



L'action pastorale : un agir communicationnel

Camil Ménard

Volume 45, numéro 3, octobre 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400482ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400482ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ménard, C. (1989). L'action pastorale : un agir communicationnel. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 423–436. <https://doi.org/10.7202/400482ar>

L'ACTION PASTORALE : UN AGIR COMMUNICATIONNEL

Camil MÉNARD

RÉSUMÉ. — *Pour clarifier la position épistémologique des études pastorales, l'auteur fait l'hypothèse que l'action pastorale est mue par une double rationalité de connaissance — instrumentale et communicationnelle — et il montre, en se basant sur les travaux de Jürgen Habermas, que cette action est fondamentalement d'ordre communicationnel. L'application de cette théorie à l'agir pastoral ouvre des perspectives nouvelles aussi bien sur le plan de la formation des agents pastoraux que de la recherche en théologie pratique, qui pourrait devenir une véritable théorie critique de l'action pastorale.*

Au commencement était le Verbe (S. Jean)
Au commencement était l'action (Goethe)

DEPUIS que les études pastorales se pratiquent en contexte universitaire se pose la question de leur relation tant avec l'institution ecclésiale qu'avec la pratique effective auxquelles elles sont étroitement reliées. Si de telles études se proposent de former des intervenants responsables, capables de gérer leur pratique d'une manière critique, constructive, efficiente et respectueuse de la liberté de l'Esprit, elles doivent par le fait même, en tant que pratique de formation, s'engager dans cette redoutable voie, qui consiste à dire « Dieu » et comprendre comment le Dieu vivant se révèle au cœur de l'histoire, de façon à pouvoir entrer effectivement dans son mouvement de libération.

Mais en quoi consiste précisément ce dire ? Quelles en sont la nature et l'articulation ? Quels en sont les fondements épistémologiques et théologiques ? Et surtout quelle est la position du théologien engagé dans cette pratique de formation ? Quelles sont les conditions de production de son discours ? Bref, quels sont ses intérêts profonds ?

Le présent article se propose de contribuer à la construction d'une réflexion métapastorale, en faisant l'hypothèse que tout agir pastoral — enseignement universitaire et activité sur le terrain — est mû par une double rationalité et que cet agir est d'ordre communicationnel.

En tant qu'interaction médiatisée par le langage, l'agir pastoral poursuit comme objectif d'ouvrir un espace de communication où peuvent advenir des sujets, c'est-à-dire des êtres libres et reconnus par d'autres. Mais la recherche de cet espace d'intercompréhension se heurte à des mécanismes oppressifs de toutes sortes. C'est pourquoi seule la foi au Dieu trinitaire peut rendre possible — et crédible — une telle ouverture, dans la mesure où ce Dieu n'apparaît plus comme une réalité extérieure au monde, mais comme Celui qui fonde la communication interhumaine. La tâche du théologien pratique consisterait dès lors à comprendre les règles de ce jeu de langage et à se risquer dans la communication en clarifiant son propre rapport à la Vérité.

1. ANALYSE DE L'ACTION PASTORALE

La pratique pastorale se distingue de la pratique ecclésiale ou évangélique par son caractère organisationnel. Pour J.-P. Bagot, par exemple, le sens du mot « pastorale » — dans les pays francophones tout au moins — s'étend à « toute action organisée de l'Église, qu'elle soit le fait de clercs ou de laïcs »¹. Cette définition très générale ne précise pas encore la finalité d'une telle activité ni son mode d'organisation, ce que tente de faire M. Viau en proposant de réserver le concept de « pratiques pastorales » pour nommer « un ensemble d'actions réfléchies et pertinentes accomplies en Église en vue de la libération des communautés humaines »².

En tant qu'activité réfléchie, la pratique pastorale implique nécessairement un sujet, un objet et un projet, c'est-à-dire une intentionnalité ou encore une rationalité. L'agent cherche à provoquer l'apparition d'un état souhaité en choisissant les stratégies d'action et les moyens qui, dans une situation donnée, lui apparaissent les plus aptes à susciter le changement désiré. L'efficacité de son intervention est liée à la pertinence de la décision prise entre diverses alternatives et à la qualité des efforts poursuivis pour réaliser la transformation.

On remarquera l'importance de la décision dans l'agir téléologique. Pour atteindre un but, il faut préciser les objectifs, identifier les alternatives d'action, évaluer les conséquences et prendre enfin une décision orientée vers un but poursuivi. Toute action planifiée — économique, politique, pastorale ou autre — effectue cette démarche avec plus ou moins de succès selon les domaines d'activité et le degré d'incertitude créé par l'intervention humaine. Grâce à l'analyse systémique et à l'utilisation de diverses techniques auxiliaires, comme la création de modèles, par exemple, on a mis au point des méthodes qui aident la prise de décision dans des situations très complexes. Dans des systèmes déterminés, comme en physique ou en astronomie, l'analyse permet de prévoir avec certitude les transformations souhaitées. Même si le degré d'incertitude s'accroît dans des systèmes probabilistes, comme en économie, en sociologie ou en psychologie sociale, il est possible de reprendre ce même modèle d'action, à condition de l'interpréter dans un sens utilitariste. On suppose

1. J.B. BAGOT, « Pastorale » dans *Catholicisme*, hier, aujourd'hui, demain, vol. 46-47, 1985, p. 766.

2. M. VIAU, « Identité des études pastorales », *Laval théologique et philosophique*, vol. 43/3 (oct. 1987), p. 311.

alors qu'un décideur placé dans la même situation va choisir et calculer les moyens et les fins en se plaçant du point de vue de l'utilité maximale ou souhaitée telle. Les théories de la décision et les théories des jeux reposent sur ces postulats.

