

Critique de l'idéologie dans le cas d'une théologie de la communication

Alain Létourneau

Volume 4, numéro 1, mars 1996

Les Rites : céder en résistant

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602435ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602435ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Létourneau, A. (1996). Critique de l'idéologie dans le cas d'une théologie de la communication. *Théologiques*, 4(1), 111–133. <https://doi.org/10.7202/602435ar>

Critique de l'idéologie dans le cas d'une théologie de la communication

Alain LÉTOURNEAU
Faculté de théologie
Université de Sherbrooke

1. Introduction : le problème d'une critique de l'idéologie

Le problème d'une critique de l'idéologie doit être posé dans la mesure où il semble préalable à un travail ultérieur qui irait dans le sens d'une « théologie de la communication ». Il s'agit d'exercer un soupçon méthodique qui devra aussi accompagner la mise en œuvre du projet en question.

Même si nous croyons savoir d'avance qu'il n'est pas possible d'appliquer dans ces domaines (théologie — théorie des communications) les mêmes procédures qu'en sciences naturelles, nous voudrions pouvoir soumettre la production théologique ou théorique à des critères éliminatoires, afin d'en restreindre et préciser le champ d'application possible¹. L'une

¹ Ce serait tenter d'appliquer une « perspective poppérienne » aux disciplines concernées, en supposant que la différence entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit n'est pas un abîme insurmontable. Rappelons que dans le langage de l'épistémologie, « falsifier » veut dire tenter de montrer la fausseté d'une proposition donnée, et non d'en altérer le contenu. Nous cherchons non pas à vérifier une proposition théologique, éthique ou théorique, mais à la falsifier c'est-à-dire à voir si elle est fautive. Cela ne veut pas dire de faire de la falsifiabilité un critère strict de démarcation : il s'agit plutôt de viser une mise à l'épreuve. L'on ne désire pas prétendre à l'infailibilité, mais il s'agit plutôt de tenir la position la plus faillibiliste possible, tout en se demandant comment c'est possible. Y' a-t-il du « falsifiable » en théologie? L'on sait que pour Popper, la psychanalyse et le marxisme n'étaient pas falsifiables, car ces « pseudo-sciences » peuvent, selon lui, intégrer n'importe quel genre de fait. Le cas de la théologie est sans doute différent malgré l'apparence : n'est-il pas possible d'affirmer que certaines pratiques passées de la théologie ont pu être falsifiées? Pensons à l'apologétique, ou à la justification inconditionnelle des ambitions des Princes. Nous devons traiter de cette

des ressources critiques que nous pouvons tenter d'utiliser face à la théologie et la théorie semble livrée dans la théorie de l'idéologie. Dans quelles conditions pourrions-nous échapper à l'idéologie, au danger de voir notre théologie s'identifier à une idéologie? Mais cette formulation de la question engage une conception particulière de l'idéologie qu'il faut préciser, autant qu'il est possible de le faire². Nous tenterons de présenter le projet de recherche liant théologie et théorie de la communication, pour développer à cette occasion, à partir de notre pré-compréhension de l'idéologie, des critères auto-critiques qui nous permettront sans doute de nous prémunir contre certains pièges³. Nous résumerons ensuite nos résultats sur le concept d'idéologie, pour conclure par des remarques sur la question de la responsabilité.

1.1 Un projet d'interprétation en cours

En bref, pour cette théologie future il s'agirait, entre autres tâches, d'interpréter le langage-objet de la théologie, qui n'est au fond rien d'autre que le langage de la foi, dans les termes de la théorie de la communication⁴. Ceci intervient à l'heure où ladite théorie de la communication, indépendamment de la théologie chrétienne ou de toute autre théologie

question plus en détails ailleurs. Voir K. R. POPPER, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*. Paris, Payot 1985 (1962).

² Nous nous contenterons ici de résumer et de mettre à profit les résultats d'une recherche spécifique sur la question de l'idéologie, quitte à publier celle-ci à une autre occasion.

³ Voir en particulier Claude SAVARY, *Bibliographie sur l'idéologie*. Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, ²1975.

⁴ Rappelons qu'à la suite d'Alfred Tarski (mais en déplaçant le champ d'application de ces catégories) l'on parle de langage-objet pour désigner le langage sur lequel s'applique un méta-langage; ainsi une sémantique est un méta-langage pour décrire par exemple une langue naturelle, qui est alors désignée comme l'un des langages-objets possibles du méta-langage en question. Ce qui peut conduire, comme l'a montré l'exemple de Carnap, à une régression qu'on ne peut arrêter qu'en montrant, suite à Apel, que nous sommes nécessairement obligés de traduire finalement tous ces langages dans le langage de tous les jours. Voir Rudolf CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*; tr. angl., *The Logical Syntax of Language*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936 (1934). Alfred TARSKI, *Logique, sémantique et métamathématique*. Paris, A. Colin éd. (tr. Granger et al.), 1976, 2 vol. À la suite, nous utiliserons le mot « interprétation » au sens « sémantique » du terme (comme interprétation d'un langage a, par ou dans un langage b), sauf indication contraire.

religieuse, reprend explicitement le vocable même de « théologie », dans le contexte des études critiques de type sciences humaines, en particulier pour décrire un tournant pris par la théorie de la communication dès l'époque de Wiener, ainsi que certaines tendances fusionnelles du discours plus récent sur la communication⁵. Nous voulons rencontrer cet intérêt critique des sciences humaines pour le vocable « théologique », et rencontrer l'intérêt pour les communications, sans quitter pour autant l'espace herméneutique de la foi et de sa réflexion propre.

2. Relations entre théologie et théorie de la communication

Le projet d'une théologie de la communication rencontre le discours communicationnel qui fleurit en Occident depuis les années 1940, en pratique depuis la naissance de la cybernétique avec N. Wiener, puis Shannon et Weaver⁶. Une question qu'on doit alors poser est celle de la relation qui existe entre cette théologie particulière qui serait dite « de la communication » et la production contemporaine en théorie de la communication. Il faut préciser le genre de ces relations, poser au départ la réflexion sur les conditions de possibilité du discours et sur ses limites. On cherche alors à éviter d'être simplement à la remorque d'un courant de société, faire que la théologie ne devienne pas simplement le bouffon idéologique d'un autre discours. La recherche en cours ici ne peut ni ne désire se présenter comme une légitimation des pratiques communicationnelles, ni non plus comme son produit dans le sens où elle trouverait sa légitimation dans la communication elle-même. En un sens, ni la communication ni la foi n'ont besoin d'être fondées ailleurs que dans leur propre légitimité. Il s'agirait plutôt d'établir l'espace d'un dialogue et d'une mise en questions, éventuellement réciproque, de deux discours, celui de la théologie et celui de la communication, qui n'ont apparemment que peu de choses en commun. Quitte à ce que chacun des discours puisse réinterpréter le dialogue dans ses propres catégories.

⁵ Voir Lucien SFEZ, le chapitre « La théologie Frankenstein », dans *Critique de la communication*. Paris, Seuil, 1992 (1988) pp. 416-438. Et Philippe BRETON, Serge PROULX, *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*. Paris-Montréal, La Découverte / Boréal, 1994, p. 270 pour ce qui concerne Wiener (celui-ci aurait rethéologisé la discussion sur la communication en désignant le « diable » de la bonne communication : c'est l'entropie, le bruit).

