

La foi et le langage: paradigmes de sens pour les médias

Bratosin, Stefan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bratosin, S. (2015). La foi et le langage: paradigmes de sens pour les médias. In S. Bratosin (Ed.), *Médias, spiritualité et laïcité: regards croisés franco-roumains* (pp. 9-30). Les Arcs: Ed. Iarsic et Essachess. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-456006>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier: <http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more information see: <http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Cet ouvrage a été publié avec le soutien financier de
l'Université Paul Valéry de Montpellier, France

Médias, spiritualité et
laïcité. Regards croisés
franco-roumains

Stefan BRATOSIN

**Médias, spiritualité et
laïcité. Regards croisés
franco-roumains**

Actes du 4^e workshop international
Essachess/Iarsic-Corhis (EA 7400)
organisé au Cerefrea-Villa Noël de
l'Université de Bucarest

Responsables scientifiques :
Ioan PINZARU
Stefan BRATOSIN

Editions IARSIC
2015

Les propositions d'actes de colloques et workshops
d'Essachess sont évaluées.

Comité scientifique et comité de lecture :

<http://www.essachess.com>

Couverture : Editions IARSIC

Illustration: ESSACHESS Archives

© Editions IARSIC et ESSACHESS, 2015

Les Arcs, France

www.iarsic.com

ISBN 978-2-9532450-6-6

SOMMAIRE

LA FOI ET LE LANGAGE : PARADIGMES DE SENS POUR LES MEDIAS (S. Bratosin)	9
MEDIA ET RELIGION: LA SACRALISATION DE LA LAÏCITÉ (M. Coman)	31
REPRESENTATIONS DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE À LA TÉLÉVISION PUBLIQUE (M.A. Tudor).....	43
LE FONDAMENTALISME RELIGIEUX ET LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION (N. Gavriluta).....	61
LA LAÏCITÉ DANS LES MÉDIAS APRÈS <i>CHARLIE HEBDO</i> (A.-H. Le Cornec Ubertini).....	71
LAÏCITÉ ET SPIRITUALITÉ EN ROUMANIE : CONCURRENCE OU COMPLÉMENTARITÉ (L. Tanase).....	87
MÉDIAS ET RELIGIONS : LE DÉFI D'UNE INCULTURATION (M. Kubler)	101
SPIRITUALITE ET SOCIETE POST-SECULIERE: AXIOLOGIE ET STRUCTURE DE LA SOCIETE CONTEMPORAINE (I. Chirila).....	109
LE TERRORISME TÉLÉVISÉ (C. Gavriluta)....	125

LA FOI ET LE LANGAGE : PARADIGMES DE SENS POUR LES MEDIAS

Stefan BRATOSIN

*Stefan BRATOSIN est professeur des universités classe exceptionnelle à l'Université Paul Valéry de Montpellier, Docteur Honoris Causa de l'Université de Timisoara et Professor Honoris Causa de l'Université de Bucarest. Il est le fondateur et le directeur de la revue *Essachess – Journal for Communication Studies*, directeur de *l'arsic*, fondateur du Corhis (EA 7400). Ses recherches se focalisent sur la communication du symbolique dans les organisations, les (new)médias, la religion et l'espace public. Publications : Bratosin, S., « Church in the public sphere : production of meaning between rational and irrational », *Journal for the Study of Religions and Ideology* (vol. 13, 38/2014) ; Bratosin, S, Tudor, MA (dirs), *Espace public et communication de la foi*, Les Arcs/France, Editions Iarsic, 2014 ; Bratosin, S., *La concertation. De la pratique au sens*, Berne, Peter Lang, 2007 ; Bratosin, S. & Julia, J.T. (dir), *Démocratie participative en Europe*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006 ; Bratosin, S., *La nouthésie par la poésie : médiations des croyances chrétiennes*, col. « Religions et sciences humaines », Paris, l'Harmattan, 2004.*

Contact : sbratosin.univ.montp3@gmail.com

Dans les recherches en sciences humaines et sociales il y a à l'œuvre au moins deux manières majeures d'aborder la foi et le langage comme paradigmes de sens pour les médias. La première se focalise sur le contenu médiatisé comme « conflit de deux paroles » (Defois et Tincq, 1997) – parole de la foi et parole de l'information –, comme « force publique » (Meyer et Moors, 2006) ou comme rencontre de la religion avec la technologie

(Campbell, 2010). La deuxième se centre sur la dynamique des formes de communications dans le contexte social qui impose à l'individu des missions multiples et contrariantes par leur caractère souvent exclusiviste (Bratosin et Tudor, 2014). Mon propos dans la lignée de l'École de Marbourg tâchera ici de proposer une troisième voie qui ne sera ni uniquement celle du contenu médiatique, ni seulement la forme de la communication religieuse dans les différents contextes de l'activité humaine, mais la fonction médiatique de l'information dans l'ordre symbolique de la foi. Plus exactement, cette communication s'efforcera de montrer dans la perspective d'une épistémologie sociale que les paradigmes de sens irréductibles pour toute type de médiatisation sont la foi et le langage. Elle produira une argumentation en faveur de l'hypothèse que ce qui est fondamentalement spécifique pour les différents approches médiatiques de la réalité ne réside pas dans la production de sens, mais dans la direction que chaque type de médiatisation se donne pour orienter la vie de l'individu, de la société et, d'une manière générale, du monde. Enfin, la communication apportera une lecture de la liberté de conscience dans ce contexte où l'être humain – un existant donné – doit s'« in-former » sous la pression de l'être social – un existant historique construit collectivement.

