

Le laboratoire, le temple et le marché

RÉFLEXIONS
À LA CROISÉE
DE LA SCIENCE,
DE LA RELIGION ET
DU DÉVELOPPEMENT

sous la direction de
Sharon M.P. HARPER

*Le laboratoire,
le temple
et le marché*

Publication originale :

The Lab, the Temple, and the Market: Reflections at the Intersection of Science, Religion and Development

© International Development Research Centre 2000

Publiée par le Centre de recherches pour le développement international et Kumarian Presse Inc. Tous droits réservés

Copyright de la traduction © 2003 Centre de recherches pour le développement international

Publiée par le Centre de recherches pour le développement international

BP 8500, Ottawa (Ontario) Canada K1G 3H9

<http://www.crdi.ca>

et Editions ESKA

12, rue du Quatre Septembre, 75002 Paris, France

<http://www.eska.fr>

EDITIONS ESKA / CRDI © 2003

ISBN 2-7472-0536-3

Catalogage avant publication de la Bibliothèque nationale du Canada

Vedette principale au titre :

Le laboratoire, le temple et le marché : réflexions à la croisée de la science, de la religion et du développement

« Dans le cadre du projet Aide humanitaire et conflits ».

Trad. de : The lab, the temple, and the market.

Publ. en collab. avec : Editions ESKA.

ISBN 0-88936-988-7

1. Développement économique - Aspect religieux.

2. Technologie - Aspect religieux.

3. Religion et sciences

I. Harper, Sharon, 1965

II. Centre de recherches pour le développement international (Canada)

HD75.L33 2003 338.9 C2003-980148-9

Tous droits réservés. Toute reproduction, stockage dans un système d'extraction ou transmission en tout ou en partie de cette publication, sous quelque forme ou par quelque moyen que ce soit — support électronique ou mécanique, photocopie ou autre — est interdite sans l'autorisation expresse du Centre de recherches pour le développement international. Tous les noms de spécialité mentionnés dans la présente publication ne sont donnés qu'à titre d'information et le fait qu'ils soient mentionnés ne signifie pas que le Centre les approuve. Vous pouvez consulter le catalogue des Éditions du CRDI sur le Web à l'adresse <http://www.crdi.ca/booktique/>.

Le laboratoire, le temple et le marché

Réflexions à la croisée de la science,
de la religion et du développement

sous la direction de
Sharon M.P. HARPER

Dans le cadre du projet Aide humanitaire et conflits

Traduction de Marc Rozenbaum



**Editions
ESKA**

IDRC  **CRDI**

This page intentionally left blank

Table des matières

Avant-propos	7
Préface	9
<i>SHARON HARPER</i>	
Introduction	11
<i>FARZAM ARBAB</i>	
1 Le principe de l'unité fondamentale	17
<i>PROMILLA KAPUR</i>	
2 La solidarité avec les pauvres	71
<i>GREGORY BAUM</i>	
3 Redécouvrir les ressources de la religion	115
<i>AZIZAN BAHARUDDIN</i>	
4 La promotion d'un débat sur la science, la religion et le développement.....	159
<i>FARZAM ARBAB</i>	
Postface : Notre façon de procéder.....	257
<i>WILLIAM F. RYAN, S.J.</i>	
Annexe 1 : Les auteurs.....	265
Annexe 2 : Acronymes et abréviations.....	268

This page intentionally left blank

Avant-propos

Il faudrait être bien candide, ou obstinément aveugle, pour affirmer qu'après un demi-siècle d'efforts soutenus et des milliards et des milliards de dollars dépensés, les organismes internationaux de développement ont enfin pris « le bon pli ». Le moins que l'on puisse dire est que d'une manière tout à fait perceptible, nous avons échoué. Il est vrai que des résultats absolument remarquables ont été observés : grâce, pour une large part, aux programmes mis en place par ces organismes, grâce à l'implication de leurs équipes et grâce aux progrès de la science et de la technologie (S & T), davantage de gens ont aujourd'hui davantage à manger, vivent plus longtemps et en meilleure santé, et ont davantage accès à l'éducation et à des moyens de communication plus rapides que jamais auparavant.

Et pourtant, davantage de gens que jamais auparavant vivent aujourd'hui dans un état de pauvreté extrême - physique, sociale et morale. Dans la plus grande partie de l'Afrique subsaharienne, les systèmes d'éducation, de santé et d'emploi se sont écroulés. La Terre agonise aujourd'hui sous l'effet du poison et de la crasse que nous avons produits, avec notre croissance industrielle toujours plus forte, justifiée par des modèles de développement humain centrés sur la consommation. Les niveaux de population dépassent la capacité de bien des pays à satisfaire les besoins humains fondamentaux, pour ne pas parler de la croissance de la demande sociale de consommation ostentatoire. Les pays développés aussi bien que les pays en développement affrontent actuellement une vague de désintégration sociale dont la criminalité, la corruption et la violence ne sont que les aspects les plus visibles. Du fait d'un basculement global des systèmes de valeurs socioculturels, caractérisé par la culture pop occidentalisée et la détérioration des liens communautaires et familiaux, ce sont des sociétés entières qui se retrouvent privées de leurs repères spirituels et culturels traditionnels, et confrontées à des phénomènes d'aliénation sociale et spirituelle.

Je ne veux pas dire par là qu'il faille imputer tous ces problèmes aux modèles de développement et aux organismes internationaux de développement. Cependant, on peut penser que quelque part, en cours de route, quelque chose nous a échappé, ou que nous n'y avons jamais accordé l'attention nécessaire. La plupart, sinon l'ensemble des organismes internationaux, sont inspirés par une vision du monde essentiellement scientifique, technologique, économique et positiviste. Peut-être n'avons-nous pas su entendre ce que disaient les gens à l'extérieur de notre vision du monde et de nos organisations.

Les gens se placent généralement, comme ils placent leurs décisions de tous les jours et leurs espoirs, dans le contexte de systèmes de croyance moraux et religieux. Or, les organismes de développement ont généralement considéré ces systèmes de croyance comme extérieurs à nos modèles de développement, quand ils ne les y ont pas opposés. En tant qu'institution forte de 30 ans d'expérience dans l'analyse de la manière dont les S & T peuvent permettre de résoudre les problèmes de développement des pays du Sud, le Centre de recherche pour le développement international (CRDI) a décidé, il y a quelques années, de lancer une modeste enquête destinée à permettre de mieux comprendre en quoi notre champ d'action est lié à la dimension spirituelle et religieuse du bien-être humain. Pour une organisation telle que la nôtre, habituée à concevoir la religion et la spiritualité comme relevant du domaine privé et n'ayant pas leur place dans nos activités professionnelles, ni dans un domaine public comme celui du « développement international », c'était là un domaine d'étude nouveau et sujet à

controverse. Nous étions incertains quant à la manière dont il convenait d'aborder la question, et quant à savoir qui interroger.

En fin de compte, nous avons eu la chance de rencontrer quatre personnes issues de différentes origines culturelles et géographiques, chacune croyante dans sa propre tradition religieuse et chacune formée dans les sciences naturelles ou dans les sciences sociales, disposées à travailler de concert pour explorer la manière dont se rencontrent la science, la religion et le développement dans leurs visions du monde personnelles et professionnelles respectives. Bien que nous ayons eu l'intention de faire également intervenir d'autres représentants de diverses traditions religieuses et de diverses disciplines scientifiques, nous avons décidé de nous en tenir pour commencer à la « masse critique » constituée de ces quatre intervenants, et d'escompter le renfort d'autres personnalités au fur et à mesure du déroulement de l'enquête. L'objet du présent ouvrage est de promouvoir cette étape plus large de l'enquête.

Au CRDI, nous ne sommes pas encore fixés quant à savoir où s'effectueront ces recherches, dans le cadre du CRDI ou au-delà. Tout du moins espérons-nous pouvoir ainsi enrichir nos idées sur le développement et sur notre manière de travailler. Nous espérons également apporter de ce fait une contribution utile au débat international qui se fait jour actuellement sur les liens entre les conceptions religieuses, les conceptions scientifiques et les conceptions en termes de développement sur l'amélioration de la condition humaine. Et naturellement, nous serions ravis de trouver le soutien nécessaire à la poursuite de notre enquête, dans ce qui me paraît être l'un des grands défis auxquels se trouvent confrontés les gouvernements et les organismes de développement : comment mettre la créativité scientifique, technique et économique du monde moderne au service de l'amélioration de la condition humaine tout en respectant et en reflétant les valeurs sous-jacentes concernant le bien-être humain et notre relation au monde que nous offrent nos traditions religieuses et culturelles.

PIERRE BEEMANS

Vice-président

Centre de recherches pour le développement international

PREFACE

Du point de vue de la « recherche », la conjonction de la science, de la religion et du développement (SRD) constitue un énorme défi - quand il ne s'agirait que d'évaluer le champ des problèmes. Dans ce domaine, des recherches ont cours actuellement sur les sujets suivants : éthique globale et éthique universelle, éthique et développement, les réponses religieuses ou fondées sur la foi aux problèmes de protection de l'environnement, religion et développement, les efforts de développement qui se fondent sur des motifs religieux, problèmes de mondialisation et valeurs culturelles, les systèmes de croyances et les savoirs autochtones, les efforts pour créer un dialogue et une compréhension entre les religions, et les approches de la résolution des conflits qui sont religieuses ou fondées sur la foi. Le projet SRD du Centre de recherches pour le développement international (CRDI) constitue une modeste tentative de dénouer cet ensemble de questions, de problèmes et d'idées enrichissantes. Il s'agit d'un projet spécifiquement conçu pour un organisme dont les travaux de recherche sont orientés vers le développement, dans un souci de soutenir la recherche scientifique et les capacités de recherche sur un développement durable. En effet, pour le dire simplement, le projet SRD représentait une opportunité d'analyser ce que la religion et la science peuvent s'apporter réciproquement dans cette entreprise commencée il y a un demi-siècle que l'on appelle le développement.

L'une des forces de ce projet est le fait que compte tenu de l'étendue des questions abordées, il ne soit pas demandé aux gens de changer leur approche du développement, ni de réévaluer leurs compétences vis-à-vis des diverses disciplines en jeu, mais de préciser leur contribution dans leur discipline ainsi que le rôle que joue leur foi dans leur approche. Chaque intervenant écrivant selon son propre point de vue et ses propres compétences, nous présentons un ensemble éclectique de réflexions, mais nous espérons que ces réflexions permettront au lecteur de se rendre compte de la pertinence de ces questions à travers divers écrits scientifiques ou exposés sur le développement, et d'apprécier la richesse des méthodes et des résultats. Le projet met en lumière le fait que les principes d'une religion organisée ou d'une foi individuelle ne sont pas nécessairement répressifs ni propres à créer des divisions (même si, à l'instar des idéologies intellectuelles ou politiques, ils peuvent être réquisitionnés dans un tel but), et que dans le cadre d'un objectif scientifique, une croyance peut être un puissant facteur de motivation et s'avérer incroyablement fructueuse. De manière générale, les auteurs insistent sur le fait que c'est leur foi qui leur a permis de comprendre profondément la manière dont les choses sont liées, de connaître la compassion et donc d'avoir sur leurs recherches un point de vue plus large, de sorte que le champ d'application de leurs travaux englobe les effets de ces recherches sur autrui, sur leur communauté, sur l'écosystème, sur les minorités et sur les groupes marginalisés, et en fin de compte sur le monde.

Une autre force du projet SRD tient aux personnes impliquées. Ce projet a réuni un noyau de personnes qui en elles-mêmes rassemblent diverses disciplines et divers modes de pensée. Par ailleurs, ce noyau est constitué, sans exception, de gens capables d'envisager une autre façon de faire les choses, possédant le courage de se démarquer des manières de penser conventionnelles, et capables de remettre en cause leur propre vision du monde lorsqu'ils se trouvent confrontés à d'autres systèmes de croyance. Leur franchise à propos de leur foi est également exceptionnelle, si l'on sait à quel point la communauté savante est peu habituée à

s'interroger sur des questions de croyance et de révélation. Les réflexions que l'on peut trouver dans ces textes n'auraient pas été possibles sans ces personnes, qui ont choisi d'écrire de façon personnelle sur leur foi et leur science, et c'est au niveau individuel que l'on peut appréhender le plus concrètement, et de la manière la plus éclatante, ce que ces disciplines ont de commun. Cette remarque vaut pour tous ceux qui ont pris part au projet SRD, aussi bien au sein du CRDI qu'à l'extérieur : Pierre Beemans, Chris Smart, William F. Ryan, S.J., et Kathleen Clancy. Il convient de les remercier abondamment pour leur assistance, leur soutien, leurs sages conseils et pour le travail intensif qu'ils ont fourni. Chris Smart mérite d'être particulièrement remercié pour l'énergie créative ayant abouti à ce titre parfait qui incite tant de lecteurs à lire cet ouvrage.

Dans ce projet, une question récurrente était celle de savoir s'il revenait au CRDI, un organisme de recherches orientée vers le développement, d'entreprendre ce type de recherche. De par les conflits d'ordre religieux et les ambiguïtés de certaines fois et de certaines formes de spiritualité, certains ne se sentent pas à l'aise avec ce genre d'orientation et de méthodologie. Cependant, les efforts récents de la Banque Mondiale pour ouvrir un dialogue entre les représentants de neuf confessions mondialement répandues sur les problèmes de pauvreté ont constitué un encouragement déterminant pour les participants au projet SRD. Par ailleurs, ce projet a permis de faire entendre une multitude de voix à travers une littérature en expansion rapide, à travers les travaux de nouvelles organisations non gouvernementales dynamiques et à travers des lettres et des courriers électroniques (provenant d'habitants des pays du Nord comme des pays du Sud) qui nous disaient que ces questions en développement méritaient d'être prises en compte dans notre recherche. Dans quelle mesure cette recherche s'imposait-elle ? Allait-elle faire la lumière - vraiment, on pouvait se le demander - sur les valeurs tenues pour acquises sur lesquelles reposent les hypothèses économiques et scientifiques de l'occident, lors d'une tentative d'évaluation des idées et des raisonnements des autres cultures et des autres conceptions du monde ? Pouvait-elle analyser les potentialités d'une nouvelle symbiose entre science et religion pour repenser la question du « bien-être humain » et résoudre les dilemmes du développement ? La religion et la foi représentent d'autres systèmes de valeurs - certains se recoupent, d'autres sont nouveaux - et donc des idées et des approches différentes des problèmes pernicious de pauvreté, d'épidémie, de conflits et de marginalisation sociale.

Je m'estime particulièrement chanceuse d'avoir pu participer à ce projet et rencontrer les personnes qu'il a rassemblées. Avec un background dans le journalisme, le droit, les droits de l'homme et la théologie, je me suis souvent demandée où je pourrais trouver un emploi qui me permettrait d'approfondir les problèmes et les compétences auxquelles je m'étais familiarisée à diverses étapes de ma scolarité et de mes études. Le projet SRD a permis de faire le point sur ces domaines de connaissance d'une manière significative, et j'ai pu voir comment des personnes avisées et attentives (profanes ou religieuses) et des organisations caritatives et engagées (là encore, profanes ou religieuses) consacrent le meilleur d'elles-mêmes aux défis que représente la création d'un monde de compassion, de justice, de paix, et qui soit durable.

SHARON HARPER
Septembre 2000

Introduction

FARZAM ARBAB

La fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle confrontent l'humanité à un ensemble remarquable d'opportunités, mais aussi à de graves menaces. Parmi les phénomènes les plus frappants, certains sont étroitement liés à la mondialisation, un terme qui suscite de fortes polémiques et qui se prête à une variété d'interprétations. Il ne fait aucun doute - quelle que soit la position que l'on puisse prendre sur ce sujet - que les forces de la mondialisation ont imprimé aux nations du monde un nouveau cours irréversible. L'activité économique, les structures politiques aussi bien que la culture sont aujourd'hui sujettes à des changements en profondeur. Au fur et à mesure que les barrières qui ont séparé les peuples tombent et disparaissent, une société mondiale est en train de naître. Ce qui rend possible une telle transformation, c'est l'accélération du progrès technologique, qui se traduit notamment par la généralisation d'un mode de communication qui transcende les frontières nationales et qui fonctionne à une vitesse astronomique.

Aussi exaltantes que puissent être les perspectives de l'avenir, les types de comportements actuels ne sont pas de nature à inspirer confiance dans le processus en cours. Il est tout à fait naturel de se demander si la mondialisation va effectivement dans le sens de l'unification du genre humain sans imposer l'uniformité, ou si elle ne fera que rendre universelle la culture du consumérisme. La mondialisation est-elle le vecteur de la prospérité pour les masses, ou bien n'est-elle que l'expression des intérêts économiques d'une caste de privilégiés ? Aboutira-t-elle à l'instauration d'un ordre équitable, ou à la consolidation des structures de pouvoir existantes ?

De telles préoccupations ne sont pas sans fondement : en effet, malgré la multiplication incessante des moyens d'améliorer la condition humaine, des problèmes très anciens persistent, et de nouveaux problèmes apparaissent à tout moment. A cet égard, l'inefficacité des méthodes de l'effort mondial de développement, qui entre actuellement dans sa sixième décennie, est particulièrement parlante. Le problème est complexe. D'un côté, certaines réussites notables mises à part, il n'a pas été possible de contrer l'extension de la pauvreté - non pas la pauvreté à laquelle l'humanité est habituée depuis le début de son existence, mais une pauvreté dont l'impact est rendu intolérable par la désintégration des liens de solidarité. D'un autre côté, le type de croissance économique qui se généralise actuellement s'avère néfaste pour l'environnement, à tel point que sa viabilité est remise en question. Le défi qui consiste à apporter la prospérité à tous les peuples du monde à travers un processus de développement durable ne pourra pas être relevé par une simple application de la technologie, ni par une simple extension des schémas d'organisation actuels. Il nous impose de nous démarquer de manière radicale des philosophies matérialistes qui sont à l'origine de cette concurrence que se livrent actuellement une misère noire et une richesse irresponsable.

Si l'on veut comprendre le cours de l'histoire, on ne peut se contenter d'analyser les causes et les effets. Il faut également voir dans une transformation aussi profonde de la société l'exigence d'un processus d'évolution sous-jacent, à une époque à laquelle les principes d'unicité, d'interconnexion et de justice s'imposent à la conscience collective de l'humanité. Il

se peut que les premières tentatives globales inspirées par une telle prise de conscience apparaissent hésitantes, inadéquates, ou même qu'elles semblent motivées par l'ambition et l'égoïsme. On a néanmoins toutes les raisons d'espérer qu'avec l'expérience, les énergies seront de plus en plus souvent canalisées vers la création d'une civilisation mondiale qui représentera à la fois l'unité et la diversité du genre humain. Dans cette optique, la tâche de réévaluer le champ du développement, ses hypothèses fondamentales et ses stratégies courantes mérite que l'on y accorde dès à présent toute son attention.

En automne 1997, le Centre de recherches pour le développement international (CRDI) réunissait un petit groupe d'entre nous - scientifiques de diverses confessions - et nous proposait de participer à cette réévaluation à travers l'exploration du thème de la science, de la religion et du développement. L'approche qu'il nous fallait adopter était sans détours. On nous demandait de nous lancer dans l'étude de la littérature existante sur ce thème et de réfléchir - selon le point de vue de nos propres expériences et de nos propres systèmes de croyances - sur des questions que nous considérions comme fondamentales par rapport au thème de cette recherche. Il nous fallait nous concerter, échanger nos idées et en discuter. Nous devions présenter les résultats de nos réflexions personnelles sous forme de documents de travail, qui seraient compilés en un volume destiné à circuler au sein d'un groupe plus large pour approfondir le débat. Chacun de nous trouva le sujet assez intéressant pour consacrer une à deux années à cette entreprise, parallèlement à ses autres obligations.

Auparavant, le CRDI avait mené une étude préalable sur les questions concernant la spiritualité et le développement. A cet effet, le Dr William F. Ryan, S.J., avait voyagé dans diverses régions du monde et interrogé près de 200 théoriciens et praticiens travaillant dans ce domaine. Ses conclusions, présentées dans *Culture, Spirituality, and Economic Development : Opening a Dialogue* (Ryan, 1995), nous ont été d'une aide précieuse, de même que sa participation active à nos réunions et à nos discussions. De son étude, il se dégageait nettement que dans de nombreux cercles, le besoin était vivement ressenti de donner à la dimension spirituelle de l'existence humaine sa véritable place dans la pensée sur le développement. Nombreux étaient ceux qui ne se satisfaisaient pas des approches dominantes, consistant à rechercher le « cocktail idéal » et la bonne « dose de technologie » pour chaque problème de développement humain (Ryan, 1995, p. 4). Toutes les personnes interrogées étaient d'accord pour admettre que l'on devrait intégrer les valeurs culturelles et religieuses locales dans la recherche d'un développement durable et équitable. Alors que presque tous se montraient soucieux des aspects moraux et éthiques du développement, certains allaient plus loin, et tentaient de « fonder leur action engagée » sur la religion et sur la foi : ils doutaient du bien-fondé d'une éthique purement rationnelle, surtout lorsque la rationalité était définie par « des préalables étroitement individualistes » (Ryan, 1995, p. 42).

Il ne fait pas de doute que l'idée qu'il faille abandonner l'approche purement matérialiste du développement rencontre un soutien appréciable. Ce qui n'est pas clair, c'est de savoir comment donner un contenu spirituel à la théorie et à la pratique du développement. Les efforts de développement reposent sur plusieurs disciplines scientifiques et sur plusieurs domaines d'étude, qui représentent autant de visions du monde différentes. Est-il possible de se lancer dans une discussion rigoureuse sur la spiritualité - une discussion qui ne dérape pas vers des idées fantasmatiques - dès lors que le cadre global dans lequel ces disciplines ont pris forme oppose la science à la religion ? Il semble, par conséquent, qu'une étude des relations entre science et religion et de leurs liens réciproques avec le développement soit une étape nécessaire, dans toute tentative de compenser le déséquilibre qui caractérise la pensée actuelle

sur le développement. C'est en toute confiance que notre groupe a adopté ce point de vue, en reconnaissant que la crise de la société actuelle a déjà amené les scientifiques aussi bien que les théologiens à remettre en question la vision matérialiste de ces relations. L'extension progressive du champ d'exploration de ce sujet, ainsi que la prise de conscience qui se fait actuellement des faiblesses et des carences du matérialisme, nous ont convaincus de la pertinence de la décision du CRDI de promouvoir un débat sur le thème de la science, la religion et le développement.

Les articles rassemblés dans le présent ouvrage sont les résultats des nos délibérations conjointes et de nos réflexions individuelles sur ce thème. Ils ne cadrent pas avec un quelconque format spécifié, et ne traitent pas non plus du même ensemble de questions. Ils reflètent la décision que nous avons prise ensemble de faire de notre mieux, quelle que soit l'approche retenue, pour rendre nos propres croyances explicites lorsque nous analysons la réalité sociale et intellectuelle. Chaque article ne devrait être considéré que comme une première contribution à un débat qui, nous l'espérons, attirera de plus en plus de participants.

Le Dr Promilla Kapur a choisi de passer en revue, en détail, les enseignements de sa foi. Cependant, l'article qu'elle nous propose n'est pas un traité théologique sur l'Hindouisme, mais un compte-rendu des réflexions d'une chercheuse en sciences sociales et d'une activiste sur son propre système de croyances. Le Dr Kapur présente tout d'abord une brève discussion sur sa vision du monde et sur sa spiritualité personnelles, puis expose ce qu'elle considère comme les aspects essentiels de la religion des hindous. Dans cette section de son article, particulièrement bien argumentée, elle défend l'idée que « l'histoire syncrétique et pluraliste » de la religion hindoue et « son concept d'une Unité ultime » constituent « une autre vision des choses » et « un contrepoids à l'effet de division des systèmes actuels et des conceptions matérialistes » (Kapur, dans ce volume, p. 19). Cette observation a son importance, et elle est bienvenue, les systèmes de croyances religieuses de l'Inde ayant si souvent été dépeints comme des obstacles au développement.

Le Dr Kapur articule son traitement du thème du développement autour de sa définition en termes de « déploiement de la Vérité », un processus qui se déroule en relation avec l'individu, avec la société et avec le cosmos (Kapur, dans ce volume, p. 37). Dans ce contexte, elle n'hésite pas à affirmer que la religion doit exercer une influence appropriée sur le domaine du développement. La conception de la science à laquelle elle adhère la conduit naturellement à considérer qu'il ne peut y avoir de conflit fondamental entre science et religion. Pour elle, les sciences physiques constituent « une investigation de la matière et de la nature du monde extérieur » (Kapur, dans ce volume, p. 37). La religion, selon elle, est « une investigation de la conscience, de la spiritualité et de la nature du monde intérieur » (Kapur, dans ce volume, p. 37). Dans la mesure où il n'est pas possible de tracer « une séparation entre la dimension externe et la dimension interne » de l'existence, la science et la religion ne peuvent être que complémentaires (Kapur, dans ce volume, p. 37). Elle souhaite que l'on parvienne à mettre en œuvre l'une et l'autre, dans une interaction harmonieuse, pour répondre aux défis du développement.

Lorsqu'elle décrit ce qu'elle pense être les ressources hindoues d'un développement intégré, le Dr Kapur adopte une posture résolument Gandhienne. C'est ainsi qu'elle exploite la richesse des idées issues de la lutte pour un ordre *Sarvodaya*. Elle s'oriente clairement vers la recherche d'une stratégie de développement qui assure un équilibre entre d'une part les accomplissements scientifiques et technologiques et d'autre part les valeurs de la religion,

soumises à un examen critique : entre d'une part le dynamisme occidental et d'autre part la vision spirituelle orientale.

Le Dr Gregory Baum a introduit au moins trois problèmes dans nos discussions : le traitement critique du développement de la part des Eglises chrétiennes, la promotion récente, de la part de la Banque Mondiale, d'un dialogue avec la religion, et la dimension subjective de la recherche en sciences sociales. Dans l'article qu'il a rédigé en vue de la présente publication, il analyse ces questions. Il présente le premier thème en recourant à des exemples instructifs, relatifs le plus souvent à l'Eglise catholique, et montre que depuis que les Eglises chrétiennes « ont entendu les protestations des groupes chrétiens et non chrétiens dans les régions du monde les plus pauvres », elles ont toujours eu du mal à se faire à l'idée d'un développement formulé en termes d'industrialisation (Baum, dans ce volume, p. 72). Dans une brève discussion sur ses convictions personnelles, il résume ce qui constitue selon lui l'option catholique, qui comprend deux engagements : « voir la société du point de vue de ceux qui en sont les victimes, et manifester publiquement sa solidarité avec leur lutte pour la justice » (Baum, dans ce volume, p. 79-80). « L'option en faveur des pauvres », dit-il, (Baum, dans ce volume, p. 80).

Dans son analyse de l'effort que fait la Banque Mondiale pour ouvrir un dialogue avec la religion, le Dr Baum montre qu'un tel dialogue est prometteur tant qu'il échappe aux intérêts des uns ou des autres. En soulevant la question de la subjectivité dans la recherche, son troisième thème abordé, il s'attache à une question d'une importance particulière. La recherche dans laquelle nous nous sommes embarqués n'aboutira que si nous ne nous enfermons pas dans des définitions étroites de la méthode scientifique. Une question que l'on ne peut éviter de poser est de savoir si l'attitude du chercheur en sciences sociales vis-à-vis de l'existence d'un ordre transcendant exerce une influence sur son analyse et sur sa conclusion. Le Dr Baum en appelle non pas à la croyance religieuse mais à l'empathie et à l'ouverture d'esprit. Il suggère que les chercheurs qui s'intéressent au développement fassent preuve « d'une sensibilité particulière à la dimension spirituelle des personnes et à la manière dont les présupposés profanes de la culture occidentale contemporaine menacent leur identité » (Baum, dans ce volume, p. 91).

Au début de son article, le Dr Azizan Baharuddin attire l'attention sur les conséquences du compartimentage et du réductionnisme qui caractérisent si souvent la pensée actuelle. Ensuite, elle s'emploie à décrire sa conception de la science, de la religion et du développement, en soulignant bien la manière dont ces trois domaines sont liés. « Il nous faut acquérir une vision du monde holistique et écologique », nous prévient-elle, « et c'est de cette réorientation que procédera le réajustement de nos concepts économiques et de développement » (Baharuddin, dans ce volume, p. 121). Lorsqu'elle aborde la religion, le Dr Baharuddin ne manque pas de remettre en question les préceptes et les pratiques religieuses qui selon elle ont besoin d'être fondamentalement changés. Forte de cette liberté, elle passe à l'essence de l'Islam et présente certains de ses enseignements dans toute leur splendeur.

La section consacrée à la métaphysique et à son rôle dans l'entreprise humaine constitue une contribution particulièrement bienvenue à un discours émergent sur le thème de la science, de la religion et du développement. Ici, en étudiant certaines implications du terme coranique *din*, le Dr Baharuddin montre comment l'Islam « englobe la totalité de l'existence, si ce n'est la réalité elle-même » (Baharuddin, dans ce volume, p. 136-137). Se référant à l'analyse d'Al-Attas, elle explique que la soumission à Dieu, le précepte fondamental de l'Islam, se trouve intimement lié à l'obligation humaine envers Dieu pour les présents de la création

et de la nourriture. A ce stade d'obligation, les êtres humains réalisent qu'ils « ne possèdent rien par eux-mêmes » et que « tout ce qui les concerne, tout ce qui est en eux et tout ce qui procède d'eux vient du Créateur » (Baharuddin, dans ce volume, p. 138). Etant en eux-même « la substance même de la dette », il n'ont d'autre choix que de s'en acquitter « en retournant d'eux-mêmes à Dieu » (Baharuddin, dans ce volume, p. 138). Ce retour signifie se consacrer au service de Dieu - et donc à l'humanité - et vivre selon la loi de Dieu. C'est la compréhension profonde d'un certain nombre de concepts métaphysiques tels que la relation entre obligation et soumission qui, selon le Dr Baharuddin, constitue le fondement d'une approche islamique du développement.

Dans cette compilation, mon propre article prend pour base mes travaux sur le développement, plus particulièrement dans la sphère de l'Amérique Latine. Pendant un certain nombre d'années, avec un groupe de collègues, nous avons eu la possibilité de fournir de concert un effort pour créer une stratégie de développement différente, visant à appliquer des principes de spiritualité à la transformation des processus et des structures sociales et économiques dans les zones rurales. Le thème du présent projet, ainsi que son approche, m'ont servi de cadre de référence pour rendre explicite la conception de la science et de la religion qui sous-tendait cet effort. Ce que je tente de décrire dans mon article, c'est une vision du monde éclairée par les enseignements bahais, dans laquelle la production et l'application du savoir constituent l'axe central autour duquel doit se faire le développement. La principale tâche du développement, selon moi, consiste à créer une capacité chez les individus, au sein des collectivités et des institutions, dans une région puis une autre, pour participer à la création d'une civilisation dans laquelle le matériel et le spirituel se rejoindront.

Dans le projet de recherche du CRDI, l'objet de notre tentative n'était pas d'obtenir un consensus ou une série de visions uniformes sur la nature de la science, de la religion ou du développement. Aussi les articles reflètent-ils une variété de perceptions et d'approches. toutefois, nous partageons certaines idées concernant les questions fondamentales, plus particulièrement en ce qui concerne la manière d'appréhender la religion. Aucun d'entre nous n'a souhaité considérer la religion comme un pur instrument : ni comme un simple outil philosophique ni comme un facteur social qui s'avérerait utile pour favoriser le développement matériel. Nous n'avons pas trouvé intéressant de faire un parallèle entre la religion et le consumérisme, le scientisme ou le pouvoir politique. Comme croyants et comme scientifiques, nous considérons que la religion comme la science traitent de la réalité. C'est pourquoi nous avons étudié le rôle de la religion dans chaque facette du processus de développement : objet, stratégie, méthodologie et action. Quelle que soit la validité de nos arguments spécifiques, nous pouvons espérer avoir au moins véhiculé un message essentiel : les diverses traditions religieuses du monde ont guidé l'humanité, tout au long de son histoire, à travers une diversité de conditions, et aujourd'hui, elles peuvent lui offrir une richesse spirituelle qui lui fait cruellement défaut. La diversité n'a pas lieu d'être la cause de conflits ou de disputes, comme le supposent de façon automatique les adversaires des religions. Il n'est pas toujours nécessaire de penser en termes de « religions » ou de « sectes » : on peut très bien parler de religion de la même manière que l'on parle de science, et dès lors, il est possible d'étudier les interactions entre l'une et l'autre, dans la mesure où elles guident le progrès humain.

SOURCES

Ryan, W.F., S.J., 1995. Culture, spirituality and economic development: opening a dialogue. International Development Research Centre, Ottawa, ON, Canada, 67 pp.

This page intentionally left blank

Chapitre 1

Le principe de l'Unité fondamentale

PROMILLA KAPUR

Le contexte

Le développement divise-t-il ou rassemble-t-il l'humanité ?

Quand j'observe la société actuelle, voici ce que je vois : un certain nombre de mondes et un certain nombre de peuples qui luttent pour se faire une place et pour imposer leurs traditions et leurs modes de vie alors que les réalités qui les entourent changent à un rythme toujours plus rapide. Et dans ces luttes, je vois des signes de noblesse : de la générosité, lorsque les gens n'ont eux-mêmes rien ou presque rien, des expressions de sympathie envers autrui, un inlassable dévouement à travailler pour l'égalité, pour une convergence des motivations, pour la paix et pour l'harmonie avec la nature. On voit de bonnes gens s'appliquer au mieux à défendre une qualité d'existence que leurs traditions, leurs mythes, leurs religions et leur conscience leur disent être possible. Ils travaillent dur à cultiver la solidarité et la coopération et à résister aux pulsions séparatistes, égoïstes ou conflictuelles.

Il n'est cependant pas possible d'ignorer l'importance des forces qui agissent en sens inverse : inégalité des sexes, grandes injustices dans la distribution des richesses, perversion de la religion vers des attitudes et des conduites fondamentalistes, affrontements périodiques entre les communautés, mépris des principes moraux concernant la sexualité, consumérisme grossièrement hédoniste (c'est-à-dire production et consommation de biens et d'articles ayant peu de rapport avec la véritable qualité de la vie, mais qui produisent des sensations comme fin en soi), initiatives de développement sans consultation des populations intéressées, et qui leur sont rarement profitables, et confusion entre culture, religion et spiritualité (ainsi, par exemple, en ce qui concerne la manière dont une

religion peut entretenir des liens harmonieux et sans esprit de concurrence avec les autres religions) - tout cela se produisant dans un contexte de pollution toujours plus grave et plus insidieuse et de destruction de nos ressources naturelles. Les problèmes sont certainement plus nombreux que ceux que je peux énumérer ici, mais il me semble que d'une façon ou d'une autre, l'état de division dans lequel se trouve le monde est fondamentalement leur source commune.

Etant donné l'émergence récente d'un certain nombre de ces problèmes, il est difficile d'identifier des solutions technologiques ou sociales qui soient holistiques. Chaque «difficulté» a ses propres conséquences, aussi bien bonnes que mauvaises, et au moment où une nouvelle «solution» est mise en œuvre, il est difficile d'en cerner l'impact final. Faute d'un fondement moral ou spirituel adéquat, les solutions elles-mêmes deviennent souvent des problèmes. Ainsi, par exemple, bien que la science ait incontestablement contribué, dans une immense mesure et de manière très positive, au bien-être humain, elle a aussi servi à fabriquer des armes nucléaires. L'informatique permet de faciliter les communications, mais aussi de viser des cibles «ennemies». Et derrière chacune de ces applications scientifiques ainsi dévoyées, je vois, là encore, les traits caractéristiques d'un monde manquant d'unité et de cohésion. C'est cette idée, je crois, qu'il conviendrait de garder en tête lorsque l'on analyse le paradigme qui prévaut à propos du développement.

Les questions qui se posent à nous mettent en jeu trois importants domaines : la science moderne, la religion (et les valeurs), et le développement (défini grossièrement en termes économiques, sociaux et psychologiques). Dans le présent article, j'étudie les liens entre ces domaines selon mon propre point de vue, en tant que femme hindoue pratiquante et en tant que chercheuse en sciences sociales. Dans ces remarques introductives, je clarifie ce point de vue dans le détail. Dans la deuxième section de l'article, «L'hindouisme en arrière-plan», j'explique quelle est ma perception de l'hindouisme et du Vedānta, et de certains de leurs principes cardinaux comme le dharma ou le «soi-Soi». Dans la troisième section, «Le Soi, la société et le développement», j'étudie l'approche qui est celle de l'hindouisme, qui consiste à passer du développement personnel, tourné vers l'intérieur, au développement social, tourné vers l'extérieur. Dans la section intitulée «La science moderne et la religion hindoue», j'observe les ressemblances frappantes entre les nouvelles découvertes de la science et la très ancienne sagesse des textes sacrés hindous. Dans l'avant-dernière section, «Dévotion, connaissance et action», je me lance dans une description historique des mouvements religieux en Inde et des leaders qui ont été le fer de lance des réformes sociales et du développement, ce qui nous amène pour finir à une discussion (dans la section «Conclusion : un paradigme intégré») sur les ressources qu'une religion, et plus particulièrement l'hindouisme, peut apporter dans le domaine du développement.

Les dilemmes auxquels j'ai fait allusion semblent si inhérents au style de vie actuel que ce ne serait pas une mince affaire que d'en inverser le cours. Cela supposerait un effort considérable et continu sur une période prolongée. Je crois

que la génération actuelle peut difficilement faire plus que jeter les fondations d'un monde « unifié » à venir. C'est précisément dans le cadre d'un tel processus que l'hindouisme, à mon sens, constitue une précieuse source d'éléments : son Histoire synchrétique et pluraliste et son concept d'une Unité ultime permettent une autre vision des choses, et apportent de quoi faire contrepoids à l'effet de division des systèmes actuels et des conceptions matérialistes.

Un point de vue personnel

Pour commencer, je souhaiterais porter mes réflexions sur la manière dont je me suis trouvée pour la première fois confrontée aux principes qui sous-tendent le projet d'associer la science, la religion et le développement (SRD), sur la manière dont j'y ai recours dans ma vie quotidienne et dans mon travail, et sur les circonstances dans lesquelles je me suis intéressée à ce projet du Centre de recherche pour le développement international (CRDI).

Il me semble que ce sont mes parents, et surtout ma mère, qui m'ont initiée aux valeurs de la religion et au Tout-Puissant - ou Pouvoir Suprême - au cours de mon enfance. Ma mère était issue d'une famille de la tradition Arya Samaj, et sa propre manière d'aimer reflétait sa compréhension du fait que le Pouvoir Suprême est Un et qu'Il est le Créateur de tout l'univers. De ce Tout-Puissant, nous sommes tous les enfants. Ma mère m'a inculqué - ainsi qu'à mes frères et sœurs - l'habitude de prier Dieu le matin au lever et le soir avant d'aller dormir, de remercier Dieu pour ses bienfaits, de lui demander protection contre le mal, et de répandre autour de nous le bon sens et l'attitude positive nécessaires à l'amour, au respect et à l'attention envers nous-mêmes et envers les autres. Ainsi, j'ai reçu ces croyances religieuses fondamentales comme faisant partie de ma socialisation, dans un milieu familial, scolaire et communautaire libéral.

Aujourd'hui encore, je continue à pratiquer. Je fais des exercices de yoga et je prie régulièrement au réveil, ainsi qu'avant d'aller me coucher, pour remercier le Pouvoir Suprême pour ses bienfaits et pour faire pénétrer en moi les qualités divines en liant mon âme avec l'Âme Suprême par la méditation. Je m'efforce de mettre en pratique certains principes fondamentaux de la religion hindoue (*sanatana dharma*). Ainsi, par exemple, je crois en une Réalité Ultime et en l'Unité de ce pouvoir par lequel et en lequel vit toute la création. Je crois intimement que je suis une âme (*atman*), comme le sont les autres, et que l'âme est divine, fondamentalement et par essence. Je suis consciente de la divinité potentielle inhérente, chez moi comme chez chacun de nous. A partir de là, je n'essaye pas de faire des distinctions ni des discriminations entre les gens selon leur sexe, leur classe sociale, leur religion, leur origine géographique ou leur nationalité, et je m'emploie à lutter contre la discrimination. Je fais tout mon possible pour que ma vie reflète les valeurs de l'amour, de la compréhension, de la compassion, de l'attention, du partage, de la non-violence et de la compréhension mutuelle œcuménique.

Je crois en la loi du *karma*, un principe qui me guide et qui me donne la force intérieure me permettant d'assumer mes responsabilités et mes devoirs pour servir l'humanité au mieux de mes capacités. Je m'emploie à accumuler un bon *karma* pour un avenir meilleur dans cette vie ainsi que dans les vies à venir auxquelles je crois (de par ma croyance en l'immortalité de l'âme et en la réincarnation). Mon effort (*karima*) consiste à maximiser le bien que je peux faire dans le monde et à minimiser le mal. Je travaille et je prie non seulement pour le bien-être de ma famille mais aussi pour le bien-être des autres et de la société. Je m'efforce de servir les autres et de les aider - ceux qui ont des difficultés, qui sont pauvres, ou faibles, ou défavorisés - à s'aider eux-mêmes. Cela m'apporte une grande satisfaction, en comparaison avec les activités consistant à sacrifier les valeurs et les principes à la recherche d'un bénéfice économique. J'essaie de partager mes acquisitions matérielles et immatérielles - c'est-à-dire ma connaissance, mon éducation et ma formation - avec les autres. En même temps, le principe du *karma* me donne la force de supporter tous les revers que je peux subir et le courage d'affronter tous mes problèmes sans en rejeter la responsabilité sur autrui.

Tout au long de mon existence, ma curiosité m'a poussée à apprendre davantage sur la religion, aussi bien dans le domaine scientifique que dans le domaine empirique, et à réfléchir à des questions comme savoir qui est le Créateur ou quel est le sens de la vie. J'ai lu, à travers des traductions, les textes sacrés de différentes fois religieuses. J'ai écouté les discours religieux et spirituels de personnalités éclairées appartenant à divers systèmes religieux comme le bahaïsme, les Kumaries brahmanes, la Mission Ramakrishna, la Société Sri Aurobindo et l'Arya Samaj. J'ai même essayé plusieurs sortes de méditations. J'ai ainsi élargi mes connaissances et ma perception des autres religions et des révélations que chacune d'elles propose. Il m'est apparu que fondamentalement, les principales valeurs et croyances religieuses sont universelles, ce qui me fait me sentir très proche de gens appartenant à différentes confessions.

Quand j'étais étudiante en sciences sociales (psychologie, psychothérapie, sociologie et religion), je m'intéressais à la question de savoir si la science et la religion se contredisaient. Je lisais des livres sur la science et la spiritualité, comme par exemple les œuvres de Chander (1988) et de Kanal (1991), des écrits de scientifiques indiens comme le professeur de physique D. S. Kothari (1977, 1980, 1997), et des textes écrits par des spiritualistes comme Swami Vivekananda (1937, 1968) (voir aussi Swami Bhajananda, 1976-1977) et Swami Ranganathananda (1978, 1983, 1987), qui expliquaient qu'il n'y a pas de conflit entre science et religion : elles sont liées l'une à l'autre et sont en harmonie l'une avec l'autre.¹ Ces lectures ont attisé mon envie d'en apprendre davantage sur les liens devant exister, en dépit des apparences, entre ces deux types de discours.

Au cours de mes études ultérieures, je me suis intéressée à l'observation et à l'étude systématique des changements intervenant dans les domaines sociologique, psychologique et culturel ainsi que dans la situation politique et économique des membres de diverses sociétés. Je me suis plus particulièrement intéressée aux

changements concernant la condition des femmes, surtout en Inde. J'étais très motivée par l'étude des problèmes auxquels les femmes se trouvent confrontées et par la compréhension de leurs sentiments et de leurs attitudes changeantes. Je voulais analyser la manière dont elles étaient traitées au sein de la famille et à l'extérieur, aussi bien aujourd'hui que dans l'Inde d'autrefois (selon les écrits dont nous disposons). Je me suis demandée quels facteurs avaient amené ces changements. Ce questionnement m'a conduite à entreprendre des recherches sur les questions liées au rôle des femmes et au développement, dans le cadre de mes études de doctorat et de post-doctorat. En fait, je m'étais déjà familiarisée depuis longtemps au concept de développement ainsi qu'aux sciences sociales, mais je n'avais pas beaucoup abordé les sciences physiques.

En tant que chercheuse en sciences sociales, j'ai étudié diverses découvertes et innovations intervenues dans les sciences et les techniques (S & T) et leur impact sur la vie des gens - en particulier sur le style de vie et le bien-être des femmes. Je me suis aussi efforcée de cerner les éléments constitutifs d'une évolution de la condition des femmes dans le contexte d'un développement durable. J'ai remarqué que l'Inde, après son indépendance, avait connu des progrès spectaculaires dans les S & T, une croissance économique accrue, un développement industriel et l'autosuffisance alimentaire et vestimentaire. Je me suis rendue compte que les gouvernements et les organisations non gouvernementales (ONG) n'hésitaient pas à prendre un grand nombre de mesures pour améliorer la condition des femmes et pour promouvoir un développement global. J'essaye de comprendre pourquoi, malgré les importantes ressources consacrées à ces objectifs, nous assistons à une aggravation des affrontements entre communautés (par exemple entre Hindous et musulmans), à une montée de la violence en général, à une corruption généralisée, à un illettrisme rampant, à des phénomènes de castes, et pourquoi nous connaissons le chômage, la misère noire, la surpopulation, la malnutrition et la dégradation de l'environnement. Pourquoi observons-nous autant d'inégalités sociales et économiques, autant d'inégalités entre les sexes et autant d'injustices ? D'où proviennent cette prédominance croissante des valeurs matérialistes et consuméristes et cette exigence de qualité vis-à-vis de la politique ? Pourquoi voyons-nous autant de violence et de criminalité, en particulier à l'encontre des femmes, même dans les pays « développés » ? Dans mes recherches (Kapur, 1991a, 1991b, 1992, 1994a, 1994b, 1995), j'ai commencé à essayer de voir si la réponse ne résiderait pas en partie dans la crise des valeurs humaines et spirituelles qu'ont entraîné la négligence progressive de ces questions importantes et un manque d'éducation dans ces domaines.

A ce propos, j'ai centré mon attention sur le conseil, sur l'éveil aux valeurs humaines et spirituelles, ainsi que sur la sauvegarde du mariage, de la famille et des autres types de relations interpersonnelles. En tant que psychologue, j'essaye d'aider les gens à prendre conscience de leurs points forts et de leurs aptitudes, et je les aide ainsi à résoudre leurs problèmes et leurs conflits, à mieux se comprendre, à mieux comprendre les autres et à gérer leur stress. Je tente de les

aider à s'aider eux-mêmes et à acquérir davantage d'estime d'eux-mêmes (en les aidant à trouver leurs propres orientations positives), à renforcer leurs points forts et à surmonter leurs points faibles. C'est le fait que je reconnaisse les personnes déboussolées comme des individus à part entière, avec tous les talents et toutes les faiblesses qu'ils peuvent avoir, qui me permet de leur apporter un tel soutien.

Tout en travaillant comme psychologue et en essayant d'encourager les valeurs religieuses et spirituelles, je me suis toujours sentie dérangée par certaines interrogations : Qu'est-ce que la science ? Qu'est-ce que la religion ? (qu'il s'agisse de la religion hindoue ou des autres confessions) Quel rôle la science et la religion ont-elle joué dans le développement ? Quelles ont été jusqu'à présent les interactions entre la science et la religion ?

C'est ainsi qu'un certain matin, j'ai eu comme une agréable surprise, en entendant parler du projet SRD du CRDI. Après une discussion, le CRDI m'a invitée à participer à cette recherche, et m'a demandé d'étudier les questions en rapport avec ce thème en tant que fidèle de la religion hindoue. J'en ai été toute émue. J'ai senti, au plus profond de mon cœur, que cette opportunité qui se présentait à moi était un effet de la volonté et de la bonté divine.

Je savais que ce projet impliquerait des recherches intensives et un travail difficile. Cependant, j'avais déjà à cœur d'approfondir les recherches dans ces domaines, c'est pourquoi je me suis tout de suite lancée dans ce projet. C'est avec un grand enthousiasme que j'ai accepté l'invitation, et j'ai commencé à travailler avec l'aide de mon assistant de recherche, Tribhuwan Kapur, titulaire d'un doctorat en sociologie de la religion. Il nous a paru fascinant et enrichissant d'y travailler avec le groupe du CRDI, en raison des qualités de savoir, de compréhension et de sympathie que nous avons trouvées au distingué directeur de recherches Farzam Arbab et aux autres membres éminents de l'équipe. Je souhaite que mon expérience pratique des motivations et des problèmes complexes de l'existence humaine (tels que l'on peut les appréhender en tant que sociologue et psychologue), mon expérience de l'Inde et mon immersion permanente dans une vision hindoue constituent un complément utile aux compétences et aux connaissances des autres participants à ce projet.

L'hindouisme en arrière-plan

Quand l'individu et la société ne font qu'un

Il peut être sage, pour commencer, de préciser ce que l'on entend par *hindou*, *religion hindoue* et *hindouisme*. Selon Ranganathananda (1987) et Badrinath (1993), ce ne sont pas les peuples de l'Inde qui ont forgé les mots *hindou* et *hindouisme* pour se désigner eux-mêmes ou pour désigner leur religion : on ne retrouve ces mots dans aucun des textes indiens de l'Antiquité ni du Moyen Âge.

Ces auteurs pensent plutôt que ce sont les envahisseurs arabes au VIII^e siècle de l'ère chrétienne, ou bien les anciens Perses, qui se sont servis de ces termes pour désigner le peuple qui vivait à l'est du fleuve «Sindhu» (actuellement le fleuve Indus). Les Perses prononçant le *s* comme un *h*, le mot sanskrit *Sindhu* est devenu *Hindu*, et le territoire concerné est devenu l'Hindoustan (Ranganathananda, 1987). Les Grecs prononçaient «Indos», et c'est de là qu'est venu le nom *Inde*. Ainsi, le terme *hindouisme* signifiait initialement la religion du peuple de l'Hindoustan.

En fait, comme pour n'importe quel autre système de croyances, il serait difficile de définir l'hindouisme. L'hindouisme a toujours été une religion synchrétique, qui intègre plusieurs systèmes de croyances indigènes, en plus des religions qui se sont répandues en Inde à travers les guerres et les migrations. Les penseurs indiens eux-mêmes ont désigné leur religion par le terme significatif de *sanatana dharma*, que l'on peut traduire par «religion éternelle». *Dharma* est le mot sanscrit pour «religion», et il s'agit d'un concept philosophique centré sur l'unité. «L'objet du *dharma*», comme l'a expliqué Badrinath (1993, p. 27), «est de créer et de maintenir des conditions individuelles et sociales dans lesquelles tout individu, dans son être propre ainsi que dans sa relation à autrui, puisse explorer le potentiel de son existence et le faire fructifier comme il en est capable.» L'auteur explique ainsi le caractère essentiel du concept :

L'unique préoccupation dont tout procédait dans la pensée indienne et dont dépendait en fin de compte tout mouvement de vie était l'idée de *dharma*, l'ordre, qui n'était pas un ordre positif quelconque mais l'ordre inhérent à toute vie. Dérivé de la racine sanskrite *dhr*, qui signifie «soutenir», «maintenir», *dharma* signifie que tout ce qui vit est soutenu, porté, maintenu.

Badrinath (1993, p. 22)

Badrinath explique plus loin les cinq éléments de l'ordre, ou *dharma*, dans lesquels notre être se trouve fermement enraciné : la non-violence, une attitude d'égalité, la paix et la tranquillité, l'absence d'agression et de cruauté et l'absence d'envie.

Si chaque individu est en relation avec lui-même, il a aussi des relations avec les autres. Dans la conception des *dharma*s, il n'y a pas de séparation entre ces deux notions. Ce n'est que lorsque notre relation à nous-mêmes est correcte que notre relation à autrui peut être correcte : et tant que nous ne sommes pas parvenus à une relation correcte avec autrui, notre relation à nous-mêmes ne peut être correcte.

Badrinath (1993, p. 23)

Swami Vivekananda, un moine de l'ordre de Ramakrishna et le plus célèbre disciple du mystique bengali Ramakrishna Paramahansa, attachait une grande importance à l'union de l'esprit scientifique et de la dimension spirituelle. Il définissait la religion comme «la manifestation de la divinité déjà présente en

l'homme» (Ranganathananda, 1987, p. 218). Par le mot de *divinité*, il entendait le Brahmane (Tout-Puissant), un concept dans lequel la divinité est inséparable du soi individuel, ou *atman* (âme). Ainsi qu'il poursuivait :

La religion, c'est la réalisation, et non un discours ni une doctrine, ni des théories, aussi belles qu'elles puissent être. C'est être et devenir, et non entendre ni reconnaître : c'est l'âme tout entière se transformant en ce en quoi elle croit. (...) Toutes les religions sont autant d'étapes. Chacune d'elles représente un stade par lequel passe l'âme humaine pour réaliser Dieu.

Bhajananda (1976-1977, p. 9)

Je crois que Vivekananda utilisait le mot *religion* dans le sens particulier de la spiritualité. Pour lui, ce mot signifiait «la réalisation de Dieu» et «non pas seulement un moyen de salut individuel, mais une grande force créative qui façonne l'Histoire» (Bhajananda, 1976-1977, p. 4). Je vois le reflet de l'enseignement de Swami Vivekananda dans les travaux de certains chercheurs en sciences sociales occidentaux comme Pitirim Sorokin, un sociologue, qui a lui aussi affirmé qu'une formation spirituelle est essentielle pour l'intégration et la croissance des individus, de la société et de la culture, lesquels forment une trinité indivisible (Sorokin, 1958).

Swami Muktinathananda, un scientifique, est demeuré pendant un certain nombre d'années au Canada, mais il a fini par se retirer du monde et est devenu moine au sein de la mission Ramakrishna. En réponse à une question sur la nature de la religion hindoue, il a répondu que celle-ci pose les questions fondamentales suivantes :

(i) Qui suis-je ? (ii) Qu'est-ce que ce monde ? (iii) Qui est Dieu ? (iv) Quelle est ma relation à ce monde et à Dieu ? Selon le concept hindou de l'être humain, l'individu est constitué de trois éléments : il y a le corps, le mental, et le soi ou *atman*. Le but de chaque être est de savoir précisément qui il est : le corps, le mental ou le soi. En fait, la religion hindoue commence par poser cette question de la connaissance de moi-même et de ma relation à Dieu et au monde qui est le mien.