⁶ Norbert WIENER, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Paris, Hermann, 1948. Warren WEAVER, Claude E. SHANNON, *Théorie mathématique de la communication*. Avec préface de Abraham A. Moles. Paris, Retz - C. E. P. L., 1975 (1949).

De ces considérations il est possible de dégager quelques conclusions critiques. Il faudra refuser de constituer une simple théologie « de » la communication en prenant ce mot au sens technique (renvoi aux médias, à la télécommunication, etc). C'est ce qui marque le caractère construit du langage que nous utilisons, lequel n'est pas là pour prendre la place des autres langages. Dans la mesure où la légitimation « a priori » de pratiques diverses est à rejeter, nous ne voulons ni légitimer la théologie sur la base de la communication (par une sorte d'apologie nouveau genre), et encore moins légitimer la communication contemporaine sur des bases théologiques. Le discours de la légitimation ne semble pas pertinent dans le cas qui nous occupe. Heureusement, l'un et l'autre champ se passent fort bien de ces éventuelles légitimations jusqu'à maintenant. Ce qui demeure nécessaire, c'est de pouvoir rendre raison, faute de quoi nous ferions un pari d'irrationalité : rendre raison de la théologie, rendre raison de la communication elle-même, dire pourquoi il est nécessaire que la théologie s'occupe de communication aujourd'hui.

2.1 *Applicabilité des catégories de la communication à la théologie*

L'on s'aperçoit assez facilement, si tant est qu'on veuille s'y arrêter, que le langage-source de la théologie chrétienne peut être interprété dans les termes de la communication. Je renvoie à cet effet aux travaux d'Antoine Delzant, à ceux de Joseph Caillot également⁷. Mais par l'influence qu'il exerce, c'est surtout Helmut Peukert et ceux qui vont dans le même sens qu'il faut mentionner⁸. Au delà même de ces travaux, il n'est pas nécessaire d'étudier très longtemps le dogme de la Trinité pour y déceler un mouvement ou une structure d'échange ou de communication,

⁷ Antoine DELZANT, *La communication de Dieu*. (Cogitatio fidei, 92), Paris, Cerf, 1978. Joseph CAILLOT, *L'évangile de la communication. Pour une nouvelle approche du salut chrétien*. (Cogitatio fidei, 152), Paris, Cerf 1989. Ces deux ouvrages fort différents ont en commun de s'élaborer dans un contexte strictement biblique, avec des outils d'analyse contemporains. Leurs travaux montrent hors de tout doute que la thématique de la communication n'est pas quelque chose d'extrinsèque par rapport au langage de la foi.

⁸ Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaletheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf, Patmos-Verlag; tr. angl. *Science, Action, and Fundamental Theology. Toward a Theology of Communicative Action*. Cambridge et Londres, MIT Press, 1984 (1976). Voir aussi la traduction française (malheureusement très partielle) du collectif sous la direction de Edmund ARENS, *Habermas et la théologie*. (Cogitatio fidei, 178), Paris, Cerf 1993 (1989).

de Dieu à Dieu, du Père au Fils en passant par l'Esprit et réciproquement. Il est possible d'interpréter la plupart sinon le tout des dogmes chrétiens dans cette perspective, comme on pourrait tenter de le montrer à une autre occasion.

Dans ce contexte théorique, au lieu d'opter d'emblée pour un triomphalisme de la communication, nous voulons prendre une position plus restreinte, en fait la plus restreinte possible. Ce projet engage l'autocompréhension de la théologie. La théologie apparaît alors comme un langage tiers qui applique à un langage premier, celui de la foi chrétienne, ce langage second particulier qui est celui de la communication. C'est comme tenter d'interpréter la logique dans le langage des mathématiques : il est possible qu'il y ait des restes, c'est même assez probable, comme l'a montré l'échec des tentatives réductionnistes (le logicisme)⁹. Il ne saurait être question de prétendre à l'adéquation totale entre les langages concernés, et encore moins à l'épuisement de l'objet dans les catégories utilisées. Si, pour construire une analogie à partir d'une expression classique, l'être se dit de plusieurs manières, nous tirerons non seulement de là que la problématique de la communication est universelle (« se dit »), mais encore que ce langage n'est pas le seul possible¹⁰. Cette future interprétation en termes de communication peut ne pas être pleinement adéquate ou satisfaisante, par hypothèse elle permettra quand même de dire quelque chose d'éclairant sur le langage objet, car elle le rejoint suffisamment pour avoir référence, même si en bout de ligne elle laisse échapper certains aspects. Nous ne pouvons nier le fait que pour les chrétiens, Dieu veut se communiquer lui-même, que le Christ est lui-même cette communication en chair et en os, etc. Je reviens à mon exemple trinitaire : il est exact de dire que le dogme de la Trinité exprime ou contient l'idée d'une communication entre le Père et le Fils; dès lors, le langage de la communication est valide pour décrire, en tant que langage second, ce langage premier qui est l'énoncé de foi traditionnel. Toutefois, dans la mesure où il y a également échange d'être et union plus intime, comme l'indique la référence de Nicée-Constantinople à une communauté

⁹ Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Paris, Aubier (Unesco), 1977, p. 36.

¹⁰ ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ 7 tr. Tricot t. 1, pp. 268-273. L'on sait que l'être se caractérise selon Aristote par le « *pollachos legomenon* », ce qui correspond à la doctrine des catégories qui sont des genres sans communication les uns avec les autres. Si donc la communication est aussi polysémique que l'être chez Aristote, il ne faudrait pas que le propos sur la communication soit lui-même totalement forclus et sans communication avec les autres disciplines!

de nature ou plus précisément de substance (la fameuse *homoousios*), entre les membres de la Trinité, le langage de la « communication » ne suffit pas pleinement, à moins de le définir de façon appropriée¹¹. Sans doute l'unité divine ne peut-elle pas être dite du même genre que l'unité qui s'applique aux divers réseaux communicationnels qu'on peut décrire ou étudier. À priori, il semble que la théologie ne s'identifie ni au langage de la foi, ni au langage second utilisé ici (i.e. le langage de la communication), si nous admettons que le langage de la foi, comme d'autres langages, est susceptible d'être interprété dans plusieurs langages, et si nous admettons aussi, comme nous venons de le marquer, que le vocable de « communication » est lui-même assez vague, caractère qui pourrait être éliminé par définition à l'intérieur d'un travail limité.

Il est encore moins possible ou souhaitable d'opérer ici une nouvelle « réduction » d'un langage à l'autre. Ainsi, la réduction du théologique au langage de la communication, ou bien la réduction inverse, semblent impossibles. Ces réductions seraient promises certainement à l'échec (tout comme la réduction du langage de la foi à celui des seuls rapports de production ou à celui des seuls impératifs du désir semble trop courte)¹². Néanmoins, de même que d'autres réductions ont pu être utiles en permettant de dégager des dimensions anthropologiques importantes, à condition d'être articulées avec des réductions complémentaires (et donc en perdant leur caractère réducteur au profit d'une vision ouverte de l'être humain), de même une réduction (limitée) du théologique au communicationnel est envisageable. Elle pourrait d'ailleurs passer pour une « rationalisation », si nous voulons utiliser la catégorie wébérienne. Toutefois le théologien professionnel ne pourrait tenir cette réduction comme autre chose qu'un résultat provisoire, i.e. en tant que croyant il reconnaît la transcendance référencielle du langage concerné, sa portée sur l'être de ce qui est en question. Néanmoins en admettant à titre provisoire et fonctionnel la réduction, l'on justifierait pleinement les études du matériel de la théologie à l'intérieur des études en communication.