Sens et fonction médiatique

La foi et le langage sont deux paradigmes non disjonctes et interdépendantes de production de sens pour tous les médias. Peu importe le contenu de l'information dans la mesure où le média ne bénéficie pas de la confiance du public ou le langage utilisé n'est pas en adéquation avec la capacité de décodage du destinataire. Par

conséquent, non seulement qu'il n'est pas pertinent de ne pas considérer ces deux cadres de production de sens pour l'ensemble des médias, mais il est une erreur épistémologique avec des conséquences graves pour la connaissance de les prendre en considération uniquement en rapport avec les médias religieux et cela au moins pour trois raisons.

D'abord, parce que la distinction « médias laïcs contre médias religieux » n'est pas opérationnelle. Il n'y a pas de difficulté pour observer que le religieux n'est pas cantonné dans les médias religieux et que le laïc est présent dans les médias religieux : « La religion apparaît dans l'espace public médiatique à travers les débats d'actualité et de société. Les médias ont certainement contribué à délégitimer les sectes en lien avec un Etat tenté de les réguler. En reconnaissant de fait des cultes par l'octroi d'un temps d'antenne et en postulant quels sont les groupes religieux acceptables et ceux qui ne le sont pas, la laïcité fonctionne en réalité de manière assez différente du modèle initial. » (Bréchon, Duriez et Ion, 2000, 288). Dans l'autre sens, on ne peut pas ignorer que, d'une part, « les médias religieux revendiquent aussi leur autonomie vis-à-vis des autorités ecclésiastiques » (Willaime, 2001, 67), ce qui ouvre la porte pour une information affranchie du traditionnel asservissement à l'actualité religieuse *stricto sensu* et que, d'autre part, les médias religieux accueillent de plus en plus les discours politiques, sociaux, économiques, scientifiques, etc. qui, participent, certes, d'une production de sens dans le paradigme de la foi, mais qui s'inscrivent de la manière la plus laïque dans le paysage de l'espace public médiatique sans la moindre tentative de production d'un discours sur une foi en particulier ou sur la foi en général.

Dans ce contexte, une distinction entre « médias laïcs » et « médias religieux » n'a plus de sens. Le rattachement historique affiché d'un média à une organisation religieuse ne fait pas de ce média – surtout lorsqu'il s'est affranchi de l'autorité hiérarchique religieuse – un média fondamentalement religieux, comme un « média laïc » ne peut pas rester vraiment laïc s'il pratique la censure du religieux. Autant dire que toute approche qui est fondée sur cette distinction conduira à des résultats peu pertinents pour un débat scientifique honnête de point de vue intellectuel.

La deuxième raison pour laquelle je considère qu'il n'est pas pertinent de limiter ces deux cadres de production de sens – la foi et le langage – aux médias religieux et que j'estime qu'il faut, au moins pour des raisons d'opérationnalité herméneutique les étendre à l'ensemble des médias est celle d'une ambiguïté de la théorisation de l'espace public fondée sur une inéluctable opposition : idéologie contre pragmatique. Sans aucun doute, cette opposition est source de dialogue et alimente le débat dans l'espace public : « Cette information ne saurait répondre à nos questions que sur le mode pragmatique (à la manière de testes questions-réponses) et partiel (qui détient cette information ? à quel usage ?). L'accès aux informations décisives n'est la condition que du succès, dans notre monde. Or, il s'agit plutôt, aujourd'hui, de reformer notre intelligence même. Et l'on peut dire au moins que cette intelligence qui nous manque n'est celle de l'information pragmatique, mais celle de l'information problématique par laquelle je rapporte une réponse aux questions qu'elle engendre : cette intelligence est celle du dialogue infini » (Abel, 2002,

95). Mais le débat ne sert à rien – et par conséquent l'essence même de l'espace public est mise en question – si *a priori* est posée comme règle incontournable du débat sur l'incompatibilité entre idéologie et pragmatique.

