

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

*Sait-on après tout, ce qui, en l'autre, est notre image,
quel écho frappé, puis revenu, a créé en nous le désert ?*
Assia Djébar

Introduction

Pourquoi choisir cet ouvrage pour un cours à la faculté de Bucarest ? De multiples raisons pourraient s'y opposer en effet. La première, la plus évidente, étant celle de la compétence : en quoi suis-je qualifiée pour faire un cours sur un auteur que je découvre, en face de gens qui, certainement, l'ont lu avant moi, plus que moi, et sans doute également mieux que moi, puisqu'ils l'ont lu dans leur langue, savent le situer dans son contexte intellectuel (et politique aussi en l'occurrence). La seconde objection est qu'il ne s'agit nullement d'un auteur en communication, alors que je suis censée travailler sur ma discipline et l'enseigner. On pourrait donc m'accuser de dispersion. Et troisième objection, qui constitue un fait aggravant, le thème même de l'ouvrage (les anges) peut paraître profondément décalé dans un univers scientifique qui a heureusement rompu depuis longtemps avec la mystique.

Mais j'ai cependant lu et travaillé ce livre. Si je ne puis répondre maintenant, exactement et ponctuellement à chacune de ces objections (la réponse apparaîtra progressivement, je l'espère, au fil de mon intervention), je puis tout de même vous dire pourquoi, malgré toutes ces objections que je percevais parfaitement, j'ai lu et travaillé ce livre avec l'idée d'en faire une réflexion sur la communication, ma discipline.

Cet ouvrage se situe pour moi dans une configuration particulière, à la jonction d'un intérêt certain pour ce qui se pense en Europe et d'un moment où j'estime nécessaire de m'attaquer à l'épistémologie de la discipline, dans mon parcours personnel comme dans le parcours de la discipline en France. C'est ce qui m'amène à recenser des ouvrages de philosophie abordant à leur manière le thème de la connaissance ou celui de la communication. Car si l'utilisation d'un auteur comme Jürgen Habermas est évidente et maintenant classique, cela ne doit pas nous faire omettre le potentiel de réflexion épistémologique et sur nos concepts que d'autres pensées recèlent.

Le choix de cet ouvrage a tout de même un certain poids de hasard. Le hasard de noms de philosophes prononcés devant moi et que j'ai attrapés comme au vol ; le hasard du temps disponible pour préparer ce cours, qui m'a fait préférer ce titre plutôt que, par exemple, le *Traité d'ontologie* de Constantin Noica ou la *Trilogie de la connaissance* de Lucian Blaga.

C'est donc au croisement de ce hasard et de cette nécessité que se situe la lecture de cet ouvrage, dont le destin est alors devenu de faire l'objet de notre rencontre. Cela vous situe son importance comme sa relativité et la modestie nécessaire de ma proposition.

J'ai mis cet exposé sous le signe d'une citation d'Assia Djébar, une romancière algérienne qui est à l'Académie française. Il le sera doublement. D'abord comme une interrogation qui fait écho celle d'Andrei Pleșu. Car l'intérêt principal de cet auteur pour la communication, disons-le tout de suite, est dans une certaine analyse de la place de l'intériorité dans la relation. Et ensuite comme une interrogation pour ce travail que je tente : vous parler d'un auteur de chez vous alors que je suis étrangère. Je le reformulerai ainsi : qu'est-ce qui, en cet auteur, crée pour un universitaire français « le désert », c'est-à-dire ouvre une nouveauté radicale dans la pensée tout en étant en même temps à mon image ?

Les anges comme mode

Dans les années 90, il était à la mode de parler des anges, comme en témoignent de nombreuses publications. Les anges étaient un thème folklorique (des personnages imaginaires parmi d'autres comme les fées ou les lutins). Parfois un thème culturel (des représentations présentes dans toutes les cultures, symbolisant un idéal déconnecté du monde). La question posée ici se veut différente : que signifie un ange personnellement, dans l'existence de celui qui tente de le penser ? La réponse d'Andrei Pleșu est la suivante : accepter l'existence des anges, c'est avoir une représentation du monde dans laquelle il n'y a pas

le blanc et le noir, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, mais dans laquelle il existe des gradations, des intervalles, des hésitations entre ces pôles. Car postuler l'existence des anges, c'est avoir l'idée d'un espace intermédiaire entre Dieu et l'homme. Construire une représentation des anges, c'est donc structurer une mentalité particulière. C'est cette mentalité qui l'intéresse. C'est ce qu'il appelle la « dimension existentielle » des anges, c'est-à-dire le sens que nous leur donnons dans notre existence.

Par rapport à cette proposition initiale, j'affirmerai ici deux positionnements propres.

- Contrairement à Andrei Pleșu, je ne m'occuperai pas ici de la dimension théologique des anges. Peut-être suis-je trop française pour cela : il n'est pas imaginable d'intégrer cette dimension dans le cours dans une université d'État. Un discours sur quelque sujet que ce soit ne doit jamais permettre de repérer les croyances ou le scepticisme des enseignants. Ainsi, nul ne m'empêche de parler des anges si je le désire, mais à condition de conserver une dimension de neutralité, comprise comme respect de la liberté de mes auditeurs. Je vais donc partir de la position suivante : si, comme lui, j'estime qu'il ne faut pas traiter la question des anges comme du folklore, et qu'il faut s'interroger sur le sens donné à personnages dans une existence privée, je ne postule pas leur existence et ne militerai pas pour leur reconnaissance.

