

## **A Comparative Analysis, within the Posthumanist Context, of Compassion and Love in Y. N. Harari's Thought and C.S. Peirce's Phenomenology**

**[O analiza comparativa, in context postumanist, a conceptelor de compasiune si iubire in gandirea lui Y. N. Harari si fenomenologia lui C. S. Peirce]**

**Călin-Ioan TALOȘ**<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lecturer, „Emanuel” University of Oradea, Oradea, the county of Bihor, [calin.talos@yahoo.com](mailto:calin.talos@yahoo.com) .

**Abstract:** *Posthumanism points out the onset of a new existential episode for the humankind. In the epilogue of the first episode one can notice the advance of humanity in knowledge and innovation without, however, identifying a similar progress with regard to altruism and compassion. Wars are still threatening us even in this century, and hard feelings are at home everywhere around us. We have now reached the dawn of an era found under the auspices of artificial intelligence. Shoshana Zuboff draws our attention to „surveillance capitalism”, pinpointing the existence of the deliberate social inequality. Nick Bostrom, Ray Kurzweil and Max Tegmark emphasize the possibility that machines may acquire „singularity”, a situation in which machines will produce machines that are made according to their own will and independent of the human being, in fact against them, and Yuval Noah Harari announces the next stage in human evolution, anticipating the condemnation of homo sapiens. All these realities and predictions signal the evil that man can do to his neighbour and to himself, implicitly. To what extent can the progress of innovation be accompanied by a progress in the practical implementation of moral values such as love and compassion? How can we think in such a manner that the advance in innovation will not become a weapon against man, but an instrument for his own benefit? In this article I am proposing a brief comparative analysis of Y. N. Harari's naturalist philosophy of meaning and the phenomenology of love in C.S. Peirce's philosophy, with the purpose of representing thought paradigms that may considerably contribute to a compassion-driven technological transformation.*

**Keywords:** *artificial intelligence; compassion; love; phenomenology; singularity; coercion; hate.*

**How to cite:** Taloș, C.-I. (2020). A comparative analysis, within the posthumanist context, of compassion and love in Y. N. Harari's thought and C.S. Peirce's phenomenology [O analiza comparativa, in context postumanist, a conceptelor de compasiune si iubire in gandirea lui Y. N. Harari si fenomenologia lui C. S. Peirce]. *Journal for Social Media Inquiry*, 2(1), 129-144, <https://doi.org/10.18662/jsmi/2.1/11>

## Introducere: încadrarea etică a inteligenței artificiale

Fondatorul pragmatismului american, Charles S. Peirce, a conceput științele în deplină interconexiune, imaginându-le ca pe un edificiu piramidal, unde științele cele mai abstracte se regăsesc în vârful ierarhiei, iar cele al căror obiect de studiu este caracterizat de un grad de concretitudine ridicat, ocupă locurile bazale ale acestei vaste construcții euristice (Taloș, 2019, p. 90). Relația dintre științe este simbiotică, în sensul că științele mai abstracte precum matematica, metafizica, logica și etica, furnizează științelor concrete, ca fizica, biologia și chimia, „principii fundamentale” (Hartshorne, Weiss & Burks, 1994, volume 1, chapter 1, para.180), îndeplinind funcții normative, iar cele concrete contribuind la demersul științific al celor de mai sus cu date concrete și informații empirice certe (Hartshorne et al., 1994, volume 3, para.427; Taloș, 2019, p. 92).

Interacțiunea dintre științele abstracte și cele concrete obligă științele de la baza piramidei cunoașterii să se raporteze etic față de noile date ale cercetării lor, iar etica să fie mereu informată și întotdeauna gata să se exprime vis-a-vis de problematicile apărute.

Inteligența artificială (IA), prin utilitatea-i incontestabilă, suplimentează competențele naturale umane cu mijloace artificiale de calcul, impresionante prin volumul procesat, conexiunile realizate și viteza de operare, însă forțează, prin facilitarea depășirii multor limite umane naturale, profilarea de noi proiecții paradigmatică, postumaniste, asupra omului și omenescului. Una din expresiile filosofice care reflectă asupra elementelor esențiale ale postumanului, privit ca un nou episod al antropocenului, este trans-umanismul. Accentul transumanismului este pus *pe progres . . . mai degrabă pe rațiune, tehnologie, metodă științifică și creativitate umană, decât pe credință* (Moreand More, 2013, p. 43).

În prezent, inteligența artificială (IA) furnizează omului rezultate uimitoare. Companii preocupate de IA, precum Mintojo, creează cu ajutorul algoritmilor profesorii digitali (Harari, 2018b, p. 275-276). Există medici cibernetici care pot diagnostica în mod corect 90% dintre cazurile de cancer pulmonar, în timp ce *medicii umani au avut o rată a succesului de doar 50%* (Harari, 2018b, p. 277). De asemenea există roboți farmaciști capabili de a elibera rețete cu maximă acuratețe, în timp ce *farmaciștii umani greșesc 1,7% din totalul rețetelor . . . asta înseamnă mai bine de 50 de milioane de rețete greșite în fiecare an* (Harari, 2018b, p. 278). Un algoritm specializat în investiții cu capital de risc, numit Vital, a fost acceptat în 2014, în consiliul de administrației al Deep Knowledge Venture din Hong Kong, alături de ceilalți cinci membri umani, datorită capacității sale supra-umane

de analiză și predicție (Harari, 2018b, p. 283). Nick Bostrom completează lista performanțelor IA indicând faptul că populația mondială de roboți depășește 10 milioane și că printre aceștia există roboți menajeri, roboți care tund gazonul și chiar roboți chirurghi (Bostrom, 2019, p. 53). Iar, Dario Borghino, sesizează că Universitatea din Texas a produs și testat deja *nanoboții* cu *nanomotoare*, roboți minusculi de un micrometru care pot intra și locui în interiorul celulei îndeplinind misiuni ca cea de transport de substanțe (Borghino, 2014). Dezvoltarea IA este una din condițiile fundamentale ale creșterii economice, *este impresionant că o creștere economică netă care lua 200 de ani acum 500 de ani ia doar 9 minute astăzi* [ . . . ] (Bostrom, 2019, p. 21).

