

La célébration communicationnelle

Odile Riondet

Maître de conférences HDR
Université de Haute-Alsace
Odile.riondet@wanadoo.fr

*« Il y a des lieux du monde naturel qui appellent un sanctuaire
comme il y a des moments de la vie humaine qui demandent
une célébration sacramentelle »
(Gilbert Simondon)*

Introduction

Quelle est la place du religieux ou de la religion en communication ? La question peut sembler curieuse, voire inutile, partisane ou provocatrice : elle implique qu'il y a une place pour le religieux. Or, tout ne démontre-t-il pas l'absence du religieux tant dans nos sociétés que dans la pensée, un recul statistique de la réalité religieuse et une perte qualitative d'influence des représentations religieuses du monde ?

Mais en même temps, le reproche majeur fait par Philippe Breton à Pierre Lévy est de réintroduire du religieux dans sa vision des nouvelles technologies. En même temps, Régis Debray, après avoir tenté de fonder la médiologie en comparant le travail de la communication à celui de la Trinité, suit l'itinéraire de Dieu à travers l'histoire des supports. En même temps, des publications en information et communication proposent des analyses de la communication du fait religieux ou travaillent sur les médias comme phénomène rituel. En même temps, une série d'auteurs évoquent, à la suite de Marshall Mac Luhan, la noosphère de Pierre Teilhard de Chardin pour décrire la nouveauté des réseaux.

Alors, la place du religieux est-elle infime, marginale, en voie de disparition ? Ou encore résistante ? Ou enfin sournoise et inavouée ? C'est cette interrogation que porte cet article. Ce numéro cherche à recenser ce qui, en SIC, est oublié, négligé, refoulé. Notre proposition sera celle-ci ici : il y a un impensé religieux dans notre discipline. Un religieux convoqué pour des célébrations communicationnelles, ou au contraire refoulé sans être pensé.

Le religieux explicite

Parler du religieux en SIC, revient souvent à prouver en quoi notre discipline, avec son regard scientifique, parvient à contester les émergences dites *religieuses* d'essayistes comme Pierre Lévy, chez lesquels l'on repère des accents qualifiés de *mystiques*. Ne propose-t-il pas, dans *L'intelligence collective* une magnification des réseaux, opposant « le caractère angélique du monde virtuel » aux « régions obscures de la domination » (Lévy, 1994) ? Ne va-t-il pas intituler

tout un chapitre de *World philosophie* « La montée vers la Noosphère » (Lévy, 2000), parodiant Pierre Teilhard de Chardin ?

Mais doit-on parler à son propos de religion ? Rien n'est moins sûr. Car il structure sa pensée, selon ses propres termes, comme une « athéologie de la communication ». Philippe Breton a mis en lumière ce fait essentiel : bien qu'il parle à son propos de « culte » de l'Internet ou de « nouvelle religion » des réseaux, il s'agit plutôt d'un syncrétisme New Age. Contrairement à une proposition souvent émise, il ne s'agit pas chez des auteurs comme P. Lévy de réminiscences religieuses, mais du bricolage d'un paganisme gnostique.

Où est alors la trace du religieux ? Les communications de congrès centrées sur ce champ sont rares. En 2001, un seul texte explicitement consacré à ce thème (Abensour, 2001). Internet y apparaît comme un outil utilisable tant pour une structure centralisée comme l'Eglise catholique que des structures décentralisées et fédératrices, comme le manifestent les sites protestants. Le religieux est alors un champ des champs d'application permettant d'analyser la question - traitée aussi par ailleurs - de la vocation centralisatrice ou décentralisatrice d'Internet. En 1996, Sadok Hammami s'interrogeait sur la réception de la technique dans les pays musulmans et affirmait que les analyses dominantes, bien que se voulant universelles, « ont toujours ignoré la dynamique médiologique du phénomène religieux » (Hammani, 1996). Or, la mosquée est de ces lieux qui ont une influence sur la pratique des nouveaux médias, une influence souvent positive : il souligne une ressemblance entre la constitution d'une identité commune par les médias et par l'Oumma, la communauté des croyants. Dans ce cas, la notion centrale est celle de l'universalité de l'esprit technique et la transposition des analyses d'usage. Le troisième monothéisme n'est pas absent. On trouve sur le site d'archives ouvertes du CNRS *Archivesic* une réflexion à destination du consistoire juif unifié (Noyer, 1998). La question religieuse est abordée à partir d'analyses de l'hypertexte. Les intelligences collectives « viennent troubler de leur disruption les modes hérités traditionnels ». Cette évolution « affecte modes de croyances et transmission de ces croyances » et notamment les énoncés religieux : il faut les penser sur le modèle de l'écriture collective et se demander comment se stabilisent les fragments, les récits, les intrigues. Le Réseau est d'une certaine manière une image de Dieu, compris comme « individuel collectif ». On pourrait objecter que cette approche n'est ni nouvelle ni portée par Internet. Les textes religieux hébraïques et chrétiens notamment ont été constitués collectivement par des écoles à partir de traditions forcément orales. Pouvait-il en être autrement dans un monde quasiment analphabète ? Cette proposition est une évidence admise par tous les exégètes. Mais l'important est que nous ayons ici un troisième exemple du traitement de la question religieuse : le religieux est un comportement communicationnel revisité par l'expérience contemporaine.

