HAL
open science

Une lecture française de Actualité des anges d'Andrei Pleşu et ses usages possibles en communication

Odile Riondet

To cite this version:

Odile Riondet. Une lecture française de Actualité des anges d'Andrei Pleşu et ses usages possibles en communication. 2010. sic_00621186

HAL Id: sic_00621186

https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00621186

Preprint submitted on 9 Sep 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

O lectură franceză a cărţii *Despre îngeri* de Andrei Pleşu şi aplicaţiile sale în comunicare

Ştim noi oare ce anume este în celălalt imaginea noastră, ce ecou risipit, apoi revenit, a creat în noi deşertul ?

Assia Djebar

Introducere

De ce am ales această carte ca suport pentru un curs la facultatea din Bucureşti ? De fapt, sunt numeroase motive care ar putea susţine contrariul. Primul, şi cel mai evident, este cel legat de competenţa : în ce măsură sunt eu calificată să susţin un curs despre un autor pe care acum îl descopăr, în faţa unor persoane care, cu siguranţă, l-au citit înaintea mea, mai mult decât mine şi, fără îndoială, mai bine decât mine, având în vedere că l-au citit în limba originală, putând să-l situeze corect în contextul său intelectual (şi politic în cazul de faţă). Cea de-a doua obiecţie provine din faptul că nu este nicidecum vorba de un autor în comunicare, dar eu trebui să lucrez în disciplinea mea şi să o predau. Aş putea fi acuzată deci de digresiune. În fine, cea de-a treia obiecţie, şi cea mai gravă, o constituie tema cărţii în sine (îngerii), ce poate părea total nepotrivită într-un univers ştiinţific care, din fericire, s-a separat de mult timp de influenţele mistice.

În acelaşi timp, am citit şi am studiat această carte. Dacă nu pot răspunde acum, exact şi la obiect, fiecăreia dintre aceste obiecţii (răspunsurile vor apărea sper progresiv de-a lungul intervenţiei mele), pot însă să vă spun de ce, în pofida tuturor contrargumentelor de care sunt perfect conştientă, am citit şi am studiat această carte, cu gândul de a construi o reflecţie din perspectiva comunicării, disciplina pe care o predau.

Această operă se situează pentru mine într-o configuraţie aparte, la confluenţa dintre un interes anume pentru sistemul de gândire europeană şi un moment în care am considerat că este necesar să abordez aspectele epistemiologice ale disciplinei, atât în ceea ce priveşte parcursul meu profesional, cât şi evoluţia disciplinei in Franţa. Acesta este motivul principal pentru care am început să consult lucrări filozofice care abordează tema cunoaşterii sau pe cea a comunicării. Dacă utilizarea unui autor ca Jürgen Habermas este în prezent evidentă, chiar clasică, acest lucru nu trebuie să ne facă să omitem potenţialul de reflecţie epistemiologică şi de meditaţie asupra unor concepte de comunicare pe care alte ştiinţe îl pot deţine.

Alegerea acestei cărţi este totuşi susceptibilă de un oarecare concurs de împrejurări. Împrejurări legate de toate numele de filozofi pe care le-am auzit pronunţate înaintea mea şi pe care le-am prins din zbor, împrejurări legate de timpul pe care l-am avut la dispoziţie pentru a pregăti acest curs şi care m-a făcut să prefer mai degrabă acest titlu decât, de exemplu, *Tratatul de ontologie* al lui Constantin Noica sau *Trilogia cunoaşterii* a lui Lucian Blaga.

Prin urmare, lectura cărţii se situează la întâlnirea dintre hazard şi necesitate, punct în care destinul a intervenit făcând posibilă întâlnirea noastră de azi. Acest lucru vă precizează importanţa şi, în acelaşi timp, relativitatea lecturii, precum şi modestia implicită a propunerii pe care v-o lansez.

Am construit această prezentare sub semnul unui citat aparţinând Assiei Djebar, o romancieră de origine algeriană, membră a Academiei Franceze. Două motive au stat la bază. In primul rând, este vorba de o interogaţie care rezonează cu cea a lui Andrei Pleşu, căci interesul principal al acestui autor pentru comunicare, se cuvine să spunem încă de la început, constă în analiza locului ocupat de interioritate în cadrul relaţiei. În al doilea rând, este o interogaţie asupra exerciţiului pe care vi-l propun: acela de a vă vorbi despre un autor de-al vostru în timp ce eu sunt de origine străină. Permiteţi-mi să reformulez : ce anume, în acest autor, creează pentru un universitar francez « deşertul », altfel spus, aduce o noutate radicală în gândire, păstrând în acelaşi timp imaginea mea?

Îngerii ca trend

In perioada anilor 90 a vorbi despre îngeri era la modă, fapt dovedit de nenumărate publicaţii. Îngerii constituiau o temă folclorică (personaje imaginare precum zânele sau spiriduşii). Alteori o temă culturală (figuri prezente în toate culturile simbolizând un ideal deconectat de lume). Problema care se pune aici este însă diferită: ce reprezintă un înger, din punct de vedere personal, în existenţa celui care încearcă să-l gândească? Răspunsul lui Andrei Pleşu este următorul: a accepta existenţa îngerilor înseamnă

a avea o reprezentare asupra lumii care nu operează cu termeni bipolari, de genul alb-negru, adevarat-fals, corect-incorect, ci care este susceptibilă de gradiţii, de intrevale, de oscilări între aceşti poli. Căci a postula existenţa îngerilor presupune a accepta ideea unui spaţiu intermediar între Dumnezeu şi om. Construirea unei reprezentări asupra îngerilor implică deci structurarea unei mentalităţi aparte. Si tocmai această mentalitate constituie centrul de interes al autorului. Este ceea ce el numeşte « dimensiunea existenţială » a îngerilor, adică semnificaţia pe care o atribuim îngerilor în cadrul existenţei noastre.

