și în plan politic prin sprijinul acordat mișcării șiite din Iran și personal ayatolahului Khomeini, putea fi descifrată încă din demersul lui teoretic.

Comunicarea descentralizată, prin intermediul calculatoarelor conectate în rețea, are un alt tip de impact asupra personalității umane. Reconfigurarea sunetelor, textelor, imaginilor ca multimedia (devenite hipermedia prin întretesere complexă) conduce la reconfigurarea însăși a individualității. Omul rațional și autonom, încununare a lungului și sinuosului proces de modernizare început în secolul al XVII-lea era un ideal aproape împlinit în urmă cu treizeci de ani, cel puțin în lumea civilizată. Era omul responsabil, subiect al justiției, omul egalitar (*homo aequalis*) subiect al politicii, omul rațional, agent al sistemului economic, omul educat, produs al sistemului de învățământ. Subminarea acestor ipostaze nu se produce prin intervenția unor mesaje noi și puternice din exterior, ci prin asumarea dublei funcții de emițător și de receptor, asumare favorizată de integrarea în rețea. Interactivitatea este mecanismul prin care individualitatea se transformă, devenind instabilă, multiplă și difuză. Cât timp omul este un receptor disciplinat, fie că citește o carte, fie că se uită la televizor, el se confruntă cu un mesaj încapsulat, pe care-l poate accepta sau respinge ca atare. Fiecare produs al culturii tradiționale - romanul, de pildă - este o “lume posibilă” care-l invită pe lector înăuntru, îl ademenește să se integreze în ea, precum, în basme, grădinile deliciilor și ale uitării. Explorând asemenea lumi propuse de puținii emițători care sunt autorii omologați, adică cei investiți cu forța comunicațională care dă mesajului portanță, receptorul se construiește pe sine prin identificare cu personajele, schemele comportamentale, formele de gândire proprii lumii propuse de obiectul cultural. Omul devine ceea ce citește, nu ceea ce mănâncă, ceea ce vede în afară, nu ceea ce-ar găsi dac-ar privi în sine. De îndată însă ce “obiectul” culturii tradiționale dispăre, fiind înlocuit prin traiectoria pe care fiecare și-o construiește prin opțiuni și decizii succesive în păienjenitul bazelor de cunoștințe, dispăre și orice propunere de “univers coerent”, în care subiectul să-și poată defini identitatea. Realitatea se destramă ca o carte cu legătura desfăcută și paginile puse la întâmplare, ca un film cu bobinele mereu încurcându-se între ele, astfel încât n-ar putea rula de două ori la fel. Cel mai discret individ este somat să devină emițător măcar prin manifestare opțiunii care, singură, îi permite trecerea de la o configurație de semne la alta. De regulă, el adaugă în pagină propriile lui comentarii, modificând fizic textura, prin însuși actul de explorare a ei. Astfel, el contribuie la relativizarea spațiului postcultural pe care-l parcurge, destramă singur, din mers, orice configurație care ar putea prinde un sens stabil. Rătăcitor prin infosferă, țesând și desfăcând mereu noi traiectorii, cibernautul reunește în sine atât figura lui Ulise, cât și pe aceea a Penelopei. Fiind lipsit de punctul de sprijin pe care un univers cultural autonom i l-ar putea acorda, noul *homo communicans* dobândește o



identitate fluidă, multiplă, el nu mai este decât un loc geometric al schimbului informațional, o cută, o discontinuitate, un pliu în spațiul semnelor. Contrar eroilor wagnerieni, rătăcitorul prin hipermedia nu-și cântă mereu *leitmotiv*-ul, l-a uitat demult, de când, tot jucându-se, s-a pierdut pe sine.

## Concluzii

Practicile ciberculturale schimbă modul în care luăm cunoștință de noi înșine. În cele de mai sus, am analizat trei tipuri de provocări pe care tehnologia informației le adresează conștiinței de sine.

În primul rând, procesele de comunicare din cadrul comunităților virtuale eterogene acționează, prin mecanismul interpelării, asupra formării identității individuale. Ca urmare, prin participarea la comunități diverse, pluralitatea ipostazelor unui individ este sporită, ceea ce contribuie la accentuarea unui relativism multiplu poziționat. Cu toate acestea, am văzut că gestionarea diverselor identități este posibilă, tocmai datorită relativismului, care împiedică fixarea într-o anumită postură și menține o distanțare creatoare față de mediul ciber-social. Condiția creativității este însă esențială, deoarece, în absența acțiunii simbolice proiectate înspre exterior, personalitatea construită și ocrotită rămâne una precară.

În al doilea rând, tehnologia informației înlesnește detașarea de corporalitate, ceea ce constituie, după unii, pericolul esențial, deoarece, în absența corpului, conștiința s-ar destramă în trăiri evanescente, fără nici o trăsătură de unire între ele. Totuși, după cum am văzut, sentimentul unității psihice nu se pierde: individul poate acționa asupra imaginii sale corporale, constituindu-și, după liberul său arbitru, o identitate coerentă.

În al treilea rând, apare însă, pentru conștiință, o primejdie reală, aceea a revenirii în scenă a dualității suflet-corp, transpusă în cuplul virtual-real. Atunci când corpul devine obiectul acțiunii libere a subiectului eliberat de constrângerile și limitările fiziologice, tentația construcției arbitrare atinge paroxismul. Conștiința de sine devine o construcție simbolică, pur culturală, fără legătură cu substratul biologic cablat al ființei umane. Nu de-materializarea o amenință pe aceasta din urmă, ci de-substanțializarea. Demersul cibercultural subestimează corporalul pentru că dorește să marginalizeze însuși Realul. Aceasta înseamnă asumarea unui mare risc, acela de a crede că orice construcție de sine, oricât de arbitrară, este și legitimă, de vreme ce este fiabilă. Poți deveni un „om nou”, un *ciborg*, în conformitate cu un proiect perfect articulat în plan semiotic. Dar acest „om nou”, rezultat al asumării unei libertăți nelimitate față de propria noastră ființă, va fi o entitate factice, dacă nu fragilă, fiind desprins de rădăcinile profunde ale lumii.

## Bibliografie

- Goffman, Erving (1959), *The Presentation of the Self in Everyday Life*. (Doubleday Books).
- Howard, Tharon (1997), *A Rhetoric of Electronic Communities*. (Ablex Pub Corp.).
- Iscan, Mehmet Yasar, Kennedy, Kenneth A. R. (eds.) (1989), *Reconstruction of Life from the Skeleton*. (New York: Alan R. Liss).
- Madell, Geoffrey (1981), *The Identity of the Self*. (Edinburgh University Press).

- 
- Martin, Luther H., Gutman, Huck, Hutton, Patrick H. (eds.) (1988), *Technology of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. (Amherst: The University of Massachusetts Press).
- Mihalache, Adrian (1994), *Riscul declinului*. (Bucharest: EDP).
- Mihalache, Adrian (1997), "Je est un autre" *Littérature et dialogue interculturel*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1997, pp. 165-191.
- Mihalache, Adrian (1998), *The Alien and the Magic of Literature*. In: *Essay. A Space Governed by Fiction. The Golden Bough*, 3 (8), Romanian Cultural Foundation, pag. 102-109.
- Mihăieș, Mircea (1995), *Cărțile crude. Jurnalul intim și sinuciderea* (Timișoara: Amarcord).
- Penelhum, Thomas (1970), *Survival and Disembodied Existence*. (London: Routledge and Kegan Paul).