Muktinathananda (entretien avec l'auteur, 1998²)

La notion du soi dans l'hindouisme, classique ou moderne, n'est pas la même que dans les sciences sociales. Alors que les sciences sociales ont tendance à assimiler le soi à l'ego, c'est-à-dire à la personnalité entière telle qu'elle se présente à la société en interaction, l'hindouisme assimile le soi à l'âme (ou *atman*) qui est en chaque être vivant. Toutefois, le Soi signifie aussi la Réalité Suprême (ou *Brahman*). Le soi est considéré comme une petite parcelle du Soi, et la réalisation de l'unité du soi et du Soi (c'est-à-dire l'unité de l'âme et de la Réalité Suprême) est le but de l'existence humaine. Par conséquent, le mouvement de la Création est un jeu entre le soi et le Soi.³

A travers la réincarnation, le soi se trouve entraîné pratiquement sans fin dans des transmigrations (*samsara*) destinées à amener la réalisation de l'unité du soi

avec le Soi. La doctrine du samsara, ou de la transmigration, considère que l'*atman* est immortelle mais qu'il est perverti par toutes sortes de désirs. Selon son karma (ses accomplissements, l'ensemble de ses actes et de ses interactions), l'*atman* s'incarne dans divers corps jusqu'à se trouver entièrement purifié, et à la fin, il fusionne avec le *Brahmane* et atteint le *moksa* (c'est-à-dire la libération spirituelle). Comme le dit la Bhagavad Gita, «De la même manière qu'un homme se débarrasse de ses vêtements usés et en met d'autres qui sont neufs, de même le [soi] incarné se débarrasse de ses enveloppes corporelles usées et en revêt de nouvelles» (Sastriy, 1977, p. 49). Le karma accumulé par une *atman* particulière au cours de ses vies antérieures détermine la condition dans laquelle la personne renaît.

Un autre guide complémentaire pour l'action, que l'on rencontre dans l'hindouisme, se trouve inclus dans le schéma du varnaashram, un cadre socio-religieux divisant l'existence humaine en quatre stades distincts, chacun de ces stades étant caractérisé par ses propres privilèges et devoirs :

- *Bharmacharya* - étude et abstinence
- *Grihastya* - responsabilité du ménage
- *Vanaprastha* - renoncement à tous les attachements de la société
- *Sanyasa* - contemplation de la Réalité Ultime (c'est-à-dire poursuite à plein temps du spirituel) et abandon de tous les liens sociaux.

Cependant, le cheminement de l'existence est idéal : typiquement, le dernier stade, qui suppose la séparation de la famille au moment où la personne ou le couple a le plus probablement besoin d'assistance, est très difficile à réussir. Dans l'Inde d'aujourd'hui, le cadre de la société ne nous permet d'aspirer qu'aux deux premiers stades.

Toujours est-il que nombreuses sont les personnes âgées qui s'engagent effectivement dans une forme de renoncement et de contemplation, à travers la lecture quotidienne du Ramayana, du Mahabharata, de la Bhagavad Gita et d'autres textes spirituels. Elles dépensent de l'argent pour organiser ou pour assister à des assemblées religieuses où l'on récite diverses prières et où l'on discute des enseignements de divers gourous (maîtres spirituels), prêtres ou précepteurs. Les Hindous restent, dans l'ensemble, attachés aux rites, et consacrent toujours aux cérémonies des dépenses ostentatoires. On peut donc dire que si l'hindouisme a évolué au cours des millénaires, c'est davantage dans sa forme que dans son contenu.

Le Vedânta : l'essence de l'hindouisme

La religion hindoue ne procède pas d'un unique fondateur ni d'un groupe de fondateurs. Elle se fonde plutôt sur les révélations des expériences intérieures authentiques de sages et de prophètes profondément impliqués dans la quête de la Vérité. Les Védas, les Puranas, les Upanisads et la Bhagavad Gita forment la littérature spirituelle de base de l'hindouisme. Les Védas sont le trésor de savoir

spirituel accumulé que divers prophètes et divers sages - êtres parfaits - ont découvert à différents moments de l'Histoire. «Le terme de Véda, selon Sankarâchârya, signifie essentiellement un savoir, sans début et sans fin, susceptible de mener à la libération, et vérifiable par un seul et par tous» (Ranganathananda, 1987, p. 40). C'est pourquoi le Véda est l'aboutissement d'une quête de la Vérité, très similaire en termes de nature et de processus à la recherche scientifique moderne.⁴

Les Puranas sont des récits épiques, ce sont les idées et les enseignements des Védas mis sous la forme d'histoires et de paraboles. Les Upanisads rassemblent les conclusions et les parties philosophiques de la littérature védique, qui est vaste et variée, et on y trouve la quintessence des Védas. La Gita résume les principaux enseignements des Upanisads traitant de la réalité métaphysique, de la nature du soi et de la soif de connaissance du soi, et les présente sous une forme vulgarisée. La Gita ne traite pas seulement de la philosophie des Upanisads, mais aussi de ses implications éthiques : elle explique la réalité la plus élevée tout en servant de guide pour la vie quotidienne. C'est pourquoi elle est devenue, en Inde, le livre des masses populaires.

Cependant, l'essence de l'hindouisme, c'est le Vedânta, la partie philosophique et métaphysique des textes sacrés hindous. Swami Vivekananda percevait clairement quel était le noyau central de principes spirituels sensés de l'hindouisme, fondé sur les Upanisads et sur la Gita, et il voyait bien que ces principes, appliqués à la vie de tous les jours, pouvaient permettre de résoudre nombre des problèmes du pays (Bhajananda, 1976-1977). J'irai dans le même sens que Vivekananda, et je dirai que l'état de décadence qui est celui de l'Inde actuelle n'est pas imputable à la religion, mais à l'incapacité d'appliquer les principes du Vedânta à la résolution des problèmes sociaux et nationaux (Bhajananda, 1976-1977). Dans un discours intitulé «le Vedânta aujourd'hui», Karan Singh, un éminent diplomate, politicien et érudit, spécialiste du Vedânta et du dialogue interconfessionnel, a expliqué les aspects centraux du sanatana dharma selon la formulation des cinq principes cardinaux du Vedânta (Singh, 1988) :

1. *L'unité de l'existence* - Selon la théorie védique, l'univers tout entier est rempli d'une existence omniprésente, c'est-à-dire d'une force unique. Tout ce qui existe - quoi que ce soit et où que ce soit - est illuminé par la même Lumière, qui porte en elle le bonheur et le bien-être de tous les êtres.
2. *La divinité inhérente à toute existence* (y compris la divinité latente des âmes humaines) - Dans le Vedânta, les êtres humains sont les enfants de l'immortalité, et sont dotés d'une capacité de réalisation spirituelle. Dans son explication du concept de religion, Vivekananda a rédigé ce célèbre article de foi védique :

Toute âme est potentiellement divine. Il s'agit de manifester ce caractère divin à l'intérieur, par le contrôle de sa nature interne et externe. Faites cela soit par le travail, soit par la pratique religieuse, soit par le contrôle psychique, soit par la

philosophie - par un ou plusieurs de ces chemins - et libérez-vous. C'est là toute la religion. La doctrine et les dogmes, les rituels, les écritures, les temples et les règles ne sont que des détails secondaires.

Ranganathananda (1987, p. 45)

Le Vedânta est la réalisation de la divinité qui est en soi et en chacun de nous. L'idée maîtresse du Vedânta est l'unité entre le divin en nous et le divin au-delà de nous. Le Vedânta est la description du Brahmane, la Réalité Ultime, en tant que Sat-cit-Ananda (existence, savoir et béatitude). Si la béatitude est partie inhérente de la Réalité Ultime de l'univers, elle est aussi partie inhérente de l'individu (Ranganathananda, 1987, p. 23).

Pour manifester son potentiel divin inhérent, on doit suivre les trois chemins de réalisation de soi proposés dans le Vedânta, à travers lesquels l'âme individuelle trouve son lien avec l'Âme Suprême : bhakti yoga, ou le chemin de dévotion à la Réalité Suprême de l'Âme, jnana yoga, le chemin de la connaissance, et karma yoga, le chemin de l'action et du travail. Comme l'a souligné Gangrade (1995), aucun de ces chemins ne peut suffire à lui seul, ni rester en permanence isolé des deux autres. Celui qui veut développer entièrement son caractère et sa personnalité doit suivre à la fois jnana, karma et bhakti.

3. *Le genre humain tout entier comme une famille étendue* (vasudhaiva kutumbhkam) - Une relation de spiritualité relie les peuples qui appartiennent aux diverses parties du genre humain, malgré leurs différences. Idéalement, **tous** les membres d'une famille étendue manifestent de l'attention les uns pour les autres, partagent, font preuve d'amour et de respect mutuel, assument la responsabilité du bien-être de la famille et coopèrent à le conserver et à l'améliorer : on peut étendre ces idéaux à des modèles de conduite pour chaque individu vis-à-vis du reste du genre humain.
4. *L'unité fondamentale de toutes les religions* - La perception, dans l'hindouisme, de l'unité spirituelle de tout ce qui existe et l'importance donnée à la réalisation spirituelle en tant qu'objectif de la religion est un facteur d'harmonie interconfessionnelle (Ranganathananda, 1987). Dans l'hindouisme, on peut parvenir au Divin par plusieurs chemins : en adorant une déité femelle ou mâle, les arbres, les plantes, les herbes, le soleil, la lune, les étoiles, le feu, le Dieu incorporel, la Réalité ou l'Âme Suprême, ou une idole. Cette pluralité est visible dans l'idée de Swami Vivekananda d'une harmonie entre les religions du monde, ainsi que dans l'idée d'une religion universelle sous-tendant la coexistence de toutes les religions, chacune acceptant les meilleurs éléments des autres. Il me semble qu'aujourd'hui les gens ont très fortement besoin de ce pluralisme du Vedânta et de la compréhension interconfessionnelle qui l'accompagne.
5. *Le bien-être, le progrès, le développement et le bonheur de tous* - Le Vedânta vise non seulement à combler et à libérer le soi mais aussi à réaliser le bien-être et le développement de tous les êtres. Il ressort d'une prière védique populaire

que tout le monde doit être heureux et en bonne santé, participer au bien-être, au progrès et à la prospérité et en bénéficier, et que personne ne doit rester en mauvaise santé, malheureux ou ignorant. Cette prière est récitée en sanskrit au cours de diverses cérémonies religieuses. On trouve des prières similaires dans le bahaïsme ainsi que dans d'autres religions.⁵

Le Vedânta est à la fois une philosophie et une religion, mais il ne comprend aucune méthode ni aucun dogme établi :

Tout en affirmant que la vérité est une, et que sa vision mystique est le moyen unique, [le Vedânta] reconnaît les multiples approches possibles de cette vision (...). Chaque génération s'est sentie libre d'interpréter la vérité de base selon ses habitudes culturelles et de langage (...) tout en se conformant strictement aux textes originaux. (...) Ainsi, le Vedânta est la science de la Réalité, et non un dogme religieux ou philosophique.

Giri (1985, pp. 34-35)

Nous assistons aujourd'hui à une impressionnante recherche d'approches nouvelles et de schémas de compréhension élargis pour guider l'action. Et pour moi, c'est bien cette recherche qui donne au Vedânta toute son actualité. Vivekananda a souligné que les principes védiques s'appliquent non seulement en Inde mais partout dans le monde (Bhajananda, 1976-1977) et que le Vedânta a un grand rôle à jouer dans l'existence des humains de notre temps. Il leur apporte, entre autres valeurs, une philosophie du service social qui fait tellement défaut dans la société actuelle (Bhajananda, 1976-1977). Vivekananda croyait, comme je le crois aussi, que la religion, lorsqu'elle est correctement comprise, peut être appliquée à la résolution aussi bien des problèmes ordinaires que des problèmes existentiels de l'humanité.

Le soi, la société et le développement

La science consiste à découvrir la Vérité. La religion est la manifestation de la Vérité. La spiritualité est la Vérité elle-même. La morale repose sur la Vérité. L'éthique est l'application de la Vérité à la vie sociale.

Muktinathananda (entretien avec l'auteur, 1998⁶)

Le concept de développement, selon le sanatana dharma, est le «déploiement de la Vérité». Il englobe le développement du soi (corps, mental et esprit), des autres et de l'univers tout entier (c'est-à-dire le bien-être de tous les êtres vivants, l'environnement naturel y compris⁷). D'un point de vue hindou, un véritable développement est un développement de l'individu et de l'ensemble en termes d'environnement à la fois intérieur et extérieur. Comme l'a dit Swami Muktinathananda,

Selon l'hindouisme, le véritable développement, dans quelque domaine que ce soit, consiste à éliminer toutes les imperfections et à amener la perfection. Ainsi, les éléments fondamentaux du véritable développement participent à l'élimination de tout ce qui est artificiel, faux ou imparfait, apportent une éducation pour faire reculer l'ignorance et aident l'individu et l'ensemble à comprendre la nécessité et les implications du développement.

Muktinathananda (entretien avec l'auteur, 1998⁸)

Le soi et le développement

Il parvient à la paix, celui qui, abandonnant tous les désirs, évolue sans attachement, sans égoïsme, sans vanité.

Sastry (1977, p. 80)

Celui qui ne hait aucune créature, qui se montre amical et empreint de compassion envers tous, qui est libre de tout attachement et de tout égoïsme, à qui la douleur et le plaisir sont équivalents, qui sait supporter les événements en restant satisfait et impartial, qui garde le contrôle de lui-même et reste empreint d'une ferme conviction, dont les pensées et la raison sont dirigées vers Moi, celui qui M'est (ainsi) fidèle M'est cher.

Sastry (1977, p. 311)

Celui par qui le monde n'est pas affligé et qui n'est pas affligé par le monde, qui est libre de joie, d'envie, de crainte et de peine, celui-là M'est cher.

Sastry (1977, p. 312)

Ceux qui contemplent toujours l'Impérissable, l'Indéfinissable, l'Eternel, en ayant contenu tous leurs sens, en gardant toujours une égalité d'âme, attentifs au bien-être de tous les êtres - ceux-là parviennent jusqu'à Moi.

Sastry (1977, p. 304)⁹

Sachant que le concept du soi est lié à une étincelle immortelle de conscience interne, le mot je ou moi (*aham*) fait référence aux accrétions qui obscurcissent la pure perception de l'âme immortelle en chaque être. L'objet du *sanatana dharma* est alors de développer un moyen de relation avec la société qui permette d'éliminer les accrétions du doute, de la vanité, de la colère et de la tristesse et de rendre l'*atman*, en chaque membre de la société, toujours plus proche de la réalisation de la fusion totale (*moksa*) avec le *Brahmane*. Cette fusion est le but de la poursuite quotidienne du bon *karma*, et en Inde, c'est là une raison d'être de l'existence humaine.

Les injonctions que l'on peut lire dans les *purusarthas* (la doctrine des quatre finalités de l'existence) contiennent les quatre manières de satisfaire son être intérieur :

- *Dharma* - code moral de conduite, action dans le droit chemin
- *Artha* - activités économiques destinées à l'autosuffisance
- *Kama* - satisfaction des désirs (physiques et autres)
- *Moksa* - libération totale, affranchissement de toute illusion.

Entre toutes, c'est le *moksa* qui est le plus déterminant. Cependant, il nous faut remettre notre discours sur cette voie des *purusarthas* dans le contexte du principe originel fondamental de l'hindouisme selon lequel l'âme, en l'être humain, est immortelle : «Lui, les armes ne Le tranchent pas, le feu ne Le brûle pas, et l'eau ne Le mouille pas, le vent ne Le sèche pas. Il ne peut être tranché, brûlé, ni mouillé ni séché. Il est infini, omniprésent, stable, inébranlable, éternel» (Sastry, 1977, pp. 49-50). Ainsi donc, la quête du *moksa* est la quête d'une forme d'immortalité.

Le *dharma* n'est ni une doctrine ni un dogme. En termes concrets, le *dharma* est le principe frontal qui guide une existence empreinte de devoir et de responsabilité. Il relève aussi bien de la raison que de l'intuition (le sentiment et l'appréhension intérieurs de toute situation). Etant un des idéaux fondamentaux de l'existence humaine, il vise à atteindre la manifestation la plus entière de la vie, et sur lui reposent les principes individuels et universels de vie, parmi lesquels les valeurs spirituelles et sociales. Le *dharma* est la pulsion de croissance.

Rama, dans le Ramayana, est souvent cité comme l'exemple mythologique d'un homme-dieu ayant suivi la voie du *dharma*, bien que cela l'ait mené à abdiquer sa prétention au trône de son père, Dasratha, et à partir en exil pour 14 ans dans la forêt, par suite du désir égoïste de Kaikeyi, l'une des femmes de Darastha. Cette histoire montre que la voie du *dharma* n'est pas toujours plaisante et qu'elle comporte aussi des obligations, même désagréables. Suivre la voie du *dharma* mène à l'accumulation d'un bon *karma*, lequel à son tour permet une meilleure renaissance au sein d'une famille, suivant la voie du *sanatana dharma*. C'est le début du processus qui mène à l'objectif du *moksa*, c'est-à-dire la libération du *samsara*. C'est ce que souligne la Bhagavad Gita (ch. III 19) : «C'est pourquoi, sans attachement, accomplissez inlassablement l'action à mener : car, en accomplissant l'action sans attachement, l'homme parvient au Suprême» (Sastry, 1977, p. 104).

La satisfaction du *kama*, qui est le principe du désir légitime (y compris le désir sexuel dans le cadre du mariage) fait aussi partie des *purusarthas*. Pour les Hindous, la satisfaction des désirs dans les limites de leur compréhension fait aussi partie du *sanatana dharma*. Il est donc clair que dans la société, les gens doivent avoir une conduite morale et ne pas être sous l'emprise du sensuel au point d'altérer leur santé psychologique et physique, ni le tissu social, par le biais d'une sexualité extraconjugale.

Les *purusarthas* exhortent également à suivre le principe de l'*artha* ou indépendance économique. Ce principe est considéré comme l'un des fondements d'une vie morale, la dépendance économique étant de nature à vicier tous les aspects de l'existence, y compris l'aspect moral. Par conséquent, en faisant du *kama* et de l'*artha* des points cardinaux de l'accomplissement humain, au même

titre que les buts spirituels et sociaux, les *purusarthas* exhortent à une approche saine et équilibrée de la vie en société. En ce qui concerne l'*artha*, il s'agit de trouver un équilibre entre l'entretien de soi-même et de sa famille (les réalisations matérialistes et le confort) et la poursuite d'autres objectifs d'importance égale dans l'existence humaine. Dans la société hindoue et indienne, cependant, la voie de l'indépendance économique comme moyen d'une vie d'abondance est partout évidente - partout dans les médias, dans les conversations avec les étudiants des universités aussi bien qu'avec les dirigeants des grandes entreprises. Les ruraux, qui tirent la plus grande partie de leur revenu de l'agriculture et de l'artisanat, sont bien plus proches de la vie des *purusarthas*, et ils peuvent être considérés comme étant les plus représentatifs du système moral hindou.

Des *purusarthas* découle une manière de vivre qui concerne aussi bien les femmes que les hommes. Dans la société hindoue, l'hygiène sociétale, physique et mentale était conditionnée à l'observation, dans la vie quotidienne, des normes élevées des *purusarthas*, et ces notions fondamentales étaient naguère très répandues en Inde. Cependant, si les idéaux n'ont pas changé, les Indiens d'aujourd'hui sont rarement en mesure de se conformer pleinement au système *purusartha* et d'en faire la référence de leur évolution personnelle et de leurs interactions sociales.

Société et développement

On peut se demander si la diversité qui caractérise l'Inde et l'hindouisme a été source de divisions et de conflits, et si ces divisions ou ces conflits ont pu nuire au développement global, et notamment au progrès économique. L'importance donnée au développement spirituel, manifeste depuis le temps des Védas, aurait-elle été préjudiciable au développement économique, et n'aurait-elle pas peut-être même favorisé un certain repli sur soi et une certaine apathie ?

Dans quelle mesure les croyances et les conceptions hindoues de la vie ont-elles été acceptées par l'ensemble de la population de l'Inde ? Cette question est d'une extrême importance pour pouvoir apprécier l'impact de la religion sur le développement économique. La réalité concrète de l'hindouisme, dans les centres urbains comme dans les villages, c'est la vaste prolifération des sectes - les deux principaux cultes étant le culte Viashnavite et le culte Saivite - avec leurs propres variétés locales et leurs diverses imageries, chants, *bhajans* (hymnes) et *mantras* (mots, phrases et concepts spirituellement édifiants, généralement dérivés des textes sacrés traditionnels et entonnés en musique pour se purifier l'esprit, pour accroître sa compréhension du soi et pour réaliser l'Unité divine). Toutefois, ces sectes ont toutes pour point commun la croyance en Dieu, appelé Bhagwan, Ishwara ou Parmatma, et toutes déclarent allégeance au *sanatana dharma*.

Les messages religieux ont fait l'objet d'une large dissémination. Même si une certaine proportion d'Hindous sont peut-être illettrés au sens de l'éducation de notre époque, ils sont cependant bien informés, sans aucun doute, des préceptes

de la Bhagavad Gita et des questions morales et éthiques soulevées par les récits - le Ramayana et le Mahabharata - qui circulent et font l'objet de représentations partielles ou intégrales chaque année en Inde. Dans l'Inde d'aujourd'hui, la radio, la télévision et le cinéma viennent alimenter ce processus éducatif : les programmes diffusés comprennent souvent des discours sur la religion ou des récits religieux. Ces modes de communication permettent de populariser et de renforcer les valeurs du *sanatana dharma* : l'honneur et la dignité des femmes, la tolérance, le pardon, la patience, l'humilité et l'obéissance à la volonté parentale.

La vie sociale des Hindous, c'est la vie en communauté. La famille immédiate de l'individu, le réseau plus large des parents plus éloignés et des amis ainsi que la communauté tout entière participent aux rituels de tout le cycle de l'existence (mariages, funérailles, etc.), aux festivités annuelles et aux cérémonies particulières. Ces rituels et cérémonies sont autant d'occasions de régénérer la vie religieuse et d'apporter une harmonie à ceux qui y prennent part. Au cours des cérémonies, les prêtres récitent divers livres et textes sacrés et discutent sur diverses écritures, notamment les récits épiques et la Gita. Dans chaque région, les coutumes locales jouent un rôle irremplaçable dans ces événements sans jamais s'opposer à la teneur des Védas.¹⁰

L'Histoire de l'Inde, depuis sa création, est faite d'invasions et de conquêtes. Elle commence par la conquête des Aryens pour culminer avec la colonisation britannique. Un certain nombre d'idéologies diverses ont fait de l'hindouisme ce qu'il est aujourd'hui. Une des conséquences majeures de cet éclectisme des origines de l'hindouisme est que celui-ci se caractérise par une tolérance et une patience suffisantes pour forger de nouvelles synthèses sans perdre totalement sa direction ni son contenu spirituel fondamental. À l'ère médiévale, par exemple, lorsque l'Inde était dominée par les Moghols, l'hindouisme s'est maintenu en intégrant certains des meilleurs aspects des autres croyances. Il en a été de même de la réaction indienne aux législateurs et aux missionnaires chrétiens sous la colonisation britannique.

L'acceptation et l'assimilation par l'hindouisme de telles variétés et polarités de croyances procèdent d'une vérité sous-jacente clairement exprimée par les prophètes védiques à travers la phrase «La vérité est une, et les sages la désignent par différents noms» (*Ekam Sat vipra bahudha vadanti*). C'est là une des plus grandes déclarations du Rig Veda. On peut y voir la philosophie fondatrice de la foi hindoue. Swami Vivekananda considérait cette déclaration comme la grande profession de foi de la religion (Ranganathananda, 1987).

Les Hindous éclairés ont une foi profonde dans le syncrétisme, c'est-à-dire dans la pratique consistant à intégrer les meilleurs éléments et principes de toutes les religions. C'est ce qui permet à l'hindouisme de percevoir une unité sous-jacente et enveloppante, de manifester une tolérance chèrement acquise envers toutes les formes de vérité et de faire preuve d'une telle disposition à intégrer les vérités des autres croyances. De ce fait, d'un point de vue philosophique, l'hindouisme n'est pas prédisposé au conflit intra ou interconfessionnel. Tout cela

non pas pour nier que des conflits se soient produits, mais pour dire que ces conflits ne sont pas en conformité avec les préceptes fondamentaux de l'hindouisme. Etant donné l'hétérogénéité de la société indienne, on peut se demander si ces conflits n'auraient pas été bien pires encore en l'absence de ce cadre de soutien philosophique et spirituel.

Il existe un rapport certain entre les tendances de l'hindouisme au syncrétisme et la conception indienne du terme de *laïcisme*. La société indienne est pluraliste, elle englobe une variété de cultures, d'ethnies, de races, de langages et de religions. Bien que l'hindouisme soit la religion majoritaire en Inde, et bien qu'une forte proportion de la population indienne soit hindoue, le milieu de l'hindouisme comprend plusieurs autres religions, comme l'islam, le christianisme, le sikhisme, le zoroastrisme, le bahaïsme et le jaïnisme. Une des principales préoccupations de Gandhi et de Nehru était de déterminer quelle position, par rapport à la multiplicité des religions, conviendrait le mieux pour une Inde indépendante. Il s'agissait de définir «de façon claire la relation entre la religion et la politique et entre la religion et l'Etat-nation» (Joshi, 1995, p. 3). C'est l'approche laïque qui a été choisie, mais un laïcisme selon une conception politiquement appropriée et particulière à l'Inde. «Le laïcisme se définit comme «le respect égal de toutes les croyances» et comme un appel à cultiver la tolérance religieuse et l'harmonie» (Kanal, 1988, p. 1). Le Mahatma Gandhi a résumé ainsi l'approche laïque de l'Inde :

L'Hindoustan appartient à tous ceux qui sont nés et ont grandi ici, et qui n'ont aucun autre pays vers lequel se tourner. Il appartient donc aux Parsis, au Bne Israël, aux chrétiens indiens, aux musulmans et aux autres non-hindous aussi bien qu'aux Hindous (...). La religion est une affaire personnelle, qui ne devrait pas avoir sa place en politique.

Gandhi (1992 [1947], pp. 277-278)

Nehru, le premier chef de gouvernement de l'Inde indépendante (et disciple choisi de Gandhi), avait de la question du laïcisme une perception similaire. Pour lui, le problème n'était pas simplement d'accepter les autres religions : c'était une question de justice politique et sociale, de création d'une société équitable (Joshi, 1995). Ainsi, le préambule de la nouvelle Constitution de l'Inde proclamait «une république démocratique laïque souveraine». L'Etat n'était pas censé interférer dans la liberté des gens de pratiquer ou de croire, quelle que soit leur foi.

Si cette idée avait été véritablement acceptée, elle aurait jeté les bases d'un développement intégré, car elle aurait créé les conditions d'une harmonie à l'échelle du sous-continent. Cependant, de tous les types différents de socialisation et de conditionnement, ce n'est pas le préjugé centré sur la religion qui est le plus susceptible d'inciter au changement. Il est très difficile de prendre du large vis-à-vis de la croyance centrale de chaque religion qui fait dire aux croyants : «notre religion est la meilleure !» Je dirais que c'est là avant tout un effet de la paranoïa et du défaut de connaissance et de compréhension de sa propre religion, et à plus

forte raison des autres religions. Si l'Inde veut atteindre son objectif d'harmonie interconfessionnelle, alors il faut que les Hindous tirent parti du syncrétisme de l'hindouisme pour prendre la tête de ce mouvement.

L'Inde a maintenant une expérience de «laïcisme» de près de 50 ans, et elle est couverte de cicatrices : elle n'a pas su éviter la violence et le carnage, ni le grand conflit qui a accompagné la partition de l'Inde entre Inde et Pakistan. En de multiples occasions, des conflits violents ont éclaté entre hindous et musulmans. De tels événements montrent que l'esprit de laïcité n'a pas pénétré le psychisme du commun des mortels en Inde. L'expérience se poursuit cependant, et peut-être que grâce à un savoir plus approfondi, grâce à une compréhension et un respect plus grands pour sa propre religion comme pour la religion des autres, le laïcisme de l'Inde finira par s'imposer véritablement. En dehors de l'Inde, la compréhension entre les diverses croyances et les courants œcuménistes est aussi en progression, partout dans le monde : je pense que ces tendances formeront la base de l'unité globale et d'un développement généralisé.

Pour étudier la question du rôle de l'hindouisme dans le développement économique, je me réfère à titre d'exemple à une argumentation énoncée au début du XX^e siècle par le sociologue Max Weber. Pour Weber (1958), le système des castes et les croyances religieuses hindoues du *karma*, du *samsara* et du *kismet* (mot urdu signifiant destin) impliquait que la société hindoue était orientée vers un monde mystique, et n'était pas préparée à relever les nouveaux défis économiques. Toutefois, Weber n'a pas pris sérieusement en compte les autres facteurs - le colonialisme et les invasions répétées - ayant abouti à la situation qu'il a observée en Inde. Par ailleurs, l'hindouisme est une tradition qui se vit, et qui reste orale par bien des aspects : on peut difficilement l'appréhender à partir des textes. Par conséquent, même si le point de vue de Weber est de nature scientifique, il n'est pas holistique. En fait, un certain nombre de chercheurs en sciences sociales ont rejeté sa conception. A partir d'une étude auprès des chefs d'entreprise, Singer et al. (1966) ont observé qu'il n'était pas possible d'imputer le fait que l'Inde ait une «économie stagnante» aux valeurs religieuses mystiques : ils ont constaté que l'orientation familiale de ces chefs d'entreprise, par opposition à l'individualisme à l'occidentale, constituait un atout dans le développement capitaliste (voir aussi Brzezinski, 1997). Singer et al. ont aussi constaté que les indiens recouraient à des stratégies adaptatives - telles que le compartimentage, la neutralisation rituelle de la sphère de travail et la neutralisation par procuration - pour concilier avec succès le domaine économique et le domaine religieux (Singer, 1972). Par ailleurs, selon un économiste, Arvind Sharma (1980), il doit être possible de fonder une solide éthique du travail sur la tradition scripturale hindoue (Brzezinski, 1997).

La raison pour laquelle l'Inde n'a pas connu un développement économique important pourrait être imputable aux politiques et aux pratiques non participatives qui ont toujours été la règle dans l'économie essentiellement agricole de ce pays. Les agriculteurs, et plus particulièrement ceux ayant des propriétés

modestes, ont été exploités par les grands propriétaires terriens, par les bureaucrates et par les dirigeants. Pour ceux qui ne possèdent pas de terres, la situation est pire encore. C'est pourquoi la plupart du temps, en Inde, les profits de la production agricole ne sont revenus qu'à ceux qui exploitaient à la fois la population et les ressources, et qui refusaient de les partager avec ceux qui travaillaient pour eux ou avec la population en général. En Inde, la vague de développement économique la plus récente a commencé avec l'unification des divers Etats-nations préexistants sous la forme d'une unique République indienne souveraine, le 15 août 1947 : à cette époque, les dirigeants indiens se sont trouvés confrontés à toute une série de problèmes historiques, mais ils n'ont pas réussi, pour des raisons diverses, à tirer pleinement parti de l'état d'esprit progressiste et réformiste de cette période, en ce qui concerne entre autres les méthodologies participatives locales. Je reviendrai sur ce sujet lorsque je parlerai du modèle de type sarvodaya (ou bien-être pour tous) de Gandhi, un modèle de développement économique centré sur le village, et de la préférence de Nehru pour le modèle d'industrialisation lourde.

Des questions sur l'hindouisme et le développement

Les occidentaux, lorsqu'ils découvrent les stratégies d'action sociale et de développement fondées sur les principes hindous, posent des questions pertinentes : la croyance en la réincarnation, le *karma* et le *samsara* ont-ils un effet délétère sur la conscience qu'ont les gens des problèmes sociaux, comme la pauvreté ou la privation de droits que subissent les femmes, et sur leur capacité d'agir ? Par suite, dans quelle mesure le «fatalisme» exerce-t-il une forte influence sur la vie quotidienne des gens, et dans quelle mesure provient-il de la croyance religieuse hindoue ? Le système des castes crée-t-il des inégalités, ou les aggrave-t-il ?

Les concepts de réincarnation, de karma et de samsara sont étroitement liés, et ils sont porteurs de la croyance au «cycle de naissance et de renaissance», à l'immortalité de l'âme, et à l'idée que «l'on récolte ce que l'on a semé». Qualifier l'attitude hindoue de fataliste serait incorrect, car cela supposerait qu'il existe une vaste communauté hindoue dépourvue de capacité à comprendre et dépourvue de direction. Le fatalisme est l'attitude des gens qui croient et qui agissent comme si leurs efforts, qu'ils soient importants ou non, n'allaient rien changer au résultat final des projets ou des actions. Une telle attitude aboutirait à une indifférence totale aux efforts pour amener le développement. Pourtant, le *karma* (en hindi) et le *bhagavad* (en sanskrit) ne sont pas porteurs des connotations négatives de passivité fataliste et de laisser-aller : au contraire, ils véhiculent la connotation positive de réconciliation après l'événement. C'est là, en pratique, l'approche que l'on retrouve dans une grande partie de la société hindoue : les gens y recourent pour accepter gracieusement et avec un grand courage, un grand calme et une grande force les conséquences des événements sociaux et économiques défavorables. Selon le *karma*, de telles conditions découlent des actes mêmes des

gens, mais le karma instille aussi la confiance en la force et en la capacité des gens à façonner leur propre avenir dans cette vie et dans les vies futures. Je pense que cette conception du *karma* exerce, en partage, un effet positif, et non pas négatif, sur la lutte contre la pauvreté, sur la lutte pour les droits des femmes et sur les activités de développement en général, parce qu'elle permet aux gens de nourrir leurs espérances au cours des inévitables revers, et de penser que leurs efforts porteront leurs fruits.

Par ailleurs, le système socioéconomique existant instaure de manière appropriée des règles de compétition, d'individualité et de lutte permanente pour améliorer la situation de sa famille, la situation de ses affaires ou sa carrière. Ce qui a presque fait disparaître la reconnaissance du côté passif du destin et du fatalisme. Même si les Hindous invoquent le «destin» toutes les fois que se produit dans leur existence un événement qu'ils ne peuvent contrôler ni peut-être même comprendre, ils se consacrent à des efforts soutenus pour satisfaire leurs besoins et pour atteindre leurs objectifs. Cette double approche est cohérente avec certains passages de la Gita qui réfutent clairement l'argumentation de Weber. La Gita prône l'action constante dans tout ce que l'on fait et la méditation profonde comme partie de l'action. Elle enseigne que l'on doit non seulement lutter dans tous les domaines de l'existence, mais encore le faire d'une manière tranquille et détachée, tout en gardant en tête toutes les conséquences de ses actes. L'hindouisme n'est donc pas une religion qui enseigne la passivité, c'est plutôt une religion qui met l'accent aussi bien sur la dimension intérieure que sur la dimension extérieure et qui définit une relation logique entre l'une et l'autre.

Le système des castes suscite aussi de nombreux commentaires et beaucoup d'incompréhension. Chaque caste est liée à un *varna*, et il en existe quatre : *brahmine*, *ksatriya*, *vaisya* et *shudra*. Chacun des quatre a un rôle à jouer dans la société :

- les *brahmines* s'occupent des affaires rituelles et religieuses
- les *ksatriyas* sont les guerriers chargés de la défense de la société
- les *vaisya* sont les marchands, ceux qui s'occupent du commerce
- les *shudras* sont au service de tous ceux qui appartiennent aux autres *varnas*.

Citons aussi une autre catégorie de personne vivant en dehors du système des castes, ceux que l'on a appelé à une certaine époque les «intouchables» puis les *dalits*¹¹ : pour les Hindous des castes, le contact avec un intouchable était une souillure.

Beaucoup d'Hindous croient que c'est le destin, ou le *karma*, qui détermine le *varna* dans lequel on est né, car le *varna* est immuable. Même si, en pratique, ce système a souvent engendré des inégalités - les populations rurales, illettrées et souvent laissées pour compte étant exploitées par les castes supérieures - on peut affirmer que là n'était pas l'objectif du système des *varnas*, tel qu'il avait été établi dans l'hindouisme antique. La nature fonctionnelle et non hiérarchique du système des *varnas* est manifeste dans l'hindouisme balinais :

Dans l'histoire de l'hindouisme, la doctrine des varnas apparaît avant la doctrine du karma. On peut donc soupçonner que la doctrine du karma ait permis la rationalisation après coup d'une division de la société en fonction de la naissance, division déjà instituée au moment où la doctrine du karma s'est répandue. (...) Il est possible, toutefois, que l'hindouisme balinais représente le concept original des varnas (...). «A Bali, un *varna* n'est qu'un type d'activité. Un homme d'affaires est un vaisya, un professeur est un brahmine, un employé est un shudra, etc. Aucune connotation de supériorité ou d'infériorité ne s'y rattache, et si quelqu'un change de métier (si, par exemple, un enseignant devient commerçant), il changera de caste (de brahmine, il deviendra vaisya).»

Sharma (1993, p. 25, les italiques sont dans le texte original)

L'exploitation des castes inférieures et des intouchables (ou parias) a été condamnée par la mystique Bhakti, ainsi que par de nombreux activistes hindous de notre époque comme Gandhi. De manière plus concrète, certaines dispositions de la Constitution indienne s'opposent également à la discrimination que provoque ce système, et l'attitude et le comportement de la population indienne envers ces classes sont en train de changer. L'histoire du système des castes en Inde m'amène à penser que tous les systèmes humains portent en eux des possibilités d'abus, lorsque les considérations matérielles et de statut social passent au premier plan dans notre esprit et lorsque nous tournons le dos aux valeurs spirituelles et humaines.

La science moderne et la religion hindoue

La connaissance scientifique est bâtie à partir des faits. L'aspect médical est plutôt bien développé, bien que les causes et les remèdes à certaines affections restent encore à découvrir. Mais ce que la science connaît, elle en est plus ou moins sûre, parce que les divers facteurs concernés ont été testés : les théories ont été mises à l'épreuve. Pour la religion, c'est différent. On donne aux gens certains faits ou certaines vérités et on leur dit d'y croire. Après un petit moment, lorsque leur croyance n'est pas satisfaite, le doute s'insinue : ils passent alors d'une religion à une autre en essayant de trouver les preuves. On entend parler de Dieu dans les églises et dans les temples, les livres parlent de Lui, mais on ne peut avoir une expérience de Dieu qu'à travers la réalisation de Soi, à laquelle on parvient en pratiquant des techniques scientifiques définies. En Inde, la religion est fondée sur ce genre de méthode scientifique. Par l'expérimentation, l'Inde a prouvé les vérités de la religion. Dans l'avenir, la religion sera partout matière à expérimentation : elle ne sera plus fondée uniquement sur la croyance.

Yogananda (1944, p. 35)

Sans la religion, la science est bancal, et sans la science, la religion est aveugle.

Einstein (1950)

En abordant la question des liens entre science et religion, je dois dire que je crois qu'en tant qu'objets d'étude, les phénomènes externes et les dimensions intérieures de l'existence humaine ont le même degré d'importance. Ainsi, de même que la science est une quête de la vérité, la religion aussi est une quête de la Vérité. Les sciences physiques sont l'étude de la matière et de la nature du monde extérieur. La religion, au contraire, est l'étude de la conscience, de la spiritualité et de la nature du monde intérieur. En dernière analyse, cependant, il se peut que l'on constate non pas une séparation entre la dimension externe et la dimension interne, mais une continuité entre ces états. La science progresse par l'expérimentation, et la religion progresse par l'expérience intérieure. Dans ce sens, la religion est quelque chose de scientifique.

En Inde, une des tendances les plus remarquables de la science et de la religion est que les maîtres spirituels reconnaissent la grande importance de la science : ils commencent à admettre que les humains vivent aujourd'hui une époque dominée par la science. Pour eux, la religion ne s'oppose pas à la science, mais elle a beaucoup à apprendre des méthodes et de l'état d'esprit de la science. Ainsi Ranganathananda a-t-il recueilli la déclaration suivante de Yogananda :

La science pure doit couvrir un domaine plus étendu que le monde physique extérieur, qui ne constitue que l'environnement physique extérieur de l'existence humaine. Il faut que la science étudie également le monde intérieur de l'homme, parallèlement au monde extérieur de la nature. Malheureusement, dans le contexte actuel, les sciences physiques ont nettement pris le pas sur les sciences de l'homme (...). Si les sciences physiques ont délivré l'homme d'un certain nombre de peurs et de précarités de son passé primitif, elles l'ont aussi entraîné vers d'autres peurs et d'autres précarités qui procèdent de l'ignorance de sa propre nature intérieure. Il faut que l'homme moderne se rende compte que cette étude du «dedans» de la nature, qui se révèle dans ce produit de l'évolution naturelle qu'est l'homme, est aussi une science, au même titre que l'autre étude, celle du «dehors» par les sciences physiques.

Ranganathananda (1983, p. 3, les italiques sont dans le texte original)

Cette déclaration me semble importante parce que les gens considèrent souvent que seule la science moderne est caractérisée par des méthodes vérifiables (expérimentation, tests). Or, comme le suggère Yogananda dans l'épigramme par lequel commence cette section, les candidats à la spiritualité peuvent vérifier et reproduire intérieurement diverses étapes spécifiques du progrès spirituel tel qu'il est reflété dans l'hindouisme ou le bouddhisme. Nous pouvons donc affirmer qu'il existe une «science» de la religion, qui, son côté sociologique mis à part (tel que le représentent les cérémonies et l'observation des rites), est tout à fait capable de nous fournir une topographie du «dedans» des humains.

A la question de savoir si la religion hindoue a une nature scientifique, Swami Muktinathananda (entretien avec l'auteur, 1998¹²) a donné la réponse suivante :

«Si la définition que nous donnons au scientifique est que ce qui est pratique est scientifique, alors l'hindouisme est parfaitement scientifique.»

Dans son cours sur la religion et la science, Vivekananda a dit : «La religion s'occupe de la vérité du monde métaphysique de la même manière que la chimie et les autres sciences physiques s'occupent de la vérité du monde physique» (Ranganathananda, 1987, p. 175). Vivekananda a également enseigné que «la religion est la science qui étudie le transcendant dans la nature à travers le transcendant en l'homme» (Jitatmananda, 1992, p. 68). Selon le point de vue de Swami Vivekananda, le physicien et le mystique rejoignent la vérité de l'unité en suivant des approches différentes. Comme il l'a fait remarquer, «la physique, aujourd'hui, est de plus en plus liée à la philosophie, et se rapproche de la philosophie du Vedānta» (Jitatmananda, 1992, p. 70). «Ce que les sages védiques ont découvert grâce à l'intuition mystique, les scientifiques actuels le confirment à l'aide d'instruments perfectionnés» (Jitatmananda, 1992, p. 86). Un physicien américain, Fritjof Capra, a lui aussi défendu ce point de vue :

Ainsi le mystique et le physicien parviennent-ils aux mêmes conclusions, l'un en procédant à partir du domaine intérieur, l'autre à partir du monde extérieur. L'harmonie que l'on observe entre leurs points de vue confirme la sagesse indienne ancienne que le Brahmane, la réalité ultime du dehors, est identique à l'atman, la réalité du dedans.

(Capra, 1983, p. 338)

Une autre tendance propre à la religion hindoue est de découvrir divers parallèles entre la religion et la science, là où l'une et l'autre semblent de plus en plus parler le même langage, à savoir un langage qui tend vers l'unité de tous les phénomènes existants :

La physique moderne des particules montre la folie qu'il y a à tenter de rechercher un simple objet, une particule subatomique ou un électron en tant que réalité indépendante et séparée. Une telle chose n'existe pas. L'expérience même de l'existence indépendante d'une chose est quelque chose d'irréel. Le Vedānta appelle cela *mithya*. La vision correcte consiste à percevoir la globalité à travers ce que l'on appelle l'entité isolée. C'est ce que veulent dire les védistes par l'affirmation «seul le *Brahmane* est réel.»

Jitatmananda (1992, p. 27)

Comme nous l'avons vu précédemment, pour les anciens prophètes indiens, l'Ultime Réalité était le *Brahmane* (le Soi), dont émanent tous les *atmans* (les sois). La réalisation de l'unicité préexistante avec le Brahmane était le but de toute existence, mais décrire le *Brahmane*, ou Réalité Suprême, était considéré comme au-delà des capacités du langage humain ou même au-delà de ce que l'humain peut concevoir. Ainsi, par exemple, Yajnavalkya, un prophète védique, avait tenté il y a un certain nombre de siècles, à l'attention de sa femme, Maitreyi, la description suivante de la Réalité Suprême :

Car là où il y a pour ainsi dire dualité, là l'un voit l'autre, l'un sent l'autre, l'un éprouve le goût de l'autre, l'un parle à l'autre, l'un entend l'autre, l'un pense quelque chose de l'autre, l'un touche l'autre, l'un connaît l'autre. Tandis que là où tout est devenu rien d'autre que son propre soi, par quoi et par qui pourrait-il connaître ? Par quoi connaîtrait-on Celui par qui tout cela est connu ? Il est indestructible car Il ne peut être détruit. Il est sans attachement car Il ne s'attache pas lui-même. Il est sans entraves, Il ne souffre pas, Il n'est pas affecté. Vraiment, par quoi connaîtrait-on Celui qui connaît ?

Radhakrishnan (1974, p. 286)

Un célèbre mystique de l'Inde médiévale, Kabîr, a aussi prêché la fusion du soi avec le *nirguna* (au-delà de tout attribut), une variante linguistique évidente du «pas ceci, pas cela» (*neti, neti*) de la description du *Brahmane* dans les Upanisads.¹³

Ainsi, la perception hindoue de la nature de la réalité est souvent caractérisée par deux aspects :

- La Réalité Ultime existe, mais il est impossible de la décrire de façon appropriée, ou du moins il est impossible de la décrire avec précision,
- L'expérience de la Réalité Ultime est possible dans la conscience du soi, par la fusion de celle-ci avec la conscience du Soi ultime.

Ensuite, certains autres aspects secondaires se dégagent de cette caractérisation :

- L'expérience d'une Réalité Ultime n'est pas exclusive à une tradition religieuse unique. Le bouddhisme, par exemple, parle du «vide» dans lequel tout retourne et d'où tout émerge.
- Il n'est pas possible de quantifier «l'expérience du vide», et en fait, cette imperfection linguistique elle-même est le signe d'une difficulté.

La physique moderne est confrontée à des difficultés semblables lorsqu'elle tente de décrire ou de prédire le comportement des quanta, que les physiciens ont décrit comme des formes d'énergie qui «dansent» sans loi ni raison, comme un champ d'énergie pour lui-même et en lui-même.

Les scientifiques, les théologiens, les chercheurs en sciences sociales et les médecins hindous ont remarqué d'autres ressemblances fondamentales entre les avancées de la science moderne et les découvertes expérimentales de la mystique hindoue. Ils ont également essayé de concevoir de nouveaux paradigmes dans lesquels les conceptions scientifiques et religieuses convergeraient. Ainsi, par exemple, Mukhopadhyay (un pathologiste) a développé le paradigme *Akhanda* («insécable» ou «entier») qui traite l'univers tout entier comme un organisme vivant. Il a souligné que «l'évolution ou l'involution d'une espèce est intimement liée à l'évolution ou à l'involution de son environnement» (Mukhopadhyay, 1995). Pour lui, la question de la morale est intimement liée à l'évolution de la conscience, ce qui est une chose évidente selon la sagesse du sage et savant Sri Aurobindo, en qui Mukhopadhyay reconnaît un inspirateur majeur de son œuvre. Dans la citation suivante, Mukhopadhyay a exprimé, en langage actuel, l'idée antique des Védas selon laquelle le *Brahmane* a créé le «multivers», pour

reprendre ses termes, comme une forme de jeu dans lequel le soi perdrait la conscience du Soi, tout l'objet de la Création étant le drame du mental, du corps et de l'esprit, dans lequel le soi fusionnerait une nouvelle fois avec le Soi :

Le «soi», à l'intérieur du cerveau, comprend qu'il est emprisonné par cinq sphères concentriques emboîtées. Qui suis-je ? Que dois-je faire ? D'où viens-je ? Où vais-je sombrer, si les précautions nécessaires ne sont pas prises à temps ? C'est le «soi» à la recherche du «Soi», à travers le «soi», pour le «Soi». Si le «soi» réussit dans cette mission, alors l'intérieur sera à l'extérieur et l'extérieur sera à l'intérieur. C'est l'inversion du neuraxis.

Mukhopadhyay (1995, p. 171)

L'œuvre principale de Mukhopadhyay a donc consisté à adapter les idées religieuses de l'Inde ancienne en termes scientifiques actuels de pathologie et de biologie.

Certaines découvertes scientifiques, comme la théorie de l'évolution, le principe de conservation de la matière et la théorie de la relativité, présentent des ressemblances frappantes avec les concepts védiques de l'univers. Sri Ramakrishna a utilisé le concept de non-dualité de la conscience (*Advaita*) pour bâtir sa théorie de l'harmonie des religions (Bhajananda, 1976-1977), et Vivekananda a vu dans la non-dualité la base des ressemblances sous-jacentes entre art, science et religion.¹⁴ De même, Einstein, dans sa théorie particulière de la relativité, a recouru à la constance de la vitesse de la lumière pour formuler le principe d'invariance (Bhajananda, 1976-1977, p. 23). Il vaut la peine de remarquer à quel point, malgré leur différence d'expression, les principes védiques et ceux des découvertes scientifiques de notre temps sont en accord (Bhajananda, 1976-1977). Comme l'a souligné Jitatananda,

Le monde de la physique moderne, dans son entier, progresse vers une connaissance de l'unité finale de l'univers. Dans le Vedānta, la partie philosophique et métaphysique des Védas, cette unité est affirmée comme étant le fondement même de toute existence et le but ultime de toute connaissance.

Jitatananda (1992, pp. 6-7)

Un autre point commun entre la science et la religion est l'idée que le mental, ou la conscience subjective, joue un grand rôle dans la création du monde et conditionne les lois de la perception. Lorsque les mystiques se tournent «vers l'intérieur», leur conscience s'altère, et ils peuvent percevoir des mondes qui ne seraient pas possibles si la conscience n'était pas capable d'altérer les dimensions et de s'adapter elle-même à de nouvelles perceptions. Les chercheurs en sciences sociales ont admis ce lien entre sujet et objet, en termes de continuité de la conscience, et envisagent l'idée que chaque individu «crée» une perception particulière du monde, à la fois mentale et socio-physique. De même, comme l'a fait observer Jitatananda :

A moins de connaître Celui qui connaît, nous ne pouvons aussi connaître que le connu n'est que la projection de Celui qui connaît. Celui-ci est notre Pure Conscience, qui est le seul prophète, l'Existence une et omniprésente, la connaissance une et exhaustive. Cette Pure Conscience projette l'univers tout entier, tout comme une araignée projette sa toile. L'extérieur et un univers distinct, ce n'est donc là qu'une superposition, procédant de nos désirs et de notre volonté, sur la Pure Conscience qui connaît tout comme Unique.

Jitatmananda (1991, p. 50)

Les sciences physiques, depuis, ont admis, elles aussi, l'importance de l'observateur.

Forte de cet appui de la part de ces éminents penseurs, et avec ces commentaires sur les ressemblances entre la recherche scientifique et la quête religieuse, j'adhère à la déclaration suivante de Ranganathananda, que j'essaie de refléter dans mes travaux :

Il n'y a pas de conflit entre la science et la religion, entre les sciences physiques et les sciences de la spiritualité. Les unes comme les autres ont le même objet, découvrir la vérité et aider l'homme à croître physiquement, mentalement et spirituellement et à atteindre la plénitude. Cependant chacune d'elles, prise isolément, est insuffisante et inutile.

Dévotion, connaissance et action

Les origines de l'éthique sociale hindoue

Entre le XII^e et le XVI^e siècles de notre ère, l'hindouisme a connu une floraison extraordinaire. Cette renaissance spirituelle, à l'époque médiévale, montre que sous le règne étranger des Moghols, non seulement l'hindouisme a survécu, mais il a prospéré. Parmi les plus grands mystiques de cette période, on peut citer Jnanadeva (m. en 1296), Namadeva (m. en 1346), Kabîr (XV^e siècle), Nanak (1469-1539), Mira (XVI^e siècle), Tulsidas (1532-1623) et Eknath (1533-1599). On les désigne tous ensemble sous le terme de gourous bhaktis. C'étaient des précepteurs et des maîtres spirituels, qui transmettaient le savoir à leurs disciples et dissipaient l'ignorance de leur esprit.

La notion de maître spirituel vivant a été d'une extrême importance dans l'hindouisme, et aujourd'hui encore, de nombreux cultes et de nombreuses sectes avec des gourous vivants prospèrent en Inde et dans les autres régions du monde où s'est répandu l'hindouisme. Le gourou joue le rôle d'intermédiaire entre le disciple et le *Brahmane*, rapprochant le disciple du Brahmane à travers des conseils, des discours, des exercices et à travers l'exemple. Au bout du compte, peut-être après plusieurs existences, le disciple se retrouve libéré des liens de l'illusion et du cycle continu de la transmigration : c'est alors qu'il peut fusionner avec le *Brahmane*.

Parmi les mystiques et les saints bhaktis, un certain nombre étaient des gens du peuple : ils venaient parfois, comme Kabîr, de la caste la moins élevée. Les précepteurs spirituels indiens de l'époque médiévale, comme les prophètes védiques, prescrivaient un travail assidu, sous la forme d'un service envers le précepteur spirituel, la communauté et la société. La dévotion envers le *Brahmane* par le biais de la dévotion envers le gourou était encore un aspect habituel de leurs enseignements. La plupart affirmaient que le caractère «intouchable» était un mal ancien, et que l'exploitation des castes inférieures et des hors-castes était une pratique répréhensible à réformer. Aussi, ils ne faisaient pas de distinction de caste ni de sexe dans leurs ashrams, et tentaient d'influencer la société par leur exemple. Ils initiaient à leur foi les hommes et les femmes de toutes les castes, et leur promettaient qu'ils pourraient, eux aussi, aspirer au désir de libération spirituelle et satisfaire ce désir. Mira est restée dans l'Histoire comme une sommité mystique, que l'on tenait pour une sainte, bien qu'elle ait été une femme et bien qu'elle ait vécu à l'époque médiévale.

Kabîr, par exemple,

refusait de reconnaître les distinctions de caste et l'autorité des six écoles de philosophie. Il ne faisait pas grand cas du tout des quatre divisions de l'existence (*ashramas*) prescrites pour les Bhramanas. Pour lui, la religion (*dharma*) sans la dévotion (*bhakti*), ce n'était pas du tout de la religion (*adharma*), et l'ascétisme, l'abstinence alimentaire et la charité n'avaient aucune valeur s'ils ne s'accompagnaient pas de l'adoration (*bhajana* - consistant à chanter des chants de dévotion).