În raport cu propunearea iniţială, ţin să precizez o poziţionare proprie în raport cu autorul, cu privire la doua aspecte.

- Contrar lui Andrei Pleşu, nu voi trata aici dimensiunea teologică a îngerilor. Poate că sunt mult prea marcată de cultura mea franceză. Pentru mine, nu e de imaginat să integrez această dimensiune în cadrul unui curs într-o universitate publică. Orice discurs, indiferent de subiect, nu trebuie sub nici o formă să permită reperarea unor aspecte ce ţin de credinţa sau de scepticismul profesorilor. Prin urmare, nimeni şi nimic nu mă împiedică să vă vorbesc despre îngeri dacă îmi doresc acest lucru, cu condiţia de a păstra o oarecare neutralitate, ca dovadă a respectului manifestat faţă de libertatea auditoriului meu. Îmi voi asuma urmatoarea poziţie: dacă, asemenea lui Pleşu, consider că tema îngerilor nu trebuie tratată sub aspectul ei folcloric, ci trebuie interogată prin prisma semnificaţiei atribuite personajelor în cadrul existenţei personale, atunci nu postulez pentru existenţa lor şi nu voi milita pentru recunoaşterea lor.

In plan filozofic, găsesc poziţionarea lui Anderi Pleşu parţial contradictorie. De fapt, el afirmă importanţa existenţială a îngerilor, făcând în acelaşi timp apel la filozofia platonică şi la filozofia plotiniană a ideii, conform căreia îngerii sunt arhetipul a ceea ce noi ar trebui să devenim. Însă cele două curente filozofice (platonismul şi existenţialismul) nu mi se par a fi compatibile. Acest lucru m-a îndeptăţit să selectez din lucrarea sa acele elemente care prezintă o oarecare coerenţă din perspectiva comunicării.

Prin urmare, voi încerca să vă prezint în cele ce urmează principalele aspecte ale reflecţiei lui Pleşu cu privire la îngeri, explicându-vă totodată unghiul de interpretare prin prisma disciplinei pe care o predau. In sens invers, voi indica acolo unde este cazul, punctele în care perspectiva comunicării se dovedeşte a fi în discordanţă cu gândirea autorului.

Îngerii şi relaţia

«Suntem învăluiţi fără încetare de tăcerea îngerului nostru,
pe care, neatenţi, o percepem ca absenţă [1]*. »*

Aşa cum vă spuneam la început, am interpretat acest text în rezonanţă cu studiile disciplinare despre interrelaţionare. Cel puţin în ceea ce priveşte anumite pagini. Aceasta primă apropiere doresc să o explic acum. Pentru a face acest lucru, trebuie să luăm în calcul anumite elementele de antropologie, prin prisma cărora vom măsura apropierea sau distanţa faţă de şcolile de comunicare care gândesc relaţia la nivel intrapersonal, interpersonal şi la nivel de grup.

Dacă ne referim la lucrările Şcolii de la Palo Alto, un prim punct comun poate fi considerat analiza modului în care percepem lumea prin intermediul simţurilor sau prin intermediul elementelor de etiologie umană. De exemplu, felul în care Andrei Pleşu descrie importanţa văzului. Văzul, explică autorul, reprezintă un simţ particular, semnificativ deoarece prin intermediul lui înregistrăm simpla prezenţă a lucrurilor. Nici măcar auzul nu are această putere de percepere a lumii înconjurătoare întrucât, pentru a auzi, prezenţa unui sunet este absolut necesară. Sau fragmentele în care autorul vorbeşte despre gestualitatea călugărilor care, precum îngerii, rămân în picioare când se roagă. Toate aceste adnotări sunt dispersate şi modeste din punct de vedere cantitativ. Acesta reprezintă primul element pe care îl vom reţine. Toată capacitatea noastră de relaţionare este organizată prin intermediul a ceea ce corpul nostru este în măsură să perceapă. Prin ceea ce vedem, auzim, simţim în general. Prin faptul că ne mişcăm, suntem în picioare, aşezaţi, curbaţi sau drepţi. Şi prin aceea că atribuim o semnificaţie gesturilor celuilat, gesturi ale căror manifestări şi coduri le împărtăşim. Aceste observaţii nu sunt noi şi nici originale sau specifice, însă ele sunt parte integrantă a unui tablou antropologic recunoscut la scară largă în SIC (ştiinţele informării şi comunicării), prin aportul iniţial al Şcolii de la Palo Alto.

Pe lângă această influenţă empirică destul de clară, regăsim la Andrei Pleşu o altă componentă antropologică: o atenţie deosebită pentru interioritate, pentru resorturile psihologice, pentru percepţia

[1] P. 184 (Editura Humanitas, 2003)

noastră de sine. Această componentă este însă neobişnuită în comunicare. Autorul pleacă de la următoarea constatare: există realităţi psihologice care ne orientează într-un fel sau altul viaţa, în timp ce pentru noi ele rămân de domeniul imaginarului. Este cazul certitudinii noastre faţă de moarte. Cu siguranţă, moartea este un fenemen biologic dovedit. Pentr noi însă, în existenţa noastră, ea nu înseamnă decât absenţă şi încetare a vieţii: sunt întotdeauna ceilalţi cei care ne vor veadea morţi, care vor şti că am murit, care ne vor pierde şi care vor simţi sentimentul pierderii.

