



HAL
open science

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

Odile Riondet

► **To cite this version:**

Odile Riondet. Une lecture française de Actualité des anges d'Andrei Pleșu 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 cărții
Despre îngeri
de Andrei Pleșu

și aplicațiile sale în comunicare

*Știm noi oare ce anume este în celălalt imaginea noastră,
ce ecou risipit, apoi revenit, a creat în noi deșertul ?*

Assia Djebar

Introducere

De ce am ales această carte ca suport pentru un curs la facultatea din București ? De fapt, sunt numeroase motive care ar putea susține contrariul. Primul, și cel mai evident, este cel legat de competența : în ce măsură sunt eu calificată să susțin un curs despre un autor pe care acum îl descopăr, în fața unor persoane care, cu siguranță, l-au citit înaintea mea, mai mult decât mine și, 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 (și politic în cazul de față). Cea de-a doua obiecție provine din faptul că nu este nicidecum vorba de un autor în comunicare, dar eu trebuie să lucrez în disciplina mea și să o predau. Aș putea fi acuzată deci de digresiune. În fine, cea de-a treia obiecție, și cea mai gravă, o constituie tema cărții în sine (îngerii), ce poate părea total nepotrivită într-un univers științific care, din fericire, s-a separat de mult timp de influențele mistice.

În același timp, am citit și am studiat această carte. Dacă nu pot răspunde acum, exact și la obiect, fiecareia dintre aceste obiecții (răspunsurile vor apărea sper progresiv de-a lungul intervenției mele), pot însă să vă spun de ce, în pofida tuturor contrargumentelor de care sunt perfect conștientă, am citit și am studiat această carte, cu gândul de a construi o reflecție din perspectiva comunicării, disciplina pe care o predau.

Această operă se situează pentru mine într-o configurație aparte, la confluența dintre un interes anume pentru sistemul de gândire europeană și un moment în care am considerat că este necesar să abordez aspectele epistemologice ale disciplinei, atât în ceea ce privește parcursul meu profesional, cât și evoluția disciplinei în Franța. Acesta este motivul principal pentru care am început să consult lucrări filozofice care abordează tema cunoașterii 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 ometem potențialul de reflecție epistemologică și de meditație asupra unor concepte de comunicare pe care alte științe îl pot deține.

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

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

Am construit această prezentare sub semnul unui citat aparținând Assiei Djebar, o romancieră de origine algeriană, membră a Academiei Franceze. Două motive au stat la bază. În primul rând, este vorba de o interogație care rezonază cu cea a lui Andrei Pleșu, 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 relației. În al doilea rând, este o interogație asupra exercițiului pe care vi-l propun: acela de a vă vorbi despre un autor de-al vostru în timp ce eu sunt de origine străină. Permiteți-mi să reformulez : ce anume, în acest autor, creează pentru un universitar francez « deșertul », altfel spus, aduce o noutate radicală în gândire, păstrând în același timp imaginea mea?

Îngerii ca trend

În perioada anilor 90 a vorbi despre îngeri era la modă, fapt dovedit de nenumărate publicații. Îngerii constituiau o temă folclorică (personaje imaginare precum zânele sau spiridușii). 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 existența celui care încearcă să-l gândească? Răspunsul lui Andrei Pleșu este următorul: a accepta existența 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 gradiții, de întrevale, de oscilări între acești poli. Căci a postula existența îngerilor presupune a accepta ideea unui spațiu intermediar între Dumnezeu și om. Construirea unei reprezentări asupra îngerilor implică deci structurarea unei mentalități aparte. Și tocmai această mentalitate constituie centrul de interes al autorului. Este ceea ce el numește « dimensiunea existențială » a îngerilor, adică semnificația pe care o atribuim îngerilor în cadrul existenței noastre.

În raport cu propunerea inițială, țin să precizez o poziționare proprie în raport cu autorul, cu privire la două aspecte.