En effet, dans les sociétés « sécularisées » l'idéologie semble proposer l'inacceptable pour la religion : l'idolâtrie de l'Etat Providence. Jacques Ellul, par exemple, observe que « l'Etat moderne a le plus grand mal à ne pas devenir religieux, en ce sens qu'il prétend aborder et résoudre la totalité des problèmes de l'homme, et comme il demande à l'homme un extraordinaire effort, un dévouement, des sacrifices, il ne peut guère s'empêcher de lui offrir des motivations spirituelles appropriées » (Ellul, 1966). Cette mutation idéologique transmuée en pratique spirituelle est sans doute féconde en thèmes de débat dans l'espace public, mais elle conduit à une sorte d'expropriation des moyens fonctionnels dont la religion est culturellement héritière, notamment l'adoration et l'espérance, ce qui est pour elle inadmissible et pour toute analyse un objet difficilement à saisir. Dans la logique de la religion « pour être laïc (...) de façon permanente l'Etat ne doit jamais agir à cause d'une philosophie, d'une idéologie et en provoquant un courant d'adoration ou d'espérance » (Viot, 2012, 63). Elle, cette mutation, est profonde et par sa profondeur permet aisément le transfert de sens donnant la sensation d'objectivité scientifique aux analyses des médias dans un contexte pratique d'une objectivité fondamentalement raisonnée. Pour sortir de cette situation certains préconisent qu'« il faut que les chrétiens d'aujourd'hui comprennent (...) qu'il y a incompatibilité absolue entre la vision que les Lumières françaises ont de l'humanité et le

message de la Bible » (Viot, 2012, 51-52). Mais ce n'est pas pour autant que les médias religieux ou non comprendront et auront un quelconque intérêt de transposer en acte l'incompatibilité exclusive entre l'idéologie à l'œuvre et la pragmatique de la religion qui par sa nature ainsi que par sa fonction sociale ne peut être ni remplacée ni réduite à une existence limitée à des lieux désignés comme privés.

Dans l'autre sens, la pragmatique propose l'inconcevable pour la laïcité : le cumul de missions publiques – par exemple, mission de prêtre ou imam et mission de préfet ou de maire – par une même personne sans voir dans ce cumul le symptôme d'une quelconque schizophrénie du fonctionnement démocratique de la société. Jürgen Habermas décrit cette impasse de la manière suivante : « D'une part, des personnes qui ne veulent ni ne peuvent partager leurs convictions morales et leur vocabulaire en un versant profane et un versant sacré doivent pouvoir participer au processus de formation de l'opinion politique sans renoncer à leur langage religieux. D'autre part, l'État démocratique ne devrait pas s'empresse de réduire la complexité polyphonique du concert des voix publiques, parce qu'il ne peut savoir s'il n'est pas en train de priver la société de ressources précieuses pour la constitution d'un sens et d'une identité. Les traditions religieuses ont la faculté de formuler d'une manière convaincante des intuitions morales concernant, en particulier, certains domaines sensibles de la vie sociale. Mais il faut alors, et c'est ce qui embarrasse le sécularisme, que les croyants dans la société civile et dans l'espace politique public soient en mesure de se confronter d'égal à égal, en tant que citoyens religieux, aux autres citoyens. » (Habermas, 2008, 14-15)

La troisième raison pour laquelle je ne pense pas que les paradigmes de production de sens, c'est-à-dire la foi et le langage, doivent être considérés comme les cadres fondamentaux qui induisent la différence et la tension sémantique aussi bien pour distinguer la production médiatique religieuse de celle laïque que pour la réception de ces productions est le fait que l'opposition conceptuelle « laïcité-religion » est un faux débat.

C'est un faux débat, d'abord, parce que la religion participe du profane et la laïcité du sacré. Lorsque j'affirme que la religion participe du profane, je ne veux pas nécessairement souligner que la frontière entre sacré et profane n'est pas claire et qu'elle est objet de débat. Je ne veux pas non plus pointer le caractère social de la religion. Je cherche uniquement à attirer l'attention au processus de banalisation de la religion par l'usage non seulement des nouvelles technologies de la communication qui sont des puissants outils de désacralisation, mais aussi par les comportements religieux institués dans les espaces publics fréquentés comme des lieux communs. Plus exactement, la religion contient du profane dans la mesure où « le domaine du profane se présente comme celui de l'usage commun, celui des gestes qui ne nécessitent aucune précaution et qui se tiennent dans la marge souvent étroite laissée à l'homme pour exercer sans contrainte son activité » (Caillois, 1950, 24). Une illustration très riche en nuances on peut la trouver, par exemple, dans l'ouvrage dirigé par Frédéric Lambert, « Prières et propagandes » (Lambert, 2014) Quant à la laïcité, il faut se rappeler tout simplement qu'elle participe avant tout et après tout de la « religion civile » dont on trouve les prémisses dans la « Lettre à Monsieur

de Voltaire » rédigée le 18 Août 1756 par J.J. Rousseau : « Je voudrais donc qu'on eût dans chaque État un code moral, ou une espece de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun seroit tenu d'admettre, et négativement les maximes intolérantes qu'on seroit tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditiones. Ainsi toute religion qui pourroit s'accorder avec le code seroit admise, toute religion qui ne s'y accorderoit pas feroit proscrite, et chacun seroit libre de n'en avoir point d'autre que le code même (...) Vous nous avez donné dans votre Poëme sur la Religion, naturelle le catéchisme de l'homme, donnez-nous maintenant dans celui que je vous propose le catéchisme du citoyen. » Dans cette optique, la laïcité se construit et s'affirme à l'aide du sacré. Sa légitimité même est instaurée socialement dans et par un processus de sacralisation qui ne s'affirme pas peut-être ouvertement comme religieux (cf. Baubérot, 2015, 36), mais qui fonctionne cependant comme tel.

