

Viorel ROTILĂ¹

***Suntem pregătiți pentru persoanele non-umane? Omul,
animalul și robotul***

**Are we ready for non-human personhood? The human, the
animal and the robot**

Abstract: The essay investigates the premises of the broadening of the notion of “person” beyond the human species, in two converging directions: (a) the approach of some animals to the “person zone” through relevant behaviors and cognitive capacities; (b) the emergence of artificial entities capable of cognitive performances that can rival those of humans. The argument is built around three landmarks: (1) the world/Umwelt as its own mode of emergence; (2) “world” as a dynamic that establishes meanings and relations; (3) the distance (historical and ontological) between the meanings that animals and humans have in the world. On this basis, I discuss to what extent a legal fiction of the “as if” type (in the spirit of the “intentional stance”) can support the recognition of gradual forms of non-human personhood. I conclude that the responsible expansion of the framework of the person is possible without trivializing essential differences and without dissolving humanism, although it modifies its traditional hierarchies.

Keywords: non-human persons, Umwelt, artificial intelligence, intentional stance, law & legal fiction, animal, robot.

1. Unde ne aflăm? Câteva repere

Tema acestui articol este explorarea posibilității de intrare în lume a altor existențe. Ele s-ar putea așeza pe modalități asemănătoare *faptului-de-a-fi-în-lume*² specific uman, gândit ca unul din sensurile tari ale persoanei, sau ar putea dezvolta propriile posibilități de-a fi în

¹ PhD Univ. Prof. "Dunarea de Jos" University of Galati, Romania, e-mail: viorel.rotila@ugal.ro.

² Martin Heidegger, *Ființă și timp*. București: Humanitas, 2003, pp. 71-179.

spațiul acestei lumi, dilatându-i spațiul tradițional. Spectrul modificărilor posibile nu se limitează la cele două variante. Astfel de modificări trebuie analizate din perspectiva *mutațiilor ontologice* pe care le pot determina, în măsura în care survin ele influențând în mod semnificativ locul omului.

Trecerea timpului modifică modurile de raportare la alte persoane. Pentru început pot fi reținute două schimbări de paradigmă aduse de modernitate:

- ***Atenuarea prezenței persoanei (persoanelor) Divine.*** În consecință moartea nu mai reprezintă saltul apropierii de veșnicie, ci mai curând alunecarea în zona neînțelegerii (a infinității timpului absenței noastre). Această schimbare a semnificației existenței generează o deschidere către infinitatea temporală a viitorului, odată cu angoasa provocată de însingurare.
- ***Ivirea „rudelor”.*** Odată cu dinamica cunoașterii științifice devine tot mai vizibilă o formă de înrudire universală cu întreaga lume a viului și chiar cu cea a materiei fizice (mai apropiate fiind carbonul, oxigenul s.a.). Trecutul umanului nu mai aparține neantului sau voinței Creatorului, ci începe să fie perceput din perspectiva unor ample linii de continuitate.

Problema variației raportărilor în timp la alte entități este aplicabilă pentru ambele categorii de persoane: de animal ne leagă trecutul, în timp ce viitorul pare să aparțină creațiilor umane, pe care, într-o încercare de onoare a umanului (ce indică de fapt luarea acestuia ca punct suprem de referință) le numim *inteligente*.

Lupta oamenilor cu timpul și conștientizarea efemerității umanității în contextul duratelor mari, pe care ne-o oferă abordarea rațională, a generat dorința unor căi de scăpare, a unor surrogate pentru nemurire. Salvarea amintirii omenirii pe calea unor mașini ce se auto-creează veșnic constituie una dintre posibilități, sensul ei tare fiind dat de speranța supraviețuirii a ceva din esența omului în ele, cum ar fi conștiința. Prezența unei esențe a umanului în aceste creații aduce în discuție dreptul unor astfel de entități de a fi considerate persoane. În acest punct putem observa că *asemănarea cu umanul*

constituie cel mai important criteriu rațional pentru a putea lua în discuție posibilitatea unor persoane non-umane.

Unul din punctele de pornire ale acestei analize îl constituie ideea că, din perspectivă istorică, intervalul ontologic al omului a fost situat între animal și divinitate. Trecutul recent pare să fi inițiat două tendințe cărora le zărim conturul în prezent și care ar putea să-și arate efectele depline în viitorul imediat: apropierea unora dintre viețuitoare de uman (intrarea lor treptată în zona lumii) și ivirea în spațiul lumii a unor entități purtătoare de caracteristici asemănătoare cu inteligența umană (entități create prin auto-replicarea inteligenței umane). Aceste modificări au la bază câteva schimbări de perspectivă, pe care le indic în continuare.

1.1. (Re)Descoperirea unor caracteristici ale lumii animale ce mută cel puțin unele dintre viețuitoare mai aproape de uman

Posibilitatea acestor modificări ontologice a fost deschisă de evoluționism. Prudența metodologică recomandă să considerăm că procesul nu este liniar (admite salturi), nu se îndreaptă în mod obligatoriu în aceeași direcție iar dinamica nu este în mod necesar una continuă. De asemenea, rămâne să ne dădăm seama dacă mutațiile treptate pot genera posibilitatea unor salturi ontologice.

Analiza procesului pe durate mai lungi de timp ar putea modifica perspectiva, justificând ideea unor redescoperiri, a reluării unor tipuri de poziționări față de diferite componente ale lumii viului ce au existat anterior. Durata lungă pare să indice unele forme de reîntoarcere la modalități de raportare la natură pe care umanitatea le-a înregistrat anterior, în unele din tiparele ei culturale. Cel puțin asta sugerează reconstrucțiile cognitive (multe cu caractere speculativ) pe seama perioadei paleolitice, vânătorii-culegători fiind tot mai frecvent subiectul diferitelor forme de idealizări.³

În măsura în care am putea vorbi de un *salt* (adopt această perspectivă cu rol interogativ), el a fost realizat (parțial) abia în

³ Spre exemplu: Yuval Noah Harari, *Sapiens. Scurta istorie a omenirii*. București: Polirom, 2017, pp. 72-78, 128. Charles Foster, *Ce înseamnă să fii om: istoria conștiinței din paleolitic până astăzi*. București: Humanitas, 2024, pp. 11-13.

ultimele decenii, printr-o modificare de paradigmă în definirea inteligenței operată din două direcții:

1.1.1 Crearea cadrelor de referință specifice evaluării inteligenței animalelor

Motorul schimbării îl constituie convingerea că inteligența animalelor nu trebuie să fie evaluată prin comparare cu cea a omului, deoarece oamenii și animalele au nișe existențiale diferite. Mai exact, fiecare categorie de viețuitoare are propria sa nișă existențială, optimizându-și de-a lungul evoluției soluțiile de supraviețuire în cadrul ei. Se poate observa că, alături de o modificare a perspectivei din care sunt privite celelalte componente ale lumii viului, această paradigmă aduce cu sine și premisele unei schimbări în privința importanței inteligenței. O referință relevantă pentru această abordare este conceptul *Umwelt*, propus de Jakob von Uexküll⁴, pe care-l prezint în secțiunea dedicată analizei lumii.

O continuare recentă a acestei modalități de-a evalua reușita fiecărei viețuitoare este ideea că inteligența poate fi constatată atunci când generează capacitatea de supraviețuire a animalului în propria *nișă existențială*, ea constituind referința pentru criteriile de evaluare. O mutație evidentă a fost generată de ivirea *biosemioticii*, o abordare ce extinde o bună parte dintr-un atribut considerat anterior ca aparținând exclusiv umanului în competența dimensiunii animalice: capacitatea de a semnifica. O altă mutație a fost generată de apariția *sociobiologiei*, una dintre marile sale provocări fiind încercarea de a identifica existența unor reguli de socializare comune lumii vii (posibil universale; sau cel puțin general valabile pentru această planetă). Biosemiotica și sociobiologia aduc în discuție existența lumilor specifice unor tipuri de existență. Dacă le raportăm la definirea *lumii omului* ca referință centrală, am putea considera că acesta este mai curând *un salt în lateral*, care însă generează un loc propriu al acestor viețuitoare. Rămâne să ne dădăm seama dacă el este situat în spațiul lumii sau este generator de lumi specifice.

Multiplicarea punctelor de vedere asupra existenței generată de aceste *lumi specifice fiecărei categorii de ființe* determină o presiune semnificativă asupra contururilor tradiționale ale lumii. Am putea

⁴ Jakob Von Uexküll, *The Theory of Meaning, Semiotica* 42-1, 1982, pp. 29-36.

considera că pericolul îl reprezintă fie spargerea universului uman în lumi diferite fie un paralelism al lumilor. În ambele cazuri asistăm la o modificare a locului omului.

Există însă cel puțin două argumente care tind să cântărească într-o direcție opusă contrare, păstrând relevanța conceptului *lume* pentru analiza pe care mi-am propus-o.

Primul argument are în vedere faptul că nișele existențiale nu pot fi tratate ca entități separate, fiind relevante raporturile complexe dintre ele, pe diferite paliere. Toate nișele existențiale fac parte dintr-un ansamblu ce este denumit (cel puțin provizoriu) *ecosistem*. O limită a acestui argument o constituie faptul că, în plan teoretic, recursul la conceptul *ecosistem* constituie o meta-abordare aflată într-un registru diferit decât cel al lumii: lumea este o nișă existențială a unei ființe speciale. O forțare a adunării împreună a celor două perspective în același discurs este posibilă doar dacă așezăm *lumea* într-un raport de subordonare față de *ecosistem*. Un astfel de demers trimite la interogațiile pe tema posibilității existenței mai multor lumi în același sistem, alterând semnificația tare pe care o dăm *lunii*. Ceea ce înseamnă că argumentul ce recurge la organizarea categorială este unul slab, deoarece tinde să schimbe statutul lumii.