Prin urmare, dacă prima dimensiune a relaţiei este deschiderea noastră faţă de lume, cea de-a doua se referă la relaţia cu sinele, relaţie ce nu intră în câmpul observaţiei. Avem cu toţii sentimentul unui anume destin. Cunoaştem cu toţii o experienţă ce ţine de excepţional, iraţional, de contradictoriu sau de misterul existenţei, cu întreaga suită de forţe şi şanse ce se confruntă şi, uneori, constatarea unor « morţi absurde şi supravieţuiri implauzibile[2] ». Consistenţa însăşi a acestei relaţii cu sinele este expresia îngerului păzitor. Despre aceşti îngeri Părinţii Bisericii se întrebau dacă ne-au fost atribuiţi la naştere sau la botez, dacă avem unul singur sau doi (unul bun şi altul rău) şi care ar fi funcţiile lor. A fi protejat de îngerul păzitor este o probă că suntem însoţiţi cu bunăvoinţă şi rigoare, că identitatea noastră ne depăşeşte, că suntem precedaţi de viitor şi urmăriţi de trecut, că se aşteaptă de la noi împlinirea vocaţiei noastre definitive şi nu doar a ceea ce suntem capabili să realizăm în prezent, că faptul de a fi protejaţi ne învaţă să fim la rândul nostru protectori. Dezbaterile Părinţilor Bisericii capătă în acest context o semnificaţie concretă: dacă îngerul păzitor este conferit tuturor la naştere înseamnă că importanţa fiecărui om în sine este mai presus de orice, inclusiv de convingerile religioase. Ceea ce se dezbătea cu privire la construcţia imaginii îngerilor era o oarecare reprezentare a democraţiei şi a pluralismului.

Vă spuneam că aspectele psihologice, descrierea unei anumite interiorităţi sunt elemente mai rar întâlnite în comunicare. Ele există totuşi. Având în vedere că lucrări în comunicare şi micro-sociologie, precum cele ale lui Erving Goffman, ne sunt deja cunoscute, ar fi interesant să observăm apropierea dintre anumite elemente ce ţin de analiza relaţiei. Cel puţin sub un aspect: obligaţia de a construi relaţii stabile cu ceilalţi prin intermediul comportamentului nostru. Fiecare dintre noi este angajat în situaţii concrete din viaţa sa, la care aderă, în timp ce interlocutorii noştri urmăresc cu precizie semnele angajamentului nostru. Chiar si tăcerea comunică. Acţionăm în funcţie de imaginea consecventă pe care dorim să o construim în faţa celorlalţi, în ciuda ezitărilor, lipsurilor sau slabiciunilor noastre care rămân ascunse în tăcere. Nu este vorba despre o minciună pentru că ni se întâmplă să fim la înălţimea a ceea ce putem cel mai bine să fim. « De fapt, orice existenţă umană conţine momente de realizare intermitentă, fulgurantă, a acestei deplinătăţi.» Este vorba de « transformarea intermitenţei şi a fulguraţiei într-o experienţă continuă, într-o achiziţie durabilă, de fiecare zi[3]. » Am putea compara acest citat cu cel al lui Goffman. « În calitate de fiinţe umane, suntem probabil creaturi ale căror demersuri variază în funcţie de dispoziţia şi energia de moment. In sens contrar, în calitate de personaje în faţa unui public spectator suntem constrânşi să facem faţă acestor fluctuaţii[4]. » Comportamentele noastre sunt pentru ceilalţi un fel de «promisiuni », cum el însuşi le numeşte: promisiunea de a rămâne noi înşine, de a fi tot ceea putem fi mai bine, de a menţine o atitudine coerentă.

Voi cita în fine un alt element component a ceea ce am numit « relaţia sinelui cu sine ». Putem regăsi la Andrei Pleşu importanţa acordată de cercetătorii de la Palo Alto dimensiunii non-verbale a oricărui proces de comunicare. Există, explică autorul, un mod de a fi în relaţie care eşuează complet în atingerea scopului, întrucât în realitate se substituie unei dorinţe de putere. Este cazul celor care, luând îngerii drept model, ating mai puţin angelismul, ci mai degrabă « viciul angelismului, al palorii fanatice, care confundă asceza cu o idilă privată, sau, mai rău, cu o carieră[5]. » Şi atunci, ce anume vedem în lucrările Scolii de la Palo Alto ? Că anumite persoane se laudă că au învăţat să comunice, să stăpânească codurile şi technicile de comunicare, că ştiu să-i observe pe ceilalţi în detaliu, că sunt capabile chiar să citească în ei ca într-o carte deschisă, doar analizându-le privirea, gesturile şi intonaţia vocii. Însă această competenţă specifică ascunde un obstacol fundamental, asemenea voinţei de perfecţionare angelice: există întotdeauna un moment în care cel care, sigur fiind de capacitatea lui deosebită de a comunica, devine trufaş prin prisma sentimentului de a deţine această competenţă, îmbătat de puterea de care dispune. Şi în acest

---

[2] A.P. p. 95

[3] AP. p. 125.

[4] *La Mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1, p. 59 (traducere în limba română după versiunea în limba franceză a textului)

[5] A. P. p. 120

moment el pierde de fapt capacitatea de a comunica întrucât, mai devreme sau mai târziu, vanitatea lui va ieşi la iveală în faţa interlocutorilor săi. Există mereu un moment, fie el fugitiv, în care un licăr de satisfacţie în privire, o strângere triumfătoare din buze vor mărturisi tentativa de manipulare.