- Contrar lui Andrei Pleșu, 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 țin de credința sau de scepticismul profesorilor. Prin urmare, nimeni și nimic nu mă împiedică să vă vorbesc despre îngerii dacă îmi doresc acest lucru, cu condiția de a păstra o oarecare neutralitate, ca dovadă a respectului manifestat față de libertatea auditorului meu. Îmi voi asuma următoarea poziție: dacă, asemenea lui Pleșu, consider că tema îngerilor nu trebuie tratată sub aspectul ei folcloric, ci trebuie interogată prin prisma semnificației atribuite personajelor în cadrul existenței personale, atunci nu postulez pentru existența lor și nu voi milita pentru recunoașterea lor.

În plan filozofic, găsesc poziționarea lui Andrei Pleșu parțial contradictorie. De fapt, el afirmă importanța existențială a îngerilor, făcând în același timp apel la filozofia platonice și la filozofia plotiniană a ideii, conform căreia îngerii sunt arhetipul a ceea ce noi ar trebui să devenim. Însă cele două curente filozofice (platonismul și existențialismul) nu mi se par a fi compatibile. Acest lucru m-a îndepărtat să selectez din lucrarea sa acele elemente care prezintă o oarecare coerență din perspectiva comunicării.

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

Îngerii și relația

*«Suntem învăluiți fără încetare de tăcerea îngerului nostru,
pe care, neatenți, o percepem ca absență¹.»*

Așa cum vă spuneam la început, am interpretat acest text în rezonanță cu studiile disciplinare despre interrelaționare. Cel puțin în ceea ce privește 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 distanța față de școlile de comunicare care gândesc relația la nivel intrapersonal, interpersonal și la nivel de grup.

Dacă ne referim la lucrările Școlii de la Palo Alto, un prim punct comun poate fi considerat analiza modului în care percepem lumea prin intermediul simțurilor sau prin intermediul elementelor de etiologie umană. De exemplu, felul în care Andrei Pleșu descrie importanța văzului. Văzul, explică autorul, reprezintă un simț particular, semnificativ deoarece prin intermediul lui înregistrăm simpla prezență a lucrurilor. Nici măcar auzul nu are această putere de percepere a lumii înconjurătoare întrucât, pentru a auzi, prezența unui sunet este absolut necesară. Sau fragmentele în care autorul vorbește despre gestualitatea călugărilor care, precum îngerii, rămân în picioare când se roagă. Toate aceste adnotări sunt dispersate și modeste din punct de vedere cantitativ. Acesta reprezintă primul element pe care îl vom reține. Toată capacitatea noastră de relaționare este organizată prin intermediul a ceea ce corpul nostru este în măsură să perceapă. Prin ceea ce vedem, auzim, simțim în general. Prin faptul că ne mișcăm, suntem în picioare, așezați, curbați sau drepti. Și prin aceea că atribuim o semnificație gesturilor celuilalt, gesturi ale căror manifestări și coduri le împărtășim. Aceste observații nu sunt noi și nici originale sau specifice, însă ele sunt parte integrantă a unui tablou antropologic recunoscut la scară largă în SIC (științele informării și comunicării), prin aportul inițial al Școlii de la Palo Alto.

Pe lângă această influență empirică destul de clară, regăsim la Andrei Pleșu o altă componentă antropologică: o atenție deosebită pentru interioritate, pentru resorturile psihologice, pentru percepția

¹ P. 184 (Editura Humanitas, 2003)

noastră de sine. Această componentă este însă neobișnuită în comunicare. Autorul pleacă de la următoarea constatare: există realități psihologice care ne orientează într-un fel sau altul viața, în timp ce pentru noi ele rămân de domeniul imaginarului. Este cazul certitudinii noastre față de moarte. Cu siguranță, moartea este un fenomen biologic dovedit. Pentru noi însă, în existența noastră, ea nu înseamnă decât absență și încetare a vieții: sunt întotdeauna ceilalți cei care ne vor vedea morți, care vor ști că am murit, care ne vor pierde și care vor simți sentimentul pierderii.