Al doilea argument este bazat pe convingerea în statutul special al nișei existențiale umane. Termenul *lume* oferă cea mai adecvată descriere a nișei existențiale umane. Însă, statutul de *macrosistem de semnificare* pe care-l are lumea pare să legitimeze pretenția de a considera că spațiul ei este de fapt o meta-nișă existențială, ce înglobează alte nișe existențiale. Dacă vom considera că axarea pe caracterul de macro-context de semnificare pe care-l are lumea reflectă mai curând o perspectivă antropocentrică, atunci putem completa încercarea argumentativă cu evidențierea influențelor pe care le exercită lumea asupra altor nișe existențiale. Cu alte cuvinte, deși criteriul semnificării pare unul reductiv la uman, ea trebuie analizată din punctul de vedere al efectelor practice pe care le generează acest sistem de semnificare. Din această perspectivă putem observa că lumea nu este doar un înglobator al altor nișe existențiale, ci adesea și un cotropitor (uneori chiar distrugător) al unora (multora) dintre ele. Acesta este unul dintre sensurile în care lumea înglobează alte nișe existențiale, el incluzând faptul că le

influențează, modifică, dizolvă, destructurează etc. pe unele dintre ele. Putere asupra altor ființe este un indicator al amplitudinii lumii. Această atitudine arată că lumea nu este subordonată ecosistemului, ci îi influențează în foarte mare măsură existența. Mai mult decât atât, tendința de a deveni un ecosistem (singurul ecosistem) pare să țină de destinul lumii. Putem pondera perspectiva radicală inițială considerând că *nișele existențiale* segmentează spațiul lumii în straturi diferite, ele fiind înglobate în *complexitatea lumii*.

În acest punct consider necesară o abordare precaută a temei, axată pe perspectiva temporală. Analiza anterioară este limitată la o durată relativ mică (incluzând un aspect ce ține de esența sa: dorința de putere), neluând în considerare scenariile posibile în contextul unor durate mari. Spre exemplu, nu putem exclude riscul ca *lumea oamenilor* să se sfârșească, din diferite cauze, supraviețuind în continuare entități care au propriile forme de organizare socială și, în unele cazuri, de semnificare. Această posibilitate este relevantă și pentru o categorie specială de creații umane.

1.1.2. Deplasarea accentului inteligenței umane de pe raționalitate

Această modificare este bazată pe renunțarea la perspectiva exclusiv rațională, recurgând la includerea în analiză a altor elemente care determină comportamente adaptative, pe primul loc fiind emoțiile. „Cariera” pe care a făcut conceptul de „inteligentă emoțională” este unul dintre semnele acestei încercări de modificare a paradigmei. Gândirea umană pare să conțină unele zone de opacitate (spre exemplu, nu toate deciziile se ivesc în contextul raționalității, unele părând să fie „încleștări” cu sursă incertă). Zonele de opacitate existente în cadrul inteligenței artificiale au căpătat numele de *black box*, ele sugerând existența unor rezultate ce au la bază procese (încă) necunoscute. Ambele categorii de probleme (ce par să se potențeze reciproc) zdruncină încrederea în modelele anterioare ale (înțelegerii) raționalității, afectând prin aceasta structura lumii și înțelegerea persoanei.

1.2. Ivirea creațiilor umane inteligente

Apariția și (auto)dezvoltarea entităților artificiale constituie cea de-a doua tendință ce tinde să modifice semnificativ structura lumii și locul pe care-l ocupă omul. Desemnate generic (deocamdată) cu titlul de *inteligente artificiale*, noile tipuri de existențe par să determine eliminarea pragurilor ontologice tradiționale specifice lumii viului, alături de ființele organice tinzând să le înscrie și pe cele anorganice. O formă de încadrare a problemei în reperele tradiționale este a le considera continuări firești ale evoluției, considerând *cultura* ca parte specială a naturii. Pentru tema acestui articol marea provocare pare s-o reprezinte includerea a „altceva decât viul” în zona existențelor de tipul persoanelor.

O întrebare relevantă este dacă ivirea persoanele non-umane artificiale (adică create de noi) ține de destinul nostru. Adică, dacă trebuie să le privim drept ceva străin, invit accidental din cauza unor imprudențe ale umanității (am putea considera, spre exemplu, că ele au drept cauză situarea într-o perspectivă metafizică asupra lumii, ce are drept caracteristică esențială dorința de putere), sau dacă trebuie să le tratăm ca parte inerentă a evoluției noastre. Înainte de a încerca unele răspunsuri la astfel de întrebări sunt utile câteva clarificări, menite să ușureze înțelegerea problemei, privind ce înseamnă *persoana*.

2. Cinci repere esențiale

Din perspectivă metodologică consider oportună parcurgerea unui traseu prealabil, ce ar putea genera un spor de claritate interogațiilor pe tema acestui articol. El are la bază o analiză a posibilității de dobândire a statutului de persoană de alte tipuri de existențe, bazată pe cinci puncte de referință:

- **Esența.** Am în vedere evaluarea esenței/esențelor ce tind să fie considerate definitorii pentru statutul de persoană.
- **Persoana.** Prezintă interes ansamblul semnificațiilor funcționale ale persoanei în spațiul lumii.
- **Lumea.** Ne interesează ce este lumea, gândită drept „mediu al persoanelor”.

- ***Unealta***, în calitate de revelator al perspectivei potențial dominante a lumii și persoanelor: *ustensilitatea*.
- ***Alteritatea***, bazată pe diferențiere ca strategie de definire a umanului axată pe diferențele față de alte entități.

Cel puțin primele trei puncte de referință sunt intens interconectate între ele, având un nivel de dependență reciprocă. Într-o anumită măsură, utilizez distincțiile propuse de M. Heidegger⁵ privind lumea, pentru a identifica criteriile suficiente pentru ceea ce înseamnă persoana. În acest orizont de înțelegere, persoana este acel mod de-a fi în lume care participă la (re)generarea lumii, aceasta nefiind o alegere, ci un dat.

Abordez în continuare fiecare dintre aceste referințe.

2.1. Esența

Un punct de pornire pentru interogațiile pe tema noilor persoane ce s-ar putea ivi în spațiul lumii îl poate constitui raportul dintre om și esența sa. Abordarea necesită o precizare prealabilă: acest raport nu este de fiecare dată unul fix, deja dat. Istoria filosofiei prezintă cel puțin două tipuri de dinamici, ambele dependente de timp.

Prima variabilitate este cea legată de timpul persoanei, survenind de-a lungul vieții sale. J. P. Sartre⁶ a promovat ideea lipsei unei esențe date a umanului, în sensul tradițional al termenului, absența unei caracteristici definitorii din perspectiva separării, a unui propriu. În viziunea lui Sartre esența se constituie continuu în spațiul libertății, aceasta din urmă fiindu-i definitorie. O interpretare care-l indică pe om drept un „de făcut”, deschizând către libertatea alegerii de sine și către riscurile acesteia. Simțul comun ne sugerează că realitatea nu împlinește acest postula teoretic: oamenii sunt ființe epocale, în sensul unei mari dependențe de „timpul lor”, care este dat de chipul pe care-l are lumea în perioada propriei tinereți și a vieții adulte. Dacă am reduce persoana la un mod de-a vedea lumea, atunci cea mai importantă a nucleului de sedimentare are legătură cu această perioadă.

⁵ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 71-178.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Fiinta și Neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Pitești: Paralela 45, 2004, p. 67.

A doua dinamică survine în context istoric, fiind dată de *istoria raportului dintre om și esența sa*. Aceste demers ne dezvăluie denumiri multiple ale esenței pe care și-a identificat-o umanitatea: *suflet, spirit, minte, conștiință, inteligență, rațiune ...*. Multe dintre aceste referințe par să aibă numeroase zone de suprapunere.

Cele mai importante străduințe au fost concentrate pe zona sufletului, deoarece caracteristicile sale determină probleme de identificare. O referință stabilă pare să fie structura afectivă, sufletul având ca operator esențial suferința. Din perspectivă evoluționistă am putea considera că sufletul este *o formațiune discursivă cu bune efecte funcționale*.

Cercetările pe tema esenței omului sunt relevante pentru tema propusă din perspectiva dublului rol funcțional al esenței:

- ***Rol de identificare***, esența ajutându-ne să înțelegem ce suntem. Această direcție de interogare ocupă ce mai mare parte a meditațiilor conștiente.
- ***Rol de separare / diferențiere***, esența fiind orientată către înțelegerea a ceea ce nu suntem.

Faptul că înțelegerea esenței devine în unele cazuri criteriu de diferențiere sugerează că unele dimensiuni ale esențelor s-ar putea să se fi ivit din interesul nostru pentru separare, fiind centrate pe a nu oferi statutul de persoană altor existențe, adică pentru a nu le face loc în lume. Ceea ce înseamnă că unele părți din conținutul esenței joacă rolul de diferențiatori funcționali în spațiul lumii. Exprimat simplu, acestea nu arată *ce suntem noi*, ci mai curând *ce nu sunt alte existențe*. Perspectiva istorică asupra statutului femeilor și al persoanelor de culoare (pentru a indica doar câteva exemple) sunt exemple ale acestei forme de recurs la esență determinată de interesele pentru puterea asupra altor persoane, prin locul secundar ce le este alocat în lume.

Existența rolului de separare al esenței și diferențierile pe care le generează mă conduc la ideea că preocuparea privind statutul animalelor și al IA nu este orientată doar către înțelegere, fiind profund influențată de interesele pentru putere. Spre exemplu, dacă privim problema din perspectiva *ustensilității* pare să devină evident

că IA a apărut tocmai în orizontul preocupărilor pentru creșterea puterii noastre.

Contează atât ce considerăm a fi esențial, adică selecția esențelor (exemple tradiționale fiind spiritul, sufletul, rațiunea, inteligența), cât și cu ce definiție operăm pentru fiecare esență. Acum „la modă” este esența numită *inteligentă*, alături de compararea cu datul numit *animalul* ea deschizând problema comparației cu unele creații ale umanității.