Pande (1989, p. 102)

Kabîr enseignait le culte d'une Réalité impossible à décrire. Il avait la profonde conviction que le gourou était l'unique voie du salut.

A cette époque, la pollinisation croisée était importante parmi les religions de la région : l'islam¹⁵ et le soufisme (un islam mystique) ont exercé une forte influence sur les gourous bhaktis. En ce qui concerne Nanak, la synthèse entre l'hindouisme et le soufisme a joué un rôle essentiel dans la création du sikhisme.¹⁶ Une description de la renaissance médiévale ne saurait être complète sans une référence aux idées de Nanak. C'était un maître spirituel issu d'une famille hindoue, qui a fondé le sikhisme et qui a été l'initiateur d'une lignée de dix maîtres spirituels. Pour Nanak, le Créateur est un principe unique dont tout procède. Bien que le Créateur, pour lui, se situe au-delà de toute description spécifique, il avait le sentiment que Dieu est capable de créer une relation personnelle omniprésente avec les humains. Nanak dépeignait Dieu comme une «pure lumière» qui se répand dans tout : dans ce sens, tout existe en Dieu et le monde est son lieu (*lila*) (Pande, 1989). Selon Nanak, les humains sont une émanation de la lumière de Dieu et sont nés par suite des désirs de l'esprit. En se conformant à la volonté (*hukum*) de Dieu, les humains peuvent progresser par étapes et parvenir au salut spirituel. Dans ce processus, rien ne peut être réalisé dans le domaine spirituel sans la présence et l'assistance du gourou. En termes d'action, les

humains doivent faire preuve d'équilibre et d'impartialité et vivre dans le monde avec amour et dévouement. Nanak disait : «La Vérité est supérieure à tout, mais vivre la Vérité est supérieur à toute autre chose.» Dans les idées de Nanak, le style des Upanisads ressort clairement, et lui aussi combattait l'idolâtrie, le ritualisme, le système des castes et les relations fondées sur l'exploitation.

Les saints indiens de l'époque médiévale ont exercé un très fort impact sur l'évolution des idées de l'hindouisme. Presque tous les réformateurs et les mystiques qui ont succédé à Kabîr et à Nanak ont dénoncé le système des castes et ont tenté de purger l'hindouisme des pratiques pernicieuses qui s'y étaient insinuées, telles que la discrimination envers les femmes. Certains des réformateurs du XVIII^e et du XIX^e siècles ont été catégoriques dans leur condamnation d'une telle discrimination : ils magnifiaient le rôle de mère des femmes, comme reflétant la Loi Divine. D'autres, comme Dayanand, ont fait campagne pour l'abolition des coutumes rituelles grotesques ou épouvantables, comme le sati (l'auto-immolation des veuves sur les bûchers funéraires de leurs époux) et la coutume qui prévalait alors de marier les enfants, même impubères. Dayanand était aussi fermement opposé aux restrictions sociales contre le remariage des veuves, qui allaient jusqu'à interdire à une veuve de se remarier même lorsque son époux était mort alors qu'elle était encore une enfant. Cette première recrudescence de la dévotion, du savoir et de l'action, à l'époque médiévale, a préparé la voie à la seconde renaissance de l'hindouisme dont les effets restent aujourd'hui évidents. Les diverses sectes et les divers cultes du XX^e siècle doivent beaucoup aux enseignements de Kabîr, Nanak, Namdev, Jnanadeva, Mira et autres, et y font fréquemment référence.

Le seconde renaissance de l'hindouisme

Au cours du XVIII^e et du XIX^e siècles, en dépit des enseignements des mystiques de la renaissance Bhakti, un certain nombre de problèmes sociaux sont restés en suspens. En fait, ces situations et ces pratiques - le *sati*, l'obstruction au remariage des veuves, l'exploitation des castes, la condition des parias et la pauvreté - se sont maintenues sans changement aussi bien sous la domination Moghol que sous le régime colonial. Toujours est-il que des mouvements exemplaires, dans le style SRD, sont apparus, qui ont permis d'améliorer significativement la situation économique et sociale des individus marginalisés. Je vais à présent me livrer à un bref passage en revue de ces mouvements, avec l'idée de mettre en évidence leurs principes éthiques et la manière dont ces principes éclairaient leurs activités de développement.

Les mouvements Arya Samaj

Fondé vers le tournant du XX^e siècle (1875) par Swami Dayanand Saraswati sous le slogan «revenons aux Védas», le mouvement Arya Samaj se distingue par

le développement d'un système de croyance monothéiste élaboré. Swami Dayanand avait un sens aigu de la conscience sociale et était actif dans le domaine de l'émancipation des femmes, de l'éducation des femmes et de l'égalité des sexes. De l'Arya Samaj sont issus des mouvements pour la libération de l'Inde, pour l'éducation des filles et des femmes, pour les soins aux enfants orphelins et aux pauvres et pour la renaissance des études et des discussions religieuses. C'est à travers ces mouvements que Dayanand a tenté d'éradiquer la superstition, le ritualisme obsessionnel et la foi aveugle, la discrimination de caste et de classe, la discrimination sexuelle et ce fléau social que constituaient la dot et la condition des parias. Il a fondé un mouvement pour restaurer la dignité du travail de force et des vertus individuelles. Il a institué des prières régulières et des «Havens» (récitations de versets védiques pendant que l'on brûle des herbes, de l'encens ou des graines pour purifier l'environnement intérieur et extérieur). Il a fait la promotion du concept de l'unicité du Dieu incorporel et a donné une impulsion au développement économique par le biais de l'éducation, de la formation professionnelle, de la création d'emplois, de l'industrie à petite échelle et de publications. L'Arya Samaj est à l'origine d'une très importante littérature sur des sujets sociaux, religieux, scientifiques et littéraires (Gupta, 1998).

Dayanand a entrepris de changer la société par le moyen du système classique d'éducation (*gurukul*) dans lequel on dispensait la connaissance du *dharma* aussi bien que des valeurs humaines et spirituelles, et dans lequel on pratiquait l'idéal d'égalité. Dans le Satyarth Prakash, un livre qui reprend les principes fondamentaux de l'Arya Samaj, Dayanand a proposé que l'éducation des jeunes garçons et des jeunes filles se fasse dans trois langues : le Sanskrit, l'Hindi et une langue étrangère. Il s'est déclaré partisan de la chasteté chez les étudiants et s'est opposé au mariage des enfants. Le mouvement Arya Samaj a fondé un certain nombre d'écoles Dayanand anglo-védiques (DAV), notamment dans le Pendjab. Ces écoles DAV dispensent une éducation moderne teintée de tradition védique. L'Arya Samaj gère un grand nombre de Vyayam Shalas-Akharas (gymnases et centres sportifs) destinés à promouvoir la forme physique. Il a été impliqué, dans une certaine mesure, dans le mouvement anticolonialiste, et a encouragé la production et la consommation de produits locaux (*swadeshi*) et l'utilisation de l'Hindi comme langue nationale. C'est un mouvement toujours actif dans l'Inde d'aujourd'hui, surtout dans la couronne nord (Jordens, 1978).¹⁷

La Mission Ramakrishna

La Mission Ramakrishna a été fondée à la fin du XIX^e siècle et tire son nom du mystique bengali Sri Ramakrishna Paramahansa. Son fondateur, Swami Vivekananda, était l'un des principaux disciples de Ramakrishna. La Mission enseigne les principes du Vedânta, et assure également des services pratiques auprès des collectivités, par le biais de ses écoles, de ses collèges, de ses hôpitaux et de ses orphelinats.

Entre autres principes, Sri Ramakrishna a insisté sur «l'égale validité de toutes les religions, la divinité latente de l'homme et le fait de servir l'homme comme moyen de servir Dieu.»¹⁸ Fondamentalement, Ramakrishna était un adepte de Kali, la Déesse Mère. En tant que mystique, Ramakrishna mettait l'accent sur l'aspect spirituel de l'existence et sur la limitation des désirs de l'être humain. L'une de ses prescriptions les plus impératives était que les humains devraient éviter le piège de la sensualité, ainsi que l'obsession des choses matérielles. Il a aussi insisté sur le rôle important des traditions spirituelles et culturelles du passé pour permettre aux gens de progresser positivement vers l'avenir.

De nos jours, la Mission étudie la question des rapports entre la science et la spiritualité. Elle enseigne maintenant que la science commence à confirmer la vision védique de l'unité de l'univers, selon laquelle rien ne peut exister en dehors de l'Esprit. L'idéal de la Mission, c'est la liberté du soi et le service de l'humanité. Son objet est de pratiquer et de prêcher le *sanatana dharma* tel qu'il s'est matérialisé dans l'existence et dans les enseignements de Sri Ramakrishna et de Swami Vivekananda, qui ont entrepris de mener leur quête spirituelle par le moyen de l'action sociale et de l'enseignement de l'amour. La devise de la Mission est : «renoncement, service et harmonie entre les religions». Sa méthode est le travail et le culte - la prédication et la formation religieuse des futurs moines. Tous les prédicateurs sont moines au sein de la Mission, et leur tenue vestimentaire et leur alimentation sont soumises à des règles particulières. Les deux composantes de la Mission Ramakrishna sont le *math* (ou ordre monastique), pour les activités contemplatives comme la méditation et la prédication du Vedânta, et la Mission en tant que telle, avec ses ashrams et ses institutions implantées dans tout le pays. Les activités de ces organismes sont les suivantes (Gambhirananda, 1957) :

- L'enseignement et les discours religieux
- L'activité des écoles à tous les niveaux d'éducation, y compris l'enseignement technique général, l'enseignement des langues et la formation de la personnalité d'un point de vue éthique et spirituel
- La création de bibliothèques
- Les œuvres sociales en faveur des individus marginalisés
- Les services de santé (création d'hôpitaux, de cliniques, de dispensaires et de sanatoriums, distribution de médicaments à ceux qui n'ont pas les moyens de les acheter
- Les projets de lutte contre la pauvreté et d'amélioration du revenu
- Les projets d'aide sociale
- La recherche scientifique et agronomique

Ces organisations travaillent en étroite collaboration avec les collectivités locales, sur les problèmes que celles-ci jugent elles-mêmes prioritaires. Leur intervention est imprégnée des enseignements de Swami Vivekananda et de Sri Ramakrishna.

La Société Sri Aurobindo

La vie, le message et les enseignements de Sri Aurobindo ont inspiré la création de la Société Sri Aurobindo :

L'enseignement de Sri Aurobindo part de l'ancienne conception des prophètes du Vedānta selon laquelle il existe une réalité suprême qui est absolue, éternelle et indéterminable. C'est le *Brahmane*, la Vérité une, Unique et Entière (...). Tout cela est une manifestation du *Brahmane*, par le *Brahmane* et en le *Brahmane*.

Pandit (1959, pp. 3-4)

La vérité intégrale des enseignements de Sri Aurobindo se trouve corroborée par les hymnes des Védas, par les Upanisads et par la Gita. L'objectif principal de la Société Sri Aurobindo est de travailler «à la perfection de l'individu, à la transformation sociale et à l'unité humaine sur un fondement spirituel.»¹⁹

La Société a mis en place un certain nombre de centres de recherche destinés à étudier les moyens d'intégrer la spiritualité dans les divers aspects de l'existence humaine : dans les sciences sociales, la santé, le management, le commerce et les affaires, ainsi que dans la recherche scientifique appliquée.²⁰ L'une des activités de développement de la Société et de l'ashram de Sri Aurobindo consiste à promouvoir «l'éducation intégrale», destinée à équilibrer et à intégrer les quatre aspects de l'individu : l'aspect physique, l'aspect vital (énergie dynamique, passions, volonté), l'aspect mental (pensée et raisonnement), et l'aspect psychique et spirituel (le siège des plus hautes vérités de l'existence). La Société Sri Aurobindo diffuse cette éducation par divers moyens (livres d'enfants, jouets et jeux éducatifs, programmes d'enseignement scolaire, enseignement informatisé et enseignement à distance) et par diverses institutions (un institut de formation professionnelle et d'éducation de masse, des camps d'études pour les jeunes et des centres de santé où se pratiquent le yoga et les cures de naturopathie. A travers son Conseil des femmes, la Société Sri Aurobindo s'occupe aussi de l'émancipation des femmes, centrée sur le développement de la spiritualité de la femme de façon pleine et entière et sur une égalité inhérente fondée sur l'origine divine de toute l'humanité. A travers ses cours, ses séminaires et ses publications, la Société Sri Aurobindo assure la promotion de l'éducation prénatale et parentale, de l'égalité des chances pour les femmes face au travail et face au service de l'humanité et de l'indépendance économique de la femme.

L'Université spirituelle mondiale

S'étant rendu compte de l'illettrisme, de l'ignorance, de la superstition et de la foi aveugle, et ayant pris conscience de la grave détérioration des valeurs morales et de l'identité nationale de l'Inde, Prajapita Brahmâ (connu plus tard sous le nom de Brahmâ Baba) a fondé l'Université spirituelle mondiale (Prajapita Brahmâ Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya) pour cultiver les graines du savoir, de la sagesse et d'une conduite vertueuse.

L'Université spirituelle mondiale est une organisation internationale forte de 450 000 membres ou étudiants et de plus de 3 000 centres éducatifs où l'on enseigne la méditation Rajyoga et les valeurs morales et spirituelles, dans plus de 60 pays. Elle est principalement administrée par des femmes. La vocation de cette université est l'éducation orientée vers le développement tous azimuts et vers la croissance spirituelle à travers la contemplation, le développement des valeurs les plus élevées et le service à la collectivité. L'accent est mis sur l'éducation aux valeurs morales et spirituelles, dans le but de favoriser une transformation des attitudes et des comportements, de construire la personnalité humaine et de développer une personnalité polyvalente. L'accès à l'Université est libre et ouvert à tous ceux qui souhaitent s'engager dans un processus actif de changement par le développement personnel et la méditation.²¹

Prajapita Brahmâ a fondé sa vision du monde sur la vérité, la justice et l'égalité, une égalité basée sur l'harmonie et l'équilibre entre les deux sexes. Au moment de la création de l'Université, Prajapita Brahmâ, qui était un respectable négociant en diamants âgé de 60 ans, a cédé tous ses biens et ses avoirs à une institution administrée par huit jeunes femmes, ces femmes et ces jeunes filles ayant été choisies pour devenir administratrices et maîtres spirituels. L'Université est fondée sur le principe de l'égalité des sexes, et elle enseigne que «toute forme de discrimination ou de préjugé est préjudiciable à un monde qui dépend de l'équilibre stratégique que constitue un partenariat entier et égal entre femmes et hommes» (BKWSO, 1995b).

L'Université est dotée d'un statut général consultatif auprès du Conseil économique et social des Nations unies et d'un statut consultatif auprès de l'UNICEF, et elle est partenaire de l'Université de la Paix des Nations unies. L'Université spirituelle mondiale travaille principalement dans le domaine de la protection de l'environnement (avec par exemple un projet de démonstration de la technologie des systèmes hybrides solaires, éoliens et à accumulateurs en Inde²²), de l'éveil à la santé et de la médecine, de l'unité mondiale et de la paix ainsi que de la lutte contre la pauvreté. Elle a participé à un certain nombre de conférences des Nations unies, elle a publié des articles engagés adoptant une approche des problèmes de développement fondée sur les valeurs morales²³ et elle a reçu sept prix du Messenger de la paix des Nations unies.

Le mouvement Swadhyaya

Un autre mouvement spirituel engagé dans les activités de développement est le mouvement *Swadhyaya* (un mot sanskrit qui signifie «étude de soi»), qui œuvre essentiellement dans le Gujarât et le Maharastra. Faisant de la Bhagavad Gita et de la vision du monde indienne traditionnelle son fondement philosophique, le fondateur de ce mouvement, Pandurang Shastri Athavale, a demandé que l'on reconnaisse dans le soi une manifestation de l'être divin et que l'on admette par conséquent le caractère divin de tout individu. Les adeptes de ce mouvement (les

«Swadhyayees»), considèrent que le service de Dieu est leur principale tâche, et ils traduisent celle-ci en initiatives pour améliorer la situation sociale et économique des villages swadhyayees. Ainsi, par exemple, les Swadhyayees font fonctionner des communautés agricoles et considèrent que la richesse ainsi produite appartient à Dieu, et doit être distribuée à ceux qui sont dans le besoin ou aux villageois dont il faut encourager les efforts pour qu'ils deviennent plus productifs. Cependant, chaque individu ne travaille que quelques jours par an, sur un terrain quelconque, et le fait par dévotion. Ce principe a été étendu aux plantations de fruitiers et à la pêche. Le mouvement Swadhyaya est reconnu pour enseigner un traitement égal des individus, sans considération de sexe, de caste, de classe ou de religion. Il ne comprend pas de hiérarchie formelle, ni d'employés rémunérés. Il ne tente pas de convertir les gens ni de les éloigner de la religion qu'ils professent : au contraire, Athavale a recommandé le partage de la sagesse du *swadhyaya* par l'exemple et par la discussion à cœur ouvert (Ekins, 1992 ; Ramashray Roy, 1993).

Gandhi et l'ordre Sarvodaya

On parle souvent de relation de développement à propos des idées de Gandhi sur le «bien-être pour tous» (*sarvodaya*). Ce concept représente un courant de pensée qui s'est développé entre le début du XX^e siècle et l'assassinat de Gandhi en 1948. Il s'agit d'un modèle de développement durable proposé comme alternative au paradigme industriel de l'Occident, intensif en capital, et au modèle non participatif communiste, lequel met aussi l'accent sur une croissance économique intense. Gandhi a prêché la participation du peuple à la prise de décision et la décentralisation du pouvoir dans les nombreux villages de l'Inde. Dans son combat pour un ordre Sarvodaya, Gandhi a associé ses idées en matière d'économie avec la lutte non-violente (*ahimsa*) pour l'indépendance politique de l'Inde (*swaraj*). Il a fait du *swadeshi* (la production locale et la consommation des produits locaux) une partie intégrante de sa philosophie du développement.

Gandhi se reconnaissait comme hindou et lisait régulièrement la Bhagavad Gita : il était donc le représentant d'une continuité dans la tradition hindoue. Il a instillé l'esprit de la religion dans la politique et dans tout ce qu'il a entrepris. En Gandhi, la voix de l'hindouisme ancien avait trouvé un interprète, qui envisageait le développement de l'Inde de bas en haut plutôt que de haut en bas comme c'est le cas dans les paradigmes conventionnels du développement (Khoshoo, 1997b). En fait, son approche entière du développement différait des méthodologies qui prévalaient alors, dans lesquelles on n'accordait aucune attention à l'épuisement des ressources de base, aux déséquilibres écologiques ni aux besoins des générations futures. Gandhi disait : «La terre produit suffisamment pour les besoins de chaque homme, mais pas pour l'avidité de chaque homme» (Khoshoo, 1997a, p. 6).

C'est peut-être en raison de son adhésion aux principes de l'hindouisme que Gandhi appréhendait et expliquait les inextricables liens entre transformation sociale et auto-transformation :

Cette méthode d'auto-transformation, [Gandhi] l'appelait «satyagraha» et elle se caractérisait par un désir et un effort sérieux de rendre la vérité, la non-violence et la justice présentes dans tous les aspects de sa personnalité ainsi que dans ses transactions avec autrui. Il a fondé des ashrams, des communautés dans lesquelles ces principes pouvaient être pratiqués délibérément.

Palshikar (1998, p. 15)

Gandhi était également conscient de la marginalisation sociale et de ses effets. Ainsi, par exemple, il s'est battu contre la condition des parias et pour l'émancipation des femmes, en déclarant :

Je travaillerai pour une Inde dans laquelle les plus pauvres puissent avoir le sentiment que ce pays est le leur, dans laquelle ils obtiendront effectivement voix au chapitre, une Inde dans laquelle il n'y aura pas une classe supérieure ni une classe inférieure, une Inde dans laquelle toutes les communautés vivront en harmonie. Les femmes jouiront des mêmes droits que les hommes. C'est là l'Inde dont je rêve.

Chowdhry (1994, p. 19)

Pour Gandhi, le *charkah* (rouet) symbolisait une vision correcte du développement économique. Celui-ci devait procurer aux individus, de manière générale, un revenu et un emploi (Mashruwala, 1971). A ce stade précoce du développement de l'Inde, les théories n'étaient pas encore orientées de manière obsessionnelle vers la stimulation des désirs matérialistes. La population indienne n'était que le tiers de ce qu'elle est maintenant, ce qui rendait possibles des niveaux durables de consommation économique. Gandhi pouvait envisager, pour la population de son pays, une existence saine et simple.

L'Ordre *Sarvodaya* propose de fonder l'économie sur les ressources renouvelables et de décentraliser la production d'énergie au niveau des villages, qui seraient indépendants et en même temps liés entre eux, l'agriculture et les formes simples d'artisanat constituant les sources de l'emploi. Kamla Chowdhry, dans son ouvrage *Mahatma Gandhi : Lessons for Sustainable Development* (1994, p. 19), a fait remarquer que «les priorités de Gandhi, en matière de développement, étaient le développement des villages et le développement de leurs industries. Pour Gandhi, le développement, c'était l'élimination de la pauvreté, de la misère et de la peur.» Gandhi envisageait pour l'Inde une société villageoise dans laquelle tous les équipements de base seraient accessibles, et dans laquelle les gens connaîtraient l'autosuffisance économique tout en étant mutuellement dépendants. Il voyait dans les grandes villes des «chambres de compensation» pour les productions des villages. Gandhi croyait aussi à la possibilité de recycler

tous les déchets des humains pour produire du gaz ou de l'engrais afin de réapprovisionner la Terre pour l'agriculture.

Gandhi se montrait très critique à propos de l'industrialisation à l'occidentale. Il écrivait :

A Dieu ne plaise que l'Inde adopte jamais l'industrialisme à la manière de l'Occident. L'impérialisme économique d'un simple petit royaume insulaire asservit aujourd'hui le monde (...). L'industrialisme sera, je le crains, la malédiction du genre humain. L'industrialisme ne dépend que de votre capacité à exploiter les autres.

Khoshoo (1995, p. 33)

Pourtant, Gandhi n'était pas hostile au machinisme en tant que tel, il ne s'opposait qu'au machinisme conçu pour exploiter le peuple.

Gandhi voulait décentraliser la structure étatique et créer «des 'républiques' villageoises entièrement participatives fondées sur une révolution non-violente, dans lesquelles les propriétaires terriens transféreraient volontairement leur propriété au peuple» (Annan, cité in Starcevic, 1998). Gandhi a aussi écrit que «l'indépendance doit commencer par le bas (...). Il s'ensuit donc que chaque village doit être autosuffisant et capable de gérer ses propres affaires. Le gouvernement du village sera assuré par le Panchayat (conseil municipal)» (Khoshoo, 1995, p. 40).

On peut considérer que les traits caractéristiques de l'approche sarvodaya sont les suivants :

- Une gouvernance nationale responsable devant la gouvernance locale
- Des économies locales autosuffisantes
- Un système de production décentralisé
- Une industrie en tutelle de la collectivité et responsable devant elle
- Un laïcisme comme confluence de toutes les religions.

Le désir le plus cher au cœur de Gandhi était «d'effacer chaque larme de chaque œil» en encourageant l'Inde à suivre sa propre voie du développement, en prenant en compte ses propres réalités, sa propre population et sa culture propre. Bien qu'étant d'accord avec Gandhi sur le fait que certains objectifs, comme la suffisance alimentaire et vestimentaire, le logement et l'éducation étaient les exigences minimales pour le pays et pour tous ses citoyens, Nehru a voulu atteindre ces objectifs «rapidement». «Pour Nehru, rapidement, cela signifiait la modernisation, l'industrialisation, la construction de grands barrages, la mise en place d'une infrastructure institutionnelle pour la science et la technologie. En d'autres termes, cela signifiait rattraper l'Occident, car, selon Nehru, il n'y avait rien d'autre à faire que d'avoir tout cela» (Chowdhry, 1994, p. 19). C'est pourquoi, à la mort de Gandhi, l'Inde s'est lancée dans une stratégie de développement très différente de celle qu'il avait envisagée.

En Inde, l'approche que Nehru avait du développement a été le credo pendant plus de cinq décennies. Il est indéniable que sa stratégie de développement a amené

des progrès très remarquables dans diverses directions, mais elle a aussi entraîné bien des avatars. Chowdhry (1994, p. 23) fait remarquer que de telles stratégies ont négligé des questions comme «la pauvreté rurale, l'éducation primaire et l'illettrisme, le chômage, l'aggravation des inégalités et la corvée des femmes.» Elle poursuit en expliquant que les disparités croissantes de revenu et de consommation ont provoqué des perturbations sociales et politiques, une corruption généralisée et une dégénérescence du tissu social. Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que l'approche de Gandhi se serait révélée plus positive et plus convaincante, mais certains résultats de l'approche de Gandhi sont visibles, comme l'impact sur les 8 600 villages suivis par le très respectable mouvement sri lankais Sarvodaya Shramadana. Par ailleurs, sa pensée a influencé certains des mouvements pour la justice sociale et pour l'environnement les plus importants en Inde. Quelques exemples de ces mouvements sont présentés ci-après.

Le mouvement écologiste en Inde aujourd'hui

Le mouvement écologiste actuel, en Inde, a commencé avec le Chipko Andolan en avril 1973. Du Chipko Andolan au Narmada Bachao Andolan, les militants écologistes ont abondamment repris à Gandhi ses techniques de protestation non-violente et sa philosophie sarvodaya, de même qu'ils se sont abondamment référés à la polémique de Gandhi contre l'industrialisation lourde. Certaines des figures les plus célèbres de ce mouvement - par exemple, Chandi Prasad Bhatt, Sunderlal Bahuguna, Baba Amte ou Medha Patkar - ont à plusieurs reprises souligné la dette dont ils se sentaient redevables vis-à-vis de Gandhi (Guha, 1993). Le mouvement écologiste indien a également subi l'influence du marxisme (au Kerala), du socialisme, de la théologie de la libération et des traditions d'entraide.

En Inde, les organismes qui font partie du mouvement écologiste présentent un phénomène intéressant de mélange entre technique scientifique moderne et motivation traditionnelle. Prenons par exemple la Fondation Sankat Mochan. A la tête de cette institution basée à Varanasi se trouve le Professeur Veer Bhadra Mishra, prêtre du Temple de Sankat Mochan et professeur d'ingénierie hydraulique à l'université de Bénarès. Celui-ci est convaincu que la science et la religion doivent s'harmoniser si l'Inde veut pouvoir nettoyer et sauvegarder le Gange. «La vie est comme un courant», dit-il, «l'une des deux rives est les 'Védas', l'autre est le monde moderne, avec sa science et sa technologie. Si les deux rives ne sont pas fermes, l'eau stagnera. Si les deux rives sont fermes, le fleuve poursuivra son cours» (Chowdhry, 1998).

D'autres membres actifs de ce mouvement semblent également faire preuve de la ferme conviction que les problèmes de spiritualité, d'écologie, de justice sociale et d'économie sont interdépendants et que les solutions sont également interdépendantes. Ramchandra Guha est professeur, sociologue et historien : il a consacré ses travaux aux interactions passées et actuelles entre les humains et l'environnement naturel. Dans un cours sur Gandhi et le mouvement écologiste

(Guha, 1993), il a commenté l'approche de Gandhi et celles de deux de ses successeurs les plus célèbres, Kumarappa et Mira Behn, qui avaient appliqué les idées de Gandhi à des problèmes écologiques. Comme l'a observé Guha (1993, p. 9) : «au niveau de l'individu, le code de Gandhi, concernant la simplicité volontaire, constitue une alternative durable aux styles de vie actuels.» Guha a également écrit que la principale préoccupation de Behn, comme celle de Gandhi et de Kumarappa²⁴, «était de réhabiliter l'économie de village en Inde», et Kumarappa lui-même a déclaré que «la gestion de la forêt devrait être guidée non pas par des considérations de revenu mais par les besoins des gens» (Guha, 1993, pp. 11-13).

Le mouvement féministe

En Inde, le mouvement féministe a commencé à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Contrairement au mouvement d'émancipation des femmes en occident, qui a pris une forme militante et a souvent adopté un point de vue hostile envers le sexe opposé, le mouvement féministe indien a été créé par des réformateurs de la société comme Raja Ram Mohan Roy, Ishwarchandra Vidya Sagar, Keshav Chandra Sen, Dayanand Sarasvati et Maharishi Karve - qui étaient presque tous des hommes. Il s'agissait au début de lutter contre l'injustice sociale dont les femmes étaient victimes, contre l'état d'esprit du mâle dominant consistant à considérer les femmes comme inférieures et contre des coutumes sociales comme le sati, traitement barbare des veuves, comme la coutume consistant à demander une dot ou comme l'infanticide féminin. Lord William Bentick, Anne Besant et Margaret Cousins ont été parmi les personnalités étrangères qui ont activement soutenu la première phase du mouvement féministe en Inde. Des organisations féministes pionnières, telles que la All India Women's Conference, se sont aussi occupées de ces questions. Cette phase a été caractérisée par un leadership urbain de la classe moyenne en général.

Durant la période qui a précédé l'indépendance, la campagne pour les droits de la femme faisait nettement partie du mouvement nationaliste. Le Mahatma Gandhi avait fait sortir en masse les femmes des quatre murs de leur foyer pour les faire participer à la lutte pour la liberté. Il les encourageait à être partenaires de l'effort visant à obtenir l'indépendance de l'Inde. Il défendait l'égalité pour les femmes et leur reconnaissait un rôle à jouer dans le développement du pays.

Après l'accession à l'indépendance, la Constitution indienne a garanti l'égalité des femmes, et l'Inde a mis en place des instances autonomes comme le Bureau du bien-être social. On considérait que des programmes à l'attention des femmes, inspirés par un souci de bien-être, permettraient d'assurer l'égalité des sexes. Dans les mesures gouvernementales, l'accent était mis sur le bien-être des femmes : les femmes étaient censées être les bénéficiaires passives de ce soutien. Et pendant presque deux décennies, le mouvement féministe resta inactif. Ces décennies

auront été caractérisées par une certaine apathie vis-à-vis des questions liées au statut de la femme et par une attitude d'assentiment en général (Desai, 1988).

Au cours des années soixante, les femmes ne se sont pas retrouvées sur la scène politique spécifiquement à propos des questions liées à la femme, mais elles ont participé en grand nombre à la lutte générale pour l'amélioration des conditions de vie des populations pauvres rurales et indigènes, ainsi qu'à d'autres mouvements de masse comme le Chipko Andolin. Cette participation a constitué un arrière-plan durable pour les luttes ultérieures centrées sur les questions liées au statut de la femme. La promulgation de l'année internationale de la femme et de la décennie de la femme, la création, en Inde, du Comité national sur le statut des femmes et la soumission de son rapport en 1974 ont été des éléments de l'essor du mouvement féministe en Inde. Ces facteurs ont aussi contribué à l'apparition de certaines organisations indépendantes (par exemple l'Association des travailleuses indépendantes en 1972, la Société pour le développement rural en 1976 et le Centre pour les études sur le développement des femmes en 1980) et à la revitalisation de certains organismes leaders.

Avec le Comité national sur le statut de la femme dans les années soixante-dix et la promulgation par le gouvernement du sixième plan quinquennal (1980-1985), le mouvement, jusqu'alors centré sur le bien-être social, se recentra sur les activités féminines liées au développement. Un certain nombre d'organisations féministes s'occupèrent de problèmes d'éducation, d'indépendance économique et de santé publique, en mettant l'accent sur la participation des femmes à toutes ces activités de développement. Les trois premières conférences mondiales sur la femme étudièrent respectivement les thèmes de l'égalité, du développement et de la paix. Lors de la quatrième conférence mondiale sur la femme, à Pékin en 1995, l'accent fut mis sur les droits de la femme en tant que droits fondamentaux de la personne humaine et sur l'adoption du concept de «partenariat» entre hommes et femmes à propos du développement. La quatrième conférence mondiale sur la femme fut à l'origine d'un plan d'action destiné à atteindre les objectifs d'égalité des femmes, de développement et de paix et à faire en sorte que toutes les nations participantes s'engagent à le suivre. Le mouvement féministe se recentra alors sur l'émancipation des femmes et sur l'égal participation des femmes à toutes les activités liées à la prise de décision et au développement. Pourtant, malgré des efforts notables aux niveaux national et international, les objectifs d'égalité des femmes et de développement sont loin d'être atteints.

Le développement et l'émancipation des femmes sont les conditions impératives d'un développement intégré aux niveaux national et international. Il me semble que pour que cela devienne une réalité, il nous faut travailler collectivement à la transformation du psychisme et de la conscience des hommes, des femmes et de la société, ce qui suppose d'en appeler aux pouvoirs spirituels de conversion du cœur et de l'esprit. Comme le suggère l'ouvrage *A Global Ethic* (Kung et Kuschel, 1993), tous les hommes et toutes les femmes doivent s'engager vis-à-vis d'une culture de droits de l'homme et d'obligations égales, d'une culture

fondée sur des principes éthiques humains, spirituels et religieux, vis-à-vis d'une éthique commune de compréhension mutuelle et de paix et vis-à-vis d'un mode de vie respectueux de la planète.

Les ressources de l'hindouisme pour un développement intégré

La religion peut favoriser le développement en encourageant l'esprit de service et de sacrifice, en montrant la voie pour atteindre la Vérité (...) et en améliorant la qualité de la vie pour tous. A tous, la religion hindoue offre les idéaux exaltés de l'Atman - le Soi - et à travers l'éveil et la réalisation du soi, il est possible de parvenir au succès et au développement dans n'importe quel domaine.

Muktinathananda (entretien avec l'auteur, 1998²⁵)

L'hindouisme propose une approche holistique du développement : il ne s'en tient pas simplement à la question du bien-être économique, mais englobe aussi des idéaux de satisfaction spirituelle et socio-psychologique. Dans l'ouvrage *Bhagavad Gita and Contemporary Crisis*, le grand savant védique Kireet Joshi (1996) a souligné la manière dont notre culture moderne considère une personne en premier lieu et avant toute autre chose comme un agent économique. Même les attitudes sont conditionnées par les demandes et les besoins liés à l'impératif économique. La culture moderne a développé la science de la vie matérielle mais elle a négligé la science du *self-control* et de l'autodiscipline, aussi ne peut-elle pas proposer de remèdes aux crises de violence qui affectent de temps à autre les individus, les sociétés et les nations. Nous nous déshumanisons progressivement, parce que nous n'avons pas le loisir de grandir de l'intérieur (Joshi, 1996).

Comme Joshi (1996, p. 8) le fait ensuite remarquer, «Il nous faut la connaissance de ce qui est en nous, au-delà de notre être économique, au-delà de nos facultés physiques, vitales, mentales et intellectuelles. Nous avons besoin de savoir s'il existe une source de paix et de tranquillité (...) à l'abri des perturbations de la bousculade [et de la compétition].» La Gita, de manière pratique, rassemble la connaissance, l'action et le troisième élément, celui qui couronne la complétude de l'âme, l'amour divin et la dévotion ;²⁶ Le *jnana*, le *karma* et le *bhakti yoga* fournissent des chemins interdépendants vers cette réalisation de soi-même. C'est une sagesse comme celle-ci qui peut permettre de résoudre les crises actuelles du développement personnel, du développement socioéconomique et du développement spirituel (Joshi, 1996).

Ainsi, pour un hindou, l'existence est considérée, fondamentalement, comme un voyage spirituel. Dans la mesure où le développement se réduit à un moyen de combattre la faim et les épidémies, sans englober la dimension spirituelle, il ne saurait apporter cette nourriture essentielle que sont l'enthousiasme et l'espoir. Le

discours actuel sur le développement est dirigé vers la dimension physique et ne tient compte d'aucune idée de ce qui se trouve au-delà de l'accession à l'abondance. A mon avis, si la notion de durabilité a fait son chemin, c'est parce qu'elle vient compenser ce déséquilibre.

Cette dimension spirituelle est surtout évidente dans le quatrième des objectifs existentiels de l'hindouisme - le moksa. En fin de compte, tout acte de l'existence et du développement doit aboutir à la libération spirituelle, même s'il s'agit d'activités qui créent de meilleures conditions économiques et qui nous soulagent de la douleur physique et de la maladie. Les entreprises de développement doivent créer, ou du moins ne pas altérer les conditions qui procurent la satisfaction intellectuelle et spirituelle : le «développement» ne saurait être une tâche pénible et ingrate - au sens d'un travail sous la contrainte - pour son propre avantage matériel. Pourtant, malgré son orientation vers le spirituel, l'hindouisme n'est pas complètement détaché du monde réel. Dans son idée du *kama*, il reconnaît que les gens ont besoin d'une satisfaction adéquate du mental, de l'esprit, du corps et des sens, et dans son idée d'*artha*, il reconnaît le besoin d'une réalisation économique - le *kama* aussi bien que l'*artha* font partie des buts de l'existence. Comme l'a énoncé Danesh (1993) dans son étude de la psychologie de la spiritualité, la personne vivante a besoin de cette intégration, parce que la véritable nature d'un être humain se trouve dans la totale unité des deux expressions distinctes de la réalité - le matériel et le spirituel. Pour parvenir à l'auto-transformation ou au développement de soi - et cela doit précéder la transformation ou le développement des autres et de la société - il importe que l'individu œuvre simultanément aux deux niveaux de la réalité (Danesh, 1993).

Lorsque j'examine la situation actuelle de l'Inde, je constate qu'avec la mondialisation économique récente, le matérialisme débridé s'est étendu de manière certaine dans les classes influentes. Non seulement la mondialisation a fait la promotion d'un modèle consumériste du développement économique, mais elle est partie dans tous les sens : elle alimente ceux qui sont déjà privilégiés et les rend encore plus riches. Par ailleurs, elle marginalise les pauvres, les faibles et les déshérités, des catégories qui comprennent souvent un nombre disproportionné de femmes. Bien que la mondialisation «réduise» la distance géographique au moyen de technologies de communication et de réseaux d'échanges performants, elle accroît de manière concomitante la distance socioéconomique et la disparité. En Inde, ce que l'on peut ressentir, c'est que la mondialisation exerce un effet néfaste sur les droits de l'homme et éloigne les gens de leur culture.

Si l'on en croit Hassija (1991, 1998), à moins que les gens ne deviennent capables d'introspection, la mondialisation devrait provoquer une âpre compétition et favoriser le matérialisme absolu, l'affairisme et la désintégration des valeurs humaines et spirituelles d'unité du monde, de compassion et de coopération. Ces effets de la mondialisation ne déstabiliseront pas seulement les marchés financiers, ils engendreront aussi la disharmonie dans les rapports humains et dans les relations sociales. De la sorte, une mondialisation des affaires et du commerce sans mondialisation des valeurs spirituelles se traduira par

davantage de déséquilibres et de tensions dans l'ordre du monde. Selon Hassija (1998, p. 2), «un heureux mélange d'économie et de spiritualité - l'une et l'autre fondées sur des valeurs - est nécessaire.»

Il est certain que la religion et les croyances hindoues mettent en garde contre le consumérisme et le matérialisme débridés. Il me semble que ce qui pourrait contrebalancer l'idéologie consumériste actuelle, ce serait d'attacher davantage d'importance à la limitation des appétits humains et à l'idéologie de la vie simple et de la pensée élevée. L'approche et le concept de l'Ordre Sarvodaya, par exemple - qui fournissent une ébauche de la limitation volontaire des désirs humains - peuvent certainement permettre de tempérer un consumérisme, un matérialisme et un hédonisme sans nuances. Il me semble que Gandhi pourrait devenir un symbole important du combat contre l'idéologie actuelle de la consommation et contre la violence qu'elle alimente.

Les principes de Gandhi constituent aussi pour nous une autre ressource importante pour un développement intégré : l'*ahimsa* (la non-violence), un principe hindou antique qui prescrit de s'abstenir de blesser autrui par ses pensées, ses paroles ou ses actes. Un des principes fondamentaux du Mahatma Gandhi, dans sa lutte contre le pouvoir colonial britannique, était la non-violence, dont il avait fait son credo personnel et qu'il prêchait à la population indienne. Une personne véritablement non-violente ne réagira pas par la violence, même en situation d'autodéfense. Le concept de non-violence se retrouve tout au long des traditions religieuses indiennes, et il revêt une importance particulière dans le bouddhisme et dans le jainisme.

Au paradigme du développement, l'hindouisme impose aussi l'idée d'une interrelation et d'une étroite imbrication entre toutes les existences du cosmos - un fondement spirituel solide pour l'écologie et pour la protection de l'environnement. Dans les Isha Upanisads, par exemple, on peut lire ceci :

L'univers entier, avec toutes ses créatures, appartient au Seigneur (à la Nature). Aucune créature n'est supérieure à une autre, et l'être humain ne devrait pas exercer de pouvoir absolu sur la Nature. Il ne faut pas que certaines espèces empiètent sur les droits et les prérogatives des autres espèces. Cependant, le fait de renoncer à l'avidité permet de profiter des bienfaits de la Nature.

Khoshoo (1995, p. 13)

Kumar (1997) a fait remarquer que la relation entre l'humain et la nature se trouve au centre même de la vision védique, telle qu'elle ressort des incantations sacrées et des rituels qui nous rappellent de manière répétitive le besoin d'entretenir l'équilibre écologique de la nature. Le «*Bhumisukta*» de l'Atharvaveda (12.1) est l'une des sources d'information les plus importantes sur la relation entre les humains et leur environnement et sur leur devoir de le préserver. Dans ce chant sacré, le sage Atharvan propose une belle représentation de notre mère la Terre, comme fondement de notre subsistance et comme symbole de l'environnement tout entier :

Quoi que je retire de Toi, O notre Mère la Terre,
Que cela repousse vite !
Toi qui purifies tout, nous ne devons pas porter atteinte à Tes parties vitales ni
à Ton cœur.

Cité dans Kumar (1997, p. 6)

Le holisme, tel qu'il se pratique dans l'hindouisme, a d'autres implications pour l'environnement. Selon le paradigme actuel, un développement durable est défini comme un développement qui satisfait aux besoins de la génération actuelle sans compromettre la possibilité pour les générations futures de satisfaire leurs propres besoins (WCED, 1987). Le problème est que très souvent, une nation assure sa durabilité aux dépens des ressources d'une autre. Nous ne disposons d'aucun «modèle de croissance mondiale durable» qui tiendrait compte même de la nation la plus pauvre. Avec l'approche du *sarvodaya* de Gandhi, la notion de durabilité s'appliquerait à toutes les nations du monde, et non pas seulement aux pays du Nord pris séparément. Dans un monde de plus en plus individualiste, ce concept véritablement global de développement durable est sans doute très difficile à appréhender, à admettre et à mettre en application.

Je crois cependant que la conception hindoue d'un développement intégré reposerait sur la profonde croyance en Dieu, en l'idée que nous sommes tous les enfants d'un même père, en l'Unité de l'univers, la croyance au caractère potentiellement divin de l'âme, à son immortalité et aux valeurs spirituelles. L'approche hindoue insiste sur l'idée que le développement a une conscience. C'est ce que recouvre l'idée de *dharma*, selon laquelle toute action, y compris les interventions en faveur du développement, doit être soigneusement soupesée dans le cadre d'une préoccupation altruiste pour le village, pour la région, pour la nation et pour tous les autres pays du globe : toutes les actions doivent être évaluées de manière holistique. Selon la croyance hindoue, les efforts de développement doivent prendre en compte le bien-être spirituel de toute la population qui doit en bénéficier, et, en fait, de quiconque est susceptible d'en être affecté. Le développement ne doit pas se réaliser moyennant l'exploitation des ressources d'autres pays à des coûts réduits, moyennant le déplacement de populations marginalisées ou moyennant un mode de vie extravagant aux dépens des autres, car l'hindouisme conçoit le monde comme une grande famille. Cette idée d'une famille globale est essentiellement une idée religieuse, que l'on retrouve dans l'hindouisme et dans d'autres traditions. Si cette idée pénétrait l'esprit des acteurs du développement, elle remettrait en question la tendance insidieuse à l'exploitation qui a caractérisé le développement au XX^e siècle.²⁷

Le point de rencontre de l'hindouisme actuel et du développement : la promesse revue et corrigée

Je vais maintenant traiter de la question de savoir comment mêler l'hindouisme d'aujourd'hui à l'idée d'un développement durable. En accord avec la remarque

d'Einstein sur la manière dont il serait possible d'instaurer la paix dans le monde, Chowdhry (1994, p. 33) a écrit que «le problème de la paix comme celui du développement durable et de la protection de l'environnement ne peuvent être résolus qu'en appliquant la méthode de Gandhi sur une grande échelle.» Des réminiscences de Gandhi semblent émerger aujourd'hui même d'institutions comme la Banque Mondiale. Après s'être rendu dans quelques 25 pays, le président de la Banque Mondiale, James Wolfensohn, a déclaré que ces déplacements lui avaient fait reprendre conscience que «la mission fondamentale de la Banque Mondiale est d'associer une assistance économique à un développement spirituel, éthique et moral» (Chowdhry, 1996, p. 10). Certaines initiatives récentes de la Banque Mondiale (connues sous le nom de Dialogue mondial sur les croyances et le développement), au cours desquelles celle-ci a rencontré les leaders de neuf religions du monde pour élargir les possibilités d'une base de compréhension mutuelle et d'une action contre la pauvreté mondiale, peuvent inciter au doute, mais elles laissent penser que la Banque essaie tout au moins d'aller dans le sens de l'idée de Wolfensohn.

Des experts en développement comme Kamla Chowdhry, Ashok Khosla et S. K. Sharma et des leaders religieux comme Swami Muktinathananda²⁸ admettent que la résolution des problèmes du développement durable passe par la technologie et la science. Cependant, ils pensent aussi que ce lien devrait avoir pour condition, selon l'expression de Chowdhry, de s'accompagner d'une prise de conscience du public, d'une action publique et d'une forme de rayonnement des valeurs morales et éthiques de l'héritage indien et de la psychologie indienne. Chowdhry a aussi émis l'idée que nous devrions partir d'un nouveau paradigme du développement, à savoir celui «d'un développement conduit par la population, un développement alternatif, un développement en faveur des pauvres, de la nature et des femmes, et non un développement emprunté» (Chowdhry, 1994, p. 37). Elle a aussi résumé les éléments à prendre en compte pour un développement durable :

L'éradication de la faim et de la pauvreté n'est pas un simple exercice intellectuel de la science, de la technologie ou de l'économie, elle suppose aussi un changement de l'intérieur. Pour changer le système, il faut changer le paradigme du développement et prendre en compte le spirituel, la voix intérieure, l'éthique et les valeurs qui permettent de promouvoir un développement durable.

Chowdhry (1996, p. 11)

Khosla, fondateur d'une ONG appelée Alternatives au développement, et Sharma, fondateur d'une ONG appelée People First, ont fait remarquer que si la technologie peut changer le style de vie des gens, elle ne change pas, en général, la qualité de l'existence humaine.²⁹ Ils soulignent que l'objectif devrait être de réaliser une société durable dans laquelle les gens travailleraient à atteindre un haut niveau de développement humain et spirituel. Selon eux, cette société devrait être réalisable en associant l'idéologie de Gandhi (fondée sur la philosophie indienne

et sur la tradition démocratique des masses) à l'expérience démocratique occidentale contemporaine.

L'histoire de cinquante années d'indépendance de l'Inde nous a montré que les modèles de développement empruntés ailleurs ne fonctionnent pas. L'imitation bornée, par les pays en développement, des modèles occidentaux, a conduit à toutes sortes de catastrophes écologiques (Siddhârta, 1998) et de malaises sociaux. En formulant et en mettant en œuvre un paradigme du développement autochtone fondé sur le modèle de Gandhi, il nous faut comprendre et prendre en compte l'histoire et les valeurs sociales, culturelles, éthiques et spirituelles des populations concernées. Selon Khoshoo (1997a), l'objectif d'un tel modèle de développement doit être d'apporter aux villageois, au niveau local, la confiance en soi et le respect de soi, de réduire la pauvreté et de lutter pour la justice sociale. Khoshoo a écrit que le besoin d'une «synthèse créative» du modèle de Gandhi et de celui de Nehru (ou modèle occidental) est impératif, car le modèle de Gandhi conduit à une planification économique décentralisée - une économie de permanence - tandis que le modèle d'économie industrielle de Nehru fait courir le risque de rendre le riche encore plus riche et le pauvre encore plus pauvre (Khoshoo, 1997a). Il nous faut concilier de manière appropriée tradition et modernité, religion et science, de sorte que le capital fabriqué ne soit pas destructeur du capital naturel nécessaire au développement (Khoshoo, 1997a).

De telles prises de conscience s'observent aussi en dehors de l'Inde, au fur et à mesure que des organismes internationaux de développement comme le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) rejettent ou remanient un certain nombre de leurs anciennes notions de développement. Chowdhry (1994) a eu le sentiment que l'importance que ces organismes accordaient depuis une dizaine d'années aux approches participatives était le signe qu'elles sont en train d'adopter un point de vue sur les populations plus proche des conceptions de Gandhi. Elle a relevé dans les directives du PNUD le fait que «l'attention doit être centrée sur les hommes, les femmes et les enfants», que ce sont les stratégies de développement «qui doivent être adaptées aux gens, et non les gens au développement», et que «la solution durable aux problèmes actuels de pauvreté, de chômage, de désintégration sociale et de dégradation de l'environnement ne saurait consister simplement à poursuivre un développement dans le style du passé» (Chowdhry, 1994, p. 23).

Chowdhry a vu juste. Le *Human Development Report 1993* du PNUD présente des signes de ce changement d'approche. Ce rapport appelle à

De nouveaux modèles de développement durable [pour] que l'on investisse dans le potentiel humain et pour que l'on crée un environnement permettant la pleine valorisation des capacités humaines. (...) L'objet du développement est d'élargir l'éventail des choix des gens. Le revenu est l'un de ces choix - mais il ne résume pas à lui seul l'existence humaine. Le développement humain, c'est le développement des gens, pour les gens et par les gens.

PNUD (1993, p. 3, les italiques sont dans le texte original)

Le rapport mentionne à la fin du résumé :

Placer les gens au centre du changement politique et économique a de profondes implications. C'est remettre en question les concepts traditionnels de sécurité, les anciens modèles de développement, les discussions idéologiques sur le rôle du marché et des formes démodées de coopération internationale. Il s'agit rien de moins que d'un appel à révolutionner notre pensée.

PNUD (1993, p. 8)

Ces déclarations représentent pour moi l'espoir que les organisations internationales se montrent ouvertes aux nouvelles idées, c'est-à-dire prêtes à entendre ce que l'Histoire leur enseigne, mais je me demande bien de quelle manière cette insistance sur le « caractère central de la population » pourra se traduire faute d'accorder une attention plus explicite aux principes spirituels. En définitive, les défis que représentent l'appel à la créativité, la juste distribution des profits et l'égal accès aux opportunités (PNUD, 1993) ne nous amènent-ils pas à nous demander ce qui motive les gens à agir et (ce qui est peut être plus important) à agir avec compassion ? Et cette question ne nous conduit-elle pas à nous demander ce qui est au centre de nous-mêmes ?

Conclusion : un paradigme intégré

La religion hindoue représente le bien - social, culturel, moral et spirituel - de l'humanité. Le rapport qu'entretiennent le développement et la science avec l'hindouisme est que tous trois partagent l'idéal qui consiste à faire le bien de l'humanité de toutes les manières possibles.

C'est donc un paradigme du développement caractérisé par une synthèse de ces deux disciplines complémentaires - la science et la religion - utilisées pour le bien-être du soi et de la société, qui permettra aux êtres humains un développement pleinement intégré et holistique - un développement à la fois physique, économique, social, écologique, moral et spirituel.

Muktinathananda (entretien avec l'auteur, 1998³⁰)

La question de savoir si la science et la religion se rencontrent, et si oui, de quelle manière exactement, fait l'objet d'une incroyable confusion.³¹ Chez les Hindous, aujourd'hui, en dehors de l'intelligentsia, le sentiment général est qu'il n'existe aucun lien, ou dans le meilleur des cas un lien ténu. La relation entre science et développement est facilement admise, mais le lien entre la religion, le développement économique et le rôle de la science semble très vague à nombre d'entre eux.

Pour les Hindous, au tournant de ce nouveau siècle, je crois que le chemin à suivre consiste, pour simplifier, à intégrer la science et la religion dans tous les aspects de l'existence : le développement est un processus qui vise à soutenir et à améliorer l'existence et le bien-être humain, et à ce titre, il s'agit de comprendre,

d'intégrer et de mettre en pratique les points forts de chacune de ces disciplines. La religion permet par exemple l'accès à l'être intérieur - les espérances, les objectifs et les motivations humaines - dont procède toute action. A la question de savoir comment vivre une existence humaine satisfaisante et équilibrée, elle apporte l'éclairage de plusieurs milliers d'années d'expérience et de tâtonnements. L'apport de la science est comparable en importance, à propos du fonctionnement du monde extérieur et des moyens de produire des changements dans ce monde-ci.

Un moyen de parvenir à ce genre d'intégration aux niveaux individuel, collectif, national et international consiste à favoriser une dissémination bien plus vaste et une compréhension bien meilleure du contenu spirituel des écritures et des textes sacrés, de manière à les rendre applicables aux problèmes de notre époque. Nous devrions réduire progressivement les rituels obsessionnels ainsi que les cérémonies et les célébrations. Nous devrions œuvrer à combattre le dévoiement de la science et de la religion en vue de profits égoïstes, ainsi que l'obsession du pouvoir économique et politique dans le but de la valorisation de soi et de la notoriété non méritée. Avec l'aide des S & T et des médias modernes, les principes fondamentaux du Vedânta pourraient permettre, moyennant une compréhension correcte, une pratique et une dissémination appropriées, de changer les attitudes et les comportements des masses et de redonner vie aux valeurs humaines et spirituelles d'amour mutuel, de respect, de partage et d'attention.

J'ai traité précédemment des problèmes de partage inégal de la richesse et de répartition inégale des ressources. Cependant, en Inde, il n'est pas possible d'ignorer que la croissance démographique est l'un des plus graves problèmes auxquels se heurte le développement social et économique. La population de l'Inde s'accroît chaque année à un rythme presque égal à celui de l'économie, annihilant tout effet positif que la croissance économique aurait pu avoir sur la pauvreté, le chômage et les problèmes de ce genre. Les démographes et les économistes indiens qui œuvrent pour le contrôle des naissances obtiennent un grand succès dans certains Etats, comme le Kerala, mais réussissent difficilement dans d'autres. Le système du *varnaashram* (évoqué précédemment) divise l'existence en quatre périodes successives, et prescrit l'abstinence avant le mariage, un laxisme sexuel modéré dans le cadre du mariage et une fidélité totale au conjoint. Il me semble qu'une restauration du système du *varnaashram* constituerait une ligne directrice et résoudrait en partie le problème démographique ainsi que le problème du SIDA. Par ailleurs, une éducation pour les filles et pour les femmes, aussi bien que pour les garçons et pour les hommes, par-delà les avantages qu'elle apporterait en terme de qualifications pour l'emploi, constituerait l'un des facteurs clés du contrôle de la croissance démographique.