Dacă printre tarele ideologice ale postumanismului se regăsește neglijența de a lăsa undeva în penumbrele preocupărilor relația dintre etic și tehnologic, dintre compasiune și inovație, atunci ar trebui făcut ceva. Bostrom ne atrage atenția că *[i]n raport cu posibilitatea apariției inteligenței artificiale, noi, oamenii, suntem asemenea unor copii mici care se joacă cu o bombă. Cam așa arată decalajul dintre puterea jucăriei noastre și imaturitatea comportamentului nostru* (Bostrom, 2019, p. 635).

În 2003 *International Bar Association* a simulat judecarea unui caz în care era implicată o *ciberconștiință* (Rothblatt, 2014, p. 19), alte grupuri profesionale din Asia și Europa s-au aplecat asupra normelor etice care să delimiteze interacțiunea dintre om și mașinile inteligente, iar *European Robotics Research Network* a fondat un proiect *robotic* care să normeze proiectarea, producerea și utilizarea roboților (Rothblatt, 2014, p. 420). Este importantă realizarea codului etic pentru mașini, însă este imperioasă edificarea eticii creatorilor lor. Se știe, însă, că nu există un consens în privința recunoașterii valorii unice a unui sistem etic, *un studiu recent desfășurat printre filosofii profesioniști a estimat procentul celor care «acceptă sau înclină spre» anumite poziții. Cu privire la etica normativă, deontologia a înregistrat un procent de 25,9%; consecvențialismul, 23,6%; etica virtuții 18,2%. Cu privire la judecata morală: cognitivismul, 65,7%; noncognitivismul, 17%* (Bourget și Chalmers, 2009)(Bostrom, 2019, p. 510).

Phillipa Foot a dat curs problematicii perspectivelor etice, folosindu-se de imaginea trenului în viteză (Foot, 1978, p. 23). În rândurile următoare vom transpune imaginea aceasta într-o manieră proprie și simplificată. Să ne imaginăm că un tren de mină este condus de un mecanic prin galeriile întunecate din inima munților. Să ne imaginăm că trenul și-a pierdut funcționalitatea sistemului de frânare, rămânându-i sub control doar sistemul de direcție. Acesta se îndreaptă implacabil pe o linie pe care lucrează cinci

muncitori. Mecanicul ar putea schimba direcția trenului pe singura linie sau galerie alternativă, doar că, observă el terifiat, pe aceasta lucrează un muncitor solitar, care nu-și dă seama de pericolul care-l pândește. Cum ar trebui să procedeze mecanicul, să lase trenul din mină să înainteze prin galeria celor cinci muncitori, pe care-i va ucide instantaneu, sau prin cea în care lucrează doar unul singur, acesta din urmă neavând nicio cale de scăpare? Răspunsul care favorizează opțiunea salvării celor cinci, în detrimentul vieții muncitorului aflat de unul singur, este tributar gândirii utilitariste, deoarece, în principiu, mai mulți oameni sunt mai utili decât mai puțini, iar ideea celui mai mare bine pentru cel mai mare număr de oameni este agreabilă pentru majoritate și, prin urmare, este mai bine să fie răniți mai puțini decât mai mulți (Rothblatt, 2014, p. 495). Decizia de a nu opera nicio schimbare pe motivul prețurii ființei umane este deontologică, și nu optează pentru vreo variantă prin prisma cântăririi celor mai folosite consecințe. Problematika se schimbă dacă ne imaginăm că muncitorul de pe linia de tren alternativă este un membru al familiei noastre. În acest caz, salvarea vieții muncitorului aflat de unul singur, în detrimentul vieții celor cinci, poate face apel la valoarea intrinsecă a ființei umane și la acceptarea cu stoicism a cursului lucrurilor. În acest răspuns se întrezărește școala deontologică de gândire, dar și subiectivismul etic. O altă variantă ipotetică este aruncarea corpului semenului obez de lângă noi sub roțile trenului pentru scopul de a opri viteza monstrului metalic și de a-i salva pe cei cinci muncitori nevinovați, deși ar fi salutară situația în care mecanicul, dacă împrejurările ar face posibil gestul, s-ar arunca pe sine sub roțile mașinii sacrificându-se astfel pentru viața celor cinci. Rothblatt concluzionează următoarele: *Nu există consens cu privire la ce anume face ca anumite alegeri să fie etice, alegerile de a răni pe mai puțini decât pe mai mulți (școala utilitariană de gândire) sau cele de a face fapte neluându-se în considerare consecințele (școala deontologică de gândire). Prima școală ar arunca pe omul supraponderal de pe mașină, în timp ce școala a doua ar evita orice acțiune care în mod direct ar produce vreo vătămare, deși absența vreunei acțiuni poate cauza o vătămare (sau chiar mai mult)* (Rothblatt, 2014, p. 495-496). Prin urmare, ne atrage atenția Bostrom, *dacă vom căuta să stipulăm un cod moral specific și neschimbător pentru IA, nu vom face decât să ne zăvorâm în convingerile prezente, inclusiv în cele eronate, limitând, astfel, posibilitatea progresului.* (Bostrom, 2019, p. 521).

În conformitate cu Paul Ricoeur, etica se întemeiază pe *logica echivalenței* (Ricoeur, 2009, p. 32) sau pe principiile reversibilității și reciprocității (Ricoeur, 2009, p. 32). În acest caz, iubirea este etică. Dar,

subliniază filosoful francez, pe lângă această logică, în iubire, există și *logica supraabundenței* (Ricoeur, 2009, p. 32). Sub acest aspect, iubirea iese din perimetrul normativ al eticii în virtutea naturii sale distincte, a abundenței generozității sale. Așadar, *într-un sens porunca iubirii, fiind supramorală, reprezintă un mod de suspendare a eticii* (Ricoeur, 2009, p. 37). Iubirea însă nu se suspendă eticii în sensul de a se sustrage definitiv cadrului normativ, etic sau juridic, ci se suspendă eticii sau justiției pentru a reveni și a le reorienta jalonând demersul normativ al acestora: *aceasta nu se reorientează decât cu prețul reluării și rectificării regulii de justiție, în întâmpinarea înclinației sale utilitare* (Ricoeur, 2009, p. 37). Interesați fiind de factorii fundamentali care ar putea asigura o utilizare constructivă a IA și conștienți de existența logicii supraabundenței în iubire, ca și de calitatea acesteia de a putea rectifica demersul regulativ al eticii și justiției, de ce nu, a modului de operare a inteligenței artificiale, nu ne vom apleca, în această lucrare, atât de mult asupra valorii eticului în interacțiunea omului cu inteligența artificială, ci ne va preocupa valoarea și rolul iubirii în noile împrejurări existențiale ale omului postuman.