- Sur le plan philosophique, sa position me semble en partie contradictoire. En effet, il affirme à la fois l'importance existentielle des anges, tout en faisant fréquemment référence à la philosophie platonicienne et à la philosophie plotinienne de l'idée : les anges seraient les archétypes de ce que nous sommes censés devenir. Or, ces deux positions philosophiques (le platonisme et l'existentialisme) ne me semblent pas cohérentes l'une avec l'autre. C'est ce qui m'a autorisée à récupérer dans sa pensée des éléments qui ont une certaine cohérence quand on les regarde sous l'angle de la communication.

Je tenterai donc de vous présenter les principaux éléments de sa réflexion sur les anges, mais en vous situant la manière dont je les interprète dans la perspective de ma discipline. Et je vous indiquerai les points où, à l'inverse, cette perspective s'avère en discordances avec sa pensée.

Les anges et la relation

« Nous sommes continuellement enveloppés du silence de notre ange, ce que nous interprétons, par négligence, comme une absence¹. »

Je vous ai dit en introduction que j'ai entendu ce texte comme un écho à nos travaux disciplinaires sur l'interrelation. Au moins pour certains de ces passages. C'est ce premier rapprochement que je vais maintenant vous situer. Cela passe par une certaine anthropologie, dont nous allons mesurer la proximité et l'éloignement avec les écoles qui, chez nous, pensent la relation de soi à soi, la relation à l'autre ou au groupe.

Si nous nous référons aux travaux issus de Palo Alto, un premier recouplement pourrait se faire avec l'analyse de la manière dont nous appréhendons le monde à travers les sens ou, si l'on préfère, des données de l'éthologie humaine. Par exemple, lorsque Andrei Pleșu décrit l'importance de la vue. La vue, explique-t-il, est un sens particulier et important, car il enregistre la simple présence. Même l'ouïe n'a pas cette force de saisie du monde, car entendre nécessite une offensive du son. Ou lorsqu'il parle de la gestualité des moines qui, comme les anges, se tiennent debout pour prier. Ces petites notations sont éparpillées et quantitativement peu importantes. Ce sera seulement le premier élément que nous retiendrons. Toute notre capacité de relation est organisée par ce que peut notre corps. Par ce que nous voyons, entendons, percevons en général. Par le fait que notre corps se meut, est debout, assis, courbé ou droit. Et que nous donnons une signification à la gestuelle d'autrui, dont nous partageons les manifestations et les codes. Ces observations ne sont ni nouvelles, ni originales, ni spécifiques, mais elles font partie d'un tableau anthropologique général largement partagé en SIC, de par l'influence initiale de l'École de Palo Alto.

À côté de cette influence empiriste assez nette, il y a chez Andrei Pleșu une autre composante de son anthropologie : une attention à l'intériorité, aux ressorts psychologiques, à une perception de nous-mêmes. Cette composante, par contre, n'est pas habituelle en communication. Il part de cette observation : il existe des réalités psychologiques qui orientent toute notre vie, alors qu'elles restent pour nous fantasmagiques. C'est le cas de notre certitude de la mort. Certes, la mort est un phénomène biologique constaté. Mais pour nous, dans notre existence, elle ne sera qu'absence et cessation de vie : ce

¹

sont les autres qui nous verrons mort, saurons que nous sommes morts, nous perdrons, éprouveront le sentiment de la perte.

Ainsi, si la première dimension de la relation est notre ouverture au monde, la deuxième est la relation de soi à soi, qui n'est pas de l'ordre de l'observation. Nous avons le sentiment d'un certain destin. Nous avons une expérience de l'exceptionnel, de l'irrationnel, de la contradiction et du mystère de l'existence, avec le cortège des forces et des chances qui nous accompagnent, et parfois la constatation « des morts absurdes et des survies invraisemblables² ». C'est la consistance de cette relation à nous-même qu'exprime l'ange gardien. Ces anges dont les Pères de l'Église discutaient pour savoir s'ils nous étaient attribués à la naissance ou au baptême, si nous en avons un seul ou deux (l'un bon et l'autre mauvais) et quelles étaient leurs fonctions. Être accompagné de notre ange signifie que nous sommes accompagnés avec bienveillance et exigence, que notre identité nous dépasse, que nous sommes précédés de notre avenir et suivis de notre passé, que nous sommes attendus à la réalisation de notre vocation définitive et pas ce que nous sommes capables aujourd'hui de réaliser, que le fait d'être protégés nous apprend à être protecteurs. Les débats des Pères de l'Église prennent alors une signification concrète : si l'ange est attribué à tous à la naissance, cela signifie l'importance de tout homme, en dehors même de ses choix religieux. Ce qui se débattait dans la construction du visage de l'ange était une certaine représentation de la démocratie et du pluralisme.