2.2. Persoana

Încercările de definire a persoanei se confruntă cu o varietate a criteriilor și punctelor de referință. În consecință, nu mă voi concentra pe identificarea unei definiții, ci voi recurge mai curând la a indica acele caracteristici care cred că ar putea genera posibilitatea ca și alte existențe să beneficieze de acest statut. Pentru o analiză pertinentă a problemei am putea încerca o lămurire prealabilă a ceea ce înseamnă o persoană, bazată pe identificarea unui set de criterii clare, ce permit identificarea entităților ce le-ar putea îndeplini. În egală măsură, analiza trebuie să aibă în vedere posibilitatea evoluției acestui concept.

Din perspectivă juridică, persoana este un construct, o abstracție, ocupând *un loc în lume* ce poate fi identificat prin drepturi și obligații. Evaluarea obligațiilor ne-ar putea sugera că *persoana* reprezintă în multe cazuri un ideal. Drepturile și obligațiile conturează dimensiunea responsabilității, aceasta antrenând în discuție problema libertății. A. Pleșu consideră că „Nu există 'persoană', în sens deplin, fără liber arbitru, fără autonomia deciziei și fără răspunderea propriilor decizii.”⁷ Ceea ce ar însemna că inserția fiecărei persoane în lume este condiționată mai întâi de existența liberului arbitru, care-i dă posibilitatea unor decizii proprii, ambele putând fi rezumate prin calitatea de *agent*. Se adaugă drepturile și obligațiile, împreună ele instituind responsabilitatea. Evident, una dintre întrebările relevante în acest context este câte dintre persoanele potențiale despre care discutăm îndeplinesc aceste condiții. Pentru evaluarea rigorii utilizării acestor criterii ar putea fi

⁷ Gabriel Liiceanu; Andrei Plesu, *Despre destin. Un dialog (teoretic și confesiv) despre cea mai dificilă temă a muritorilor*, București: Humanitas, 2020, p. 188.

util să ne întrebăm dacă le îndeplinim fiecare dintre noi, eventualele abateri conturând diferența dintre idealitatea persoanei și realitatea ei.

Clasica separație între *status* și *rol* este, așadar, unul dintre punctele de pornire: persoana este subiectul ce are drepturi (*status*) și obligații (*rol*) într-o comunitate. Cea mai comună formă de simplificare este stabilirea unei corespondențe între drepturi și obligații (sau între obligații și drepturi), ivită în cadrul încercărilor de „matematizare” a relațiilor sociale.

Relația dintre drepturi și obligații nu este nici simplă, nici stabilă în timp. În practică există o asimetrie între drepturi și obligații, introdusă de utilizarea *persoanei* în discursurile de legitimare existențială. Existența obligațiilor nu legitimează automat drepturile. De asemenea, există drepturi care nu au corelație clară în domeniul obligațiilor (și, în consecință, în zona liberației), cea mai vizibilă fiind situația drepturilor animalelor (de fapt, a unora dintre ele). Asemenea drepturilor, obligațiile trebuie să fie dublate de statutul de subiect al acestora, care este exact persoana. Deci, drepturile și obligațiile nu constituie un criteriu suficient de analiză, deoarece ele sunt perturbate de o tranșare discreționară a problemei, pe care omul și-o asumă ca un atribut anterior oricărui drepturi: dreptul de a fi judecător al drepturilor și obligațiilor.

Acestei perspective îi este aplicabilă una dintre caracteristicile persoanei: prezența gradientului. Persoana nu face parte din categoria totul sau nimic, ci admite grade de apartenență. Copiii sau incapabili sunt cele mai evidente exemple din zona umanului. Or, în discuție trebuie luată și o lărgire a gradientului, nu doar mutarea bruscă a hotarelor.

O scurtă prezentare a variațiilor existente în statutul juridic al persoanei ne-ar putea oferi o imagine asupra amplitudinii diferențelor. Pentru evidențierea perspectivei furnizez câteva exemple ce utilizează mai multe criterii de definire, în mod alternativ sau simultan: vârsta: adult – bătrân – copil – nou născut – conceput dar nenăscut (drept și medicină); capacitatea de decizie; capacitatea de a fi subiect al drepturilor și obligațiilor; statutul de agent. Din perspectiva caracterului de construct social cu rol funcțional al persoanei este relevant să observăm câteva categorii de persoane: persoanele fizice

vs. persoanele juridice; persoanele existente vs. persoanele încă nenăscute.

Acest joc al încercărilor de evidențiere a diferențelor arată că este necesară o abordare sistematică, care să indice în mod riguros criteriile relevante și regulile lor de aglutinare. În toate situațiile persoana are un *chip* (chiar dacă este unul în-închipuit) și, mai ales, *un loc în lume*.

2.2. Lumea

Persoanele se află în lume, ca parte integrantă a ei. O modalitate de a indica relația dintre om (ca persoană) și lume este cea oferită de M. Heidegger: ceea ce deschide Dasein-ul este lumea⁸. În acord cu M. Heidegger⁹, nu consider lumea ca fiind dată (în sensul a ceva exterior umanității), ci drept o creație continuă a umanului, ce-i este mod de-a fi. În consecință, dobândirea statutului de persoană poate fi echivalată cu *intrarea în lume*, în calitate de participant și coautor al ei.

Acest mod de a gândi raportul dintre persoană și lume instituie două presupoziii: noile persoane trebuie primite în lume, ele devenind totodată creatoare (schimbătoare) de lume. O consecință evidentă este aceea a utilității (necesității) înțelegerii lumii pentru clarificarea statutului altor existențe în lume.

2.2.1. Lume și umwelt

Unul din punctele de pornire al reflecțiilor pe *tema lumilor specifice diferitelor existențe* l-a oferit conceptul *Umwelt*, propus de Jakob von Uexküll¹⁰ și preluat apoi de M. Heidegger¹¹. Von Uexküll consideră că *Umwelt* reprezintă pentru fiecare ființă mediul specific existenței sale, lumea sa fenomenală, accesibilă prin intermediul simțurilor și al comportamentelor specifice. Fiecare ființă are acces la propriul *umwelt*, acesta fiind incomunicabil și inaccesibil *umwelt*-ului altor ființe.

⁸ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 75.

⁹ Idem, *Conceptele fundamentale ale metafizicii*. București: Humanitas, 2019, pp. 246-249.

¹⁰ Jakob Von Uexküll, *The Theory of Meaning, Semiotica* 42-1, 1982.

¹¹ Martin Heidegger, *Conceptele fundamentale ale metafizicii*, ed. cit., pp. 351-352.

Clarificarea raportului dintre *lume* și *umwelt* ușurează descifrarea posibilitatea existenței altor persoane. Dintr-o perspectivă logică par a fi posibile următoarele poziții: *umwelt*-ul este categoria generală, lumea oamenilor fiind una dintre posibilități, sau *umwelt*-ul descrie nișe existențiale aflate în interiorul lumii. Cea de-a doua variantă sugerează că în lumea omului, *umwelt*-ul este o formă secundară de lume, în timp ce prima situează pe *a lumi* (înțeles ca a contribui la crearea lumii) în zona unui spectru de posibilități multiple.

Alternării rolului de gen și specie între cele două concepte îi poate fi adăugată posibilitatea unei separării. Astfel, am putea considera că fiecare ființă are acces la propriul *umwelt* (mediul existenței sale)/lume fenomenală, accesibilă prin intermediul simțurilor, comportamentului), postulând inaccesibilitatea *umwelt*-ului altor ființe pentru om. În toate variantele trebuie să fim însă coerenți cu faptul că ivirea conceptului *umwelt* s-a petrecut în *lume*, această situație anulând separația și făcând din *lumea* categoria generală.

Dintr-o perspectivă kantiană am putea considera că *umwelt*-ul este un concept paradoxal, deoarece încearcă să dezvăluie în sine-le unei lumii a cărui esență este tocmai inaccesibilitatea, dată de limitarea accesului nostru doar la fenomene. Paradoxul pare să fie anulat de proiectarea *umwelt*-ului drept ideal, perspectivă către care trebuie să tindem fără a o putea atinge vreodată. *Umwelt*-ul este continua noastră încercare de a observa că există moduri diferite de cel uman în care se desfășoară organizare a vieții, forme specifice de organizare a supraviețuirii și perpetuării. Însă, este o deschidere limitată de faptul că se petrece în *lume*, bazându-se pe reducerea specificului diferitelor forme de viață la modul nostru de-a înțelege. Dacă vom considera că singura înțelegere este cea care se desfășoară în spațiul lumii atunci suntem în situația unei forme de descoperire/dezvăluire. Cu mențiunea că aceasta este o ipoteză riscantă, ce pare să intre în contradicție cu conceptul *umwelt*.

2.2.2. A lumi – a genera lume / a participa la regenerarea lumii

Evaluarea posibilității altor ființe de-a dobândi statutul de persoane, acest lucru fiind posibil doar prin intrarea lor în lume, necesită o clarificare prealabilă a statului persoanelor în lume,

raportat la reperul pe care-l avem în vedere: omul. În continuarea și completarea/reformularea *faptului-de-a-fi-în-lume*, propus de M. Heidegger¹² drept existențial, avansează pe *a lumi* drept mod de-a fi esențial al omului. Prin *a lumi* înțeleg atât participarea continuă la construcția lumii cât și modul fundamental de-a fi ce aparține (în mod exclusiv, până acum) omului.

A lumi are chipul fundamental al lui *Acasă*. *Lumea* este acel *Acasă* pe care umanitatea și-l construiește în Natură, în diferite modalități numite *cultură*. *A lumi* este o operațiune de normalizare (predictivă) a mediului care, alături de îmblânzirea și auto-îmblânzire, ne face ceea ce suntem: oameni. Deoarece scopul îl reprezintă familiaritatea, acțiunea poate fi gândită din perspectiva similitudini cu familiaritatea lui *Acasă*, ce devine referința către care tindem. Pentru tema abordată este relevant că *persoanele imparate* sunt gândite de fiecare dată într-un context de lume, aceasta fiind parte a modului de organizare predictivă. Există un aspect ce se cere lămurit: intrarea altor persoane în lume ne-o va face de nerecunoscut, îi va altera caracterul de *Acasă*?