Du côté des monographies ou chapitres d'ouvrages ayant le religieux pour centre, on ne peut bien entendu éviter de citer Norbert Wiener, qui souhaitait creuser là où « la science entre en collision avec la religion » (Wiener, 1964, p. 29). En scientifique, il considère la différence entre l'homme et la machine comme un simple *tabou* et assume l'*hérésie* de cette démarche. Il pousse sa comparaison au plus loin : les machines sont capables d'apprendre, et même d'une certaine manière de se reproduire. Notamment, il est possible de multiplier une machine ou d'additionner deux machines. Ces propositions peuvent choquer : « l'idée selon laquelle la création hypothétique par Dieu de l'homme et des animaux, la reproduction des êtres vivants suivant leur mode propre, et la reproduction possible des machines, font toutes partie du même ordre de phénomène est effectivement troublante pour nos sentiments, de la même manière que les conjectures de Darwin sur l'évolution et la généalogie de l'homme furent jadis troublantes » (Idem, p. 68-69). Mais on peut les accepter tout en gardant une spécificité des comportements humains : la formulation d'objectifs. Aussi loin que nous poussions la comparaison entre

l'homme et la machine, il reste un domaine proprement humain : celui de notre volonté et de notre intention. Nul ne peut nous épargner la décision éthique. L'ordinateur est notre Golem, ce robot du rabbin de Prague qui était comme vivant quand il avait dans la bouche un papier avec le nom de Dieu, mais capable de tout détruire lorsque le rabbin oublia de retirer ce papier un jour de sabbat. De la même manière, nos machines doivent être dirigées car elles ne peuvent créer seules des objectifs et l'oublier conduit à la catastrophe. C'est cette veine que Lucien Sfez creusera dans deux chapitres de sa *Critique de la communication* (Sfez, 1992). Il n'y a qu'en Europe, estime-t-il, où la question de la religion s'exprime avec ce tour spécifique qui l'oppose à la technique comme l'archaïsme à la modernité. Cette manière de voir est à la fois simpliste et mécaniste. Oui, l'ordinateur peut devenir un instrument fou. Oui, dans notre monde technique il faut continuer à poser la question de la présence en l'homme de la violence ou du mal, celle du sens de l'action, celle d'une véritable communication entre humains ou de l'interprétation. Aucune machine ne nous en exonérera. Or, c'est la religion qui pose ces questions. Elle est alors conçue comme un espace interprétatif dans un monde dominé par des processus.

Par rapport à ces approches, Régis Debray possède une originalité certaine. Si Pierre Lévy est un athée gnostique, Norbert Wiener une sorte de déiste leibnizien (Dieu est le grand horloger du monde), Régis Debray, lui, prend pour référence de sa réflexion un Dieu personnel : la réalité religieuse se concrétise dans l'histoire personnelle de chacun des croyants. Et comme le héros de l'histoire est un perdant, tout un chacun peut s'identifier à lui, même s'il rate sa vie. D'ailleurs, sa communication s'adresse d'abord aux gens sans importance. « Ce qui est nouveau, c'est la démocratisation de la vie éternelle » (Debray, 1991). Le message est pour tous et chacun, à l'inverse des sages grecques, qui ne s'adressaient qu'à ceux susceptibles de devenir sages. Cette particularité se croise une autre nouveauté : le détachement du rite extérieur pour construire des comportements intérieurs de spiritualité. C'est dans cette logique que l'on peut comprendre, comme analyste des supports, la place du codex dans la chrétienté : il a été l'objet que l'on pouvait transporter, emmenant avec soi une croyance incorporée et non plus liée à une terre, un temple, une statue. Le religieux est alors un système culturel, porteur par exemple de notre conviction que l'investissement personnel dans le monde est essentiel ou que chaque personne a une valeur.