Ensuite, c'est un faux débat parce que le profane et le sacré ont un contraire commun : l'obscène. Le mauvais signe, c'est-à-dire ce que non seulement l'esprit mais aussi l'œil ne veut pas voir est en fait ce qui choque et fait éclater aussi bien le profane et le sacré. L'espace public comme expression profane du politique n'a jamais été menacé par le sacré dans lequel, d'ailleurs, il se reconnaît et qu'il reconnaît. Ce qui menace la démocratie c'est l'obscène : « Le décri des détours mimétiques et illusionnistes est un classique de bien mauvais augure. Le théâtre romain sous l'Antiquité s'est éteint vers la fin du IIIe siècle, quand il s'est fondu avec les jeux du cirque, quand l'acteur et le gladiateur n'ont plus fait qu'un, quand on a

emmené les condamnés à mort jouer les scènes de meurtre et d'agonie (pensons à la Médée de Sénèque), pour offrir aux spectateurs une vraie mort en *live*, en lieu et place d'un simulacre. C'est à force de vrais morts et de vrai sang que la tragédie est morte, elle dont l'apparition avait escorté, à Athènes, l'avènement de la première Cité délibérative » (Debray, 2007, 20). L'obscène est également le plus redoutable ennemi de la religion. Il est la plus virulente et contagieuse pathologie du symbolique religieux dont la puissance de fragmentation sociale se traduit dans la gratuité irrationnelle de l'inscription de la violence dans l'histoire à travers le corps humain. Ainsi, par exemple, au XVIIe siècle « La violence catholique déchire le corps huguenot pour en sortir le Mal : ce qui a triomphé en l'homme contre Dieu doit être exterminé par tous les moyens. Cette extirpation du mal nécessaire est indispensable à la survie de la société justifie, pour les catholiques, le fait que des corps soient déterrés dans les cimetières pour ne pas polluer la terre ou que *les papistes* réalisent des danses sur des cadavres » (Poulat, 2015, 83). En réplique, « les violences huguenotes sont des violences de la raison, méthodiquement planifiées pour assurer une plus grande glorification de Dieu : leur visée est de réaliser le triomphe de la Parole évangélique contre les *idolâtres papistes* » (Poulat, 2015, 86). Compte tenu de telles évidences objectives proposer une argumentation fondée sur la rationalité de l'opposition profane / sacré revient à vider le discours sur la production médiatique de sens de toute sa force de persuasion.

En troisième lieu, c'est un faux débat parce que le sacré et l'obscène font sens dans les médias par la foi et par le langage comme toute autre catégorie.

Après les attentats de New York et du World Trade Center, Jean Baudrillard écrivait dans « Le Monde » : « Si le martyr volontaire des kamikazes ne prouve rien, alors le martyr involontaire des victimes de l'attentat ne prouve rien non plus, et il y a quelque chose d'inconvenant et d'obscène à en faire un argument moral (...) Ces terroristes échangent leur mort contre une place au paradis. Leur acte n'est pas gratuit, donc il n'est pas authentique. Il ne serait gratuit que s'ils ne croyaient pas en Dieu, que si la mort était sans espoir, comme elle l'est pour nous (pourtant les martyrs chrétiens n'escomptaient rien d'autre que cette équivalence sublime). Donc, là encore, ils ne luttent pas à armes égales, puisqu'ils ont droit au salut, dont nous ne pouvons même plus entretenir l'espoir. Ainsi faisons-nous le deuil de notre mort, alors qu'eux peuvent en faire un enjeu de très haute définition » (Baudrillard, 2001).

Mais si ce n'est pas le paradigme de production de sens, c'est-à-dire la foi et le langage, qui induit de la différence et de la tension aussi bien dans la production médiatique religieuse et laïque que dans la réception de cette production, alors où se trouvent les origines de ces propositions de sens que l'on rattache à la religion et à la laïcité et inversement ?

En guise de réponse je vais mettre à l'épreuve ici, en considérant le cas de la liberté d'expression, l'hypothèse que cette distinction s'opère dans la pratique de l'ordre symbolique de la foi et du langage par l'orientation de la fonction médiatique de l'information qui donne sens à la vie de l'individu, de la société et d'une manière générale du monde.