En 1971, M. Lefebvre proposait d'appliquer ce modèle à l'action pastorale, dans le but d'en rationaliser davantage les opérations³. Il empruntait à cette science de l'action appelée « *praxéologie* » les diverses étapes d'une méthode capable « de formuler et de justifier les standards d'une action efficace, c'est-à-dire atteignant le but fixé »⁴.

Notons que M. Lefebvre restait néanmoins critique à l'égard de sa proposition parce qu'il connaissait les limites de l'analyse de systèmes et qu'il se posait des questions fondamentales sur le niveau précis où sa réflexion avait porté. « S'agit-il encore d'une action pastorale ? Se trouvait-on au niveau d'une stratégie pastorale ? Était-on parvenu à un niveau réflexe et normatif de théologie pastorale proprement dite ? »⁵. En somme, tout en restant persuadé que l'introduction de certaines données de praxéologie pourrait éventuellement améliorer la qualité des choix pastoraux, il se demandait si cette approche praxéologique permettait de saisir l'acte pastoral dans sa spécificité et d'en opérationnaliser les démarches. Autrement dit, il n'était pas sûr que l'agir pastoral devait être traité comme un simple agir téléologique où l'essentiel du problème porte sur la décision. C'est pourquoi il terminait son article en suggérant « par mode de provocation de l'esprit à un sain dépaysement »⁶ d'appliquer à l'action pastorale les principes et la philosophie d'une nouvelle voie d'approche que les auteurs appellent *Organization Development*⁷.

On sait que l'OD s'est développée aux États-Unis durant les années 1960 pour remédier aux sérieux problèmes créés par la crise de croissance qu'ont subie un grand nombre d'entreprises ou d'organisations. Pour faire face au rythme effarant de changements technologiques, économiques, culturels et sociaux qui affectent aussi bien les individus que les organisations, les ressources internes ne suffisent plus à résoudre les problèmes d'adaptation qui surviennent inévitablement. Car ces problèmes concernent moins la rationalisation des tâches elles-mêmes que les relations entre les personnes, leurs systèmes de valeurs, leur mode de participation, leurs conflits ou encore leurs options fondamentales.

Si le système bureaucratique axé sur l'arrangement pyramidal de l'autorité, la systématisation des opérations et la division des tâches selon la spécialisation était efficace au cours de ce que A. Toffler appelle la deuxième vague, une structure aussi

3. M. LEFEBVRE a développé longuement cette hypothèse dans une série d'articles parus dans la *Nouvelle Revue Théologique* :

1. « Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale », *NRT* 93 (janv. 1971), pp. 29-49.

2. « Théologie pastorale et agir ecclésial », *NRT* 93 (avril 1971), pp. 363-386.

3. « L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorale », *NRT*, 93 (nov. 1971), pp. 947-962.

4. M. LEFEBVRE, « Théologie pastorale et agir ecclésial », *NRT* 93 (avril 1971), p. 365.

5. *Ibid.*, p. 377.

6. *Ibid.*, p. 378.

7. Cette expression est difficilement traduisible. M. Lefebvre en donne un certain nombre de périphrases qui peuvent en indiquer la signification approchée : « dynamique de démocratie participative, dynamique de participation à une organisation, dynamique de renouvellement des institutions, dynamique d'un renouvellement de participation démocratique » (*NRT* 93 (avril 1971), p. 378, note 30).

lourde ne vaut plus pour affronter la troisième vague de changement. Il faut dès lors transformer les personnes si l'on veut revitaliser l'organisation et lui permettre de digérer le changement.

Cela implique tout un programme mis au point par les spécialistes de l'OD, où l'essentiel de la démarche amène les acteurs à entrer en interaction verbale pour parvenir à changer les attitudes et dégager ensemble un consensus d'action⁸. En tant qu'agir planifié, l'OD se distingue de l'agir téléologique sur deux points fondamentaux : premièrement, il met l'accent sur l'interaction des acteurs, et non plus sur une décision à prendre ; deuxièmement, il utilise un autre mécanisme de coordination des actions, celui de la compréhension réciproque qui est un agir essentiellement médiatisé par le langage⁹.

Pour M. Lefebvre seule la conjugaison de la praxéologie et de l'OD permettra de résoudre les problèmes de demain. « La complémentarité de la praxéologie et de l'OD, affirme-t-il, est liée au fait que leur vision de l'action efficace est différente : la première est polarisée par la tâche, tandis que le second est plus attentif aux agents et à leurs relations au-delà de la tâche commune à réaliser »¹⁰. La fin du concile Vatican II, où s'est exercée une certaine dynamique de démocratie participative, lui fait espérer un changement institutionnel indispensable pour dépasser la lourdeur du système bureaucratique ecclésial. Relisons cette page écrite en 1971. Après avoir mis en lumière les tensions créées dans l'Église par des désirs de changement sans cesse frustrés, il ajoute :

L'Église, comme beaucoup d'autres entreprises, voit ses fidèles confrontés à des problèmes d'intégration, d'influence sociale et de collaboration ; la direction de l'Église doit faire face à de multiples questions d'adaptation, d'identité et de renouveau de l'institution. On peut aisément prévoir qu'une solution bureaucratique à tous ces problèmes ne pourra produire qu'une aggravation de la tension. ... Par contre, dès qu'on aura réussi à provoquer des confrontations salutaires, on pourra espérer que toutes les énergies seront libérées pour une action concertée dont on aura mieux perçu l'objectif. C'est donc d'une manière médiate que l'OD va constituer un apport irremplaçable pour une action pastorale collective¹¹.