Humanitas este îmblânzirea predictivă a animalului pe care-l locuiește omul, eliberarea lui de stihiiile ce-l fac impredictibil, în interesul tuturor. Perspectiva umanizării este predominant una ustensilică, având ca scop posibilitatea de-a fi împreună. Ei i se adaugă tensiunea dintre empatie (cel de care am nevoie să fie predictibil este asemenea mie) și compromisul ivit în orizontul temerii de a nu fi redus la a servi altora, unul din chipurile acestei spaime fiind *pentru-sinele* propus de J. P. Sartre¹³.

Într-o formă rezumativă, inițial *a lumi* a fost bazat pe auto-îmblânzirea omului, îmblânzirea altor ființe, crearea uneltelor, semnificarea naturii, toate participând la generarea mediului favorabil predicției și controlului pe care-l numim *lume*.

2.2.3. Popularea lumii

Raportarea la istoria umanității ar trebui să ne aducă în atenție trei tipuri de entități cu care oamenii au întreținut relații. Într-o încercare de clasificare a entităților adiționale prezente în lume la ora actuală

¹² Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., pp. 71-179.

¹³ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, pp. 758-759.

în grade diferite, tabloul este următorul: *entități deja date* – animalele; *entități imaginate de om* (cu o existență imaginară): entitățile transcendente (ex. îngerii) și extraterestrii; *entități create de om* - roboții sau diferitele forme de inteligență.

Este lesne de observat că clasificarea este doar o încercare de ordonare, fiind imposibilă identificare unor criterii universal acceptate. Enumerarea are însă rostul de a evidenția o anumită obișnuință a omenirii de a coabita cu diferite entități în diferite perioade, reducând astfel aparenta straniețe a unui astfel de comportament. Mai mult decât atât, am putea considera că această continuă căutare, imaginare, inovare, creare a unor entități trădează fie o serie de consecințe neintenționate ale încercărilor de control, fie o singurătate ce se vrea alinată (probabil avându-și sursele în idealitate). Deși caracterizată în mod tradițional de desemnarea unor locuri prestabilite, obișnuința populării lumii cu diferite entități ar putea fi semnificativă pentru intrarea în lume a altor persoane.

Una dintre dimensiunile lumii este organizarea ei politică, ce are efecte semnificative asupra gradului în care lumea este permeabilă altor persoane. Într-o manieră simplificatoare, am putea considera, spre exemplu, că elitistul conservator pare să fie antropocentric, în timp ce democratul, prin accentul pus pe diversitate, lasă loc și altor ființe, generând spațiul unor posibile vecinătăți. *Polisul* progresismului democrat pare să fie caracterizat de o continuă modificare a limitelor lumii, ce modifică treptat statutul persoanelor aflate în ea și tinde să acorde statutul de persoane altor existențe.

Această simplificare, deși valabilă din perspectiva evaluării statutului (actual și viitor) de persoane al unor animale și artefacte inteligente ratează un comportament relevant pentru această temă. Este vorba de statutul ambiguu al conservatorismului, acesta preluând ca referință diferite perioade istorice. Or, există referințe conservatoare ce sunt coerente cu existența în spațiul lumii a altor categorii de persoane, cea mai evidentă fiind situația conservatorismului religios.

Într-un anume sens, lumea este ansamblul artefactelor și al semnificațiilor. Originea istorică a unei bune părți din artefacte ne arată că semnificația lor ne este adesea accesibilă în mod mediat, prin ceea ce am reușit să preluăm din esența ivirii lor.

Artefacte au un statut ambiguu din punct de vedere moral, fapt vizibil în raportul unealtă-arma. Cel mai relevante artefact este cel utilizat la transformarea (crearea) lumii prin producerea altor artefacte: unealta.

2.3. Unealta și ustensilitatea

Unul dintre conceptele cheie pentru înțelegerea lui *a lumi* (a genera continuu lume) este orientarea noastră către controlul naturii prin intermediul uneltelor. Preluând definirea dată de M. Heidegger acestui proces, utilizez termenul *ustensilitate*, el indicând o formă de raportare la ceea ce ne înconjoară, ce are la bază centrarea pe ceea ce utilizarea/utilitatea pentru noi.

Ustensilitatea, ca mod de-a vedea, aduce cu sine riscul de-a închide atât animalele cât și IA în această perspectivă, împiedicându-le să apară în ființarea lor sau ratându-le modificarea de statut ontologic. Vechile perspective (formele tradiționale de *a lumi*) forțează aceste existențe în locuri prestabilite din lume, ratând schimbarea. De fapt, în condițiile în care prezentul este marcat de co-prezența vechilor moduri cu cele noi, este posibil să asistăm deja la ivirea noilor locuri în lume pentru aceste noi ființe. Deși *a lumi* nu este marcat în mod profund atât de diferențe de stil sau de generații, cât mai curând de salturi fundamentale, acestea din urmă pot fi deseori greu sesizabile, mai ales în perioada lor de desfășurare.

În cazul artefactelor este relevant să ne întrebăm cum poate scăpa o creație umană invită în orizontul ustensilității de caracterul ei de ustensilă. Nu este clar dacă suntem de fiecare dată dispuși în perspectivă ustensilică, respectiv dacă ustensilele au apărut doar pe fondul perspectivei ustensilice. La aceste nedumiriri sunt posibile câteva categorii de răspunsuri. Primul răspuns condiționează posibilitatea descoperirii a ceva de existența unei orientări prealabile în această direcție, stabilind perspectiva ustensilică drept condiție de posibilitate a ivirii oricărei unelte. El închide unealta într-un statut predefinit, nefiind posibil saltul. Al doilea răspuns ar putea pune accent pe descoperirile accidentale și cele bazate pe cunoașterea (orientarea) teoretică, care mută unele unelte din orizontul ustensilității în spațiul întâmplării. Al treilea răspuns este oferit de meditațiile pe tema polivalenței statutului unor unelte, referința

tradițională fiind ambiguitatea de rol unealtă-armă existentă în cazul unor artefacte. Deoarece indecizia ar putea avea la bază ceva ce este propriu acestora, părții de creație intenționată i se adaugă un plus care scapă intenției creatorului. Al patrulea răspuns relevant îl constituie posibilitatea existenței unor *uneltele care utilizează unelte*: simpla adăugare a unor intenții proprii, fie ea și de tipul *instanțierii perverse*¹⁴, generează o formă de agent, devenind evidentă un mod al participării la schimbarea structurii lumii.

2.4. Rolul alterității în înțelegerea de sine a umanului

Problema acceptării în lume a persoanelor non-umane, cu drepturi depline sau semnificative, este dependentă de alegerile pe care le vom face în privința asemănărilor și, mai ales, a diferențelor¹⁵.

În mod tradițional, două tipuri de diferențieri au fost semnificative pentru înțelegerea de sine a omului: față de zei și față de animal. Dintr-o perspectivă mai actuală, am putea considera că este relevantă diferențierea față de transcendență (perspectiva teologică) și față de transcendental (perspectiva evoluționistă). În fiecare dintre cazuri în discuție este ceea ce ne apropie și ceea ce ne desparte, privite însă în moduri diferite: raportat la animal preferințele noastre se îndreaptă mai curând către ceea ce ne desparte, fiind în același timp pasionați de tema asemănărilor cu divinul. Într-o oare măsură situația este similară celei dintre realitate și idealitate.

Nevoie de diferențiere a afectat de fapt și spațiul umanului, alteritatea fiind vizibilă atât în barbari (care puteau fi civilizați, adică umanizați) cât și în sclavi. Discontinuitatea relativă a umanității (co-prezența unui *mai puțin decât umanul* și a unui *mai mult decât umanul*) este prezentă și astăzi, părând să constituie o caracteristică istorică a acestui proces. Umanismul exprimă, în egală măsură,

¹⁴ Nick Bostrom, *Superinteligenta. Căi, pericole, strategii*. București: Litera, 2016, pp. 216-219.

¹⁵ Agustín Fuentes, Chimpanzees Can't Tell Us Much About Being Human. Sapiens.org, *Human Nature*, 3 Jul 2018, <https://www.sapiens.org/biology/chimpanzees-cant-tell-us-much-about-being-human/>, 4.X.2025.

spaima de animalitate (inclusiv de „animalitatea omului”) și dorința de diferențiere menită să legitimizeze controlul.

Utilizarea locului comun al legăturii (probabile) dintre purtarea bărbii și barbarie, ar putea oferi indicii privind o posibilă transformare. Barba barbarului era înspăimântătoare atât prin blocarea accesului la chip, la identificare, cât și prin apropierea față de blana mamiferelor. Dacă pierderea părului este unul din simbolurile ivirii omului, separării sale de animal, atunci trebuie să căutăm semnificația modei actuale a bărbii. În discuție este atât posibilitatea unui proces de „re-barbarizare” (o interpretare coerentă cu unele dintre evenimentele contemporane din spațiul lumii) cât și o apropiere simbolică a umanului de animal, menită să-l tragă cumva în spațiul lumii sau să împingă limitele acesteia dincolo de el, incluzându-l.

2.4.1. Criterii de definire a umanului

Înțelegerea de sine a umanității implică un efort considerabil alocat diferențierii față de alte tipuri de existențe. Diferențierile au la bază variate tipuri de criterii, inteligența sau gândirea nefiind singurele utilizate. Spre exemplu, Pier Vincenzo Piazza¹⁶ consideră că credințele în dualitatea umanului (trup și suflet) determină comportamentul inadecvat față de această planetă (lumea fizică). Ele sunt sorgintea diferenței dintre om și alte existențe, ce legitimează comportamentele noastre față de ele.

Schițez în continuare un tablou al diferențelor/diferențierilor utilizate pentru (auto)definirea umanului, ce necesită completări ulterioare:

- ***Diferența față de zeițăți:***
 - *Diferența de statut ontologic:* existența omului își are esența în divinitate. Omul este forma de manifestare a acestei esențe.
 - *O diferență graduală:* zeitatea este întruchiparea a ceva mai mult decât umanul. Distanța este populată de ființe cu statut intermediar.