Je vous ai dit que les aspects psychologiques, la description d'une certaine intériorité, étaient plus rares en communication. Mais ils existent tout de même. Et lorsque l'on connaît les travaux en communication et en micro-sociologie comme ceux d'Erving Goffman, il est très amusant alors de constater la similitude de certains aspects de l'analyse de la relation. Au moins sur un point : l'obligation de construire des relations stables aux autres à travers nos comportements. Chacun de nous s'engage dans les situations de sa vie, fait corps avec, nos interlocuteurs guettent les signes de notre engagement. Le silence lui-même communique. Nous agissons en fonction de l'image stable que nous souhaitons laisser aux autres, malgré nos hésitations, nos absences, nos faiblesses, qui restent dans l'ombre de nos silences. Mais ce n'est pas un mensonge, car il nous arrive d'être à la hauteur de ce que nous sommes au mieux de nous-mêmes. « En fait, toute existence humaine contient des moments de réalisation intermittente, fulgurante, de cette plénitude. » Il s'agit « de transformer l'intermittence et la fulgurance en une expérience continue, en une acquisition durable, quotidienne³. » Et nous pouvons comparer cette citation à celle de Goffman. « En tant qu'êtres humains, nous sommes probablement des créatures dont les démarches varient selon l'humeur et l'énergie du moment. Au contraire, en tant que personnages représentés devant un public, nous devons échapper à ces fluctuations⁴. » Nos comportements sont pour les autres des sortes de « promesses » selon son expression : la promesse de rester nous-mêmes, d'être au mieux de ce que nous pouvons être, de garder des attitudes stables.

Nous citerons enfin un autre élément de ce que nous avons appelé « la relation de soi à soi ». Car nous retrouvons chez Andrei Pleșu l'importance accordée par les chercheurs de Palo Alto à la dimension non verbale de toute communication. Il y a, explique-t-il, une manière d'être en relation qui rate fondamentalement son objectif, parce qu'elle est en réalité une volonté de pouvoir. C'est le cas de celui qui, se donnant l'ange pour modèle, atteint moins l'angélisme que « le vice de l'angélisme, de la pâleur fanatique, qui prend l'ascèse pour une idylle privée ou, pire, pour une carrière⁵. » Or, que voit-on dans les travaux de Palo Alto ? Que certains se targuent d'avoir appris à communiquer, de maîtriser les codes, les techniques de la communication, de savoir observer les autres dans le détail, d'être à même de lire en eux comme dans un livre ouvert en s'appuyant sur leurs regards, leurs gestes, les intonations de leur voix. Or, cette sorte particulière de compétence recèle un piège fondamental, comme la volonté de perfection angélique : il existe toujours un instant où celui qui est certain de savoir mieux communiquer se gonfle intérieurement du sentiment de cette compétence, de la griserie de sa maîtrise. Et dans cet instant, il perd de fait sa capacité de communication, car cette prétention ne peut, à un moment ou à un autre, échapper à ceux auxquels elle s'adresse. Il y a toujours un instant, même fugace, où un éclat de regard satisfait, un pincement de lèvres triomphant, avoue la tentative de manipulation.

Résumons-nous : Andrei Pleșu partage avec les Écoles de communication, et singulièrement avec celle de Palo Alto, une certaine représentation de l'humain comme fondamentalement ouvert au monde et

² p. 87

³ p. 114.

⁴ *La Mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1, p. 59

⁵ p. 120

à l'autre. Il l'est par tous ses sens. Il l'est parce que sans la relation à l'autre il ne peut vivre, ni se construire, ni se donner une identité. Mais, par rapport aux travaux en communication, il y a chez Pleşu une donnée originale qui est à la fois sa force et sa faiblesse. Alors que Palo Alto était très marqué par l'empirisme et le béhaviorisme, renonçant, selon le mot de Paul Watzlawick à interroger « la boîte noire » de notre psychologie, lui s'intéresse précisément à cette boîte noire, à ce qui se passe à l'intérieur de nos têtes, autrement dit à l'intériorité de l'homme. Autrement dit : il démontre que ce qui n'était que de timides incursions dans les travaux autour de Palo Alto peut faire l'objet de développements à l'intérieur de la communication. Notamment la construction de soi dans le dialogue, la tentative de garder une certaine constance en nous-mêmes, une certaine définition de ce qu'est une relation juste. Il définit cette dernière comme la capacité à un certain oubli de soi et d'attention ouverte à l'autre. Paradoxalement, cette dimension est beaucoup moins présente dans Palo Alto, qui était pourtant le lieu de la recherche sur l'interrelation, que dans des travaux de Jürgen Habermas quand il analyse le politique.

Par contre, il est vrai que l'on peut être interrogé par l'importance des références platoniciennes et plotiniennes dans le texte pour décrire ce domaine intérieur. Prenons quelques exemples : les anges seraient *l'archétype* vers lequel nous allons. Il représente le *modèle inaugural* de nous-mêmes. Jusqu'où ces affirmations sont-elles compatibles avec le constructivisme des sciences humaines, auquel pourtant il fait appel ? Cela reste encore une question.

L'ange et les TIC

« *L'intellect est notre part d'ange* »

L'universitaire canadien Pierre Lévy, dans son ouvrage *L'intelligence collective*, réserve une part de sa réflexion aux anges. Avec les réseaux, affirme-t-il, nous évoluons dans « un espace invisible des connaissances, des savoirs, des puissances de pensée au sein duquel éclosent et mutent des qualités d'être, des manières de faire société⁷. » Nous vivons un véritable basculement anthropologique. Notre lien social devient virtuel, puisque nous sommes en présence les uns des autres non par le corps, mais par l'esprit à travers Internet.. Notre espace partagé est celui du savoir. Nous n'avons pas fini d'estimer les transformations de cet état de fait. Par exemple, les élus ne seront plus utiles à la démocratie : tous les médiateurs ne font que créer une situation de hiérarchies, de révérence envers le pouvoir. Le lien par réseau est créatif et égalitaire, parce qu'il passe par l'immatériel. Il inscrit alors une série de considération sur les anges. Le monde virtuel est, au sens propre, angélique, car nous n'avons plus à subir les pesanteurs corporelles. « Toute prise de contrôle par un petit groupe de ce qui procède de tous, toute fixation d'une vivante expression collective, toute évolution vers la transcendance annihile immédiatement le caractère angélique du monde virtuel, qui choisit alors immédiatement dans les régions obscures de la domination, du pouvoir, de l'appartenance et de l'exclusion⁸ ». En faisant cela, l'homme « se sépare de sa propre essence⁹ ».