Să rezumăm: Andrei Pleşu împărtăşeşte cu scolile de comunicare, şi în special cu cea de la Palo Alto, o anumită reprezentate a umanului, ca fiind în mod fundamental deschis către lume şi către celălalt. Şi este din toate punctele de vedere. Este, pentru că fără relaţia cu celălalt nu poate exista, nu se poate constitui şi nu poate avea o identitate. Însă, în raport cu lucrările de comunicare, descoperim la Pleşu o idee originală care reprezintă deopotrivă forţa şi slăbiciunea sa. În timp ce curentul paloaltist era profund marcat de emipirism şi behaviourism, renunţând, conform expresiei lui Paul Watzlawick la a interoga « cutia neagră » a psihicului uman, Andrei Pleşu se interesează tocmai cu privire la această cutie neagră, la ce se întâmplă în interiorul minţii noastre, altfel spus, la interioritatea omului. El demonstrează că, ceea ce pentru cercetătorii de la Palo Alto nu constituia decât o serie de timide incursiuni, poate face obiectul unor dezvoltări ulterioare în cadrul disciplinelor comunicării. În mod special, constucţia de sine prin dialog, încercarea de a menţine un anumit grad de constanţă în noi înşine, o anume definire a ceea ce este o relaţie corectă. Pleşu o defineşte pe aceasta din urmă ca fiind capacitatea de a uita într-o oarecare măsură de sine şi de a manifesta o atenţie deschisă către celălalt. În mod paradoxal această noţiune este mult mai puţin prezentă la paloaltişti, care aveau ca obiect de cercetare interrelaţionarea, decât în scrierile lui Jürgen Habermas cu privire la analiza sferei politice.

Este adevărat însă că putem aduce în discuţie importanţa referinţelor platonice şi plotiniene din text pentru descrierea acestui domeniu al interiorului. Să luăm câteva exemple: îngerii ar fi *arhetipul* a ceea ce tindem să fim. El reprezintă *modelul* nostru *inaugural.* Până în ce punct aceste afirmaţii sunt compatibile cu constructivismul ştiiţelor umaniste la care autorul face totuşi apel ? Întrebarea rămâne deocamdată deschisă.

Îngerii şi TIC (Tehnologia informaţiei şi a comunicaţiilor)

« Intelectul este[...] partea noastră de înger[6] » (p. 222)

Academicianul canadian Pierre Lévy, în lucrarea *L'intelligence collective* rezervă o parte a reflecţiei sale temei îngerilor. Prin intermediul reţelelor, afirmă autorul, evoluăm într-un « spaţiu invizibil de cunoştinţe, achiziţii, capacităţi de gândire, spaţiu în cadrul căruia se nasc şi se maturează calitatea de a fi, maniera de a construi o societate a cunoaşterii[7]. » Trăim o adevărată mutaţie antropologică. Raporturile noastre sociale devin virtuale, întrucât suntem în contact cu ceilalţi nu prin prezenţa fizică a corpului, ci prin intermediul spiritului, via Internet. Spaţiul pe care îl împărţim cu ceilalţi este cel al cunoaşterii. Şi încă nu reuşim să estimăm totalitatea transformărilor pe care această stare de fapt le implică. Spre exemplu, oamenii politici nu vor mai fi utili democraţiei: mediatorii nu fac decât să creeze o situaţie de tip ierarhic, de reverenţă faţă de putere. Legătura instaurată prin intermediul reţelelor este creativă şi egalitară întrucât este de natură imaterială. Autorul lansează o serie de consideraţii cu privire la îngeri. Universul virtual este, în sens propiu, angelic deoarece suntem dispensaţi de sentimentul greutăţii corporale. « Orice tip de control exercitat de un grup asupra a ceea ce emană de la toţi, orice limitare a formelor de expresie colectivă, orice evoluţie spre transcendenţă anihilează subit caracterul angelic al lumii virtuale, ce se afundă imediat în regiunile obscure ale dominaţiei, ale puterii, ale apartenenţei şi ale excluziunii[8] ». Procedând în acest fel, omul « se separă de însăşi esenţa sa[9] ».

Ce anume regăsim în *Despre îngeri* ? O interogaţie formulată astfel: cyberspace-ul de care se vorbeşte atât de mult există el oare? Răspunsul este dat progresiv, de manieră nuanţată. În primul rând trebuie să admitem ideea existenţei unei « lumi a spiritului » care nu se constituie ca un loc precis. Este mai degrabă o experineţă distinctă de cea a spiritului din punct de vedere obiectiv. Nu este vorba de un univers al sentimentelor. Lumea spiritului nu este nici lumea sentimentelor, nici cea a misterului. Cultura, de exemplu, face parte din lumea spiritului. Şi cultura nu ţine nici de mister, nici de sentimente. Neoplatonismul este curentul care permite imaginarea unui astfel de tip particular de real. De fapt, este vorba aici despre o lume intermediară care nu este în realitate nici obiectivă (în sensul descrierii lumii exterioare), nici subiectivă (în

---

[6] A. P. p. 222

[7] Pierre Levy, *L'intelligence collective,* La Découverte, 1994, p. 17. (traducere în limba română după versiunea în limba franceză a textului)

[8] Idem, p. 107 (traducere în limba română după versiunea în limba franceză a textului)

[9] Idem, p. 110

sensul invenţiei sau a naturii pur psicologice). Îngerii reprezintă tocmai acest univers, această lume a spiritului. Ei aparţin intelectului întrucât sunt lipsiţi de corporalitate. Ce este însă intelectul? Este el sinonim cu informaţia? În reprezentările noastre contemporane, marcate de experienţa reţelelor, « informaţia n-ar mai fi rezultatul unui proces de *învăţare*, de acumulare răbdătoare, ci expresia faptului de a *şti*, în absenţa oricărui travaliu pregătitor[10].» Această fulguraţie era atribuită înainte îngerilor: neavând corp, gândirea lor, *intelectul* lor nu este mediat de senzaţii.