Nous avons posé de nouveaux repères critiques pour éviter les dérives idéologiques possibles. Il s'agit d'abord de 1) critiquer le langage utilisé,

¹¹ Voir l'article « *homoousios* » dans les dictionnaires théologiques, par exemple K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961, pp. 174-175.

¹² Les réductions classiques de l'athéisme (réductions marxienne ou freudienne) me semblent falsifiées en ce qu'elles sont exclusives mais doivent pourtant communiquer leur part de vérité, celle-ci n'est pas nulle sans être absolue.

tout en mesurant pas à pas son inadéquation au langage qu'il s'agit d'interpréter et, ce qui va de pair avec cette première attitude, 2) maintenir une pluralité possible de langages pouvant également décrire le « langage objet », ce qui est déjà le cas et nous prémunit d'avance d'une réduction à un seul langage.

2.2 *Dérives possibles du discours communicationnel*

Il se trouve qu'au Québec comme ailleurs, les départements de communication enseignent non seulement le journalisme, mais aussi les stratégies de communication en entreprises, par exemple ce qui concerne la publicité. En France, les diplômés de communication sont destinés à l'entreprise dans le domaine publicitaire, au point où l'expression « communication » est presque synonyme de « publicité ». D'où l'ambiguïté soulevée par l'expression « théologie de la communication », comme me le faisait remarquer il y a peu de temps le théologien français Antoine Delzant¹³. En nous présentant comme « théologiens de la communication » nous courons le risque, comme praticiens de la théologie, de nous transformer en agents de légitimation de divers pouvoirs et avoirs, perdant la liberté qui doit certainement nous caractériser. Comment éviter cette situation, que faire pour la prévenir, alors que la validité du discours communicationnel s'impose aussi bien par exigence de la situation culturelle et sociale contemporaine que par l'autocompréhension de la foi?

Un point de départ minimal consiste à être conscients du danger. Il faut évidemment distinguer la *pratique* communicationnelle du discours *sur* cette communication qui ne s'identifie pas à ce premier niveau de langage. D'autre part, il semble que le jeu de langage de la « légitimation » des pratiques sociales n'appartient pas à la théologie. Cette « légitimation » (ou son contraire, la délégitimation) appartient à d'autres sphères de réflexion et d'action, au dialogue public. Toutefois il ne faut pas non plus comprendre l'éthique comme un simple jeu de légitimation¹⁴! La théologie peut certes intervenir dans le débat, sans tenter de le légitimer. Cependant à la limite, seul un refus radical de l'état social contemporain, qui ne pourrait se légitimer ailleurs que dans la poursuite d'une utopie, serait à même de fonder l'abstention de tout discours sous

¹³ Dans une conversation privée tenue au printemps 1994.

¹⁴ L'auteur de ces lignes publie bientôt un article sur « La critique de l'idéologie dans le cas de l'éthique de la communication », où l'on tentera de voir comment le discours éthique doit nécessairement aussi être un discours critique.

prétexte de la possibilité d'être utilisé malgré soi... Aucun discours médiatisé et rendu public n'est à l'abri de cette possibilité.

2.3 Omniprésence de la problématique de la communication

Il faut remarquer qu'avant d'emprunter le mot « théologie », le discours sur la communication a pu prendre quelques accents religieux dans le passé récent, et ce phénomène est toujours actuel¹⁵. Certes, nous devons être prudents car le discours de la communication, par son omniprésence, semble aussi flexible que le discours religieux et semble pouvoir être retrouvé partout, s'appliquer en tous lieux. De même qu'il est possible d'interpréter la musique rock, l'art contemporain, l'engouement pour les sciences ou le sectarisme politique en termes de religion et de ritualité, de même il est possible d'interpréter le fonctionnement interne de tous les domaines de connaissance comme des phénomènes de communication, jusqu'à preuve du contraire¹⁶. Cette universalité de la communication pose question et, en fin de compte, si elle s'impose elle devra être interprétée. Dans le cas du discours sur la communication, nous avons affaire à plus qu'un simple recoupement de classes : il s'agit d'une omniprésence obsédante¹⁷. Toutefois nous ne pouvons pas simplement nous réfugier

¹⁵ Je pense à toutes ces thérapies nouvelles axées sur la communication qui supposent également un discours sur la croissance personnelle, le moi profond et des terreaux encore plus mystiques. Voir Lucien SFEZ, *Critique de la communication*, qui réfère aux mouvements de Werner Ehrhard et William Shaw aux États-Unis, pp. 477-481.

¹⁶ Pour la physique, la recherche selon Heisenberg est certes à penser comme un genre de communication entre le matériau et le chercheur. L'évolution et l'encodage du génome selon Lorenz ne sont rien d'autre qu'un processus de prise d'information (ce qui présuppose toujours un espace communicationnel sous-jacent, ici le vivant lui-même dans son environnement); voir à ce propos Konrad LORENZ, *L'envers du miroir. Une histoire naturelle de la connaissance*. Paris, Flammarion, 1975. En psychologie, le rôle de la communication est patent et exploité diversement par les diverses théories. Dans le domaine englobant des phénomènes sociaux, nous pouvons traiter de la communication 1) en ce qui concerne les télécommunications, ce qui rejoint le génie et les sciences appliquées, 2) en ce qui concerne la communication d'entreprises, publicité et culture interne, ce qui rejoint le monde des affaires, 3) en ce qui concerne les mass media et le journalisme, sans parler de l'art de communiquer en politique et des faiseurs d'image, des sondages et de leur rôle, et j'en passe. Cette apparence d'universalité est assez forte pour que nous puissions tenter à la fois de la vérifier et de la mettre à l'épreuve autant que possible.

¹⁷ R. G. Collingwood a montré autrefois jusqu'à quel point le phénomène de l'« overlap of classes » en ce qui concerne les concepts de base de la philosophie est un phénomène normal. Je crois cependant que nous avons affaire à un cas « plus grave »

dans un constructivisme radical en renonçant à la valeur de vérité de nos observations, qui peut être relative sans être nulle.