La fonction médiatique de l'information est en partie une fonction de représentation. Elle est rattachée à l'orientation de l'agir communicationnel vers la foi dans objet de l'information Il s'agit d'une fonction qui est la voie d'accès de l'esprit à la réalité objective – Eglise, Bible, Coran, communauté religieuse, République, Constitution, démocratie, etc. – dans la construction médiatique du sens de l'objet de l'information. Son activité symbolique se manifeste dans l'*actualisation* (Cf. Lévy, 2013) de l'information en la présentant à la conscience comme réponse à un problème, dans la *conceptualisation* de l'information pour la rendre utile à la pédagogie, à l'expert, à la science, etc. et dans l'*incarnation* de l'information comme modèle, idole ou dieu. En même temps, la fonction médiatique de l'information remplit une fonction d'expression. C'est le résultat d'un agir communicationnel orienté vers la foi du sujet de l'information. Elle est à l'œuvre dans les limites de la réalité subjective, celle du sujet de l'information : le citoyen, le fidèle, le politique, le Roumain, le Français, etc. Ses effets sont la *virtualisation* (Lévy, 2013) de l'actualité en suscitant des mises en question – as-tu confiance dans la justice ?, ta religion est-elle la bonne ?, ton appartenance politique est-elle correcte ?, etc. –, la *sacralisation*, en organisant des mises à part à ne pas toucher – l'Etat, l'école, l'Eglise, etc. – et la *spiritualisation*, en effectuant la traduction morale de la matérialité du monde, de la justification étique des actes graves comme la guerre, le transgression du droit, etc. Enfin, la fonction médiatique de l'information est une fonction de signification. Cette fonction oriente l'agir communicationnel vers la foi dans la raison de l'information. Elle est principalement active en rapport avec la réalité raisonnée dans laquelle la

raison de l'information se rattache à l'*indication* – montrer ce qu'il faut faire dans la cité, dans l'Eglise, etc. –, à l'*imagination* – mettre dans l'esprit des cadres pour modifier les comportements – et à la *symbolisation* – promouvoir les symboles, détruire les symboles, construire des symboles religieux, politiques, etc.

Une illustration réflexive : le cas de la liberté d'expression dans les médias

La perception de la liberté d'expression médiatique participe d'une fonction symbolique qui extériorise l'orientation de la vie de l'individu, de la société et d'une manière générale du monde, une fonction assujettie à l'intuition, fonction qui au fur et à mesure que l'intuition s'affine, s'améliore. Concrètement cela veut dire que la perception de la liberté d'expression médiatique en France et en Roumanie est substantiellement identique. Ce qui fait la différence est l'orientation symbolique de la traduction en acte de cette perception. Prenons les exemples de l'attitude française et roumaine face à l'inscription dans le temps du sacré, celle de la construction de mosquées et de la construction des églises ou celle du traitement médiatique de l'information pour et de la minorité. La manière française de se rapporter à la liberté d'expression dans ces situations se construit dans le sens de la logique d'une rationalité où la référence laïque, voire même athée, ne s'affirme pas en opposition avec la religion même quand la violence et l'obscène du fanatisme religieux pourraient légitimer cette opposition : « N'accablons pas trop les religions. Elles n'ont pas le monopole de la violence, ni du dogmatisme, ni du fanatisme. Réfléchissons plutôt à ce que nous apprend leur longue et douloureuse histoire : qu'on peut faire le mal aussi au nom du

bien, et même qu'on s'autorisera d'autant plus volontiers le pire quand c'est en vue d'un Bien prétendument absolu... L'égoïsme, plus répandu, est moins à craindre que le fanatisme. Bien rares sont ceux qui tueraient par intérêt personnel. Au reste, qu'y a-t-il à gagner à des massacres ? Mais si c'est pour Dieu, pour la Patrie ou la Révolution, tout change ! Point besoin d'être particulièrement méchant pour faire un mal considérable : il suffit d'être enthousiaste. Voyez les croisades ou le djihad, Robespierre ou Staline, Hitler ou Pol Pot, Al-Qaïda ou Daech » (Comte-Sponville, 2015). En Roumanie, l'approche est différente. La manière roumaine de se rapporter à la liberté d'expression dans ces situations passe par l'ostentation de la convenance d'une irrationalité où la référence religieuse, voire même mystique, s'affirme en opposition avec les valeurs mêmes inscrites dans la Constitution du pays. Ainsi, « la présence de la religion se retrouve également dans les sphères de l'État, officiellement laïque. Un crucifix domine l'hémicycle du Parlement. Dans les salles de classe, la présence d'icônes est par ailleurs largement répandue. Les cours de religion, théoriquement facultatifs, sont clairement partisans de l'orthodoxie » (Mercier, 2010). L'orientation du sens se joue ici en rapport avec l'objectif rattaché à la pratique du contexte : d'une part « comprendre », ce qui veut dire problématiser, ce qui se présente comme actuel en donnant du sens au débat démocratique et, d'autre part « expliquer » ou « (dé)montrer » ce qui revient à justifier, c'est-à-dire actualiser le virtuel en vidant ainsi le débat démocratique de son sens.