Din acest punct de vedere cei doi autori se apropie semnificativ. Amândoi pun în lumină procesul informaţional, altfel spus de împărtăşire a cunoaşterii prin intermediul reţelelor. Amândoi insistă aspura faptului că relaţia pe care o instaurează exclude corpul. Amândoi folosesc terminologia aparţinând ontologiei platonice. Amândoi compară situaţia indivizilor conectaţi cu cea a îngerilor. Însă tocmai în acest punct cei doi autori se separă. Pierre Lévy se îndreaptă către consideraţii cu privire la importanţa creării unei « *atheologii* ». Această simbolizează în accepţiunea autorului canadian o reprezentare atee a universului angelic, în care personajele sunt interpretate ca manifestarea onirică şi imaginară a unei dorinţe umane realizate prin posibilităţile tehnicii: atingerea unui intelect debarasat de corp. În sens contrar, Andrei Pleşu începe prin a recunoaşte rolul corpului în fulguranţele gândirii umane. Întrucât gândirea umană este capabilă de fulguranţe, însă printr-un proces diferit. Ea este capabilă să admită realităţi care nu există în natură, păstrându-şi corporalitatea. Este poate tocmai această corporalitate care face ca viaţa omului şi inteligenţa sa şă fie un lucru de neprețuit, poate chiar o creatură superioară îngerilor. Viaţa omului este mai dramatică deoarece « noi dobândim prin efort ceea ce îngerul are prin natură[11] » « Pariul existenţial » al omului este mai complicat, mai dificil de asumat decât cel al îngerilor. Omul are creativitatea pe care îngerul nu o are, tocmai pentru că omul îşi construieşte intelectul şi prin prisma experienţei corporale. Pe scurt, îngerul este o virtualitate, iar omul o realitate plină, uneori chiar dureroasă, « îngerul este un *vector*, o indicaţie de traseu, o săgeată. Omul e o *cruce*: structura şi suferinţa lumii adunate într-o singura imagine[12] ».

Regăsim aici cele două linii de forţă de mai devreme, amestecul ce poate părea curios, rar şi incoerent, între empirism şi idealism, între fenomenologie şi platonism. Am putea astfel reformula întrebarea pe care o lansam la început cu privire la acest subiect: este vorba oare despre incoerenţă, diletantism sau despre construirea unei coerenţe ce trebuie ascultată?

Istoria simbolică a religiilor şi situarea lor în plan politic

« Îngerii convertesc abisul dintre Dumnezeu şi om într-un spaţiu al comunicării[13]. »

Există la Andrei Pleşu o parte de Mircea Eliade. Un Mircea Eliade nespecializat şi nefinalizat. Avem puţine modele echivalente în comunicare. Este flagrant, de exmplu, pasajul de la o religie la alta sau de la o civilizaţie la alta: personajul îngerilor, care există desigur la musulmani şi la Tibetani, sau pot fi comparaţi cu geniile din Egipt sau cele ale romanilor. Sau digresiunile de orice tip, cum este cea referitoare la valorile numerice ale alfabetului. Pentru o ureche franceză toate aceste pasaje rezonează mai degrabă cu o scriere de tip eseu decât cu o lucrare ştiiţifică sau filozofică. Cu atât mai mult cu cât aceste elemente de istorie a mentalităţilor sau de istorie a religiilor sunt prezentate dispersat, nesistematic, fără a conduce la o construcţie solidă. Am păstrat acest aspect printre punctele care ne-ar putea totuşi interesa dintr-un prim motiv: asemănarea acestui tip de demers cu cel al unui autor precum Régis Debray. Al doilea motiv: înscrierea într-o reflecţie de tip politic.

Régis Debray, după un parcurs destul de bizar, a ocupat pentru o perioadă un post în cadrul catedrei de filozofie a universităţii din Lyon. Este cunoscut în comunicare pentru tentativa de a lansa o nouă disciplină ce avea să se numească « mediologie[14] ». Debray reia o serie de idei aparţinând lui Marshall Mac Luhan. De exemplu : « mediile» nu reprezintă nişte mijloace tehnice neutre. Ele sunt dimpotrivă determinante. Să luăm exemplul unui scrieri pe rulou şi pe cel al unei scrieri dintr-o carte. Cartea, având două pagini, dispuse una lângă cealaltă, este un instrument care permite comparaţia între cele două pagini. Acest lucru nu este posibil în cazul ruloului. Astfel mediile şi suporturile gândirii noastre constituie condiţiile în care gândim. Ele ne deschid anumite posibilităţi şi ne limitează altele. Putem

---

[10] A.P. P. 220
[11] A.P. p. 32
[12] A.P., p. 34
[13] A.P., p. 258-259
[14] R. Debray, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, 1991.