Nous sommes maintenant dans une ère dominée par deux mots clé, qui désignent deux réalités intimement liées : l'information et la communication. Il faut distinguer les deux comme on distingue le message et le médium, l'élastique et le caillou au plan du lance-pierres, en se souvenant que l'« information » dont parlaient Shannon et Weaver est une donnée quantifiable sans plus. Le discours de la communication se présente certes comme complètement laïcisé, sans aucune référence explicitement religieuse (au sens où il est loin d'être question d'un postulat de référence religieuse dans ce discours). Néanmoins l'ubiquité est quand même un caractère du divin dans la théologie classique! De plus, malgré la laïcité du domaine, dans la pratique médiatique de la communication, par exemple en publicité, il peut y avoir ce que j'appellerais une qualification transcendante sans référent, qui tient d'ailleurs peut-être sa transcendance de l'absence de référent, et qui s'applique dans l'immanence à l'objet véhiculé, au message communiqué, comme aura, détermination à acheter, investissement du sens et de la beauté dans tel objet. Cette charge transcendante doit-elle être considérée comme parasitaire, ou fait-elle partie de l'expérience du sens communiqué? Au fond, est-il possible de se dispenser de la religion, si même sans la référence, du moins la prégnance religieuse se fait jour¹⁸? Voilà une question que le spécialiste des sciences de la religion peut poser au champ communicationnel pratique. Et il nous faut une théorie de la religion pour pouvoir interpréter ces phénomènes¹⁹.

en ce qui regarde la communication. Voir R. G. COLLINGWOOD, *An Essay on Philosophical Method*. Oxford, Clarendon Press, 1950 (1933).

18 Pour bien comprendre ce phénomène, les lecteurs peuvent se rapporter à Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard, 1963 et *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965 (1957).

19 À mon avis, la force des messages publicitaires tient à un savant mélange qui combine 1) la création (ou la reprise) d'identités particulières (les publics cibles), 2) l'appel à l'éthique spontanée des gens et 3) l'appel à leur sens esthétique. La publicité semble viser à recréer à chaque coup un ersatz de culture totale mais spécifique. L'aspect d'investissement religieux est à décoder dans le tout que compose ces moments mais également en eux-mêmes et leur circulation à l'intérieur du message. À supposer que nous ayons le choix, même si nous voulions combattre ce genre de phénomènes, il faudrait d'abord l'apercevoir et le comprendre.

2.4 *D'une lecture en termes d'investissement à une lecture de type « théologique »*

En guise d'image, je dirais que la nouvelle trinité de notre socialité contemporaine (depuis les débuts de la théorie de la communication) c'est le modèle communicationnel de Shannon et Weaver dans sa version simplifiée : émetteur, message, récepteur²⁰. Et les problèmes de la théorie de la communication que discute Lucien Sfez sont analogues aux problèmes posés dans la théologie chrétienne par des hérésies comme le subordinatianisme ou l'arianisme : donnera-t-on le primat, et jusqu'à quel point, à l'émetteur, au message ou au récepteur²¹? Et comment penser leurs relations mutuelles? Ces deux phénomènes indiquent jusqu'à quel point la théologie peut à bon droit s'intéresser à la théorie de la communication : elle y reconnaît des airs de famille indéniables, qui peuvent être expliqués (si l'on y tient) par simple filiation culturelle.

Plusieurs théoriciens des communications (comme Louis Quéré ou Francis Jacques) ont été très critiques envers le schéma Shannon et Weaver appelé « modèle télégraphique²² ». Est-ce le signe de la mauvaise conscience qui nous affecte comme occidentaux devant cette parodie de la Trinité chrétienne²³? C'est au nom d'une compréhension particulière, soit

20 SHANNON et WEAVER, *op. cit.*, p. 35. Il s'agit d'une « trinité » à condition d'accepter la simplification de leur schéma en ses trois pôles principaux, ceux qui sont retenus le plus souvent : émetteur, message, récepteur. Cependant pour eux la situation est plus complexe : l'on remarquera que chacun des pôles d'extrémité est pensé de façon dialogique (entre source et émetteur d'un côté, récepteur et destination de l'autre), alors que le signal lui-même est dédoublé (signal émis – signal reçu). De plus, un quatrième pôle est présent, la « source de bruit », mais Wiener qualifiait de « diable » tout ce qui est bruit et entropie... Nous avons tout de même une structure en triade (dédoublée en chacun de ses moments) qui confronte une source d'interférences.

21 L. SFEZ, *Critique de la communication*, pp. 114 ss.

22 Louis QUÉRÉ, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*. Paris, Aubier-Montaigne, 1982, pp. 18-22, « L'influence de la science des ingénieurs », section où l'auteur discute plutôt de sémiologie structurale que des calculs d'ingénieurs. Francis JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*. Paris, PUF, 1985, p. 22, et chapitre 3. Sans doute y'a-t-il eu abus du modèle fonctionnel et télégraphique, mais au delà de la polémique ne peut-il pas reprendre une place dans le tableau d'ensemble?

23 Les choses semblent se passer de la façon suivante. On a besoin d'une « bête idéologique » à esquiver, et on la trouve toute faite chez Shannon et Weaver. Le seul problème c'est que même si l'on veut à bon droit éviter « la position intenable d'être la science de tout » et si l'on renonce à « toute théorie générale unitaire », il n'en demeure pas moins que le phénomène de la communication n'attend pas les théoriciens. L'on

de la raison communicationnelle, soit de l'importance constituante du dialogue pour tous les langages particuliers, que ce discours critique est possible. Mais ici le débat peut reprendre : raison? dialogue? Ce rejet des premiers essais en théorie de la communication est certainement aussi le résultat de la domination de ce modèle, importé par Jakobson en linguistique et cité en tête de toutes les bibliographies depuis plusieurs décennies²⁴. Des théoriciens français trouvent dans ce modèle le modèle « idéologique » par excellence, alors que S. Proulx et P. Breton, qui trouvent ce penchant chez Wiener, voient dans le fait d'avoir collaboré avec des entreprises de télécommunications un indice probant de ce penchant²⁵. À mon avis, cette réaction tient du réflexe de l'exorcisme, surtout quand on constate jusqu'à quel point un théoricien comme Wiener était anti-conformiste : on ne peut le considérer comme idéologue qu'en supposant une conception de l'idéologie pour laquelle celle-ci n'est pas le langage d'une situation de pouvoir — puisqu'il s'agissait avant tout dans le cas Wiener d'une pensée contestatrice²⁶. Il me semble peu utile de

peut reconnaître à la fois l'appartenance des sciences de la communication aux sciences humaines et ne pas se fermer à ce qui se fait dans les sciences de la nature, sans prétendre tout accomplir. Citations de Philippe BRETON, « La naissance des sciences de la communication (à la recherche d'un programme de séparation) ». *Quaderni* 23 (Printemps 1994) p. 74.

²⁴ Comme le rappelle Abraham A. MOLES, « Préface » dans W. WEAVER et C. SHANNON, *op. cit.*, pp. 15-17. L'auteur de la préface raconte brièvement la carrière de Shannon, ingénieur et chercheur parmi d'autres aux Laboratoires Bell, et rappelle que l'« information » selon ce dernier est une mesure mathématique, on ne doit donc pas la confondre avec ce que nous appelons « information » dans la vie de tous les jours.

²⁵ P. BRETON et S. PROULX, *L'explosion de la communication*, Montréal, Boréal, pp. 261 ss.