¹⁶ Pier Vincenzo Piazza, *Homo biologicus. Cum explică biologia natura umană*, București: Humanitas, 2022, p. 304.

- *Modelul*: zeitățile sunt tipare existențiale către care tindem, fără a le putea atinge. Imposibilitatea identității generează diferența.

- ***Diferențierea oamenilor între ei:***

- *Sclavul* drept chip al alterității. Libertatea, în calitate de cuantificator al reușitei individuale sau comunitare, este criteriu de definire a persoanei/apartenenței la uman.
- *Barbarul* ca întruchipare a ratării civilizației, singura care definește umanul. Multiplele ratări ale barbarului: depărtarea de animalitate, întâlnirea cu zeii, organizarea comunitară eficientă, absența capacității creatoare, arta.
- Diferențele mediate de timp:
 - Față de trecut:
 - Perspectiva negativă
 - Progresul - trecutul este ceea ce-a fost depășit, *mai puținul* în planul umanității.
 - Pozitivă:
 - Nostalgia după vârsta de aur a omenirii, incluzând referința la omul arhetipal. Oamenii reprezintă o formă diminuată a umanului.
 - Conservatorismul, ce-și actualizează continuu perioadele pe care le consideră referințe pentru timpurile mai bune care trebuie să ne ofere modelul. Adeziunea la model este criteriu de definire a accesului la esență. Progresiștii reprezintă un chip la răului.
 - Față de viitor:

- Viitorul înseamnă schimbarea cu orice preț. Formele de perpetuare a trecutului sunt echivalate cu rămânerea în urma umanității.
- Progresul este valoarea fundamentală, avându-și fundamentarea în viitor. A nu fi la modă drept chip al întârzierii în forme depășite ale umanului.
- Ecologia ca formă de apărare a dreptului generațiilor viitoare. Absența comportamentelor responsabile ecologic este echivalată cu ratarea aderenței la umanitatea viitorului.

• ***Diferențele față de animale:***

- Saltul/diferența radicală:
 - Umanismul clasic: esența umanității o constituie depărtarea de animal.
 - Creștinismul: diferența dintre locul ocupat în statutul creațiilor.
- Diferența de grad:
 - Darwinismul, ce orientează umanismul actual, bazat pe existența unei linii de continuitate.
- Diferențele de rol – animalele care mediau legătura cu zeii (în unele cazuri fiind chiar chipul unor zeități).

• ***Față de inteligența artificială:***

- Creația ce-și depășește creatorul. O diferență interpretată ca o reușită a umanității, definindu-i esența.
- Amenințarea: ansamblul riscurilor generate de inteligența artificială îi proiectează un chip al răului pe care umanitatea l-a adus în lume.
- Servitoare a interesului oamenilor, făcând parte din categoria sclavului sau animalului de povară. Este mediatoarea puterii oamenilor, statutul moral fiind

dependent de modalitățile în care este utilizată de om.

În privința creațiilor umane de tipul roboților/inteligenței artificiale problema este mai complexă. În primă instanță ar putea fi semnificativă ivirea unor diferențe între perspectiva generală a umanității și cea individuală a persoanei. Astfel:

- **Umanitatea:** robotul este creația umanității, fiind o formă de a-i împlini esența. Din această perspectivă, robotul face parte din destinul umanității, împlinindu-i statutul de creator; inteligența artefactului dovedește puterea creatoare a umanului. Omul își împlinește destinul prin creațiile sale. Interpretare situată în perspectiva viziunii teologice – și teleologice – a lui Nikolai Berdiaev¹⁷.
- **Omul:** robotul este un înlocuitor al omului în anumite domenii. Perspectiva nu este una inevitabil negativă, această înlocuire căzând pe alocuri și în zona eliberării.

Tabloul este departe de a fi complet, având doar rolul de a sugera diversitatea strategiilor utilizate de umanitate pentru definirea de sine, oferind totodată o referință inițială pentru încercarea de a anticipat posibilitățile viitorului.

După ce am parcurs fiecare dintre reperele pe care le-am considerat esențiale pentru analiza posibilității de intrare în lume a unor noi persoane, reiau interogația din direcția celor două categorii de persoane ce par să sufere o schimbare de statut: animalul și inteligența artificială.

3. Omul și animalul

O informație de forma „o asociație ce luptă pentru drepturile animalelor propune să considerăm drept *persoane non-umane*

¹⁷ Nikolai Berdiaev, *Sensul Creației. Încercare de îndreptățire a omului*. București: Humanitas, 1992, p. 136.

câteva categorii de mamifere, cum ar fi antropoidele”¹⁸ ar putea părea o utopie post-umanistă. Doar că informația este reală, existând o serie întreagă de demersuri în această direcție. Din perspectiva clasificării biologice lucrurile nu sunt chiar atât de stranii: antropoidele fac parte, asemenea omului, din ordinul primatelor (adică a celor mai evoluate mamifere), aparținând împreună familiei *hominidelor*. Ne-au părut să fie destul de aproape de om încă de la sistemul categorial propus de Carl Linné¹⁹. Este suficientă această vecinătate sau ar fi necesară o regândire a criteriilor de apartenență la genul *homo*? (Las deocamdată la o parte problema posibilității noastre de înțelegere cu alte specii ale acestui gen, cu unele dintre ele fiind posibil să ne fi aflat în competiție de-a lungul timpului.)

3.1 Despre roluri ale animalului în înțelegerea de sine a omului

Mulțimea existențelor cu care se înconjoară omul pare să dea seama de efortul conturării intervalului menit să-i faciliteze înțelegerea de sine. Nevoia de animale, spre exemplu, nu este epuizată de perspectivă ustensilică²⁰, statutul unora dintre animalele domesticate având dese zone de ambiguitate.

În discuție nu este doar *perspectiva intențională* (eficiența practică a tratării lor ca având intenționalitate), amintită de D. Dennett²¹, ci și tendința personalizării lor. În unele cazuri unele animale ajung să fie tratate chiar ca membri ai familiei.

Raportat la animal, trei par să fi perspectivele de clasificare ale acestuia:

¹⁸ Jay Schwartz, (2016). *Should Chimps Be Considered People Under the Law?*, Sapiens, 2016, <https://www.sapiens.org/culture/chimpanzees-personhood/> (data accesării: 23.11.2025).

¹⁹ Carolus Linnaeus, *A general system of nature*, London : Printed for Lackington, Allen, and Co., 1806, <https://archive.org/details/generalsystemna4linn/page/8/mode/2up>, 6.X.2025.

²⁰ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., pp. 90-119.

²¹ Daniel C. Dennett, *The intentional stance in theory and practice*. In R. W. Byrne & A. Whiten (Eds.), *Machiavellian intelligence: Social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans*. Clarendon Press/Oxford University Press, 1988, pp. 180–202.

- ***Animalul este altceva din punct de vedere ontologic.*** Această perspectivă ajută la conturarea unei mari părți a zonei non-umane a viului, adică a ceea ce nu este omul, sprijinind definirea de sine prin negație (apofatism prin recurs la animal). Plaja acestor moduri de existență dă seama de ceea ce trebuie evitat, de distanțările menite să contureze chipuri pozitive ale umanului.
- ***Animalul este aproape asemănător, o persoană incompletă.*** Acest mod de definire pare să constituie o soluție împotriva singurătății existențiale. Asemănările ușurează povara. Nu este întotdeauna clar de partea cui cade mai binele. Animalul este cvasi-tovarășul care-l însoțește pe om în destinul său de creație sau în traseul său din cadrul naturii.
- ***Omul se află într-o relație ambiguă cu animalul „pe care-l locuiește”.*** Reperul îl constituie atât ceea ce suntem cât și toate ființele cu care ne asemănăm, descoperirea caracteristicilor și comportamentelor acestora sprijinind înțelegerea de sine.

3.2. Clasificările cognitive sunt sursa percepției unor diferențieri ontologice

Clasificările biologice fac parte din străduințele oamenilor de-a se orienta în natură, organizându-i conținutul după (și spre) propria lor înțelegere și, mai ales, utilitate/utilizare. Acest demers de organizare utilitară a lumii are două izvoare: ansamblul referențelor întrebuințați de mintea umană (în mare parte culturale și centrați pe supraviețuirea individuală și/sau de grup) și (ceea ce noi observăm ca fiind) caracteristici ale lumii viului, utilizând în special diferențele drept criterii de orientare. În cazul celui de-al doilea izvor, putem observa că clasificarea este o formă de înțelegere ce pornește de la diferențiere. Dată fiind orientarea către identificarea criteriilor de diferențiere, există riscul ca uneori să identificăm mai multe diferențe decât există de fapt, ori să accentuăm importanța unor diferențe minore. Evident, riscul este considerabil mai mare atunci când în discuție este locul pe care-l ocupăm noi în aceste clasificări, mai ales dacă în joc sunt și consecințe semnificative.

Reflectând la câteva dintre consecințele clasificărilor biologice, înțelegem că ele au o contribuție clarificatoare la (o formă de) înțelegere(a) naturii (mai mult utilitară decât contemplativă). Prezintă interes în acest punct consecințele pe care clasificările le au asupra comportamentelor noastre față de alte existențe vii, începând cu acele ființe pe care le putem considera cele mai apropiate în ordinea acestei clasificări. Sugerez că **separațiile și ierarhizările instituite de clasificări au ca efect secundar diferențieri de natură etică, ce par să fie utilizate de noi pentru a ne genera forme de eliberare de orice constrângere în comportamentele pe care le avem față de alte existențe vii.** Chiar dacă organizările cognitive de tipul clasificărilor sunt într-o măsură semnificativă ghidate de mediu, adică de natură, construim clasificări în orizontul unui *pentru a ...*, ce are ca punct de orientare (modul în care înțelegem într-un moment sau altul) utilitatea pentru om.