Que trouvons-nous dans *Despre Ingeri* ? Une interrogation formulée ainsi : Le cyberspace dont on parle tant existe-t-il ? La réponse est formulée progressivement, tout en nuance. Il faut d'abord admettre l'idée qu'il existe un « monde de l'esprit » qui n'est pas un lieu précis. C'est plutôt une expérience distincte de celle de l'esprit objectif. Ce n'est pas pour autant l'univers des sentiments. Le monde de l'esprit n'est ni le monde du sentiment ni celui du mystère. Car la culture, par exemple, fait partie du monde de l'esprit. Or, la culture n'est ni mystère ni sentiment. C'est le néoplatonisme qui permet de penser cette sorte particulière de réel. En effet, c'est un monde intermédiaire qui n'est ni réellement objectif (au sens de description du monde extérieur) ni réellement subjectif (au sens d'inventé ou de purement psychologique). Les anges représentent cet univers, ce monde de l'esprit. Ils relèvent de l'intellect, puisqu'ils n'ont pas de corps. Mais qu'est-ce que l'intellect ? Est-ce l'information ? Dans nos représentations contemporaines, marquées par notre expérience des réseaux, « l'information ne serait plus le résultat d'un processus d'apprentissage, d'accumulation patiente, mais l'expression du fait de *savoir* – en l'absence de tout travail

⁶ p. 214

⁷ Pierre Lévy, *L'intelligence collective*, La Découverte, 1994, p. 17.

⁸ Idem, p. 107

⁹ Idem, p. 110

préparatoire¹⁰. » Cette fulgurance était attribuée antérieurement aux anges : comme ils n'ont pas de corps, leur pensée, leur *intellection* ne passe pas par la sensation.

A ce point, les deux auteurs sont très proches. Tous deux mettent en évidence le processus d'information, voire de partage des connaissances par les réseaux. Tous deux insistent sur le fait que la relation qu'ils instaurent exclut le corps. Tous deux utilisent le vocabulaire de l'ontologie platonicienne. Tous deux comparent la situation des individus connectés à celle des anges. Mais c'est précisément ici aussi qu'ils se séparent. Car Pierre Lévy part alors dans des considérations sur l'importance de fonder une « athéologie ». Il signifie par là une représentation athée de l'univers angélique, interprétant ces personnages comme la manifestation onirique et imaginaire d'un souhait humain enfin réalisé par les possibilités de la technique : atteindre une intellection débarrassée du corps. A l'inverse, Andrei Pleșu débute alors sa réflexion sur le rôle du corps dans les fulgurances de la pensée humaine. Car la pensée humaine a des fulgurances, mais par un processus différent. Elle est capable de poser des réalités qui n'existent pas dans la nature tout en pensant dans sa corporalité. Et peut-être est-ce même cette corporalité qui fait de la vie de l'homme et de son intelligence quelque chose de précieux, en fait même une créature supérieure aux anges. La vie humaine est plus dramatique, puisque « nous obtenons par l'effort ce que les anges ont par nature¹¹ ». Le « pari existentiel » de l'homme est plus compliqué, plus difficile à assumer que celui des anges. L'homme a la créativité que l'ange n'a pas, précisément parce qu'il construit son intellection aussi par son expérience corporelle. Bref, l'ange est une virtualité et l'homme une réalité pleine et parfois douloureuse, « l'ange est un *vecteur*, une indication de tracé, une flèche. L'homme est une *croix* : structure et souffrance du monde assemblées en une seule image¹² ».

Nous retrouvons donc ici les deux mêmes lignes de force que précédemment, le mélange qui peut sembler curieux, inusité ou incohérent, d'empirisme et d'idéalisme, de phénoménologie et de platonisme. Et nous pouvons reformuler la question que nous nous posions initialement à ce sujet : est-ce une incohérence, un bricolage, ou la construction d'une cohérence à écouter ?

L'histoire symbolique des religions et leur inscription dans la vie politique

« *Les anges convertissent l'abîme creusé entre Dieu et l'homme en un espace de la communication*¹³. »

Il y a chez Andrei Pleșu un côté Mircea Eliade. Un Mircea Eliade non spécialisé et non abouti. C'est flagrant par exemple lorsqu'il passe d'une religion à l'autre ou d'une civilisation à l'autre autour d'un thème : le personnage des anges, bien sûr, qui existe chez les musulmans et les Tibétains ou peuvent être comparés aux génies d'Égypte ou des Romains. Ou lorsqu'il part dans toutes sortes de digressions, comme celle sur les valeurs numériques de l'alphabet. Ces passages résonnent, pour une oreille française, comme relevant d'un essai plus que d'un ouvrage scientifique ou philosophique. D'autant plus que ces éléments d'histoire des mentalités ou d'histoire des religions sont épars, peu systématiques, n'aboutissent pas à une réelle construction. Nous en avons peu d'équivalent en communication. J'ai pourtant conservé cet aspect parmi ceux qui pouvaient nous intéresser pour une première raison : la ressemblance de ce genre de démarche avec celle d'un auteur comme Régis Debray. Et pour une deuxième raison : il s'inscrit dans une réflexion de type politique, que nous abordons plutôt d'habitude avec un auteur comme Jürgen Habermas.