La même différence d'orientation de sens induite par la fonction symbolique de la perception de la liberté d'expression médiatique peut être observée

également dans le positionnement français et roumain par rapport à la mise en scène de l'obscène. Si l'on considère le cas « Charlie Hebdo », du côté français prévaut l'orientation pédagogique au nom de la raison : « une critique identifiée à tort avec la moquerie se prend pour une fin en soi et se coupe de toute relation bienveillante à autrui. Certes elle peut soulager mais elle ne construit rien. Elle fait naître chez certains le rire aux dépens de la croyance d'autrui et chez d'autres la colère, la haine et le ressentiment. L'esprit de sarcasme nivelle tout sur son passage et laisse les âmes vides. Lorsque la liberté d'expression se réduit à un tel esprit, notre civilisation, qui a porté très haut la culture de la raison, manifeste qu'elle est épuisée et qu'elle ne sait plus qui elle est. La liberté véritable ne va pas sans conscience de la responsabilité qui lui est intrinsèque » (Collin, 2015). Du côté roumain, par contre, en considérant le même cas, ce qui prévaut est l'orientation coercitive au nom du droit. La prise de position d'Andrei Plesu a, dans ce sens, un fort caractère illustratif : « idolâtrer la "liberté d'expression" est une licence dangereuse, une forme d'exaltation "post-moderne". "Anything Goes !" L'administration intelligente et respectueuse de la liberté d'expression est l'un des échantillons du vrai professionnel. Si, pour faire du rating, ou pour se faire un profil intéressant, on choisit l'obscénité, le kitsch, l'impertinence qui démolit, l'harcèlement grossier, l'engagement « trendy », cela ne veut pas dire qu'on exerce sa liberté d'expression, mais qu'on abuse d'elle et que, en fait, on s'emploie pour compromettre des valeurs durement acquises par de nombreux sacrifices. En bref : je pense avoir le droit, au nom de la liberté d'expression, de demander publiquement la limitation sage de la liberté d'expression, plus exactement de demander

au législateur et à l'esprit civique, mais aussi à la décence, à la civilisation intérieure et au bon sens de m'aider » (Plesu, 2015)

Le rapport au conditionnement spirituel par le nombre est l'une des plus fortes expressions de la perception de la fonction médiatique de l'information. A titre d'exemple, si l'on considère que « d'après le dernier recensement de 2002, plus de 85 % des 21 millions de Roumains se déclarent de confession orthodoxe, alors que l'Église est l'institution dans laquelle ils ont le plus confiance, selon un sondage effectué en 2008 » (Mercier, 2010), il n'est pas étonnant que dans ce cas la pragmatique de la liberté d'expression soit orientée en Roumanie par le contenu symbolique de cette confiance. En France où la confiance des Français dans leurs institutions est observée sur deux listes – « institutions politiques » et « certaines organisations » – et où l'Église Catholique apparaît sur la seconde liste, celle des « certaines organisations » et ici seulement en 7^{ème} place (Cf. CEVIPOF, 2015), la méthodologie même du sondage est le produit d'une liberté d'expression fondée sur la fragmentation de la symbolique à l'œuvre dans l'espace public. Ce qui est, d'ailleurs, cohérent avec le conditionnement spirituel par le nombre, car statistiquement 63 % de Français ne s'identifient à aucune religion contre seulement 37 % de Français religieux (Cf. Marchand, 2015).

Un autre lieu où l'orientation de la fonction médiatique de l'information apparaît comme détermination des actes est celui du monde des représentations déployé dans l'espace public par la fécondité intarissable des alliances discursives dont participe le mythe de la liberté d'expression

médiatique. Dans ce cadre intuitif de compréhension de l'expérience médiatique, le récit mythique sur la prise en dérision du spirituel après l'attentat de « Charlie Hebdo » est central aussi bien en France qu'en Roumanie, mais en pratique la production de ce récit est motivée et surtout conditionnée par des constructions symboliques de la réalité objective totalement différentes. Dans les deux espaces publics européens, par exemple, le récit mythique « défend » la désacralisation de la dérision dans les médias, mais cette « défense » est soutenue dans les deux pays respectivement par des apologistes qui appartiennent à des camps idéologiquement opposés dont les « raisons » avancées sont naturellement contraires d'un pays à l'autre. En France, à titre d'illustration, le récit mythique originaire sur la désacralisation de la dérision porte la marque symbolique du « Je ne suis pas Charlie » : « Les enfants de familles musulmanes qui, jeudi dernier, dans les écoles de Seine-Saint-Denis, quittaient les classes au moment de la minute de silence en claquant la porte et en criant « *Je ne suis pas Charlie* » ne disaient pas seulement qu'ils récusaient les caricatures du Prophète. Mais surtout, les musulmans de France se rendent bien compte que la liberté de pensée s'exerce contre eux, mais pas contre tout le monde : il y a des catégories protégées — sacrées. Autrement dit, la France connaît la catégorie du sacré, puisqu'elle protège par exemple le discours sur la Shoah. Mais Mahomet, lui, n'est pas dans cette catégorie, il n'est pas sacré (Jésus non plus, d'ailleurs, mais c'est moins grave parce que les chrétiens sont tolérants : non seulement ils ne disent rien, mais ils ont la grandeur d'âme de sonner le glas pour pleurer ceux qui les persécutent) » (Delsol, 2015). En Roumanie,