Cette longue citation nous met sur la piste d'un élément essentiel de l'agir pastoral sur lequel la réflexion ne s'est pas assez attardée. Tout agir pastoral est une action accomplie en Église. En tant qu'action d'Église, l'agir pastoral n'est pas seulement dicté par la mission de l'Église¹². C'est une action élaborée au sein de

8. P. COLLERETTE et G. DELISLE, *Le changement planifié*, Montréal, Les Éditions Agence D'Arc Inc., 1984 (2^e éd.), chap. IV.

9. Voilà une définition de l'OD qui illustre ce point : « Le développement organisationnel est un processus séquentiel de changement par lequel les individus ou les groupes avec l'aide d'un agent de changement acceptent de se remettre en cause et de questionner leurs objectifs et leurs modes de fonctionnement pour solutionner leurs problèmes internes et améliorer leur performance ; il constitue également une stratégie globale d'intervention qui incite une organisation à questionner sa culture, ses objectifs, sa structure, ses modes de fonctionnement et la qualité de ses rapports sociaux, en vue d'accroître l'efficacité et la santé de cette organisation. » L. BÉLANGER, « Le développement de l'organisation », dans CÔTÉ, ABRAVANEL, JACQUES, BÉLANGER, *Individu, groupe et organisation*, Chicoutimi, Gaëtan Morin éditeur, 1986, p. 412.

10. « Théologie pastorale et agir ecclésial », *NRT* 93 (avril 1971), p. 382.

11. *Ibid.*, p. 384.

12. VIAU, « Identité des études pastorales », art. cit., p. 312.

l'Église, c'est-à-dire au sein d'une communauté de foi. À moins de réduire le fonctionnement d'une telle organisation à un simple groupe de tâche, il est évident, comme l'affirme R. Lemieux, que le lieu de l'Église n'est autre que « *l'expérience historique de la foi partagée* »¹³. En somme, l'agir pastoral est inévitablement confronté au risque de l'intersubjectivité parce que son lieu d'action est ecclésial. Avant de se traduire dans des activités spécifiques de libération, cet agir est coordonné par un mécanisme où l'interaction langagière joue un rôle déterminant. De plus, cet agir est rendu possible par une compréhension réciproque des membres en vue d'obtenir un consensus sur une action éventuelle à entreprendre. Sans cette intercompréhension, il est difficile, voire impossible, de s'attaquer à la libération des communautés humaines si l'on ne s'entend pas sur l'objectif poursuivi.

N'est-ce pas le grand problème que l'on rencontre actuellement en pastorale ? Des laïcs s'engagent dans divers comités pastoraux où ils pensent être traités en sujets responsables, donc capables de prendre parole, de négocier des objectifs et d'arriver à trouver avec d'autres des solutions. Or ils rencontrent la plupart du temps sur leur chemin des pasteurs (prêtres ou laïcs) plus soucieux de la tâche à accomplir que des personnes qui en seront les agents collectifs. Faute d'avoir saisi la spécificité de l'agir pastoral, ces pasteurs contribuent à bloquer un changement qu'ils souhaitent pourtant et qu'ils ne peuvent réaliser parce que leurs efforts ne portent pas au bon endroit. Et alors surviennent ces problèmes bien connus des entreprises : baisse de motivation, absentéisme, etc.

Pour pallier à ces difficultés, les entreprises modernes ont créé un style de gestion décentralisé, ont changé leur façon d'exercer le leadership, bref ont adopté une approche humaniste qui accorde une attention capitale aux interactions entre les personnes, en particulier à la qualité de la communication. Une spécialiste dans la gestion des organisations écrit ceci :

Par essence, la fonction de gestion est axée sur la communication et les interrelations. En effet, dans les organisations, c'est la communication qui assure l'interaction des systèmes, qui unit les personnes et leur permet de travailler ensemble. On conçoit dès lors que ce lien organique a une importance cruciale pour le fonctionnement des organisations et qu'une des premières responsabilités du gestionnaire est de faciliter sa création et son maintien¹⁴.

Elle ajoute qu'il s'agit d'un phénomène complexe et qu'on a encore tendance à entretenir bien des illusions à ce propos. Combien de gens s'imaginent être compris lorsqu'ils parlent et être capables de comprendre ce que veulent dire les autres ! Or, la plupart du temps, le message n'est même pas perçu...

En résumé, l'agir pastoral comporte certes une finalité et à ce titre il est important de chercher à améliorer son résultat — une intervention efficace résultant d'une prise de décision rationnelle — en utilisant les méthodes mises au point par les sciences de

13. R. LEMIEUX, « Théologie, science et action : les enjeux du discours pastoral », *Laval théologique et philosophique*, vol. 43/3 (oct. 1987), p. 330.

14. Nicole CÔTÉ, « La communication », dans CÔTÉ, ABRAVANEL, JACQUES, BÉLANGER, *Individu, groupe et organisation*, Chicoutimi, G. Morin éditeur, 1986, p. 141.

l'action. Toutefois il est urgent d'étudier de plus près le processus même où s'inscrit cet agir. Nous retiendrons pour le moment qu'il s'agit d'une activité élaborée en Église, dont le mécanisme de coordination est assuré par l'intercommunication langagière. Voilà l'angle sous lequel doit porter la recherche si l'on veut comprendre les caractéristiques de cet agir et préciser le rôle du théologien pratique dans son processus d'élaboration. Avec J. Habermas, nous appellerons « communicationnel » le type d'activité impliqué dans l'agir pastoral. Et nous verrons que cette activité possède une rationalité propre.