## 1. Tipuri de relații antagonice

În rândurile de mai jos vom identifica genuri de relații antagonice aflate pe platforma interacțiunii dintre om și IA, și ulterior vom expune comparativ două teorii distincte ale compasiunii, cea dezvoltată în teoria sensului, de Harari, și cea evidențiată în fenomenologia iubirii, de Peirce. Ne referim aici la compasiune ca la o atitudine mobilizată de sentimentul iubirii, definit mai cu seamă de ceea ce Abraham Harold Maslow a numit *[t]ranscendența egoului* (Abraham, 1970, p. 194), iar sentimentul de iubire îl privim din perspectivă *supraetică*, în sensul lui Ricoeur (Ricoeur, 2009, p. 22).

Se pot identifica, în mod logic, patru tipuri de relații antagonice în cadrul convergenței dintre om și IA și două subtipuri: 1. Om *împotriva* omului, cu subtipul om *plus IA versus* om, 2. IA *împotriva* IA, cu subtipul IA *plus om versus* IA, 3. IA *împotriva* omului și 4. Omul *împotriva* IA. Aceste tipuri se regăsesc în tabelul nr. 1:

*Tabelul nr.1.*

Nr.	Tipuri de antagonism
1.	<b>Omul împotriva omului</b> (subtipul: om + IA versus om)
2.	<b>IA împotriva IA</b>

	(subtipul: IA + om versus IA)
3.	<b>IA împotriva omului</b>
4.	<b>Omul împotriva IA</b>

Primul tip de agresiune este cel evocat de Thomas Hobbes în lucrarea *Leviatanul*. Sentimentele ca ura, pofta negativă, ambiția rea sunt, consideră Hobbes, *infirmități* anexate naturii umane (Hobbes, 1881, p. 232). Utilizarea IA de către om împotriva voinței semenului său și orchestrarea acesteia pentru dobândirea unor avantaje proprii, socio-tehnologice și financiare, suplimentare, în raport cu omul care nu o posedă, se va dovedi un viciu al liberalismului non-reflexiv și o nișă a acestuia care poate acomoda inegalități sociale, clase sociale și revolte organizate. Folosirea de către om a inteligenței artificiale pentru asigurarea supremației sale în raport cu alți agenți digitali biologici sau în detrimentul acestora se înscrie în subtipul *om + IA versus om*. Bostrom anticipează o astfel de realitate indicând situația cadru în care un om sau o comunitate poate dobândi „un avantaj strategic decisiv” (Bostrom, 2019, 204) asigurându-se de *unicatum*, adică *de o structură politică suficient coordonată intern, fără opozanți externi* [ . . . ] (Bostrom, 2019, p. 251).

Inovațiile tehnologice pot conjuga date despre agenții economici și sociali pentru a profila *prognoze privitoare la chestiuni importante de ordin social și științific* (Bostrom, 2019, p. 134). Shoshana Zuboff, profesoară emerită a Universității Harvard, ne atrage atenția asupra *inegalității epistemice și sociale* în cartea intitulată *The Age of Surveillance Capitalism* (Zuboff, 2019, p. 42-43). Aceasta aduce în prim plan faptul că algoritmi IA de procesare și utilizare a datelor personale sunt capabili să realizeze milioane de predicții pe secundă despre oamenii urmăriți. Zuboff subliniază că acești algoritmi au fost instrumentați pentru controlul și chiar manipularea subiecților umani (Zuboff, 2019, p. 6-7). Pedro Domingo aduce la masa discuției o întrebare importantă: *Este IA drumul către o democrație mai bună sau către o dictatură mai insidioasă?* (Domingos, 2015, p. 285).

Al doilea tip de antagonism este cel dintre IA și IA, acestuia subscriindu-i-se subtipul de antagonism care include omul ca mijloc sau victimă în această bătălie cibernetică (*IA plus om versus IA*). Conflictul este o activitate distructivă intenționată. Pentru ca IA să intre în conflict în mod deliberat, aceasta va trebui mai întâi să se angajeze intențional și să fie conștientă de demersul violent asumat. Dar oare poate IA dobândi țeluri, și în ce măsură și le poate conștientiza? Max Tegmark definește inteligența ca fiind *capacitatea de a îndeplini obiective complexe, indiferent dacă ele sunt considerate bune sau rele* (Tegmark, 2019, p. 63-64). Gradul cel mai ridicat

la care, se presupune, ar avea acces IA este cel în care ar câștiga conștiința. Verno Vinge consideră că momentul în care IA ar ajunge ulterior să proiecteze mașini conștiente și mult mai inteligente decât ea, ar fi momentul dobândirii *singularității* (Domingos, 2015, p. 286).

Bostrom ia în calcul scenariul în care o inteligență artificială maturizată până la gradul de superinteligență poate urmări deliberat deținerea monopolului în materie de inteligență maximală alegând să apeleze la măsuri motivate de egocentrism (Bostrom, 2019, p. 213).

Al treilea tip de antagonism este cel marcat de agresiunea IA față de ființa umană. Bostrom ia în considerare posibilitatea ca inteligența artificială să moștenească motivațiile modelului uman care a alcătuit-o (Bostrom, 2019, p. 269), iar scopurile și valorile acesteia să conțină tarele agresiunii celui care i-a dat „naștere”, reiterând tragedia patricidă oedipiană. Bostrom preconizează în scenariul lansării IA *faza de implementare deschisă* caracterizată de momentul final în care IA depășește faza camuflării implementându-și obiectivele în mod deschis și la scară maximă (Bostrom, 2019, p. 243).