Ce qui fait cruellement défaut aujourd'hui, en dehors de l'éducation et d'une prise de conscience, c'est un changement d'attitude, de la part de tous les membres de la société, à travers les *mass media* formels et informels, envers le sexe féminin. La société indienne pourrait ainsi devenir moins misogyne et plus égalitaire

(comme tant d'autres sociétés devraient également le faire), c'est-à-dire émanciper les femmes et les filles et revaloriser leur statut.

J'ai le net sentiment que nous ne pourrions pas poursuivre ni réussir notre développement sans intégrer le développement des femmes, qui constituent, après tout, la moitié de la population mondiale. C'est pourquoi il nous faut mettre en application et mener à bien un plus grand nombre des mesures qui pour beaucoup sont déjà entreprises un peu partout dans le monde pour le développement et pour l'émancipation des femmes. Pour ce faire, nous pourrions nous inspirer des textes spirituels d'autres confessions, comme ceux du bahaïsme, dans lesquels on peut lire ceci : «Le monde humain a deux ailes - l'une est la femme et l'autre est l'homme. Ce n'est que lorsque ces deux ailes sont également développées que l'oiseau peut voler. Si l'une des deux ailes reste faible, le vol est impossible» (BPT, 1994, p. 11). Là encore, je pense que ce serait très utile pour améliorer la condition de la femme que de réhabiliter les anciennes valeurs védiques d'égalité des sexes et d'équité.³² Une approche de l'égalité peut s'appuyer sur les métaphores provenant de la description des dieux et de leurs conjoints dans la culture religieuse indienne. Ces derniers, comme les dieux, font l'objet d'un culte, et leurs noms, au cours des rituels, des prières et des chants de dévotion, sont souvent prononcés en premier (par exemple Radha-Krishna, Sita-Ram, Parvati-Shankar et Lakshmi-Narayan). Le symbole d'*Ardhnareshwar* - le dieu Shiva moitié mâle et moitié femelle - indique lui aussi que les hommes et les femmes devraient avoir le même statut dans la société.

La tâche la plus importante qui incombe à la communauté hindoue (ainsi qu'aux autres grandes religions) est de développer un programme d'éducation nationale qui prenne en compte les facteurs spirituels. En présentant les idées de Vivekananda sur l'éducation et la religion, Bhajanananda a écrit que l'objet de l'éducation est de faire des humains. Dans cet objectif, la religion et la spiritualité jouent un rôle fondamental dans l'éducation et devraient se voir accorder la priorité. Vivekananda avait le très net sentiment que l'objet de l'éducation n'est pas de simplement transmettre de l'information, mais aussi de dispenser le savoir et la sagesse, «par quoi le caractère se forme, le pouvoir du mental se renforce, l'intellect se développe, et par quoi l'on peut se tenir sur ses pieds» et affronter les difficultés de l'existence (Bhajanananda, 1976-1977, p. 39). Bien entendu, l'éducation devrait aussi englober des questions importantes au niveau international dans le domaine de la science, de la religion, de la spiritualité et du développement, ainsi que des études sur les relations entre ces domaines. L'éducation a la double responsabilité de fournir aux gens le savoir-faire technique le plus récent, pour leur permettre d'être autonomes sur le plan économique, et de leur fournir les atouts spirituels et moraux adéquats pour les rendre capables d'améliorer le monde dans lequel ils vivent (par exemple en leur faisant connaître la pensée et les idées des maîtres spirituels, des scientifiques et des philosophes).

L'éducation devrait forger les aptitudes et le caractère, la confiance en soi et l'aptitude à manifester, dans le cadre de la transformation de soi et de la société,

le potentiel divin qui est présent en chacun de nous. Les éducateurs peuvent répondre à de tels objectifs en transmettant à leurs élèves des principes et des éléments de la religion (ainsi que ses valeurs inhérentes humaines et spirituelles) par le biais d'histoires, de paraboles et de récits sur la vie des maîtres religieux et des messagers du divin. On y associerait l'enseignement des techniques scientifiques de concentration et de méditation. Ce sont là des idées qui se sont répandues depuis un moment déjà, énoncées sous diverses formes par des savants comme Kireet Joshi et par des institutions comme l'Ashram Aurobindo. Cependant, tant que ces idées n'auront pas davantage cours dans les systèmes éducationnels formel et informel, elles seront de peu d'effet thérapeutique sur le psychisme du genre humain et contribueront difficilement au développement souhaité. Il me semble important de retrouver cette source d'orientation – Dieu – et de retrouver la foi religieuse, parce que c'est finalement ce qui donne aux gens les moyens de s'assumer.

Après tout, en fin de compte, le développement suppose que l'on change la mentalité et le comportement des gens, car ce sont les gens qui sont derrière toute la planification et toute l'exécution des règles du développement, et c'est aux gens que ce développement est censé profiter. Or je ne crois pas qu'il soit possible de changer fondamentalement les gens autrement qu'en les plaçant sous la direction divine ou en leur transmettant la sagesse, que ce soit à travers les écritures saintes ou à travers les écrits de messagers du divin comme Baha Allah, Bouddha, Jésus, Krishna, Mahomet ou le Gourou Nanak. L'unité globale commence par une pensée globale. Le meilleur moyen d'avoir une pensée globale est d'acquiescer au moins une connaissance pratique des religions asiatiques et occidentales. Seules la religion et la spiritualité – en tant qu'approches visant à parvenir à la réalisation ultime de la vérité – pourront apporter l'orientation et l'inspiration dont les êtres humains ont besoin pour s'élever au-dessus des instincts de vengeance et d'égoïsme sans bornes et pour résoudre leurs problèmes dans la dignité et la non-violence, en reconnaissant la contribution de toutes les cultures et plus particulièrement des cultures autochtones. Naturellement, c'est plus facile à dire qu'à faire, car des intérêts en jeu favorisent le système actuel et beaucoup de gens préfèrent vivre pour eux-mêmes, même aux dépens des générations futures. C'est pourquoi il faut que la science et la religion contribuent au fondement d'un développement plus équilibré et que les gens prennent sérieusement en considération les conséquences de leur mode de vie sur les générations futures.

Je souhaiterais conclure cet essai avec les mots de Swami Jitmananda (1997, p. 11) : «La vérité rassemble. Les lois de la gravité de Newton et la théorie de la relativité d'Einstein sont communes à toute l'humanité. Les vérités universelles de toutes les religions, qui sont compatibles avec la raison, rassembleront l'humanité.» Jitmananda (1997, p. 10) bâtit son modèle d'une nouvelle société sur l'application des Vedânta, depuis les paroles de Vivekananda jusqu'à celles du savant européen Jules Bios : [Ce sera] la réussite d'une «Fusion supérieure» entre la culture spirituelle des brahmines, l'efficacité administrative de Kshtriya, le

potentiel de création de richesse de Vaisaya et le digne dévouement de Shudra à tout travail en tant que service envers le genre humain.» Jitatmananda a aussi apporté un éclaircissement aux changements pouvant être réalisés au niveau individuel :

Que les experts en hautes technologies, les scientifiques, les techniciens, les industriels, les dirigeants d'entreprise ou les dirigeants politiques actuels reconnaissent les valeurs spirituelles et holistiques, voilà qui nous aiderait à créer une génération d'êtres humains complets, également enrichis de la haute excellence de la science et de la technologie occidentales, du dynamisme et de l'organisation à l'occidentale et d'une vision spirituelle orientale du potentiel infini et de l'excellence qui se cache en chaque individu. Comme le dit la Bhagavad Gita, la réussite ultime et la richesse sont accessibles à travers un mode de vie holistique pour tous.

Jitatmananda (1997, pp. 10-11)

Je suis fortement convaincue que le paradigme actuel du développement, avec son insistance démesurée sur le développement économique et sur les réalisations scientifiques et technologiques, aurait besoin d'être contrebalancé par les concepts et les valeurs de la religions, examinés d'un œil critique. C'est pourquoi l'émancipation des populations marginalisées et la création d'une société juste, qui devraient être les objectifs de tout paradigme de développement intégré, doivent pouvoir être envisagées grâce à l'éducation et grâce à une synthèse individuelle et collective de la science et de la religion, dont les éléments essentiels sont par nature universels.

Annexe 1 : sélection de principes éthiques des mouvements pour le développement inspirés par l'hindouisme

Les principes éthiques qui guident les mouvements évoqués précédemment peuvent être présentés de façon synthétique, selon des prémisses fondamentales qui permettent d'entrevoir l'action éthique selon l'hindouisme :

1. Dieu est incorporel, éternel, omnipotent, infiniment intelligent et miséricordieux, toute vérité, tout amour, toute beauté et toute grâce, et il est le créateur de l'univers.
2. Les écritures anciennes de l'Inde – les Védas, les Upanisads et la Bhagavad Gita – sont les sources de la véritable connaissance, la plus haute vérité et un guide pour l'existence. Tout le monde devrait les apprendre, les étudier et les vivre.
3. Le pouvoir de l'amour et la nécessaire unité du monde sont fondamentales, car nous sommes tous les enfants du même Pouvoir Suprême.
4. Les règles d'une existence consacrée au bien sont le travail, la dévotion et le service désintéressé envers l'humanité – le progrès physique, mental, social, moral et spirituel – et plus particulièrement envers les femmes et les membres les plus faibles de la société.
5. Les humains devraient cultiver une conscience constante de Dieu.
6. Les humains devraient cultiver en eux-mêmes les qualités divines en acquérant la sagesse à travers l'étude spirituelle et religieuse, l'éducation et la prière.
7. Les humains devraient travailler à améliorer et à préserver aussi bien leur environnement intérieur que leur environnement extérieur.
8. Les humains devraient travailler à l'avènement de l'harmonie collective et interconfessionnelle.
9. Les humains devraient refuser toute discrimination sur des critères de caste, de classe, de sexe, de race, de croyance ou de religion.
10. Les humains devraient admettre que le monde se conçoit comme une famille unique, et mettre leur existence et leurs actes en accord avec ce principe.
11. Les humains devraient œuvrer pour le bien-être de tous. Ils devraient vivre en paix avec eux-mêmes et avec leurs semblables.
12. Les gens devraient œuvrer à aider les personnes défavorisées et à compatir dans un esprit altruiste.
13. Les humains devraient agir selon l'idée qu'il existe dans toute existence et en chacun de nous une divinité inhérente. Nous sommes tous des êtres humains de même valeur. Il existe une unité fondamentale au sein de la diversité.
14. Les humains ne devraient faire subir de souffrances à personne.
15. Les humains devraient se consacrer à la vérité et à la non-violence dans leurs pensées, dans leurs paroles et dans leurs actes.
16. Les humains devraient agir sans espérer spécifiquement de leur action des bienfaits ni des profits.
17. Les humains devraient accomplir leurs devoirs envers eux-mêmes et envers autrui ; c'est par le devoir que l'être humain parvient à la perfection.
18. Les humains devraient être guidés par le principe selon lequel notre existence présente est le résultat de nos bonnes ou mauvaises actions du passé et selon lequel notre conduite présente façonne nos existences futures.

19. Les humains devraient connaître leurs droits et leurs responsabilités et respecter ceux des autres, et traiter les autres comme ils aimeraient être traités eux-mêmes.
20. Dans leur conduite, les humains devraient être guidés par les principes d'amour, de respect, de droiture, de justice, d'équité, d'égalité et de service envers autrui et envers tous.
21. Les humains devraient limiter leurs exigences et leurs besoins pour vivre une existence simple et dépourvue de désirs matérialistes exagérés.
22. Les humains devraient travailler constamment et rechercher la richesse mais la partager avec ceux qui sont dans le besoin : la richesse n'est que le moyen de faire le bien et ne doit pas devenir le but de l'existence.
23. Les humains devraient s'attacher à devenir des êtres bons et à aider les autres dans leurs efforts pour faire de même.

Notes

NB : la rédaction de ce texte n'aurait pas été possible sans le soutien, les recherches et l'enrichissante participation de Tribhuwan Kapur, professeur associé en sociologie de la religion à l'Indira Gandhi Open University, New Delhi, Inde, et auteur de neuf ouvrages.

1. C'est ce que l'on pourrait désigner sous le terme de «nouvelle approche», la prise de conscience que le fait de ne compter que sur la science en excluant la religion, ou le contraire, est contre-productif du point de vue du bien-être humain. Au contraire, associées l'une à l'autre, elles se renforcent mutuellement pour former une expression holistique du génie humain et de l'accomplissement total (Ranganathananda, 1978).
2. Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998.
3. La Bhagavad Gita, le livre le plus fameux des Hindous, dit ceci : «Ils disent que les sens sont supérieurs ; supérieur aux sens est le mental ; supérieure au mental est la raison ; ce qui est encore supérieur à la raison, c'est Lui [le Soi] (...). Aussi, Le connaissant, Lui qui est supérieur à la raison, soumettant le soi au Soi, peux-Tu anéantir, Ô puissamment armé, l'ennemi sous la forme du désir, si difficile à vaincre» (Sastri, 1977, p. 117).
4. Joshi, un grand érudit des Védas, affirme qu'en étudiant les Védas, on y trouve «une interprétation dynamique du monde et l'assignation d'une signification et d'un sens profonds aux activités du monde. Ils enjoignent à l'homme d'agir, plutôt que de renoncer à agir. Ils présentent à l'homme une méthode d'action dont la découverte est l'aboutissement d'une quête longue et intense de la part des prophètes védiques», qui étaient eux-mêmes de véritables scientifiques et de véritables chercheurs (Joshi, 1991, p. 19).
5. Swami Jitatmananda (1992) a publié les cinq concepts, ou principes cardinaux, des Upanisads (Vedānta) sous une forme très pertinente dans son ouvrage *Modern Physics and Vedanta*, où il propose une alternative au paradigme actuel, fondamentalement matérialiste.
6. Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998.
7. L'hindouisme met l'accent sur l'environnement psychophysique en tant que cocon pour la croissance de la bonté et de l'harmonie. Le Veda accorde beaucoup d'attention à l'agriculture, au bétail, aux pluies et aux récoltes (Balasubramanian, 1999). Une branche toute entière de la médecine, l'*Āyurveda*, est fondée sur divers remèdes à base de plantes :

la *Vrkshâyurveda*, la science botanique indienne classique, est hautement avancée (Balasubramanian, 1999). Les Hindous vénèrent grandement certaines plantes, notamment le *tulsi* (basilic) et le margousier, et en font un usage médicinal. Les ashrams des *rishis* (prophètes) védiques, qui enseignaient à leurs jeunes disciples les Védas et le chemin du *dharma*, étaient des retraites forestières. Les vivantes descriptions de la forêt et de la faune que l'on trouve dans le Ramayana et dans le Mahabharata montrent de façon tout à fait claire qu'il n'existait alors aucune crise écologique dans le genre de celles qu'a connu le XX^e siècle. Ces descriptions et ces indications laissent penser que le fait de vivre en accord avec les principes du *dharma* suppose et permet une compréhension et une appréciation de la nature, ainsi qu'une relation «appropriée» avec l'environnement naturel aussi bien qu'avec autrui dans la société.

8. Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998.
9. Sastry (1977) comprend une traduction en anglais du commentaire original en sanskrit de Sri Sankaracharya sur la Bhagavad Gita.
10. Même dans l'Inde d'aujourd'hui, 47,5 % de la population reste plus ou moins illettrée. Les principales sources de la connaissance populaire de l'hindouisme sont la tradition orale, transmise aux enfants par les parents, les sermons des prêcheurs itinérants, les discours quotidiens des prêtres au temple ou lors des nombreux rituels, festivités et cérémonies religieuses, les prières quotidiennes adressées aux déités mâles et femelles dans les temples ou sur l'autel familial (que l'on retrouve chez la plupart des ménages hindous, quels que soient leur richesse ou leur dénuement), et les échanges qui se font lors des pèlerinages aux lieux saints aux quatre points cardinaux de l'Inde. Lors de ces pèlerinages, les gens échangent et recueillent des idées religieuses d'autres pèlerins, en particulier les légendes et les mythes en rapport avec les lieux visités.
11. C'est en 1937 que le Dr Ambedkar forgea ce terme pour désigner les intouchables, mais ce terme, par la suite, a fini par désigner les membres de toutes les classes opprimées.
12. Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998.
13. Voir Pande (1989, p. 122) : «L'objet de dévotion de Kabîr est l'absence de qualité (nirguna). Cette réalité ne peut être identifiée par aucun créateur. En fait, Kabîr identifie le créateur avec le monde créé. Cette notion d'unité immanente et transcendante rappelle le monisme des Upanisads ou de Kasmira Saiva ainsi que l'absolutisme de Madhyamika.»
14. Selon Vivekananda, «l'art, la science et la religion ne sont que trois différentes manières d'exprimer l'unique vérité. Mais pour comprendre cela, il nous faut la théorie de l'Advaita» (c'est-à-dire de la non-dualité de la conscience) (Bhajananda, 1976-1977, p. 26).
15. Voir Pande (1989, p. 121) : «Il a été établi que l'islam a eu une influence omniprésente sur le mouvement médiéval bhakti, et l'on dit que même Sankarâchârya a subi l'influence du monothéisme islamique.»
16. Dans le sikhisme, le «Livre Sacré» (Guru Granth Sahib) est traité comme un gourou vivant, et on lui accorde toute la considération que l'on accorderait à un maître vivant. Ses récitations et ses interprétations sont le fait de prêtres sikhs appelés «granthies».
17. Pour plus d'information, consulter le site WEB de l'Arya Samaj (www.wherisgod.com), qui était encore en cours d'installation au moment où ces lignes étaient écrites.

18. Voir le site WEB de la Mission Ramakrishna (www.sriramakrishna.org).
19. Voir le site WEB de la Société Sri Aurobindo (www.sriaurobindosociety.org.in).
20. L'Institut Sri Aurobindo pour la recherche scientifique appliquée est actif dans le domaine des innovations dans les sources d'énergie alternatives et dans la technologie adéquate pour résoudre les problèmes identifiés au niveau du travail tout en mettant consciencieusement en avant les valeurs psychologiques et spirituelles plus profondes. A travers ses publications, cet institut diffuse l'idée que «s'il importe de parvenir aux frontières de la science et d'y œuvrer, il importe tout autant de développer une technologie adaptée aux zones rurales et semi-urbaines de l'Inde et des autres pays en développement. Le besoin se fait sentir d'une technologie ayant le moins possible de retombées négatives et ayant un impact direct et immédiat sur la vie courante d'un grand nombre de gens : une technologie qui les aide à travailler plus efficacement, plus vite, en exposant moins leur santé et à un coût plus faible» (SAS, n.d.).
21. Voir le site WEB de l'université spirituelle mondiale Brahmâ Kumaris (www.bkwsu.com).
22. Ce projet est résumé sur une page WEB du Centre international pour l'application de l'énergie solaire (www.case.gov.au/complete3.htm) (CASE, n.d.).
23. Ainsi, par exemple, l'Université spirituelle mondiale a envisagé une réponse spirituelle à la pauvreté dans son rapport pour l'année internationale de la lutte contre la pauvreté (1996), mettant l'accent sur le fait que les causes originelles de la pauvreté, qui sont liées entre elles, dépassent les considérations matérielles, et préconisant une attention particulière à la pauvreté dans les relations, à la faillite spirituelle, aux causes spirituelles de la pauvreté, au facteur que constitue l'avidité et au conditionnement et à la conscience de la pauvreté. L'Université a recommandé des solutions au problème de la pauvreté qui mettent l'accent sur la valorisation de l'individu, la simplicité, la créativité et la confiance en soi. Elle a défini son rôle dans la lutte contre la pauvreté comme consistant à semer les graines des changements à long terme dans les attitudes, les comportements et les styles de vie à travers des programmes de pensée positive, de développement et de partage de valeurs, à transmettre des capacités et des responsabilités, à promouvoir la confiance en soi, la valorisation de soi et de la collectivité, et à encourager le développement intellectuel et la connaissance intérieure (www.bkwsu.com/bkun/wit/wit6.html) (BKWSO, 1995a).
24. voir *The Economy of Permanence : A Quest for a Social Order Based on Non-violence* (Kumarappa, 1984 [1948]).
25. Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998.
26. Joshi (1991, p. 20) a souligné que «en termes pratiques, le vêda prescrit que toute action de l'homme doit être un sacrifice qu'il offre aux forces et aux êtres de plus en plus élevés, aux devas et pour finir à l'Être Suprême lui-même. (...) C'est en fait dans la Gita que nous trouvons un exposé complet et abondant du principe du sacrifice [il ne s'agit pas du sacrifice rituel] et de la méthode pour réaliser des actions en tant que sacrifices au Divin.» C'est cette approche-là qui est nécessaire au développement de soi-même et au développement holistique socioéconomique et écologique.
27. Il faut cependant admettre que beaucoup de religions et de leaders religieux parlent d'amour, de compassion et d'altruisme : ils disent que la justice et la coopération devraient régner et qu'il ne devrait pas y avoir de violence ni de recours à la force. Pourtant, depuis des siècles, il ne semble pas que ce message, à la fois simple et profond, ait fait son chemin

dans la psychologie humaine. Au lieu du *Ram Rajya* (la règle de la Vertu et de la Vérité) et du Royaume des Cieux, nous n'avons connu que des guerres sans fin alimentées par le chauvinisme religieux. On peut affirmer avec certitude que l'amour et la compassion, bien qu'ayant été prêchés abondamment, restent des concepts généralement mal compris et qui ne sont pas appliqués dans leur sens le plus authentique.

28. Swami Muktinathananda a fait remarquer que la science peut aider au développement de la manière suivante : (1) en apportant la connaissance nécessaire pour éliminer l'ignorance et la superstition, (2) en contribuant au bonheur des êtres humains par l'éradication des épidémies, de la pauvreté et du dénuement, (3) en apportant les moyens technologiques d'améliorer les conditions de vie, et (4) en réduisant ce qui est destructeur et en évitant d'ajouter à ce qui existe déjà (Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998).
29. Pour plus de renseignements à propos d'Alternatives au Développement, voir www.ecouncil.ar.cr/devalt/damain.htm, et à propos de People First, voir www.ecouncil.ac.cr/devalt/peoplef.htm.
30. Swami Muktinathananda, Ramakrishna Math, Belur, Calcutta, Inde, entretien avec l'auteur, 1998.
31. En Inde, parmi les tenants de la religion comme parmi les scientifiques, on trouve divers points de vue sur la convergence entre science et religion. Selon une enquête informelle, d'après des conversations structurées avec des membres d'une université de New Delhi appartenant à divers échelons, la vision qu'ont de nombreux hindous est que la science et la religion sont toutes deux l'œuvre de Dieu (tel qu'on le mentionne sous les noms de Bhagwan, Ishwara, Sri Krishna ou Ram). Rien de ce que Dieu a créé ne peut être mauvais, mais le genre humain a perverti aussi bien l'usage de la science que celui de la religion. J'ai trouvé qu'un grand nombre de personnes interrogées considéraient la science selon l'aide qu'elle peut apporter dans l'amélioration de la vie quotidienne, tandis que le rôle de la religion, tel qu'il est perçu, est plutôt d'inculquer la foi en Dieu, d'encourager les gens à accomplir de bonnes actions pour améliorer leur existence présente et future et de les aider à accepter leur condition dans leur vie présente. Certains affirment que la science finira par «prouver» ce qu'enseigne la religion, et les gens favorisent fortement la religion comme source d'apports spirituels durables. Pour beaucoup d'hindous, la science est «sans Dieu» et «athée», tandis que la religion est associée au concept d'une Ultime Réalité transcendante. Certaines personnes instruites, au sein de cet échantillon, affirment que le monde ne pourra progresser que si la science reconnaît la validité de la religion, au lieu de la considérer comme une aberration ou comme une superstition élaborée.
32. En matière d'équité et d'égalité des sexes, on peut aussi s'inspirer de certaines sectes hindoues contemporaines. Prenons par exemple l'Université spirituelle mondiale de Brahma Kumaris, qui est principalement dirigée par des femmes et s'adresse surtout à des femmes. Elle diffuse un savoir sur le Créateur et sur la création, et pose des questions telles que «Qui suis-je, Qui est Dieu, Qu'est-ce que le monde ?» elle enseigne la spiritualité, promeut les valeurs spirituelles de l'existence et enseigne la méditation Rajyoga pour l'amélioration de soi, des autres et de l'univers. Elle prêche aussi l'abstinence et la pureté du mental, du corps et de l'âme.

Chapitre 2

La solidarité avec les pauvres

GREGORY BAUM

Une vision catholique du développement

Dans la conception du développement qui s'était imposée dans les années cinquante, le secours aux populations pauvres devait être rendu possible par à l'industrialisation de leurs sociétés. On espérait pouvoir exporter vers les pays en développement le système économique qui produisait la richesse des nations occidentales, et les rendre riches également au bout du compte. W. W. Rostow (1960) a développé en détail cette conception dans son célèbre ouvrage *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Dans ce livre, l'auteur présentait une vision et un plan pour venir à bout de la pauvreté dans le monde comme une alternative préférable à l'entreprise marxiste. Rostow, directeur de la Planification du Département d'Etat américain sous l'administration Kennedy, passe pour avoir inspiré l'Alliance pour le progrès du Président J. F. Kennedy. L'objectif de ce programme était de promouvoir la modernisation de l'Amérique Latine en y soutenant le développement industriel et en y favorisant une culture d'entreprise caractérisée par la confiance en soi et par la compétitivité.

Pour rendre pleinement compte de la manière dont les églises chrétiennes ont conçu l'idée de développement, un ouvrage entier serait nécessaire. L'Eglise catholique romaine et le Concile mondial des églises, dont le siège est à Genève, ont produit l'une et l'autre une littérature consistante et fondamentale sur le sujet du développement. Mon ambition, dans cet essai, est plus modeste. Dans la présente section, je m'appuie sur un certain nombre de documents papaux pour résumer la conception catholique du développement. Dans la deuxième section, je montre que depuis quelques années, la Banque Mondiale en est venue à considérer la religion comme un facteur possible de promotion du développement économique. Enfin, dans la dernière section, j'explique que les sciences sociales et économiques ne sont jamais entièrement objectives et que la vision politique du chercheur et son attitude envers la religion sont susceptibles d'influencer ses conclusions.

La critique de l'idée de développement

Au début, les églises chrétiennes étaient mal à l'aise vis-à-vis de l'idée nouvelle du développement. Elles avaient entendu les protestations de mouvements chrétiens et non chrétiens provenant des régions les plus pauvres du monde contre la modernisation agressive de celles-ci. Je me contenterai de mentionner deux de ces objections. L'une provient de la théologie de libération de l'Amérique Latine. Les théologiens de cette école, dans leur dialogue avec les spécialistes en économie politique, ont admis que l'industrialisation des pays du Sud au moyen des capitaux des pays du Nord créait une structure de dépendance empêchant les pays du Sud de bâtir leur propre avenir en harmonie avec leur propre culture. Ils ont expliqué que si l'industrialisation se faisait avec les capitaux des pays du Nord, elle serait conduite par le Nord ; elle produirait des marchandises pour les exporter à prix élevé sur le marché mondial, au lieu de produire les biens dont la population locale a besoin ; elle ferait appel à des technologies sophistiquées et non à celles qui correspondent au savoir-faire des gens ; elle déboucherait sur l'exploitation des simples travailleurs qui seraient payés selon la loi de l'offre et de la demande. De plus, ces chrétiens se sont opposés à la mondialisation de la culture occidentale, avec son esprit de compétition, ses idéaux d'autonomie de l'individu, son éthique du travail acharné et son attitude impatiente devant la célébration et la contemplation. Les théologiens de la libération ont remplacé la notion de «développement» (*desarollismo*) par le concept de «libération» (Gutierrez, 1973). Ils se sont déclarés partisans d'une économie régionale à petite échelle, fondée dans une large mesure sur les ressources locales, reposant principalement sur le savoir-faire local et destinée à satisfaire essentiellement les besoins de la population locale. Reste-t-il une place dans le monde d'aujourd'hui, se sont-ils demandé, pour des alternatives à la culture industrielle occidentale ?

Les théologiens de la libération ont recouru à la théorie de la dépendance pour interpréter la situation des continents situés à la périphérie du système capitaliste mondial. Pour beaucoup d'observateurs, cela semblait être le signe d'une infiltration des idées marxistes dans la théologie catholique. Cependant, les observateurs canadiens n'ont pas vu les choses ainsi. Dans les années trente, l'économiste libéral canadien Harold Innis avait déjà analysé l'évolution de la société canadienne en termes de dynamique d'exploitation entre la «métropole» et «l'arrière-pays» (Drache, 1995).

Les arguments de la théologie de la libération contre le développement à l'occidentale sont principalement d'ordre économique et culturel. Certaines collectivités ont pourtant eu des raisons spécifiquement religieuses de protester contre la mondialisation de la culture capitaliste. Au Canada, nous en sommes bien conscients : les nations premières réagissent contre les acteurs privés et contre les projets gouvernementaux de développement en affirmant le caractère sacré de leur perception et de leur lien à la terre. Elles affirment que pour commencer, les ressources naturelles ne sont pas des marchandises ni des moyens de créer la

richesse, et qu'elles ne peuvent pas même faire l'objet d'un commerce qui permettrait d'enrichir leurs propres collectivités : les ressources naturelles sont plutôt le support d'un mode de vie spécifique et d'une collectivité locale, et elles font partie d'une entité vivante. Pour ces gens-là, la terre n'est pas un bien qui s'achète et se vend : elle est quelque chose de sacré. Ils la vénèrent comme une entité qui leur a donné la vie et qui les soutient et les protège toujours. Les revendications territoriales des nations premières ne sont pas fondées sur l'idée libérale de propriété qui est celle des occidentaux : elles réclament le pouvoir pour protéger leur terre contre l'invasion des acteurs du développement et pour pouvoir conserver leur mode de vie. Pourtant, elles sont tout disposées à partager cette terre avec les membres de la population dominante, tant que ces derniers sauront faire preuve du même respect envers l'environnement naturel.

Les membres des nations premières, qu'ils soient chrétiens ou qu'ils pratiquent leur religion cosmique traditionnelle, considèrent avec une grande méfiance l'approche profane de l'existence que l'on tient pour allant de soi dans les affaires, en politique, en économie et dans les autres sciences. Toutes ces entreprises excluant de manière systématique la dimension spirituelle de l'existence, les autochtones les considèrent souvent comme une forme de lavage de cerveau conçue pour saper leur identité culturelle.

Ce thème fait l'objet d'un développement en long et en large de la part de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-Monde, fondée en 1976 en Tanzanie et qui se réunit depuis à intervalles réguliers. Des théologiens chrétiens d'Afrique et d'Asie y présentent des réflexions critiques sur le laïcisme du monde industrialisé (Fabella, 1997). Ils expliquent que la science politique, l'économie et les sciences sociales ainsi que les projets de développement fondés sur le modèle dominant présupposent une vision du genre humain qui écarte l'être humain du domaine de l'Esprit et qui contredit la conception de l'existence humaine qui est celle des cultures africaines et asiatiques. Certains de ces théologiens critiquent même la théologie de la libération de l'Amérique Latine : ils considèrent que celle-ci repose principalement sur une critique économique des conditions d'oppression de leur continent, et que de ce fait, elle est devenue excessivement marquée par le laïcisme de ses oppresseurs. Selon ces théologiens, l'impérialisme économique occidental inflige aux peuples d'Afrique et d'Asie une «oppression anthropologique», à savoir que les gens se retrouvent prisonniers d'institutions et submergés de symboles qui les dépossèdent de leur identité culturelle et engendrent une grande frustration religieuse. Si cette analyse est correcte, il ne faut peut-être pas s'étonner de voir les populations d'un certain nombre de régions du monde se tourner vers le fondamentalisme religieux pour se protéger de l'invasion de l'impérialisme occidental et de son état d'esprit.

Il n'est pas surprenant qu'après avoir écouté des protestations comme celles-ci, les églises chrétiennes, et plus particulièrement le Concile mondial des églises, aient fait du «développement» une question importante appelant une réponse dans le domaine de la foi. Les principales églises, l'Eglise protestante et l'Eglise

catholique, ont dénoncé la conception purement économique du développement et la mondialisation agressive de l'économie de libre marché. Dans le monde actuel, caractérisé par des inégalités à en perdre son âme, et qui sont souvent fatales, les églises chrétiennes ont exprimé, dans des déclarations publiques, leur solidarité avec les populations pauvres et leur volonté d'analyser leurs propres sociétés ainsi que le système mondial du point de vue des marginalisés et des exclus. De cette expression de solidarité est née une nouvelle conception de la mission de l'Eglise à servir le règne de Dieu dans le monde, à partager, en d'autres termes, le poids du fardeau avec les victimes de la société et à promouvoir l'amour, la justice et la paix.

La littérature ayant trait aux églises et au développement est vaste.³³ Comme je l'ai indiqué précédemment, je me contente dans cet essai de résumer la conception catholique du développement telle qu'elle est présentée dans deux encycliques papales - «*Populorum progressio*» du Pape Paul VI (1967) et «*Sollicitudo rei socialis*» du Pape Jean-Paul II (1987) (voir extraits des deux encycliques en Annexe 1).

L'encyclique «Populorum progressio» de Paul VI

Dans «*Populorum progressio*», Paul VI se montre vivement conscient du mouvement de protestation contre le développement émanant de chrétiens et de non chrétiens des régions les plus pauvres du monde. Comme nous allons le voir, il y accorde une réelle attention à leurs arguments économiques et religieux. Comme le remarquera plus tard Jean-Paul II (1987, p. 12), le «*Populorum progressio*» met l'accent sur «le caractère éthique et culturel de la problématique relative au développement» et sur la légitimité de l'intervention de l'Eglise dans ce domaine.

Paul VI était partisan de l'idée que les nations riches du Nord doivent aider les nations pauvres du Sud à surmonter les conditions génératrices de misère et de souffrance. La solidarité internationale est une obligation d'amour et de justice. L'amour de Dieu et de son prochain, qui est au cœur de la foi biblique, implique un engagement de solidarité universelle qui commence par le pauvre et par l'opprimé. Cependant, la stricte justice elle-même, qui s'impose aux chrétiens comme aux non-chrétiens, exige que les riches et les nations riches fassent leur possible pour aider les pauvres et les nations pauvres à accéder aux richesses de la Terre. Dieu ayant destiné les biens de la Terre à l'ensemble de l'humanité, la mauvaise et scandaleuse répartition actuelle de la richesse constitue une offense à la justice et un grave péché. Paul VI a demandé aux organisations internationales, et en particulier aux Nations Unies, de s'efforcer de restructurer l'ordre économique et de soutenir des projets de développement dans les pays pauvres, et il a réclamé la réduction de leur dette publique.

Paul VI soutenait la conception actuelle du développement, mais d'une manière alternative. Il appréciait en particulier la théorie du développement humaniste du Père Louis Lebreton (1959). Le Pape prenait très au sérieux les arguments économiques et religieux contre la forme dominante de développement. Il a formulé une critique étendue du capitalisme libéral et de ses effets sur les continents pauvres. Il a reconnu que les maux d'un certain nombre de pays du Sud étaient, au moins en partie, les résultats des conditions économiques incertaines créées par les puissances coloniales, comme la concentration de la production agricole sur une culture unique, qui rendait ces pays vulnérables lorsqu'ils accédaient à l'indépendance (Paul VI, 1967, s. 7). Il a aussi admis la crainte que soient «dissimulées sous l'aide financière ou l'assistance technique, certaines manifestations de ce qu'on a appelé le néocolonialisme, sous forme de pressions politiques et de dominations économiques visant à défendre ou à conquérir une hégémonie dominante.» (Paul VI, 1967, s. 52). De manière plus générale, le Pape regrettait l'émergence du néolibéralisme, c'est-à-dire de la mondialisation, en théorie et en pratique, du système de marché autorégulé.

Un système s'est malheureusement édifié sur ces conditions nouvelles de la société, qui considérait le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans limites ni obligations sociales correspondantes. Ce libéralisme sans frein conduisait à la dictature à bon droit dénoncée par Pie XI comme génératrice de «l'impérialisme international de l'argent».³⁴ On ne saurait trop réprouver de tels abus, en rappelant encore une fois solennellement que l'économie est au service de l'homme.

Paul VI (1967, s. 26)

Paul VI affirmait que «le bien commun exige parfois l'expropriation si, du fait de leur étendue, de leur exploitation faible ou nulle, de la misère qui en résulte pour les populations, du dommage considérable porté aux intérêts du pays, certains domaines font obstacle à la prospérité collective.» (Paul VI, 1967, s. 24). Le Pape considérait aussi que «l'on ne saurait admettre que des citoyens pourvus de revenus abondants, provenant des ressources et de l'activité nationales, en transfèrent une part considérable à l'étranger pour leur seul avantage personnel, sans souci du tort évident qu'ils font par là subir à leur patrie» (Paul VI, 1967, s. 24). Dans certaines situations, poursuivait-il, l'injustice en appelle au ciel :

Quand les populations entières, dépourvues du nécessaire, vivent dans une dépendance telle qu'elle leur interdit toute initiative et toute responsabilité, toute possibilité aussi de promotion culturelle et de participation à la vie sociale et politique, grande est la tentation de repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine. (...) On le sait pourtant : l'insurrection révolutionnaire - sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien

commun du pays - engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines.

Paul VI (1967, ss. 30 et 31)

Le Pape nous a aussi demandé de remettre en question même la vache sacrée que représente la technologie, dans un passage qui anticipait particulièrement bien les problèmes actuels de développement :

Il ne suffit pas de promouvoir la technique pour que la terre soit plus humaine à habiter. Les erreurs de ceux qui les ont devancés doivent avertir ceux qui sont sur la voie du développement des périls à éviter en ce domaine. La technocratie de demain peut engendrer des maux non moins redoutables que le libéralisme d'hier. Économie et technique n'ont de sens que par l'homme qu'elles doivent servir.

Paul VI (1967, s. 34)

Le Pape était favorable à une réforme de cet état de fait et de cette dynamique : il réclamait «des transformations audacieuses, profondément novatrices» (Paul VI, (1967, s. 32) et encourageait l'implication individuelle de chacun, selon ses ressources et sa capacité d'agir, dans les réformes nécessaires.

Pourtant, après avoir réfléchi sur la nature de la vocation humaine et sur l'état actuel du monde, il en est venu à la conclusion que l'industrialisation de la société était devenue une nécessité. Selon la conception chrétienne de l'être humain, a-t-il affirmé, la quête de la satisfaction personnelle n'est pas une option. Il faut que les gens travaillent, et travaillent dur, à rendre plus humaine la condition de leur existence. Une phrase de l'encyclique revêt une résonance particulièrement «occidentale» :

Par l'application tenace de son intelligence et de son travail, l'homme arrache peu à peu ses secrets à la nature, tire de ses richesses un meilleur usage. En même temps qu'il discipline ses habitudes, il développe chez lui le goût de la recherche et de l'invention, l'acceptation du risque calculé, l'audace dans l'entreprise, l'initiative généreuse, le sens des responsabilités.

Paul VI (1967, s. 25)

Dans ce passage, le Pape a avalisé la modernisation. Dans un passage précédent, il s'était déclaré partisan de l'industrialisation. Selon Paul VI, les maux du capitalisme néo-libéral ne doivent pas être imputés à l'industrialisation en tant que telle. L'industrialisation peut avoir sa place dans une économie mixte dans laquelle les forces du marché - régulées par l'Etat, réfrénées par le mouvement ouvrier et dominées par une culture de solidarité - seraient destinées à servir le bien commun.

Par ailleurs, Paul VI accordait une attention sérieuse aux arguments religieux contre le développement. Il rejetait la conception du développement généralement admise à cette époque et qui était purement matérialiste, et suggérait à la place ce qu'il appelait un développement «intégral», c'est-à-dire un développement qui

améliore la situation matérielle des gens dans le cadre d'une réalisation plus globale de l'humanité d'un point de vue social, politique, culturel et religieux. Le développement économique doit aller de pair avec l'intensification de la solidarité sociale, des libertés politiques et de la responsabilité, de l'accès à l'éducation, de la continuité culturelle et de la quête d'une plus grande profondeur religieuse :

Si la poursuite du développement demande des techniciens de plus en plus nombreux, elle exige encore plus des sages de réflexion profonde, à la recherche d'un humanisme nouveau, qui permette à l'homme moderne de se retrouver lui-même, en assumant les valeurs supérieures d'amour, d'amitié, de prière et de contemplation.

Paul VI (1967, s. 20)

Une culture purement profane ne permet pas d'accéder à ce nouvel humanisme. Selon Paul VI, ce n'est qu'en invoquant les pouvoirs divins cachés, mis à notre disposition de manière gracieuse et indulgente, que les humains peuvent progresser sur la voie de l'amour, de la justice et de la paix dans la société mondiale complexe d'aujourd'hui. La foi chrétienne, l'espérance et l'amour ne se conçoivent pas comme une entrée dans la piété individuelle mais plutôt comme un pouvoir de transformation du monde qui réside dans le cœur des gens et qui appelle à une piété au-delà de la personne, à une attitude de solidarité³⁵ et d'attention aux autres.

Il me semble que le «*Populorum progressio*» est un document en faveur du développement, mais selon un point de vue particulier. Premièrement, il affirme le besoin d'une industrialisation à l'échelle mondiale. Deuxièmement, il avalise l'idée que le Nord doit aider au développement du Sud, quoique d'une manière différente. Et troisièmement, il interprète la présence de Dieu dans l'existence humaine comme un moyen de nous sauver du péché individuel et social et de nous affranchir pour la sanctification de l'histoire humaine.

L'épreuve du temps nous montre que bien des questions restent en suspens. Tout d'abord, les ressources de la planète permettent-elles une industrialisation à une échelle mondiale ? Les économies de subsistance sont-elles toutes vouées à disparaître ? Ensuite, faut-il remplacer l'idée, quelque peu paternaliste, que le riche Nord doit aider le pauvre Sud, par un modèle plus axé sur la coopération qui reconnaisse les contributions distinctes des deux partenaires à une interaction mutuellement profitable ? Le Synode mondial des évêques de 1971 est allé au-delà de l'analyse de Paul VI en soulignant que les pays du Sud, lorsqu'ils reçoivent une aide des pays du Nord, doivent rester les principaux architectes de leur développement et les gardiens de leur culture (SBSGA, 1971). Et troisièmement, la théologie humaniste de Paul VI, que je partage entièrement et sans réserve, est-elle partagée par tous les croyants ? Il se peut que les membres des autres religions aient des idées différentes. Il se peut que de nombreux chrétiens voient Dieu non pas comme un rédempteur et un correcteur de l'histoire humaine - c'est-à-dire agissant ici et maintenant - mais comme le sauveur qui les sauve de l'histoire et leur offre un refuge dans le temple sacré (dans l'au-delà).

L'encyclique «Sollicitudo rei socialis» de Jean-Paul II

Pour commémorer le XX^e anniversaire de «Populorum progressio», le Pape Jean-Paul II (1987) a composé l'encyclique «Sollicitudo rei socialis». Il a réexaminé la question du développement à la lumière d'événements plus récents, et à travers des réflexions théologiques sur la culture actuelle, il a montré la nécessité d'un concept de développement plus nuancé. Jean-Paul II a approuvé les positions adoptées par son prédécesseur dans «Populorum progressio», à savoir la nécessité de l'industrialisation, les conséquences matérielles et culturelles délétères du néolibéralisme et la nécessité d'une solidarité internationale pour promouvoir un développement intégral des pays du Tiers-Monde. Jean-Paul II a déploré avec son prédécesseur la misère, l'oppression et la marginalisation imposées à des populations entières dans les pays du Sud. Il a regretté que malgré les efforts politiques et économiques considérables déployés au Nord comme au Sud, plusieurs indicateurs des besoins fondamentaux révèlent une aggravation de la situation mondiale et une accentuation des inégalités sociales et économiques entre pays riches et pays pauvres ainsi qu'entre les riches et les pauvres au sein de chaque pays.

Dans le présent essai, je ne mentionnerai qu'un seul des problèmes évoqués par Jean-Paul II dans son encyclique, à savoir les facteurs culturels qui, en conjonction avec les facteurs politiques et économiques, sont responsables de l'aggravation de la misère dans le monde. Jean-Paul II a mentionné en particulier la vision économique des êtres humains et la croyance, soutenue et guidée par la science, dans le fait que l'humanité serait sur la voie d'un progrès sans limites. Le Pape a rappelé à ses lecteurs que les libéraux et les marxistes partagent ces deux convictions, même s'ils leur donnent une interprétation différente. Il a pointé un index accusateur vers la culture occidentale contemporaine et suggéré que nous devrions, pour expliquer le «sous-développement» des pays du Sud, analyser le «sur-développement» des pays du Nord. En d'autres termes, pour comprendre la situation pathologique des pauvres, il nous faut analyser la situation pathogène des riches :

Une *constatation déconcertante* de la période la plus récente devrait être hautement instructive : à côté des misères du sous-développement, qui ne peuvent être tolérées, nous nous trouvons devant une sorte de *sur-développement*, également inadmissible parce que, comme le premier, il est contraire au bien et au bonheur authentiques. En effet, ce *sur-développement*, qui consiste dans la disponibilité excessive de toutes sortes de biens matériels pour certaines couches de la société, rend facilement les hommes esclaves de la "possession" et de la jouissance immédiate, sans autre horizon que la multiplication des choses ou le remplacement continu de celles que l'on possède déjà par d'autres encore plus perfectionnées. C'est ce qu'on appelle la civilisation de "consommation", qui comporte tant de "déchets" et de "rebuts" (...).

Jean-Paul II (1987, s. 28, les italiques sont dans le texte original)

Jean-Paul II a analysé le «consumérisme» d'un point de vue éthique et théologique. Il a affirmé que la tâche urgente consistant à aider les pays en développement à vaincre la faim et la misère supposait une conversion morale généralisée des pays riches et des personnes aisées. Le sociologue britannique John Hargreaves, dans son ouvrage *Sport, Power and Culture*, a proposé une analyse détaillée de la culture consumériste et capitaliste :

C'est la façon dont les discours et les pratiques s'articulent autour des aspects d'une culture consumériste, et la façon dont cet ensemble complexe est orchestré par certains thèmes fondamentaux, qui donnent [au capitalisme contemporain] sa cohérence et sa force. Les thèmes fédérateurs de cette culture sont orientés vers la promotion d'une version profane et typiquement moderne de la belle vie. Le discours et la pratique dominante prennent pour thème la jeunesse, la beauté, le charme, l'attraction sexuelle, l'énergie, la forme, la santé, le mouvement, l'excitation, l'aventure, la liberté, l'exotisme, la luxure, le plaisir, la distraction, l'amusement. Par-dessus tout, c'est une culture qui privilégie «l'expression de soi-même». Une variété véritablement incroyable de biens et de services - de la poudre à laver aux voitures, en passant par les vacances à l'étranger, les cosmétiques, les vêtements de mode, l'alimentation et l'aérobic - relève de cette notion : et de façon concomitante, les principaux secteurs de la vie sociale s'organisent autour de cette culture du consommateur.

Hargreaves (1975, p. 131)

Selon Jean-Paul II, il faut que le Nord change sa culture, rejette la mentalité consumériste et réintègre l'existence spirituelle.

La nouvelle idée que Jean-Paul II a ajoutée à la vision du développement qui était celle de Paul VI est que l'objectif d'un monde de justice et de paix qui réponde aux besoins fondamentaux de tout le monde est globalement irréaliste tant que les pays riches n'entreprennent pas une conversion spirituelle. C'est là une affirmation courageuse. La littérature du développement, la plupart du temps, parle de la situation des pauvres : il en est ainsi par exemple des rapports des Nations Unies et de la Banque Mondiale³⁶. Si le Pape a raison, ce qu'il nous faut, c'est nous intéresser aux riches : à leur pouvoir, à leurs idéaux, à leur culture, à leur vision du monde et à l'impact de leurs institutions sur le monde en général.³⁷

Une spiritualité individuelle

Avant de passer aux autres questions que je voudrais traiter, je ferai quelques remarques sur ma position en tant que théologien catholique et sur ce qui m'inspire dans mon travail d'exploration de la signification et du pouvoir des Evangiles dans le monde d'aujourd'hui. Dans ma vie, j'ai notamment été influencé par l'idée d'«une option en faveur des pauvres», exprimée pour la première fois dans la théologie de la libération de l'Amérique Latine puis reprise dans des

documents papaux et épiscopaux. Cette option consiste d'une part à considérer la société du point de vue de ses victimes, et d'autre part à manifester publiquement sa solidarité avec leur lutte pour la justice. Si les implications de cette option sont profanes, elle est cependant religieuse dans son esprit et se fonde sur la Bible. Ses racines sont particulièrement évidentes dans le récit de l'Exode (le sauvetage du peuple d'Israël de l'oppression pharaonique), dans l'exigence divine d'une justice sociale annoncée par les prophètes hébreux et dans la prédication provocante de Jésus-Christ, qui lui a valu d'être condamné comme fauteur de troubles et mis à mort sur la croix des Romains.

L'option en faveur des pauvres a débouché sur une nouvelle introspection du côté des églises chrétiennes, caractérisée par une certaine angoisse spirituelle : à savoir que (1) nous sommes profondément troublés par la souffrance des autres, et plus particulièrement de ceux qui sont opprimés (la majorité du genre humain), (2) nous déplorons la complicité passée et présente de l'Eglise avec l'impérialisme, le colonialisme et les autres formes de domination, et (3) nous nous confrontons délibérément à la question sans réponse de savoir comment concilier notre foi en un Dieu aimant et tout-puissant avec le mal que nous voyons dans le monde. Cette nouvelle spiritualité, qui porte sa propre « nuit noire de l'âme », n'est pas dénuée d'espoir ni de l'énergie nécessaire pour agir. Dans les situations de grave injustice, l'amour chrétien se transforme en quête de justice et en impulsion à agir pour soulager les opprimés de leur pesant fardeau.

Ce qui surprend de nombreux chrétiens comme moi, c'est que dans nos relations avec des hommes et des femmes laïques motivés par la quête de la justice, nous découvrons souvent qu'ils ont eux aussi une « spiritualité ». Je veux dire par là qu'ils ont une inclination à la compassion, à l'urgence et à l'espoir qui les inspire et qui guide leur existence, même s'ils n'en parlent jamais. peut-être ne parlent-ils jamais de cette motivation parce que le langage spirituel traditionnel leur semble étranger et qu'ils ne disposent pas d'un autre discours pour décrire de tels sentiments. Souvent, je me sens plus proche de ces laïcs empreints d'une spiritualité intérieure que de certains membres de ma propre église qui sont insensibles aux exigences divines de justice. A mes associés laïques, je ne parle pas de Dieu. Il ne m'arrive pas de vouloir qu'ils « se convertissent » : au contraire, j'admire leur expérience spirituelle qui les tient à distance de la culture dominante, leur fait éprouver de la compassion pour ceux qui sont traités de manière injuste et les rend capables d'agir en leur propre nom. J'y perçois un moment de transcendance. En tant que catholique appartenant à la tradition théologique de Saint Augustin (354-430 après J.-C.), je suis grandement impressionné - comme il l'était - par la manière dont les structures dominantes de la société sont empreintes de péché, et en même temps, par la gratuité ou la « grâce » avec laquelle les gens sont capables d'aimer, de rendre la justice et de faire la paix. Tout comme je respecte la « spiritualité laïque » de mes amis et n'ai nulle intention de les « convertir », j'espère aussi de leur part un respect - dans leurs recherches en

sciences sociales et dans leur soutien à des actions publiques - pour «l'altérité» que constitue la mentalité des religieux.

Le nouvel intérêt que manifeste la Banque Mondiale pour la religion

Les mesures d'ajustement structurel imposées par la Banque Mondiale

Après la Seconde guerre mondiale, les accords de Bretton Woods aboutirent à la création de la Banque Mondiale et du Fonds monétaire international (FMI), destinés à contrôler l'économie mondiale, à prêter de l'argent aux pays pauvres confrontés à un besoin urgent et à éviter une crise financière à l'échelle de l'univers. A l'époque, les participants britanniques étaient mécontents de voir que (sur l'insistance des Américains) les institutions de Bretton Woods allaient être influencées par une philosophie économique libérale selon laquelle le libre marché était le moteur qui faisait avancer l'Histoire vers le bien-être universel. Quand, au début des années quatre-vingts, le Premier ministre britannique Thatcher et le Président américain Reagan lancèrent une politique économique néo-libérale dans leurs pays respectifs, les institutions de Bretton Woods s'en trouvèrent confortées dans leur néolibéralisme et poursuivirent celui-ci avec une vigueur accrue.

Les politiques néo-libérales eurent des effets dévastateurs dans un certain nombre de pays du Sud. Afin de promouvoir le libre-échange et le règne sans entraves des forces du marché, la Banque Mondiale et le FMI imposèrent à ces pays des politiques dites d'ajustement structurel. Ces pays ne pouvaient plus obtenir de prêts à moins de satisfaire aux conditions suivantes :

- Ouvrir leurs frontières au libre-échange et aux compagnies étrangères,
- Déréglementer leur économie nationale,
- Réduire les dépenses gouvernementales en interrompant les programmes sociaux et en licenciant les fonctionnaires,
- Destiner la production au marché à l'export et non plus au marché local.

Les politiques d'ajustement structurel provoquèrent une aggravation de la faim et de la misère dans un certain nombre de pays. Au lieu de produire leurs propres produits alimentaires et les biens dont ils avaient besoin, les gens se trouvèrent obligés de produire pour l'export, et donc d'accroître leur dépendance vis-à-vis du pouvoir central mondial. Aux yeux de la Banque Mondiale et du FMI, ce remède amer s'imposait pour faire contrepoids à des gouvernements qu'ils jugeaient irresponsables, pour discipliner des populations qu'ils jugeaient paresseuses et pour convaincre les gens qu'à long terme, le système de marché autorégulé serait le moteur créateur de richesse du développement mondial.