Prin urmare, dacă prima dimensiune a relației este deschiderea noastră față de lume, cea de-a doua se referă la relația cu sinele, relație ce nu intră în câmpul observației. Avem cu toții sentimentul unui anume destin. Cunoaștem cu toții o experiență ce ține de excepțional, irațional, de contradictoriu sau de misterul existenței, cu întreaga suită de forțe și șanse ce se confruntă și, uneori, constatarea unor « morți absurde și supraviețuirii implauzibile² ». Consistența însăși a acestei relații cu sinele este expresia îngerului păzitor. Despre acești îngeri Părinții Bisericii se întrebau dacă ne-au fost atribuiți la naștere sau la botez, dacă avem unul singur sau doi (unul bun și altul rău) și care ar fi funcțiile lor. A fi protejat de îngerul păzitor este o probă că suntem însoțiți cu bunăvoință și rigoare, că identitatea noastră ne depășește, că suntem precedați de viitor și urmăriți de trecut, că se așteaptă de la noi împlinirea vocației noastre definitive și nu doar a ceea ce suntem capabili să realizăm în prezent, că faptul de a fi protejați ne învață să fim la rândul nostru protectori. Dezbaterile Părinților Bisericii capătă în acest context o semnificație concretă: dacă îngerul păzitor este conferit tuturor la naștere înseamnă că importanța fiecărui om în sine este mai presus de orice, inclusiv de convingerile religioase. Ceea ce se dezbătea cu privire la construcția imaginii îngerilor era o oarecare reprezentare a democrației și a pluralismului.

Vă spuneam că aspectele psihologice, descrierea unei anumite interiorități sunt elemente mai rar întâlnite în comunicare. Ele există totuși. Având în vedere că lucrări în comunicare și micro-sociologie, precum cele ale lui Erving Goffman, ne sunt deja cunoscute, ar fi interesant să observăm apropierea dintre anumite elemente ce țin de analiza relației. Cel puțin sub un aspect: obligația de a construi relații stabile cu ceilalți prin intermediul comportamentului nostru. Fiecare dintre noi este angajat în situații concrete din viața sa, la care aderă, în timp ce interlocutorii noștri urmăresc cu precizie semnele angajamentului nostru. Chiar și tăcerea comunică. Acționăm în funcție de imaginea consecventă pe care dorim să o construim în fața celorlalți, în ciuda ezitărilor, lipsurilor sau slăbiciunilor noastre care rămân ascunse în tăcere. Nu este vorba despre o minciună pentru că ni se întâmplă să fim la înălțimea a ceea ce putem cel mai bine să fim. « De fapt, orice existență umană conține momente de realizare intermitentă, fulgurantă, a acestei deplinătăți. » Este vorba de « transformarea intermitenței și a fulgurației într-o experiență continuă, într-o achiziție durabilă, de fiecare zi³. » Am putea compara acest citat cu cel al lui Goffman. « În calitate de ființe umane, suntem probabil creaturi ale căror demersuri variază în funcție de dispoziția și energia de moment. În sens contrar, în calitate de personaje în fața unui public spectator suntem constrânși să facem față acestor fluctuații⁴. » Comportamentele noastre sunt pentru ceilalți un fel de « promisiuni », cum el însuși le numește: promisiunea de a rămâne noi înșine, de a fi tot ceea ce putem fi mai bine, de a menține o atitudine coerentă.

Voi cita în fine un alt element component a ceea ce am numit « relația sinelui cu sine ». Putem regăsi la Andrei Pleșu importanța acordată de cercetătorii de la Palo Alto dimensiunii non-verbale a oricărui proces de comunicare. Există, explică autorul, un mod de a fi în relație care eșuează complet în atingerea scopului, întrucât în realitate se substituie unei dorințe de putere. Este cazul celor care, luând îngerii drept model, ating mai puțin angelismul, ci mai degrabă « viciul angelismului, al palorii fanatice, care confundă asceza cu o idilă privată, sau, mai rău, cu o carieră⁵. » Și atunci, ce anume vedem în lucrările Scolii de la Palo Alto? Că anumite persoane se laudă că au învățat să comunice, să stăpânească codurile și tehnicile de comunicare, că știu să-i observe pe ceilalți în detaliu, că sunt capabile chiar să citească în ei ca într-o carte deschisă, doar analizându-le privirea, gesturile și intonația vocii. Însă această competență specifică ascunde un obstacol fundamental, asemenea voinței de perfecționare angelice: există întotdeauna un moment în care cel care, sigur fiind de capacitatea lui deosebită de a comunica, devine trufaș prin prisma sentimentului de a deține această competență, îmbătat de puterea de care dispune. Și 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 ieși la iveală în fața interlocutorilor săi. Există mereu un moment, fie el fugitiv, în care un licăr de satisfacție în privire, o strângere triumfătoare din buze vor mărturisi tentativa de manipulare.