Régis Debray, après un parcours assez étrange, a occupé un instant une chaire de philosophie à l'université de Lyon. Il est connu en communication pour avoir tenté de lancer une nouvelle discipline qu'il avait appelée « médiologie¹⁴ ». Il reprenait une série d'idées de Marshall Mac Luhan. Par exemple celle-ci : les « médias » ne sont pas des moyens techniques neutres. Ils sont au contraire déterminants. Prenons l'exemple d'une écriture sur un rouleau et d'une écriture dans un livre. Le livre, avec ses deux pages face à face, est un instrument qui permet la comparaison. Pas le rouleau. Donc, les médias et supports de la pensée que nous utilisons sont les conditions dans lesquelles nous pensons. Ils nous ouvrent certaines possibilités et nous en ferment d'autres. Nous pouvons comprendre les civilisations et les cultures, les différences entre pays à travers les choix différents des supports véhiculant la pensée.

¹⁰ A.P. P. 207

¹¹ A.P. p. 31

¹² A.P., p. 34

¹³ addenda

¹⁴ R. Debray, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, 1991.

Le lien avec la religion est alors possible¹⁵. Je vous donne un rapide résumé. Le fait d'inscrire la parole de Dieu sur des rouleaux transportables dans le désert et non des stèles de pierre a donné aux Hébreux une représentation particulière de Dieu : c'est un Dieu que l'on a avec soi et en soi, qui n'est pas attaché à une terre. Le christianisme, pour sa part, s'est répandu avec le codex, c'est-à-dire la forme du livre que nous avons aujourd'hui. C'est ce qui lui a permis une relation critique au texte. De cette conjonction est née une forme particulière de croyance, critique et individualiste, bien manifestée au moment de la Réforme. Et cette conjonction a alors permis de mûrir une forme particulière de revendication politique, cumulant l'importance du débat avec l'affirmation des droits individuels, jusqu'à la revendication du droit à ne pas croire. Dans le même temps, l'islam n'intégrait pas réellement le codex et poursuivait la tradition orale d'apprentissage par cœur du texte, gênant ainsi le processus de relation critique et conservant le lien entre religion et politique.

Plusieurs des considérations d'Andrei Pleșu rejoignent cette approche. Certes, lui ne part pas du visage de Dieu, mais de celui des anges. Certes, il ne suit pas l'histoire des supports. Mais il s'interroge sur la construction d'une représentation des anges en tant que manifestation d'une mentalité spécifique à l'Occident chrétien. Et sur la manière dont cette mentalité a eu des répercussions sur le plan politique.

Son point de jonction du politique et du religieux à lui est autre. Malgré les éléments historiques épars que nous avons relevés, sa question n'est pas vraiment : comment s'est formée cette mentalité particulière à l'Occident chrétien ? (et la place des supports dans la construction de cette mentalité ne lui importe absolument pas). Sa question est plutôt : comment l'hypothèse des anges peut-elle aujourd'hui s'intégrer dans une représentation de l'avenir social et politique ?

La fonction finale des anges (et des ressuscités) est de chanter. Cela peut sembler une occupation peu convaincante, un aboutissement discutable, pas forcément souhaité par tous. Mais l'aspiration manifestée par cette image du chœur des anges et des ressuscités peut être comprise comme un désir d'harmonie, une tension vers une relation personnelle exigeante. Chanter ensemble, c'est s'écouter ensemble, intérioriser la voix de l'autre, s'ajuster. C'est aussi sortir de soi, le souffle de la voix portant la vie humaine vers l'extérieur qui l'écoute et la reçoit. Car si chacun a son ange, si chaque peuple a son ange, « l'appartenance à une nation ou à une autre est un *fait providentiel*, comme la couleur des yeux, la stature, et tout ce qui compose notre identité particulière¹⁶. » Ce hasard de notre appartenance ne concerne que la manière dont nous exprimerons une créativité particulière dans ce qui doit rester l'orchestre humain. Nous comprenons alors le visage religieux des anges comme l'une des formes de notre imaginaire, comme une dynamique qui demeure alors que nous en avons perdu l'origine. L'imaginaire d'une espérance : celle de parvenir à harmoniser les relations entre les individus, les groupes, les nations dans un aboutissement partagé. Et cette espérance est une dynamique, car elle est le fond souvent souterrain, non dit, de nos conduites.

De quelques conséquences épistémologiques

« Aujourd'hui, cette pensée est redevenue actuelle : on parle de vision "holistique" du monde et on introduit dans la description de l'ordre universel le concept de "complexité"¹⁷. »

La revendication renouvelée, répétée, de l'ouvrage est celle-ci : intégrer les anges dans nos représentations nous permet de sortir d'une vision du monde simpliste, dichotomique, qui oppose le bien et le mal, le vrai et le faux, la gauche et la droite, le capitalisme et le communisme, l'Est et l'Ouest. Poser l'existence des anges, c'est revendiquer un mode de pensée. Une pensée que l'on peut dire « complexe ». Nous commencerons par suivre la proposition qui nous est faite ici pour en percevoir les aspects proprement épistémologiques, c'est-à-dire la définition de la connaissance qui lui est sous-jacente.