2. L'AGIR COMMUNICATIONNEL : CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Le débat épistémologique contemporain est encore dirigé vers la philosophie des sciences, en accord ou en désaccord avec le positivisme qui domine la scène depuis un demi-siècle¹⁵. Dès qu'il est question de « scientificité » surgit la question de l'objectivité des connaissances acquises, de leur validité et de leur fiabilité, c'est-à-dire leur capacité à prévoir l'action¹⁶. Tout discours ne correspondant pas à ce modèle est vite discrédité. La philosophie analytique en viendra, par exemple, à considérer le langage religieux comme dépourvu de signification sous prétexte qu'il ne peut renvoyer à des états de choses vérifiables objectivement¹⁷.

La critique épistémologique de J. Habermas porte précisément sur la double idéologie du positivisme et du « technicisme ».

2.1. *Une double rationalité de connaissance*

Cette insistance sur l'objectivité a favorisé le développement de la méthode expérimentale dont les résultats de recherche sont spectaculaires. Mais elle a aussi contribué à imposer un type de rationalité fondée sur un savoir empirique qui, conjugué à la technique qui en est l'application, se développe sans cesse en s'autofinalisant, ce qui produit des effets de déstructuration et d'induction sur l'ensemble de la culture¹⁸.

Pour critiquer l'idéologie scientifico-technique actuelle, il importe de distinguer deux types de rationalité, l'une renvoyant à cette pratique historique qu'est le travail, l'autre à la pratique sociale de l'interaction. Par travail, Habermas entend toute activité rationnelle par rapport à une fin¹⁹. Ce concept englobe toutes les règles

15. J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976; J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Paris, Aubier/Cerf, 1970.

16. Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1972.

17. F. FERRE, *Le langage religieux a-t-il un sens?* Paris, Cerf, 1970; J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Paris, Aubier/Cerf, 1970, Chap. III.

18. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*. Le défi de la science et de la technologie aux cultures, Paris, Aubier/Unesco, 1977.

19. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, p. 21.

techniques qui sont des applications du savoir formalisé par les sciences expérimentales et qui mettent en œuvre des prévisions conditionnelles portant sur des fins observables. Mais ce savoir s'étend aussi aux stratégies qui sont des règles guidant les conduites de choix rationnels et qui reposent aussi sur un savoir analytique. Cette activité instrumentale très rationalisée a permis une maîtrise toujours plus efficace de l'homme sur la nature et finalement de l'homme sur l'homme, aux dépens d'une autre activité tout aussi importante, celle de l'interaction sociale. Dans ce dernier système, c'est *l'activité communicationnelle* qui prédomine, à savoir toutes les interactions humaines médiatisées par des symboles.

On remarque que la rationalisation s'exerce dans des directions presque opposées²⁰. Alors que l'activité instrumentale vise à accroître les forces productives et à exercer une domination technique du monde (logique du travail), l'activité communicationnelle poursuit comme objectif la libération de la communication dans un contexte où la reconnaissance de l'autre est sans cesse menacée (logique de l'interaction). Pour Habermas, le positivisme se fait donc illusion lorsqu'il affirme ne poursuivre que la pure objectivité de la connaissance. En réalité, le savoir scientifico-technique est mû par un intérêt de connaissance manipulatoire : disposer techniquement de processus objectivés. Ce savoir ouvre un champ d'objectivation différent d'un autre champ mû cette fois par un intérêt pratique de connaissance²¹. L'existence de ces deux modes spécifiques de construire la réalité s'enracine dans l'ordre naturel où les contraintes obligent l'homo faber à devenir homo loquax²².

Dès lors la reconnaissance de ce double intérêt commande une épistémologie critique à l'égard du positivisme. À côté des sciences *empirico-analytiques* dont l'intérêt de connaissance est d'ordre technique, il faut placer les sciences *historico-herméneutiques*, où « ce n'est pas l'observation mais la compréhension qui donne accès au sens »²³. L'intérêt de la connaissance herméneutique est orienté vers la possibilité d'un consensus d'action établi sur la base d'une conception de soi venant de la tradition. Cet intérêt pratique ouvre un champ de connaissance spécifique qu'il ne faut ni opposer ni comparer au modèle des sciences formelles ou expérimentales, car il s'agit d'un horizon épistémologique tout à fait différent.

Habermas distingue un troisième groupe de sciences qu'il appelle les *sciences praxéologiques* ou critiques telles que la critique des idéologies ou la psychanalyse²⁴. Celles-ci partagent le cadre de référence de l'interaction, mais procèdent d'un intérêt de connaissance émancipatoire, dans ce sens qu'elles cherchent, grâce à l'autoréflexion, à prendre conscience de ce fondement d'ordre naturel qui pousse l'esprit à objectiver la réalité et détermine même la logique de sa recherche. Dans la mesure où les sciences critiques ambitionnent de faire coïncider connaissance et intérêt et de dégager ainsi la conscience de sa dépendance à l'égard de toute forme de relations de pouvoir, elles se

20. Voir le tableau-synthèse que propose Habermas dans *La technique et la science comme idéologie*, p. 24.

21. *Ibid.*, p. 147-149.

22. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, troisième partie.

23. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, p. 147.