Să rezumăm: Andrei Pleșu împărtășește cu scolile de comunicare, și în special cu cea de la Palo Alto, o anumită reprezentare a umanului, ca fiind în mod fundamental deschis către lume și către celălalt. Și este din toate punctele de vedere. Este, pentru că fără relația cu celălalt nu poate exista, nu se poate constitui și nu poate avea o identitate. Însă, în raport cu lucrările de comunicare, descoperim la Pleșu o idee originală care reprezintă deopotrivă forța și slăbiciunea sa. În timp ce curentul paloaltist era profund marcat de empirism și behaviourism, renunțând, conform expresiei lui Paul Watzlawick la a interoga « cutia neagră » a psihicului uman, Andrei Pleșu se interesează tocmai cu privire la această cutie neagră, la ce se întâmplă în interiorul minții 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, construcția de sine prin dialog, încercarea de a menține un anumit grad de constanță în noi înșine, o anume definire a ceea ce este o relație corectă. Pleșu o definește pe aceasta din urmă ca fiind capacitatea de a uita într-o oarecare măsură de sine și de a manifesta o atenție deschisă către celălalt. În mod paradoxal această noțiune este mult mai puțin prezentă la paloaltiști, care aveau ca obiect de cercetare interrelaționarea, decât în scrierile lui Jürgen Habermas cu privire la analiza sferei politice.

Este adevărat însă că putem aduce în discuție importanța referințelor platonice și 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 afirmații sunt compatibile cu constructivismul științelor umaniste la care autorul face totuși apel ? Întrebarea rămâne deocamdată deschisă.

Îngerii și TIC (Tehnologia informației și a comunicațiilor)

« Intelectul este[...] partea noastră de înger⁶ » (p. 222)

Academicianul canadian Pierre Lévy, în lucrarea *L'intelligence collective* rezervă o parte a reflecției sale temei îngerilor. Prin intermediul rețelelor, afirmă autorul, evoluăm într-un « spațiu invizibil de cunoștințe, achiziții, capacități de gândire, spațiu în cadrul căruia se nasc și se maturează calitatea de a fi, maniera de a construi o societate a cunoașterii⁷. » Trăim o adevărată mutație antropologică. Raporturile noastre sociale devin virtuale, întrucât suntem în contact cu ceilalți nu prin prezența fizică a corpului, ci prin intermediul spiritului, via Internet. Spațiul pe care îl împărțim cu ceilalți este cel al cunoașterii. Și încă nu reușim să estimăm totalitatea transformărilor pe care această stare de fapt le implică. Spre exemplu, oamenii politici nu vor mai fi utili democrației: mediatorii nu fac decât să creeze o situație de tip ierarhic, de reverență față de putere. Legătura instaurată prin intermediul rețelelor este creativă și egalitară întrucât este de natură imaterială. Autorul lansează o serie de considerații cu privire la îngeri. Universul virtual este, în sens propriu, angelic deoarece suntem dispensați de sentimentul greutateii corporale. « Orice tip de control exercitat de un grup asupra a ceea ce emană de la toți, orice limitare a formelor de expresie colectivă, orice evoluție spre transcendență anihilează subit caracterul angelic al lumii virtuale, ce se afundă imediat în regiunile obscure ale dominației, ale puterii, ale apartenenței și ale excluziunii⁸. » Procedând în acest fel, omul « se separă de însăși esența sa⁹ ».

Ce anume regăsim în *Despre îngeri* ? O interogație formulată astfel: cyberspace-ul de care se vorbește atât de mult există el oare? Răspunsul este dat progresiv, de manieră nuanțată. În primul rând trebuie să admitem ideea existenței unei « lumi a spiritului » care nu se constituie ca un loc precis. Este mai degrabă o experiență 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. Și cultura nu ține 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 invenției sau a naturii pur psihologice). Îngerii reprezintă tocmai acest univers, această lume a spiritului. Ei aparțin intelectului întrucât sunt lipsiți de corporalitate. Ce este însă intelectul? Este el sinonim cu informația? În reprezentările noastre contemporane, marcate de experiența rețelelor, « informația n-ar mai fi rezultatul unui proces de *învățare*, de acumulare răbdătoare, ci expresia faptului de a *ști*, în absența oricărui travaliu pregătitor¹⁰ » Această fulgurație era atribuită înainte îngerilor: neavând corp, gândirea lor, *intelectul* lor nu este mediat de senzații.