L'affirmation de l'existence des anges se comprend dans une représentation globale du monde. Pour Thomas d'Aquin, comme pour Plotin, le monde est ordonné. Chaque élément du monde participe malgré tout à sa manière à la perfection de Dieu. Un minéral le manifeste par sa capacité à simplement exister, le monde végétal par l'exubérance de sa vie (mais une vie passive), le monde animal par sa vie active, et l'homme par sa spiritualité. Dans cet ensemble, il manque un maillon : un être qui pourrait manifester l'incorporalité de Dieu. Cet échelon est rempli par les anges. Dieu se réserve pour lui le dernier attribut, celui d'être incréé.

¹⁵ R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Édition Odile Jacob, 2001.

¹⁶ P. 152.

¹⁷ P. 39

Il est bien évident que cette représentation ne coïncide plus avec notre science contemporaine. Mais, affirme notre auteur, cette science n'est pas unie. Et notamment, elle a ses révoltes contre les apaisements descriptifs (le monde a une part de mystère, il est « complexe »). Et elle a ses révoltes contre la restriction des modes de raisonnements : face au raisonnement hypothético-déductif, il faut réhabiliter le raisonnement analogique. Or, c'est un fait, les anges nous instaurent dans le raisonnement analogique. C'est une sagesse de voir les ressemblances là où d'autres ne voient que des différences ou des faits éparpillés. L'ange est celui qui nous rend brusquement attentif à quelque chose, puis notre attention revient à l'esprit objectif. Mais nous avons été un instant saisis par une comparaison. Par l'intuition d'une ressemblance qui nourrira ensuite nos hypothèses.

Les deux revendications qui nous sont présentées ici (essayer de décrire la complexité du monde plutôt que de le simplifier pour le décrire et faire sa place au raisonnement analogique) sont précisément celles de la cybernétique, puis de la systémique, qui ont accompagné la naissance des théories de la communication, notamment chez des auteurs comme Albert Schefflen¹⁸. Nous les retrouvons aussi dans les théorisations d'Abraham Moles¹⁹.

La cybernétique, comme l'indique la racine grecque du mot, se veut une science pour diriger l'action. Nous la devons notamment à Norbert Wiener²⁰. Chaque humain, dans un milieu donné, établit un *programme* d'action, puis *décide* d'agir après un *jugement* qui lui permet d'estimer les conditions dans lesquelles l'action doit être accomplie pour réussir. Enfin, il *exécute* l'action. Le milieu sur lequel l'action est effectuée peut répondre comme l'avait prévu le programme, ou seulement partiellement, ou enfin de manière aléatoire. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de loi, mais que la loi qui a commandé les résultats n'est pas encore connue. Il faudra réduire l'aléa, guider l'action, s'approcher au plus près du résultat espéré.

Bertalanfy, travaillant sur une théorie des systèmes complètera cette proposition en proposant de décrire l'interaction avec l'environnement sous une forme graphique. Le graphique veut exprimer le modèle de l'action en fonctionnement. Par des successions de graphiques, on pourra ainsi construire, selon les cas, le modèle de la prévision d'une action, le modèle de la connaissance, le modèle de la décision éthique... A partir de ces modèles, on pourra mettre en évidence les variations d'un système, ses conditions de régulation.

C'est dans ce cadre qu'intervient le terme de « complexité ». Car il y a des mouvements difficiles à décrire. On emploiera alors le terme de « complexité » pour signifier que certains aspects de l'interaction ont échappé à la description. Ce qui ne signifie nullement qu'ils resteront impossibles à décrire. Au contraire, ils sont théoriquement descriptibles, mais ils relèvent encore du « complexe », c'est-à-dire d'un niveau de description non encore maîtrisé ou d'une combinaison de modèles.

La revendication de l'approche par analogie vient aussi de cette représentation scientifique. Car il s'agit dans tous les cas de décrire des « mécanismes » (biologiques ou non), avec leur régulation. On postulera l'analogie de deux mécanismes pour les analyser. Par exemple, comme le propose John von Neumann²¹, l'analogie entre le cerveau et l'ordinateur. Cela permettra d'analyser l'un par l'autre : la machine par l'humain, l'humain par la machine.

Par rapport à ces travaux, Andrei Pleșu paraît utiliser le terme de « complexité » et la revendication de l'analogie à contre-emploi. En ceci, il serait plus proche des travaux d'Edgar Morin²². Car, en se banalisant et en circulant, la signification du terme s'est transformée. Il est absolument évident, à la lumière de ce que nous venons de voir, que la « complexité » issue de la cybernétique était dans une double filiation philosophique. Celle de l'utilitarisme et de la pragmatique : c'est l'utilité, l'efficacité d'une action qui la valide. Et dans un réductionnisme récurrent dans toute l'histoire des sciences. Un réductionnisme en partie dérivé du structuralisme²³, avec sa volonté de décrire la vie, la création artistique, littéraire ou musicale par des schémas reproductibles.