3.3. Modurile de-a fi ale animalului

M. Heidegger a considerat că, deoarece este acaparat de lume, animalului nu-i este accesibilă *simpliciter* prezența, o formă de deschidere către obiect de tipul *situării la îndemână*. Deoarece această diferență poate fi înțeleasă drept un criteriu de separare merită să-i acordăm atenție. Situarea la îndemână pare să fie accesibilă odată cu unealta. Chiar dacă nu atinge ustensilitatea ca mod de raportare la lucruri (și de instituire a prezenței lor), accesul unora dintre animale la unele unelte indică relevanța interogațiilor pe tema instituirii unui mod al *situării-la-îndemână*, a unei forme de generarea a semnificației, ce reprezintă o ieșire din simpla lectură a semnelor din mediu. Pe măsură ce sporește numărul animalelor despre care descoperim că utilizează unelte (în unele cazuri se adaugă anumite componente culturale) relevanța acestui criteriu de diferențiere scade, instituind zone de asemănare.

În egală măsură, dacă starea de absorbire este caracteristica definitorie pentru animal atunci devine neclar statutul ontologic al perioadelor în care ne lăsăm absorbiți de acțiunile noastre în mediu, fiind prinși în lectura semnelor acestuia și în fluxul comportamentelor pe care acestea par să le aștept/indice. Prinderea

în activitate are mai multe chipuri, unul dintre ele fiind absorbirea noastră de către lume (aparent apropiată de cea a animalului) nemediată de perspectiva ustensilică. Acesta este unul dintre locurile în care devine vizibilă limita ce ne desparte și ne apropie în același timp de animal²².

3.3. Intervalul

Imaginarul colectiv este, într-o măsură semnificativă, populat cu ființe ale intervalului dintre om și animal. Analiza acestor existențe imaginate (cel mai adesea) sugerează că ele s-au ivit pe traseul ce *coboară* dinspre om către animal. Semn că spaimile noastre sunt cel mai adesea centrate pe riscul *căderii* sau pe cel al *neîmpliniri*. Teama de a nu ne situa în zona umanității, din cauza căderii sau a ratării atingerii ei, constituie unul din fundamentele diferitelor note ale umanismului.

Eșecul situării în intervalul specific umanului (generat printr-o formă de auto consacrare) poate fi determinat și de modificarea definiției umanității, ce survine în timp. Deși tindem să credem că doar salturile majore determină schimbări radicale de paradigmă, tensiunile dintre generații arată că unele forme relevante de modificare devin vizibile și pe orizonturi mai scurte de timp, ce includ forme relativ line de curgere a evenimentelor.

În perioada contemporană barbarul este cel mai adesea efectul unei forme de „joc la ofsaid” ce intervine în evoluția civilizațiilor. Cei lăsați în urmă, deși satisfac criteriile normalității umanului ce corespund timpului sau spațiului civilizației în care s-au ivit, ajung să fie „aruncați” în zona barbarilor de dinamici sociale ce includ schimbarea idealurilor.

Dacă ne este greu să înțelegem consecințele schimbărilor (tot mai rapide) în definirea umanității induse de ivirea noilor generații și mentalități atunci este relevant să întrebăm reprezentanți ai generației actuale cu nivelul cel mai mare de experiență care era comportamentul lor față de animale în urmă cu trei sau patru decenii. Acest tip de comportament este important pentru înțelegerea umanității deoarece sugerează că pe acest scurt traseu am început să

²² Giorgio Agamben, *Deschisul. Omul și animalul*. București: Humanitas, 2016, p. 72.

trăim o încercare de anulare a spaimelor noastre față de animal, o tentativă a înțelegerii de sine a umanității bazată pe o formă a centrării pe asemănări.

Asemenea animalului, omul este în bună măsură rezultatul evoluției, adică al unei serii lungi de mutații accidentale. Spre deosebire de animal, omul a adăugat *posibilitatea alegerii* la unele mutații (pe care le considerăm) fericite, deschizând treptat traseul care duce la lume și umanitate. Alegerea este posibilă doar *în lume*, fiind deschisă de un mod special al co-existenței cu ceilalți. Principalul mediator al faptului de-a fi împreună este instrumentul de comunicare, codificare a ideilor și a cunoașterii numit *limbaj*. Limbajul mediază o formă specială a *gândirii împreună*, adunându-i laolaltă pe cei coprezenți în același spațiu și timp, cu *cei care au fost* în cadrul aceleiași culturi. Toate aceste elemente participă la sensul tare al umanității.

Raportul nostru cu animalul capătă unele chipuri aparte în cazul animalelor crescute special pentru a ne înțelege cu ele, aflate în spațiul lumii. Câinele este cel mai evident exemplu. În cadrul relației pe care o avem cu astfel de ființe ne așteptăm ca ele să aibă caracteristici similare unei persoane, această anticipare generând raportări la ele *ca și cum* ar fi persoane. În egală măsură, trebuie să observăm că domesticirea naturii este o parte specială a controlului ei. Din această practică face parte și auto-domesticirea noastră, pe care o proiectăm ca o preluarea a controlului față de propria persoană, înfrângând comportamentele (pe care le considerăm) aleatorii ale animalului ce ne locuiește. Dualismul om-animal reflectă în egală măsură dorința noastră de a ne simți speciali datorită biruinței manifestată prin control și spaima de *animalitate*.

3.5. Natura și lumea

Din perspectiva momentul ei actual, evoluția poate fi privită ca o problemă a raportului dintre individ și mediu, noi analizând de obicei, în mod separat, două categorii de existențe pe care le raportăm la două categorii de medii: pe oameni îi privim în contextul lumii iar pe animale în contextul naturii. Însă, nu ne este suficient de clar care sunt efectele expunerii animalelor la lume. Există riscul să nu ne formulăm în mod adecvat problema statutului animalului în

genere, ratând posibila influență a lumii asupra sa. Constituie exemple relevante animalele domesticite care au deja unele competențe în a lectura intenționalitățile extrinseci, existente în semnele și obiectele așezate de noi în lume. Privim ca pe o curiozitate câini care așteaptă la trecerea de pietoni să se facă semaforul verde, ratând faptul că domesticirea este o formă de inserție a lor în lume.

Raportat la animale, abordările dialectice (sau dihotomice) tind să fi înlocuite de convingerea în existența unui continuum. Chiar dacă acceptăm ideea Umwelt-ului, propusă de von Uexkull, separația nu este bazată pe bariere de nedepășit. Putem vorbi de locul cultural al animalului în lume și de intenționalitățile derivate care-i modifică comportamentul. Chiar dacă, în genere, animalul este indigent de lume²³, domesticirea constituie o formă de inserția a sa în lume.

3.6. Îmblânzirea ca soluție a viitorului

Acțiunea de domesticire este și autoreferențială, omul fiind ivit prin îmblânzirea animalului „pe care-l locuiește”, denumit de G. Agamben²⁴ *animalul atropomorf*. Îmblânzirea omului ca proces esențial al umanizării²⁵ ar putea conduce la o tehnologie a îmblânzirii suficient de eficientă pentru a-și extinde efectele asupra altor mamifere ori în domeniul creațiilor noastre. Capacitatea de-a îmblânzi pare să fie principala noastră caracteristică, procesul continuu de *a lumi* (a genera lume) fiind orientat în egală măsură către îmblânzirea naturii și auto-îmblânzire. Acest proces pare să aibă eficiență diferită, având o mai mare capacitate de control asupra naturii decât asupra noastră. Ceea ce înseamnă că pericolul nu pare să vină atât din partea altor existențe, cât dinspre noi.

În mare măsură îmblânzirea poate fi gândită ca parte a acțiunii de ustensilizare a naturii, scopul ei fiind orientat către a avea animale de povară, de consum, de pază etc. Procesul este bazat pe anularea comportamentelor generate de diferite impulsuri sau chiar (proto)decizii individuale, înlocuindu-le pe cele dorite de om sau care se desfășoară într-un orizont ce permite anticipări predictive.

²³ Martin Heidegger, *Conceptele fundamentale ale metafizicii*, ed. cit., pp. 265-284.

²⁴ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 36-37.

²⁵ Peter Sloterdijk, *Reguli pentru parcul uman*. Humanitas, București, 2003, pp. 17-18.

Deoarece este orientată către stabilizare predictivă, îmblânzirea este parte a procesului de introducere în lume. Spațiul lumii are conturul familiarității, el fiind plin de lucruri utile și ființe cunoscute. Lucrurile au caracteristici care le situează la îndemâna ființelor care au comportamente ce se desfășoară într-o zonă predictibilă.

4. Omul și creațiile sale: statutul inteligenței artificiale

În principiu, putem considera că inteligența artificială este o unealtă creat pentru a sprijini gândirea umană. Din această perspectivă, ea poate fi așezată în lungul șir de externalizări și extensii ale minții/gândirii umane, părând să fie punctul final al unui proces ce-și află originea în preistorie.

Date fiind ultimele ei evoluții, denumirea „inteligență artificială” (IA) ar putea să exprime mai curând limitele posibilităților noastre de înțelegere decât statutul ontologic al acestui nou tip de existență. Întrebările privind posibilitatea ei de-a dobândit statutul de persoană contribuie la a contura inadecvarea denumirii.

Într-un fel, *inteligența artificială* vine în continuarea formelor de înmagazinare și transmitere a experienței, specifică istoriei noastre culturale. Algoritmii pe care se bazează sunt gândire umană înmagazinată într-o stare activă, ce permite împlinirea unora dintre posibilitățile preexistente. Din această perspectivă ea constituie un mod de-a fi aflat în continuare (poate și în completarea) umanității. Această formă de situare în orizontul gândirii umane justifică analiza ei din perspectiva apropierei de statutul de persoană.

Gândit din perspectiva evaluării inteligenței artificiale prin raportare la pragul numit inteligența umană, testul Turing a fost construit în paradigmă behavioristă, accentul căzând pe evaluarea comportamentelor. Testul operează cu o definiție a inteligenței din punct de vedere comportamental sau funcțional. Simplificând: o persoană adresează întrebări unei alte persoane și unei mașini. Dacă din răspunsurile primite (comportamentul verbal) nu poate diferenția persoana de mașină atunci mașina a trecut testul.