Le néolibéralisme est devenu la nouvelle orthodoxie. En réponse aux critiques qui leur sont adressées, la Banque Mondiale et le FMI affirment qu'ils n'ont pas d'alternative. Pourtant, d'autres ont proposé des alternatives. Un exemple bien connu est celui du rapport de la Commission économique pour l'Afrique de 1989, intitulé *African Alternative Framework to Structural Adjustment Programmes for Socio-Economic Recovery and Transformation* (ECA, 1989). La pression exercée par la Banque Mondiale semble avoir joué un grand rôle dans la stagnation de ce rapport (Mihevc, n. d.).

Je remarque que les pays industrialisés du Nord ont appliqué de plus en plus des politiques d'ajustement structurel à leurs propres économies, ce qui a entraîné un changement important dans la répartition du pouvoir et de la richesse. Des signes montrent que nous entrons dans une nouvelle phase de l'Histoire humaine. Le pouvoir central de contrôle est passé aux mains des institutions financières internationales et des compagnies transnationales, qui n'ont de comptes à rendre ni au public ni à aucun organisme de contrôle. Les gouvernements ont perdu leur capacité de promouvoir le bien-être de leurs populations et de les protéger contre les compagnies transnationales qui s'implantent dans leurs pays, déstabilisent l'économie locale et réinvestissent dans d'autres pays les profits réalisés (Martin et Schumann, 1997). En tant que politique et idéologie, le néolibéralisme a élargi le fossé entre riches et pauvres dans les pays industrialisés, a engendré un secteur de plus en plus important d'employés en chômage chronique et a favorisé une culture d'individualisme compétitif dénuée à la fois de solidarité sociale et de contrôle d'elle-même. Seuls des mouvements minoritaires composés de membres courageux résistent à cette culture. Parmi les églises, un de ces mouvements est l'Initiative mondiale œcuménique Jubilee 2000³⁸, qui s'adresse aux pays du Nord, à la Banque Mondiale et au FMI. Fondée sur les textes du Lévitique (25 : 13-24) relatifs au Jubilé, dans lesquels Dieu ordonne aux Israélites de redistribuer la richesse, d'affranchir les esclaves et d'annuler les dettes à intervalles réguliers, cette initiative réclame l'annulation de la lourde charge de la dette qui écrase actuellement les pays en développement. Cette initiative œcuménique s'accompagne d'un effort d'éducation particulier pour éveiller la conscience des chrétiens qui se rendent à l'église.

La Banque Mondiale de plus en plus critiquée

Nous avons vu dans la première partie de ce chapitre que les principales églises chrétiennes, sur tous les continents, ont condamné la philosophie néo-libérale et ont réclamé des politiques économiques fondées sur la solidarité internationale et sur un souci de justice sociale. De plus en plus d'organisations non-gouvernementales (ONG) présentes dans les pays du Sud ont également formulé des critiques de la Banque Mondiale et des politiques d'ajustement structurel. Cette vague de protestations a culminé en 1994, au 50^e anniversaire de la fondation de la Banque Mondiale, lorsque, sous le slogan «50 ans, ça suffit», les

ONG ont réussi à organiser une importante campagne de critiques de la Banque. Elles ont informé le public sur les mesures politiques destructrices, antidémocratiques et irresponsables adoptées par la Banque Mondiale et ont réclamé des réformes fondamentales de cette institution. Cette campagne a bénéficié d'un soutien massif. En fait, les leaders des pays du G7 ont mis la réforme de la Banque Mondiale au programme de leur conférence de 1995 à Halifax.

En 1994, sous son nouveau président, James Wolfensohn, la Banque Mondiale a décidé de tenir compte de ces protestations, d'entamer un dialogue avec les ONG et de modifier certaines de ses orientations politiques. Elle a annulé son engagement dans un projet controversé en Inde - le barrage de Narmada. Elle a reconnu que dans de nombreux pays, la dette extérieure était un grave problème, et elle a préparé des mesures pour l'alléger ; elle a renforcé son engagement à réduire la pauvreté dans le monde ; et, de manière plus déterminante, elle a commencé à tenir des réunions avec les ONG. La Banque Mondiale a accueilli les ONG à son assemblée de 1995 et a créé un comité de liaison Banque Mondiale-ONG pour réviser les politiques d'ajustement structurel.

Une vive controverse a éclaté autour de la signification des changements entrepris par la Banque Mondiale. Certains commentateurs pensent que la Banque a adopté une nouvelle orientation plus bénéfique aux pays en développement, tandis que d'autres affirment que ces changements ne sont que de l'habillage et qu'ils ne remettent pas en cause les orientations de la Banque vers les politiques d'ajustement structurel ni la logique néo-libérale qui les sous-tend. Aujourd'hui, la Banque Mondiale s'est orientée de façon visible vers la «gouvernance mondiale». Les Nations Unies (1995) se préoccupent aussi, désormais, du problème de la bonne gouvernance. Je remarque que la notion de *gouvernance* diffère de la notion de *gouvernement*. Le terme de *gouvernance* fait plutôt référence à l'interaction de plusieurs facteurs - parmi lesquels le gouvernement et les marchés - dans l'instauration et le maintien de l'ordre et de la paix dans la société, surtout compte tenu des implications sociales et culturelles de la mondialisation. En dehors des gouvernements et des marchés, le concept de société civile englobe d'autres facteurs qui déterminent la gouvernance. La société civile inclut les associations professionnelles, les syndicats, les institutions religieuses, les écoles et les universités, les organisations à but non lucratif, les mouvements de citoyens, les centres culturels et - surtout dans les pays du Sud - les ONG étrangères.

Le mouvement de protestation qui a culminé lors du 50^e anniversaire de la Banque Mondiale n'a peut-être pas été la seule raison pour laquelle celle-ci s'est nouvellement préoccupée de la gouvernance mondiale. La Banque partage avec tous les citoyens bien informés la crainte que la mondialisation de l'économie et l'écroulement des économies de subsistance, de la cohésion culturelle et de l'intégration sociale dans un certain nombre de pays en développement n'engendrent les conditions d'une misère noire et d'un chaos social susceptibles de provoquer un déchaînement de violence. Or, un déchaînement de la violence dans

les pays en développement serait source de grande souffrance humaine, constituerait une menace pour l'investissement et pour la propriété privée, entraverait la production et la distribution de biens et empêcherait de ce fait l'expansion de l'économie de libre marché. Pour toutes ces raisons (humanitaires et économiques), la Banque Mondiale a décidé d'encourager et de faciliter une bonne gouvernance, c'est-à-dire la mise en ordre et la pacification de la société dans un contexte de pauvreté et de dislocation.

Au nom de la bonne gouvernance, la Banque Mondiale intervient activement, aujourd'hui, dans les affaires des pays en développement, à plusieurs niveaux :

- Elle accorde une nouvelle importance au rôle de l'Etat,
- Elle recherche la coopération des ONG et autres organisations de la société civile et leur accorde un soutien financier,
- Elle admet et favorise le rôle de la religion, de l'éthique et de la spiritualité.

Le dialogue de la Banque Mondiale avec la religion

Une bonne gouvernance suppose le soutien d'une culture éthique promouvant le bien-être social. L'introspection et la spiritualité ont des répercussions dans le domaine social. Les religions du monde constituent des communautés structurées qui sont un soutien aux populations dans les moments difficiles, un renfort dans leurs entreprises collectives et une source de liens étroits d'amitié, de coopération et d'assistance mutuelle. C'est pourquoi les communautés religieuses, en tant que composantes de la société civile, jouent un rôle important dans l'instauration d'une bonne gouvernance. Il n'est pas surprenant que la Banque Mondiale, fidèle à sa nouvelle image d'après 1994, ait commencé à se préoccuper de spiritualité et de religion. Elle a sponsorisé plusieurs conférences internationales sur ces questions, dans l'espoir qu'une meilleure compréhension de ses objectifs permette aux leaders religieux et aux maîtres spirituels d'apporter une contribution plus concertée au bien-être humain. En même temps, la Banque Mondiale ambitionne de tirer des enseignements de la sagesse des religions du monde.

Je souhaiterais faire quelques commentaires à propos de deux de ces conférences internationales : la première, la Conférence sur l'éthique et les valeurs spirituelles, qui s'est tenue à Washington en 1995, a traité du développement durable ; la deuxième, la Conférence sur les confessions religieuses du monde et le développement, qui s'est tenue à Lambeth Palace à Londres en 1998, a traité de la coopération entre les religions et la Banque Mondiale.

Lors de l'ouverture de la Conférence sur l'éthique et les valeurs spirituelles de 1995, James Wolfensohn a prononcé son discours introductif «Un nouveau partenariat» dans lequel il a fait les déclarations suivantes :

Le développement n'est pas simplement une question d'appréciation de l'augmentation du produit intérieur brut (PIB) par habitant. En Afrique, j'ai observé des exemples réussis de développement dans des villages dans lesquels

les gens se sortaient eux-mêmes d'une pauvreté extrême. Le développement s'observe là où les gens, dans la structure de leur système familial ou tribal, ont le sens de la grandeur, le sens de l'optimisme, le sens de l'espoir, et parlent avec une lueur d'enthousiasme dans les yeux de l'avenir de leurs enfants. Ces gens, qui vivent avec presque rien, ont le sentiment d'un progrès qui n'est pas seulement économique, mais qui englobe la reconnaissance de leurs racines et de leurs valeurs spirituelles et culturelles, qu'il nous faut [nous, la Banque Mondiale] soutenir et encourager. Ces valeurs sont ce que nous devrions développer (...). La mission principale de la Banque Mondiale est d'associer l'assistance économique à un développement spirituel, éthique et moral.

Il n'est pas facile d'expliquer à la plupart des gens la raison pour laquelle j'abandonnerais une pratique des affaires qui réussit pour venir essayer de rendre le monde meilleur. (...) Je suis venu [ici] en raison d'un acquis provenant, je crois, de ma propre religion, le judaïsme, à savoir un certain sens des valeurs éthiques, spirituelles et morales que j'ai essayé de cultiver et qui me guide.

Wolfensohn (1996, p. 1)

Les comptes-rendus de la conférence, publiés par la Banque Mondiale, mentionnaient les noms des 34 hommes et femmes invités à traiter le sujet. Tous les intervenants ont admis que les valeurs éthiques et spirituelles devaient être prises en compte dans la formulation d'une politique économique, surtout lorsqu'il s'agit de développement durable. La plupart ont déploré l'indifférence de l'économie envers les considérations éthiques, mais à une exception près, tous ont échoué à développer une critique de la politique économique de la Banque Mondiale. Seul Denis Goulet, un économiste du développement critique bien connu, a clairement expliqué que la mondialisation économique (telle que la favorise la Banque Mondiale) sapait les économies locales et provoquait la dissolution des valeurs traditionnelles et que par conséquent, un développement écologiquement durable était impossible dans les conditions créées par cette politique néo-libérale (Serageldin et Barrett, 1996).

La Conférence sur les confessions religieuses du monde et le développement s'est tenue à Lambeth Palace, à Londres, les 18 et 19 février 1998 sous les auspices de George Carey, Archevêque de Cantorbéry, et de James Wolfensohn, président de la Banque Mondiale. Y participaient des leaders de neuf religions mondiales (bahaïsme, bouddhisme, christianisme, hindouisme, islam, jaïnisme, judaïsme, sikhisme et taoïsme) qui incarnaient les principales traditions propres à ces religions.

La conférence de Lambeth Palace a été précédée d'une table ronde intitulée «Une réponse chrétienne à la crise internationale de la dette», les 16 et 17 mai 1996, organisée par l'Anglican Community Office aux Nations Unies. On y a évoqué les fondements bibliques et chrétiens des normes éthiques applicables à l'économie. On y a accordé une signification particulière à l'année du Jubilé. Comme on peut le lire dans les comptes-rendus de la conférence, l'objectif

immédiat de la table ronde était «d'exprimer une préoccupation sans ambages à propos de l'impact humain de la politique du FMI et de la Banque Mondiale» et d'analyser avec les participants «des lignes d'action pratique possibles qui pourraient permettre de réduire les effets négatifs de la politique [du FMI et de la Banque Mondiale] sur les populations pauvres et vulnérables.»³⁹ Les participants de la conférence ont présenté une série de mesures politiques qu'ils ont pressé les institutions de Bretton Woods de prendre en compte.⁴⁰

En réponse à la table ronde, James Wolfensohn a accepté de co-présenter, avec l'Archevêque de Cantorbéry, la Conférence sur les confessions religieuses du monde et le développement de 1998. Des leaders des religions mondiales y étaient engagés dans des débats soutenus avec des membres de l'équipe dirigeante de la Banque Mondiale. A la fin de la conférence, les deux co-présentateurs ont fait une déclaration conjointe qui résumait en 11 points les accords qui avaient été obtenus. J'en propose un bref résumé :⁴¹

1. Les leaders religieux et l'équipe dirigeante de la Banque Mondiale se rejoignent dans leur profonde préoccupation morale à propos de l'avenir du bien-être et de la dignité humaine.
2. Le développement humain doit tenir compte des considérations spirituelles, éthiques, écologiques, culturelles et sociales.
3. Le bien-être humain comprend le progrès spirituel et culturel et le soulagement de la souffrance provenant de la pauvreté.
4. Il importe d'écouter tous les acteurs concernés par le développement, et en particulier les collectivités locales.
5. La Banque Mondiale et les principales communautés religieuses sont d'accord sur la nécessité de poursuivre le dialogue.
6. Les communautés religieuses pourront exercer une influence sur la philosophie de la Banque Mondiale.
7. Il sera créé plusieurs groupes de travail communs.
8. L'équipe de la Banque Mondiale souhaite être davantage instruite sur les religions mondiales, et les communautés religieuses souhaitent être davantage instruites sur les questions de développement international.
9. Les communautés religieuses ont déjà contribué notablement aux projets de développement : elles continueront à le faire, avec le soutien de la Banque Mondiale.
10. Un groupe d'effectif réduit et variable sera chargé de contrôler le progrès accompli dans ce domaine.
11. Il sera instamment demandé aux gouvernements et aux organisations internationales de se joindre à la quête d'une meilleure compréhension entre religion et développement.

Il est difficile de savoir comment il convient d'interpréter cette déclaration conjointe. Il est peu probable que les églises aient varié la position qu'elles ont toujours adoptée et défendue. La Banque Mondiale n'a pas non plus renoncé à sa politique consistant à imposer des mesures d'ajustement structurel aux pays en

développement, ni à son approche néo-libérale. Les critiques affirment qu'en s'engageant dans ce dialogue, la Banque cherche à convaincre les religions mondiales de contribuer à la cause de la bonne gouvernance et à la stabilisation de la société dans le contexte de désintégration qu'engendrent les mesures d'ajustement structurel. Selon ces critiques, la Banque Mondiale souhaite que les religions sauvent la société en allant dans le sens de la mondialisation du libre marché. A mon avis, il est trop tôt pour juger de la signification de ce dialogue.

La dimension subjective de la recherche en sciences sociales

Dans cette section, j'aborde un sujet pour lequel j'ai toujours éprouvé un intérêt particulier depuis que j'ai commencé à étudier la sociologie. J'ai toujours été impressionné par les théoriciens du social qui remettaient en question la prétention des sciences sociales à l'objectivité ou à la neutralité en termes de valeurs. Ces théoriciens critiques manifestaient un grand respect pour la méthodologie objective de ces sciences, c'est-à-dire pour la méthode dite scientifique : celle qui repose sur la recherche empirique et les tests d'hypothèses et qui produit un ensemble d'arguments qui peuvent être vérifiés par d'autres chercheurs. Pourtant, ces théoriciens critiques faisaient valoir que dans la recherche en sciences sociales, il existe inévitablement une dimension subjective qui est liée à la position sociale, aux talents et aux orientations du chercheur. Je remarque que cette affirmation diffère tout à fait de certaines tendances post-modernes de la sociologie à déconstruire entièrement la méthodologie objective. Les sciences sociales n'étant jamais complètement objectives ou libres de toute valeur, les théoriciens critiques considèrent que les chercheurs en sciences sociales procèderaient de manière plus scientifique s'ils énonçaient les valeurs implicites qui sont en jeu dans leurs recherches et en proposaient une critique rationnelle, non pas véritablement pour les «justifier» mais pour en défendre la cohérence et en clarifier les implications du point de vue social.

Dans les pages qui suivent, je me livre à des commentaires sur deux sujets en rapport avec la recherche en sciences sociales : ses perspectives socio-politiques implicites et son caractère profane dominant. Ce sont des sujets de préoccupation pour les églises chrétiennes, car le christianisme - de même que les autres religions - relève d'une éthique particulière, et il revient aux églises de réagir à la situation actuelle et à ses irrationalités selon les termes de cette éthique. Pour ce faire, il leur faut entamer le dialogue avec les chercheurs en science politique, les économistes et autres chercheurs en sciences sociales. Des nombreux courants variés que regroupent ces sciences, auquel les églises devraient-elles se fier ? Afin d'apporter une brève réponse à cette question, je dirai que les églises trouvent les analyses sociales, politiques et économiques recevables si les présuppositions évaluatives

qui sous-tendent ces analyses sont en affinité avec leurs propres ensembles de valeurs (Baum, 1998).

Le point de vue social et politique

L'idée que la position sociale des chercheurs en sciences sociales et leurs options politiques exercent une influence sur leurs analyses a été énoncée pour la première fois par Marx, puis étudiée et développée en sociologie de la connaissance. Je me suis familiarisé avec la sociologie de la connaissance en lisant deux auteurs allemands des années vingt : Max Scheler (1980 [1924]), un philosophe social conservateur, et Karl Mannheim (1936 [1928]), un sociologue libéral. Aujourd'hui, les étudiants en sociologie sont initiés à cette approche critique - reconnue comme une tendance minoritaire en sociologie - à travers l'œuvre de Jürgen Habermas (1971 [1968]), qui a étudié de façon systématique les liens entre connaissance et intérêt social.

Développer en détail cette théorie critique n'est pas l'objet de ce chapitre. Pour dire les choses simplement, nous mêlons à notre étude scientifique des phénomènes sociaux un point de vue qui reflète la relation que nous entretenons avec notre propre société. C'est là une partie de la dimension subjective en jeu dans la recherche en sciences sociales. L'approche critique est par ailleurs très convaincante pour le citoyen ordinaire, parce qu'elle explique pourquoi les instituts de recherche et les comités d'experts - qui appliquent tous scrupuleusement la méthode scientifique - parviennent à des conclusions aussi diverses. La théorie critique explique pourquoi le simple recours aux sciences sociales ne permet pas de trancher dans les importants débats sociaux. Je souhaiterais donner un exemple concret de ce dilemme, tiré d'un document ecclésiastique.

En préparant la lettre pastorale de 1986, «Justice économique pour tous», les évêques catholiques américains ont cherché une réponse à la question de savoir pourquoi la pauvreté et le chômage progressaient, pourquoi le fossé entre les riches et les pauvres s'élargissait, et pourquoi même de larges pans de la population se retrouvaient marginalisés et exclus de la participation à la société. Dans leur première version de la lettre pastorale (ACB, 1986), les évêques nous disaient que les chercheurs en sciences sociales et économiques qu'ils avaient consultés étaient divisés à propos de ces questions. Selon certains de ces chercheurs, des changements fondamentaux s'étaient produits dans la structure du capital et dans l'orientation de l'économie : c'est pourquoi la réparation des dégâts et la victoire sur les injustices actuelles exigeraient des changements structurels importants. D'autres chercheurs n'étaient pas d'accord. Selon ces derniers, le déclin économique en cours n'était pas considérable, il n'était pas le signe d'une rupture significative avec le passé, il n'était que la conséquence des politiques inadéquates adoptées par les gouvernements et par certaines industries. Le recours aux mesures appropriées permettrait donc de résoudre progressivement ces problèmes.

Dans cette première version, les évêques mentionnaient une autre question à laquelle les chercheurs qu'ils avaient consultés n'avaient pas répondu. Les évêques voulaient savoir si l'effondrement économique et la misère généralisée des pays du Sud avaient pour origine des tentatives de développement de ces pays (vis-à-vis desquelles la société américaine n'aurait qu'un rôle d'observateur) ou si cette situation était en rapport, d'une manière ou d'une autre, avec la richesse et la puissance grandissantes de la société américaine. Là encore, les chercheurs n'avaient pas su répondre à la question, bien qu'ils suivent tous une méthode objective et bien que leurs démonstrations soient fondées sur la recherche empirique.⁴²

Les hommes de science n'étant pas parvenus à un accord, les évêques américains ont décidé d'éviter de critiquer le capitalisme libéral ou néo-libéral dans la version définitive de leur lettre pastorale. Cependant, toutes les conférences nationales épiscopales n'ont pas toujours été marquées par la même retenue. Les évêques d'Amérique Latine qui s'étaient réunis à Medellin en 1968 étaient parfaitement conscients du fait que les économistes et autres chercheurs en sciences sociales sont guidés par une vision sociale : ils peuvent agir en dehors de toute identification implicite avec l'ordre établi, ou ils peuvent déchiffrer la réalité sociale en se plaçant du point de vue des victimes de la société, c'est-à-dire des pauvres, des opprimés et des marginalisés. Les évêques d'Amérique Latine n'étaient pas surpris de voir les chercheurs diverger dans leurs analyses de la société, et ils ont décidé, pour des raisons théologiques, de faire confiance aux chercheurs qui optaient pour le point de vue des pauvres (LAB, 1968).

Les évêques d'Amérique Latine ont appelé ce point de vue l'option en faveur des pauvres. Ils ont pensé que par fidélité à Jésus, les chrétiens devraient s'y ranger. Grâce à la théologie de la libération et au leadership des évêques d'Amérique Latine, l'option en faveur des pauvres est devenue une règle d'interprétation essentielle guidant la spiritualité et l'éthique sociale aussi bien dans les églises protestantes que dans l'Eglise catholique. Les évêques catholiques canadiens, notamment, ont publié une série de déclarations pastorales sur l'éthique sociale et économique, fondées sur le point de vue des victimes de la société. Ce qui a engendré une certaine affinité entre la pensée chrétienne et la théorie critique.

De ces réflexions, je conclus que toute recherche en sciences sociales se faisant selon une orientation consciemment ou inconsciemment empreinte de valeurs, non seulement une «recherche engagée» - c'est-à-dire une recherche guidée par un souci de justice sociale - est parfaitement scientifique, mais elle a aussi l'avantage de la transparence, puisqu'elle énonce délibérément ses présuppositions implicites.

La remise en question du laïcisme dominant des sciences sociales

Une autre présupposition implicite des sciences sociales, en liaison étroite avec le sujet du présent chapitre, concerne leur lien avec l'ordre spirituel. Une majorité

des chercheurs en sciences sociales reconnaît que dans le passé, la religion a joué un rôle important dans la société, soit comme règle d'ordre (en constituant « une voûte sacrée ») soit comme source de motivation (en généralisant une philosophie commune). Cependant, dans l'esprit de la plupart des chercheurs en sciences sociales, la religion s'est réduite à sa fonction sociale : l'étude de la religion ne leur fournit pas d'arguments empiriques en faveur d'un ordre spirituel transcendant. Par ailleurs, les sociologues sont généralement convaincus que dans la société actuelle, caractérisée par l'industrialisation, la rationalité scientifique et le pluralisme culturel, la religion ne remplit plus aucune fonction sociale importante. La religion n'a plus ce rôle de ciment de l'ordre social et ne fournit plus un ensemble de valeurs universellement acceptées. L'existence d'un ordre divin ne pouvant être démontrée scientifiquement, un certain nombre de sociologues affirment que la religion devient de plus en plus difficile à croire. Ils pensent que la religion ne survit que sous la forme de conviction purement personnelle d'un certain groupe de gens, comme un sentiment et un engagement vis-à-vis d'un univers imaginaire. La religion resterait globalement extrinsèque à la constitution de la société. La seule vraie réalité, le « réellement réel », serait ici, dans l'univers visible et dans l'histoire humaine, sans aucun lien avec un quelconque ordre invisible. La notion traditionnelle de transcendance aurait perdu son sens. La spiritualité serait, dans le meilleur des cas, affaire d'intérêt privé pour un petit nombre.

Cette vision laïque des choses est désormais celle d'un grand nombre de gens dans la société d'aujourd'hui, et ce laïcisme est la règle dans le milieu des chercheurs en science politique, des économistes et autres chercheurs en sciences sociales. Nous constatons que ces scientifiques ne considèrent pas cette vision laïque comme émanant d'une culture particulière, c'est-à-dire de la culture moderne occidentale et industrielle : ils la considèrent plutôt comme la révélation de la vérité du monde et donc comme un point de vue applicable à la compréhension de toutes les autres cultures. Le laïcisme crée ici sa propre prétention à transcender les cultures.

Dans les premiers ouvrages consacrés au développement, à commencer par *The Stages of Economic Growth* de W. W. Rostow (1960), les religions des peuples des pays du Sud étaient considérées comme un obstacle au développement économique, parce que ces religions, en général, se fondaient sur le rythme de la nature, engendraient une identification sociale avec la famille et la communauté et ne favorisaient pas une culture orientée vers la réalisation personnelle et la mobilité sociale. Considéré de ce point de vue, le développement devait nécessairement s'accompagner d'une laïcisation de la culture, c'est-à-dire d'un rejet des valeurs religieuses hors de la politique et de l'organisation de la production et de la distribution des ressources.

J'ai indiqué précédemment qu'en Asie et en Afrique, ainsi que parmi les peuples natifs des Amériques, des critiques se sont élevées contre la présupposition laïque implicite dans les sciences économiques et les sciences sociales et dans les

projets de développement sponsorisés par l'occident industrialisé. Pour eux, la laïcisation est une création de l'impérialisme occidental visant à saper l'identité des autres peuples. Ce point de vue trouve son pendant dans un ouvrage comme *Orientalism* d'Edward Said (1978), qui a montré comment la prétention occidentale à la supériorité culturelle a façonné la manière dont l'occident perçoit la civilisation arabo-islamique. D'autres auteurs ont montré qu'il en est de même de la perception occidentale de l'Inde et des autres civilisations asiatiques (voir Lopez, 1995). La théologie chrétienne africaine contemporaine est très critique vis-à-vis de l'attitude profane des missionnaires occidentaux qui voyaient la croyance des Africains à la présence des esprits comme une superstition à vaincre, bien que cette croyance soit pleinement partagée par tout le Proche-Orient - dans lequel Jésus lui-même avait vécu.

Selon Peter Berger (1966), les sociologues qui étudient les phénomènes religieux devraient adopter ce qu'il a appelé un «athéisme méthodologique». Le sociologue doit étudier ces phénomènes en supposant a priori qu'ils ont des causes matérielles et culturelles inhérentes à l'Histoire. Pour Berger (qui se déclare lui-même chrétien et croyant), la science doit adopter le point de vue du laïcisme occidental. Un de ses collègues, Robert Bellah, lui a répondu que pour avoir une bonne perception des phénomènes religieux et éviter de les distordre de manière systématique, les sociologues devraient plutôt opter pour un «réalisme symbolique» (Bellah, 1970, pp. 220-221). Que veut-il dire par là ? Le sociologue, selon lui, doit admettre la possibilité que le symbolisme religieux qui définit l'identité d'une communauté humaine ait un référent transcendant, et que sa propre présupposition laïque soit un produit de la culture occidentale plutôt qu'une vérité universelle. Bellah affirmait que faute de cette ouverture d'esprit et de cette empathie vis-à-vis des phénomènes religieux, les sociologues ne sauraient apprécier l'aspect créatif de la religion ni son pouvoir d'aider les gens à affronter l'adversité et à s'adapter à une nouvelle situation.

La question que je ne peux m'empêcher de me poser est de savoir si l'attitude du chercheur en sciences sociales vis-à-vis de l'existence d'un ordre transcendant exerce une influence sur son analyse et sur ses conclusions. Il me semble qu'un chercheur en sciences sociales ayant du monde une conception laïque sera insensible aux pouvoirs créatifs de la religion, à moins qu'il ne manifeste une ouverture d'esprit particulière. Naturellement, je ne veux pas dire par là que tous les chercheurs en sciences sociales devraient être théistes ou croyants, d'une manière ou d'une autre. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas la croyance, c'est l'empathie. Max Weber a souligné que les sociologues devaient déployer leur imagination et apprendre à se placer eux-mêmes dans l'état d'esprit des religieux. Il voulait que les étudiants en sociologie lisent les grands romans de la littérature mondiale, afin qu'ils s'aperçoivent que leur propre compréhension symbolique de l'univers n'est qu'une possibilité parmi tant d'autres. Weber admettait aussi que la science, ou la rationalité formelle comme il l'appelait, n'apporte pas la réponse au mystère de l'univers. La science n'est pas une philosophie qui répondrait aux

grandes questions humaines : Quelle est le sens de tout cela ? D'où venons-nous et où allons-nous ? Weber se considérait lui-même comme non croyant, mais il restait modeste à ce propos. Il n'érigeait pas son incroyance en métaphysique. Il ne faisait pas du laïcisme une interprétation définitive de l'univers. Dans son étude de la religion, il restait ouvert à la nouveauté et à l'inattendu : il reconnaissait l'importance historique des convictions religieuses. S'il existe une vérité dans les réflexions qui précèdent, alors il serait souhaitable que la recherche sur le développement acquière une sensibilité particulière à la dimension spirituelle de la constitution spontanée des peuples et à la manière dont les présupposés laïques de la culture occidentale contemporaine menacent leur identité.

L'aptitude à percevoir l'aspect créatif de la religion a été une caractéristique des théories alternatives du développement élaborées par des chercheurs et des philosophes du social depuis les années cinquante. Selon les paradigmes proposés par Louis-Joseph Lebret (1959) (voir aussi Malley, 1968) en France et par Denis Goulet (1971) aux Etats-Unis, fondés sur une expérience pratique et sur des considérations théoriques, un développement intégral doit nécessairement inclure en tant que dimension une certaine continuité culturelle et religieuse. C'est pourquoi ces auteurs ont fait valoir que dans tout projet de développement, les collectivités locales devaient être reconnues comme des partenaires, être écoutées par les prétendus experts techniques et pouvoir exercer pleinement leur part de responsabilité. Bien que la science occidentale joue un rôle important dans ce genre de projet, la signification symbolique et l'énergie créative nécessaires pour que le projet réussisse doivent provenir de la culture et de la religion de la communauté locale concernée. Les nouvelles attitudes et les nouvelles pratiques doivent toujours s'enraciner dans les composantes dynamiques de la tradition propre à cette communauté. Si le fait de participer à un projet de développement fait évoluer les gens, ils n'en désirent pas moins conserver leur identité, ou plus précisément ils désirent rester fidèles au passé tout en reconstruisant leur identité dans ce nouveau contexte.

Lorsque nous nous sommes intéressés au concept de développement proposé par les papes, nous avons constaté qu'ils identifiaient dans ce processus plusieurs dimensions, parmi lesquelles une dimension religieuse. J'ai cependant indiqué qu'ils n'avaient pas assez souligné le fait que pour que ce genre de développement intégral réussisse, il était nécessaire de reconnaître la communauté locale comme un partenaire au plein sens du terme. Le développement n'est pas un processus conçu par des scientifiques occidentaux et mis en œuvre par des hommes et des femmes des pays du Sud formés en occident. La coresponsabilité suppose une contribution originale de chacune des deux parties - les spécialistes occidentaux et la communauté locale. Comme nous l'avons vu, cette idée a été énoncée lors du Synode mondial des évêques de 1971. L'aspect véritablement créatif d'un développement intégral est lié à la force de signification et de sagesse héritée d'une tradition culturelle et religieuse.

Annexe 1 : extraits des encycliques papales et déclarations du Synode mondial des évêques sur le développement

Extraits de «Populorum progressio»⁴³

Lettre encyclique de Sa Sainteté le Pape Paul VI, promulguée le 26 mars 1967

7. (...) Il faut certes reconnaître que les puissances colonisatrices ont souvent poursuivi leur intérêt, leur puissance ou leur gloire, et que leur départ a parfois laissé une situation économique vulnérable, liée par exemple au rendement d'une seule culture dont les cours sont soumis à de brusques et amples variations. Mais, tout en reconnaissant les méfaits d'un certain colonialisme et de ses séquelles, il faut en même temps rendre hommage aux qualités et aux réalisations des colonisateurs qui, en tant de régions déshéritées, ont apporté leur science et leur technique et laissé des fruits heureux de leur présence. Si incomplètes qu'elles soient, les structures établies demeurent, qui ont fait reculer l'ignorance et la maladie, établi des communications bénéfiques et amélioré les conditions d'existence.
8. Cela dit et reconnu, il n'est que trop vrai que cet équipement est notoirement insuffisant pour affronter la dure réalité de l'économie moderne. Laissé à son seul jeu, son mécanisme entraîne le monde vers l'aggravation, et non l'atténuation, de la disparité des niveaux de vie : les peuples riches jouissent d'une croissance rapide, tandis que les pauvres se développent lentement. Le déséquilibre s'accroît : certains produisent en excédent des denrées alimentaires qui manquent cruellement à d'autres, et ces derniers voient leurs exportations rendues incertaines.
(...)
14. **Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme.** Comme l'a fort justement souligné un éminent expert : «Nous n'acceptons pas de séparer l'économique de l'humain, le développement des civilisations où il s'inscrit. Ce qui compte pour nous, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière.»
15. Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer car toute vie est vocation. Dès la naissance, est donné à tous en germe un ensemble d'aptitudes et de qualités à faire fructifier : leur épanouissement, fruit de l'éducation reçue du milieu et de l'effort personnel permettra à chacun de s'orienter vers la destinée que lui propose son Créateur. Doué d'intelligence et de liberté, il est responsable de sa croissance, comme de son salut. Aidé,

parfois gêné par ceux qui l'éduquent et l'entourent, chacun demeure, quelles que soient les influences qui s'exercent sur lui, l'artisan principal de sa réussite ou de son échec : par le seul effort de son intelligence et de sa volonté, chaque homme peut grandir en humanité, valoir plus, être plus.

16. Cette croissance n'est d'ailleurs pas facultative. Comme la création tout entière est ordonnée à son Créateur, la créature spirituelle est tenue d'orienter spontanément sa vie vers Dieu, vérité première et souverain bien. Aussi la croissance humaine constitue-t-elle comme un résumé de nos devoirs. Bien plus, cette harmonie de nature enrichie par l'effort personnel et responsable est appelée à un dépassement. Par son insertion dans le Christ vivifiant, l'homme accède à un épanouissement nouveau, à un humanisme transcendant, qui lui donne sa plus grande plénitude : telle est la finalité suprême du développement personnel.
17. Mais chaque homme est membre de la société : il appartient à l'humanité tout entière. Ce n'est pas seulement tel ou tel homme, mais tous les hommes qui sont appelés à ce développement plénier. Les civilisations naissent, croissent et meurent. Mais, comme les vagues à marée montante pénètrent un peu plus avant sur la grève, ainsi l'humanité avance sur le chemin de l'histoire. Héritiers des générations passées et bénéficiaires du travail de nos contemporains, nous avons des obligations envers tous et nous ne pouvons nous désintéresser de ceux qui viendront agrandir après nous le cercle de la famille humaine. La solidarité universelle qui est un fait, et un bénéfice pour nous, est aussi un devoir.
18. Cette croissance personnelle et communautaire serait compromise si se détériorait la véritable échelle des valeurs. Légitime est le désir du nécessaire, et le travail pour y parvenir est un devoir : « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». Mais l'acquisition des biens temporels peut conduire à la cupidité, au désir d'avoir toujours plus et à la tentation d'accroître sa puissance. L'avarice des personnes, des familles et des nations peut gagner les moins pourvus comme les plus riches et susciter chez les uns et les autres un matérialisme étouffant.
19. Avoir plus, pour les peuples comme pour les personnes, n'est donc pas le but dernier. Toute croissance est ambivalente. Nécessaire pour permettre à l'homme d'être plus homme, elle l'enferme comme dans une prison dès lors qu'elle devient le bien suprême qui empêche de regarder au ciel. Alors les cœurs s'endurcissent et les esprits se ferment, les hommes ne se réunissent plus par amitié, mais par l'inférer, qui a tôt fait de les opposer et de les désunir. La recherche exclusive de l'avoir fait dès lors l'obstacle à la croissance de l'être et s'oppose à sa véritable grandeur : pour les nations comme pour les personnes, l'avarice est la forme la plus évidente du sous-développement moral.
20. Si la poursuite du développement demande des techniciens de plus en plus nombreux, elle exige encore plus des sages de réflexion profonde, à la recherche d'un humanisme nouveau, qui permette à l'homme moderne de se

retrouver lui-même, en assumant les valeurs supérieures d'amour, d'amitié, de prière et de contemplation. Ainsi pourra s'accomplir en plénitude le vrai développement, qui est le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines.

21. **Moins humaines** : les carences matérielles de ceux qui sont privés du minimum vital, et les carences morales de ceux qui sont mutilés par l'égoïsme. **Moins humaines** : les structures oppressives, qu'elles proviennent des abus de la possession ou des abus du pouvoir, de l'exploitation des travailleurs ou de l'injustice des transactions. **Plus humaines** : la montée de la misère vers la possession du nécessaire, la victoire sur les fléaux sociaux, l'amplification des connaissances, l'acquisition de la culture. **Plus humaines** aussi : la considération accrue de la dignité d'autrui, l'orientation vers l'esprit de pauvreté, la coopération au bien commun, la volonté de paix. **Plus humaine** encore la reconnaissance par l'homme des valeurs suprêmes, et de Dieu qui en est la source et le terme. **Plus humaines** enfin et surtout la foi, don de Dieu accueilli par la bonne volonté de l'homme, et l'unité dans la charité du Christ qui nous appelle tous à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les hommes.

(...)

24. Le bien commun exige donc parfois l'expropriation si, du fait de leur étendue, de leur exploitation faible ou nulle, de la misère qui en résulte pour les populations, du dommage considérable porté aux intérêts du pays, certains domaines font obstacle à la prospérité collective. En l'affirmant avec netteté, le Concile a rappelé aussi non moins clairement que le revenu disponible n'est pas abandonné au libre caprice des hommes et que les spéculations égoïstes doivent être bannies. On ne saurait dès lors admettre que des citoyens pourvus de revenus abondants, provenant des ressources et de l'activité nationales, en transfèrent une part considérable à l'étranger pour leur seul avantage personnel, sans souci du tort évident qu'ils font par là subir à leur patrie.
25. Nécessaire à l'accroissement économique et au progrès humain, l'introduction de l'industrie est à la fois signe et facteur de développement. Par l'application tenace de son intelligence et de son travail, l'homme arrache peu à peu ses secrets à la nature, tire de ses richesses un meilleur usage. En même temps qu'il discipline ses habitudes, il développe chez lui le goût de la recherche et de l'invention, l'acceptation du risque calculé, l'audace dans l'entreprise, l'initiative généreuse, le sens des responsabilités.
26. **Mais un système s'est malheureusement édifié sur ces conditions nouvelles de la société, qui considérait le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans limites ni obligations sociales correspondantes.** Ce libéralisme sans frein conduisait à la dictature à bon droit dénoncée par Pie XI comme génératrice de

«l'impérialisme international de l'argent». On ne saurait trop réprover de tels abus, en rappelant encore une fois solennellement que l'économie est au service de l'homme. Mais s'il est vrai qu'un certain capitalisme a été la source de trop de souffrances, d'injustices et de luttes fratricides aux effets encore durables, c'est à tort qu'on attribuerait à l'industrialisation elle-même des maux qui sont dus au néfaste système qui l'accompagnait. Il faut au contraire en toute justice reconnaître l'apport irremplaçable de l'organisation du travail et du progrès industriel à l'œuvre du développement.

(...)

30. Il est certes des situations dont l'injustice crie vers le ciel. Quand les populations entières, dépourvues du nécessaire, vivent dans une dépendance telle qu'elle leur interdit toute initiative et toute responsabilité, toute possibilité aussi de promotion culturelle et de participation à la vie sociale et politique, grande est la tentation de repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine.
31. On le sait pourtant : l'insurrection révolutionnaire - sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays - engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines. On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur.
32. Qu'on nous entende bien : la situation présente doit être affrontée courageusement et les injustices qu'elle comporte combattues et vaincues. Le développement exige des transformations audacieuses, profondément novatrices. Des réformes urgentes doivent être entreprises sans retard. A chacun d'y prendre généreusement sa part, surtout à ceux qui par leur éducation, leur situation, leur pouvoir, ont de grandes possibilités d'action. Que, payant d'exemple, ils prennent sur leur avoir, comme l'ont fait plusieurs de nos frères dans l'épiscopat. Ils répondront ainsi à l'attente des hommes et seront fidèles à l'Esprit de Dieu, car c'est «le ferment évangélique qui a suscité et suscite dans le cœur humain une exigence incoercible de dignité».
33. **La seule initiative individuelle et le simple jeu de la concurrence ne sauraient assurer le succès du développement.** Il ne faut pas risquer d'accroître encore la richesse des riches et la puissance des forts, en confirmant la misère des pauvres et en ajoutant à la servitude des opprimés. Des programmes sont donc nécessaires pour «encourager, stimuler, coordonner, suppléer et intégrer», l'action des individus et des corps intermédiaires. Il appartient aux pouvoirs publics de choisir, voire d'imposer les objectifs à poursuivre les buts à atteindre, les moyens d'y parvenir, et c'est à eux de stimuler toutes les forces regroupées dans cette action commune. Mais qu'ils aient soin d'associer à cette œuvre les initiatives privées et les corps intermédiaires. Ils éviteront ainsi le péril d'une collectivisation intégrale ou d'une planification arbitraire qui,

négratrices de liberté, excluraient l'exercice des droits fondamentaux de la personne humaine.

34. Car tout programme, fait pour augmenter la production, n'a en définitive de raison d'être qu'au service de la personne. Il est là pour réduire les inégalités, combattre les discriminations, libérer l'homme de ses servitudes, le rendre capable d'être lui-même l'agent responsable de son mieux-être matériel, de son progrès moral et de son épanouissement spirituel. **Dire : développement, c'est en effet se soucier autant de progrès social que de croissance économique. Il ne suffit pas d'accroître la richesse commune pour qu'elle se répartisse équitablement. Il ne suffit pas de promouvoir la technique pour que la terre soit plus humaine à habiter.** Les erreurs de ceux qui les ont devancés doivent avertir ceux qui sont sur la voie du développement des périls à éviter en ce domaine. **La technocratie de demain peut engendrer des maux non moins redoutables que le libéralisme d'hier. Économie et technique n'ont de sens que par l'homme qu'elles doivent servir.** Et l'homme n'est vraiment homme que dans la mesure où, maître de ses actions et juge de leur valeur, il est lui-même auteur de son progrès, en conformité avec la nature que lui a donnée son Créateur et dont il assume librement les possibilités et les exigences.
- (...)

40. Par-delà les organisations professionnelles ; sont aussi à l'œuvre les institutions culturelles. Leur rôle n'est pas moindre pour la réussite du développement. «L'avenir du monde serait en péril, affirme gravement le Concile, si notre époque ne savait pas se donner des sages.» Et il ajoute : «de nombreux pays pauvres en biens matériels, mais riches en sagesse, pourront puissamment aider les autres sur ce point». Riche ou pauvre, chaque pays possède une civilisation reçue des ancêtres : institutions exigées pour la vie terrestre et manifestations supérieures - artistiques, intellectuelles et religieuses - de la vie de l'esprit. Lorsque celles-ci possèdent de vraies valeurs humaines, il y aurait grave erreur à les sacrifier à celles-là. Un peuple qui y consentirait perdrait par là le meilleur de lui-même. Il sacrifierait, pour vivre, ses raisons de vivre. L'enseignement du Christ vaut aussi pour les peuples : «que servirait à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ?»
41. Les peuples pauvres ne seront jamais trop en garde contre cette tentation qui leur vient des peuples riches. Ceux-ci apportent trop souvent, avec l'exemple de leur succès dans une civilisation technicienne et culturelle, le modèle d'une activité principalement appliquée à la conquête de la prospérité matérielle. Non que cette dernière interdise par elle-même l'activité de l'esprit. Au contraire, celui-ci, «moins esclave des choses, peut facilement s'élever à l'adoration et à la contemplation du Créateur». Mais pourtant, «la civilisation moderne, non certes par son essence même, mais parce qu'elle se trouve trop engagée dans les réalités terrestres, peut rendre souvent plus difficile l'approche de Dieu». Dans ce qui leur est proposé, les peuples en voie de

développement doivent donc savoir choisir : critiquer et éliminer les faux biens qui entraîneraient un abaissement de l'idéal humain, accepter les valeurs saines et bénéfiques pour les développer, avec les leurs, selon leur génie propre.

42. C'est un humanisme plénier qu'il faut promouvoir. Qu'est-ce à dire, sinon le développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes ? Un humanisme clos, fermé aux valeurs de l'esprit et à Dieu qui en est la source, pourrait apparemment triompher. Certes l'homme peut organiser la terre sans Dieu, mais «sans Dieu il ne peut en fin de compte que l'organiser contre l'homme. L'humanisme exclusif est un humanisme inhumain». Il n'est donc d'humanisme vrai qu'ouvert à l'Absolu, dans la reconnaissance d'une vocation, qui donne l'idée vraie de la vie humaine. Loin d'être la norme dernière des valeurs, l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant. Selon le mot si juste de Pascal : l'homme passe infiniment l'homme.»
(...)

47. Mais cela, pas plus que les investissements privés et publics réalisés, les dons et les prêts consentis, ne saurait suffire. Il ne s'agit pas seulement de vaincre la faim ni même de faire reculer la pauvreté. Le combat contre la misère, urgent et nécessaire, est insuffisant. Il s'agit de construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie des servitudes qui lui viennent des hommes et d'une nature insuffisamment maîtrisée ; un monde où la liberté ne soit pas un vain mot et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche. Cela demande à ce dernier beaucoup de générosité, de nombreux sacrifices, et un effort sans relâche. A chacun d'examiner sa conscience qui a une voix nouvelle pour notre époque. Est-il prêt à soutenir de ses deniers les œuvres et les missions organisées en faveur des plus pauvres ? A payer davantage d'impôts pour que les pouvoirs publics intensifient leur effort pour le développement ? A acheter plus cher les produits importés pour rémunérer plus justement le producteur ? A s'expatrier lui-même au besoin, s'il est jeune, pour aider cette croissance des jeunes nations ?
48. **Le devoir de solidarité des personnes est aussi celui des peuples :** «les nations développées ont le très pressant devoir d'aider les nations en voie de développement». Il faut mettre en œuvre cet enseignement conciliaire. S'il est normal qu'une population soit la première bénéficiaire des dons que lui a faits la Providence comme des fruits de son travail, aucun peuple ne peut, pour autant, prétendre réserver ses richesses à son seul usage. Chaque peuple doit produire plus et mieux, à la fois pour donner à tous ses ressortissants un niveau de vie vraiment humain et aussi pour contribuer au développement solidaire de l'humanité. Devant l'indigence croissante des pays sous-développés, on doit considérer comme normal qu'un pays évolué consacre une partie de sa production à satisfaire leurs besoins ; normal aussi qu'il forme des

éducateurs, des ingénieurs, des techniciens, des savants qui mettront science et compétence à leur service.

(...)

52. Sans doute des accords bilatéraux ou multilatéraux peuvent être maintenus : ils permettent de substituer aux rapports de dépendance et aux amertumes issues de l'ère coloniale d'heureuses relations d'amitié, développées sur un pied d'égalité juridique et politique. Mais incorporés dans un programme de collaboration mondiale, ils seraient exempts de tout soupçon. Les méfiances des bénéficiaires en seraient atténuées. Ils auraient moins à redouter, dissimulées sous l'aide financière ou l'assistance technique, certaines manifestations de ce qu'on a appelé le néocolonialisme, sous forme de pressions politiques et de dominations économiques visant à défendre ou à conquérir une hégémonie dominatrice.

(...)

57. Les nations hautement industrialisées exportent en effet surtout des produits fabriqués, tandis que les économies peu développées n'ont à vendre que des produits agricoles et des matières premières. Grâce au progrès technique, les premiers augmentent rapidement de valeur et trouvent un marché suffisant. au contraire, les produits primaires en provenance des pays sous-développés subissent d'amples et brusques variations de prix, bien loin de cette plus-value progressive. Il en résulte pour les nations peu industrialisées de grandes difficultés, quand elles doivent compter sur leurs exportations pour équilibrer leur économie et réaliser leur plan de développement. Les peuples pauvres restent toujours pauvres, et les riches deviennent toujours plus riches.

58. **C'est dire que la règle de libre échange ne peut plus - à elle seule - régir les relations internationales.** Ses avantages sont certes évidents quand les partenaires ne se trouvent pas en conditions trop inégales de puissance économique : elle est un stimulant au progrès et récompense l'effort. C'est pourquoi les pays industriellement développés y voient une loi de justice. Il n'en est plus de même quand les conditions deviennent trop inégales de pays à pays : les prix qui se forment « librement » sur le marché peuvent entraîner des résultats iniques. Il faut le reconnaître : c'est le principe fondamental du libéralisme comme règle des échanges commerciaux qui est ici mis en question.

59. L'enseignement de Léon XIII dans *Rerum novarum* est toujours valable : le consentement des parties, si elles sont en situation trop inégale, ne suffit pas à garantir la justice du contrat, et la règle du libre consentement demeure subordonnée aux exigences du droit naturel. Ce qui était vrai du juste salaire individuel l'est aussi des contrats internationaux : **une économie d'échange ne peut plus reposer sur la seule loi de libre concurrence, qui engendre trop souvent elle aussi une dictature économique. La liberté des échanges n'est équitable que soumise aux exigences de la justice sociale.**

(...)

71. De plus en plus nombreux, Nous Nous en réjouissons, sont les experts envoyés en mission de développement par des institutions internationales ou bilatérales ou des organismes privés : «ils ne doivent pas se conduire en maîtres, mais en assistants et collaborateurs». Une population perçoit vite si ceux qui viennent à son aide le font avec ou sans affection, pour appliquer des techniques ou pour donner à l'homme toute sa valeur. Leur message est exposé à n'être point accueilli, s'il n'est comme enveloppé d'amour fraternel.

Si leur message n'est pas présenté dans un contexte d'amour fraternel, il risque fort d'être rejeté.

72. A la compétence technique nécessaire, il faut donc joindre les marques authentiques d'un amour désintéressé. Affranchis de toute superbe nationaliste comme de toute apparence de racisme, les experts doivent apprendre à travailler en étroite collaboration avec tous. Ils savent que leur compétence ne leur confère pas une supériorité dans tous les domaines. La civilisation qui les a formés contient certes des éléments d'humanisme universel, mais elle n'est ni unique ni exclusive, et ne peut être importée sans adaptation. Les agents de ces missions auront à cœur de découvrir, avec son histoire, les composantes et les richesses culturelles du pays qui les accueille. Un rapprochement s'établira qui fécondera l'une et l'autre civilisation.
(...)

76. Les disparités économiques, sociales et culturelles trop grandes entre peuples provoquent tensions et discordes, et mettent la paix en péril. Comme Nous le disions aux Pères conciliaires au retour de notre voyage de paix à l'O. N. U. : «La condition des populations en voie de développement doit être l'objet de notre considération, disons mieux, notre charité pour les pauvres qui sont dans le monde — et ils sont légions infinies - doit devenir plus attentive, plus active, plus généreuse». Combattre la misère et lutter contre l'injustice, c'est promouvoir, avec le mieux-être, le progrès humain et spirituel de tous, et donc le bien commun de l'humanité. La paix ne se réduit pas à une absence de guerre, fruit de l'équilibre toujours précaire des forces. Elle se construit jour après jour, dans la poursuite d'un ordre voulu de Dieu, qui comporte une justice plus parfaite entre les hommes.

Extraits de «Sollicitudo rei socialis»⁴⁴

Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II, promulguée en 1987 pour le XX^e anniversaire de «Populorum progressio»

9. (...) Malheureusement, sous l'angle économique, les pays en voie de développement dépassent largement en nombre les pays développés : les foules

humaines privées des biens et des services apportés par le développement sont beaucoup plus nombreuses que celles qui en disposent.

Nous sommes donc en présence d'un grave problème d'inégalité dans la répartition des moyens de subsistance, destinés à l'origine à tous les hommes ; il en va de même pour les avantages qui en dérivent. Et cela se produit sans que les peuples défavorisés en soient responsables, encore moins par une sorte de fatalité liée aux conditions naturelles ou à l'ensemble des circonstances.

En déclarant que la question sociale a acquis une dimension mondiale, l'encyclique de Paul VI se propose avant tout de signaler un fait d'ordre moral, qui a son fondement dans l'analyse objective de la réalité. Selon les paroles mêmes de l'encyclique, "chacun doit prendre conscience" de ce fait, précisément parce que cela touche directement la conscience, qui est la source des décisions morales.

Dans ce cadre, la nouveauté de l'encyclique ne consiste pas tant dans l'affirmation, de caractère historique, de l'universalité de la question sociale que dans l'appréciation morale de cette réalité. Ainsi, les responsables des affaires publiques, les citoyens des pays riches, chacun à titre personnel, surtout s'ils sont chrétiens, ont l'obligation morale - à leur niveau respectif de responsabilité - de tenir compte, dans leurs décisions personnelles et gouvernementales, de ce rapport d'universalité, de cette interdépendance existant entre leur comportement et la misère et le sous-développement de tant de millions d'hommes. Avec une grande précision, l'encyclique de Paul VI traduit l'obligation morale en "devoir de solidarité", et cette affirmation, bien que beaucoup de situations dans le monde aient changé, a aujourd'hui la même force et la même valeur que quand elle a été écrite.

D'autre part, sans sortir du cadre de cette vision morale, la nouveauté de l'encyclique consiste encore dans la façon de présenter le problème de fond, à savoir que le concept même de développement change considérablement quand on le situe dans une perspective d'interdépendance mondiale. Le vrai développement ne peut pas consister dans l'accumulation pure et simple de la richesse et dans la multiplication des biens et des services disponibles, si cela se fait au prix du sous-développement des masses et sans la considération due aux dimensions sociales, culturelles et spirituelles de l'être humain.

(...)

15. (...) Il convient d'ajouter ici que, dans le monde d'aujourd'hui, il existe bien d'autres formes de pauvreté. Certaines carences ou privations ne méritent-elles pas, en effet, ce qualificatif? La négation ou la limitation des droits humains - par exemple le droit à la liberté religieuse, le droit de participer à la construction de la société, la liberté de s'associer, ou de constituer des syndicats, ou de prendre des initiatives en matière économique -

n'appauvrissent-elles pas la personne humaine autant, sinon plus, que la privation des biens matériels? Et un développement qui ne tient pas compte de la pleine reconnaissance de ces droits est-il vraiment un développement à dimension humaine?