¹⁸ A. Schefflen, « 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 fortement évolué dans ses utilisations du terme de « complexité » dans ses différents ouvrages entre *La connaissance de la connaissance* (1986), *Introduction à la pensée complexe* (1990), *La complexité humaine* (1994) et *L'intelligence de la complexité* (2000)

²³ Comme le manifeste notamment un autre ouvrage d'A. Moles, *Théorie structurale de la communication et société*, Masson, 1995.

Lorsque A. Pleșu situe les anges du côté du « complexe », il faut au contraire y lire une revendication d'autonomie de la philosophie et des sciences humaines par rapport aux sciences exactes. L'affirmation d'un espace non descriptible. Ou plutôt d'un espace que la description n'épuise pas. La communication, comme discipline, a connu un mouvement de fascination pour le formalisme dans la description des relations, puis un retrait de cette mode intellectuelle et la revendication de méthodes autres, insistant cette fois-ci sur l'importance des hypothèses²⁴ et de l'interprétation²⁵, qui accompagnent inévitablement toute description.

Un lecteur issu de la communication se retrouvera alors assez facilement dans cet emploi particulier de la notion de complexité, à condition de le situer dans une histoire de ce concept. Mais pour une oreille française, il est plus étonnant de lire que la « complexité » est un mode de pensée qui aide à sortir d'une vision dichotomique du monde. Une vision qui, comme nous l'avons vu au début de cette partie, oppose le bien et le mal, le vrai et le faux, la gauche et la droite, le capitalisme et le communisme, l'Est et l'Ouest. Le sentiment d'une pensée dichotomique et besoin d'en sortir n'existe pas, me semble-t-il. Il me semble que c'est plutôt une forme de relativisme qui domine chez nous, accompagné de la difficulté à choisir entre une palette de positions diverses, souvent ressenties comme toutes justifiables. L'émiettement nous menace sans doute plus que la dichotomie. Serait-ce que nos analystes ne voient pas ces oppositions ? Ou que le monde philosophique et politique en Roumanie aurait majoritairement une représentation du monde dans laquelle il existerait seulement deux vérités qui s'opposent ? Je ne sais pas répondre à cette question.

Conclusion

Reprenons notre question initiale, et notamment celle posée par Assia Djébar : « *Sait-on après tout, ce qui, en l'autre, est notre image, quel écho frappé, puis revenu, a créé en nous le désert ?* » Question que j'avais reformulée ainsi : qu'est-ce qui, en cet auteur, crée pour un universitaire français « le désert », c'est-à-dire ouvre une nouveauté radicale dans la pensée tout en étant en même temps à mon image ?

Au musée d'art de Cluj, dans la salle des peintres roumains du 19^{ème} siècle, il y a une étonnante série d'autoportraits. Chacun rappelle une école différente, un pays différent, et même une décennie différente de la peinture, allant des débuts de l'impressionnisme aux premières déconstructions de Picasso. Tous sauf un, qui ne ressemble qu'à lui-même. Et quand on s'approche, on s'aperçoit alors qu'ils sont tous du même peintre, dont malheureusement j'ai oublié le nom.

Il m'est arrivé d'avoir le même sentiment devant le livre d'Andrei Pleșu, face à la multiplication de références qui peuvent sembler contradictoires. Entre la cybernétique et la phénoménologie. Avec un peu de Mircea Eliade, un zeste de Platon, un morceau de cyberspace, un passage par l'idéalisme. Une référence à la gnose iranienne, que le christianisme des premiers temps a passé sa vie à combattre, pour prouver la pertinence des anges dans une théologie de l'incarnation qui donne toute son importance au corps.

Mais le plus étonnant, c'est que l'impression finale, une fois le livre refermé, n'est pas l'émiettement. Et il aide à situer les analyses de la communication dans une histoire des idées. A mettre en évidence les phénomènes de modes successives qui ont affecté notre pensée. A démontrer comment l'objet étudié fait parfois oublier la variété des options scientifiques disponibles. Le temps des analyses de la relation interindividuelle était majoritairement sous l'influence de théories formalistes et nous avons mis longtemps avant de reprendre en considération l'intériorité. La poussée des technologies a produit quantité d'études sur l'influence des médias numériques. Mais les débats sur le cyberspace, même s'ils ont été fortement contradictoires, ont sans doute eu trop peu de prolongements dans une réflexion sur les manières de penser et de connaître. Et l'imaginaire de nos espérances, si fortement sous-jacent dans tous nos médias, est un domaine à renouveler.

La cohérence de l'ouvrage apparaît alors dans son anthropologie, c'est-à-dire dans la représentation de l'humain et des relations humaines qui le sous-tend du début à la fin. Les silences de nos rencontres, dans lesquels nous entendons comme la présence discrète d'un autre ou d'un ailleurs. Les forces de dynamisme qui nous donnent le courage de recommencer après nos échecs. La construction d'une distance à soi-même comme fondement nécessaire de la société. La relation à l'autre comme perte de soi comme centre et retrouvaille d'un soi amélioré. L'ouverture des alternatives de l'action pour

²⁴ Rappelons que, pour Gaston Bachelard, les sciences expérimentales elles-mêmes sont « métaphysiquement inductives ».

²⁵ Nous avons fait notamment grand usage de la philosophie de Paul Ricoeur.

construire une relation juste entre les peuples. C'est cette dimension, qui traverse l'individu depuis sa relation intime avec lui-même jusqu'à sa nature politique, qui en fait un ouvrage intéressant en communication. Comme cet autoportrait qui ne ressemble plus à aucune autre école, mais seulement à lui-même.