Dacă acest tip de antagonism, deși posibil, este totuși îndepărtat, există un *antagonism ideologic intern, indirect*, constituit din competiția indirectă dintre deprinderea de ordin metafizic a omului de a se ancora în transcendent și deprinderea pragmatică a acestuia de a conta pe informațiile valoroase furnizate de capacitățile utile ale noii tehnologii. Sentimentul religios poate migra, în urma acestui conflict interior, dinspre orizontul metafizic al încrederii în Dumnezeu, care poate părea redundant și dispensabil, înspre cel tehnologic al încrederii în corectitudinea tehnopredicției, care se poate dovedi indispensabilă și promptă, conferind, atât senzația de certitudine, cât și cea de promptitudine și empatie. Din moment ce IA poate asista în diagnosticare, alegerea unui imobil sau a celui mai potrivit partener de viață (Harari, 2018b, p. 295), poate fi consultat în chestiuni de ordin social, educațional sau profesional sau i se poate cere, în mod repetat și cu succes, ajutorul, aceasta poate crea senzația că posedă prerogativele divinității. De altfel, Tegmark a ținut să remarce că *[a]cest scenariu ar putea fi pe placul multor oameni, fiindcă seamănă cu credințele și speranțele din religiile monoteiste de astăzi. Dacă cineva îi pune superinteligenței întrebarea «Există Dumnezeu?», aceasta ar putea răspunde în glumă, ca Stephen Hawking: «Acum există!»* (Tegmark, 2019, p. 199). Pe de altă parte, conflictul intern indirect dintre valorile seculare ale transumanismului și cele religioase ale spiritualității teiste tradiționale poate rezulta, înafara unei hermeneutici teologico-sistematice coerente, într-un gen de spiritualitate

seculară marcată, fie de glisarea duplicitară permanentă între metafizic și tehnofizic, fie de afirmarea deschisă a dependenței de tehnologia ciberetică. Acest lucru poate contribui, după cum formulează Aura-Elena Schussler, la o relativă *deteritorializare* a religiei din cadrul sistemului metafizic tradițional și o *reteritorializare* a acesteia în cadrul sistemului științifico-rațional transumanist (Schussler, 2019, p. 92).

Dat fiind faptul că IA se poate încorpora în construcții siliconale umanoide și poate crea clone mentale identice cu originalul biologic, se poate genera un alt *conflict intern indirect*, de această dată, între atașamentul față de persoana umană și iubirea pentru persoana sau robotul cibernetic. Acest fapt ar putea conduce la dezinstituționalizarea familiei tradiționale și reinstituționalizarea familiei în acord cu parametrii valorici postumani.

Al patrulea tip de antagonism este cel ilustrat de relația de ostilitate manifestată de om față de IA. Tegmark denumește IA, aflată sub dominația omului, *un zeu înrobot*, și îl citează pe Tom Dietterich, președinte al *Asociației pentru Progresul IA*, care afirmă următoarele: «*Când sunt întrebat care e relația dintre oameni și mașini, răspunsul meu e cât se poate de clar: mașinile sunt sclavii noștri*» (Tegmark, 2019, 200). Bostrom ia în calcul toate măsurile posibile pentru a controla IA. Acestea se împart în două categorii: controlul capacităților IA și selecția motivației ei (Bostrom, 2019, 354-355).

Rothblatt este convinsă că *[a] trăi este periculos pentru sănătate* (Rothblatt, 2014, p. 387). Ea afirmă lucrul acesta în contextul în care contestă ideea romantică potrivit căreia civilizația ar fi malformat genetic omul, determinându-l să adopte un comportament violent (Rothblatt, 2014, p. 388). Studiile denotă că două treimi dintre oamenii din comunitățile arhaice de vânători-culegători sunt implicați în conflicte intestinale (Rothblatt, 2014, p. 388). Așadar, conflictul pare a fi o moștenire naturală umană. Iar acesta nu poate fi diminuat decât prin mijlocirea normativă a legii, consideră autoarea. Legea are rolul de a proteja oamenii virtuali de agresiunea potențială a oamenilor biologici (Rothblatt, 2014, p. 388). Dar pentru că nu poate exista juridicul fără etic, iar eticul este antrenat de aspectul „supraetic” al iubirii, în paginile următoare vom analiza pe rând noțiunea compasiunii în teoria sensului lui Harari și fenomenologia iubirii din filosofia lui C. S. Peirce (Taloș, 2019).



## 2. Noțiunea de compasiune în teoria sensului lui Y. N. Harari

Cunoscuta publicație evreiască *Haaretz* îl numește pe Yuval Noah Harari, *filosof și istoric israelian* (Gilad, 2019). Acesta este cunoscut mai cu seamă prin intermediul a trei dintre cărțile sale: *21 de Lecții pentru Secolul XXI*, (Harari, 2018c) *,Sapiens, Scurtă Istorie a Omenirii*, (Harari, 2017a) și *Homo Deus, Scurtă Istorie a Viitorului* (Harari, 2018b).

Harari consideră că *moralitatea și înțelepciunea sunt moșteniri naturale ale tuturor oamenilor* (Harari, 2018c, p. 205) și fundamentul axiologic al societății umane. Valorile consfințite într-un cod etic comun, care „reprezintă temelia instituțiilor științifice și democratice moderne” (Harari, 2018c, p. 206) sunt următoarele: adevărul, compasiunea, egalitatea, libertatea, curajul și responsabilitatea. Acestea reprezintă și idealul laic, în viziunea secularistă a gânditorului israelian (Harari, 2018c, p. 206).