En bref, de nos jours le sous-développement n'est pas seulement économique ; il est également culturel, politique et tout simplement humain, comme le relevait déjà, il y a vingt ans, l'encyclique *Populorum progressio*. Il faut donc ici se demander si la réalité si triste d'aujourd'hui n'est pas le résultat, au moins partiel, d'une *conception trop étroite*, à savoir surtout économique du développement.

16. On doit constater que, malgré les louables efforts accomplis ces deux dernières décennies par les pays plus développés ou en voie de développement et par les Organisations internationales pour trouver une issue à la situation, ou au moins remédier à quelques-uns de ses symptômes, *la situation s'est considérablement aggravée*.

Les responsabilités d'une telle aggravation proviennent de causes diverses. Signalons les omissions réelles et graves de la part des pays en voie de développement eux-mêmes, et spécialement de la part des personnes qui y détiennent le pouvoir économique et politique. On ne saurait pour autant feindre de ne pas voir les responsabilités des pays développés, qui n'ont pas toujours, du moins pas suffisamment, compris qu'il était de leur devoir d'apporter leur aide aux pays éloignés du monde de bien-être auquel ils appartiennent.

Toutefois, il est nécessaire de dénoncer l'existence de mécanismes économiques, financiers et sociaux qui, bien que menés par la volonté des hommes, fonctionnent souvent d'une manière quasi automatique, rendant plus rigides les situations de richesse des uns et de pauvreté des autres. Ces mécanismes, manœuvrés - d'une façon directe ou indirecte - par des pays plus développés, favorisent par leur fonctionnement même les intérêts de ceux qui les manœuvrent, mais ils finissent par étouffer ou conditionner les économies des pays moins développés. Il nous faudra, plus loin, soumettre ces mécanismes à une analyse attentive sous l'aspect éthique et moral.

Populorum progressio avait déjà prévu la possibilité que dans de tels systèmes, la richesse des riches s'accroîtrait tandis que la pauvreté des pauvres perdurerait. Ce pronostic a été confirmé par l'émergence de ce que l'on appelle le Quart-Monde.

(...)

28. Mais en même temps, la conception "économique" ou "économiste", liée au vocable développement, est entrée elle-même en crise. Effectivement, on comprend mieux aujourd'hui que la pure accumulation de biens et de services,

même en faveur du plus grand nombre, ne suffit pas pour réaliser le bonheur humain. Et par suite, la disponibilité des multiples avantages réels apportés ces derniers temps par la science et par la technique, y compris l'informatique, ne comporte pas non plus la libération par rapport à toute forme d'esclavage. L'expérience des années les plus récentes démontre au contraire que, si toute la masse des ressources et des potentialités mises à la disposition de l'homme n'est pas régie selon une *intention morale* et une orientation vers le vrai bien du genre humain, elle se retourne facilement contre lui pour l'opprimer.

Une *constatation déconcertante* de la période la plus récente devrait être hautement instructive : à côté des misères du sous-développement, qui ne peuvent être tolérées, nous nous trouvons devant une sorte de sur-développement, également inadmissible parce que, comme le premier, il est contraire au bien et au bonheur authentiques. En effet, ce sur-développement, qui consiste dans la disponibilité excessive de toutes sortes de biens matériels pour certaines couches de la société, rend facilement les hommes esclaves de la "possession" et de la jouissance immédiate, sans autre horizon que la multiplication des choses ou le remplacement continu de celles que l'on possède déjà par d'autres encore plus perfectionnées. C'est ce qu'on appelle la civilisation de "consommation", qui comporte tant de "déchets" et de "rebuts". Un objet possédé et déjà dépassé par un autre plus perfectionné est mis au rebut, sans que l'on tienne compte de la valeur permanente qu'il peut avoir en soi ou pour un autre être humain plus pauvre.

Nous touchons tous de la main les tristes effets de cette soumission aveugle à la pure consommation : d'abord une forme de matérialisme grossier, et en même temps une insatisfaction radicale car on comprend tout de suite que - à moins d'être prémuni contre le déferlement des messages publicitaires et l'offre incessante et tentatrice des produits de consommation - plus on possède, plus aussi on désire, tandis que les aspirations les plus profondes restent insatisfaites, peut-être même étouffées.

L'encyclique du Pape Paul VI a signalé la différence, si fréquemment accentuée de nos jours, entre l'"avoir" et l'"être", différence exprimée précédemment avec des mots précis par le Concile Vatican II. "Avoir" des objets et des biens ne perfectionne pas, en soi, le sujet humain si cela ne contribue pas à la maturation et à l'enrichissement de son "être", c'est-à-dire à la réalisation de la vocation humaine en tant que telle.

Certes, la différence entre "être" et "avoir", le danger inhérent à une pure multiplication ou à une pure substitution de choses possédées face à la valeur de l'"être", ne doit pas se transformer nécessairement en une antinomie. L'une des plus grandes injustices du monde contemporain consiste précisément dans le fait qu'il y a relativement peu de personnes qui possèdent beaucoup, tandis que beaucoup ne possèdent presque rien. C'est l'injustice de la mauvaise répartition des biens et des services originellement destinés à tous.

Voici alors le tableau : il y a ceux - le petit nombre possédant beaucoup - qui n'arrivent pas vraiment à "être" parce que, par suite d'un renversement de la hiérarchie des valeurs, ils en sont empêchés par le culte de l'"avoir", et il y a ceux - le plus grand nombre, possédant peu ou rien - qui n'arrivent pas à réaliser leur vocation humaine fondamentale parce qu'ils sont privés des biens élémentaires.

Le mal ne consiste pas dans l'"avoir" en tant que tel mais dans le fait de posséder d'une façon qui ne respecte pas la *qualité* ni l'*ordre des valeurs* des biens que l'on a, *qualité* et *ordre des valeurs* qui découlent de la subordination des biens et de leur mise à la disposition de l'"être" de l'homme et de sa vraie vocation.

Ainsi, il reste clair que si le *développement a nécessairement une dimension économique* puisqu'il doit fournir au plus grand nombre possible des habitants du monde la disponibilité de biens indispensables pour "être", il ne se limite pas à cette dimension. S'il en était autrement, il se retournerait contre ceux que l'on voudrait favoriser.

Les caractéristiques d'un développement intégral, "plus humain", capable de se maintenir, sans nier les exigences économiques, à la hauteur de la vocation authentique de l'homme et de la femme, ont été décrites par Paul VI.

29. Un développement qui n'est pas seulement économique se mesure et s'oriente selon cette réalité et cette vocation de l'homme envisagé dans sa totalité, c'est-à-dire selon un *paramètre intérieur* qui lui est propre. Il a évidemment besoin des biens créés et des produits de l'industrie, continuellement enrichie par le progrès scientifique et technologique. Et la disponibilité toujours nouvelle des biens matériels, tout en répondant aux besoins, ouvre de nouveaux horizons. Le danger de l'abus de consommation et l'apparition des besoins artificiels ne doivent nullement empêcher l'estime et l'utilisation des nouveaux biens et des nouvelles ressources mis à notre disposition ; il nous faut même y voir un don de Dieu et une réponse à la vocation de l'homme, qui se réalise pleinement dans le Christ.

(...)

32. (...) La collaboration au développement de tout l'homme et de tout homme est en effet un devoir de tous envers tous, et elle doit en même temps être commune aux quatre parties du monde : Est et Ouest, Nord et Sud ; ou, pour employer le terme en usage, aux divers "mondes". Si, au contraire, on essaie de le réaliser d'un seul côté, dans un seul monde, cela se fait aux dépens des autres ; et là où cela commence, du fait même que les autres sont ignorés, cela s'hypertrophie et se pervertit.

Les *peuples* ou les *nations* ont droit eux aussi à leur développement intégral qui, s'il comporte, comme on l'a dit, les aspects économiques et sociaux, doit comprendre également l'identité culturelle de chacun et l'ouverture au

transcendant. Et en aucun cas la nécessité du développement ne peut être prise comme prétexte pour imposer aux autres sa propre façon de vivre ou sa propre foi religieuse.

33. Un type de développement qui ne respecterait pas et n'encouragerait pas les droits humains, personnels et sociaux, économiques et politiques, y compris *les droits des nations et des peuples*, ne serait pas non plus vraiment *digne de l'homme*.

Aujourd'hui plus que par le passé peut-être, on reconnaît plus clairement la *contradiction intrinsèque* d'un développement limité au seul aspect économique. Il subordonne facilement la personne humaine et ses besoins les plus profonds aux exigences de la planification économique ou du profit exclusif.

Le lien intrinsèque entre le **développement** authentique et le respect des droits de l'homme révèle encore une fois son *caractère moral* : la vraie élévation de l'homme, conforme à la vocation naturelle et historique de chacun, ne s'atteint pas par la *seule* utilisation de l'abondance des biens et des services, ou en disposant d'infrastructures parfaites.

Quand les individus et les communautés ne voient pas rigoureusement respectées les exigences morales, culturelles et spirituelles fondées sur la dignité de la personne et sur l'identité propre de chaque communauté, à commencer par la famille et par les sociétés religieuses, tout le reste - disponibilité de biens, abondance de ressources techniques appliquées à la vie quotidienne, un certain niveau de bien-être matériel - s'avérera insatisfaisant et, à la longue, méprisable. C'est ce qu'affirme clairement le Seigneur dans l'Evangile en attirant l'attention de tous sur la vraie hiérarchie des valeurs : "Quel avantage un homme aura-t-il à gagner le monde entier, s'il le paye de sa vie?" (Mt 16, 26)

Un vrai développement, selon les exigences *propres* de l'être humain, homme ou femme, enfant, adulte ou vieillard, implique, surtout de la part de ceux qui interviennent activement dans ce processus et en sont responsables, une vive *conscience* de la valeur des droits de tous et de chacun, et aussi de la nécessité de respecter le droit de chacun à la pleine utilisation des avantages offerts par la science et par la technique.

Sur le plan *intérieur* de chaque pays, le respect de tous les droits prend une grande importance, spécialement le droit à la vie à tous les stades de l'existence, les droits de la famille en tant que communauté sociale de base ou "cellule de la société", la justice dans les rapports de travail, les droits inhérents à la vie de la communauté politique en tant que telle, les droits fondés sur la *vocation transcendante* de l'être humain, à commencer par le droit à la liberté de professer et de pratiquer son propre credo religieux.

(...)

Pour être intégral, le développement doit se réaliser dans le cadre de la *solidarité* et de la *liberté*, sans jamais sacrifier l'une à l'autre sous aucun prétexte. Le caractère moral du développement et la nécessité de sa promotion sont mis en valeur quand on a le respect le plus rigoureux pour toutes les exigences dérivant de l'ordre de la *vérité* et du *bien*, qui est celui de la créature humaine. En outre, le chrétien, qui a appris à voir en l'homme l'image de Dieu appelée à participer à la vérité et au bien qu'est *Dieu lui-même*, ne comprend pas l'engagement en faveur du développement et de sa réalisation en dehors de la considération et du respect dus à la dignité unique de cette "image". Autrement dit, le véritable développement doit être fondé sur l'*amour de Dieu et du prochain*, et contribuer à faciliter les rapports entre les individus et la société. Telle est la "civilisation de l'amour" dont parlait souvent le Pape Paul VI.

34. Le caractère moral du développement ne peut non plus faire abstraction du respect *pour les êtres qui forment* la nature visible et que les Grecs, faisant allusion justement à l'ordre qui la distingue, appelaient le "cosmos". Ces réalités exigent elles aussi le respect, en vertu d'une triple considération sur laquelle il convient de réfléchir attentivement.

La *première considération* consiste dans l'utilité de prendre davantage conscience que l'on ne peut impunément faire usage des diverses catégories d'êtres, vivants ou inanimés - animaux, plantes, éléments naturels - comme on le veut, en fonction de ses propres besoins économiques. Il faut au contraire tenir compte de la *nature de chaque être* et de ses *liens mutuels* dans un système ordonné, qui est le cosmos.

La *deuxième considération* se fonde, elle, sur la constatation, qui s'impose de plus en plus peut-on dire, du caractère limité des *ressources naturelles*, certaines d'entre elles n'étant pas renouvelables, comme on dit. Les utiliser comme si elles étaient inépuisables, avec une *domination absolue*, met sérieusement en danger leur disponibilité non seulement pour la génération présente mais surtout pour celles de l'avenir.

La *troisième considération* se rapporte directement aux conséquences qu'a un certain type de développement sur la *qualité de la vie* dans les zones industrialisées. Nous savons tous que l'industrialisation a toujours plus fréquemment pour effet, direct ou indirect, la contamination de l'environnement, avec de graves conséquences pour la santé de la population.

Encore une fois, il est évident que le développement, la volonté de planification qui le guide, l'usage des ressources et la manière de les utiliser, ne peuvent pas être séparés du respect des exigences morales. L'une de celles-ci impose sans aucun doute des limites à l'usage de la nature visible. La domination accordée par le Créateur à l'homme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté "d'user et d'abuser", ou de disposer des choses comme on l'entend. La

limitation imposée par le Créateur lui-même dès le commencement, et exprimée symboliquement par l'interdiction de "manger le fruit de l'arbre" (cf. Gn 2, 16-17), montre avec suffisamment de clarté que, dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément.
(...)

37. A cette *analyse générale* d'ordre religieux, on peut ajouter *certaines considérations particulières* pour observer que parmi les actes ou les attitudes contraires à la volonté de Dieu et au bien du prochain et les "structures" qu'ils induisent, deux éléments paraissent aujourd'hui les plus caractéristiques : d'une part *le désir exclusif du profit* et, d'autre part, *la soif du pouvoir* dans le but d'imposer aux autres sa volonté. Pour mieux définir chacune des attitudes on peut leur accoler l'expression "à tout prix". En d'autres termes, nous nous trouvons face à l'*absolutisation* des attitudes humaines avec toutes les conséquences qui en découlent. Même si en soi les deux attitudes sont séparables, l'une pouvant exister sans l'autre, dans le panorama qui se présente à nos yeux, toutes deux se retrouvent *indissolublement liées*, que ce soit l'une ou l'autre qui prédomine.

Evidemment les individus ne sont pas seuls à être victimes de cette double attitude de péché ; les nations et les blocs peuvent l'être aussi. Cela favorise encore plus l'introduction des "structures de péché" dont j'ai parlé. Si l'on considérerait certaines formes modernes d'"impérialisme" à la lumière de ces critères moraux, on découvrirait que derrière certaines décisions, inspirées seulement, en apparence, par des motifs économiques ou politiques, se cachent de véritables formes d'idolâtrie de l'argent, de l'idéologie, de la classe, de la technologie.

J'ai voulu introduire ici ce type d'analyse surtout pour montrer quelle est la véritable *nature* du mal auquel on a à faire face dans le problème du développement des peuples : il s'agit d'un *mal moral*, résultant de *nombreux péchés* qui produisent des "structures de péché". Diagnostiquer ainsi le mal amène à définir avec exactitude, sur le plan de la conduite humaine, le *chemin à suivre pour le surmonter*.

38. (...) Dans le contexte de ces réflexions, la décision de se mettre en route et de continuer à marcher prend, avant tout, une portée *morale* que les hommes et les femmes croyants reconnaissent comme requise par la volonté de Dieu, fondement unique et vrai d'une éthique qui s'impose absolument.

Il est souhaitable aussi que les hommes et les femmes privés d'une foi explicite soient convaincus que les obstacles opposés au développement intégral ne sont pas seulement d'ordre économique, mais qu'ils dépendent d'*attitudes plus profondes* s'exprimant, pour l'être humain, en valeurs de nature absolue. C'est

pourquoi il faut espérer que ceux qui sont responsables envers leurs semblables, d'une manière ou d'une autre, d'une "vie plus humaine", inspirés ou non par une foi religieuse, se rendent pleinement compte de l'urgente nécessité d'un changement des *attitudes spirituelles* qui caractérisent les rapports de tout homme avec lui-même, avec son prochain, avec les communautés humaines même les plus éloignées et avec la nature ; cela en vertu de valeurs supérieures comme le *bien commun* ou, pour reprendre l'heureuse expression de l'encyclique *Populorum progressio*, "le développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes".

(...)

Il s'agit, avant tout, du fait de l'*interdépendance*, ressentie comme un *système nécessaire* de relations dans le monde contemporain, avec ses composantes économiques, culturelles, politiques et religieuses, et élevé au rang de *catégorie morale*. Quand l'interdépendance est ainsi reconnue, la réponse correspondante, comme attitude morale et sociale et comme "vertu", est la *solidarité*. Celle-ci n'est donc pas un sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. Au contraire, c'est la *détermination ferme et persévérante* de travailler pour le *bien commun*, c'est-à-dire pour le bien de *tous* et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de *tous*. Une telle détermination est fondée sur la ferme conviction que le développement intégral est entravé par le désir de profit et la soif de pouvoir dont on a parlé. Ces attitudes et ces "structures de péché" ne peuvent être vaincues - bien entendu avec l'aide de la grâce divine - que par une *attitude diamétralement opposée* : se dépenser pour le bien du prochain en étant prêt, au sens évangélique du terme, à "se perdre" pour l'autre au lieu de l'exploiter, et à "le servir" au lieu de l'opprimer à son propre profit (cf. Mt 10, 40-42 ; 20, 25 ; Mc 10, 42-45 ; Lc 22, 25-27).

39. La pratique de la solidarité à l'intérieur de toute société est pleinement valable lorsque ses membres se reconnaissent les uns les autres comme des personnes. Ceux qui ont plus de poids, disposant d'une part plus grande de biens et de services communs, devraient se sentir *responsables* des plus faibles et être prêts à partager avec eux ce qu'ils possèdent. De leur côté, les plus faibles, dans la même ligne de la *solidarité*, ne devraient pas adopter une attitude purement passive ou *destructrice* du tissu social, mais, tout en défendant leurs droits légitimes, faire ce qui leur revient pour le bien de tous. Les groupes intermédiaires, à leur tour, ne devraient pas insister avec égoïsme sur leurs intérêts particuliers, mais respecter les intérêts des autres.

Dans le monde contemporain, on trouve comme signes positifs le sens croissant de la solidarité des pauvres entre eux, leurs *actions de soutien mutuel*, les manifestations publiques sur le terrain social sans recourir à la violence, mais

en faisant valoir leurs besoins et leurs droits face à l'inefficacité et à la corruption des pouvoirs publics. En vertu de son engagement évangélique, l'Eglise se sent appelée à être aux côtés des foules pauvres, à discerner la justice de leurs revendications, à contribuer à les satisfaire, sans perdre de vue le bien des groupes dans le cadre du bien commun.

Par analogie, le même critère s'applique dans les relations internationales. L'interdépendance doit se transformer en solidarité, fondée sur le principe que les biens de la création *sont destinés à tous*. Ce que l'industrie humaine produit par la transformation des matières premières, avec l'apport du travail, doit servir également au bien de tous.

Dépasant les *impérialismes* de tout genre et la volonté de préserver leur hégémonie, les nations les plus puissantes et les plus riches doivent avoir conscience de leur responsabilité morale à l'égard des autres, afin que s'instaure un *véritable système international* régi par le principe de l'*égalité* de tous les peuples et par le respect indispensable de leurs légitimes différences. Les pays économiquement les plus faibles, ou restant aux limites de la survie, doivent être mis en mesure, avec l'assistance des autres peuples et de la communauté internationale, de donner, eux aussi, une contribution au bien commun grâce aux trésors de leur *humanité* et de leur *culture*, qui autrement seraient perdus à jamais.

La *solidarité* nous aide à voir l'"autre" - *personne, peuple ou nation* - non comme un instrument quelconque dont on exploite à peu de frais la capacité de travail et la résistance physique pour l'abandonner quand il ne sert plus, mais comme notre "semblable", une "aide" (cf. Gn 2, 18. 20), que l'on doit faire participer, à parité avec nous, au banquet de la vie auquel tous les hommes sont également invités par Dieu. D'où l'importance de réveiller la *conscience religieuse* des hommes et des peuples.

Ainsi l'exploitation, l'oppression, l'anéantissement des autres sont exclus. Ces faits, dans la division actuelle du monde en blocs opposés, se rejoignent dans le *danger de la guerre* et dans le souci excessif de la sécurité, aux dépens bien souvent de l'autonomie, de la liberté de décision, même de l'intégrité territoriale des nations les plus faibles qui entrent dans les soi-disant "zones d'influence" ou dans les "périmètres de sécurité".

(...)

Ainsi la solidarité que nous proposons est *le chemin de la paix et en même temps du développement*. En effet, la paix du monde est inconcevable si les responsables n'en viennent pas à reconnaître que l'interdépendance exige par elle-même que l'on dépasse la politique des blocs, que l'on renonce à toute forme d'impérialisme économique, militaire ou politique, et que l'on transforme

la défiance réciproque en *collaboration*. Cette dernière est précisément *l'acte caractéristique* de la solidarité entre les individus et les nations.

La devise du pontificat de mon vénéré prédécesseur Pie XII était *Opus iustitiae pax*, la paix est le fruit de la justice. Aujourd'hui on pourrait dire, avec la même justesse et la même force d'inspiration biblique (cf. Is 32, 17 ; Jc 3, 18) : *Opus solidaritatis pax*, la paix est le fruit de la solidarité.

L'objectif de la paix, si désiré de tous, sera certainement atteint grâce à la mise en œuvre de la justice sociale et internationale, mais aussi grâce à la pratique des vertus qui favorisent la convivialité et qui nous apprennent à vivre unis afin de construire dans l'unité, en donnant et en recevant, une société nouvelle et un monde meilleur.

(...)

42. La doctrine sociale de l'Eglise, aujourd'hui plus que dans le passé, a le devoir de s'ouvrir à une *perspective internationale* dans la ligne du Concile Vatican II, des encycliques les plus récentes et particulièrement de celle que nous commémorons en ce moment. Il ne sera donc pas superflu de réexaminer et d'approfondir sous cet éclairage les thèmes et les orientations caractéristiques que le Magistère a repris ces dernières années.

Je voudrais signaler ici l'un de ces points : *l'option ou l'amour préférentiel pour les pauvres*. C'est là une option, ou une *forme* spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne dont témoigne toute la tradition de l'Eglise. Elle concerne la vie de chaque chrétien, en tant qu'il imite la vie du Christ, mais elle s'applique également à nos *responsabilités sociales* et donc à notre façon de vivre, aux décisions que nous avons à prendre de manière cohérente au sujet de la propriété et de l'usage des biens.

Mais aujourd'hui, étant donné la dimension mondiale qu'a prise la question sociale, cet amour préférentiel, de même que les décisions qu'il nous inspire, ne peut pas ne pas embrasser les multitudes immenses des affamés, des mendiants, des sans-abri, des personnes sans assistance médicale et, par-dessus tout, sans espérance d'un avenir meilleur : on ne peut pas ne pas prendre acte de l'existence de ces réalités. Les ignorer reviendrait à s'identifier au "riche bon vivant" qui feignait de ne pas connaître Lazare le mendiant qui gisait près de son portail (cf. Lc 16, 1931). (...)

43. L'intérêt actif pour les pauvres - qui sont, selon la formule si expressive, les "pauvres du Seigneur" - doit se traduire, à tous les niveaux, en actes concrets afin de parvenir avec fermeté à une série de réformes nécessaires. En fonction des situations particulières, on détermine les réformes les plus urgentes et les moyens de les réaliser ; mais il ne faut pas oublier celles que requiert la situation de déséquilibre international décrite ci-dessus.

A ce sujet, je désire rappeler notamment : la *réforme du système commercial international*, grevé par le protectionnisme et par une orientation de plus en plus bilatérale ; la *réforme du système monétaire et financier international*, dont on s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'insuffisance ; le problème des échanges des technologies et de leur bon usage ; la *nécessité d'une révision de la structure des Organisations internationales existantes*, dans le cadre d'un ordre juridique international.

Le *système commercial international* entraîne souvent aujourd'hui une discrimination des productions des industries naissantes dans les pays en voie de développement, tandis qu'il décourage les producteurs de matières premières. Il existe, par ailleurs, une sorte de *division internationale du travail* selon laquelle les produits à faible prix de revient de certains pays, dénués de législation du travail efficace ou trop faibles pour les appliquer, sont vendus en d'autres parties du monde avec des bénéfices considérables pour les entreprises spécialisées dans ce type de production qui ne connaît pas de frontières.

Le *système monétaire et financier mondial* se caractérise par la fluctuation excessive des méthodes de change et des taux d'intérêt, au détriment de la balance des paiements et de la situation d'endettement des pays pauvres.

Les *technologies et leurs transferts* constituent aujourd'hui un des principaux problèmes des échanges internationaux, avec les graves dommages qui en résultent. Il n'est pas rare que des pays en voie de développement se voient refuser les technologies nécessaires ou qu'on leur en livre certaines qui leur sont inutiles.

Les *Organisations internationales*, selon de nombreux avis, semblent se trouver à un moment de leur histoire où les mécanismes de fonctionnement, les frais administratifs et l'efficacité demandent un réexamen attentif et d'éventuelles corrections. Evidemment un processus aussi délicat ne peut être mené à bien sans la collaboration de tous. Il suppose que l'on dépasse les rivalités politiques et que l'on renonce à la volonté de se servir de ces Organisations à des fins particulières, alors qu'elles ont pour unique raison d'être *le bien commun*. (...)

44. Le développement requiert surtout un esprit d'initiative de la part des pays qui en ont besoin eux-mêmes. Chacun d'eux doit agir en fonction de ses propres responsabilités, *sans tout attendre* des pays plus favorisés, et en travaillant en collaboration avec les autres qui sont dans la même situation. Chacun doit explorer et utiliser le plus possible *l'espace de sa propre liberté*. Chacun devra aussi se rendre capable d'initiatives répondant à ses propres problèmes de société. Chacun devra également se rendre compte des besoins réels qui existent, et aussi des droits et des devoirs qui lui imposent de les satisfaire. Le développement des peuples commence et trouve sa mise en œuvre la plus

appropriée dans l'effort de chaque peuple pour son propre développement, en collaboration avec les autres.

(...)

Pour avancer sur cette voie, *les pays* devront discerner *eux-mêmes* leurs *priorités* et reconnaître clairement leurs besoins, en fonction des conditions particulières de la population, du cadre géographique et des traditions culturelles.

(...)

45. (...) La *solidarité* universelle requiert, comme condition indispensable, l'autonomie et la libre disposition de soi-même, également à l'intérieur d'organisations comme celles qu'on vient de décrire. Mais, en même temps, elle demande que l'on soit prêt à accepter les sacrifices nécessaires pour le bien de la communauté mondiale.
46. Les peuples et les individus aspirent à leur libération: la recherche du développement intégral est le signe de leur désir de surmonter les obstacles multiples qui les empêchent de jouir d'une "vie plus humaine".

Récemment, au cours de la période qui a suivi la publication de l'encyclique *Populorum progressio*, dans certaines parties de l'Eglise catholique, en particulier en Amérique latine, s'est répandue une nouvelle manière d'aborder les problèmes de la misère et du sous-développement, qui fait de la *libération* la catégorie fondamentale et le premier principe d'action. Les valeurs positives, mais aussi les déviations et les risques de déviation liés à cette forme de réflexion et d'élaboration théologique, ont été opportunément signalés par le Magistère ecclésiastique

Il convient d'ajouter que l'aspiration à la libération par rapport à toute forme d'esclavage, pour l'homme et pour la société, est quelque chose de *noble* et de *valable*. C'est à cela que tend justement le développement, ou plutôt la libération et le développement, compte tenu de l'étroite relation existant entre ces deux réalités.

Un développement purement économique ne parvient pas à libérer l'homme, au contraire, il finit par l'asservir davantage. Un développement qui n'intègre pas *les dimensions culturelles, transcendantes et religieuses* de l'homme et de la société contribue d'autant moins à la libération authentique qu'il ne reconnaît pas l'existence de ces dimensions et qu'il n'oriente pas vers elles ses propres objectifs. L'être humain n'est totalement libre que lorsqu'il est lui-même, dans la plénitude de ses droits et de ses devoirs: on doit en dire autant de la société tout entière.

Extrait de « *Justitia in mundo* »

Synode mondial des évêques, deuxième assemblée générale, 30 novembre 1971

71. (8) Afin que le droit au développement puisse être satisfait par l'action :
- (a) on ne doit pas empêcher les gens de réaliser leur développement selon leur propre culture ;
 - (b) à travers une coopération mutuelle, tous les peuples devraient pouvoir devenir les principaux architectes de leur propre développement économique et social ;
 - (c) chaque peuple, en tant que membre actif et responsable de la société humaine, devrait pouvoir coopérer à la réalisation du bien commun sur un pied d'égalité avec les autres peuples.

Notes

33. Pour un résumé pratique de cette littérature, voir le *Dictionary of Mission* (Orbis Books, 1997).
34. Il s'agit d'une référence au paragraphe 109 de l'encyclique «*Quadragesimo anno*» du Pape Pie XI (O'Brien et Shannon, 1992).
35. Le Pape Jean-Paul II a expliqué le terme de *solidarité* dans «*Sollicitudo rei socialis*» : «les responsables des affaires publiques, les citoyens des pays riches, chacun à titre personnel, surtout s'ils sont chrétiens, ont l'obligation morale - à leur niveau respectif de responsabilité - *de tenir compte*, dans leurs décisions personnelles et gouvernementales, de ce rapport d'universalité, de cette interdépendance existant entre leur comportement et la misère et le sous-développement de tant de millions d'hommes» (Jean-Paul II, 1987, s. 9, les italiques sont dans le texte original).
36. Très récemment, le «Rapport mondial sur le développement 2000/2001 : Pauvreté et développement» (publié par la Banque Mondiale en septembre 2000).
37. Susan George, Directrice associée de l'Institut Transnational d'Amsterdam et critique réputée de la mondialisation économique, a déclaré : «Laissez les pauvres s'intéresser à eux-mêmes. Ils savent déjà ce qui ne va pas dans leur existence, et si vous voulez vraiment les aider, le mieux que vous puissiez faire est de leur donner une idée de la manière dont les oppresseurs travaillent aujourd'hui et dont on peut s'attendre à ce qu'ils travaillent dans l'avenir» (George, 1976, p. 289).
38. L'Initiative œcuménique canadienne Jubilee a publié une brochure de 30 pages sur ce sujet, intitulée «*A New Beginning : A Call for Jubilee*». On peut se la procurer auprès de la Canadian Ecumenical Jubilee Initiative, PO Box 772, Station F, Toronto, ON, Canada M4Y 2N6. Pour plus de renseignements sur la Campagne sur la dette Jubilee 2000, on peut aussi consulter la page d'accueil de la Canadian Ecumenical Jubilee Initiative (www.web.net/~jubilee/debt.htm).
39. Voir www.aco.org/united-nations/debtconf.html.

40. On peut se procurer un énoncé de 13 pages de ces recommandations (ACOUN, 1996), ainsi que le programme de la conférence auprès du Rt Rév. James Ottley, observateur anglican aux Nations Unies, 815 Second Avenue, New York, NY 10017, USA (e-mail : anglican_un_office@ecunet.org).
41. On peut se procurer la documentation auprès du Press Office, Lambeth Palace, Londres, SE1 7JU. Elle est également disponible sur Internet (www.worldbank.org/html/extdr/faithsdialogue).
42. Pour les deux passages dans la première version de la lettre pastorale, voir ACB (1984, pp. 342 et 370).
43. Les notes originales de bas de page sont omises. Le soulignement (caractères gras) est ajouté par l'auteur.
44. Les notes originales de bas de page sont omises. Le soulignement est dans le texte original (italiques) ou ajouté par l'auteur (caractères gras).

Chapitre 3

Redécouvrir les ressources de la religion

AZIZAN BAHARUDDIN

Introduction

Dans les pays du Sud, l'ère de l'indépendance a été caractérisée par plusieurs décennies de «développement». Compte tenu des leçons qu'ils en ont tirées, surtout au cours de ces dernières années, les pays en développement sont aujourd'hui en mesure de faire le point des progrès accomplis et des erreurs. Les progrès en sciences et techniques (S & T) ont un coût qui augmente graduellement, et les idéaux du progrès scientifique ne sont pas sans vices (Sardar, 1988). L'impact considérable et déséquilibré d'un changement rapide ainsi que les perturbations qui affectent les valeurs traditionnelles obligent le Sud à réviser la signification du «progrès». La technologie, les processus de recherche et des schémas entiers d'organisation économique ont été transplantés ou adaptés de l'occident. L'intelligentsia des pays du Sud est en train de se rendre compte, de plus en plus, que sa définition de la modernité procède des valeurs qui sont implicites dans les S & T et que ce sont là, en très grande partie, les produits de la vision du monde et de l'expérience historique d'une autre civilisation. Un certain nombre de ses membres commencent à réaliser que pour qu'un véritable développement puisse avoir lieu, il faut que le progrès matériel se réalise et se poursuive en accord avec des valeurs humaines et morales qui sont intangibles et en même temps essentielles (Sardar, 1988).

Comme dans d'autres disciplines, le discours sur le développement est très compartimenté. C'est le résultat d'un cadre de pensée réductionniste qui empêche l'individu de transcender les frontières étroites et souvent jalousement gardées de la pensée et des chasses gardées du monde savant et de parvenir à des solutions globales. Le compartimentage est caractéristique d'une grande partie de l'approche actuelle des diverses dimensions de l'existence (Capra, 1985) : il est commun de considérer des activités humaines telles que le commerce, l'éducation, l'art, la politique et la religion comme des sphères séparées. Le résultat est que les

êtres humains ne pensent pas et n'appréhendent pas les choses, et par conséquent n'agissent pas et ne vivent pas de manière holistique et saine. La dichotomie entre connaissance scientifique et valeurs religieuses a également séparé le développement de la religion et de la spiritualité. Dans le domaine même du développement, du fait de la dichotomie entre théorie et pratique, le développement «centré sur les gens» - bruyamment promu sur le tard - risque de devenir surtout un nouveau cliché (PNUD, 1997).

On pourrait suggérer que l'état d'esprit qui préside à ce compartimentage et à cette approche réductionniste de l'existence contribue aux problèmes qui se multiplient dans le monde entier.⁴⁵ Afin d'assurer le progrès humain et peut-être même notre survie, il nous faut intégrer les diverses sphères de la connaissance et de la découverte. L'investigation intellectuelle doit s'accompagner d'une série de discours énonçant la signification de l'humain : c'est ainsi que le développement pourra procéder à la fois des sciences et des valeurs. La religion est une source fondamentale de sagesse et de valeurs ancestrales : ses idées, qui ont été mises à l'épreuve sur un certain nombre de générations, peuvent pousser d'importantes masses de gens à agir dans le sens de leurs idéaux les plus élevés et à selon leur sens profond du soi et de la communauté.

Cependant, de quel point de vue doit-on réfléchir et discuter sur les thèmes interdépendants de la science, de la religion et du développement économique (SRD) - du point de vue de l'académicien, du politicien, du scientifique ou du théologien ? Chaque point de vue peut apporter de précieuses contributions, mais ne permet de discourir que dans un certain contexte et de manière restreinte sur des aspects particuliers du développement. Aucune perspective ne permet de présenter la situation dans son ensemble. Aussi, avec les meilleures intentions du monde, dès que nous essayons d'aborder la question de savoir de quelle manière il conviendrait de traiter les relations entre science, religion et développement économique (SRD), nous nous trouvons immédiatement confrontés au problème du compartimentage de la connaissance. Un des problèmes qui en résultent, et non des moindres, est la difficulté de convaincre les membres des différents secteurs de travailler dans un objectif commun. A cela, il faut ajouter le problème des significations différentes assignées par les diverses parties aux mêmes concepts. Pour clarifier ma compréhension de ces concepts, je commencerai par quelques observations sur la science, la religion et le développement : dans ces observations, je distinguerai diverses suppositions et diverses questions qui me semblent devoir être traitées. J'espère montrer que les experts qui travaillent dans l'un ou l'autre de ces trois domaines doivent non seulement transcender leurs propres frontières pour intégrer des concepts et des questions des autres composantes de la trilogie SRD, mais aussi réexaminer les anciennes hypothèses et essayer de voir les préceptes de leurs domaines respectifs comme les voient les autres. Peut-être n'est-il pas trop impertinent de suggérer qu'il est particulièrement important pour des acteurs du développement, et surtout pour des gouvernements et des décideurs politiques, d'intégrer les composantes des domaines concernés.

Il convient de se demander sérieusement si la nette séparation qui est faite entre, d'une part la religion, et d'autre part la science et le développement, résulte d'une faiblesse et d'un manque de clarté dans les tentatives d'appliquer la conscience religieuse aux questions concrètes de l'existence. Ainsi, par exemple, dans le passé, les mosquées étaient habituellement des centres d'enseignement et de rencontre pour discuter de politique et d'échanges : aujourd'hui, elles ne sont plus, bien souvent, que le lieu des prières quotidiennes obligatoires pour lesquels les fréquentations ne faiblissent jamais. Plusieurs auteurs et commentateurs ont annoncé que le millénaire à venir serait marqué par une forme de résurrection de la religion. Cependant, comme l'ont souligné John Naisbitt et Patricia Aburdene (1990) dans leur ouvrage *Megatrends 2000*, la religiosité ne sera pas ce qu'elle a été. Les individus voudront avoir le contrôle de leur propre spiritualité, au lieu de dépendre de personnes traditionnellement investies d'une autorité religieuse. De plus en plus fréquemment, les individus désirent connaître directement le transcendant et avoir une expérience personnelle de sa réalité. Il n'est pas difficile de voir le lien qui existe entre cette inclination et une autre tendance qu'ont observé Naisbitt et Aburdene : l'émergence de l'individu. Dans mes remarques préliminaires, j'évoquerai rapidement le besoin d'un renouveau tranquille mais réel au sein des institutions religieuses, de façon que les autorités traditionnelles apprennent à être plus démocratiques vis-à-vis de leur ummah (ou congrégation).

Le Coran dit que Dieu a créé délibérément des êtres humains de différentes races et de différentes tribus afin qu'ils puissent parvenir à se connaître les uns les autres.

(Coran, 10 : 99 et 13 : 18, 29)

Je commencerai mon essai par des commentaires généraux sur la science, la religion et le développement, suivis d'une brève discussion sur l'islam et sur la métaphysique de l'islam. Je m'efforcerai de raconter ma propre histoire sur la manière dont la religion est devenue quelque chose de réel pour moi, malgré ma formation scientifique précoce et la vision sceptique et agnostique qu'elle suppose. Une de mes principales préoccupations sera de me placer dans la perspective d'une personne croyante et pratiquante. Je voudrais amener les humanistes laïques et les non-croyants à considérer la rationalité de mon point de vue, tout comme je m'intéresse aux raisons de l'agnosticisme du non-croyant et comme j'essaye de m'identifier à lui. Il me semble que tous ceux qui cherchent à promouvoir une forme de développement plus juste et plus humaine ont grand besoin d'une véritable empathie et d'une véritable acceptation mutuelles. La vérité - et là réside le problème - c'est que nous sommes dans un océan de pluralité culturelle, philosophique et religieuse : en fait, le besoin est extrêmement urgent d'un mode de discussion non-violent, dans lequel nos différences nous enrichiraient au lieu d'engendrer la dissension.

Il est important que les non-croyants comprennent comment et pourquoi les croyants pensent comme ils pensent, si nous voulons ouvrir la porte à la religion dans le débat sur la science et le développement. Il faut que les «raisons de la religion» interpellent les scientifiques et les acteurs du développement qui sont humanistes et laïques. De nombreux scientifiques, savants et philosophes - parmi lesquels A. N. Whitehead (1985 [1925]) et Bertrand Russell (1976) - ont parlé du besoin de convergence. Pour qu'une telle convergence puisse se produire, il faut que la religion parle un «langage» qui soit intelligible à l'humaniste laïque, notamment le langage dérivé de la *théologie naturelle* (la compréhension des croyances religieuses en termes de discours scientifique empirique) et de la *théologie de la nature* (la compréhension de la religion à travers le recours à des faits scientifiques observés dans la nature). J'en suis venue à croire intimement que la science et la religion sont des moyens complémentaires de voir la réalité : souvent, nous pouvons confirmer la véritable valeur de la vision religieuse et en accroître l'impact en lui associant la manière dont la science perçoit les situations réelles de l'existence. Je voudrais partager avec les autres ce que les tentatives pour comprendre la complémentarité entre les conceptions religieuses et les découvertes scientifiques peuvent signifier en termes de nouvelle cosmologie.

Dans la section intitulée «Islam», je m'attacherai à expliquer brièvement ce que l'islam peut apporter au débat sur les relations entre science, religion et développement économique et quels sont les premiers pas déjà réalisés dans cette direction. D'emblée, je renonce à toute prétention à être exhaustive : qu'il me suffise de dire que c'est là un nouveau champ de débat, même si, depuis le début des années quatre-vingts, des chercheurs réclament une «islamisation du savoir» et surtout de la science (voir Al-Faroukhi et Al-Faroukhi, 1986). Même auparavant, dans les années soixante, des savants comme S. H. Nasr (1968) ont commencé à s'intéresser aux ramifications de la perte de spiritualité chez les humains d'aujourd'hui.

Depuis quelques décennies, le monde musulman tente progressivement de revenir à une approche des S & T qui avait été florissante entre le VIII^e et le XI^e siècles et qui était basée sur la vision du monde et sur l'éthique de l'islam. Il s'agit pour une part non petite d'un effet de la confrontation avec les penseurs et les modes de vie occidentaux. Dans le monde musulman, les gens se rendent compte que le sens de cet héritage ne réside pas simplement dans le retour aux réponses technologiques du passé mais aussi dans le fait qu'il offre des lignes directrices pour tenter d'intégrer des valeurs dans l'entreprise humaine actuelle de progrès et de développement. Les musulmans, et plus particulièrement les scientifiques musulmans, se rendent compte que ce sont les valeurs partagées par les scientifiques et les non-scientifiques qui doivent déterminer la direction, le contrôle et l'objectif des S & T, car il est clair qu'aucune quantité de technologie ne peut, d'elle-même et par elle-même, résoudre des dilemmes qui nécessitent un choix moral.

Les auteurs et savants musulmans se rendent compte que le développement n'est pas une offre globale figée à accepter dans son intégralité : ils peuvent se fonder sur leurs propres points de vue distincts et sur leur propre expérience de l'Histoire pour façonner des valeurs morales et éthiques destinées à guider le cours du développement. Ainsi, par exemple, des publications comme *The Touch of Midas : Science, Values and the Environment in Islam and the West* (Sardar, 1988) comprennent des articles sur des sujets liés à la science, aux valeurs et au développement selon l'islam. Les intellectuels musulmans entament aussi le dialogue avec les autres, et essaient sincèrement de faire évoluer le point de vue de ceux qui ne voient dans le réveil de la conscience islamique rien d'autre qu'une réaction et une isolation fondamentalistes. Selon les termes d'un responsable politique musulman, les musulmans ont véritablement le sentiment que

s'ils veulent contrôler leur destinée à l'avenir, alors il leur faut trouver une manière d'exprimer leur être moral en fonction de leur ethos tout en restant dans le même temps capables d'être interdépendants et reliés aux autres, dans la mesure où ils vivent avec les autres dans un même monde et sont confrontés à des dilemmes et à des problèmes qui ne connaissent pas de frontières.

Sardar (1988, p. iv)

Les musulmans sont en train de s'apercevoir qu'une diversité de points de vue peut aider les uns et les autres à discerner dans le débat les enjeux essentiels, et permettre ainsi que les problèmes les plus fondamentaux et les plus impérieux soient perçus selon un nouvel éclairage.

La science

Les créateurs de science (et davantage encore les consommateurs de S & T) ont souvent du mal à voir que l'impact de la science est étroitement lié à la manière dont on pense et dont on envisage le monde : leurs visions du monde sont fondamentalement liées à la recherche scientifique et à l'application de la science. La «science», en tant que méthode d'obtention de données de la nature par l'observation empirique, peut être neutre, mais son objet, son orientation et son application sont chargées de valeurs. La science moderne porte implicitement en elle, la plupart du temps, les deux philosophies suivantes :

- *Le scientisme* - c'est-à-dire l'hégémonie de la vision scientifique du monde et des modes de connaissance actuels⁴⁶, et
- *le réductionnisme* - c'est-à-dire le principe selon lequel il est possible de comprendre entièrement les entités et les systèmes complexes en étudiant leurs composantes isolées.

Le scientisme et le réductionnisme vont aussi de pair avec une vision mécaniste du monde. Newton a fondé son œuvre sur la notion d'un univers mécanique, mis en mouvement par un Dieu «horloger», qui l'aurait ensuite laissé évoluer de lui-même par le fonctionnement de lois intangibles instaurées en son sein.⁴⁷ Etant

donné l'imbrication du scientisme et du réductionnisme dans l'existence actuelle, on ne saurait être surpris de constater que ces philosophies sous-tendent aussi la vision laïque du monde. Willis Harman a fait remarquer que cette conception de l'univers et l'approche qu'elle engendre auront indéniablement eu leur utilité :

La vision scientifique a connu, à sa manière, une réussite magistrale - amenant à la fois des réussites technologiques et prédictives - et a ainsi gagné un prestige considérable. Elle a été largement reconnue comme la plus proche à laquelle nous puissions parvenir d'une accession «véritable» à la connaissance. Mais il n'en est pas moins vrai que le cosmos que décrit la science moderne est dépourvu de sens et manque grandement de lien avec la profonde pensée spirituelle riche de milliers d'années d'histoire humaine.

Harman (1988, p. 13)

Rares sont ceux qui nieraient les accomplissements de la science réductionniste. Par l'objet de son progrès - la prédiction, la manipulation et le contrôle de l'environnement physique - elle est grandiose. La question est de savoir si elle ne devrait pas être complétée par un autre type de science pouvant traiter de manière plus adaptée les ensembles, les organismes vivants et surtout la conscience humaine.

Harman (1988, p. 16)

Le physicien David Bohm défend ce point de vue et pense que la manière d'envisager la globalité, c'est-à-dire la vision du monde générale, est fondamentale pour le fonctionnement global du mental même. Si nous envisageons la globalité comme étant constituée de fragments indépendants, alors c'est de cette manière que notre mental aura tendance à fonctionner, et les produits de notre mental tendront à refléter ce postulat. En revanche, si nous pouvons concevoir chaque chose comme incluse dans un ensemble cohérent et harmonieux, alors notre mental aura tendance à procéder de manière analogue (Bohm, 1981). Bohm était en désaccord avec les scientifiques qui utilisent la science comme un mécanisme simplement pour prédire et contrôler les phénomènes. Comme l'a expliqué Bertrand Russell, c'est là l'attitude de ceux qui ne s'intéressent à la science que dans la mesure où elle est la source d'un pouvoir, d'abord pour contrôler la nature et ensuite pour contrôler les autres êtres humains (Russell, 1976).

Le scientisme, de manière inopportune, élève la science et ses méthodes au rang de vérité indubitable, une hégémonie qui semble s'être d'elle-même imposée à la stratégie du développement et avoir contribué à ses inadéquations actuelles. L'idéologie du développement - la croyance au fait que le progrès économique et même le progrès humain dans son ensemble seraient conditionnés à une société de consommation en expansion - dérive du scientisme. Elle est la force motrice du modèle traditionnel du développement. Elle «s'exprime dans des termes comme industrialisation, modernisation, consumérisme, croissance, etc. et se mesure au moyen d'agrégats monétaires. Dans l'idéologie du développement, les principaux

objectifs sociaux de tous les pays sont définis comme étant la consommation et l'accumulation» (Ekins, 1992, pp. 204-205).

Il n'est pas possible de créer une société viable en la fondant sur le scientisme, sur le réductionnisme et en fin de compte sur l'idéologie du développement - des bases de connaissance «fondamentalement inadéquates, gravement incomplètes, et erronées dans leurs hypothèses de départ» (Harman, 1988, p. 20). Un certain nombre de secteurs de la société sont arrivés, ou arrivent actuellement à la conclusion que les dilemmes globaux auxquels nous sommes confrontés dérivent de notre conception actuelle de la réalité. Même au niveau de la pratique, on peut montrer que la science elle-même appelle à une nouvelle vision du monde holistique, car la vision fragmentaire est fondamentalement biaisée et ne peut permettre d'expliquer de manière adéquate le réseau compliqué d'interconnexions entre, par exemple, la biologie, la physique, l'écologie, la médecine et l'agriculture, tel qu'il transparaît dans les problèmes systémiques auxquels notre planète se trouve aujourd'hui confrontée (Capra, 1985).

Il nous faut acquérir une vision du monde holistique et écologique, et c'est de cette réorientation que procédera le réajustement de nos concepts économiques et de développement. Cependant, la difficulté est de trouver les moyens d'y parvenir. Des scientifiques philosophes comme David Bohm, Fritjof Capra et Muhammad Iqbal ont affirmé qu'un moyen d'énoncer une vision du monde cohérente consistait à envisager une philosophie de la nature ou une cosmologie associant les point de vue scientifique et religieux sur l'univers.

Le développement

Dans cette section, j'examine brièvement quelques questions qui me semblent cruciales pour la signification du développement. Ecrivant en se plaçant dans la perspective de leur propre pays et de leur propre histoire, des personnalités comme Aung San Suu Kyi (prix Nobel de la paix et leader du mouvement démocrate birman) ont mis en lumière l'étroite interdépendance entre paix et développement. Les préoccupations de cette dernière tournent autour de l'incertitude quant à savoir dans quelle mesure la démocratie est indispensable pour la paix et par conséquent essentielle pour le développement humain (Aung San Suu Kyi, 1997).

Le concept de culture indigène apparaît souvent dans les débats sur la démocratie, et les observateurs extérieurs lui donnent parfois trop d'importance. Il est indéniable que c'est de la culture que procèdent l'orientation fondamentale et la sécurité, mais on peut aussi largement constater que certaines sociétés recourent à la notion de «culture» comme à un prétexte pour résister aux revendications concernant les droits de l'homme et la démocratie. La culture, normalement, est par définition dynamique et flexible, mais lorsqu'elle est orientée vers la satisfaction d'intérêts étroits, elle devient statique et rigide : l'exclusivité passe alors au premier plan et la culture prend une coloration coercitive, une culture nationale pouvant même prendre la forme d'une étrange

greffe de normes sociales et de faits historiques sélectionnés dans le but de justifier la politique de ceux qui sont au pouvoir - lesquels préfèrent concevoir le développement dans le sens périmé de la simple croissance économique (Aung San Suu Kyi, 1997). Aung San Suu Kyi a affirmé que certains gouvernements savent recourir à l'argument selon lequel la démocratie serait un concept occidental inacceptable dans le contexte des valeurs autochtones, ou selon lequel il conviendrait d'écarter les droits démocratiques au nom du développement économique.⁴⁸ De quelle utilité est le développement au sens matérialiste si, au bout du compte, les libertés fondamentales doivent être sacrifiées à son autel ?

Il faut que la démocratie et l'émancipation de la population deviennent partie intégrante de tout concept de stratégie de développement. Même si toute démocratie a besoin d'acquérir son caractère propre, il est impératif que dans tous les cas, la population soit suffisamment et véritablement émancipée. Selon Aung San Suu Kyi, il existe un besoin urgent de la part des gouvernements de trouver de nouvelles manières d'émanciper leur population. Faute de quoi les aspirations émergentes des populations risquent d'être en conflit avec celles de l'élite au pouvoir. Les conséquences d'un tel conflit peuvent finalement provoquer l'échec du développement (Aung San Suu Kyi, 1997). En Asie, on pense généralement que des changements économiques rapides ont plus de chances de se réaliser dans un contexte de paix, de stabilité politique et d'ordre public, plutôt que dans un contexte de bouleversements et d'agitation. Cependant, il existe un réel danger que cette idée soit interprétée comme signifiant que ces idéaux ne sont pas des objectifs valables en eux-mêmes mais ne sont souhaitables que pour faciliter les changements économiques. C'est là un exemple de la manière dont l'hégémonie économique peut corrompre même les exigences les plus élémentaires de la vie civile.

Dans un certain nombre de pays du Sud, les résultats du développement ne sont pas satisfaisants, et ce fait a suscité des réflexions sur un sens plus large de ce terme. Francis Perroux (1983), dans son ouvrage *A New Concept of Development: Basic Tenets*, a déclaré que si l'on entend par développement un progrès dans la conscience, les capacités intellectuelles, le développement personnel et la liberté de valoriser son potentiel selon ses propres valeurs, alors non seulement il n'y a pas eu de développement, mais on n'a même pas clairement compris en quoi le développement consistait (Aung San Suu Kyi, 1997). Même si les économistes et les administrations internationales, y compris le Programme des Nations Unies pour le Développement lui-même, mettent l'accent sur la participation de la population, un grand nombre de pays en développement voient toujours dans l'économie de marché le principal moyen de réaliser un progrès matériel. Dans ces pays, on considère que les mesures économiques sont tout ce dont on a besoin pour résoudre les problèmes. L'histoire du développement laisse penser, cependant, que lorsque l'on tient l'économie pour l'ingrédient le plus important dans la vie d'une société, on finit par ne plus voir la valeur humaine ailleurs que dans «l'efficacité [d'une personne] comme outil économique» (Aung San Suu Kyi, 1997, p. 2). Ainsi, par exemple, dans les sociétés indigènes, on a

souvent déploré la désintégration de l'ancien tissu social familial et cohésif, le déclin de l'esprit de volontarisme, de la courtoisie et des bonnes manières, ainsi que la recrudescence des taux de divorce, des abus dont les enfants sont victimes, du sacrifice des bébés, des incestes, des viols et du manque de respect pour les personnes âgées et pour les infirmes. Et pourtant, ces manifestations d'insatisfaction, d'aliénation et de cupidité ne font que refléter l'évolution des normes sociales qui se produit dans les pays qui se développent rapidement, lorsque les gens abandonnent - souvent sans alternative potable - leurs modes de vie traditionnels pour adopter des valeurs et des objectifs provenant de l'extérieur sans les examiner attentivement (Jeyaraj, 1997a, b).

Il faut que les principaux promoteurs du développement convainquent les responsables politiques des pays du Sud de la nécessité d'un changement de paradigme par rapport à la vision du monde orientée vers l'économie qui prévaut actuellement. Il n'est pas surprenant de voir que nombreux sont les responsables politiques incapables de comprendre la nécessité de ce changement : ils ont été formés à l'ancienne manière de penser, qui est mécaniste et réductionniste. La nécessité de ce changement leur paraît difficile à accepter, et à plus forte raison à mettre en application. Etant donné une telle résistance, il se peut que davantage d'experts comme Herman Daly (1996) aient besoin de faire entendre leur voix : nous avons besoin des contributions de penseurs ayant un bagage économique et scientifique et de bonnes notions synthétiques des valeurs religieuses sous forme d'idées cohérentes (quitte à prêter à controverse) (Ryan, 1998). Il s'agit d'une nécessité criante, car même parmi les responsables politiques qui sont conscients de l'inadéquation du modèle scientifique matérialiste, beaucoup craignent les conséquences de décisions politiques visant par exemple à un contrôle des ressources naturelles ou à une répartition équitable de la richesse et du revenu (Ryan, 1998).