O lectură franceză a cărții
Despre îngeri
de Andei Pleșu
și posibilele uzanțe în comunicare

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

Assia Djebbar

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, în timp ce eu, prin prisma specializării mele, ar trebui să-l studiez din perspectiva acestei discipline. 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 refecție 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, adevărat-fals, corect-incorect, ci care este susceptibilă de građiții, 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. Si 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 doua aspecte.

- Contrar lui Andrei Pleșu, nu voi trata aici dimensiunea teologică a îngerilor. Poate că sunt mult prea marcată de originile mele franceze, însă este inimaginabil pentru mine integrarea unui astfel de subiect 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, nimic nu mă împiedică să vă vorbesc despre îngeri dacă îmi doresc acest lucru, cu condiția de a păstra o oarecare neutralitate, ca dovadă a respectului manifestat față de libertatea auditoriului meu. Îmi voi asuma urmatoarea 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 îngeri, 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 învăluți fără încetare de tăcerea îngerului nostru,
pe care, neatenți, o percepem ca absență²⁶. »*

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 drepți. 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 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 veadea 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 supraviețuiri implauzibile²⁷ ». 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 altruism 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 zi²⁸. » 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 fluctuații²⁹. » Comportamentele noastre sunt pentru ceilalți un fel de « promisiuni », cum el

²⁷ p. 95

²⁸ p. 125.

²⁹ *La Mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1, p. 59 (traducere în limba română după versiunea în limba franceză a textului)

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 carieră³⁰. » 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 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 anumite definiție 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 *arbetipul* 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 înger*³¹ » (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 cunoașterii³². » 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

³⁰ p. 120

³¹ p. 222

³² Pierre Lévy, *L'intelligence collective*, La Découverte, 1994, p. 17. (traducere în limba română după versiunea în limba franceză a textului)

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 excluziunii³³ ». Procedând în acest fel, omul « se separă de însăși esența sa³⁴ ».

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 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 rețelilor, « informația n-ar mai fi rezultatul unui proces de *învățare*, de acumulare răbdătoare, ci expresia faptului de a *ști*, în absența oricărui travaliu pregătit³⁵ » 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 rețelilor. 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 atee a 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 natură³⁶ » « 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 imagine³⁷ ».

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 comunicării³⁸. »

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

³³ Idem, p. 107 (traducere în limba română după versiunea în limba franceză a textului)

³⁴ Idem, p. 110

³⁵ A.P. P. 220

³⁶ A.P. p. 32

³⁷ A.P., p. 34

³⁸ A.P., p. 258-259

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 « mediologie³⁹ ». 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 scrieri pe rulou și pe cel al unei scrieri dintr-o carte. Cartea, având două pagini, dispuse 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 înțelege civilizațiile și culturile, diferențele dintre țări în funcție de alegerea diferentelor suporturi de vehiculare a producțiilor intelectuale.

Legătura cu religia devine atunci posibilă⁴⁰. 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. Si 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 particulară ⁴¹. » 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 împărtășită. Această speranță este o dinamică întrucât este adesea fondul ascuns al comportamentelor noastre.

Câteva consecințe epistemologice

³⁹ R. Debray, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, 1991.

⁴⁰ R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Edition Odile Jacob, 2001.

⁴¹ P. 169.

« *Azi, gândul acesta a redevenit actual : se vorbește de o viziune "bolistă" asupra lumii și se introduce în descrierea ordinii universale conceptul de "complexitate"⁴². »*

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 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 îngeri. 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 Scheflen⁴³. Le regăsim de asemenea și în teoriile lui Abraham Moles⁴⁴.

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 Wiener⁴⁵. 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 » pentru a simboliza faptul 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

⁴² P. 41

⁴³ A. Scheflen, « Systèmes de la communication humaine », dans *La nouvelle communication*, Seuil, 1981.

⁴⁴ A. Moles, *Les sciences de l'imprécis*, Seuil, 1990.

⁴⁵ L. Couffignal, *La cybernétique*, PUF, « Que sais-je ? », 1972

John von Neumann⁴⁶, 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 Morin⁴⁷. 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 pragmaticei: este utilitatea, eficacitatea unei acțiuni care o validează. Și într-un reduționism recurent în toata istoria științelor. Un reduționism derivat parțial din structuralism⁴⁸, cu intenția sa de a descrie viața, creația artistică, literară sau muzicală prin scheme 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 ipotezelor⁴⁹ și a interpretării⁵⁰, care însoțesc în mod inevitabil orice descriere.

Un cititor absolvent 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, adevărul și falsul, stânga și dreapta, capitalismul și comunismul, Estul și Vestul. Sentimentul unei gândiri dihotomice și nevoia de abandon nu există, 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 nouitate 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 aceluși 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

⁴⁶ J. von Neumann, *L'ordinateur et le cerveau*, Flammarion, «Champs», 1996

⁴⁷ 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)

⁴⁸ Așa cum rezultă în particular și dintr-o altă lucrare a lui A. Moles, *Théorie structurale de la communication et société*, Masson, 1995.

⁴⁹ Să ne amintim că, pentru Gaston Bachelard, științele experimentale sunt în sine «metafizic inductive» (trad. din limba franceză).

⁵⁰ A fost utilizată cu precădere filozofia lui Paul Ricoeur.

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 doar lui însuși.