Din acest punct de vedere cei doi autori se apropie semnificativ. Amândoi pun în lumină procesul informațional, altfel spus de împărtășire a cunoașterii prin intermediul rețelelor. Amândoi insistă asupra faptului că relația pe care o instaurează exclude corpul. Amândoi folosesc terminologia aparținând ontologiei platonice. Amândoi compară situația indivizilor conectați cu cea a îngerilor. Însă tocmai în acest punct cei doi autori se separă. Pierre Lévy se îndreaptă către considerații cu privire la importanța creării unei « *atheologii* ». Această simbolizează în accepțiunea autorului canadian o reprezentare a unui universului angelic, în care personajele sunt interpretate ca manifestarea onirică și imaginară a unei dorințe umane realizate prin posibilitățile tehnicii: atingerea unui intelect debarasat de corp. În sens contrar, Andrei Pleșu începe prin a recunoaște rolul corpului în fulguranțele gândirii umane. Întrucât gândirea umană este capabilă de fulguranțe, însă printr-un proces diferit. Ea este capabilă să admită realități care nu există în natură, păstrându-și corporalitatea. Este poate tocmai această corporalitate care face ca viața omului și inteligența sa să fie un lucru de neprețuit, poate chiar o creatură superioară îngerilor. Viața omului este mai dramatică deoarece « noi dobândim prin efort ceea ce îngerul are prin natură¹¹ » « Pariul existențial » 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 își construiește intelectul și prin prisma experienței corporale. Pe scurt, îngerul este o virtualitate, iar omul o realitate plină, uneori chiar dureroasă, « îngerul este un *vector*, o indicație de traseu, o săgeată. Omul e o *crucă*: structura și suferința lumii adunate într-o singură imagine¹² ».

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

Istoria simbolică a religiilor și situarea lor în plan politic

« Îngerii convertesc abisul dintre Dumnezeu și om într-un spațiu al comunicării¹³. »

Există la Andrei Pleșu o parte de Mircea Eliade. Un Mircea Eliade nespecializat și nefinalizat. Avem puține modele echivalente în comunicare. Este flagrant, de exemplu, pasajul de la o religie la alta sau de la o civilizație la alta: personajul îngerilor, care există desigur la musulmani și la Tibetani, sau pot fi comparați 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 rezonază mai degrabă cu o scriere de tip eseu decât cu o lucrare științifică sau filozofică. Cu atât mai mult cu cât aceste elemente de istorie a mentalităților sau de istorie a religiilor sunt prezentate dispersat, nesistematic, fără a conduce la o construcție solidă. Am păstrat acest aspect printre punctele care ne-ar putea totuși interesa dintr-un prim motiv: asemănarea acestui tip de demers cu cel al unui autor precum Régis Debray. Al doilea motiv: înscrierea într-o reflecție de tip politic.

Régis Debray, după un parcurs destul de bizar, a ocupat pentru o perioadă un post în cadrul catedrei de filozofie a universității din Lyon. Este cunoscut în comunicare pentru tentativa de a lansa o nouă disciplină ce avea să se numească « mediologie¹⁴ ». Debray reia o serie de idei aparținând lui Marshall Mac Luhan. De exemplu : « mediile » nu reprezintă niște mijloace tehnice neutre. Ele sunt dimpotrivă determinante. Să luăm exemplul unui scrier pe rulou și pe cel al unei scrieri dintr-o carte. Cartea, având două pagini, dispune una lângă cealaltă, este un instrument care permite comparația între cele două pagini. Acest lucru nu este posibil în cazul ruloului. Astfel mediile și suporturile gândirii noastre constituie condițiile în care gândim. Ele ne deschid anumite posibilități și 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.