Dans ces conditions, il est de l'intérêt de chacun de réviser les définitions de la culture et du développement pour éviter que l'on en fasse usage dans un sens préjudiciable aux institutions démocratiques fondamentales, aux droits fondamentaux ou à la satisfaction des besoins élémentaires. Dans les pays où la religion joue un rôle important dans la société civile (comme par exemple le bouddhisme en Thaïlande, le christianisme aux Philippines ou l'islam en Malaisie), il serait souhaitable que les institutions religieuses et les responsables religieux s'efforcent de s'atteler à cette tâche, afin de lui assurer de la crédibilité auprès du peuple ainsi qu'au sein du gouvernement et d'en faciliter ainsi la réussite.

La religion

A mon avis, malgré l'intérêt croissant pour la spiritualité individuelle, la religion souffre depuis longtemps d'un déclin progressif de son influence.⁴⁹ A. N. Whitehead a fait remarquer que dans la civilisation occidentale, la religion a

tendance à dégénérer en «une formule décente permettant d'agrémenter une existence confortable» (1985 [1925], p. 233). Je souhaiterais examiner deux raisons de ce déclin : l'incapacité de la religion à faire face aux changements sociaux, et surtout au progrès scientifique, et le sentiment que les symboles et les fonctions assignées à la religion ne sont pas satisfaisants d'un point de vue psychologique.

La religion et le changement

La religion, comme la science, doit s'efforcer de faire face aux nouvelles situations ou aux changements qui se produisent dans l'existence humaine. Les idées et les interprétations ne peuvent jamais être statiques (Whitehead, 1985 [1925]). Aucune génération ne peut se contenter de reproduire les interprétations de ses ascendants ; aucune société ne peut vivre avec une foi par procuration. Comme A. N. Whitehead l'a évoqué, les idées religieuses ne dégénèrent pas nécessairement en formules vidées de leur sens ou périmées, à condition d'évoluer sous l'influence de la raison critique, de l'évidence des expériences universelles des émotions et de la certitude de la perception empirique - c'est-à-dire scientifique.

*Lorsqu'on leur dit : «Conformez-vous à ce que Dieu vous a révélé»,
Ils répondent «Non !... Nous suivrons la coutume de nos pères.»
Et si leurs pères ne comprenaient rien, s'ils n'étaient pas sur la bonne voie ?*
(C 2 : 170)

Je prends soin de souligner que ni moi ni aucun des érudits cités ici ne suggérons qu'il soit possible de changer la révélation pour l'adapter au nouveau savoir humain. Le message essentiel de l'islam, la *charia*,⁵⁰ ne change pas : ce qui doit évoluer périodiquement, même si cela a été fait dans le passé, c'est l'**interprétation humaine** (la *fiqh*, ou jurisprudence) de la charia. Cette tradition du *tajdid* (renouveau) remonte aux premiers temps de l'islam (Iqbal, 1930). Cependant, on pense que le processus s'est interrompu au XII^e ou au XIII^e siècle avec l'annonce de la fermeture des portes de l'*ijtihad* (l'analyse et l'interprétation indépendantes de la loi islamique face aux situations nouvelles).

Le sempiternel débat entre science et religion illustre cette nécessité pour la religion d'être ouverte au changement. Whitehead a souligné que les penseurs religieux ne se sont jamais montrés préparés aux possibilités de convergence avec l'état d'esprit scientifique et rationnel qui se présentaient à eux. Face à chaque défi de la science, les principes autrefois jugés vitaux ont fini, après bien des pressions et des conflits, par être changés ou interprétés d'une autre manière par les religions. Le résultat de cette succession de reculades indignes a été une perte générale de crédibilité intellectuelle des penseurs religieux (Whitehead, 1985 [1925]). Si l'on examine l'histoire des sociétés occidentales aux XVI^e et XVII^e siècles, par exemple, on constate que la perte d'influence des religions résulte non pas de carences dans les énoncés spirituels sur la réalité mais de la mauvaise

volonté des leaders religieux et des exégètes «à séparer leur message spirituel d'associations avec des imageries particulières» (Whitehead, 1985 [1925], p. 233). Prenons par exemple le rejet par l'Eglise catholique, pendant 200 ans, du modèle héliocentrique (centré sur le soleil) de l'univers de Copernic en faveur d'un modèle géocentrique (centré sur la terre). Cependant, ce genre d'attitude des autorités religieuses est assez courant. Dans le monde islamique, on peut observer un conflit similaire avec la science depuis le XVIII^e siècle et jusqu'au XXI^e siècle.

De même, les penseurs qui réfléchissent à des moyens de réconcilier science et religion se sont heurtés aux objections des autorités religieuses : les écrits des réformateurs de la société et des théologiens et philosophes Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) et Muhammad Iqbal (1878-1938) se sont retrouvés en butte aux docteurs et aux clercs traditionnels de la religion qui n'étaient pas préparés à affronter les nouveaux défis que représentaient les tendances rapides à la sécularisation de la science moderne et de la colonisation. Muhammad Iqbal, poète et philosophe, n'a jamais remis en question le statut des Ecritures. Au contraire, en se fondant sur les nouvelles découvertes scientifiques au tournant du siècle et sur la *weltanschauung* qui en découlait, Iqbal a affirmé que l'expérience religieuse était elle aussi empirique et que l'on pouvait en rendre compte de manière rationnelle. Ses tentatives théologiques et intellectuelles de rapprocher la science et la religion étaient motivées par deux objectifs : fournir une nouvelle théologie à l'attention des musulmans du XX^e siècle qui se trouvaient de plus en plus occidentalisés et de plus en plus portés au mathématiques et aux sciences, et rendre naturel ce que l'on considérait jusqu'alors comme surnaturel, en faisant valoir que l'expérience religieuse peut être comprise sous forme de psychologie religieuse accessible à tous. Une autre de ses motivations était le manque de développement et de dynamisme politique de son peuple. Les portes closes de l'*ijtihad* n'ont jamais constitué un frein à ses efforts, parce que dans ses pensées comme dans ses actes, la dimension ésotérique et la dimension exotérique étaient parallèles.

Les efforts d'Iqbal pour restructurer la pensée religieuse islamique n'étaient pas sans précédent dans l'histoire de l'islam. Dans ce processus d'explication de la religion par le recours à la raison et à la science, le prédécesseur d'Iqbal avait été le fameux Sufi Shah Wali Allah (m. en 1762), qui concevait le savoir scientifique comme une forme de lumière se reflétant en occident (Halepota, 1974). Dans ses *Hujjat al-Balighah* (Arguments à maturité), Wali Allah écrivait : «Alors mon seigneur m'a instillé l'idée que le temps était presque venu d'exposer les lois de la charia concernant l'existence à travers l'aspect extensif et pratique du raisonnement et de la méthode scientifique» (Halepota, 1974, p. 228). En d'autres termes, la connaissance de l'époque (même séculière⁵¹) et la connaissance scientifique avaient toutes deux un rôle à jouer dans l'interprétation de l'islam. C'est pourquoi, bien avant Iqbal et d'autres de sa génération, Wali Allah avait adopté une attitude positive envers la connaissance scientifique. Dans son cours sur la liberté et l'immortalité, Iqbal (1930, p. 97) a réitéré le même message, en

affirmant que «la seule voie qui nous soit accessible consiste à appréhender la connaissance actuelle avec une attitude de respect mais d'indépendance et à apprécier les enseignements de l'islam à la lumière de cette connaissance, même si cela peut nous conduire à diverger par rapport à ceux qui nous ont précédés.»

Selon Iqbal, «il faut aujourd'hui à la religion une méthode moins violente physiologiquement et plus adaptée à un type d'esprit cohérent. En l'absence d'une telle méthode, l'exigence d'une forme scientifique de connaissance religieuse n'est que très naturelle» (Iqbal, 1930, p. v). Iqbal, à l'instar des scientifiques théologiens des autres confessions, pensait que le processus religieux et le processus scientifique étaient, en un certain sens, des méthodes parallèles mais différentes pour progresser vers l'objectif final d'atteindre «le plus réel». A travers la science, nous essayons de comprendre le comportement extérieur de la réalité, tandis qu'à travers la religion, nous essayons d'en comprendre la nature intérieure. Il s'agit de deux descriptions de la même réalité, la différence étant que dans le processus scientifique, on exclut le soi autant que faire se peut, tandis que dans l'expérience religieuse, le soi est fondamentalement intégré au processus. Pour Iqbal, tout comme Hume avait contribué à objectiver la science, il était important que celui qui expérimente la mystique ou la religion participe à un compte-rendu objectif de celle-ci en étudiant et en décrivant les éléments communs de ce type d'expérience.⁵²

En occident, Whitehead a souligné que le processus de changement en science pouvait apporter à la religion des modèles précieux pour affronter les changements. Lorsque par exemple Einstein a présenté des théories qui changeaient toute notre perception de l'univers, on a considéré cela comme une étape de plus dans la perception scientifique du monde plutôt que comme une remise en cause de la science, même si c'était la preuve que les théories qui avaient précédé étaient inadéquates (Whitehead, 1985 [1925]). Whitehead avait le sentiment que la religion pouvait apprendre de la science et affronter le changement dans un esprit comparable. Il soutenait (et ici, les savants musulmans lui donneraient raison) que si la religion est une expression cohérente de la vérité, les changements de sens imprimés aux articles de foi au contact des faits scientifiques ne peuvent que profiter à la religion : ces changements servent à montrer plus clairement encore l'essence de ces enseignements. Lorsque la science progresse, les interprétations de la révélation religieuse peuvent aussi devenir plus profondes et plus diversifiées (Whitehead, 1985 [1925]).⁵³ Ainsi, l'évolution de la pensée religieuse exige un découplage de ses idées fondamentales par rapport à ce que les auteurs musulmans appellent des accrétiens, qui se sont introduites dans la doctrine en fonction de la manière dont les gens, dans une société particulière et à une époque particulière, voyaient le monde. Ce processus permet à la religion de s'appuyer sur le progrès de la science humaine tout en évoluant avec lui. Les principes de la religion sont éternels, mais l'expression de ces principes suppose un développement croissant et continu, c'est-à-dire un recentrage, un aiguisage et un approfondissement du sens.

Les processus de l'expérience religieuse

Face à la perte d'intérêt pour la religion, un autre défi consiste à reconsidérer les symboles et les fonctions assignés à la religion. Ainsi, par exemple :

- La religion a exploité la crainte d'un tyran arbitraire et tout-puissant caché derrière les forces mystérieuses de la nature. De tels recours aux peurs et aux incertitudes humaines perdent de leur pouvoir, parce que la science a appris au gens à analyser les catastrophes de manière critique en termes de cause et d'effet (Whitehead, 1985 [1925]).
- Certains font valoir que la religion permet valablement d'ordonner l'existence humaine et la société : c'est ce que Goulet (1992) pourrait appeler l'usage instrumental de la religion. La religion fonctionne comme un guide de bonne conduite, mais sans un véritable engagement vis-à-vis des principes, ses règles peuvent devenir des conventions sociales vides de sens. La conduite est et doit être un sous-produit naturel de la religion, mais là n'est pas l'essentiel. Un certain nombre de précepteurs religieux ont dénoncé la réduction de la religion à une simple sanction des règles de conduite. Le Coran dénonce ceux qui sont pieux extérieurement tout en étant intérieurement dépourvus de cœur et de compassion envers leurs frères humains.

Ce qui est ici nécessaire, c'est d'accorder à la religion une signification plus large, qui rende compte de la relation de l'humain au cosmos mais aussi et surtout au transcendant. C'est sur cette relation que le soufisme (la tradition mystique de l'islam) met l'accent, encore qu'elle ne soit pas facile à expliquer. Iqbal soulignait que les humains devraient explorer cette relation lorsqu'il disait : «il nous faut trouver une méthode efficace d'exploration de la nature et de la signification de cette expérience extraordinaire» (Iqbal, 1930, p. 183). La psychologie ne lui paraissait pas satisfaisante parce qu'au lieu de donner un réel aperçu de la nature essentielle de la religion et de sa signification, elle apporte une pléthore de nouvelles théories et ne saisit pas la nature de la religion telle qu'elle se révèle dans ses manifestations les plus élevées. Globalement, l'implication de ces théories est que

La religion ne relie pas l'ego humain à une quelconque réalité objective au-delà de lui-même. Dans la vision [de la psychologie], la religion n'est qu'une sorte de dispositif programmé pour former des barrières éthiques autour de la société humaine afin de protéger le tissu social des instincts autrement irrésistibles de l'ego.

Baharuddin (1989, p. 328)

Pour Iqbal, l'approche psychologique passe à côté de l'essentiel de la religion élevée, car l'objectif ultime de l'existence religieuse est d'orienter les individus dans des directions bien plus importantes qu'une satisfaction qui ne serait dictée que par référence à la santé morale du tissu social de leur environnement actuel, encore qu'il faille reconnaître que la santé du tissu social joue indéniablement un

rôle important dans cette satisfaction. Une expérience religieuse plus élevée permet d'entrer en contact avec la source de la vie, c'est-à-dire avec Dieu. Par ce contact, l'ego a la possibilité et la capacité d'accéder à la véritable liberté et au véritable changement : ce contact fait de l'être humain une personne plus forte et plus créative, dotée d'une nouvelle capacité de se changer elle-même et de faire changer les autres. Iqbal était convaincu (Baharuddin, 1989, p. 328) que l'expérience religieuse humaine ultime «est la révélation d'un nouveau processus de vie, original, spontané,» et il avait le sentiment qu'au moment où l'individu «parvient à cette révélation, il la reconnaît sans hésitation comme la racine ultime de son être.» Iqbal fait tout pour convaincre son auditoire qu'une telle expérience n'a rien de mystérieux, qu'il s'agit d'un phénomène parfaitement naturel, riche d'enseignements pour celui qui l'expérimente et riche de signification biologique pour le soi.

Bergson (1985 [1903], p. 83) disait que «bien que la certitude d'une expérience mystique ne puisse pas être convertie en sagesse philosophique, la mystique a changé la perspective de la philosophie, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas philosopher sur Dieu, sur l'amour ni sur la création sans nous référer à cette expérience.» Il pensait que le mysticisme pourrait peut-être servir de fondement à une «religion universelle». «Le véritable mysticisme,» disait-il, est la force qui guide la religion dynamique : il apparaît très rarement au cours de l'histoire de la religion, mais il peut nous faire franchir une couche réelle, même si elle n'est pas visible, de notre mental, et transformer ou bonifier progressivement l'aspect conservateur de la religion» (Bergson, 1985 [1903], p. 83). Il pensait que «le mysticisme culmine dans la coïncidence d'un «contact», une coïncidence par conséquent partielle avec l'effort créatif que révèle l'existence. Cet effort vient de Dieu s'il n'est Dieu Lui-même» (Bergson, 1985 [1903], p. 29).

Les difficultés que représente la traduction de l'expérience mystique en une philosophie qui puisse guider l'existence pratique deviennent tout de suite apparentes lorsque l'on examine les textes mystiques. Le Coran et d'autres textes religieux islamiques, par exemple, recourent à un langage métaphorique pour évoquer la connaissance mystique. Ainsi qu'explique le Coran,

Dieu est le Commencement et la Fin, l'Invisible et le Visible, l'Intérieur et l'Extérieur ; Il est plus proche de l'homme que la veine jugulaire de celui-ci ne l'est de son cou. (...) Sa proximité est sans distance ; Il n'est pas un seul atome, ni une feuille qui tombe dont Il ne sache rien.

(C 50 : 16)

Et parmi les maximes du prophète Soufi (Hadith) (Stoddart, 1976, pp. 78-80), on peut lire

Mon Ciel ne peut Me contenir, comme ne le peut non plus Ma terre, mais le cœur des croyants (...) peut Me contenir.

Celui qui cherche à M'approcher d'une coudée, Je l'approche de deux brasses ; et celui qui marche vers Moi, Je cours vers Lui.

Celui qui se connaît lui-même connaît Son Seigneur.

Whitehead éprouve de semblables difficultés à décrire avec précision la nature amorphe, exhaustive et paradoxale de l'expérience mystique :

La vision de quelque chose qui se tient au-delà, derrière et à l'intérieur, le flux traversant des choses immédiates ; quelque chose qui est réel et pourtant qui reste à réaliser, quelque chose qui est une possibilité éloignée et pourtant le plus grand des faits actuels ; quelque chose qui donne du sens à tout ce qui se produit et qui pourtant échappe à l'appréhension ; quelque chose dont la possession est le bien ultime, et qui est pourtant hors de toute atteinte ; quelque chose qui est l'idéal ultime (...) le fait de la vision religieuse et son histoire d'expansion continue est notre raison d'être optimiste. Autrement, l'existence humaine est un éclair de satisfactions occasionnelles qui illumine comme une masse de douleurs et de misères, une bagatelle d'expérience éphémère. La vision ne demande rien d'autre que l'adoration, et l'adoration est une reddition à la demande d'assimilation, réclamée avec la force motrice de l'amour mutuel. La vision (...) est toujours là, et elle a la puissance de l'amour présentant l'unique but dont la satisfaction est harmonie éternelle. (...) Le mal est la force motrice brute du but fragmentaire, au mépris de la vision éternelle. Le mal disqualifie, retarde, blesse. L'adoration de Dieu (...) est une aventure de l'esprit.

Whitehead (1985 [1925], p. 237)

Pour Iqbal, cette difficulté de langage fait partie du problème de la compréhension de l'expérience mystique, à savoir que nous ne disposons pas du langage psychologique nécessaire à l'explication des observations de la réalité sous forme de visions, de révélations et d'illuminations - une véritable expérience mystique que toutes les traditions religieuses mentionnent. Le défi que lance Iqbal à la psychologie consiste à développer une méthode indépendante calibrée pour découvrir une nouvelle technique plus appropriée à l'esprit de notre époque (Baharuddin, 1989). Heureusement, comme l'ont souligné des auteurs comme Iqbal, Bergson, Whitehead et plus récemment Fritjof Capra (1983), une expérience traditionnellement désignée sous le terme de «mystique» peut maintenant être imaginée et énoncée à travers la compréhension et les analogies que permet la réalité atomique.

Ce que je veux dire ici, c'est que malgré les difficultés qui accompagnent leur traduction, nous devons prendre au sérieux les expériences religieuses de nature «mystique» et trouver des moyens d'apprécier la connaissance qu'elles apportent. Elles peuvent fournir les ouvertures sur la transcendance que le genre humain semble réclamer actuellement, ainsi, je crois, qu'une convergence entre l'expérience intérieure et l'expérience extérieure que le genre humain ne peut plus se permettre de retarder davantage. Dans le cadre de cette vision des choses, c'est tout un domaine d'expérience - dont l'un des principes cardinaux semble être que la nature de la réalité est l'unité et la globalité plutôt que la fragmentation et la séparation - qui demande à être défini et intégré dans les systèmes et les processus philosophiques, et pour finir sociaux et politiques. En fait, un certain nombre de

scientifiques et de philosophes essayent d'exprimer la nature d'une telle réalité intégrée : voir *Wholeness and the Implicate Order* de David Bohm (1981), *The Tao of Physics : An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* de Fritjof Capra (1983) et *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendance Psychotherapy* de Stanislav Grof (1996). Sans être engagés dans la pratique de la psychologie, ces penseurs travaillent cependant dans leurs propres domaines scientifiques légitimes à créer une vision du monde plus globale et plus holistique.

L'islam

Chez les occidentaux et ceux qui s'occupent de développement, on constate un certain nombre de malentendus concernant l'islam et son message. On pourrait dire que cette confusion commence avec les musulmans eux-mêmes, surtout ceux qui ont été éduqués selon le mode humaniste séculaire, que ce soit chez eux ou à l'étranger, sans avoir baigné dans la culture et dans la communauté islamiques traditionnelles. Il n'est pas surprenant qu'un manque de compréhension, auquel s'ajoute l'activisme militant entretenu dans certains milieux, favorise parmi les non-musulmans la vision commune stéréotypée selon laquelle l'islam serait une religion fataliste caractérisée par une attitude hostile au développement, ou dans le meilleur des cas ayant peu de choses à dire au sujet du développement.

Comme je l'ai mentionné précédemment, il existe une forte croyance selon laquelle le modèle occidental de développement constituerait la seule voie légitime. Jusqu'à un certain degré, cette croyance se propage dans les pays en développement en raison d'un sentiment d'infériorité, qui devient particulièrement prononcé lorsque ceux de l'extérieur remettent en question les points de vue originaux et locaux sur les questions de développement. Pourtant, même si l'occident exerce encore une forte influence politique et économique, des forums et des possibilités se présentent pour les non-occidentaux de s'engager sérieusement dans un dialogue fructueux avec l'occident et de confronter intellectuellement les problèmes communément rencontrés par divers peuples et par toutes les religions. Il reste encore aux intellectuels musulmans à partager avec d'autres leur conviction que le Coran a une grande sagesse à offrir à l'ensemble de l'humanité.

Comprendre l'islam et la réalité de la foi islamique

Pour savoir ce que l'islam peut apporter au débat sur les relations entre science, religion et développement économique, un bref aperçu de quelques traits fondamentaux de l'islam, de la métaphysique islamique et de la vision islamique du monde s'impose. Pour les musulmans, l'islam est une religion dont la révélation divine s'est produite il y a plus de 1 400 ans ; son essence est contenue dans le

Coran ainsi que dans l'héritage (maximes et coutumes) du prophète Mahomet. L'islam comprend une dimension orthodoxe, généralement assimilée à la charia, ainsi qu'une dimension ésotérique que l'on appelle généralement le Soufisme (Nasr, 1993a). Le message fondamental de l'islam est l'acceptation et la soumission au vrai Dieu unique. Le mot *islam* signifie soumission à la volonté de Dieu (Nasr, 1993b). Les musulmans croient à tous les prophètes envoyés avant Mahomet ainsi qu'aux textes religieux révélés avant le Coran.

En dehors des règles morales et éthiques qu'il énonce, l'islam englobe des écoles de loi, de théologie et de philosophie et une variété d'arts et de sciences, ainsi qu'un système éducatif distinctif et des structures politiques, économiques, sociales et familiales. Il n'est pas censé être un système monolithique mais un système dont les croyants peuvent continuer d'adhérer aux préceptes tout en se livrant à l'*ijtihad* (interprétations nouvelles) ; ces interprétations ne sont pas censées s'écarter de l'essence de la loi. Toutefois, dans bien des cas, l'*ijtihad* reste davantage un idéal qu'une réalité.

La propagation de l'islam dans le monde (par exemple en Afrique, en Europe, au Moyen-Orient et en Extrême-Orient) et dans des cultures très diverses a engendré, pour citer Nasr, divers modes de développement. De même, la rencontre des musulmans avec l'occident, le modernisme, le laïcisme et le colonialisme a engendré tout un ensemble de réactions au sein de l'islam. Nasr (1993a) a décrit les divers modes et degrés de la religiosité islamique selon les catégories suivantes (qui ont vraisemblablement leur équivalent dans les autres religions) :

- Ceux qui ne manquent jamais à leurs prières quotidiennes et vivent la charia autant qu'ils le peuvent (ceux-là considèrent leur manière de se conformer à l'islam comme la seule possible) ;
- Ceux qui ne suivent pas toutes les injonctions de la *charia* et ne font pas les prières quotidiennes obligatoires mais qui se considèrent sans conteste comme musulmans ;
- Ceux qui ne font rien de spécifiquement islamique à part suivre une éthique humaniste vaguement islamique, qui néanmoins se reconnaissent comme musulmans et protesteraient avec véhémence si on les appelait autrement ; et
- Ceux qui observent méticuleusement les rituels islamiques et se revendiquent dévots même lorsqu'ils enfreignent un grand nombre des injonctions morales de la charia, y compris l'obligation d'être honnête en affaires.

Ces distinctions montrent que décrire l'islam comme une religion stagnante ou comme une «vague uniforme de fondamentalisme» est verser dans le stéréotype et dans l'irréalisme (Nasr, 1993a).

Malgré les degrés variables de fidélité à leur religion de la part des musulmans, des analystes comme Nasr pensent que l'islam reste intact dans le monde islamique actuel. Pour la plupart des musulmans, la religion éclaire toutes leurs relations : entre eux, avec les autres et avec Dieu. C'est là une réalité avec laquelle ils vivent et qu'ils s'efforcent de rendre visible dans leurs affaires quotidiennes. Ils

utilisent les préceptes religieux non seulement pour résoudre les problèmes familiaux ou pour atteindre des objectifs économiques, mais aussi dans l'exercice du pouvoir politique (Nasr, 1993a). Bien sûr, il est également vrai que les peurs et les désirs des communautés musulmanes (*ummah*) ont été exploités par ceux dont les motivations étaient tout sauf islamiques - un dévoiement qui a contribué à discréditer la religion.

En dehors des modernistes, des traditionalistes et des fondamentalistes - et Nasr a raison de le souligner - il existe dans le monde islamique actuel un autre groupe que les analystes occidentaux ont tendance à ignorer. Ce sont des gens qui voudraient raviver la tradition islamique de l'intérieur. Il s'agit de ceux qui ont fait entièrement connaissance avec le monde moderne et qui sont pleinement conscients de sa complexité et de ses problèmes. Les questions philosophiques, scientifiques et sociales claires dans leur esprit, ils ont choisi de revenir au cœur de la tradition islamique pour y trouver des réponses et pour raviver l'*ummah*. Ils ont hâte de faire revivre la réalité spirituelle de la religion et de prouver qu'elle a sa place dans le monde d'aujourd'hui. Ils sont rarement nombreux, et le «théâtre» de leur action n'est pas constitué des rassemblements en masse ni des meetings politiques. Il s'agit d'esprits et d'âmes qui interagissent en général au sein de cercles restreints. Ils ne rejettent pas l'islam traditionnel, ni même sa dimension ésotérique, qu'ils considèrent comme «le cœur de tout l'ensemble» de la religion ; c'est la *charia* qui gouverne les éléments de cet ensemble, et le sang pulsé par le cœur anime l'ensemble (Nasr, 1993a).

Ce groupe de croyants cherche des réponses dans la métaphysique islamique aux problèmes posés par des idéologies comme le rationalisme et le matérialisme. Ses membres voient dans le renouveau de l'islam un renouveau chez les croyants eux-mêmes ; ils sont donc en désaccord avec le mot d'ordre actuel qui met l'accent sur la réforme du monde mais pas sur celle de l'être humain individuel. Ils croient en la résurrection intérieure (*tajdid*) et tentent d'en faire une réalité d'abord en eux-mêmes et d'éviter une simple réforme externe (*islah*) (Nasr, 1993a). Leur attitude dérive de leur conscience d'une présence transcendante. Ce n'est pas une attitude d'acceptation passive face aux innombrables problèmes dont la société, musulmane ou non, est affligée, mais une attitude d'application réaliste des préceptes religieux en tant que principes qui guident l'action. Cette approche a débouché sur des réponses islamiques parmi les plus chargées de sens au monde moderne, aussi bien en termes de religion qu'en termes de développement. Des exemples de ces tentatives sont décrits plus en détail en Annexe 1.

Des expériences religieuses personnelles

J'ai été élevé dans l'islam et j'ai connu très tôt une influence soufie assez importante. Mon père est soufi, et enseigne. Son sujet de prédilection, dans ses discussions théologiques avec ses murid (étudiants), est le Tauhid, l'unicité d'Allah (Dieu). Dans sa perception de la réalité, Dieu est le commencement et la fin, le

visible (*zahir*) et l'invisible (*batin*), la raison d'être de notre être. Depuis un âge très précoce, j'ai aussi en moi la croyance dans le fait que la conscience (*dhikr*) constante de Dieu est la seule source véritable dans laquelle je puisse puiser ma force dans ma vie spirituelle, et par conséquent dans ma vie physique, sociale, émotionnelle et intellectuelle.

Quand j'étais étudiante en biologie en occident (en Australie), j'ai eu l'occasion, avec les méthodes de la science, d'observer le fonctionnement de la nature dans toute sa complexité et d'éprouver ce très fort sentiment d'admiration que la nature peut susciter. Toutefois, la philosophie de cette science était profane et réductionniste, et celui qui y adhérerait pouvait, au mieux, se dire agnostique. La logique de la science que j'étais alors en train d'étudier était si convaincante que j'ai connu ma première crise spirituelle, au cours de ma deuxième année de premier cycle. Dieu était-il une réalité ? Comment pouvait-on le savoir ? Face à une telle évidence du contraire, comment croire ? Existait-il une «méthode» universellement vérifiable, comme la méthode scientifique, qui puisse permettre de répondre à ces questions ? C'est à ce moment là que j'ai décidé de savoir si la science et la religion s'excluaient véritablement.

Dans l'islam, le cœur (ou *Qalbu*) est une source valable de connaissance, aussi bien que la raison : le cœur est le moyen à travers lequel nous découvrons la réalité de Dieu. J'ai alors supposé que Dieu, étant omnipotent, omniscient et omniprésent, saurait les questions que je me posais et la confusion dans laquelle je me trouvais. Si Dieu existait, comme me l'avait appris ma religion, alors il serait le mieux placé pour démontrer cette existence. Tout ce que j'avais à faire était de laisser Dieu entrer dans mon cœur. Ainsi commença une période fervente de communication avec Dieu à travers la prière et l'invocation, au cours de laquelle je me pénétrais de la vérité religieuse dans mon travail et dans mon existence. Depuis, j'ai eu l'occasion de confirmer la validité de ce processus avec des maîtres religieux. Dans un sens plus formel, la «méthode» pour acquérir la foi consiste à purifier consciencieusement son cœur et son esprit du «mal», à faire le bien et à être dans un état de conscience constante de Dieu et de communication avec Dieu. On peut par exemple invoquer Dieu par les noms qui expriment ses attributs. Plus tard, dans les œuvres d'auteurs comme William James, Muhammad Iqbal ou A. F. Schumacher, qui expliquent l'expérience religieuse en termes naturalistes adaptés à l'expérience humaine, j'ai trouvé un langage me permettant d'exprimer mes pensées.

Avant d'expérimenter cette méthode, le problème auquel j'étais confrontée, comme le sont, j'en suis sûre, beaucoup d'autres musulmans, était que Dieu est décrit comme quelque chose d'extérieur et totalement autre que soi. En fait, Dieu est très proche des humains, même si cela ne signifie pas que Dieu est humain ni que les humains sont Dieu. Selon l'islam, les humains ne possèdent rien d'eux-mêmes ni par eux-mêmes. Celui qui se sépare de Dieu n'a rien de substantiel, ni une connaissance intégrée, ni un bon sens de l'à-propos, par exemple. Je dirais qu'avant d'expérimenter, c'était la situation dans laquelle je me trouvais.

Au bout d'un moment, je me suis rendu compte que le processus dans lequel je m'étais lancée était universellement accessible, car il ne met en jeu que les capacités que tous les humains possèdent. La méthode et les expériences me rappelaient celles de la science, et je comprenais la comparaison que faisait Iqbal entre l'état du scientifique en train de contempler la nature et l'état de prière. Il était important pour moi de voir l'applicabilité universelle, ou si vous préférez la fidélité à la réalité des principes de ma religion : sans cette conviction, il me serait difficile d'être authentique dans ce que je professe.

Comment cela a-t-il changé ma façon d'agir ? Ce que j'ai compris n'a rien changé à mon désir de devenir biologiste, mais cela m'a fait voir mon travail sous un nouvel éclairage. Mon étude des organismes microscopiques des lacs de Tasmanie, par exemple, m'a apporté de nombreux exemples du dessein de Dieu dans la nature. Une certaine sorte de plancton que l'on trouve dans ces lacs se caractérise par des formes structurelles frappantes : complexes, géométriques, symétriques et magnifiques. Dans ces formes, j'ai vu aussi la complexité du dessein de Dieu et la sagesse des 99 noms qui Lui sont attribués, par exemple «le Vivant», «l'Artisan», «le Créateur». Dans ces lacs, on trouve aussi une autre forme de vie, un petit insecte dont j'ai dû découvrir dix espèces différentes et décrire les particularités de chacune d'elles. J'ai découvert que la caractéristique propre de chaque espèce était la forme et la taille de la patte arrière gauche du mâle, qui joue un rôle important dans la reproduction. Ces créatures ne mesurent que 1 mm environ. Pour la plupart des gens, ce ne seraient que des points dans l'eau, mais en réalité, ils sont magnifiques et ils sont uniques. Malgré leur taille, leur complexité m'a convaincue de la valeur et de la raison d'être de tous les êtres vivants. Pour le dire simplement, c'est la réalité de Dieu qui m'apparaissait à travers mon travail, même si mon travail ne concernait qu'un minuscule point dans l'ensemble de la création. Pour moi, ce point minuscule contenait en lui tout un univers.

*Le ciel et la terre et tous les êtres qui y sont proclament Sa gloire :
Il n'est pas une chose qui ne Le célèbre : et pourtant
Tu ne comprends pas comment ils proclament Sa gloire.*

(C 16 : 48-49)

Je suppose que réaliser tout cela m'a rendue consciente du rôle joué par les hypothèses et les visions du monde que l'on peut avoir, qu'elles soient reconnues ou non, dans tout ce que font les humains. Nous agissons tous sur la base de certaines hypothèses sur nous-mêmes et sur la façon dont fonctionne le monde. Ainsi, par exemple, dans la vision du monde qu'ont les occidentaux, on retrouve souvent l'hypothèse selon laquelle la maximisation du profit est un bien incontestable. L'islam m'a apporté un autre ensemble d'hypothèses et d'objectifs fondés sur la *charia* : ce sont là les principes que j'ai testés dans mes expérimentations, et j'ai trouvé qu'ils constituaient, en fait, une vraie représentation de la manière dont le monde fonctionne. Par ailleurs, ils m'ont

apporté le vrai bonheur, la paix et l'acceptation de l'existence. J'agis donc maintenant avec des motifs et des intentions (*niat* dans l'islam) liés à la «volonté» de Dieu, comme cela est expliqué dans le Coran et dans la *charia*. Mais cela ne veut pas dire que j'agis sans me fonder sur les faits ni sans raison. J'ai découvert que les principes énoncés dans le Coran et dans la *charia* donnent une image vraie du monde : une image que l'on peut décrire aussi bien en termes de principes socio-anthropologiques des sciences sociales qu'en termes de lois naturelles des sciences physiques. J'ai pu comprendre le Coran et apprécier sa pertinence dans tous les aspects de mon existence et dans ce qui m'apparaît être la totalité de l'existence : je peux percevoir à présent la nature «scientifique» ou le caractère raisonnable de ce que la *charia* demande aux humains. Plus loin, dans le présent essai, par exemple, j'explique le concept de *zakat*, ou dîme, comme moyen de redistribuer les déséquilibres en termes de richesse et d'éviter l'injustice sociale. J'en suis aussi venue à considérer qu'être religieux n'est pas simplement une question de pensée ou de conscience de Dieu : celles-ci doivent s'accompagner d'une action. Agir selon ces motivations me donne le courage d'affronter les malentendus et les revers, et même le dénigrement et la haine, car je suis convaincue que j'agis selon une vision correcte de la réalité, une vision qui englobe et promeut la justice pour tous les humains et pour l'environnement.

Je conçois que l'on peut parvenir à la véritable tranquillité et à la paix à travers la conscience de Dieu, car même si l'on a l'obligation d'agir, et d'agir avec les meilleures motivations, la réalité est en fin de compte bien trop complexe pour n'importe quel être humain pour qu'il soit possible d'en atteindre une complète compréhension ou de la contrôler. Plutôt que de tenter l'impossible - essayer de gérer toutes les conséquences de mes actes et de contrôler toutes les contingences - j'accepte maintenant le fait que Dieu seul, dans sa sagesse et sa connaissance infinies, puisse tout connaître. Je suis aussi parvenue à comprendre ce qu'Iqbal et Bergson voulaient dire lorsqu'ils parlaient de la phase de «découverte» de la religion, lorsque l'on adhère aux principes de la religion de façon volontaire et sans se sentir contraint parce que l'on comprend les raisons qui les sous-tendent et la manière dont ils contribuent à permettre de créer une société juste. Cependant, quels sont les avantages d'une telle approche, en dehors de ceux que j'ai déjà mentionnés - la paix avec soi, le bien-être et le sentiment de faire le bien dans votre communauté et dans votre société ? Si l'on croit à l'au-delà, alors l'avantage, ce sera une vie éternelle en présence de Dieu. Dans l'ici et le maintenant, cette approche offre la possibilité de devenir, selon les termes d'Iqbal, «co-partenaires de Dieu dans la création elle-même» (Sheikh, 1971, p. 75).

Avant de terminer cette section par des réflexions personnelles sur ma religion, je souhaiterais partager quelques réflexions sur la question souvent controversée des femmes dans l'islam. Au vu des «pratiques correctes» et des «interprétations correctes» que j'ai étudiées et observées, concernant les femmes, je suis convaincue que ni l'islam ni Dieu ne font de discrimination à l'encontre des femmes. Allah attend la même chose des hommes et des femmes, comme on peut le voir dans ce verset du Coran :

*Les croyants et les croyantes,
 Les hommes pieux et les femmes pieuses
 Les hommes sincères et les femmes sincères
 Les hommes patients et les femmes patientes
 Les hommes et les femmes qui redoutent Dieu
 Les hommes et les femmes qui font l'aumône
 Les hommes et les femmes qui jeûnent
 Les hommes chastes et les femmes chastes
 Les hommes et les femmes qui invoquent souvent le nom de Dieu
 Voilà ceux pour lesquels Dieu a préparé
 Un pardon et une récompense sans limites.*

(C 33 : 35)

Mahomet, le prophète,⁵⁴ a disposé des lois coraniques pour élever le statut de la femme, notamment :

- L'interdiction de la pratique qui consistait à enterrer les filles vivantes ;
- La conservation des droits de propriété des femmes et de leur droit de garder leur nom après le mariage ;
- Le droit des femmes à choisir leurs époux ;
- L'accès des femmes à l'éducation et à des métiers en-dehors du domicile ;
- L'accès des femmes à des postes de direction ;
- Le droit des femmes à acheter et à vendre.

Les pratiques et les influences culturelles qui existaient auparavant ou qui concurrençaient l'islam ont eu un effet négatif sur l'attitude des hommes envers les femmes. De telles attitudes et de telles pratiques persistent, en dépit des injonctions coraniques.

La métaphysique et son rôle

Nasr (1993b, p. 506) a souligné que la métaphysique de l'islam n'est pas une branche de la philosophie mais «la science suprême du Réel». Il considérerait la métaphysique comme une science, à l'œuvre au centre de l'existence humaine, que l'on rencontre au cœur de toute religion orthodoxe et authentique, et qui est à la portée de l'intellect humain. La métaphysique traite aussi bien des domaines de la nature que de ceux du psychisme humain - art, pensée, communauté. L'apparition d'une tradition métaphysique liée à des méthodes spirituelles appropriées dans le cadre de la religion pouvait permettre de revigorer la théologie. Selon Nasr, la théologie de la nature, associée à la philosophie, fournirait les critères nécessaires pour réguler les sciences. La métaphysique donne à tout point de vue islamique sur les questions de science ou de développement une unité fondamentale, et apporte les outils conceptuels nécessaires pour comprendre pourquoi, historiquement, les sociétés islamiques ont su concilier religion et développement. Dans le contexte du climat intellectuel de notre époque, Nasr a souligné la nécessité

d'accorder une place à cette science, tout en se livrant à une analyse critique «des prétentions totalitaires de la science moderne, ou du moins du positivisme et du scientisme, qui revendiquent aujourd'hui le monopole de la connaissance» (Nasr, 1993a, p. 11).

Des savants comme Sid Muhammad Naquib Al-Attas ont désigné l'islam non comme une simple religion mais comme un *din* (pour utiliser le terme coranique), qui englobe la totalité de l'existence, si ce n'est la réalité elle-même. On ne saurait trop souligner la différence que représente ce point de vue dans notre perception. Nasr a aussi évoqué la nature exhaustive de l'islam :

Du point de vue de l'islam, la religion n'est pas conçue comme étant une partie de l'existence ni une sorte d'activité particulière comme l'art, la pensée, le commerce, le discours social, la politique, etc. C'est plutôt la matrice ou la vision du monde à l'intérieur de laquelle ces activités et toutes les autres activités, les efforts, créations et les pensées des humains se déroulent ou devraient se dérouler. (...) L'islam n'accepte même pas la validité d'un domaine qui serait situé en dehors de la sphère religieuse, et refuse d'accorder la moindre réalité à une dichotomie entre le sacré et (...) le profane ou entre le spirituel et le temporel.

Nasr (1993b, pp. 439-440)

Selon l'islam, la religion n'est pas seulement affaire de conscience individuelle, encore qu'il inclue certainement cette dimension, mais le domaine public en fait partie, avec les activités sociales, économiques et même politiques des humains. Du point de vue de l'islam, il n'existe pas de division entre le royaume de Dieu et le royaume de César.

Nasr (1993b, p. 442)

J'utilise le concept de *zakat* (ou de dîme) pour illustrer ce point de vue globalisant. Pour les musulmans, toutes les formes de revenu, de profit et de récolte sont des dons de Dieu. Le Coran enseigne que les pauvres ont droit aux ressources de la Terre, que Dieu a créées pour tous les humains. Dans cette optique, une certaine part de la propriété du riche appartient au pauvre. Nombreux sont les musulmans qui donnent 2,5 % de la valeur de leurs biens à divers groupes définis dans la *charia*, comme ceux qui sont économiquement défavorisés ou les orphelins. Ainsi, d'une part, le *zakat* est un devoir religieux, mais d'autre part, il aide à assurer la justice dans la distribution des ressources au sein d'une collectivité, et donc à éviter que se crée un énorme fossé entre riches et pauvres, et à maintenir la stabilité de la société. Par ailleurs, le principe d'interdépendance laisse penser qu'il est très rare, si tant est que cela puisse se produire, qu'un processus de changement soit entièrement positif ou neutre. Les structures de la société n'empêchent pas que se produisent des effets négatifs disproportionnés sur les pauvres et sur les autres groupes marginalisés, et pour cette raison, le *zakat* n'est pas simplement de la charité, c'est un moyen d'assurer la justice.

Dans son ouvrage *Islam : The Concept of Religion and Foundations of Ethics and Morality*, Al-Attas (1992), un soufi réputé, a analysé le concept de *din* pour proposer une interprétation de la notion de soumission humaine à Dieu, un précepte fondamental de l'islam qui constitue la base de son idée du développement. Al-Attas a expliqué les liens entre le *din* et des notions telles que la soumission, le pouvoir de juger et l'inclination naturelle. Il a montré comment tous ces concepts sont tous reliés au principe fondamental de la création du genre humain, du soutien divin et de l'obligation pour tous ces dons.

En vérité, Dieu a acheté aux croyants leurs personnes.

(C 9 : 111)

Si l'on en croit Al-Attas, le mot *din* vient du verbe *dana*, qui signifie avoir une dette. Celui qui se trouve redevable - c'est-à-dire *a da'in* - a l'obligation (*dayn*) de se plier aux lois et aux injonctions qui concernent les dettes. Etre redevable et obligé suppose la notion de reconnaissance et de jugement, *daynuyah*. Dans la métaphysique islamique, avant même d'exister en tant qu'êtres humains, les individus se rendent compte qu'ils doivent reconnaître Dieu comme leur Créateur, comme celui qui protège et soutient leur soi, leur âme. La nature de la dette de la création est si vertigineuse qu'au moment où les humains sont appelés à l'existence, ils se trouvent dans un état de perdition extrême : ils ne possèdent rien d'eux-mêmes, car ils voient que tout ce qui les concerne, tout ce qui est en eux et tout ce qui procède d'eux vient du Créateur.

Oui, l'homme est en perdition.

(C 103 : 2)

D'après Al-Attas, les humains ne possédant absolument rien qui leur permette de s'acquitter de leur dette, excepté leur conscience d'eux-mêmes comme étant la substance même de la dette, ils doivent s'en acquitter de leur personne, en retournant d'eux-mêmes à Dieu. Rendre la dette signifie se consacrer au service (*khidmah*), avec conscience et sincérité, en se conformant aux exigences de la loi de Dieu, c'est-à-dire de la voie à suivre. Ainsi, le concept de *din* fait aussi allusion à un «retour» à la nature spirituelle et physique inhérente au fait d'être humain, et ce retour est donc profitable aux individus eux-mêmes.

La récompense est destinée à celui qui s'asservit lui-même.

(C 13 : 18, 29)

Les musulmans croient qu'en aimant et en servant autrui, ils aiment et servent Dieu. Le service de Dieu est appelé *ibadah*, et le service lui-même *ibadat*. Ce mot désigne tous les actes conscients et volontaires au nom de Dieu seul, y compris la pratique prescrite. Ce service semble normal aux humains parce qu'il s'agit d'une inclination naturelle. Les musulmans désignent aussi la tendance à servir et à prier Dieu sous le terme de *din*, avec une connotation de coutume, d'habitude et de disposition. L'état d'être naturel est le *fitrâh*, le caractère selon lequel Dieu a créé

tout ce qui est (c'est par exemple le *fitrah* de la lune de tourner autour de la Terre). Chaque chose est adaptée au mieux au caractère créé pour elle et se trouve à la place qui lui revient. C'est la *charia* de Dieu : s'y soumettre permet l'harmonie, car c'est ainsi que l'on réalise sa véritable nature. La *charia*, c'est le cosmos par opposition au chaos, la justice par opposition à l'injustice. Dans ce sens, la soumission ne signifie pas la perte de la liberté mais la réalisation de la liberté, la liberté de satisfaire sa véritable nature. Les humains qui se soumettent ainsi à Dieu vivent selon le *din*.

Selon Al-Attas, le concept de *din* reflète aussi l'idée d'un royaume ou d'un espace cosmologique, car les implications du *din* ne peuvent se réaliser que dans des sociétés organisées, dans des villes ou dans des cités (*mudun* ou *mada'in*) où existe une vie économique. Les villes et les cités ont leurs juges, leurs législateurs ou leurs gouverneurs (*adayyan*), et c'est ainsi que se fait jour une existence sociale caractérisée par la loi, l'ordre, la justice et l'autorité. Le concept de *din* est en relation avec un autre verbe, *maddana*, qui signifie parfaire, bâtir (comme lorsque l'on fonde une cité) et civiliser, et ce sont des processus qui s'intègrent bien dans une vision du développement. Ainsi, au moins en théorie, pour les musulmans, l'inspiration civilisatrice ou «poussée du développement» est représentée par le commerce et les échanges, et ses diverses implications sont inhérentes au concept de *din*. Il n'est pas surprenant que le Coran évoque de manière si insistante l'existence terrestre à travers des métaphores et des analogies liées au commerce. Il décrit l'espace cosmologique comme grouillant d'activité commerciale et de «trafic d'échanges». D'un point de vue spirituel, les humains sont impliqués, de manière métaphorique, dans une forme de commerce (*al-tijarah*) dans laquelle leur soi est à la fois sujet et objet, acteur de l'échange et bien échangé : «Il est son propre capital, et ses pertes et profits ne dépendent que de son sens des responsabilités et de sa manière d'exercer sa liberté. C'est selon la manière dont il accomplira sa volonté et ses actions que son commerce prospérera ou déperira» (Coran). Les êtres humains se rendent compte qu'ils ne sont pas de simples animaux qui mangent, boivent et éprouvent le plaisir des sens : il leur faut se transcender afin de s'acquitter de l'obligation que représente leur existence même.

Le concept de *din* présuppose chez les humains l'émergence d'êtres plus élevés «capables d'aspirations nobles à l'amélioration de soi» (Coran) : c'est là la réalisation du désir et de la capacité latente à devenir parfait (*insan kamil*). Dans l'islam, les croyants ont conscience d'être des microcosmes du macrocosme - c'est-à-dire qu'ils sont le royaume en miniature. En chaque être humain se manifestent les attributs du Créateur, parce que Dieu a créé les êtres humains à sa propre image. Les musulmans croient que les humains, ayant une nature à la fois physique et spirituelle, ont deux âmes : la moins élevée, l'âme animale, et la plus élevée, l'âme douée de raison. Dans le contexte de la soumission, c'est l'âme animale qui doit retourner à l'âme douée de raison. La phrase du prophète Mahomet «Meurs avant que Tu ne meures» fait référence à la soumission de cette

âme moins élevée à l'âme plus élevée, c'est-à-dire à la sujétion du soi au véritable soi. C'est ce processus de connaissance du soi qui mène finalement à Dieu.

Celui qui se connaît lui-même connaît Son Seigneur.

Hadith (cité in Waly, 1991, p. 6)

Selon l'analyse d'Al-Attas, l'être humain idéal vit une vie civilisée au sein d'une communauté dont les fondements, l'ordre social et les codes de conduite sont clairement définis. C'est par la conformation humaine à la Voie Divine que «se réalisent la véritable justice et la culture de la connaissance vraie et des vertus cardinales» (Coran). C'est par cette conduite que les humains peuvent espérer connaître une situation de paix suprême, même en ce monde, ainsi que la béatitude éternelle. La satisfaction ultime serait de contempler la présence de Dieu dans son royaume. Ainsi, même si le but ultime du musulman se trouve dans l'au-delà, le voyage qui y mène commence ici : autrement dit, les musulmans doivent commencer par un développement ici et maintenant.

Ces concepts constituent le fondement même et la motivation de l'approche islamique de la science et du développement.

Qu'est-ce qu'une science et un développement islamiques ?

Avec ces idées à l'esprit, je traiterai maintenant de la question de savoir quelles sont les interactions entre d'une part l'islam et d'autre part la science et le développement. J'aborderai la question de la manière suivante. Tout d'abord, j'évoquerai un défi fondamental qui se présente à toutes les religions : la promesse d'un salut dans l'au-delà s'oppose-t-elle aux tentatives de réaliser la justice ici et maintenant ? Ensuite, je distinguerai quatre thèmes qui émergent du débat à travers mon essai, que l'on pourrait appeler les «points de vue moraux» que l'islam apporte à la science et au développement, et je tenterai de montrer leur application pratique.

Denis Goulet, le théoricien de l'économie et du développement, a fait remarquer que Marx remettait en cause la religion de manière fondamentale en déclarant que celle-ci place la destinée humaine en-dehors de l'Histoire, et détourne de ce fait les humains de la tâche d'œuvrer pour la justice sur la Terre. Selon Marx, cette orientation vers l'au-delà nie le véritable humanisme et perpétue l'injustice. Sur cette base, Goulet s'est demandé si une religion, quelle qu'elle soit, peut apporter aux hommes et aux femmes une argumentation convaincante pour construire ce monde tout en tâchant de porter témoignage de la transcendance. La réponse qu'il a proposée est que le «coefficient d'implication séculière» contenu à un certain degré dans toutes les religions (c'est-à-dire l'implication religieuse dans les affaires terrestres) aurait besoin d'être analysé, développé et maximisé (Goulet, 1996, p. 226). L'aptitude des croyants à «voir» la religion dans la vie réelle et à en appliquer les valeurs et les principes dans la résolution des problèmes de ce monde ne peut être renforcée que s'ils font preuve, dans leurs idées comme dans leur

pratique, d'une certaine fluidité, d'un certain dynamisme : il faut qu'ils voient la religion non pas comme quelque chose de monolithique, comme une entité isolée, mais au contraire comme un système de connaissance pratique et flexible, bien intégré à toutes les facettes de leur existence.

*Les gens devraient travailler comme s'ils devaient vivre toujours
et faire des dévotions comme s'ils devaient mourir le lendemain.*

Hadith 40 (cité in Rahman, 1998, pp. 343, 345)

Pourtant, cela va à l'encontre de l'approche généralement adoptée. Dans le monde islamique, de nombreux dirigeants laïques ont confiné le rôle de la religion à la vie privée des individus et son objet à l'au-delà. Le secteur religieux, pour sa part, a essayé d'éviter de s'impliquer dans les « affaires terrestres ». Les structures administratives et les systèmes de gouvernance hérités de la colonisation ont réduit à la famille et à l'éthique personnelle les domaines dans lesquels la religion peut exercer son autorité. Dans les pays musulmans d'aujourd'hui, un certain nombre de gouvernements ne commencent que maintenant à inclure la religion dans leurs systèmes. Dans ce processus, une première étape devrait consister à développer un système éducatif adéquat qui associe la connaissance religieuse à la connaissance profane. A ce jour, les oulémas (le clergé), les sphères dirigeantes (les hommes politiques) et l'intelligentsia (les intellectuels) n'ont pas encore été capables de s'organiser pour travailler ensemble et produire ce genre de synthèse, bien qu'ils soient tous musulmans pratiquants. Il existe bien sûr des exceptions : les organisations non-gouvernementales (ONG), qui travaillent de concert avec ces trois groupes et dont elles reçoivent le soutien, ont souvent réussi à produire des résultats pratiques.

Une partie de la signification de l'islam est que nous adorons Dieu comme si nous Le « voyions », ou que si nous ne Le « voyons » pas, nous savons qu'Il nous voit.

Razak et Lathief (1980, p. 48)

En approfondissant cette question de savoir comment ressourcer la religion, on peut trouver utile de distinguer trois phases dans la pratique religieuse - la foi⁵⁵, la pensée et la découverte - comme on le voit dans les travaux d'Iqbal aussi bien que dans ceux de Bergson. Dans la phase de la foi, on accepte les commandements religieux de manière inconditionnelle, sans les comprendre. La seconde phase, la pensée, se caractérise par une parfaite soumission à la discipline, fondée sur une compréhension rationnelle de cette discipline. Dans cette phase, la vie religieuse cherche son fondement dans une sorte de métaphysique, c'est-à-dire dans une vision du monde logiquement cohérente dont Dieu fait partie. Dans la troisième phase, la découverte, la métaphysique se trouve remplacée par ce que l'on pourrait appeler un état d'être psychologique, dans lequel celui qui vit une existence religieuse développe un désir ou une ambition d'entrer en contact direct avec Dieu. Dans cette phase, les individus atteignent une personnalité « libre », non pas parce qu'ils se sont affranchis des injonctions de la loi ou du dogme mais parce qu'ils

découvrent la source ultime de la loi dans les profondeurs de leur conscience (Iqbal, 1930 ; Baharuddin, 1989). Cela signifie-t-il que la religion dogmatique ordinaire n'est pas importante ? Ce n'est peut-être pas là la bonne question. Comme l'a expliqué Iqbal, aucune religion n'est dépourvue de dogme, mais les religions manquent souvent de préciser que c'est la troisième phase qui rend le dogme compréhensible et praticable.