²⁶ Voir BRETON et PROULX, *op. cit.*, qui avouent eux-mêmes que Wiener était « une sorte d'« anarchiste rationnel » assez original, en lutte contre le capitalisme, le communisme, l'Église et l'armée... », p. 276. Un théoricien de l'idéologie comme John B. Thompson défend plutôt le caractère « non idéologique » des contre-discours. John B. THOMPSON, *Ideology and Modern Culture : Critical Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 68 : les contre-idéologies n'en sont pas, ce sont plutôt des « incipient forms of the critique of ideology ». Position qui contraste avec celle de marxistes comme Lukács comme le rappelle Thompson aux pp. 45-46. Chez Lukács, l'idéologie ce sont les idées qui servent à promouvoir les intérêts des classes en lutte. Citons Thompson citant Lukács : « Historical materialism », remarks Lukács, is « the ideology of the embattled proletariat », and indeed is « the most formidable weapon in this struggle » (p. 46). Thompson nous renvoie pour cette

diaboliser une théorie qui, pour être simple et efficiente n'est réductrice que si nous lui demandons plus qu'elle ne peut fournir. Dans ces conditions le schéma Shannon et Weaver ou le discours de Wiener peuvent s'être vus trop englobants sans être diaboliques, mais si nous les considérons comme réducteurs, c'est peut-être que nous avons besoin d'identifier une « idéologie » dans le passé dont nous pouvons nous dédouaner dans le présent. Plutôt que de se fier sur notre concept spontané de ce qui est idéologique, nous devons expliciter ce dernier pour être à même de le rendre opérationnel. Autrement il est bien possible que la raison communicationnelle ou le dialogue passent à leur tour pour « idéologiques ».

Ce que le modèle théorique en triade nous donne en image, la pratique de nos sociétés le confirme : nous assistons à la montée et au développement d'une théologie implicite de la communication et de l'information²⁷. Entendons-nous d'abord sur le fait que de grandes attentes reposent sur la communication. On s'aperçoit vite que la question de l'accès à l'information devient la question essentielle, presque la seule question, à notre époque. Ainsi, selon les experts, quels sont les remèdes au chômage, à l'assistance sociale, à la dépendance vécue par un nombre important de femmes? Ou du moins vers quelles pistes oriente-t-on les gens qui sont dans ces situations? Vers un supplément de formation, d'information qu'il s'agit d'obtenir. Alors que le développement de l'employabilité des gens ne crée pas du même coup des emplois.

Quels sont les développements technologiques qui ont suscité et qui suscitent le plus d'investissements de tous ordres et le plus d'espérances à notre époque? Les technologies liées au traitement de l'information, au calcul des données et à leur échange. Les nouvelles technologies sont des

citation à Georg LUKÁCS, *History and Class Consciousness : Studies in Marxist Dialectics*. Tr. Rodney Livingstone, London, Merlin Press, 1971, p. 228.

²⁷ C'est ce que dit Lucien SFEZ, *Critique de la communication*, pour qui la théologie de la technique, qui est un système technique auto-érigé en symbole exclusif, se caractérise par un « communel » qui est une fausse communion (p. 164), puisqu'il annihile l'individu en le réduisant à une passivité totale devant le spectacle des médias. Par ailleurs, « Les mots théologiques d'aujourd'hui s'appellent planification, productivité, prospective, information, management. » Ces « théologies de la forme sans contenu » sont précisément incapables par leur caractère illimité de fonder « la rupture nécessaire à une symbolisation » (p. 163).

technologies de l'information, et le droit de l'information est appelé à se développer à mesure que de nouveaux problèmes s'imposent à l'attention.

Quand un vocable, ici la « communication », est adopté aussi bien par la psychologie, les sciences naturelles, les sciences sociales (avec l'éthique de l'agir communicationnel) que par les bonzes du monde de l'économie, c'est le signe que nous sommes entrés dans l'âge théologique de la communication. Par son ubiquité, la communication a atteint le seuil du théologique, et elle devient un problème universel, qui doit être traité.

On attend tout de la communication avec ses supports techniques, ce qui semble avoir pour effet de la faire passer pratiquement au rang de dieu. Si nous attendons tout de quelque chose, ce de quoi nous attendons tout est notre dieu. Rappelons-nous seulement qu'il faut commencer par comprendre un phénomène en le décrivant plutôt que de le dénoncer d'emblée en le décrivant. La critique n'a jamais consisté à jeter le bébé avec l'eau du bain.

S'il est bien exact, à cause de cette omniprésence du communicationnel et de la charge religieuse considérée comme effet rhétorique, que l'on peut parler de surdétermination ou de transcendance recourbée sur l'objet sans référence extérieure, une charge « pseudo-divine » est conférée au discours communiqué : alors une critique théologique *au sens propre* devient nécessaire. Celle-ci doit d'abord et avant tout être une critique portant sur la puissance de ce que nous posons dans la communication effective. Par ailleurs, sommes-nous en train de surinvestir l'ensemble du champ communicationnel? Ce surinvestissement est-il inévitable? Et si cette nécessité venait de raisons de type ontologique, plutôt que par « vertu » démoniaque de la technique? Ces questions sont trop importantes pour ne pas les poser ouvertement. En bref, il me semble qu'une position d'entière délégitimation face au monde technique est tout aussi intenable que la légitimation totale (du moins dans les circonstances actuelles).

3. Une convergence pas nécessairement suspecte

Il y a cette montée du phénomène communicationnel, où nous reconnaissons plus haut un surinvestissement de type religieux. Par ailleurs, les théologiens voient que le credo et les éléments de la foi peuvent être pensés en termes de communication : voilà deux phénomènes tout à fait distincts, mais qui tous deux nous stimulent à nous occuper des problèmes de communication. Une hypothèse : l'époque, avec son obsession des phénomènes communicationnels, nous pousse à interpréter la théologie dans ces termes-là plutôt que dans d'autres termes. Mais nous n'expliquons pas de cette manière le discours de Lucien Sfez sur la théologie de la

communication américaine, ces discours américains eux-mêmes, le propos transcendantal-universel de l'école de Francfort, ni non plus le discours sur les anges-messagers de Michel Serres, phénomènes d'importance inégale qui vont tous dans le sens d'une sorte de « théologisation » du domaine communicationnel²⁸. Par ailleurs les ressemblances structurelles que nous avons évoquées (schéma « trinitaire », traitement par Sfez des problèmes du « subordinatianisme communicationnel ») sont bel et bien présentes.

Il ne peut y avoir d'identification entre le phénomène de surinvestissement dont nous avons parlé d'abord et le plan des préoccupations de la discipline universitaire qui s'appelle « théologie », mais celle-ci n'a pas non plus à se limiter à son interprétation première, si nécessaire que soit celle-ci. Comme discipline appartenant à l'Université, la théologie doit penser sur la place publique et se servir de son bagage particulier pour éclairer les intérêts communs, ceux de la Cité. Dans ce contexte, et par rapport au phénomène de surinvestissement que nous avons indiqué, elle peut se définir par la tâche qui consiste à déceler cette surcharge, à la situer et à la critiquer. Peut-être que la tradition à laquelle nous appartenons a quelque chose à dire à ce sujet, ayant eu quelque expérience pertinente dans le passé.