24. *Ibid.*, p. 149.

trouvent en fait mues elles aussi par la rationalité communicationnelle de l'interaction et peuvent être classées parmi les sciences humaines²⁵.

Le but d'une théorie critique recherchée par Habermas consiste à détruire l'illusion objectiviste qui aveugle les sciences en les empêchant de réfléchir sur l'intérêt qui commande leur type de connaissance. Si toute connaissance est intéressée, il est essentiel de défendre à tout prix « l'intuition selon laquelle la vérité des énoncés est en dernière instance liée à l'orientation vers la vie véritable »²⁶. Cette conviction va conduire le philosophe de Francfort à s'intéresser davantage à l'agir communicationnel en proposant une théorie que nous allons brièvement considérer.

2.2. *Théorie de l'agir communicationnel*

Habermas considère « l'analyse des structures générales de l'agir orienté vers l'intercompréhension » comme « point de départ d'une théorie de la société qui s'efforce de justifier ses paramètres critiques »²⁷. Sans le suivre dans son vaste projet de sociologie critique²⁸, voyons comment sa façon d'aborder l'agir communicationnel ouvre des perspectives intéressantes sur une éventuelle théorie de l'agir pastoral.

Nous savons maintenant que l'agir communicationnel désigne un type d'interactions coordonnées par un mécanisme d'intercompréhension. Puisque la réflexion philosophique s'intéresse avant tout à la rationalité de toute action et de tout savoir, il est donc primordial de chercher à mieux connaître les conditions de rationalité de cet agir.

Voilà une question difficile à résoudre, car on continue de penser les concepts d'action en prenant comme point de repère le type de l'activité rationnelle par rapport à une fin (agir téléologique). Dans toute action visant un but s'exprime un savoir et un pouvoir. La rationalité de cet agir consiste à diagnostiquer les problèmes, à identifier les alternatives, à établir des stratégies, à évaluer les conséquences et à choisir un plan d'action. L'efficacité (ou la validité) de cette action est relative à l'écart entre le but visé et sa réalisation effective dans le monde objectif.

Ainsi, affirmer qu'une action est rationnelle revient à dire que son processus d'élaboration peut être critiqué et fondé, en ce sens que son rapport au monde peut prêter à la vérification et à l'évaluation. Dans ce contexte, une proposition prétendra à la vérité dans la mesure où son efficacité renverra au monde objectif en vérité, c'est-à-dire avec succès. L'échange entre les partenaires de l'action a évidemment recours au langage, mais le langage n'est ici qu'une simple médiation nécessaire à l'encadrement de l'action.

25. Je m'appuie ici sur l'interprétation de J.-R. LADMIRAL dans l'excellente préface intitulée : « Le programme épistémologique de Jürgen Habermas », dans J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 22-27.

26. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, p. 162.

27. ID., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, tome I, p. 13.

28. Les deux tomes de *Théorie de l'agir communicationnel* comportent près de mille pages, auxquelles il faudrait ajouter un autre ouvrage, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1987.

De cette brève analyse de l'agir téléologique, on retiendra deux points importants : a) Le concept d'agir téléologique « présuppose des relations entre un acteur et un monde d'états de choses existants »²⁹, à savoir le monde objectif. b) La rationalité de cet agir est cognitive-instrumentale ; elle est ordonnée au succès avec une intention de maîtrise de plus en plus grande. On constate que l'analyse de cette activité est relativement facile parce que sa logique est bien connue.

Mais qu'en est-il de l'*agir communicationnel*? Peut-on encore parler de vérité, de validité propositionnelle, ou de vérification ? Bref, qu'elle est la logique qui préside à la structuration de cet agir ?

À l'encontre de l'agir téléologique, ce modèle d'action fait intervenir le langage à un titre essentiel, car il concerne une interaction au cours de laquelle deux ou plusieurs sujets capables de parler cherchent à trouver un consensus sur une éventuelle action commune à entreprendre. Or aucune entente n'est possible sans que les partenaires n'aient trouvé un terrain commun, c'est-à-dire un horizon d'interprétation communément accepté (leur monde vécu). C'est dire l'importance du langage comme médiation nécessaire à l'intercompréhension. Dans ce modèle d'action, le rapport au monde passe en effet par la médiation du langage et c'est là qu'il s'y déploie.

Seul le modèle communicationnel d'action présuppose le langage comme médium d'intercompréhension non tronqué, où locuteur et auditeur, partant de l'horizon de leur monde vécu interprété, se rapportent à quelque chose à la fois dans le monde objectif, social et subjectif, afin de négocier des définitions communes de situations³⁰.

Aussi l'analyse doit-elle se donner une conception du langage beaucoup plus élaborée, dans la ligne d'une *pragmatique formelle* qui tienne compte non seulement des recherches menées sur les actes de langage (Austin) ou sur les jeux de langage (Wittgenstein) ou encore sur les interactions symboliques (Mead), mais aussi sur les conditions générales de l'interprétation (Gadamer)³¹.

Si l'agir communicationnel a tant besoin de l'intercompréhension langagière comme mécanisme de coordination, c'est parce que ce modèle d'action instaure *un triple rapport au monde* que les locuteurs intègrent eux-mêmes de manière réflexive lorsqu'ils expriment à d'autres leur désir en vue d'obtenir un consensus. La véracité de leur acte de parole sera relative à la conformité entre leur dire et son rapport à : a) *un monde objectif* (les états de faits) ; b) *un monde social* (l'ensemble des relations interpersonnelles codifiées par des lois) ; et c) *un monde subjectif* (l'ensemble des expériences vécues auxquelles chacun a un accès privilégié).