Le religieux allusif

La présence du religieux en SIC est à la fois plus diffuse et plus fréquente sous la forme d'allusions à l'intérieur des textes. Nous venons d'une époque où la plupart des auteurs avaient une certaine culture religieuse qui faisait partie de leur culture générale, quelle que soit leur attitude personnelle face au sujet. Nous proposerons quelques relevés, montrant comment le religieux structure certaines de nos problématiques.

La communication elle-même pourrait bien être un concept chrétien. Si curieux que cela puisse paraître, cette proposition est celle de Robert Escarpit (Escarpit, 1991, chapitre 10). L'idée même de communication de masse remonte, selon lui, au christianisme primitif. « Le *Nouveau testament* décrit en détail un système de communication où l'ange (du grec *aggelos*, messenger) et l'apôtre (du grec *apostolos*, envoyé) sont chargés de diffuser aux peuples non membres du *démos* juif ou romain l'information salvatrice qu'est l'Évangile (du grec *euangelion*, la bonne nouvelle) » (idem, p. 71-72). Avant, chaque religion avait sa terre et ne se mêlait pas des dieux voisins. Le christianisme, à l'inverse de sagesse grecques élitistes, s'est voulu universel. Ce qui, selon le terme de Daniel Bounoux, posa des « problèmes d'intendance » : comment se

manifeste, se communiquer ? « C'est ainsi que le Christ ne se contenta pas d'apporter à l'humanité un message capital (puisqu'il dure depuis vingt siècles), mais fonda concrètement le réseau de ses fidèles et de ses propagandistes avant de les quitter » (Bougnoux, 1998, p. 21). La religion a inventé un mode d'organisation et de gestion des groupes. On comprend alors que la comparaison entre la Bonne Nouvelle chrétienne et le catholicisme soit récupérable pour d'autres causes, comme celle des Réseaux. La comparaison se fait slogan ou métaphore sous la plume de Nicholas Negroponte évoquant la marche triomphante des technologies : à partir du moment où le réseau existe « il est tout simplement impossible de restreindre la liberté d'émettre des bits, pas plus que les Romains n'ont pu arrêter la progression du christianisme » (Negroponte, 1995, p. 76-77).

Le christianisme nous a légué une représentation du temps comme une flèche, au rebours des religions antiques. Le temps religieux, selon une première perspective, a une lenteur contemplative qui résiste à la rapidité, la vitesse, l'immédiateté qui est le fait des médias et le rythme imposé par les techniques. Le rythme du spirituel est l'inverse de celui des réseaux. Philippe Breton et Serge Proulx reprochent aux chants à la gloire des techniques d'information et de communication d'évacuer l'intériorité pour une communication rapide et de surface (Breton et Proulx, 2002). Une deuxième perspective considère la représentation collective du temps. D'abord pour évoquer la naissance du temps dans l'émergence du monde, analogue à l'irruption de l'information dans un monde entropique : « Toutes les religions cosmogoniques ont décrit la création comme le passage d'un état de désordre indifférencié [...] à un ordre organisé » (Escarpit, 1991, p. 24). Les évolutions techniques de la communication peuvent ainsi s'inscrire dans une histoire du cosmos et de l'humanité. Marshall Mac Luhan voit dans les médias la suite d'un processus naturel d'organisation du monde, « ce qui fait ressortir l'opinion de Teilhard de Chardin que la découverte de l'électromagnétisme doit être considérée comme un *prodigieux événement biologique* » (Mac Luhan, 1968, p. 284). Cette cosmogonie débouche sur une eschatologie pointée par Jacques Perriault : « Les machines à communiquer sont associées aussi à une métaphysique du temps qui a trait à la mort et à la vie éternelle » (Perriault, 1989).