4. Le problème idéologique

Comment éviter que notre propre discours participe d'une certaine idéologie de la communication, ou encore, ce qui ne serait pas meilleur, qu'une théologie se présente comme une concurrente du discours sur la communication, lequel a son autonomie depuis plusieurs décennies? Poserons-nous qu'il y a une dérive idéologique possible, et cernerons-nous les moyens d'éviter celle-ci? Loins de considérer qu'il faudrait produire une théorie universelle de la communication et que celle-ci serait du coup

²⁸ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*. T. 1 et 2. Paris, Fayard, 1987 (1981) pour ce qui concerne le projet d'une pragmatique universelle, et aussi son article de 1976, « Signification de la pragmatique universelle » dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, 329-411. Non pas que Habermas serait lui-même théologien - l'« universel », à penser certes de manière pragmatique chez Habermas, est finalement dépourvu de statut. Comme l'a montré récemment Anne Fortin-Melkevik, il est probable que Rothberg avait raison en déplorant un manque de connaissance des travaux de phénoménologie de la religion chez Habermas. Il est vrai que la théorie de la rationalisation occupe beaucoup d'espace chez Habermas. Voir A. FORTIN-MELKEVIK, « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas ». *SsRel* 22/4 (1993), 417-436, sp. 430-434.

libératrice (= idéologie selon les théoriciens de la communication), nous constatons seulement le phénomène dans toute son extension²⁹. Nous avons mentionné certaines précautions critiques pour se prémunir de la possibilité idéologique. Lucien Sfez a souligné la différence entre le modèle organique et le modèle mécanique de la communication, la confusion des deux étant ce qu'il appelle le « tautisme » et aussi la théologie « Frankenstein³⁰ ». C'est la prétention de traiter l'homme et la machine dans le même souffle, chez les cybernéticiens comme chez les partisans de l'Intelligence Artificielle, qui fait le plus naître le soupçon d'idéologie chez plusieurs théoriciens français. Encore faudrait-il s'entendre sur ce qu'il faut penser de l'« idéologie » elle-même, et là les chercheurs sont loin de faire l'unanimité. Très souvent l'on présuppose une notion imprécise de l'idéologie, sorte de notion évidente et de démon auquel il faut échapper, puis nécessité à laquelle il faut se plier.

4.1 Recherche d'une définition

L'idéologie est un concept traité et utilisé par les sociologues; on ne compte plus le nombre d'études critiques qui ont utilisé ce concept³¹. On parle de l'idéologie marxiste et de l'idéologie libérale, de l'idéologie capitaliste ou communiste, mais aussi de l'idéologie religieuse³². Jean Baechler la définissait comme « une formation discursive polémique, grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société³³ ». Pour lui, les passions ce sont les motivations qui engendrent l'action, alors que les intérêts sont ce qui les satisfont; les valeurs aussi bien abstraites que concrètes sont ce qui guide

29 Née dans les années 1940, « l'idéologie de la communication » avait, selon Breton et Proulx, des ambitions englobantes et des aspects utopiques et libérateurs, voir P. BRETON et S. PROULX, *op. cit.*, pp. 270-277, 309 ss. En fait, c'est la cybernétique qui est visée quand on parle de cette « idéologie », dans son ambition d'embrasser à la fois « les hommes, les animaux et les machines », p. 311.

30 L. Sfez, *Critique de la communication*, *op. cit.*

31 Voir entre autres Carol LEVASSEUR, Louis ALTHUSSER et Nicos POULANTZAS. *Éléments pour une théorie marxiste de l'idéologie. Laboratoire d'études politiques et administratives*. Québec, Université Laval, 1975.

32 Certains considèrent que les religions n'appartiennent pas au sens strict à l'ensemble des « idéologies », alors que Marx était certainement d'avis contraire. Voir Jean BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?* (Idées, 345), Paris, Gallimard 1976, pp. 72-76, où les religions apparaissent comme des formes premières de justification, alors que les idéologies prennent plutôt appui sur la science.

33 Jean BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, p. 104.

ultimement l'action. Le principal défaut de sa vision est qu'elle ne laisse pas place aux arrangements non discursifs de symboles qui peuvent aussi avoir une connotation idéologique (par exemple à la télévision). Pour le sociologue contemporain Thompson, « to study ideology is to study the ways in which meaning serves to establish and sustain relations of domination », et ceci inclut les arrangements symboliques en question³⁴. Malgré les apparences, il ne s'agit pas d'une position marxiste à proprement parler. L'un des défauts de la position de Thompson, en plus du fait qu'il ne distingue pas signe et symbole, est de se contenter de catégories extrêmement générales comme le « sens », sans prendre en compte les dimensions spécifiquement éthiques. Si l'idéologie est l'expression théorique des intérêts d'un groupe, par hypothèse elle n'exerce pleinement sa fonction idéologique qu'à partir du moment où elle permet d'exercer un pouvoir selon ses moyens. Nous adopterons pour le moment une position intermédiaire, en considérant que l'idéologie concerne le politique et l'exercice du pouvoir sous ses diverses formes, et qu'elle peut inclure aussi bien les formations discursives que les formations symboliques.

4.2 *Les résultats d'une exploration*

Ceci ne suffit toutefois pas pour rendre compte de la richesse conceptuelle de l'idée d'idéologie, aussi allons-nous rendre ici l'essentiel des résultats d'une recherche menée au préalable.

1. Au point de vue phénoménal, considérer comme idéologique un discours, un ensemble de signes ou une théorie c'est détacher cet ensemble de significations de sa prétention à la référence (i.e. sa prétention de renvoi vrai à quelque réalité) pour le traiter plutôt comme l'expression ou le reflet de certains intérêts particuliers.

2. Le discours sur l'idéologie a nécessairement une autre référence que celui que ce discours prétend avoir dans sa logique propre. Ce « discours sur » vise la description d'un discours ou d'un ensemble signifiant, discours qui vient nécessairement prendre place dans un ensemble plus vaste; l'idéologie devient alors segment de la culture, en particulier de sa dimension politique.

3. Plusieurs théories de l'idéologie existent, et nous pouvons classer, en s'inspirant de Raymond Boudon, ces théories selon la présence ou l'ab-

³⁴ John B. THOMPSON, *Ideology and the Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 56.

sence de certains critères en elle : recours à la vérité (Marx, Aron) ou description purement symbolico-fonctionnelle (Lénine, mais aussi C. Geertz); soit nous considérons que l'idéologie s'éloigne de la vérité (que nous prétendons posséder), soit nous la traitons comme instrument, appareil symbolique ou atmosphère³⁵. Nous pouvons la considérer comme outil nécessairement lié à l'exercice d'une domination (Baechler, Thompson) ou comme ensemble descriptible de termes signifiants, neutre au point de vue de la domination c'est-à-dire qui se retrouve chez les « dominants » comme chez les « dominés » (Mannheim, Lukács)³⁶. Nous pouvons de plus en avoir une conception marxiste ou une conception fonctionnaliste, l'expliquer par des causes rationnelles ou par l'irrationnel³⁷.

4. Dans la théorie de l'idéologie, nous pouvons être plus ou moins constructivistes au point de vue épistémologique, mais il me semble qu'à moins de tenir absolument à ce que notre théorie soit fautive, le constructivisme a ses limites. Même en adoptant un critère purement fonctionnel et instrumental de l'idéologie, sans opter pour sa vérité ou sa fausseté, nous présupposons toujours dire quelque chose de vrai de l'idéologie ce faisant, ou à tout le moins nous prétendons nous approcher du vrai. Nous ne pouvons considérer la théorie comme construite qu'à partir d'un écart face au vrai, lequel semble demeurer à l'horizon de tout discours de science. Nous ne saurions nous poser en possesseurs d'une vérité intégrale, mais nous ne pouvons pas plus renoncer à la visée du vrai.