au contraire, le récit mythique originaire sur la désacralisation de la dérision porte la marque symbolique du « Je suis Charlie » dont la forme la plus médiatisée a été l'initiation de « la loi Charlie Hebdo » qui était, en fait un amendement à l'alinéa 2 de l'article 13 de la loi n° 489/2006 concernant la liberté religieuse et le régime général des cultes sous l'incidence duquel « peuvent tomber nombreuses œuvres littéraires, films production musicales, spectacles de comédie, articles journalistiques et diverses formes d'expression artistique, y compris le théâtre et les arts plastiques, qui sont critiqués par rapport à la religion » (Cernea, 2015). Cette mise en parallèle peut être renforcée en considérant toutes les représentations engagées respectivement dans les deux catégories de récits mythiques sur la désacralisation de la dérision comme signe de liberté d'expression. Mais ici, je voudrais retenir uniquement le fait que ce n'est pas la foi et/ou le langage qui donne le sens de la liberté d'expression dans le récit médiatique à ce sujet, mais l'ordre du « croyable », du « mémorable » et du « primitif » (Cf. Certeau, 1980), instauré dans un contexte pratiqué à un moment donné comme lieu d'héritage ou lieu de transmission.

Enfin, il faut observer que symboliquement le principe de la liberté d'expression médiatique est chargé dans l'espace public médiatique d'une signification ambiguë et mouvante du droit à la liberté de l'« agir communicationnel ». Il s'agit d'une signification qui se construit dans la tension de deux cadres de sens, qui dans une démocratie se limitent mutuellement et, paradoxalement, s'enrichissent l'un de l'autre. Le principe de la liberté d'expression médiatique indique, met dans l'esprit des citoyens et symbolise à la fois la

direction de ce que la loi lui permet de traduire en acte et la direction empruntée par le débat politique. A titre d'exemple, je vais prendre un fragment de l'article intitulé « France : un principe de liberté d'expression, 400 textes de censure », publié dans « Le Point » en janvier 2015, qui retranscrit un entretien avec l'avocat Emmanuel Pierrat « qui s'alarme des coups portés en France à la liberté d'expression à l'occasion d'indignations collectives » : « *Le Point.fr* : Combien de textes limitent, en France, la liberté d'expression ? *Emmanuel Pierrat* : Rappelons, d'abord, que ce principe figure dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui a valeur constitutionnelle. L'article 11 dispose que "la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement"... Mais une restriction est immédiatement apportée à ce principe, après une virgule : "Sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi." Les États-Unis, eux, n'ont jamais ajouté de virgule à leur "freedom of speech" garanti par le premier amendement de la Constitution. Jusqu'au Patriot Act de l'après 11-Septembre, ils réussissaient à maintenir une liberté d'expression quasi absolue, y compris avec des délirants : les porteurs de croix gammées, le Ku Klux Klan, etc. La Convention européenne des droits de l'homme reprend la liberté d'expression, mais y met elle aussi des bémols. En France, je compte, moi, quelque 400 textes qui y ont porté atteinte » (Cocquet, 2015). Cet exemple met en évidence le fait que la référence dont participe la fonction médiatique de l'information n'est ni la réalité subjective, ni la réalité objective, mais la réalité raisonnée, c'est-à-dire la réalité donnée à la

conscience par la raison de l'information. C'est dans ce rapport du principe à la réalité raisonnée que nous découvrons l'indication significative de ce qu'il faut faire dans la cité, dans l'Eglise, etc. C'est ici, dans ce rapport que l'imagination construit l'architecture argumentative à mettre dans l'esprit pour modifier les comportements même en termes de langage et de foi. C'est ici que la symbolisation se manifeste par la promotion des symboles, par l'anéantissement des symboles, par la production des symboles religieux, politiques, économiques, etc. qui font que la foi et le langage ne soient pas des simples données pour la conscience, mais des voies irréductibles et incontournables par lesquelles nous avons accès à l'être et qui, en même temps, oriente cet accès dans le processus de compréhension mutuelle.