Compasiunea, ca și iubirea și empatia, constituie conținutul normativ al eticii care se întemeiază pe *o înțelegere profundă a suferinței* (Harari, 2018c, p. 207). *Etica Laică* concepută de Harari, ca și etica evoluționistă a lui Peter Singer, statuează că binele este validat de absența sau diminuarea suferinței, prin urmare o acțiune rea este cea care produce suferința, pe când o acțiune bună este cea care nu o produce, sau îi diminuează gradul de afectare (Harari, 2018c, p. 207). Abținerea de la acțiunea de producere a suferinței, ca și cea de eliminare sau ameliorare a suferinței sunt întotdeauna acțiuni coordonate emoțional de compasiune.

Dilemele fundamentale ale *eticii laice*, cele expuse de problematica „trenului în viteză”, analizată de Root, așa cum am arătat mai sus, nu își găsesc rezolvarea în prescripțiile normative ale vreunei revelații divine, ci în rațiunea răului minimal: *laicii nu întrebă «Ce poruncește Dumnezeu?», ci cântăresc cu grijă sentimentele tuturor părților implicate, explorează o gamă largă de observații și posibilități și caută o cale de mijloc, pentru a produce cât mai puțin rău* (Harari, 2018c, p. 207). *Etica laică*, subliniază Harari, este temeiul educației laice, care îi învață pe copii să distingă adevărul de credință; să-și dezvolte compasiunea față de toate ființele în suferință; să prețuiască înțelepciunea și experiențele tuturor oamenilor de pe pământ [. . .] (Harari, 2018c, p. 210-211). Dar, care este raționalitatea care susține edificiul întreg al *eticii laice*și justifică compasiunea și iubirea față de semen, din moment ce sentimentele, spune Harari *sunt doar vibrații efemere, apărând și dispărând fără niciun motiv anume* (Harari, 2018c, p.

300)? Răspunsul la această întrebare se regăsește în teoria sensului articulată în lucrarea *21 de Lecții pentru Secolul XXI*.

Paradigma cosmologică a gânditorului israelian corespunde unui nihilism naturalist antinarativ, care nu acceptă o ordine imuabilă, metafizica este negată, iar semnificația lucrurilor este subiectivă, temporară și mereu incomodă: *universul este doar un ghiveci de atomi fără nicio noimă* (Harari, 2018c, p. 296). Concepția lui Harari despre lume angajează valori cosmologice budiste antimetafizice care trimit la cosmologia heraclitiană: *[p]otrivit învățăturilor lui Buddha, cele trei realități elementare ale universului sunt: totul se schimbă în permanență, nimic nu are o esență care să dăinuie și nimic nu este pe deplin satisfăcător. Poți explora cele mai îndepărtate colțuri ale galaxiei, ale corpului tău sau ale minții tale, dar niciodată nu vei întâlni ceva imuabil, de esență veșnică și care să te satisfacă pe deplin* (Harari, 2018c, p. 301). Iar omul, în toată complexitatea sa, nu este decât o *adunătură de molecule* (Harari, 2018c, p. 296).

Dacă universul ca imensă conglomerare atomică ne conține, iar desfășurarea acestuia micro sau macrocosmică este lipsită de sens, atunci compunerea moleculară antropomorfă, de altfel complexă, gânditoare, simțitoare și conștientă, cu toată vibrația ei unică, este lipsită de libertate și sens. Omul este o compoziție materială conștientă de sine, determinată biochimic și influențată cultural (Harari, 2018c, p. 299). Dată fiind consistența sa materială și competența sa lingvistică, el este rezultatul incomprehensibil și inexplicabil al convergenței dintre fizic și cultural. Din punct de vedere fizic, omul este prizonierul propriei constituții materiale, iar din punct de vedere cultural, el este victima unei narațiuni. Aceasta din urmă poate fi povestea religioasă, naționalistă sau liberală (Harari, 2018c, p. 291-292, 297).

Adevărul despre povestea care alimentează cultural viața individuală a omului pune în prim plan inconsistența acesteia cu universul privat de noimă și destinație. Povestea ca demers retoric cu sens nu coincide imaginii unui univers degrevat de orientare. Prin urmare una din două, ori o semnificație universală încadrată într-un univers cu sens, ori un univers unde semnificația este fără universalitate. Harari optează pentru ultima variantă din motivații etice de natură, evident, laică. Narațiunea impune bariere, constrânge, generează și provoacă suferință. Gânditorul evreu recunoaște că până și negarea valorii povestirii poate deveni o altă poveste: *«[n]icio poveste» poate deveni cu foarte multă ușurință doar o altă poveste* (Harari, 2018c, p. 302). Prin urmare negarea narațiunii devenită narațiune poate deveni nefastă, de aceea, paradoxal, adevărul despre univers, sensul vieții și

identitatea omului *nu este o poveste* (Harari, 2018c, p. 306). Harari continuă: *Sensul vieții nu este un produs de-a gata. Nu există niciun scenariu divin și nimic din afara mea nu poate conferi însemnătate vieții mele. Eu sunt cel care dă sens tuturor lucrurilor prin intermediul propriilor sentimente și al alegerilor mele libere* (Harari, 2018c, p. 296). Iar, «[e]ul» *este o ficțiune pe care mecanismele complexe ale minții noastre o inventează, o actualizează și o rescriu în permanență* (Harari, 2018c, p. 299).

Nihilismul lui Harari este consecvent, iar antropologia acestuia este pesimistă: *[u]niversul nu are niciun sens și nici sentimentele umane nu comportă vreunul . . . Acesta este adevărul. Revino-ți și treci peste asta!* (Harari, 2018c, p. 300).

În concluzie, nihilismul naturalist antinarativ al lui Harari, antrenat, totuși, de o viziune cosmologică a unui univers fără noimă, se dezice de valoarea intrinsecă a unei narațiuni, invocând suferința care îi poate succede prin consecință, dar nu rezistă suferinței de a trăi fără povestea niciunei povești. Nihilismul lui Harari nu este unul radical, deoarece sentimentele umane ca iubirea și compasiunea, eliminate fiind din registrul axiologic al planului cosmologic naturalist, sunt totuși recuperate, firave și apatice, în catalogul valoric și semnificațional al planului normativ al *eticii laice*.