5. Dans la pratique, puisque la notion d'idéologie est toujours liée à des intérêts particuliers, c'est toujours par rapport à d'autres intérêts qu'on peut la situer et éventuellement la dénoncer. L'espace qui lie (dans la distance et l'opposition) ces intérêts divers doit être plus grand que ceux-ci. Par ailleurs il doit y avoir un intérêt commun (soit de l'espèce humaine,

35 Voir Raymond BOUDON, *L'idéologie. L'origine des idées reçues*. Paris, Fayard, 1986, pp. 37 et 79 pour les schémas synthétiques.

36 Voir Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie*. Paris, Marcel Rivière, 1956 (tr. par Pauline Rollet sur la 6e éd. anglaise, 1952). Karl Mannheim aurait réalisé, selon John B. Thompson, la « neutralisation » de l'idéologie qui consiste justement à pouvoir la retrouver des deux côtés d'un affrontement en généralisant l'application de ce concept critique. Pour Mannheim, la Sociologie de la connaissance commence quand nous appliquons à tous, y compris à nous-mêmes, la critique de l'idéologie.

37 Voir John B. THOMPSON (1990) et Jean BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?* (Idées, 345), Paris, Gallimard 1976. Voir entre autres Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*. Paris, Maspéro, 1965. Voir aussi Fernand DUMONT, *Les idéologies*. Paris, PUF, 1974.

soit de l'éco-système Terre) qui rende possible tout aussi bien la critique des intérêts particuliers que leurs échanges et confrontations.

6. Une étude des idéologies, par exemple les idéologies politiques, montre que la question des valeurs (ou des principes de fond, selon le vocabulaire utilisé) touche à leur définition même comme idéologies³⁸. Une méta-éthique (ou encore une éthicologie) doit pouvoir rendre compte de cet espace moral le plus souvent implicite, sans pour autant prétendre viser un consensus quelconque.

7. Il semble nécessaire à la fois de poser l'universalité de la communication telle qu'elle se vit sur tous les plans de l'existence humaine en tant que circuit, échange effectif, et de postuler qu'elle peut (et doit) être élargie sur tous les plans : plan de son extension maximale en termes de nombre de participants, plan de son approfondissement qualitatif, et plan de l'étendue pratique de son champ d'application (communication de biens, de moyens pratiques, culturels, théoriques, etc). Pourquoi cette tension interne de la communication, ce désir de l'élargir ou de la développer sans cesse? En tout cas ce double aspect rejoint et exprime la tension proprement *théologique* entre un don déjà donné et un don ultérieur à obtenir. Ce don ultérieur doit non seulement être attendu, mais il est à créer et à faire advenir. Entre l'aspect « pantopique » décrit par Michel Serres (le point de vue du réseau effectivement en opération) et l'aspect utopique (qui considérerait J. Habermas comme un prophète des temps nouveaux), un entre-deux instable, aussi nécessaire qu'impraticable, doit être pensé³⁹.

38 Bien difficile de rendre compte des idéologies politiques sans faire appel à des notions comme la « liberté » ou l'« égalité », entre John Locke et Jean-Jacques Rousseau, à moins de faire appel à d'autres notions comme l'équité. Voir l'exemple de John RAWLS, *Théorie de la justice*. Paris, Seuil, 1987 (1971), pp. 231-298 et 495-556. C'est entre ces extrémités que se déploie le renouvellement de la théorie classique du contrat social par Rawls avec l'idée de justice comme équité.

39 Voir Michel SERRES, *La légende des anges*. Paris, Flammarion, 1993. Les deux personnages qui dialoguent tout au long de cet ouvrage plutôt serein s'appellent Pia et Pantope, et semblent exprimer la recherche pure et le regard total, englobant, d'une communication qui prend un aspect théologique quand elle se retrouve partout et qu'elle appelle l'ange comme modèle et métaphore tout aussi bien. Le tout pour la médiation est alors de savoir disparaître, de savoir se rendre invisible comme l'ange plutôt que de focaliser les tendances idolâtriques en se donnant soi-même comme message, p. 104. Ce bel ouvrage réflexif à mi-chemin entre la narration et l'évocation ne contient pas de réflexion systématique sur le problème de l'idéologie. Voir J. HABERMAS, *L'espace public : archéologie de la « publicité » (i.e. Öffentlichkeit) comme*

Des deux côtés la référence doit être maintenue (et c'est au moins la prétention de la théologie que d'avoir référence face au proprement théologique).

Ce genre de thématization, qui lie une perspective immanente prenant au sérieux l'expérience effective du dialogue et les moyens permettant de le conduire tout en reconnaissant le caractère incomplet, en travail de ce qui est déjà fait, ne semble pas vraiment évitable à l'heure actuelle. Cette tension est bien celle de la communication elle-même, déjà présente et dont nous mesurons l'importance, et que nous désirons communiquer — un vœu de communiquer la communication même. On ne peut pas ne pas aspirer à davantage, et ce dans toutes les sphères anthropologiques, et pour tous les êtres humains. Comment avancer sur ce chemin, avec quelles structures? Le rôle d'une pensée théologique n'est peut-être pas de prétendre avoir des réponses, mais seulement de poser les questions. Nous sommes placés en tout cas devant une alternative dont le premier terme serait d'accepter une conception tragique de l'existence et de l'histoire. L'autre alternative peut être construite de manière autonome, sans faire intervenir aucun Dieu. Mais en tant que partie prenante de l'histoire de l'Occident et en celle-ci de la tradition chrétienne, je reconnais dans cette tension dont j'ai parlé plus haut une articulation habituelle pour la théologie. Et il me semble par ailleurs qu'une référence supérieure semble nécessaire pour rendre possible une histoire ouverte. Bien comprise, cette tension rend possible à la fois la critique radicale (des idéologies, des pratiques actuelles, des institutions) et l'appartenance effective à notre histoire et à notre existence commune, rendue possible par des échanges, des médiations, etc. Cette situation instable est partagée par la théologie, et il serait inquiétant que nous tentions de nous en départir pour nous installer dans des perspectives plus stables ou plus certaines.

5. Pouvoir et responsabilité

Nous avons admis que l'idéologie était liée à l'exercice des pouvoirs, aussi devons-nous réfléchir sur les implications et les limites de celui-ci. Sans doute ces pouvoirs sont-ils distribués de façon complexe, et nous ne pouvons faire plus ici qu'indiquer quelques pistes, autour de la notion de responsabilité.

La pratique active d'une idéologie suppose le pouvoir de discourir, et la puissance des idées elles-mêmes, mais sans accès démultiplié aux réseaux d'intérêt, d'échange et de communication, le discours ne peut relever du plan de l'idéologie : il retomberait dans le réseau restreint des relations humaines.