Conclusions

En somme, à la fin de cet exposé, ma proposition pour notre rencontre franco-roumaine tient en deux points. D'abord, afin d'épargner le débat scientifique des analyses comparatives sans pertinence et d'échapper à un dialogue de sourds, il est non seulement convenable, mais absolument indispensable de ne pas raisonner en termes de médias laïcs contre médias religieux, d'idéologie contre pragmatique ou de laïcité contre religion. Comme dernier point conclusif, retenons tout simplement que nous donnons sens à la spiritualité à travers les médias et nous participons inmanquablement à toutes ses déclinaisons formelles – comme la liberté d'expression, par exemple – en tant que pratiquants de l'ordre symbolique de la foi constitutive de l'être humain.

Références bibliographiques

- ABEL, O. (2002). *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*. Paris : Albin Michel.
- BAUBEROT, J. (2015). *Les 7 laïcités françaises*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BAUDRILLARD, J. (2001). « L'esprit du terrorisme » in *Le Monde* du 02.11.2001.
- BRATOSIN S., TUDOR, M.A. (2014). *Espace public et communication de la foi*. Les Arcs/France : Editions Iarsic.
- BRECHON, P., DURIEZ, B., ION, J. (2000). *Religion et action dans l'espace public*. Paris : l'Harmattan.
- CAILLOIS, R. (1950). *L'homme et le sacré*, Paris : Gallimard.
- CAMPBELL, H.A. (2010). *When Religion Meet New Media*. London et New York : Routledge.
- CERNEA, R. (2015) « Legea "Charlie Hebdo" pentru apărarea libertății de exprimare în România » in *Voxpublica*, 18 janvier 2015, <http://voxpublica.realitatea.net/politica-societate/legea-charlie-hebdo-pentru-apararea-libertatii-de-exprimare-in-romania-111013.html>
- CERTEAU, DE M. (1980), *L'invention du quotidien*. Paris : Gallimard.
- CEVIPOF (2015), *En qu(o)i les Français ont-ils confiance aujourd'hui ? Le Baromètre de la confiance politique*. <http://www.cevipof.com/fr/le-barometre-de-la-confiance-politique-du-cevipof/>
- COCQUET, M. (2015) « France : un principe de liberté d'expression, 400 textes de censure » in « Le Point.fr », http://_/www.lepoint.fr/_culture/france-un-principe-de-liberte-dexpression-400-textes-de-censure-13-01-2015-1896246_3.php consulté le 8 décembre 2015.

- COLLIN, T. (2015) « *Charlie Hebdo* : liberté d'expression et droit de la raison » in *Le Figaro.fr*, <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/01/13/31003-20150113ARTFIG00314--charlie-hebdo-liberte-d-expression-et-droit-de-la-raison.php>
- COMTE-SPONVILLE, A. (2015) « Les fanatiques enragent de n'être pas Dieu » in *Le Monde.fr*, http://www.lemondedesreligions.fr/debats/opinions/andre-comte-sponville-les-fanatiques-enragent-de-n-etre-pas-dieu-16-11-2015-5116_200.php
- DEBRAY, R. (2007). *L'obscénité démocratique*, Paris : Flammarion.
- DEFOIS, G., TINCQ, H. (1997). *Les Médias et l'Eglise. Évangélisation et information : le conflit de deux paroles*. Paris : Éditions du Centre de Perfectionnement des journalistes et des cadres de la presse.
- DELSOL, C. (2015) « Ne pas sacraliser la dérision » in *Valeurs Actuelles*, 20 janvier 2015, <http://www.valeursactuelles.com/ne-pas-sacraliser-la-derision-50152>
- ELLUL, J. (1966). *Les chrétiens et l'Etat*. Paris : Mame.
- HABERMAS, J. (2008). Qu'est-ce qu'une société *post-séculière* ? in *Le Débat*, n°152, pp. 4-15.
- LAMBERT, F. (2014). *Prières et propagandes. Etudes de la prière dans les arènes publiques*. Paris : Hermann.
- LEVY, P. (2013) *Qu'est ce que le virtuel*. Paris : La Découverte.
- MARCHAND, L. (2015) « Plus de la moitié des Français ne se réclament d'aucune religion in *Le Monde.fr*, http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/05/07/une-grande-majorite-de-francais-ne-se-reclament-d-aucune-religion_4629612_4355770.html

- MEYER, B., MOORS, A. (2006). *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington : Indiana University Press.
- MERCIER, J. (2010), « A Bucarest, l'orthodoxie roumaine s'offre une cathédrale » in *La Croix*, http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/A-Bucarest-l-orthodoxie-roumaine-s-offre-une-cathedrale-_NG_-2010-09-02-577920
- PLESU, A. (2015) « Crimă, libertate, religie » in *adevarul.ro*, 12 janvier, http://adevarul.ro/news/eveniment/crima-libertate-religie-1_54b2ed08448e03c0fd822b34/index.html
- POULAT, E. (2015). *Notre laïcité ou les religions dans l'espace public*. Paris: Desclée De Brouwer.
- VIOT, M. (2012). *La révolution chrétienne*. Paris : Editions de l'Homme Nouveau.
- WILLAIME J-P. (2001). « Les médias et les mutations contemporaines du religieux », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°69, pp. 64-75.