La communication est souvent langage. Or, « le fait linguistique a été longtemps considéré comme de nature religieuse : le *logos*, le *verbum* est un attribut de la divinité et peut devenir un instrument de la magie » (Escarpit, 1991, p. 81) A l'inverse, aujourd'hui, ce qui intéresse la communication, c'est que le langage « permet de transformer la pensée en une grandeur discrète ». Elle devient *information* traitable par un ordinateur. Cette démythification du langage est aussi celle du texte. A la suite de Roger Chartier, la bibliothéconomie distingue successivement une lecture contemplative et ruminante (celle du Livre sacré), puis une lecture extensive (la lecture de l'imprimerie et des Lumières) et enfin une lecture fragmentaire qui recomposerait le texte (l'hypertexte). Mais même avec une parole désacralisée, même avec une lecture aux modalités démultipliées, le texte pose toujours fondamentalement un problème d'interprétation. Yves Chevalier propose donc de traiter la citation télévisuelle comme l'exégèse biblique : saisir le texte dans sa dimension à la fois historique et anhistorique. Et il continue, filant la métaphore. Le christianisme, « comme toutes les religions du texte, fait vivre le texte sacré à travers les exégèses qu'il en propose. » Le texte télévisuel est lui aussi à la fois indépassable et toujours remis en question. On peut donc le traiter comme une « liturgie », au discours « quasi théologique », se réclamant de « l'autorité de fondateurs » (Chevalier, 2001).

L'analyse des faits médiatiques comme la télévision ou la radio n'échappent pas à des cadres d'analyse empruntés au religieux. Mihai Coman, renvoyant à une abondante bibliographie en français et en anglais, montre comment les analyses de la communication utilisent les notions de *mythe* et de *rite* pour décrypter le travail des médias et des journalistes (Coman, 2003). Les

médias donnent un rythme à la vie : il y a donc une utilisation rituelle des médias, un rituel laïque qui permet de réintroduire la relation au temps ouverte autrefois par les rites sacrés. Pour ce qui est du mythe, on ne peut que constater combien les discours journalistiques sont porteurs d'archétypes mythiques. Ils sont simplification du réel, exercice de narrativité et de constructions symboliques. Les médias jouent en ceci leur rôle médiateur, estime Daniel Bounoux : « Les hommes s'agrègent et tiennent ensemble à coups d'illusions ou de mythes instituants. Le charme communautaire ou l'imaginaire du lien n'ont rien à voir avec une argumentation rationnelle, et s'en passent fort bien. » (Bounoux, 1998, p. 89)

La religion joue-t-elle le même rôle que les nationalismes, créant du lien social sur un repli identitaire archaïque ? Pour Paul-Laurent Assoun, qui analyse les travaux de l'Ecole de Francfort, face aux travaux cybernétique qui prétendaient piloter la communication par processus sur le mode de l'input-output, il n'était pas possible aux fondateurs de ne pas réintroduire la question de la subjectivité et de la relation à l'autre, réflexe qu'il estime lié à leur culture juive. Une analyse fine de l'interrelation et de la relation sociale comme confrontation de subjectivités n'est pensable que dans une mentalité pour laquelle existe une altérité : l'autre est aussi un Autre qui nous dépasse et dont nous ne maîtrisons pas grand chose. Cela peut être le monde, la nature, l'héritage qui nous est transmis, Dieu s'il existe. Les racines religieuses des fondateurs auraient joué ici un rôle structurant de la pensée elle-même. Il y a un « drame de la subjectivité et de l'altérité » que nous ne pouvons nous contenter de transformer en un « humanisme bardé de *communicabilité* » (Assoun, 1987, p. 121).

Conclusion

La religion est-elle lente construction d'une attitude personnelle dans une relation au temps (Otto) que les techniques de communication et les pratiques médiatiques heurtent de plein fouet ou projection fantasmatique dans un avenir oublié du présent ? Est-ce une illusion (Marx) ou une manière de faire advenir la modernité (Weber) ? Est-ce une notion si unie que l'on puisse considérer que toutes les religions (ou tous les monothéismes) jouent le même rôle dans les faits de communication ? Est-elle un phénomène en voie de disparition ou un phénomène social récurrent, une composante permanente de la société, comme le proposait Durkheim ? Nos auteurs ont opté pour des réponses différentes à ces questions. La question n'est pas de savoir si les auteurs en SIC sont mystiques ou ne le sont pas, mais à quelle analyse identifiée et identifiable ils se réfèrent lorsqu'ils émettent une comparaison ou une allusion religieuse. Il n'est nul besoin d'être croyant pour aborder la religion, dont l'existence sociale appartient à tout le monde. Mais un scientifique a-religieux peut être incroyant, sceptique, superstitieux, indifférent, agnostique, athée, militant anti-théiste, libre penseur. Il ne regardera pas de la même manière les faits religieux et ne choisira pas les mêmes points d'appui dans les sciences humaines.