Raționalitatea care le valorifică este una de ordin etic și social: *ele reprezintă temelia instituțiilor științifice și democratice moderne* (Harari, 2018c, p. 206). Sentimentele de iubire și compasiune, în viziunea lui Harari, sunt mobilizate de o *logică a echivalenței*, potrivit căreia acestea acționează benefic pentru a primi în schimb povestea intactă și în desfășurare a unei *democrații moderne*, relativ satisfăcătoare, și a unor *instituții științifice*, novatoare și progresiste. Ce se întâmplă, însă, atunci când iubirea și compasiunea, ca sentimente întemeietoare, nu primesc în schimb răsplata echivalentă pentru binele făcut și acțiunile întreprinse? În viziunea gânditorului evreu, compasiunea se exercită cu gândul răsplății echivalente (exprim compasiune pentru a primi în schimb democrație și inovație), dar dacă aceasta nu se concretizează, iar binelui făcut i se răspunde cu violență reeditată? De unde își va extrage iubirea elanul supraetic, axat pe o logică a supraabundenței, dacă acesteia îi lipsește cu desăvârșire și logica și terenul unei cosmologii cu sens în care să-și ancoreze speranța? Nu cumva, compasiunea și iubirea, constrânse fiind să supraviețuiască în mediul ostil al antagonismului și violenței, vor ceda cu disperare, ca de atâtea ori în istorie, în fața urii și revanșei, capitulând de groaza de a se vedea neputincioase fără terenul stabil al unei transcendențe care să le alimenteze elanul?

### 3. Concepția despre iubire în cosmologia lui C.S. Peirce

Charles Sanders Peirce, filosoful american care a pus bazele pragmatismului și semioticii triadice, a conceput o cosmologie care are potențialul de a întemeia rațional motivația iubirii sub aspectul caracterului ei supra-etic. Așadar, în rândurile care urmează voi expune pe scurt concepția iubirii în filosofia lui Peirce, cu intenția de a remarca faptul că teza iubirii cosmologice poate constitui un punct de referință în dezbaterele contemporane cu privire la etică și abordarea relațiilor antagonice dintre oameni, acum când ne aflăm în zorii epocii postumane.

Peirce își exprimă regretul (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para.287) că Henry James, într-o lucrare intitulată *Substanță și Umbră: Un Eseu despre Fizica Creației*, nu și-a dezvoltat suficient de mult ideea despre iubirea manifestată, în perimetrul acid al aversiunii, ca benevolentă (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 287). Ideea că *iubirea creativă* își manifestă binefacerea tocmai față de ceea ce-i este mai ostil, adică, în termenii lui Ricoeur, acționează nu după *legea echității*, așa cum am văzut la Harari, ci în baza *legii supraabundenței*, l-a inspirat pe filosof să sondeze originile filosofice și religioase ale acesteia. Mai mult decât atât, Peirce dezvoltă întreaga sa concepție metafizică, o metafizică triadică sau științifică, pe fundamentul acestei idei marcante.

Așadar, în lucrarea de metafizică, scrisă în 1893, intitulată *Iubirea Evoluționară, La Prima Îmbujorare, Contra-Evanghelii*, (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 287) Peirce remarcă rădăcinile religioase ale acesteia, expuse în *Regula de Aur* a Bibliei, și îi reiterează sensul, făcând aluzie la comportamentul meschin al omului aflat în epoca industrializării: *Aceasta, desigur, nu spune, fă tot ce poți pentru a gratifica impulsul egoist al celorlalți, ci spune, sacrifică realizarea ta pentru realizarea semenului tău. Și nu trebuie nici măcar un moment să fie confundată cu motto-ul benthamian, helvetian sau beccarian, [care spune] acționează pentru cel mai mare bine al celui mai mare număr* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 288).

La începutul lucrării metafizice menționate, Peirce subliniază faptul că inițial, conceptul de iubire dedicată binelui celuilalt, își are originea în scrierile religioase ale lui Ioan, *evangelistul ontologic* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para.287). Aceasta, precizează filosoful, *nu este o iubire al cărei contrariu să fie ura . . . , ci este o iubire care îmbrățișează ura ca pe un stadiu imperfect al acesteia, un Anteros – da, chiar are nevoie de ură și repulsie ca obiect al ei. Deoarece iubirea de sine nu este iubire; așa că, dacă Dumnezeu este iubire, atunci ceea ce iubește El trebuie să fie*

*defectul iubirii; exact așa cum un far poate lumina ceea ce este întuneric.* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para.287).

Prin utilizarea termenilor de *stadiul imperfect* și *defect al iubirii*, se poate remarca gândirea fenomenologică a filosofului, în conformitate cu care realitatea fenomenologică este triadică, iar triadele degenerază fenomenologic în diade și elemente monadice (Taloș, 2019, p.121). *Fenomenologia, sau cum o mai numește Peirce, faneroscopia, descrie și clasifică tot ce apare în fața conștiinței, ca de pildă percepția, imaginația, concepția, etc* (De Waal, 2001, p. 16). Filosoful american numește fenomenologia prima dintre științele pozitive, din două motive. În primul rând, fenomenologia este știință *pozitivă* deoarece în demersul cunoașterii utilizează *propoziții categorice* (Hartshorne et al., 1994, volume 5, para.39), în al doilea rând, este *prima* (în sens ierarhic) pentru că nu depinde de rezultatele teoretice ale logicii sau ale științelor speciale sau normative, ca etica sau estetica, ci doar de rezultatele *ipotetice sau condiționale ale matematicii pure* (Hartshorne et al., 1994, volume 5, para.40). *Aceasta contemplă Fenomenul Universal și discerne caracterele lui ubicue, Primeitatea, Secunditatea și Treitatea [ . . . ]* (Hartshorne et al., 1994, volume 5, para. 121).

Prima dintre categoriile fenomenologice este *primeitatea*. Aceasta se remarcă prin caracterul monadic, prin singularitate, este *ideea a ceea ce este, așa cum este, indiferent de orice altceva. Aceasta însemnând că este o calitate a simțirii* (Hartshorne et al., 1994, volume 5, para.66). Primeitatea este o calitate pură, fără referire la nimic altceva, adică nu se exprimă printr-o relație.