Chaque processus d'intercompréhension se déroule sur l'arrière-fond d'une précompréhension déjà structurée dans la culture. Il s'agit d'un acquis commun aux interlocuteurs que chacun utilise pour définir la situation et proposer une interprétation.

29. *Ibid.*, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 103.

30. *Ibid.*, p. 111.

31. L'originalité de l'entreprise de J. Habermas consiste à parcourir tous ces chemins d'analyse et à les intégrer dans sa pratique d'autoréflexion.

Dans ce processus, personne ne possède le monopole de l'interprétation, car l'interaction langagière produit sans cesse de nouvelles interprétations,

de telle sorte que dans la conception ainsi révisée, « son » monde extérieur ainsi que « mon » monde extérieur puissent l'un et l'autre, sur l'arrière-fond de « notre monde vécu », être relativisés par « le monde », et que les interprétations divergentes puissent ainsi se recouvrir suffisamment³².

C'est pourquoi la pratique de l'agir communicationnel exige de ne jamais perdre de vue l'intérêt poursuivi : ouvrir l'espace de la communication en vue d'obtenir une entente nécessairement fragile et sans cesse à refaire.

L'issue de ce type d'interaction dépend en bonne partie « de la possibilité qu'ont les participants de s'entendre mutuellement sur une appréciation *intersubjectivement valide* de leurs rapports au monde »³³. Cette condition de possibilité implique qu'une structure rationnelle d'un type particulier est à l'œuvre dans l'agir communicationnel. Pour faire bref, disons que sa logique gravite en bonne partie autour de la compréhension du sens telle qu'entendue par H.G. Gadamer dans *Vérité et méthode*³⁴. C'est toute l'historicité de la compréhension qu'une théorie de l'intercompréhension doit prendre en considération, notamment en ce qui concerne les implications de la structure d'anticipation de l'expérience (cercle herméneutique). Comment un observateur peut-il comprendre de l'extérieur les significations échangées dans un processus d'intercompréhension et discerner dans quelles conditions un énoncé sera reconnu comme valide par les interlocuteurs ? Cela est impossible, car les significations d'un univers symbolique ne s'ouvrent que de l'intérieur. Il faut donc que l'observateur (par exemple, un chercheur en sciences sociales) participe lui-même au processus d'interaction s'il veut comprendre sur quelle base les participants tiennent pour vrai leurs expressions et réussissent à coordonner leurs plans d'action. Cette nécessité de la participation à l'agir communicationnel pour en comprendre le sens comporte des implications méthodologiques sur lesquelles nous reviendrons.

Remarquons en terminant que l'intercompréhension met en œuvre une dynamique de la vérité interne à la communication, alors que l'agir téléologique considère la vérité sous l'angle de la validation ou de la vérification dans le monde objectif. Le discernement de la vérité se fait donc au cœur de l'interaction langagière : les participants reconnaissent ou non la vérité d'un énoncé lorsque sa prétention à la validité est acceptée ou non. L'entente communicationnelle suppose pour sa part une identification mutuelle des interlocuteurs à une vérité commune qui leur permette une adhésion à une expérience non plus enchaînée à l'expérience intime de l'un des participants, mais partagée par chacun désormais capable d'en rendre compte.

Mais alors l'entente communicationnelle ne pourrait-elle pas prendre la forme d'une sorte de révélation³⁵ ? Révélation de l'intersubjectivité, de la communauté et

32. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 116.

33. *Ibid.*, p. 122.

34. H.G. GADAMER, *Vérité et méthode*. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Seuil, 1976 (il s'agit d'une traduction partielle).

35. Signalons sur ce point les études très approfondies de D. EVANS, *Struggle and Fulfillment*. The inner dynamics of religion and morality, Collins, 1979 et *Faith, authenticity and morality*, Toronto, University Press, 1980.

peut-être finalement de la Trinité ? L'utopie communicationnelle qui anime le programme critique de Habermas ne pourrait-elle pas rejoindre quelque part cette autre utopie qu'est le Royaume de Dieu ?

2.3. *Fondements théologiques de l'agir communicationnel*

Le théologien prend ici le relais du philosophe et pour cause. Depuis environ dix ans, en France notamment, des théologiens s'intéressent à la communication comme lieu où il est possible de penser et dire « Dieu ». Pour définir ce système de communication, on a recours de plus en plus à l'ordre symbolique comme espace d'échange rendant possible la reconnaissance mutuelle des sujets liés par un pacte commun. Résumons à grands traits leur argumentation.

L'examen de l'ordre symbolique, de sa nature et de son fonctionnement, nous fait découvrir qu'il s'agit fondamentalement d'un système d'échange impliquant une rupture de continuité avec la vie immédiate et l'acceptation lucide de la contingence, donc de la mort. L'échange diffère l'accomplissement du désir mortifère qui veut combler immédiatement le manque à être dont souffre l'homme dans sa finitude et le fait passer de la fuite imaginaire à l'insertion comme sujet dans un réseau de communication. Médiatisé par la référence à l'absence pure (l'ancêtre, le dieu), cet ordre est fondé sur une loi de reconnaissance mutuelle au nom de laquelle les participants échangent leur désir de l'autre en tant que capacité pure de négativité. La communication de paroles, de biens et d'épouses tisse cet espace culturel extensible à l'infini.