înţelege civilizaţiile şi culturile, diferenţele dintre ţări în funcţie de alegerea diferintelor suporturi de vehiculare a producţiilor intelectuale.
Legătura cu religia devine atunci posibilă[15]. Vă fac un scurt rezumat. Faptul de a înscrie cuvântul lui Dumnezeu pe rulouri transportabile în deşert, şi nu pe tăblii de piatră a conferit evreilor o reprezentare particulară a lui Dumnezeu: este vorba de un Dumnezeu pe care îl avem cu noi şi în noi, şi care nu este ataşat unui teritoriu anume. Creştinismul însă s-a răspândit prin codex, adică sub forma cărţii pe care o avem astăzi, ceea ce i-a permis o relaţie critică cu textul. Din această conjunctură a luat naştere o formă particulară de credinţă, critică şi individualistă, puternic manifestată în timpul Reformei. Si tocmai această conjunctură a făcut posibilă atunci maturizarea unei forme particulare de revendicare politică, cumulând importanţa dezbaterii cu afirmarea drepturilor individuale, până la însăşi revendicarea dreptului de a nu crede. În acelaşi timp, islamismul nu a integrat concret codexul, a continuat tradiţia orală de învăţare a textului pe de rost, împiedicând astfel procesul critic şi păstrând intact caracterul politic şi social al credinţei.

Câteva dintre consideraţiile lui Andrei Pleşu se înscriu în această abordare. Bineînţeles, el nu face referire la chipul lui Dumnezeu, ci la cel al îngerilor. Bineînţeles, el nu urmează istoria suporturilor. Insă el aduce în discuţie constucţia unei reprezentări a îngerilor ca formă de manifestare a unei mentalităţi specifice în Occidentul creştin. De asemenea, el ridică problema modului în care această mentalitate a avut repercusiuni în plan politic.

Punctul de intersecţie dintre politic şi religios este altul la Andrei Pleşu. In ciuda elementelor istorice dispersate pe care le-am semnalat, întrebarea lui Pleşu nu este neapărat : cum s-a format această mentalitate specifică în Occidentul creştin ? (menţionând că locul suporturilor în construirea acestei mentalităţi nu îl interesează absolut deloc.) Întrebarea sa este mai degrabă : în ce fel ipoteza îngerilor se poate integra astăzi într-o reprezentare a viitorului social şi politic ?

Funcţia finală a îngerilor (şi a celor înviaţi) este de a cânta. Aceasta poate părea o ocupaţie neconvingătoare, o finalitate discutabilă, nu neapărat dorită de toţi. Însă aspiraţia manifestată de această imagine a corului de îngeri şi a celor înviaţi poate fi înţeleasă ca o dorinţă de armonie, o tensiune către o relaţie personală exigentă. A cânta împreună înseamnă a asculta împreună, a interioriza vocea celuilalt, a se adapta. Înseamnă a ieşi din sine, suflul vocii purtând viaţa umana spre exteriorul care o ascultă şi o primeşte. Dacă fiecare om are un înger al său, dacă fiecare popor are un înger al său, « apartenenţa la o naţiune sau alta este un dat providenţial, aşa cum este culoarea ochilor, statura sau tot ce alcătuieşte identitatea noastră particulară [16]. » Acest hazard al apartenenţei noastre nu interesează decât din perspectiva modului în care suntem expresia unei creativităţi particulare în ceea ce trebuie să rămână orchestra umană. Înţelegem astfel chipul religios al îngerilor ca una din formele imaginarului nostru, ca o dinamică ce persistă, în timp ce noi i-am pierdut originile. Imaginarul unei speranţe: acela de ajunge la armonizarea relaţiilor dintre indivizi, grupuri, naţiuni într-o finalitate împărtăşită. Această speranţă este o dinamică întrucât este adesea fondul ascuns al comportamentelor noastre.

Câteva consecinţe epistemiologice

« Azi, gândul acesta a redevenit actual : se vorbeşte de o viziune "holistă" asupra lumii şi se introduce în descrierea ordinii universale conceptul de "complexitate"[17]. »

Revendicarea reînnoită, repetată a cărţii este aceasta : a integra îngerii în reprezentările noastre ne permite să ieşim dintr-o viziune simplistă asupra lumii, dihotomică, care pune în opoziţie binele şi răul, adevăratul şi falsul, stânga şi dreapta, capitalismul şi comunismul, Estul şi Vestul. A afirma existenţa îngerilor înseamnă a revendica un tip de gândire. O gândire pe care o putem cataloga drept « complexă ». Vom începe prin a urmări propunerea lansată aici pentru a identifica aspectele proprii epistemiologiei, adică definirea cunoaşterii care îi este proprie.

Afirmarea existenţei îngerilor este înţeleasă într-o reprezentarea globală a lumii. Pentru Thomas d'Aquino, ca şi pentru Plotin, lumea este ordonată. Fiecare element al lumii participă într-un fel sau altul, în manieră proprie la perfecţiunea lui Dumnezeu. Un mineral o face pur şi simplu prin însăşi capacitatea sa de a exista, lumea vegetală prin abundanţa vieţii sale(o viaţă însă pasivă), lumea animală prin viaţa sa

[15] R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Édition Odile Jacob, 2001.
[16] A.P. p. 169.
[17] A.P. p. 41

activă, omul prin spiritualitatea sa. În acest ansamblu, lipseşte o verigă: o fiinţă care ar putea întruchipa calitatea lui Dumnezeu de a fi fără corp. Acest nivel este realizat de îngeri. Dumnezeu rezervă pentru el atributul suprem, acela de a fi necreat.