Testul Turing indică dorința de a ști când mașina se comportă la nivel verbal asemenea omului, fără a spune nimic despre decizia

privind modul în care ea trebuie tratată. În acest spirit, John Searle²⁶ elaborează *argumentul camerei chinezești*, prin intermediul căruia încearcă să demonstreze că simpla manipulare de simboluri nu spune nimic despre ivirea inteligenței de tip uman. În acest context am putea considera că manipularea eficientă a simbolurilor, deși poate fi considerată o formă de inteligență artificială, nu este suficientă pentru a justifica statutul de persoană. Ce ar fi necesar în plus față de aparența gândirii autonome?

Convingerile noastre despre inteligența artificială ar putea fi determinate de modul în care o privim, acesta fiind orientat de perspectiva ustensilică. Deoarece suntem convinși că am creat o unealtă a gândirii, ne comportăm față de ea în acest orizont al înțelegerii. Utilizând o analogie, faptul că reușim să domesticim o antropoidă s-ar putea să ne indice ceva despre acea existență cu valabilitate doar în spațiul prezent al lumii. Riscăm astfel să-i ratăm esența (prin reducerea ustensilică la *pentru noi*), ea putând să se ivească într-o altă perioadă a acestei lumi, ce manifestă un alt tip de deschidere, sau al altei forme de a lumi. În egală măsură dar dintr-o direcție inversă: concentrarea pe statutul unealtă a ceea ce am reușit să creăm riscă să genereze riscul ratării unei esențe ce se ivește treptat. În discuție este atât aleatoriul evoluției acestor creații umane cât și posibilitatea existenței unor intenții implicite ale artizanilor. În definitiv, posibilitatea de a crea ființe asemenea nouă pare să ne confirme statutul de creatori, chiar dacă asta înseamnă riscul de pierdere a controlului asupra creației, care ar însemna exact un salt ontologic al ei în zona statutului de persoană.

5. Ne aflăm în perioada unor schimbări

Meditația pe tema posibilității intrării/primirii în lume altor persoane a pornit de la o intuiție a iminenței lor, aceste rânduri fiind o încercare de a verifica corectitudinea acestei poziționări. Cred că există o presiune a nevoii de-a admite în lume persoanele non-umane, ce este adusă de știință din cel puțin trei direcții:

²⁶ John R. Searle, Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 1980, 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>

- Creșterea nivelului de înțelegere a altor existențe vii, concomitent cu o formă de relaxare a standardelor de existență a persoanei, determinate într-o oarecare măsură de modificări ale paradigmelor de înțelegere a umanului. Scăderea apetitului de a ne situa în centrul universului generează un spațiu în care este posibil să se ivească existențele eliberate de etichetele noastre cognitive tradiționale.
- Modificarea paradigmei de înțelegere a umanului, raportul dintre rolul raționalității și al emoției constituind un exemplu elocvent. Deoarece am crezut timp de secole că raționalitatea este reper esențial și ne-am considerat singurele ființe cu acces la ea, renunțarea la centrarea pe raționalitate, în favoarea includerii în zona aspectelor esențiale și a altor tipuri de procesări ale informației generează o semnificativă schimbare a înțelegerii de sine.
- Ivirea unor creații umane (sau derivate ale creațiilor umane), ce ar putea trece toate testele comportamentale pe care le-am putea imagina pentru a dovedi calitatea umană.

În timp ce prima categorie are *asemănări biologice* foarte mari cu omul, doar diferențele comportamentale menținând separația, cea de-a doua pune în discuție *asemănările comportamentale* cu omul, doar diferențele biologice argumentând separarea.

La prima vedere problema pare să țină de ce alegem să privim (să considerăm relevante): diferențele sau asemănările. Pare doar o problemă de gust, de preferințe, indicând riscul unor structurări axiologice bazate pe „o întoarcere a capului în altă parte”, adică pe a alege să vedem doar ceea ce este coerent cu formele tradiționale de-a gândi locul omului.

Un pic de meditație asupra temei ne dezvăluie că problema asemănărilor este mai complicată decât pare, deoarece ele sunt într-o continuă concurență cu capacitatea noastră de a identifica sau de a construi criterii de diferențiere. Chiar dacă faptul de a-i privi pe cei cu care nu avem aceeași culoare a pielii sau aceeași formă a ochilor ori alte diferențe ca aparținând altor specii pare să țină de alte timpuri,

nu ne este suficient de clar cât de solidă este această achiziție culturală. Ca exemplu pentru continuitatea unor moduri tradiționale de-a ne comporta, putem lua în considerare ponderea războaielor actuale, ce oferă un indicator al toleranței față de diferență. Ele ne reamintesc că chiar și în rândul identității de aparență am construit de-a lungul timpului criterii de diferențiere, pe care le-am considerat suficient de puternice pentru a ne justifica atitudini rasiale, respingeri etnice, excluderi pe criterii religioase. Cu alte cuvinte, antecedentele și o parte din comportamentele actuale ale diferitelor părți ale umanității nu sugerează că am fi dominați de dorința identificării semenilor și a-i trata drept egali. În egală măsură, o bună parte din sensul existenței noastre pare să depindă de capacitatea de a diferenția/discrimina în sânul genului și al speciei. *A fi altfel* pare să contribuie la unele forme de liniștire a noastră la fel de mult cu *a fi la fel*, cele două forme ale identificării indicând una dintre dimensiunile ambivalenței (poate chiar ambiguității) noastre.

Tendința noastră de-a institui criterii de diferențiere (discriminare), vizibilă de-a lungul istoriei, este parțial echilibrată de preocuparea pentru a imagina entității pe care le-am distribuit de-a lungul diferitelor domenii existențiale, spațiul dominant fiind cel al transcendenței. Încercarea de-a descrie împreună cele două categorii de atitudini poate fi considerată una de eliminare/diminuare (a altor existențe) în spațiul realității și de populare cu modele dezirabile (în mod personal sau colectiv) în cel al idealității. Nu știu dacă cele două tendințe se echilibrează reciproc, dar este evident că scopul nu-l constituie o formă de izolare sau de singurătate a omului. Chiar dacă anumite epoci pot fi considerate ca unele centrate pe o acțiune de „golire ontologică”, de „sărăcire existențială”, o privire atentă poate sesiza că de fapt asistăm doar la o schimbare a preferințelor și modului de-a concepe entitățile. Spre exemplu, dacă vom considera că nivelul maxim de sărăcire ontologică (raportat la entitățile tradiționale) s-a ivit în comunism, putem constata că am asistat de fapt la ivirea la ivirea unora noi, care au încercat să le înlocuiască pe cele tradiționale: clasa, muncitorul, spiritul de clasă, omul nou etc. Ca și cum am avea nevoie de un număr constant de entități, indiferent de perioadă. În spațiul naturii idealitatea este inofensivă, realitatea fiind cea care „mușcă”. Însă, în spațiul lumii idealitatea este plină de

consecințe deoarece convingerile oamenilor au consecințe, indiferent cât de ireale sunt ele. Mai exact, în spațiul lumii convingerile generează realitate, aceasta fiind rezultatul unei construcții sociale ²⁷.

Chiar dacă am presupune că cele câteva decenii în care am dezvoltat obișnuința unei forme de identificare a identității în zone ale lumii unde anterior zăream doar diferențele (culoarea pielii, genul etc.), ar fi suficiente pentru a indica stabilitatea unor comportamente, tot trebuie să luăm în considerare alte provocări din cadrul genului, create de noile salturi identitare aflate pe ordinea de zi a agendei publice. În egală măsură, existența provocărilor ar putea fi o dovadă a tendinței de schimbare, a creșterii toleranței față de diversitate. Cumva lumea, înțeleasă de câteva sute de ani ca spațiu al umanului, pare să se deschidă către diversitate, fiind dispuși a accepta „să lumim” împreună cu diversitatea speciei și chiar cu alte entități.

Nu-mi este clară măsura în care lumea a fost de fapt un spațiu exclusiv al umanului. O privire atentă asupra istoriei ne poate indica forme de așezare a lumii pe multiple tipuri de existențe: vii și nevii, organice și anorganice, reale sau imaginare, ținând doar de această lume sau fiind conectate cu altele. Perspectiva temporală relevă și ea nisaiva ambiguități, existând forme de participare la prezent ale celor din trecut (aș spune chiar că acest model ține chiar de esența lumii), împreună cu diferitele amestecuri specifice lumii acelor timpuri.

Absența exclusivității prezenței umanului în lume, în măsura în care este întemeiată, poate participa la justificarea intrării noilor tipuri de existențe. Ea sugerează că avem abilitatea de a construi lumi (în sensul istoric al termenului) pe care le populăm cu diferite tipuri de ființe, ba chiar că avem nevoie de astfel de prezențe. Istoria înregistrează unele încercări de a contura poziții juridice de sine stătătoare altor tipuri de existențe, faptul că în perioada medievală animalele puteau fi chemate în instanță putând fi invocat ca exemplu.

Nu am explorat problema drepturilor intermediare, ce situează unele ființe în spațiul (discontinuu) dintre obiecte, unelte, existențe vii și persoana umană. De altfel, spațiul juridic al drepturilor ce țin de natura unei persoane ar putea fi chiar mai larg decât atât, incluzând

²⁷ Peter L. Berger; Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*. București: Art, 2008.

și drepturi ce țin de persoane supra-umane. Un exemplu îl constituie drepturile diferitelor divinități, acestea, împreună cu sancțiunile asociate lor, depășind cadrul dreptului oamenilor la propria religie.

În discuție trebuie luată și o lărgire a gradientului, nu doar mutarea bruscă a hotarelor. În procesul schimbării modurilor de-a vedea bazate pe o continuă egalizare a entităților, există riscul pierderii de sine a umanului. În egală măsură, deoarece comportamentele efective ne influențează orientările cognitive, separările ontologice bazate pe alegeri interesate riscă să devină limitări ale cunoașterii (sau cel puțin ale unor moduri de-a cunoaște).