Quel rôle joue la référence religieuse ? La réponse n'est pas uniforme. Robert Escarpit repère des éléments historiques qui nous permettent de comprendre, à travers une histoire marquée par la religion, des éléments de mentalité qui sont encore souvent les nôtres. Nous vivons, même incroyants, *dans un univers d'évidences monothéistes*. Mihai Coman estime que les phénomènes religieux se sont déplacés pour investir les faits médiatiques. Daniel Bounoux identifie des concepts religieux réutilisables. Yves Chevallier trouve dans l'exégèse des éléments de méthode. Il serait utile de creuser la question, car cela permettrait des attitudes parfois épistémologiquement plus cohérentes : si l'on adopte une position fonctionnaliste (le

religieux remplit une fonction sociale), il ne s'effacera pas, mais se transformera, il est donc inutile d'appeler à une laïcité qui se définirait comme la disparition du religieux. Ou alors, il faut cesser d'être fonctionnaliste et se rattacher à un autre mouvement d'analyse du religieux. Aujourd'hui, notre discipline manifeste une certaine présence du religieux, mais un religieux détourné, déplacé, manipulé. Peut-être est-il temps alors de le regarder et de se demander quel rôle il joue dans la pensée.

Bibliographie

- ABENSOUR, C. « Les modalités paradoxales de la présence chrétienne sur Internet », *Emergence et continuité dans les recherches en information et communication*, Actes du 12^{ème} congrès national de la SFSIC, 10-13 janvier 2001.
- ASSOUN, P.L., *L'Ecole de Francfort*, PUF, 1987.
- BOUGNOUX, D., *Introduction aux sciences de la communication*, La Découverte, 1998.
- BRETON, P., *Le culte de l'Internet*, La Découverte, 2000.
- BRETON, P. et PROULX, S., *L'explosion de la communication à l'aube du 21^{ème} siècle*, notamment le chapitre « la communication entre idéologie, utopie et nouvelles religiosités », La Découverte, 2002
- CHEVALIER, Y., « Une brèche entre mécanisme de transmission de l'information et construction de sens ? », *Emergences et continuités dans les recherches en information et communication*, Actes du 12^{ème} congrès de la SFSIC, 10-13 janvier 2001.
- COMAN, M., *Pour une anthropologie des médias*, PUG, 2003.
- DEBRAY, R., *Cours de médiologie générale*, Gallimard, 1991.
- ESCARPIT, R., *L'information et la communication, Théorie générale*, Hachette, 1991.
- GIULEA, D., « Noua școală de istoria religiilor », Dossier Congresul european de istorie a religiilor la București, *Idei în dialog*, n° 9, septembre 2006.
- HAMMAMI, S., « Technique, culture et territoire : le cas arabo-musulman », *Information, communication et technique, Regard sur la diversité des enjeux*, 10^{ème} congrès national de la SFSIC, 14-16 novembre 1996.
- LEVY, P., *L'intelligence collective, Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, 1994.
- LEVY, P., *World philosophie*, Editions O. Jacob, 2000.
- MAC LUHAN, M. *Pour comprendre les média*, Seuil, 1968.
- NEGROPONTE, N., *L'Homme numérique*, Laffont, 1995.
- NOYER, J.-M., A propos de quelques enjeux politiques, éthiques, religieux et autres concernant le développement du réseau Internet, Consistoire juif de Bruxelles, 1998, accessible en ligne sur <http://www.uhb.fr/urfist/religion.htm>
- SFEZ, L. « La théologie Frankenstein » et « Moïse et Aaron », dans *Critique de la communication*, Seuil, 1992.
- SIMONDON, G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1989 (1958).
- WIENER, N., *God and Golem Inc.*, L'Eclat, 2000 (1964).