Este evident că această reprezentare nu mai coincide cu ştiinţa contemporană. Însă, afirmă autorul, ştiinţa această nu mai este unitară. În particular, ea cunoaşte revolte împotriva aplatizărilor descriptive (lumea conţine o parte de mister, este « complexă »). Ştiinţa contemporană cunoaşte revolte împotriva restricţiilor privind tipurile de raţionament: în faţa unui raţionament ipotetico-deductiv se impune reabilitarea raţionamentului analogic. Este însă un fapt, îngerii ne iniţiază în raţionamentul analogic. Este o înţelepciune să vezi asemănări acolo unde alţii văd numai diferenţe sau lucruri dispersate. Îngerul este cel care ne face să devenim brusc atenţi la ceva, apoi atenţia noastră revine la spiritul obiectiv. Pentru o clipă însă am fost atinşi de o comparaţie. De intuiţia une asemănări care ne va hrăni apoi ipotezele.

Cele două revendicări prezentate aici (a încerca să descrii complexitatea lumii mai degrabă decât a o simplifica pentru a o putea descrie şi a face loc raţionamentului analogic) aparţin fără îndoială ciberneticii, apoi sistemicii, ambele influenţând naşterea teoriilor comunicării, cu precădere la autori precum Albert Scheflen[18]. Le regăsim de asemenea şi în teoriile lui Abraham Moles[19].

Cibernetica, aşa cum indică însăşi rădăcina de provenienţă greacă a termenului, se doreşte a fi o ştiinţă pentru a dirija acţiunea. O datorăm în special lui Norbert Wiener [20]. Fiecare om, într-un mediu dat, stabileşte un *program* de acţiune, apoi *decide* de a acţiona în urma unui *raţionament* care îi permite să estimeze condiţiile în care acţiunea trebuie să se petreacă pentru a-i asigura reuşita. În final, el *execută* acţiunea. Mediul în care acţiunea este efectuată poate răspunde aşa cum a fost prevazut de program, în proporţie totală, doar parţial sau de manieră aleatorie. Aceasta nu înseamnă că nu au existat reguli, ci că legea care a guvernat rezultatele nu este deocamdată cunoscută. În acest caz ar trebui redus factorul imprevizibil, condusă acţiunea şi realizat rezultatul cât mai aproape de aşteptările iniţiale.

Bertalanfy, lucrând la o teorie a sistemelor va completa acest enunţ printr-o propunere de a descrie interacţiunea cu mediul sub forma unui grafic. Graficul redă modelul acţiunii în stare de funcţionare. Printr-o succesiune de grafice vom putea astfel construi, după caz, modelul previzionat al unei acţiuni, modelul cunoaşterii, modelul deciziei etice…Plecând de la aceste modele, vom putea scoate în evidenţă variaţiile unui sistem şi condiţiile sale de reglare.

In acest cadru precis intervine termenul de « complexitate ». Atunci când există mişcări dificil de descris. Vom utiliza deci termenul de « complexitate » cu sensul că anumite aspecte ale interacţiunii au scăpat descrierii. Ceea ce nu înseamnă nici pe de parte că vor rămâne imposibil de descris. Dimpotrivă, ele sunt teoretic descriptibile, însă ţin în continuare de « complex », adică de un nivel de descriere ce nu este încă însuşit sau de o combinaţie de modele.

Revendicarea abordării prin analogie provine, de asemenea, din această reprezentare ştiinţifică. În toate situaţiile este vorba de descrierea unor « mecanisme » (biologice sau nu) şi a modului de reglare specific. Vom recurge la analogia a două mecanisme pentru a le analiza. De exemplu, aşa cum propune John von Neumann[21], analogia dintre creier şi calculator. Aceasta va permite analizarea unui element prin prisma celuilalt: maşina prin intermediul umanului, umanul prin intermediul maşinii.

In raport cu aceste scrieri, Andrei Pleşu pare a utiliza termenul «complexitate» şi revendicarea analogiei în sens invers. Prin aceasta, s-ar poziţiona mai aproape de lucrările lui Edgar Morin[22]. Prin banalizare şi circulaţie semnificaţia termenului s-a transformat în timp. Este absolut evident, prin prisma a ceea ce am spus mai devreme, că termenul « complexitate » din cibernetică se afla într-o dubla filiaţie filozofică. Cea a utilitarismului şi cea a pragmaticii: este utilitatea, eficacitatea unei acţiuni care o validează. Şi într-un reducţionism recurent în toata istoria ştiinţelor. Un reducţionism derivat parţial din structuralism[23], cu intenţia sa de a descrie viaţa, creaţia artistică, literară sau muzicală prin scheme

---

[18] A. Scheflen, « Systèmes de la communication humaine », dans *La nouvelle communication*, Seuil, 1981.

[19] A. Moles, *Les sciences de l'imprécis*, Seuil, 1990.

[20] L. Couffignal, *La cybernétique*, PUF, « Que sais-je ? », 1972

[21] J. von Neumann, *L'ordinateur et le cerveau*, Flammarion, « Champs », 1996

[22] E. Morin a evoluat semnificativ în ceea ce priveşte utilizarea termenului « complexitate » în diferitele sale lucrări, între *La connaissance de la connaissance* (1986), *Introduction à la pensée complexe* (1990), *La complexité humaine* (1994) şi *L'intelligence de la complexité* (2000)

[23] Aşa cum rezultă în particular şi dintr-o altă lucrare a lui A. Moles, *Théorie structurale de la communication et société,*

reproductibile.