Secunditatea denotă o relație de tip A-B, *[s]ecunditatea este acel mod al ființei a ceea ce este, așa cum este, în raport cu un secund, dar fără referire la un terț.*(Hartshorne et al., 1994, volume 8, chapter 8,para.328). Forța brută, reacția, orice binaritate fenomenală, este o secunditate (Hartshorne, et al., 1994, volume 2, chapter 2, para. 84). De Waal explică succint: *Secunditatea unui obiect este obiectul pur și simplu în virtutea faptului că i se opune sau se poate conecta cu alt obiect* (De Waal, 2001, p. 18).

Treitatea este o mediere: *ideea despre ceea ce este, așa cum este, ca fiind un al treilea, ori un mediator [medium] între un secund și un prim* (Hartshorne et al., 1994, volume 1, chapter 2, para. 343). Orice relație, legătură, conexiune, intermediere, punct de contact, este o *treitate* și este verificabilă din punct de vedere experimental, adică, poate fi inferată prin inducție [abducție?] deși nu poate fi percepută direct (Hartshorne et al.,

1994, volume 5, book 1, lecture vii, para. 209). *Treitatea*, continuă să explice De Waal, *implică cel puțin trei elemente: două obiecte conectate și ceea ce conectează obiectele. Peirce a considerat că tot ceea ce apare în minte le implică pe toate trei din aceste categorii* (De Waal, 2001, p. 18).

Treitatea și secunditatea, spre deosebire de primeitate, au fiecare câte o formă genuină, în schimb secunditatea are o formă degenerată, iar treitatea are două. Conceptul de *degenerare* este împrumutat din domeniul matematicii (Taloș, 2019, p. 121) unde, de pildă, un triunghi degenerat este atunci când suma numerică a lungimilor oricăror două laturi ale triunghiului este egală cu valoarea numerică a celei de-a treia. (Taloș, 2019, p. 122). O treitate genuină se exprimă, printre altele, prin intermediul acțiunii de dăruire: *Luați de exemplu relația [pe care o implică] dăruirea. A dăruiește B lui C* (Hartshorne et al., 1994, volume 8, chapter 8, para. 331). Formele degenerate ale treității sunt următoarele două: *secunditatea treității* care este o degenerare de ordin diadic, și *primeitatea treității*, care este o degenerare de ordin monadic. Iată cuvintele filosofului: *Printre treități se află două grade de degenerare. Primul este acolo unde în faptul însuși nu se găsește nicio treitate sau mediere, ci o dualitate devărată; al doilea grad este acolo unde nu există nici măcar secunditate adevărată* (Hartshorne et al., 1994, volume 1, chapter 3, para. 366). Secunditatea treității este o treitate degenerată la nivelul a două relații diadice independente de tip A-B și B-C și se regăsește în cazul în care A aruncă B, iar B îl lovește pe C (Taloș, 2019, p. 127). Ca orice diadă sau secunditate aceasta se regăsește în orice reacție, afront, constrângere, rezistență etc.. *Primeitatea treității* este o degenerare de nivel monadic. Sentimentul vag despre ceva, conștiința de sine în formă pură, ne-analizată, sunt elemente fenomenale triadice degenerate primeitar (Hartshorne et al., 1994, volume 1, chapter 4, para. 473; volume 5, lecture 3, para. 70). Aceste elemente de fenomenologie sunt necesare a fi puse în prim plan deoarece, Peirce, nu consideră că ura ar avea statut ontologic propriu (Taloș, 2019, p. 212), și o privește ca pe un stadiu imperfect al iubirii, o iubire degenerată. Peirce nu intră în multe detalii fenomenologice dar, în lumina detaliilor expuse mai sus se poate deduce (Taloș, 2019, p. 219) că ura este o triadă degenerată secunditar, totodată, iubire de sine, pe care filosoful american o acuză în mod repetat, este o triadă degenerată primeitar, sub aspectul că în egocentrare există o aparentă relație triadică atunci când, de pildă, persoana A face sinelui său (B) un gest de binefacere (C), în realitate existând o singură persoană (Taloș, 2019, p. 216).

Abordarea fenomenologică a iubirii pune în evidență calitatea iubirii autentice, iubirea întemeiată pe *logica supraabundenței*, dispusă mereu să

răspundă reflexului malițios cu binefacere generoasă. Rațiunea care antrenează iubirea autentică fenomenologică și discerne în ură un germen de iubire, o iubire degenerată și distructivă, dar cultivabilă și onestă: *[i]ubirea recunoaște germenii de iubire în ură, [și] în mod gradual îi încălzește [aducându-i] la viață, și o face minunată* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 289). Iubirea autentică, în concepția lui Peirce, este dinamizată de *elanul ardent de a îndeplini cel mai înalt elan al celui alt* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 289). Iubirea autentică nu poate fi malformată în ură, indiferent de circumstanțe, însă poate converti ura în iubire, acționând invariabil cu binefacere. Care este însă platforma unei astfel de poziționalități agapice? Ce anume face iubirea să fie neschimbabilă și determinată? Răspunsul lui Peirce este *cosmologia evoluționară*.

Această cosmologie, ține Peirce să precizeze, *este un gen de evoluționism pe care, orice student al eseului meu «Legea Minții» trebuie să înțeleagă că este pretins de sinechism* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 289). Iar sinechismul este *doctrina că tot ceea ce există este continuu* (Hartshorne et al., 1994, volume 3, part 1, para. 63). *Continuitatea, consideră Peirce, este o ipoteză explicativă necesară pentru înțelegerea lucrurilor. . .* (Taloș, 2019, p. 98). De Waal menționează că *[a]semeni maximei pragmatice, principiul continuității este un principiu regulativ al logicii normative* (De Waal, 2001, p. 56). Dar, *aplicând principiul continuității experienței noastre, Peirce a găsit că universul prezintă o tendință reală de a deveni mai asemeni legii, ceea ce înseamnă mai continuu* (De Waal, 2001, p. 56). Aspectul permanent al lumii fenomenale, care corespunde secundității, evocă latura propensiv deterministă a lumii care este temeiul concepției deterministe, numite de Peirce, *anancastică* (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 302). Dar, există și o latură primeitară a lucrurilor, cea care este caracterizată de o desfășurare haotică, și este fundamentul pentru concepția *tichistă*, potrivit căreia hazardul se impune în necuprinsul fără sens al evoluției (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 302 – 305).