înțelege civilizațiile și culturile, diferențele dintre țări în funcție de alegerea diferentelor suporturi de vehiculare a producțiilor intelectuale.

Legătura cu religia devine atunci posibilă¹⁵. Vă fac un scurt rezumat. Faptul de a înscrie cuvântul lui Dumnezeu pe rulouri transportabile în deșert, și 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 și în noi, și care nu este atașat unui teritoriu anume. Creștinismul însă s-a răspândit prin codex, adică sub forma cărții pe care o avem astăzi, ceea ce i-a permis o relație critică cu textul. Din această conjunctură a luat naștere o formă particulară de credință, critică și individualistă, puternic manifestată în timpul Reformei. Și tocmai această conjunctură a făcut posibilă atunci maturizarea unei forme particulare de revendicare politică, cumulând importanța dezbaterii cu afirmarea drepturilor individuale, până la însăși revendicarea dreptului de a nu crede. În același timp, islamismul nu a integrat concret codexul, a continuat tradiția orală de învățare a textului pe de rost, împiedicând astfel procesul critic și păstrând intact caracterul politic și social al credinței.

Câteva dintre considerațiile lui Andrei Pleșu se înscriu în această abordare. Bineînțeles, el nu face referire la chipul lui Dumnezeu, ci la cel al îngerilor. Bineînțeles, el nu urmează istoria suporturilor. Însă el aduce în discuție construcția unei reprezentări a îngerilor ca formă de manifestare a unei mentalități specifice în Occidentul creștin. De asemenea, el ridică problema modului în care această mentalitate a avut repercusiuni în plan politic.

Punctul de intersecție dintre politic și religios este altul la Andrei Pleșu. În ciuda elementelor istorice dispersate pe care le-am semnalat, întrebarea lui Pleșu nu este neapărat : cum s-a format această mentalitate specifică în Occidentul creștin ? (menționând că locul suporturilor în construirea acestei mentalități 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 și politic ?

Funcția finală a îngerilor (și a celor înviați) este de a cânta. Aceasta poate părea o ocupație neconvingătoare, o finalitate discutabilă, nu neapărat dorită de toți. Însă aspirația manifestată de această imagine a corului de îngeri și a celor înviați poate fi înțeleasă ca o dorință de armonie, o tensiune către o relație personală exigentă. A cânta împreună înseamnă a asculta împreună, a interioriza vocea celuilalt, a se adapta. Înseamnă a ieși din sine, suflul vocii purtând viața umana spre exteriorul care o ascultă și o primește. Dacă fiecare om are un înger al său, dacă fiecare popor are un înger al său, « apartenența la o națiune sau alta este un dat providențial, așa cum este culoarea ochilor, statura sau tot ce alcătuiește identitatea noastră particulară¹⁶. » Acest hazard al apartenenței noastre nu interesează decât din perspectiva modului în care suntem expresia unei creativități particulare în ceea ce trebuie să rămână orchestra umană. Înțelegem 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 speranțe: acela de ajunge la armonizarea relațiilor dintre indivizi, grupuri, națiuni într-o finalitate împărțită. Această speranță este o dinamică întrucât este adesea fondul ascuns al comportamentelor noastre.

Câteva consecințe epistemologice

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

Revendicarea reinnoită, repetată a cărții este aceasta : a integra îngerii în reprezentările noastre ne permite să ieșim dintr-o viziune simplistă asupra lumii, dihotomică, care pune în opoziție binele și răul, adevăratul și falsul, stânga și dreapta, capitalismul și comunismul, Estul și Vestul. A afirma existența 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 epistemologiei, adică definirea cunoașterii care îi este proprie.

Afirmarea existenței îngerilor este înțeleasă într-o reprezentare globală a lumii. Pentru Thomas d'Aquino, ca și pentru Plotin, lumea este ordonată. Fiecare element al lumii participă într-un fel sau altul, în manieră proprie la perfecțiunea lui Dumnezeu. Un mineral o face pur și simplu prin însăși capacitatea sa de a exista, lumea vegetală prin abundența vieții sale (o viață însă pasivă), lumea animală prin viața 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, lipsește o verigă: o ființă care ar putea întruchipa calitatea lui Dumnezeu de a fi fără corp. Acest nivel este realizat de îngerii. Dumnezeu rezervă pentru el atributul suprem, acela de a fi necreat.