Pour éviter le piège idéologique, quelle autre voie existe-t-il à part la réflexion sur les responsabilités de la pensée? Mais pouvoir et responsabilité sont deux idées liées, différentes et complémentaires, qui se recoupent par certains aspects. La responsabilité implique des pouvoirs (sans quoi elle est impossible). Le pouvoir implique aussi des responsabilités et l'on n'est dit responsable (au sens légal du terme) que dans la mesure où il est fort possible d'agir de façon non responsable, en fonction du pouvoir qu'on a. Le pouvoir est-il une condition suffisante pour exercer des responsabilités, même s'il en est une condition nécessaire? En un premier sens, avoir le pouvoir de lever des impôts ou d'écrire un article, c'est être responsable de ces actes devant ceux qui auront à payer ou qui liront. Evidemment la lecture n'est pas obligatoire comme l'est le paiement de l'impôt (et c'est heureux)! Pour exercer des responsabilités, je dois reconnaître le pouvoir des autres, et me conformer à des règles qui peuvent être implicites ou non. L'idée de pouvoir implique le pouvoir sur (des champs d'agir, et en général aussi des personnes), l'idée de responsabilité tend à renverser ceci en situant l'acte de juger pour une part à l'extérieur de celui ou celle qui a le pouvoir. Si je suis responsable, c'est devant autrui, peut-être devant des « autrui » regroupés. Qui dit pouvoir dit possibilité d'abus, d'où la nécessité de donner des mains, des lieux également à la responsabilité. Ce qui n'implique pas de rendre complètement impossible l'exercice du pouvoir qu'on a, le cas échéant.

Qui dit pouvoir dit discours de légitimation du pouvoir, mais dire responsabilité c'est exercer une critique réglée de l'exercice des pouvoirs. Toutefois défendre systématiquement les intérêts de ce qui se pose comme contre-pouvoir, n'est-ce pas aussi, dans certains cas au moins, agir de façon irresponsable? Droits et devoirs doivent être posés ensemble (au delà du simple constat des abus de droits). À l'inverse, dire discours et dire communication, c'est aussi dire pouvoir, lequel est localisable et en ce sens là restreint. Soit nous exerçons une part de ce pouvoir avec ses responsabilités, soit nous nous fions entièrement à d'autres, ce qui serait déraisonnable. Raisonement qui ne doit pas valoir seulement pour nous.

6. Le kairos de la communication

L'information et la communication semblent constituer un moment important (favorable ou non, le kairos peut changer de sens) pour la théologie. Si la théorie et la praxis de la communication en sont bien arrivées à leur stade « théologique » de développement, cette étape doit pouvoir être accompagnée d'une réflexion critique. Nous pouvons craindre la prétention du traitement neutre de l'information qui finit par trahir tout de même des intérêts, comme l'a manifesté Chomsky à la suite de d'autres⁴⁰. Il vaudrait donc mieux avouer ses positions, tenter une transparence quant aux premiers principes (aspect qui est assuré au moins pour l'essentiel en ce qui concerne la théologie chrétienne, étant donné que ses principaux postulats sont connus et discutés publiquement par les théologiens).

L'hypothèse est la suivante : la discipline universitaire qui s'occupe plus censément des problèmes de la communication peut avoir intérêt à être complétée par l'apport de d'autres disciplines. Tout comme il est excellent que le domaine religieux ait droit à des « ingérences de l'extérieur » (psychologie, sociologie, autres sciences humaines capables de le cerner et de le critiquer) et que la théologie tienne compte de ces apports critiques, de même il peut être bon que les praticiens et théoriciens de la communication voient une réflexion éthique produite au sujet de la communication par des gens de la théologie. De cet entrecroisement peut surgir une situation non idéologique pour les praticiens de l'information et de la communication. La théologie gagne également à cet échange, puisqu'elle obtient non seulement un langage pour s'interpréter elle-même en son contenu de base, mais aussi bien un champ social à connaître et à comprendre davantage.

7. Le pluralisme et l'idéologie

Probablement que notre critique de l'idéologie, visant à nous prémunir de dérives possibles dans notre travail comme théoriciens de la communication, et spécialement si nous sommes théologien, peut varier en fonction de la conception de l'idéologie que nous avons. Situation fort heureuse, nous ne pouvons pas constituer un concept d'idéologie englobant qui ne donne pas lieu à critique possible — les concepts de l'idéologie donnent lieu à un pluralisme, on l'a vu. Ainsi, la conception

⁴⁰ Noam CHOMSKY et Edward S. HERMAN, *Manufacturing Consent : The Political Economy of the Mass Media*. New York, Pantheon Books, 1988. Voir aussi BRETON et PROULX, *op. cit.*, pp. 228-240.

fonctionnaliste et la conception marxisante de l'idéologie nous autorisent toutes deux à une présence de la théologie dans le débat : sauf que la présence n'aurait pas lieu de la même façon selon les deux conceptions, si on les prenait de façon exclusive. Dans la conception de tradition marxiste, pour laquelle *grosso modo* l'idéologie est la superstructure d'une infrastructure économique, le reflet des intérêts de la classe dominante, au fond une théologie luttant pour les droits à l'information la plus libre et la plus démocratique possible serait pleinement justifiée comme alliée d'un combat visant un progrès et même une libération, quitte à s'abolir finalement dans le paradis sans classes... Sans être utopiste, si elle réinterprète le langage critique dans le langage de l'espérance, la théologie n'aurait qu'à viser constamment les intérêts de la majorité et à demeurer critique face à l'information disponible. Une position plus fonctionnaliste serait aussi compatible avec une présence de la théologie dans le débat, dans la mesure où il serait possible d'en décrire le rôle et le fonctionnement comme mécanisme homéostatique, la « théologie » devenant alors susceptible d'une description fonctionnaliste et faisant partie des régulateurs d'un système donné, en l'occurrence le système social. Notre problème est le suivant : devons-nous considérer que le marxisme et le fonctionnalisme, qui sont des discours seconds sur l'idéologie, sont eux-mêmes idéologiques? Ou bien, si nous prenons ces théories dans ce qu'elles ont de meilleur, seraient-elles seulement le reflet de deux tendances omniprésentes en sciences humaines, l'approche diachronique et l'approche synchronique? Entre histoire et structure, entre dialectique et holistique, je ne vois pas comment nous pouvons sortir de ces alternatives. Tentons au moins d'éviter les synthèses rapides de genre éclectique sous prétexte de tenir compte de tout le monde.

En d'autres termes, nous retrouvons également le pluralisme sur la question de l'idéologie et dans la manière même d'utiliser ce concept pour juger de notre travail. Si donc nous plaçons le critère de validité ailleurs qu'au sein de la théologie elle-même, dans la critique des idéologies, la participation de cette discipline au débat est néanmoins possible, sauf qu'elle partage la situation de tous! Nous montrons peut-être ainsi que c'est sans doute d'une justification interne produite par le discours de foi lui-même dont nous avons besoin.

Nous voulions soumettre une production théologique future et possible à un critère de restriction. Celui-ci est compris de plusieurs manières, son schéma se distribue dans plusieurs cases, sans avoir une définition unique qui fasse consensus. Le résultat, c'est que l'élimination n'a évidemment pas lieu, mais qu'elle ne pourrait non plus avoir lieu si nous adoptions une « définition restreinte » liée avec une « explication restreinte » de l'idéo-

logie : tout simplement dans ce cas, il s'agirait d'adapter la production théologique pour qu'elle évite le critère tel que défini.

Nous sommes renvoyés plutôt à l'élaboration d'une énonciation directe des matériaux selon le projet d'interprétation proposé.