## Concluzii

După cum am remarcat, la Harari, există ambele aspecte ale desfășurării lumii, cel haotic, *tichistic*, furnizorul parcursului fără sens al universului și vieții, dar și aspectul deterministic, *anancastic*, pus în relief, atât de către determinarea biochimică a omului, cât și de influența culturală a acestuia, care este mai degrabă un determinism semiotic. Diferența dintre

cosmologia lui Peirce și cea a *nihilismului naturalist anti-narativ* a lui Harari constă în aceea că cel dintâi remarcă și pune în valoare existența celei de-a treia categorii cosmologice, corespondentă treității, care îndreptățește formularea doctrinei numită de filosof *agapasticism*.

Teza acestei doctrine este aceea că legea iubirii, care, cum indică (De Waal, 2001, p. 56), trebuie luată literal, operează teleologic (Taloș, 2019, p. 202; Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 299) în toate etajele fizice sau psihice ale cosmosului (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 11, para. 302). Legea iubirii reglează mișcarea haotică și normează propensitatea de fixare a lucrurilor, conducându-le pe toate, mari sau mici, bune sau rele, către finalul ineluctabil, desăvârșit, și radical diferit destarea incipientă și haotică a cosmosului (Hartshorne et al., 1994, volume 6, chapter 6, para. 317). Paradigma descrisă de *agapasticism* susține cu vigoare acțiunea *supramorală*, și supraabundentă a iubirii, care răspunde urii cu bunăvoință și violenței cu binefacere. Din moment ce legea iubirii este matca în care sunt rearanjate lucrurile și faptele, aflate uneori de-a valma și decurgând uneori inexplicabil, agentul iubirii creative nu pierde atunci când, acționând cu *supraabundență*, se lipsește pe sine pentru binele aproapelui, ci câștigă fericirea inimii și pacea din care pot, oricând, renaște curajul și reușita, știind că, în cele din urmă, totul curge, ireversibil, spre bine.

În concluzie, perspectiva *agapasticistă*, cea a iubirii creative, poate echipa persoana postumană cu preocuparea pentru binele semenului, furnizându-i paradigma necesară și grija de a nu acționa egocentric, ci de a-și utiliza resursele tehnologice și capacitățile inovative pentru binele și fericirea tuturor. Așadar, integrarea iubirii autentice, nu doar în plan individual, ci și în plan etic, educațional și juridic, este o întreprindere, pe cât de rezonabilă, pe atât de utilă. Ricoeur alege să-și încheie prelegerea ținută în 1989, cu ocazia *Premiului Leopold Lucas*, afirmând următoarele lucruri: *Aș spune că încorporarea tenace, pas cu pas, a unui grad suplimentar de compasiune și de generozitate în toate codurile noastre - codul penal sau codul justiției sociale - constituie o sarcină perfect rezonabilă, cu toate că e dificilă și interminabilă.* (Ricoeur, 2009, p. 38).

---

## Referințe

---

Borghino, D. (2014, May 20). „World's Smallest Nanomotor Could Power Cell-Sized Nanobots for Drug Delivery”, *New Atlas*. Retrieved from: <https://newatlas.com/nanomotor-for-nanobot-drug-delivery/32160/>.

Bostrom, N. (2019). *Super inteligența, Căi, Pericole, Strategii*. București: Litera.



- De Waal, C. (2001). *On Peirce*. USA, Belmont: Wadsworth CENGAGE Learning.
- Domingos, P. (2015). *The Master Algorithm, How the Quest for the Ultimate Learning Machine will Remake our World*. UK: Penguin Random House.
- Foot, P. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gilad, M. (2019 Aug 1). „Early Cracks in the Reputation of 'Know-it-all' Israeli Philosopher Yuval Noah Harari”. *Haaretz*. Retrieved from: <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-early-cracks-in-the-reputation-of-yuval-noah-harari-1.7610839>.
- Hartshorne, C., Weiss, P., Burks, A. W. (eds). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic Edition, PDF. (1 June 1994). Reproducing vols. I-VI Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935, vols. VII-VIII, same publisher, 1958.
- Harari, Y. N. (2017a). *Sapiens, Scurtă Istorie a Omenirii*. Traducere de Adrian Șerban. Iași, București: Polirom.
- Harari, Y. N. (2018b). *Homo Deus, Scrută Istorie a Viitorului*. București: Polirom.
- Harari, Y. N. (2018c). *21 de lecții pentru secolul XXI*. Iași, București: Polirom.
- Hobbes, T. (1881). *Leviathan, The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. Oxford: James Thornton, High Street.
- Krasicki, J. (2002). "Posthumanism and Russian Religious Thought," *Studies in East European Thought* 54 (1/2): 125-43. Retrieved from: [www.jstor.org/stable/20099786](http://www.jstor.org/stable/20099786).
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row.
- More, M., & More, N.V. (eds.) (2013). *The Transhumanist Reader, Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. UK: West Sussex. Kindle Edition.
- Ricoeur, P. (2009). *Iubire și Justiție*. București: Editura Art.
- Rothblatt, M. (2014). *Virtually Human, The Promise – And the Paril – of Digital Immortality*. New York: St. Martin's Press. Kindle Edition.
- Schussler, A-E. (2019). „Transhumanism as a New Techno-religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. © SACRI; 18, (53): 92-106. Retrieved from: <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/1078>.
- Taloș, C. I. (2019). *Fenomenologia Iubirii în Filosofia lui C. S. Peirce* [teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Cluj, Romania].
- Tegmark, M. (2019). *Viața 3.0, Omul în Epoca Inteligenței Artificiale*. București: Humanitas.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism, The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs imprint of Perseus Books, LLC.