Dans un tel contexte, « Dieu » ne peut être conçu comme une réalité extérieure à l'ordre symbolique. Il faut plutôt le concevoir comme cette instance au nom de laquelle les hommes se reconnaissent entre eux, c'est-à-dire cette voix silencieuse de l'Autre (l'Absent, le Il) impliquée dans toute énonciation de la foi. C'est pourquoi l'affirmation de Dieu — ou la reconnaissance de Dieu comme référence interne à la prise de parole — relève d'une décision libre portant sur l'appel qui sollicite l'homme à parler. Une telle décision ne peut se traduire que sous la forme du témoignage rendu à la vérité du Témoin sans lequel nul n'advierait comme sujet.

Quant à « l'Esprit de Dieu », il est cette instance amoureuse d'où naît la communication entre les frères, force créatrice qui surmonte le chaos de la fusion des êtres aussi bien que le vide de leur dispersion. L'Esprit ouvre cette intervalle de réalisation d'où l'ordre symbolique tire consistance et où s'accorde en s'énonçant la différence des désirs. En un mot, il ouvre l'espace infini de l'amour.

Se convertir à Jésus-Christ consiste dès lors à mettre sa foi en ce Dieu de l'alliance et à marcher dans la même direction que lui en allant au-devant du Royaume qui s'approche en faveur des pauvres.

On pourra s'introduire à cette difficile pensée à l'aide de l'article de J. POULAIN, « Pragmatique de la communication et dynamique de la vérité. La fidélité théorique de D. Evans à la révélation chrétienne, *Recherches de Sciences Religieuses*, 69/4 (1981), pp. 545-572.

En philosophie, les recherches les plus poussées sur le dialogue sont poursuivies par Francis JACQUES, notamment son dernier ouvrage, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, 1985.

En tant que théorie de cette pratique (suivre Jésus), la théologie se fait elle-même pratique dans la mesure où elle prend la responsabilité de ce qu'elle dit au monde sur Dieu et de sa part. « *Seul peut pratiquer la théologie celui qui s'engage dans cette histoire de la liberté se déroulant entre une intelligence historique et le Dieu de l'histoire* »³⁶. Une telle pratique devient pour le théologien le lieu d'une authentique conversion à la foi, qui l'oblige à remettre sans cesse en question ses propres intérêts de connaissance. Pourquoi suis-je encore intéressé à dire « Dieu » aujourd'hui à la face du monde ?

Ainsi une réflexion théologique sur le mystère de la communication interhumaine nous révèle que son fondement est nul autre que le Dieu trinitaire, celui que Guy Lafon nomme avec raison le Dieu commun³⁷, c'est-à-dire le Dieu entre nous. L'agir communicationnel est d'une telle richesse qu'il peut inspirer une nouvelle conception de la théologie³⁸, des sacrements³⁹, de l'Esprit-Saint⁴⁰, de l'éthique⁴¹ et finalement du politique⁴² puisque la pratique évangélique vise une tâche à accomplir dans les réalités de ce monde.

La théologie pastorale ne gagnerait-elle pas à être pensée elle aussi dans ce contexte communicationnel ? N'est-elle pas en définitive un agir orienté aussi bien vers l'extension de la communication entre les humains que vers l'émancipation de toute domination ? Sa pratique concrète ne consiste-t-elle pas à travailler pour ouvrir sans cesse un espace communicationnel que les forces bureaucratiques et idéologiques cherchent à fermer par toutes sortes de moyens ?

3. CONCLUSIONS. POUR UN RENOUVEAU DES ÉTUDES PASTORALES

Après avoir exploré certaines pistes qui nous montrent la fécondité d'une approche de l'action pastorale par la théorie de l'agir communicationnel, essayons de préciser les avenues que cette nouvelle perspective pourrait ouvrir sur le terrain des études pastorales.

3.1. *Fondements épistémologiques*

On cherche depuis longtemps à fonder les études pastorales et à leur donner un statut scientifique. La reconnaissance d'une double rationalité de connaissance — instrumentale et communicationnelle — permettrait de prendre en considération

36. P. EICHER, *La théologie comme science pratique*, Paris, Cerf, 1982, p. 24.

37. G. LAFON, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982. Voir aussi *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979.

38. A. DELZANT, *La communication de Dieu*, Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique, Paris, Cerf, 1978.

39. L.-M., CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987.

40. C. MENARD, *L'Esprit de la nouvelle alliance chez saint Paul*, Montréal, Bellarmin, 1987.

41. Voir spécialement les travaux de D. EVANS, (note 35) et *Morale et communication*, de J. HABERMAS, Paris, Cerf, 1987.

42. J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*. Essai de théologie fondamentale pratique, Paris, Cerf, 1979. Voir aussi l'article suggestif de J. MOINGT, « Un avenir pour la théologie », *Recherches de Sciences Religieuses* 75/4 (1987), pp. 601-628.

des éléments qu'une trop forte polarisation sur la rationalité instrumentale laissait de côté. L'épistémologie critique de Habermas a ceci d'intéressant qu'elle oblige chaque discours scientifique à s'interroger sur l'intérêt qui commande sa réflexion dans un but d'émancipation, c'est-à-dire de libération vis-à-vis de cet intérêt dont on comprend mieux les fondements et les exigences.