Este evident că această reprezentare nu mai coincide cu știința contemporană. Însă, afirmă autorul, știința această nu mai este unitară. În particular, ea cunoaște revolte împotriva aplatizărilor descriptive (lumea conține o parte de mister, este « complexă »). Știința contemporană cunoaște revolte împotriva restricțiilor privind tipurile de raționament: în fața unui raționament ipotetico-deductiv se impune reabilitarea raționamentului analogic. Este însă un fapt, îngerii ne inițiază în raționamentul analogic. Este o înțelepciune să vezi asemănări acolo unde alții văd numai diferențe sau lucruri dispersate. Îngerul este cel care ne face să devenim brusc atenți la ceva, apoi atenția noastră revine la spiritul obiectiv. Pentru o clipă însă am fost atinși de o comparație. De intuiția unei 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 și a face loc raționamentului analogic) aparțin fără îndoială ciberneticii, apoi sistemicii, ambele influențând nașterea teoriilor comunicării, cu precădere la autori precum Albert Scheflen¹⁸. Le regăsim de asemenea și în teoriile lui Abraham Moles¹⁹.

Cibernetica, așa cum indică însăși rădăcina de proveniență greacă a termenului, se dorește a fi o știință pentru a dirija acțiunea. O datorăm în special lui Norbert Wiener²⁰. Fiecare om, într-un mediu dat, stabilește un *program* de acțiune, apoi *decide* de a acționa în urma unui *raționament* care îi permite să estimeze condițiile în care acțiunea trebuie să se petreacă pentru a-i asigura reușita. În final, el *execută* acțiunea. Mediul în care acțiunea este efectuată poate răspunde așa cum a fost prevăzut de program, în proporție totală, doar parțial 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 acțiunea și realizat rezultatul cât mai aproape de așteptările inițiale.

Bertalanfy, lucrând la o teorie a sistemelor va completa acest enunț printr-o propunere de a descrie interacțiunea cu mediul sub forma unui grafic. Graficul redă modelul acțiunii în stare de funcționare. Printr-o succesiune de grafice vom putea astfel construi, după caz, modelul previzionat al unei acțiuni, modelul cunoașterii, modelul deciziei etice...Plecând de la aceste modele, vom putea scoate în evidență variațiile unui sistem și condițiile sale de reglare.

În acest cadru precis intervine termenul de « complexitate ». Atunci când există mișcări dificil de descris. Vom utiliza deci termenul de « complexitate » cu sensul că anumite aspecte ale interacțiunii au scăpat descrierii. Ceea ce nu înseamnă nici pe de parte că vor rămâne imposibil de descris. Dimpotrivă, ele sunt teoretic descriabile, însă țin în continuare de « complex », adică de un nivel de descriere ce nu este încă însușit sau de o combinație de modele.

Revendicarea abordării prin analogie provine, de asemenea, din această reprezentare științifică. În toate situațiile este vorba de descrierea unor « mecanisme » (biologice sau nu) și a modului de reglare specific. Vom recurge la analogia a două mecanisme pentru a le analiza. De exemplu, așa cum propune John von Neumann²¹, analogia dintre creier și calculator. Aceasta va permite analizarea unui element prin prisma celuilalt: mașina prin intermediul umanului, umanul prin intermediul mașinii.

În raport cu aceste scrieri, Andrei Pleșu pare a utiliza termenul «complexitate» și revendicarea analogiei în sens invers. Prin aceasta, s-ar poziționa mai aproape de lucrările lui Edgar Morin²². Prin banalizare și circulație semnificația 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 filiație filozofică. Cea a utilitarismului și cea a pragmaticii: este utilitatea, eficacitatea unei acțiuni care o validează. Și într-un reduționism recurent în toată istoria științelor. Un reduționism derivat parțial din structuralism²³, cu intenția sa de a descrie viața, creația 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 privește utilizarea termenului « complexitate » în diferitele sale lucrări, între *La connaissance de la connaissance* (1986), *Introduction à la pensée complexe* (1990), *La complexité humaine* (1994) și *L'intelligence de la complexité* (2000)

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

reproductibile.