In timp ce Andrei Pleşu situează îngerii în cadrul «complexului», trebuie în acelaşi timp să îi recunoaştem o revendicare de autonomie a filozofiei şi a ştiinţelor umane în raport cu ştiinţele exacte. Comunicarea, ca disciplină, a cunoscut un moment de fascinaţie pentru formalism în descrierea relaţiilor, urmând un recul faţă de această modă intelectuală şi apoi, revendicarea unor metode diferite, insistând asupra importanţei ipotezelor[24] şi a interpretării[25], care însoţesc în mod inevitabil orice descriere.

Un cititor absolvent de comunicare se va regăsi cu uşurinţă în acest tip specific de utilizare a noţiunii de complexitate, cu condiţia situării lui într-o istorie a conceptului. Pentru o ureche franceză însă, este surprinzător să citeşti despre « complexitate » că este un mod de gândire care ajută la abandonarea unei viziuni dihotomice asupra lumii. O viziune care, aşa cum am vazut la începutul acestei părţi, pune în opoziţie binele şi răul, adevăratul şi falsul, stânga şi dreapta, capitalismul şi comunismul, Estul şi Vestul. Sentimentul unei gândiri dihotomice şi nevoia de abandon nu există în Franţa, după părerea mea. Mi se pare că este mai degrabă o formă de relativism care domină la noi, însoţit de dificultatea de a alege dintr-o paletă de poziţii diverse, adesea resimţite ca fiind toate justificate. Fragmentarea ne ameninţă cu siguranţă mai mult decât dihotomia. Poate fi oare pentru că analiştii noştri nu percep aceste opoziţii ? Sau poate clasa filozofică şi politică din România are, în mod majoritar, o reprezentare asupra lumii în care există doar două adevăruri care se opun? Nu am un răspuns pentru această întrebare.

Concluzie

Să reluăm întrebarea noastră iniţială, formulată de Assia Djebar : *Ştim noi oare ce anume este în celălalt imaginea noastră, ce ecou risipit, apoi revenit, a creat în noi deșertul ?* Întrebare, pe care am reformulat-o astfel : ce anume, în acest autor, creează pentru un universitar francez « deşertul », altfel spus, aduce o noutate radicală în gândire, păstrând în acelaşi timp imaginea mea?

La Muzeul de Artă din Cluj, în sala dedicată pictorilor români ai secolului al XIX-lea, există o serie extraordinară de autoportrete. Fiecare aminteşte de o şcoală diferită, de o ţară diferită şi chiar de un deceniu diferit al picturii, mergând de la începuturile impresionismului până la primele deconstrucţii ale lui Picasso. Toţi, mai puţin unul, care nu se aseamănă decât cu el însuşi. Şi când ne apropiem ne dăm seama cu toţi sunt lucrări ale aceluiaşi pictor, căruia, din nefericire, i-am uitat numele.

Mi s-a întâmplat să am acelaşi sentiment în faţa cărţii lui Andrei Pleşu, în faţa multitudinii de referinţe ce pot părea contradictorii. Intre cibernetică şi fenomenologie. Puţin din Mircea Eliade, o fărâmă de Platon, o bucată de cyber-space, un pasaj prin idealism. O referinţă la gnoza iraniană, pe care creştinismul timpuriu a încercat preţ de o viaţă să o combată, pentru a demonstra pertinenţa îngerilor într-o teologie a încarnării care conferă toată importanţa sa corpului.

Dar cel mai surprinzător, este că impresia finală, odată cartea închisă, nu este de dispersie. Autorul contribuie la situarea analizelor de comunicare într-o istorie a ideilor. La punerea în lumină a fenomenelor de modă succesive care au afectat sistemele noastre de gândire. La demonstrarea modului în care obiectul de studiu te face uneori să uiţi de varietatea opţiunilor ştiinţifice disponibile. Analiza relaţiei interindividuale era în proporţie majoritară sub influenţa teoriilor formaliste şi a fost nevoie de mult timp până la reconsiderarea interioritătii. Evoluţia tehnologică a produs nenumărate studii despre influenţa mediilor numerice. Dezbaterile despre cyberspace însă, deşi au fost puternic marcate de contradicţii, au avut fără îndoială mult prea puţine repercusiuni la nivelul unei reflecţii despre modurile de gândire şi de cunoaştere. Imaginarul speranţelor noastre, atât de profund înscris în toate mediile noastre, este cu siguranţă un domeniu ce trebuie reînnoit.

Coerenţa lucrării apare deci în antropologia sa, adică în reprezentarea umanului şi a relaţiilor umane, care o susţine de la început până la final. Tăcerea întâlnirilor noastre în care auzim parcă prezenţa discretă a altcuiva sau a unui altundeva. Forţele dinamismului care ne dau puterea să o luăm de la capăt dupa fiecare eşec. Construirea unei distanţe faţă de sine ca fundament necesar al societăţii. Relaţia cu celălalt ca pierdere de sine, ca centru şi regăsire a unui sine îmbunătăţit. Deschiderea alternativelor de acţiune pentru construirea unei relaţii juste între popoare. Aceasta este dimensiunea care traversează individul, de la relaţia sa intimă cu el însuşi până la natura sa politică, şi care face din această carte o lucrare interesantă de comunicare. Întocmai ca acel autoportret care nu se aseamănă niciunei alte scoli, ci

---

Masson, 1995.

[24] Să ne amintim că, pentru Gaston Bachelard, ştiinţele experimentale sunt în sine « metafizic inductive » (trad. din limba franceză).

[25] A fost utilizată cu precădere filozofia lui Paul Ricoeur.

doar lui însuşi.