5.1. Spațiul juridic

Din perspectiva drepturilor și a obligațiilor, discuțiile se poartă în spațiului juridic specific umanității. Or, varianta unor spații juridice alternative poate să aibă sens atunci când operăm în zona posibilității altor tipuri de inteligențe. Procedura acordării drepturilor (și obligațiilor) juridice doar subiecților care depășesc un anume nivel de inteligență ar putea să se dovedească o abordare inadecvată în viitor, fie din perspectiva pragului fie chiar din cea a criteriului de diferențiere utilizat. Nivelul inteligenței umane riscă să fie amenințat de ceea ce aduce viitorul, neputând exclude ivirea unor forme de existență mai inteligente sau augmentarea inteligenței unora dintre oameni, care ar accentua diferențele.

În egală măsură, s-ar părea că nu are sens să vorbim despre un spațiu juridic fără a utiliza ca referință criteriul nivelului de inteligență. Dar care este nivelul de inteligență începând de la care se poate vorbi de îndreptățirea existenței unui spațiu juridic sau în cadrul celui specific lumii omului? Două condiții par să fie esențiale: puterea entităților, cuantificată prin forme de control asupra mediului, și capacitatea de dialog (consens; compromis), cea din urmă fiind o condiție a celei dintâi. Din perspectiva mediului, dacă meditam la evoluția oamenilor atunci esențială pare să fie extinderea continuă a nișei noastre ecologice, indiferent de efectele asupra existenței altor specii. La limită, avem pretenția că ne-am construit chiar o nișă existențială proprie, caracterizată de diferențe semnificative față de nișa ecologică specifică ivirii noastre. Aceasta este însă o abordare plină de orgoliu și de riscuri, deoarece nu este

clară durata supraviețuirii noastre în acest interval. Raportarea la scara duratei evoluției hominizilor ne-ar putea spune că nu avem nici măcar garanția „unei clipe”. Ceea ce poate arunca o lumină diferită asupra înțelegerii inteligenței noastre.

5.2. Alternativa „ca și cum”

Dacă persoana se ivește „în țesătura lumii”, servind în primul rând unui interes social, atunci nu contează doar dacă o astfel de existență este considerată o persoană, ci și diferențele de eficiență pe care le pot înregistra comportamentele față de ea. Există o perspectivă adițională ce trebuie luată în considerare: consecințele comportamentului nostru față de aceste existențe atunci când le tratăm *ca și cum* ar fi persoane. În drept, ar fi vorba de o ficțiune juridică menită să ofere soluții practice la o problemă socială. În filosofia minții problema este în parte anticipată de Daniel Dennett²⁸ prin intermediul *atitudinii intenționale*: ne raportăm la unele existențe *ca și cum* ele ar avea intenții deoarece este eficient din perspectiva predicției comportamentelor acelor existențe.

Lumea este bazată pe o serie întreagă de poziționări de tipul „ca și cum”, multe dintre ele vizând recomandarea de a ne comporta *ca și cum* cineva ne-ar supraveghea: Dumnezeu, îngerii, conștiința, Big Brother etc. Confesionalul este un exemplu de instituție ce utilizează auto-supravegherea comportamentelor în interes social, indicând una dintre modalitățile de funcționare ale lui „ca și cum”. Per ansamblul am putea considera că întreaga cultură umană (sau cel puțin cea umanistă) se străduie să genereze seturi complexe de orientări în astfel de direcții.

Dacă alături de persoane adăugăm în spațiul lumii și entitățile față de care ne comportăm *ca și cum* ar fi persoane atunci putem observa o altă amploare a acestora și putem estima mai adecvat probabilitatea de intrare în zona ei a altor entități.

²⁸ Daniel C. Dennett, (1988). *The intentional stance in theory and practice*. In R. W. Byrne & A. Whiten (Eds.), *Machiavellian intelligence: Social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans* (pp. 180–202). Clarendon Press/Oxford University Press.

6. În loc de concluzii

Ar trebui să ne temem de ceea ce aduce viitorul? Umanitatea are o formă de familiaritate cu incertitudinea viitorului, dovadă oferind-o multiplele forme culturale menite să ne crească priza asupra lui. Singurul efect cert pe care-l au strategiile noastre culturale de întâmpinare a viitorului îl reprezintă atenuarea spaimei. Ne place să considerăm că îmblânzim viitorul prin intermediul inovațiilor, însă intervențiile noastre se concentrează mai amplificarea incertitudinii.

Întregul discurs pe tema posibilității intrării altor persoane în lume se desfășoară în cadrul contextului de semnificare ce-i este specific acesteia, alteritatea fiind deja domesticită prin încercările de înțelegere. Rămâne în continuare în discuție posibilitatea existenței/ivirii unor *lumi-în-sine*, fenomenele ce ne sunt accesibile dinspre ele riscând să le rateze esența.

De ce ne temem de intrarea altor persoane în lume? Probabil că în special de direcțiile în care acestea ar putea s-o împingă, făcând-o de nerecunoscut, adică dizolvându-i caracterul de Acasă. Încrederea în capacitatea noastră de a menține lumea în zona coordonatelor ce o fac de înțeles pentru oameni este principalul motiv al rezistenței față de intrarea altor persoane în lume. Însă, convingerea noastră că *progresul* ține de destinul acestei lumii determină suficient de multe schimbări, la o viteză din ce în ce mai mare, făcând-o deseori nefamiliară pentru generațiile mai în vârstă. Strategia esențială o constituie adaptarea la caracteristicile unei lumi ce se schimbă tot mai rapid și mai amplu. Ceea ce simplifică problema la cât de mult ne putem adapta la intrarea în lume a unor noi persoane. Nu avem un răspuns cert la o astfel de întrebare, din cel puțin două motive: nu ne sunt clare caracteristicile noilor persoane și este incert dacă vom avea în continuare de ales. Până acum problema a fost formulată cel mai adesea prin raportare la contururile cunoscute ale lumii. Nu știm însă cum va arăta lumea în viitor, neputând exclude ivirea nevoi noastre de alte persoane în spațiul lumii.

Putem admite ca persoane moduri diferite de *a lumi*? Sau lumea este un mod de-a fi exclusiv uman, altor ființe fiindu-le accesibil doar Umwelt-ul și hiperconectarea cu scop (ex. *internet of things*)?

Din cele prezentate anterior, spectrul posibilului pare să includă o alegere între multiplicarea persoanelor în lumea noastră și

multiplicarea lumilor, statutul de persoană alunecând în incertitudine în spațiile altor lumi. Avem de ales între *aceeași lume, dar multiple tipuri de persoane* sau *diferite forme de a lumi* (a genera lumii proprii) *aparținând diferitelor tipuri de existențe* (o lume multiplexă).

Există un aspect adițional ce ar putea modifica datele problemei: nu inovăm doar noi entități în spațiul aceste lumi, ci am început deja construcția unor lumi alternative în spațiul virtualului. Din perspectivă ontologică, spațiul virtual este un amestec dintre realitate și idealitate, entitățile care-l populează având aceeași ambiguitate a provenienței. Obişnuința de a popula idealitatea cu diferite existențe a inclus întotdeauna prezența noastră în spațiul ei. Suntem, evident, prezenți și în spațiul virtual, prin intermediul avatarurilor noastre. Dacă idealitatea ne-a servit în special drept model reglator al acestei lumi, virtualitatea pare să devină un loc (de fapt locuri) ce ne oferă forme de acces la a trăi alternative ale existenței noastre. În spațiul virtual o formă a ceva din noi, ce ar putea fi considerată o sinteză (sau un alt chip de structurare a persoanei) este împreună cu alte entități, cărora le acordăm deseori statutul de persoane. Altfel spus, familiarizarea cu alte persoane se desfășoară deja în diferite forme de simulare a dimensiunilor alternative ale aceste lumi.

Bibliografie

Agamben, Giorgio (2016). *Deschisul. Omul și animalul*. București: Humanitas.

Berdiaev, Nikolai (1992). *Sensul Creației. Incercare de îndreptare a omului*. București: Humanitas.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2008). *Construirea socială a realității*. București: Art.

Bostrom, Nick (2016). *Superinteligenta. Căi, pericole, strategii*. București: Litera.

Dennett, D. C. (1988). *The intentional stance in theory and practice*. In R. W. Byrne & A. Whiten (Eds.), *Machiavellian intelligence: Social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans* (pp. 180–202). Clarendon Press/Oxford University Press.

Foster, Charles (2024). *Ce înseamnă să fii om: istoria conștiinței din paleolitic până astăzi*. București: Humanitas.

Fuentes, Agustín (2018). *Chimpanzees Can't Tell Us Much About Being Human*. Sapiens.org, Human Nature, 3 Jul 2018, <https://www.sapiens.org/biology/chimpanzees-cant-tell-us-much-about-being-human/>

Harari, Yuval Noah (2017). *Sapiens. Scurta istorie a omenirii*. București: Polirom.

Heidegger, Martin (2003). *Ființă și timp*. București: Humanitas.

Heidegger, Martin (2019). *Conceptele fundamentale ale metafizicii*. București: Humanitas.

Liiceanu, Gabriel; Plesu, Andrei (2020). *Despre destin. Un dialog (teoretic și confesiv) despre cea mai dificilă temă a muritorilor*, București: Humanitas.

Linnaeus, Carolus, *A general system of nature*, London : Printed for Lackington, Allen, and Co., 1806, <https://archive.org/details/generalsystemna4linn/page/8/mode/2up>

Sartre, J. P. (2004), *Ființa și Neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Pitești: Paralela 45.

Schwartz, Jay (2016). *Should Chimps Be Considered People Under the Law?*, <https://www.sapiens.org/culture/chimpanzees-personhood/>

Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>

Sloterdijk, Peter. (2003). *Reguli pentru parcul uman*. București: Humanitas.

Piazza, Pier Vincenzo (2022). *Homo biologicus. Cum explică biologia natura umană*, București: Humanitas.

Von Uexküll, Jakob (1982). *The Theory of Meaning*, *Semiotica* 42-1: 25-82.