În timp ce Andrei Pleșu situează îngerii în cadrul «complexului», trebuie în același timp să îi recunoaștem o revendicare de autonomie a filozofiei și a științelor umane în raport cu științele exacte. Comunicarea, ca disciplină, a cunoscut un moment de fascinație pentru formalism în descrierea relațiilor, urmând un recul față de această modă intelectuală și apoi, revendicarea unor metode diferite, insistând asupra importanței ipotezelor²⁴ și a interpretării²⁵, care însoțesc în mod inevitabil orice descriere.

Un cititor absolut de comunicare se va regăsi cu ușurință în acest tip specific de utilizare a noțiunii de complexitate, cu condiția situării lui într-o istorie a conceptului. Pentru o ureche franceză însă, este surprinzător să citești despre «complexitate» că este un mod de gândire care ajută la abandonarea unei viziuni dihotomice asupra lumii. O viziune care, așa cum am văzut la începutul acestei părți, pune în opoziție binele și răul, adevăratul și falsul, stânga și dreapta, capitalismul și comunismul, Estul și Vestul. Sentimentul unei gândiri dihotomice și nevoia de abandon nu există în Franța, după părerea mea. Mi se pare că este mai degrabă o formă de relativism care domină la noi, însoțit de dificultatea de a alege dintr-o paletă de poziții diverse, adesea resimțite ca fiind toate justificate. Fragmentarea ne amenință cu siguranță mai mult decât dihotomia. Poate fi oare pentru că analiștii noștri nu percep aceste opoziții? Sau poate clasa filozofică și 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 inițială, formulată de Assia Djebar : *Știm 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 «deșertul», altfel spus, aduce o noutate radicală în gândire, păstrând în același 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 amintește de o școală diferită, de o țară diferită și chiar de un deceniu diferit al picturii, mergând de la începuturile impresionismului până la primele deconstrucții ale lui Picasso. Toți, mai puțin unul, care nu se aseamănă decât cu el însuși. Și când ne apropiem ne dăm seama cu toți sunt lucrări ale aceluiași pictor, căruia, din nefericire, i-am uitat numele.

Mi s-a întâmplat să am același sentiment în fața cărții lui Andrei Pleșu, în fața multitudinii de referințe ce pot părea contradictorii. Între cibernetică și fenomenologie. Puțin din Mircea Eliade, o fărâmă de Platon, o bucată de cyber-space, un pasaj prin idealism. O referință la gnoza iraniană, pe care creștinismul timpuriu a încercat preț de o viață să o combată, pentru a demonstra pertinenta îngerilor într-o teologie a încarnării care conferă toată importanța 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 uiți de varietatea opțiunilor științifice disponibile. Analiza relației interindividuale era în proporție majoritară sub influența teoriilor formaliste și a fost nevoie de mult timp până la reconsiderarea interiorității. Evoluția tehnologică a produs nenumărate studii despre influența mediilor numerice. Dezbaterile despre cyberspace însă, deși au fost puternic marcate de contradicții, au avut fără îndoială mult prea puține repercusiuni la nivelul unei reflecții despre modurile de gândire și de cunoaștere. Imaginarul speranțelor noastre, atât de profund înscris în toate mediile noastre, este cu siguranță un domeniu ce trebuie reînnoit.

Coerența lucrării apare deci în antropologia sa, adică în reprezentarea umanului și a relațiilor umane, care o susține de la început până la final. Tăcerea întâlnirilor noastre în care auzim parcă prezența discretă a altcuiva sau a unui altundeva. Forțele dinamismului care ne dau puterea să o luăm de la capăt după fiecare eșec. Construirea unei distanțe față de sine ca fundament necesar al societății. Relația cu celălalt ca pierdere de sine, ca centru și regăsire a unui sine îmbunătățit. Deschiderea alternativelor de acțiune pentru construirea unei relații juste între popoare. Aceasta este dimensiunea care traversează individul, de la relația sa intimă cu el însuși până la natura sa politică, și 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, științele experimentale sunt în sine « metafizic inductive » (trad. din limba franceză).

²⁵ A fost utilizată cu precădere filozofia lui Paul Ricoeur.

doar lui însuși.