Pour émanciper les études pastorales, il serait nécessaire de clarifier, à l'aide de l'autoréflexion, si son exploration de la réalité est fondamentalement mue par un intérêt technique ou pratique. À lire les ouvrages récents, il semble se dégager un consensus en direction d'une visée pratique, de telle sorte que la théorie de l'agir communicationnel pourrait avantageusement servir à mieux comprendre la rationalité qui conduit de telles études. Leurs conditions de production seraient par le fait même plus faciles à analyser. Tant que le théologien pratique (ou le praxéologue) ne saura pas plus clairement ce qu'il fait, il risquera d'être victime de l'idéologie scientifico-technique et/ou de la bureaucratie ecclésiale.

3.2. *Questions méthodologiques*

Si la pastorale vise à organiser une action de l'Église et en Église, il importe que les études pastorales fassent la théorie de cette pratique et soient capables de préparer des personnes à intervenir ecclésialement de façon critique et responsable. Ici se posent des questions méthodologiques aussi bien sur le plan de l'enseignement que de la recherche en pastorale.

La pastorale est une action organisée et à ce titre elle met en œuvre la structure de l'agir téléologique. Les méthodes mises au point par les sciences de l'action peuvent alors fournir un cadre d'analyse utile pour prendre des décisions pastorales plus éclairées. Toutefois le caractère ecclésial de l'agir pastoral oblige à regarder de plus près de quelle façon les actions finalisées des différentes étapes de l'interaction sont coordonnées. Or il est clair que dans une Église qui se prétend Peuple de Dieu et coresponsable, les plans d'action des acteurs participants ne seront pas coordonnés par des calculs de succès propres ou imposés par un pouvoir arbitraire, comme dans l'agir téléologique, mais qu'ils seront coordonnés par des actes d'intercompréhension en vue d'une entente portant sur une action pastorale à entreprendre. Puisque le consensus est ici premier par rapport à la décision, c'est le processus lui-même menant à l'action qu'il importe d'analyser et de systématiser méthodologiquement pour habiliter les intervenants pastoraux à être des agents de communication.

Les études pastorales de l'avenir devront donc développer un cadre théorique plus complexe que les approches employées actuellement (recherche-action, praxéologie, etc.), du moins être capables d'intégrer une analyse des actions langagières dans leur exploration de la réalité. Sinon elles resteront prisonnières d'une approche réductrice qui laisse de côté des conditions pourtant essentielles à la production de l'acte pastoral.

Sur le plan pédagogique, l'utilisation planifiée des communautés de recherche pourrait servir de « laboratoire ecclésial » d'où l'on pourrait étudier de façon systématique les interactions communicationnelles et les performances d'interprétation.

3.3. *Le théologien pratique : un communicateur de « Dieu »*

Il ressort de cette étude que l'intérêt fondamental du théologien pratique l'amène à exercer une action publique de type émancipatoire, que ce soit dans la société, dans l'Église et à l'Université. Dans une culture marquée par la doctrine de l'« ouverture »,

il n'y a plus d'ennemi, excepté l'homme qui n'est pas ouvert. La conséquence insuffisamment remarquée jusqu'ici de cette doctrine, c'est qu'il n'existe plus de terrain commun. Le contrat social est impossible là où il n'y a plus de buts communs ni de vision commune du bien public⁴³.

Cette observation de A. Bloom confirme bien d'autres études sur l'individualisme contemporain⁴⁴, son attrait pour le vide et l'éphémère⁴⁵. Ce problème gruge la vie en société aussi bien que la vie en Église. Pour le contrer, il importe de créer un espace communicationnel libéré de toutes les manipulations idéologiques contrôlées par les grands médias de communications de masse.

Le rôle du théologien pratique est donc politique, dans le sens qu'il vise à susciter un débat sur les objectifs fondamentaux de toute institution au nom de sa foi dans le Dieu entre nous. Comme le dit si bien J.P. Bagot,

par son savoir, et grâce à sa situation médiatrice, il est celui qui *fait communiquer...* Son attitude ouverte et critique sera bien souvent perçue de façon négative. En fait, face à toutes les tentations totalitaires ou technocratiques des tenants du savoir et du pouvoir, il est celui qui doit rendre possible la liberté de l'Esprit, en maintenant à tout prix l'ouverture⁴⁶.

Voilà pourquoi il est d'une part un militant, à l'affût de tous ces espaces de liberté qui tentent de naître, et d'autre part un témoin, qui se risque lui-même dans la communication au nom de l'Autre dont il témoigne à chaque fois qu'il pratique le dialogue. Un tel risque l'oblige à se convertir jour après jour aux sources de la révélation (la parole) en pratiquant la suite du Christ par son agir communicationnel.

Ainsi la théologie pastorale est à la fois théorie et pratique. Elle est théorie : elle bâtit les principes explicatifs de sa pratique et propose des orientations méthodologiques. Mais elle intervient aussi dans le cours des choses, elle entre dans l'espace communicationnel qu'elle postule et contribue elle-même à ouvrir. Elle est donc aussi pratique et elle assume les exigences d'engagement réclamées par son intérêt propre. Elle est donc théorie et pratique et se rapproche de ce qu'on appelle aujourd'hui une théorie critique⁴⁷.

43. A. BLOOM, *L'âme désarmée*. Essai sur le déclin de la culture générale, Montréal, Guérin, 1987, p. 26.

44. « Aujourd'hui l'individualisme », *Lumière et Vie* 184 (nov. 1987). L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

45. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983 et *L'ère de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987.

46. J.P. BAGOT, « Pastorale », dans *Catholicisme*, hier, aujourd'hui, demain, vol. 46-47, 1985, p. 772-773.

47. Je partage sur ce point les vues de P.-L. DUBLED, « La théologie pratique en tant que théorie », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 116 (1984), p. 200.