Un mystique musulman affirmait qu'aucune compréhension du Livre Saint n'est possible tant qu'il ne s'est pas réellement révélé au croyant, tout comme il s'est révélé au Prophète.

Baharuddin (1989, p. 324)

Dans la maximisation du coefficient d'implication séculière, ce qui est important selon Goulet (1996), ce sont les liens précis que l'on suppose entre l'implication, inspirée par la religion, dans les tâches humaines (de cette existence terrestre) et la réalité transcendante qui est l'objet de la foi religieuse. Selon Goulet, lorsque le coefficient est élevé, ces liens sont intrinsèques et essentiels, plutôt qu'extrinsèques ou accidentels. Iqbal, et d'autres dans le monde musulman, seraient d'accord avec Teilhard de Chardin, qui affirmait que ceux qui croient à la transcendance voient un monde ouvert et infini : ils aiment le monde autant que les humanistes laïques, mais ils travaillent ici et maintenant pour rendre cette réalité plus pure, et finalement pour en sortir. Il ne s'agit pas d'une fuite aliénante de la réalité mais d'un moyen de parvenir à une réalité plus complète, qui donne à ce monde et aux efforts qu'y accomplissent les humains un sens final et entier (Goulet, 1996). A ceux qui en sont capables, la voie ésotérique³⁶ permet de clarifier et même de traverser «l'ouverture» sur la transcendance. Mais le lien ultime entre ce monde et le prochain exige un effort humain ici et maintenant. T. de Chardin ajouterait qu'aucune excuse d'ordre spirituelle ne peut justifier l'inertie que manifestent les croyants face à «un faisceau de tâches séculières urgentes à accomplir, une connaissance et une sagesse à acquérir, une plus grande justice à réaliser, une créativité et une création à délivrer, une fraternité politique à instituer et un développement humain global à réaliser progressivement» (Goulet, 1996, p. 227).

Même pour ceux qui ne sont pas enclins aux modes ésotériques de pensée, le coefficient d'implication séculière de l'islam reste clairement présent dans de nombreux domaines. Comme je l'ai évoqué précédemment, la métaphysique même de l'islam impose la contingence du progrès vers l'au-delà vis-à-vis du développement du soi et des actes accomplis dans le présent. Selon le fameux théologien, philosophe et érudit Imam al-Ghazali (mort en l'an III après J.-C.), la trilogie connaissance-croyance-action (ilm-iman-amal) de l'être dans l'islam exige des musulmans deux types de connaissance :

- *Im fardhu 'ain*, ou la connaissance concernant les obligations de l'individu
- l'individu doit apprendre la connaissance de Dieu (c'est-à-dire les attributs de Dieu et la relation de l'homme à Dieu), des anges (ce qu'ils sont, leur rôle et leur fonction dans la relation entre Dieu et les humains), de l'au-delà et

de la création, des devoirs des humains envers eux-mêmes, envers la société et envers Dieu, du *solat*, c'est-à-dire des prières (dont le sens est de fournir la force, la croissance et un moyen de capter l'énergie du Créateur), de la signification du don de l'aumône et de la dîme, du jeûne (les raisons physiques, psychologiques et spirituelles), du pèlerinage (un voyage physique, intellectuel, social et émotionnel vers la purification et la fraternité universelle) et de plusieurs autres principes par lesquels la vie prend une signification. Une telle connaissance apporte un objet, un code d'éthique, un fondement pour le rite et le courage de vivre avec soi-même, avec la société, avec la nature et avec Dieu. Sans ce type de connaissance, l'individu risque de se retrouver dans une situation d'erreur et d'injustice aussi bien par rapport à lui-même que par rapport aux autres.

- *Ilm fardhu Kifayah*, ou la connaissance concernant les obligations sociales et collectives - ce type de connaissance concerne des sujets comme l'instauration d'une société islamique, la politique, l'économie, les affaires, les échanges, le droit, la médecine et le développement (Salleh, 1998). Chaque communauté doit disposer d'un nombre minimum d'individus dotés de la connaissance lui permettant d'affronter les exigences de l'existence et de prospérer. Ce type de connaissance s'applique à divers domaines, selon les besoins de la communauté concernée : pêche, navigation, agriculture, construction et ingénierie, médecine, économie et science. Cette liste continue de croître avec l'expansion des activités humaines. Lorsqu'une communauté ne dispose pas de la connaissance ni du savoir-faire requis pour vivre correctement, elle reste dans un état d'injustice et d'«arriération».

Suis-je coupable d'une forme de systématisation de caste lorsque je mets l'accent sur la signification de l'ésotérisme ? Porter un jugement de valeur sur les différentes approches de la foi n'est pas mon intention. Dans l'entreprise de développement de la société, le travail d'équipe revêt une importance extrême. Le concept d'*ilm-iman-amal* (connaissance-croyance-action) nous montre que dans la société, tout groupe ou tout individu fonctionne avec différentes inclinations, différentes connaissances, différents atouts. La société est le produit du travail d'équipe de l'ensemble. C'est pourquoi, dans l'islam, le facteur sociétal, l'*ummah* (communauté), est important : c'est la communauté qui constitue l'environnement dans lequel «fleurit» le développement des individus vers leur complet épanouissement personnel. Cependant, même si le développement fait partie de la catégorie de la connaissance sociale, nous ne pouvons pas oublier l'importance du domaine de l'individu : la société et l'individu sont inséparables et doivent évoluer ensemble (Salleh, 1998). Idéalement, non seulement l'*ummah* nourrit, mais elle agit aussi dans le sens de la rectification des erreurs et des péchés, et ce dans un esprit d'amour et d'acceptation mutuelle. En fait le produit idéal du développement serait le *masyarakat madani*, une société civile centrée sur Dieu, dans laquelle celui qui fait les lois et celui qui doit s'y conformer seraient

également responsables l'un de l'autre devant Dieu, qui réside aussi bien à l'extérieur (transcendant) qu'à l'intérieur (immanent) de la communauté.⁵⁷

L'islam voit les êtres humains comme des serviteurs de Dieu et comme le khalifah (la représentation déléguée) de Dieu sur Terre : en satisfaisant à ces fonctions, le développement est un moyen de servir Dieu. « Dans ce sens, le développement n'est qu'un moyen pour une autre fin, et non une fin en soi. Il est un moyen de servir et de chercher à satisfaire [Dieu], de sorte que les êtres humains atteignent le bonheur en ce monde et dans l'au-delà » (Salleh, 1998, p. 18). Dans l'islam et dans les autres confessions, le premier objectif de la religion est d'atteindre le salut, quelle que soit la manière de le faire que l'on puisse envisager. Dans cette vie terrestre, le salut, c'est le développement. Dans la religion, la doctrine (théorie) et la pratique (méthode) sont inséparables. La doctrine concerne l'esprit, la pratique concerne la volonté : par conséquent, la religion doit impliquer aussi bien l'esprit que la volonté du croyant. Ainsi, idéalement, les mécanismes du développement et ceux qui permettent de le commencer peuvent être vus comme des manifestations des théories et des méthodes religieuses. Les croyants agissent en tant que canaux pour manifester l'Esprit à travers la matière, c'est-à-dire Dieu à travers les humains.

L'islam exhorte les musulmans à être fermement de ce monde et à y agir, même s'ils reconnaissent le transcendant. On y trouve un accent subtil mais certain mis sur le développement matériel et sur ses liens avec la personnalité « intérieure » des individus investis de la connaissance individuellement requise (*'lm fardhu 'ain*). Les musulmans doivent faire tout cela dans la conscience constante de Dieu. Comme l'a suggéré Goulet, un système de signification transcendante (comme l'islam) peut constituer une puissante force de développement : les tâches humaines que suppose le développement peuvent revêtir, par une orientation vers le transcendant, « une nouvelle dignité, une nouvelle urgence et une nouvelle profondeur » (Goulet, 1996, p. 229).

Les points de vue moraux islamiques sur la science et le développement

Je distingue ici quatre principaux points de vue moraux islamiques qui, appliqués de façon sérieuse et créative, pourraient faire changer l'orientation, les objectifs et les processus de la science et de développement :

1. Toute activité humaine est « religieuse », même et surtout l'économie, le développement et la science, on ne peut donc pas l'exercer en faisant abstraction des objectifs et des valeurs inhérents à la vision religieuse du monde comme la justice, l'unité, la délégation de pouvoir ou la reconnaissance de Dieu. Ainsi, par exemple, l'islam accorde une importance particulière à l'économie et au marché - nous avons vu que l'islam s'exprime sous forme de métaphores marchandes : il a développé ses propres règles de conduite et ses propres lois pour limiter la voracité, l'égoïsme et la cupidité de l'être humain. Certaines

injonctions de l'islam précisent «de quelle manière mener les transactions, l'accumulation de la richesse ainsi que sa répartition, l'impôt religieux, les dotations, (...) le traitement économique de la pauvreté, la prohibition de l'usure» (Nasr, 1993b, p. 443). L'islam consigne un certain nombre de ressources au secteur public, comme les forêts et certains types d'approvisionnements en eau, mais il souligne aussi le droit à la propriété privée, dans la mesure où des prescriptions morales et éthiques sont suivies (Nasr, 1993b). (Pour un exemple de la manière dont ces idées peuvent être étendues aux paradigmes du développement, voir les commentaires sur Chapra en Annexe 1.)

C'est avec Moi que tu Me trouveras.

Hadith Cousdi (cité in al-Palembangi, 1953, p. 105)

2. L'islam a toujours préservé les liens entre pensée rationnelle, intuition mystique et révélation et a proposé des modèles d'intégration à l'esprit de ces processus interdépendants, qui ont longtemps souffert d'être séparés. Ainsi, par exemple, Willis Harman a décrit la méthode de recherche «participative»⁵⁸ selon laquelle le chercheur accède à la connaissance en s'identifiant avec ce qu'il observe :

L'approche intuitive et la science objective ne sont pas antithétiques : elles sont plutôt complémentaires. Le rationnel et l'analytique sont, dans un sens, des aspects de l'intuitif et du compassionnel, et réciproquement. Morris Berman (...) insiste sur le fait qu'une science digne de ce nom ne peut pas se fonder sur la tentative de connaître la nature de l'extérieur, par des expérimentations sous contrôle dans lesquelles on étudie les phénomènes en faisant abstraction de leur contexte. La recherche participative nous permet de comprendre que la nature ne se révèle qu'à travers nos relations avec elle, et qu'il n'est possible de comprendre les phénomènes que dans leur contexte (c'est-à-dire à travers l'observation participante).

Harman (1988, p. 16)

de cette intégration, le point de vue islamique sur la nature offre un exemple particulièrement caractéristique de l'islam (voir point 4, ci-après).

3. L'islam insiste sur l'humilité devant Dieu et sur la responsabilité. Cet important point de vue pourrait être comparé aux traditions qui mettent l'accent sur l'individu et qui conçoivent un univers plus anthropocentrique. Penser à rester humble et responsable nous aiderait à recentrer nos objectifs et nos activités, dans les domaines scientifiques et économiques ainsi que dans celui du développement, vers le bien-être humain et la durabilité, et à mieux peser les hypothèses scientistes, matérialistes et réductionnistes impliquées dans les processus et dans les objectifs actuels de ces disciplines.
4. L'islam propose une vision particulière de la relation entre l'environnement, les humains et Dieu :

Il insiste sur le fait que tous les phénomènes naturels sont des signes (ayat) de Dieu, que la nature a sa part dans la révélation coranique et que les humains, en tant que représentants délégués (*khalifahs*) de Dieu sur Terre, sont responsables devant Dieu non seulement d'eux-mêmes mais de toutes les créatures avec lesquelles ils entrent en contact.

Nasr (1993b, p. 529)

En guise d'exemple d'intégration de divers modes de pensée, l'approche islamique de la nature, telle que le Coran la représente, considère que la nature est une source de leçons et d'indications pour les humains, et qu'à travers l'observation, ils peuvent ainsi se connaître eux-mêmes et donc connaître Dieu. Comme exemples d'indications (de signes), on peut citer le cycle de l'eau, les habitudes et les caractéristiques de la flore et de la faune et les mouvements des planètes. Chacun de ces phénomènes permet aux humains de découvrir la volonté et les attributs de Dieu. Des savants comme Ismail Al-Faruqi (1986) vont même jusqu'à voir en chaque musulman un «scientifique né», car la compréhension du contenu des écritures implique une contemplation approfondie de la nature. On peut considérer que les musulmans qui ne se servent pas de leurs facultés pour pénétrer les vérités que révèle la nature ratent un point fondamental de leur existence.

J'étais un trésor caché. Je désirais être connu.

J'ai créé la création, afin de pouvoir être connu.

Hadith (cité in al-Palembangi, 1953, p. 105)

Une théologie de la nature est une tentative d'appréhender la nature dans le contexte d'une interprétation religieuse permise par la révélation et par l'expérience religieuse. Cependant, la théologie, la plupart du temps, ne traite pas directement de la nature ni de sa relation avec l'humanité, c'est pourquoi la science peut contribuer à parfaire la compréhension des écritures et de l'expérience religieuse en termes d'environnement. Ainsi, par exemple, une compréhension scientifique du monde conduit à envisager une création continue, de la même manière que les effets de l'action de Dieu dans le présent. D'autres penseurs comme le biologiste et prix Nobel George Wald, sont arrivés à des conclusions similaires concernant la nature de la matière et de la conscience :

Notre connaissance scientifique de plus en plus grande (...) conduit indéniablement à l'idée d'un esprit remarquable imbriqué dans l'univers matériel et indissociable de lui. Cette idée peut sembler tout à fait folle, mais si une telle réflexion est vieille de plusieurs millénaires dans les philosophies orientales, elle a refait surface encore et encore au sein de la monumentale génération de physiciens de la première moitié de ce siècle [Eddington, Schrödinger et Pauli, parmi d'autres].

Wald (cité in Harman, 1988, p. 18)

J'irai plus loin dans ce sens en rappelant que la religion englobe tous les aspects de la vie. Je pense que ces points de vue moraux suggèrent la nécessité de définir une philosophie universelle de la nature. Je veux dire par là une tentative d'ébaucher un système nécessaire, cohérent et logique d'idées générales pour l'interprétation de tous les éléments de notre expérience : une philosophie de la nature apporterait à notre pensée et à notre action pour la résolution des problèmes de société un fondement holistique, et en un sens, ce sont là les objectifs du développement. Cette philosophie tendrait à nous donner une vision cohérente de la réalité, fondée sur l'exploration et l'interprétation de toutes sortes d'expériences, de sorte que nous puissions mieux connaître et aimer nous-mêmes, les autres, la nature et Dieu. Une telle philosophie prendrait nécessairement en compte et rendrait cohérentes aussi bien la perception scientifique que la perception théologique de la réalité, une réalité incluant l'environnement et non pas simplement les êtres humains (Baharuddin, 1994).

Conclusion

Plus haut dans ce chapitre, je me suis référée à une définition du développement proposée par Francis Perroux (1983). Ses éléments essentiels sont un progrès de la conscience et de la capacité intellectuelle, le développement personnel et la liberté de valoriser son propre potentiel en fonction de ses propres valeurs. Si ces éléments font partie ou viennent à faire partie des objectifs du développement, les observations que j'ai faites dans cet article ne peuvent me conduire qu'à une seule conclusion : au train où vont les choses actuellement, nous n'atteindrons pas les objectifs voulus. En d'autres termes, nous n'atteindrons pas ces objectifs sans recourir à des processus qui les reconnaissent et qui fonctionnent donc dans le sens de leur réalisation. Les buts que nous voulons atteindre ont toujours appartenu au domaine de l'expérience religieuse et de l'existence spirituelle, et c'est pourquoi il me semble que cet ancien domaine d'expérience doit devenir une partie explicite des objets de l'étude scientifique.

Naturellement, le fait de mêler la religion à toutes les activités humaines rend nécessaires des systèmes de contrôle pour éviter un mauvais usage de l'autorité et pour garantir la préservation de l'autodétermination individuelle. Je crois que l'approche que l'on a de la religion agit comme un facteur d'influence déterminant. Il ne fait pas de doute que les détenteurs de l'autorité se sont souvent servis des doctrines et des préceptes de la religion pour consolider leur pouvoir. Cependant, il est clair qu'il d'agit là d'un usage instrumental de la religion, qui consiste à en faire un moyen pour une fin. En tant que fin en soi, la religion suppose une internalisation de ses préceptes - un processus comprenant l'évaluation et la comparaison avec l'expérience - puis une manifestation de ces idéaux en pensée et en actes. Une telle approche exige un engagement, un sacrifice, de l'humilité et surtout une ouverture au changement.³⁹ Les aspects mystiques de

la religion permettent à l'individu de maintenir un lien avec Dieu et de compter sur une aide intérieure caractéristique de ce lien.

Comme autres systèmes de contrôle, on peut citer une forte implication de l'éducation - aux niveaux national, local et individuel - et un grand sens des responsabilités vis-à-vis de la démocratie, de la paix et de l'égalité pour tous. L'islam met fortement l'accent sur la connaissance et l'éducation, et considère la connaissance comme cruciale vis-à-vis de la foi. L'orientation de l'islam en faveur de l'éducation milite dans le sens de la démocratie, de la paix et de l'égalité. Il faut que les gens soient en position de connaître leurs droits, c'est-à-dire ce qui leur est dû de la part de ceux qui ont le pouvoir, et de comprendre leurs responsabilités vis-à-vis des autres et de la société. Par ailleurs, il faut que les gens vivent dans des conditions qui leur permettent d'exercer ces droits et d'assumer ces responsabilités. Dans un contexte orienté dans ce sens, la religion et la spiritualité pourraient être les partenaires indispensables de la science dans sa quête d'une meilleure compréhension de la réalité physique et sociale, et les partenaires indispensables du développement dans sa quête d'une meilleure compréhension du bien-être humain.

Annexe 1 : Intellectuels et chercheurs musulmans et organisations islamiques impliqués dans la science, la religion et le développement

Dans la présente annexe, je décris brièvement les projets et les efforts entrepris par plusieurs intellectuels musulmans et par plusieurs ONG pour faire évoluer les relations entre science, religion et développement économique.

Seyyed Hossein Nasr

S. H. Nasr est réputé, ses travaux font autorité et j'ai cité certaines de ses idées dans le présent article. Originaire d'Iran, Nasr a effectué ses premières études aux Etats-Unis, en géologie et en histoire de la science. Dans les années soixante, il a commencé à écrire sur les liens entre science, religion et environnement et sur les problèmes qui y sont liés. Comme nous l'avons vu précédemment, sa thèse principale est que les humains d'aujourd'hui ont besoin de redécouvrir cette science oubliée qu'est la métaphysique, laquelle, conjointement avec une théologie et une philosophie complétées et revivifiées, pourrait permettre de faire de la science quelque chose de plus objectif. A l'instar de George Sarton (1927), Nasr a contribué à rappeler aux musulmans les réalisations auxquelles était parvenue la civilisation islamique au Moyen Âge et à susciter, au sein de l'intelligentsia, une nouvelle série de débats et de discussions sur les problèmes généraux concernant la science, la religion et le développement. Nasr a beaucoup écrit sur la manière dont les musulmans peuvent participer à la société contemporaine. Il est connu pour avoir adopté un point de vue traditionaliste que certains n'approuveront pas, mais il ne s'en distingue pas moins parmi les auteurs musulmans pour sa vaste connaissance de la théologie, de l'histoire et de la philosophie de l'islam.

Ziauddin Sardar

Ziauddin Sardar est aussi une figure éminente dont les travaux sont bien connus de l'intelligentsia et des scientifiques musulmans dans le domaine du développement et de l'avenir de l'*ummah* (la multitude). Sardar a étudié à Manchester et réside actuellement sur Londres. Son bagage est scientifique, mais il a aussi étudié l'histoire et la philosophie de la science. Auteur prolifique⁶⁰, il travaille en étroite collaboration avec des chercheurs occidentaux et des figures éminentes du monde musulman de diverses régions du monde sur des projets destinés à permettre aux scientifiques et aux décideurs politiques des sociétés islamiques de comprendre plus pleinement la philosophie de la science qui est celle de l'islam, et surtout son aspect éthique.

Dans les pays musulmans, les décideurs politiques font preuve d'un intérêt grandissant pour la science islamique, pour son histoire et pour son application

dans le monde contemporain. L'ouvrage de Sardar *The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the West* (1988) est le fruit des symposiums qu'il avait organisés à Stockholm (1981) et à Grenade (1982) et qui avaient réuni des chercheurs musulmans et non-musulmans pour discuter des questions que suggère le titre du livre. Cette rencontre a permis un rapprochement entre les participants musulmans et non-musulmans, qui ont reconnu que ces symposiums avaient été pour eux l'occasion d'un véritable dialogue et qu'ils avaient pu ainsi identifier un système de valeurs applicable à la compréhension de la crise que connaît la science et à la conception d'une politique des S & T reflétant les impératifs culturels et religieux de l'islam. Il s'agit de concepts de valeur dérivant d'un ensemble de principes qui forment un paradigme pour le développement et le progrès au sein d'une société islamique idéale : *tauhid* (unité), *khalifah* (tutelle), *ibadah* (culte), *ilm* (connaissance), *halal* (ce qui est louable) et *haram* (actions répréhensibles), *adl* (justice sociale) et *zulm* (tyrannie), *istislah* (intérêt public) et *dhiya* (gaspillage) (Sardar, 1988).⁶¹ Les chercheurs se réfèrent souvent au système d'évaluation sur 10 points de Sardar, ce qui montre le besoin de leur part de trouver un cadre d'action.

Muhammad Umer Chapra

Chapra est conseiller économique auprès de l'Agence monétaire d'Arabie Saoudite. Il a beaucoup écrit sur l'économie et la finance en pays islamique, et son ouvrage le plus important est *Towards a Just Monetary System: A Discussion of Money, Banking, and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings* (1985). Il a reçu le prix d'économie de la Banque islamique de développement pour sa contribution dans ce domaine. A la différence des autres auteurs déjà mentionnés, Chapra est l'un des rares économistes musulmans qui semblent croire véritablement que l'islam offre de quoi expliquer en long et en large les liens réciproques pouvant exister entre économie, développement et religion. Chapra expose ses idées dans un livre d'environ 400 pages, *Islam and the Economic Challenge*⁶² (Chapra, 1992). Dans le contexte actuel d'incertitude économique, Chapra invite sincèrement les pays musulmans à poursuivre ce qu'il appelle les objectifs de la charia (*Maqasid-al-charia*) en tant que moyen d'éviter la désintégration de la société (il entend par là les bouleversements sociaux et l'emprise des multinationales). Les événements qui se sont produits récemment en Indonésie, par suite de la crise monétaire et de la crise de la dette qui ont frappé tous les pays d'Asie, nous en fournissent un exemple. Les indonésiens - un grand nombre de pauvres et de chômeurs - sont descendus dans la rue en masse pour demander la destitution de leurs dirigeants. On peut comprendre qu'en voyant les disparités considérables qui existent en termes de richesse entre les divers secteurs de la société indonésienne, ils aient eu le sentiment que leurs dirigeants étaient corrompus et ne pensaient qu'à poursuivre leurs propres intérêts. Ces dirigeants

ont oublié leurs devoirs de tuteurs (*khalifah*) devant Dieu parce qu'ils ont ignoré le peuple.

Les objectifs de la *charia* sont avant tout le bien-être humain (*falah*) et la belle vie (*hayat tayyibah*). Pour Chapra, la *charia* est la base du développement, car en mettant l'accent sur la justice socioéconomique, elle vise à satisfaire les besoins à la fois spirituels et matériels des êtres humains. Chapra s'inspire d'al-Ghazali, qu'il cite : «l'objectif même de la *charia* est de promouvoir la bien-être des gens, qui réside dans la sauvegarde de leur foi, de leur existence, de leur esprit, de leur postérité et de leur richesse. Tout ce qui permet de sauvegarder ces cinq éléments sert l'intérêt public et est désirable» (Chapra, 1992, p. 1).

Chapra est aussi d'accord avec al-Ghazali pour placer la foi au sommet de la liste des *Maqasid*, en tant que composante la plus fondamentale du bien-être humain. C'est la foi qui permet de donner aux relations humaines un fondement sain, un contenu équilibré et caractérisé par une attention mutuelle envers l'autre pour le bien-être de tous (Chapra, 1992). La foi agit aussi comme un filtre moral permettant que l'allocation et la répartition des ressources restent conformes aux exigences d'unité et de justice socioéconomique. Sans cette composante qu'est la foi dans les décisions économiques humaines - au sein du ménage, à la direction de l'entreprise ou sur le marché - nous ne pouvons pas parvenir à une répartition des ressources efficace et équitable. L'efficacité et l'équité sont les conditions préalables pour éviter les déséquilibres macroéconomiques, l'instabilité économique, la criminalité, les conflits et les divers symptômes de la désintégration des normes sociales (Chapra, 1992).

Chapra insiste sur le fait que si nous voulons parvenir à un équilibre entre la rareté des ressources et les diverses revendications dont elles font l'objet, il nous faut nous attacher aux êtres humains plutôt qu'au marché ou à l'Etat. Il est donc impératif de réintégrer l'être humain comme fondement du système économique. Les humains doivent être motivés par la poursuite de leur propre intérêt à l'intérieur des contraintes du monde dans lequel ils vivent (Chapra, 1992). Croyant véritablement à la possibilité d'un système économique juste et sain, Chapra définit les diverses étapes de la réalisation de ce système.

Comme les autres, Chapra part d'une critique de la situation actuelle et poursuit avec une réévaluation des principes contenus dans la métaphysique religieuse de l'islam. Choissant les trois principes bien connus de *tauhid* (unité), *khalifah* (délégation, tutelle) et *adl* ou *adalah* (justice), il délimite une stratégie pour un système économique plus éclairé. Dans son raisonnement, il s'occupe de tous les détails et de toutes les complexités du système économique moderne et intègre partout les principes religieux et économiques.

Chapra (1992) parle de *tauhid*, de *khalifah* et de *adalah* comme d'éléments liés aux idées sur la camaraderie universelle, sur les ressources comme une responsabilité, sur un style de vie humble, sur la liberté de l'homme, sur la satisfaction des besoins, sur une distribution équitable du revenu et des richesses, sur la croissance et la stabilité, et pouvant se traduire dans ces faits. Il propose de

retrouver des systèmes évoqués dans le Coran comme le système du zakat (ou dîme) et autres principes concernant la richesse. Il traite de manière claire de tout un ensemble d'idées, en commençant par le rôle de l'ulama (clergé), la restructuration de la politique, les réformes de l'agriculture et du travail, l'éducation et la formation, l'accès aux finances et la taille des propriétés terriennes, puis il passe à la restructuration des systèmes de financement et d'investissement, au principe d'une taxation juste et efficace, aux droits de douane et à la substitution à l'import, et aux dépenses prioritaires. Cependant, pour faire justice aux idées de Chapra, je prie les lecteurs ayant des connaissances en économie de lire ses écrits pour se confronter à ses idées de manière plus directe.

Chapra (1992) conclut son traité en réitérant son idée qu'imprégner l'économie des valeurs religieuses impliquerait un sérieux effort pour élever (selon les principes de l'islam) le bien-être spirituel et matériel de tout le monde. En ce qui concerne le spirituel, le bonheur intérieur ne peut être atteint qu'en se rapprochant de Dieu. En ce qui concerne le matériel, l'islamisation implique une allocation des ressources juste et efficace pour atteindre la belle vie (*hayat tayyibah*). L'islamisation ne s'oppose pas à la libéralisation. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'une libéralisation islamique exige que les décisions économiques, dans le secteur privé comme dans le secteur public, passent à travers le filtre des valeurs morales avant de s'appliquer au marché. Sans l'islamisation des sociétés musulmanes (y compris d'un secteur aussi fondamental que l'économie), c'est-à-dire sans l'intégration de la relation entre science, religion et développement, il sera pratiquement impossible aux pays musulmans de parvenir à se développer. Chapra fait cependant remarquer qu'il n'est pas évident que les décideurs politiques musulmans aient tenté jusqu'à présent de traduire les idéaux économiques de l'islam dans leurs politiques de développement. Chapra prédit que même si un changement d'attitude se produit, la tâche sera longue et ardue. Il invite les décideurs politiques à se dépêcher de percevoir les signes de leur époque.

L'Institut international de la pensée islamique

L'Institut international de la pensée islamique (International Institute of Islamic Thought - IIIT) a été fondé en 1981. Ses principaux objectifs sont de revivifier et d'encourager la pensée islamique et de promouvoir l'islamisation de la connaissance dans les disciplines contemporaines. Il étudie aussi les possibilités de calibrer la connaissance de manière à intégrer le tauhid (le concept d'unité) et la charia. Il s'occupe de problèmes concernant le développement en général à travers les valeurs et les principes du paradigme religieux islamique.

Jusqu'ici, l'IIIT s'est d'abord adressé aux savants. Il s'efforce d'atteindre ses objectifs par la promotion de la recherche en sciences sociales, surtout dans le domaine de la méthodologie et de la philosophie de la science. Par ailleurs, il organise des séminaires et des conférences, et sponsorise la publication d'ouvrages spécialisés. Il offre des bourses d'étude et propose une assistance aux étudiants

chercheurs. Actuellement, il prévoit la mise en place de programmes spéciaux d'études supérieures pour renforcer la culture islamique. Bien qu'il soit basé aux Etats-Unis, il bénéficie du soutien technique et financier d'autres pays comme la Malaisie. Pour de plus amples renseignements sur l'IIIT, on peut consulter Internet (www.iiit.org).

L'académie malaise des sciences islamiques

En 1977, en Malaisie, les scientifiques musulmans se sont réunis pour ranimer la tradition d'une science islamique. Le groupe ainsi formé comprenait un certain nombre de scientifiques et d'ingénieurs de renom, qui travaillaient dans des secteurs clés. L'objectif était d'islamiser les attitudes et les pratiques dans les S & T selon les idées évoquées dans le présent chapitre. Ces chercheurs s'intéressent aussi à la promotion des S & T en Malaisie. Cependant, ce qui peut être plus particulièrement intéressant pour nous, en matière de relations entre science, religion et développement, est la manière dont ils ont concentré leurs efforts sur les questions relatives à la science, à l'islam et au développement lors du récent Séminaire national sur la politique scientifique. A l'instar d'un certain nombre d'autres pays, la Malaisie a tenté de franchir plusieurs siècles de développement en l'espace de quelques décennies. Selon sa déclaration actuelle de politique générale - appelée Vision 2000 - la Malaisie devrait s'efforcer de devenir, entre autres, productrice de ses propres S & T au lieu de rester simplement utilisatrice de technologies importées. Malgré les intentions honorables et audacieuses exprimées dans ce document, on ne s'est pas encore beaucoup préoccupé de les traduire dans la pratique. Ainsi, même si la Malaisie s'est dotée d'une politique nationale scientifique, cela ne transparaît pas de façon notable, sans parler d'une saine critique. On n'assiste pas davantage à un débat suivi sur le rôle et le caractère de la science dans le développement du pays en général. Toutefois, soucieuse de montrer qu'un idéal islamique pouvait être universel, l'Académie malaise des sciences islamiques (AMSI) a entrepris d'étudier un modèle de développement fondé sur la science et sur la religion. Le travail qu'elle accomplit est prometteur, dans la mesure où elle a réussi jusqu'à présent à gagner le soutien et la participation de certains décideurs politiques malais.

Les deux promoteurs les plus actifs des idées de l'AMSI sont Shaharir Mohamad Zain (professeur de mathématiques) et Wan Daud (professeur de chimie). Zain et Daud ont examiné l'approche et les idées d'autres musulmans sur les rapports entre science, religion et développement économique, avant de développer leurs propres points de vue. Je résume brièvement ci-dessous les principaux points de leur approche de la définition d'un modèle malais pour l'intégration des principes du projet SRD. Ils les ont présentés lors d'un séminaire en septembre 1998 (Daud et Zain, 1998) :

1. Au sens de l'islam, qui dit développement dit développement holistique des êtres humains eux-mêmes : le développement matériel n'est qu'un sous-produit ou un

effet du développement humain. Les êtres humains se développent par le *ta'dib* (facteur de civilisation), par la purification du cœur et de l'esprit (*tazkiyah*) et par l'éducation (*tarbiyah*). L'objectif du développement humain est d'atteindre l'état de l'homme bon, dont la forme la plus élevée est l'individu parfait ou *insan kamil*. Un tel individu est dans un état de totale acceptation de Dieu, et réciproquement.

2. Le capital doit être gagné et accru par le travail et non pas simplement par l'investissement. Dans le modèle séculier, l'accumulation du capital par l'investissement suppose une épargne. Dans l'islam, l'épargne seule n'engendre pas le profit, car l'usure (*riba*) sous forme d'intérêt est interdite. Au lieu de cela, l'islam encourage les gens à épargner dans le cadre d'un style de vie modeste ou simple et en évitant le gaspillage. Pour éviter l'usure, les banques ne versent pas d'intérêt aux déposants et ne prennent pas d'intérêt sur les emprunts. Ayant cependant besoin de fonctionner comme des entreprises viables, les banques perçoivent une part des profits de l'emprunteur et distribuent une part de ces profits aux déposants : cela permet de répartir le risque entre les emprunteurs et les déposants. La capital accumulé est taxé au moyen de l'«impôt de charité» et de la dîme, ainsi la richesse est-elle redistribuée en faveur des pauvres.
3. Dans le cadre de ce système que propose l'islam, l'économie ne serait pas aussi libérale qu'avec le système actuel du *laissez-faire*, car l'institution de l'*hisbah* assurerait un contrôle et une régulation du marché. L'*hisbah* est une institution semblable à une autorité de district, dotée d'un pouvoir judiciaire et politique et qui a accès à tous les registres de l'Etat. L'*hisbah* a été autrefois une institution vivante, aux temps de la civilisation islamique (al-Faruqi et al-Faruqi, 1986). Le *muhtasib* (une personne chargée de l'*hisbah*) sanctionne la triche et l'usure ainsi que les autres actes *haram*.
4. Les modèles de développement proposés doivent être fondés sur le bien (*maslahah*) de la société et non sur la motivation du gain de l'investisseur.
5. En termes économiques, la science permet d'accroître les profits à travers l'utilisation des technologies qui rendent le travail et les ressources plus rentables. L'AMSI s'inspire d'Ibn Khaldun (d. 1404), le célèbre sociologue musulman de Tunis. Dans son traité *Muqadimah* (littéralement, l'Introduction), Khaldun n'a pas seulement parlé de l'importance des S & T dans l'existence humaine, il a aussi suggéré un modèle de développement islamique pour l'avènement d'une civilisation élevée (*umran*). D'un point de vue historique concret, cet objectif date du Prophète et de la cité de Médine. Les premiers croyants avaient une foi inébranlable parce qu'ils voyaient leur *ta'dib* et leur *tazkiyah* dans les mains du Prophète même. Ils éprouvaient donc un véritable sentiment d'unité (idéalement, la foi n'est réelle que lorsque les croyants aiment leur prochain comme ils s'aiment eux-mêmes), ce que l'on appelle *'asabiyyah*. Khaldun a remarqué que l'écroulement ou la désintégration d'une nation se produit non pas tant en raison d'un écroulement de son système économique qu'en raison de l'écroulement du pouvoir politique de l'élite dirigeante, qui commence avec la perte de l'*'asabiyyah*.

6. Dans la conception d'aujourd'hui, le développement économique signifie l'industrialisation, principalement l'utilisation des ressources, du travail et de la technologie pour produire un assortiment de biens et de services en quantités suffisamment importantes pour que ce soit rentable. Ce processus est en principe acceptable car le Coran mentionne l'utilisation des ressources (*tashkir*). Toutefois, la domination humaine sur la nature n'est pas un absolu, elle se fonde sur la condition que les humains ne se servent de la nature qu'en respectant les limites, les dispositions et l'éthique que prescrit le Coran.
7. La technologie en tant que moyen de contrôler la nature ou d'accéder au pouvoir politique n'est pas admise. Du point de vue religieux, la technologie est une branche des sciences pratiques dont on se sert pour atteindre un objectif d'ordre pratique. Cependant, les moyens autant que les objectifs de la technologie doivent être en conformité avec des principes comme ceux que souligne Sardar, de sorte que l'effet soit en harmonie avec les humains et avec la nature.
8. La population locale doit avoir la liberté d'innover ou d'improviser à partir des technologies importées. Cette appropriation est nécessaire à tous les niveaux du développement technologique (c'est-à-dire conception, forme et design, production et application). Pourtant, en général, les pays en développement ne sont que les récipiendaires et les utilisateurs passifs des technologies importées des pays développés. Ces technologies appartiennent à des compagnies géantes qui exercent leur droit de propriété pour maximiser leurs profits : l'aide aux pays en développement ne fait pas partie de leurs motivations. Les utilisateurs des pays du Sud ont peu de possibilités d'innover et de s'approprier la technologie. Les transferts de technologie mettent souvent en jeu des conditions relatives aux brevets et aux droits d'auteur qui empêchent toute innovation locale. Ce cadre réglementaire permet de faire perdurer une dépendance du Sud vis-à-vis du Nord que certains considèrent comme une forme courante de colonialisme.
9. L'ironie de la situation qui est celle de certains pays en développement est que la population locale est parfois fière d'avoir les plus hauts gratte-ciel, les systèmes de transport les plus récents et les plus sophistiqués, des satellites de télévision et des «cybertechnologies», alors qu'en réalité il ne s'agit là que de technologies presque intégralement importées. Certains considèrent que la mondialisation est un prétexte pour assurer la dépendance des pays du Sud vis-à-vis du Nord. Il serait souhaitable que des efforts soient faits pour renforcer la connaissance locale et la capacité locale en matière de S & T.
10. Les effets négatifs des processus actuels du développement sur la population humaine comme sur l'environnement sont déplorables. Un certain nombre de pays en développement préfèrent accélérer leurs projets de développement, par exemple à travers des lois. Cependant, le développement n'est pas un processus transparent : les conditions dans lesquelles se fait l'acquisition des terrains pour la réalisation des projets nous fournissent un exemple des conséquences involontaires des mesures légales. Dans certains cas, aucune disposition n'oblige à informer les propriétaires terriens, encore moins à les consulter à propos du

projet à réaliser : ce sont les planificateurs et les politiques qui prennent les décisions. En plus de cela, il est rare que la population ait droit à une analyse du rapport coût /avantage ou du rapport risque /avantage qui lui permettrait de participer au processus de décision, alors que le projet aura sur les conditions de vie des gens des retombées très importantes. Aucune compensation ne peut facilement éliminer la souffrance d'avoir perdu la terre, ni rendre aux gens la sécurité de vie qu'assurait la propriété de la terre.⁶³

Notes

45. Ainsi, par exemple, Fritjof Capra (1985, pp. 118-119) a décrit la manière dont l'influence du paradigme cartésien sur la pensée médicale débouchait sur le « modèle biomédical » dans lequel le corps humain est conceptualisé en tant que machine pouvant être analysée par parties : « En se concentrant sur des fragments de plus en plus petits du corps, la médecine moderne perd souvent de vue le patient en tant qu'être humain, et en réduisant la santé à un fonctionnement mécanique, elle n'est plus capable de traiter le phénomène de la guérison. »
46. C'est aussi la croyance dans le fait que les méthodes utilisées pour étudier les sciences de la nature devraient être employées pour explorer tous les aspects du comportement humain et de la condition humaine, par exemple dans la philosophie et les sciences sociales.
47. Ce qui a encouragé le déisme, ou croyance en l'existence de Dieu fondée sur la raison plutôt que sur la révélation. Le déisme reste encore largement prévalent de nos jours, et c'est à mon avis une des raisons qui expliquent la perte d'à-propos des religions, car cela suggère que Dieu n'est plus impliqué dans le monde (Brooke, 1979). Pour un exposé plus complet sur cette question, voir Lindberg (1986).
48. Il nous faut aussi observer qui détient le pouvoir et de quelle quantité de pouvoir un secteur donné devrait disposer pour déterminer les normes et les définitions qui, en fin de compte, gouvernent notre existence. Bertrand Russell (1976) faisait remarquer que lorsque ceux qui dirigent peuvent même faire dire aux gens que le soleil est froid (parce que ceux qui diraient autre chose seraient liquidés), on se demande si Zeus aurait pu faire mieux ! Là encore, dans de telles sociétés, j'ai l'espoir que la religion puisse jouer le double rôle de renforcer le faible - voir par exemple les rôles de négociateur et d'activiste joués par certains groupes chrétiens aux Philippines - et de rendre les responsables politiques laïques plus compréhensifs et plus respectueux des consécration religieuses et spirituelles.
49. Nombreux sont par exemple les musulmans qui pensent qu'ils ne peuvent plus se contenter d'entendre les *imams* ou les *oulémas* leur dire ce que disent Dieu ou le Coran. Ils veulent lire, et, ce qui est plus important, ils veulent voir par eux-mêmes la signification des Ecritures. La « Signification », cela veut dire voir l'adéquation des enseignements coraniques à la vie quotidienne - dans les affaires et dans les situations familiales et sociales, dans l'environnement et la politique. Une fois qu'ils auraient perçu cette adéquation, les gens « vivraient » automatiquement la religion, qui serait alors intégrée dans des systèmes comme la science et le développement.
50. Les lois établies par Dieu. Cependant, le terme de loi est trop rigide pour refléter la nature de la charia. Sa signification, d'un point de vue épistémologique, est « la voie », un terme qui me semble mieux rendre justice à ce concept. A partir de là, les musulmans ont dérivé des « voies » ou des « lois » pour régir leurs actes. En arabe, loi se dit *hakm*, ou « bien » c'est-à-dire que toutes les « choses », les « voies », les « lois » que Dieu a prescrites aux humains

sont censées représenter le maximum de «bien» pour eux, car ce sont les lois qui correspondent le mieux à l'état naturel des êtres humains (*fitrah*). En toute logique, qui connaît la création mieux que le Créateur ?

51. Dans l'islam, le terme *séculier* n'existe pas vraiment, car la connaissance y est toujours comprise comme l'unité entre le matériel et le religieux.
52. Nous pouvons dire que deux individus n'ont jamais exactement la même expérience de la spiritualité ou de la présence et de l'œuvre de Dieu, mais qu'il existe entre ces deux expériences un certain nombre de points communs qui peuvent être observés et vérifiés par d'autres. De même, dans l'islam, l'expérience spirituelle intérieure est précédée et accompagnée d'une purification psychologique, physique et morale : tous les musulmans suivent ces processus, qui permettent ainsi d'étudier l'expérience spirituelle «objectivement».
53. L'exercice décrit ici est un exemple de *théologie naturelle* et de *théologie de la nature*. Dans le Coran, il existe par exemple un verset qui évoque le développement de l'embryon depuis la fécondation jusqu'au moment de la naissance. Un musulman du XX^e siècle comprendrait ce verset bien plus clairement qu'un musulman du VII^e ou du VIII^e siècle, grâce à la confirmation et à l'explication que la science donne de ce processus (voir aussi Baharuddin, 1994).
54. Il est intéressant de noter qu'une riche veuve, Siti Khadijah, s'était proposée à Mahomet alors qu'il était âgé de 25 ans et qu'elle en avait 40. Il commercialisait les biens de celle-ci en-dehors de La Mecque. Ils furent ensemble pendant 25 ans, et le Prophète ne prit d'autres femmes que passé l'âge de 55 ans. On a attribué à ces mariages plus tardifs des motifs prosélytes et politiques. Bien que la polygamie soit théoriquement possible selon le Coran, il est, en réalité, très difficile sinon impossible de réunir les conditions fixées, parce qu'elles exigent d'un homme une égalité absolue de traitement envers ses femmes en tout - financièrement, émotionnellement et socialement.
55. Ainsi, par exemple, au moins une grande partie de la communauté musulmane considère que le taqlid, ou acceptation aveugle, est une approche suffisante et valable. J'affirmerais cependant que ce type de foi est celui qui prête le plus au doute, à la confusion et à la désillusion, surtout lorsque l'on confronte à la religion les informations apportées par la science, la technologie et l'éducation laïque, qui paraissent contradictoires. Il n'est pas surprenant que de nombreux musulmans se retrouvent actuellement dans l'impossibilité de savoir comment être fidèles à leur religion, étant donné la prévalence d'une conception totalement profane et réductionniste.
56. Cependant, dans l'islam, comme dans le christianisme et dans les autres religions, l'ésotérisme peut être dévoyé, et il l'a été : ainsi, par exemple, ses vues ne sont pas susceptibles de vérification objective, elles ne peuvent en général être validées que par la pratique personnelle - d'où les suspicions et les attaques dont les pratiques ésotériques font l'objet. Cependant, dans l'islam (comme dans les autres religions), le véritable ésotérisme ou mysticisme est la composante **interne** de l'unité qu'est l'islam, comme l'indique la signification du mot *ésotérisme*. Tout aspect interne doit s'accompagner d'un aspect externe : la loi, ou *charia*, avec laquelle l'ésotérisme islamique n'est jamais en désaccord. Tout ce que fait un musulman relève à la fois du domaine ésotérique et du domaine exotérique. Lorsque l'on donne le *zakat*, par exemple, la signification exotérique est que l'on assiste les gens marginalisés dans notre société ; la signification ésotérique est que cela développe la qualité de cœur de celui qui donne.
57. En 1996-1997, L'Institut malais pour les études sur le développement (Malaysian Institute for Development Studies - MINDS), une ONG locale, a organisé une série de conférences

aux niveaux national et étatique (la Malaisie se compose de 14 Etats). Ces conférences visaient à promouvoir l'idée d'une société civile fondée sur la spiritualité, ou *masyarakat madani* (en malais). Des activistes d'ONG locales et des universitaires ont préparé une série de documents de travail décrivant les possibilités pour divers aspects de cette société civile. J'ai préparé, pour ma part, un article sur le développement des grandes villes et l'environnement, et j'ai participé à l'édition du volume rassemblant les nombreux articles issus de ces travaux. Le MINDS a publié ce volume, *Masyarakat Madani*, en 1998. Il s'adressait aux décideurs politiques, aux ONG et au grand public.

58. Il faut distinguer l'approche de la « participation » que propose Harman de la signification de la recherche « participative » dans le débat sur le développement international. Harman utilise ce terme pour désigner une recherche dans laquelle le chercheur accède à la connaissance en s'identifiant à ce qu'il observe, engageant de ce fait le sujet-objet de la recherche par une « conscience compassionnelle » (Harman, 1988, p. 15)
59. Il n'est que de considérer la différence entre une personne qui dirait « c'est là ce que je pense que ma tradition et mon développement personnel exigent de moi, et ce que je pense pouvoir faire pour agir en accord avec ces croyances » et une personne qui dirait « c'est là ce que dit la tradition et c'est ainsi que vous devriez penser et agir ».
60. Il a publié *The Future of Muslim Civilization* (Sardar, 1979a), *Islam, Outline of a Classification Scheme* (Sardar, 1979b), *Arguments for Islamic Science* (Sardar, 1985a) et *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (Sardar, 1985b).
61. *Tauhid* - que l'on interprète généralement comme signifiant l'unité de Dieu - est pris ici dans un sens plus large pour désigner une valeur universelle englobant l'unité du genre humain, les êtres humains et la nature, ainsi que la connaissance et les principes spirituels. *Khalifah* (délégation, tutelle) désigne la responsabilité des humains devant Dieu de leurs activités scientifiques et techniques. La conception selon laquelle les humains devraient conquérir la nature et la dominer n'a pas sa place dans ce contexte ; les humains n'y sont pas davantage des observateurs passifs. La nature est une chose avec laquelle on doit compter. Elle est aussi le moyen par lequel les humains accomplissent leur *ibadah*. Si la contemplation est en elle-même une *ibadah* (bonne action), elle conduit aussi à la conscience de l'unité avec la nature et de la tutelle de l'être humain. La recherche de la connaissance (*ilm*), comme en science, est un autre moyen de réaliser l'*ibadah* (dévotion). L'islam reconnaît un certain nombre de catégories de la connaissance : une connaissance dans un domaine particulier ou une technologie spécifique peut être *haram* si elle est destructrice (physiquement ou d'une autre manière) pour les humains ou pour l'environnement. Si au contraire elle est bénéfique aux humains ou à l'environnement, alors elle est *halal*. Il existe une analogie entre *halal* et *adl* (justice) de la même manière qu'entre *haram* et *zulm* (tyrannie). On peut parler de *zulm* à propos d'une science ou d'une technologie qui détruit l'environnement, les valeurs humaines ou les valeurs spirituelles ou qui engendre le gaspillage. On désigne souvent ce genre de science par le terme *dhiya*, ou gaspillage. Une activité scientifique ou technologique qui permet la justice (*adl*) sert aussi l'intérêt public (*istislah*) (Sardar, 1988).
62. Voir aussi *Towards a just Monetary System* (Chapra, 1985).
63. Personnellement, il me semble que ce genre de problème peut être lié au manque de pouvoir en général des populations des pays en développement. Ce dernier problème est lui-même à mettre en relation avec le peu d'emprise qu'a la signification des principes religieux de *khalifah*, *amanah* et du principe selon lequel les êtres humains sont responsables devant Dieu pour tous leurs actes.

Chapitre 4

La promotion d'un débat sur la science, la religion et le développement

FARZAM ARBAB

Ma propre expérience

Au moment où nous lançons un programme de recherche sur le thème de la science, de la religion et du développement, il me paraît essentiel que soit reconnu d'emblée le rôle privilégié que doit jouer la science comme source de méthodologie. Cela dit, les questions relatives au choix des méthodes scientifiques sont elles-mêmes complexes, aussi est-il opportun d'en dire ici quelques mots.

La science, dans son sens le plus large, englobe un vaste ensemble de phénomènes, naturels ou sociaux, et elle permet une variété d'approches et de méthodes. Chacune de ces approches et de ces méthodes est adaptée au caractère d'un sujet de recherche spécifique. Dans l'étude d'un nombre incalculable de systèmes et de processus, les questions relatives à l'existence de Dieu ou à la dimension spirituelle de l'existence ne se posent même pas : une méthode acceptable ne peut qu'exclure ces questions de toute considération, ne serait-ce que pour préserver la rigueur scientifique de l'étude en question. Néanmoins, lorsque cette exclusion devient une règle appliquée de façon systématique et inflexible, à la manière d'un dogme, le pouvoir de la science en pâtit. Une approche «scientifique» rigide permet difficilement d'évaluer les hypothèses propres à la science vis-à-vis des systèmes de croyance qui lui sont extérieurs. L'étude de la religion reste possible, mais généralement en tant que phénomène psychique ou social issu des interactions entre les humains et leurs semblables ou entre les humains et leur environnement, des interactions qui en dernière analyse sont envisagées comme se produisant entre des agrégats d'atomes ou de molécules qui se comportent tous en stricte conformité avec le degré de complexité que la nature leur a conféré. Or, cette façon de voir le monde n'est pas celle d'une forte majorité de l'humanité dont tout le monde admet qu'elle devra participer

pleinement au processus de transformation sociale et dont les cultures, les croyances et les valeurs devront être prises en compte dans la conception et la réalisation du développement. Il y a là, par conséquent, une contradiction qui réduit sérieusement la portée des recherches entreprises sur le développement à partir d'une définition étroite de la «méthode scientifique».

Je considère comme une condition préalable à notre programme de recherche la possibilité d'étudier de manière rigoureuse les questions de croyance religieuse sans les dévaloriser ni les justifier, sans reléguer les affaires de foi à la sphère privée de l'individu ni restreindre la pratique religieuse au domaine du rituel légitimé par les besoins de l'humanité en tant qu'espèce sociale. Naturellement, il ne s'agit pas là d'une condition nouvelle : elle sous-tend les travaux des sociologues et des théologiens de diverses écoles. Malheureusement, elle n'a pas eu une influence significative sur le type de pensée ayant façonné le champ du développement au cours des dernières décennies.

Par ailleurs, pour pouvoir résoudre de manière adéquate les problèmes liés au choix méthodologique, il semble inévitablement nécessaire de veiller à conserver une approche mesurée et judicieuse. Aussi, je souhaite que dans les temps à venir on continue à privilégier la formulation d'un discours sur le thème de la science, de la religion et du développement plutôt que d'entreprendre des travaux sur l'articulation des hypothèses. Bien sûr, pour que notre discours soit scientifique, il faudra qu'il satisfasse à certaines conditions. Il faudra par exemple que le langage employé soit rationnel, clair et objectif. Le défi qui s'impose à nous est de nous y astreindre alors même que l'objet de la recherche touche si intimement à la foi personnelle de chacun des participants.

Je trouve tout à fait inappropriée une approche de l'étude de la religion selon laquelle le chercheur se retrouve partagé entre deux entités distinctes, à savoir le scientifique et le croyant, le premier devant se plier aux règles du monde de l'université et de la recherche et le second devant ignorer les absurdités que cette dualité introduit dans son système de croyance. Si une approche aussi indéfendable peut être aussi largement admise, c'est en raison des exigences d'une laïcité qui prend la forme d'une sorte de croyance fondamentaliste. Il s'ensuit que la réalité de la science, de la religion et des forces qui transforment la société se retrouve pour une grande part cachée derrière le voile d'une fausse objectivité.

L'alternative à la situation qui prévaut ainsi aujourd'hui ne se pose pas en termes d'apologétique ni de controverse sectaire. Ce qui est nécessaire, c'est une nouvelle vision de l'interpénétration de la raison et de la foi ainsi qu'une étude systématique des approches rationnelles qui ne sont pas prisonnières du matérialisme. Certes, une étude approfondie sortirait du cadre de notre projet. Il importe néanmoins, pour notre cadre de référence, d'en reconnaître l'absolue nécessité.

On pourrait affirmer qu'une telle prise de conscience a pour conséquence immédiate l'exigence, pour les chercheurs travaillant dans certaines disciplines, de dégager de manière explicite les aspects appropriés de leur propre croyance et de

leur propre vécu. Pour que cette démarche ait un sens, encore faut-il être convaincu qu'il est possible d'être ferme dans ses convictions tout en sachant s'abstenir de juger. Si l'affirmation «Si je crois qu'une chose est vraie, alors celui qui a une opinion différente de la mienne doit nécessairement avoir tort» résiste aux tests de la logique formelle et si elle trouve son application dans une infinité de situations, son intérêt disparaît lorsque l'objet de la discussion devient relativement complexe. Il s'agit de se rendre compte non pas que les propositions «A» et «non A» peuvent être vraies toutes les deux en même temps, mais que l'étendue de la vérité ne permet pas de réduire la plupart des questions relatives à la croyance, dès qu'elles ont un tant soit peu de profondeur, à de telles comparaisons. Une telle vision simpliste ne laisse finalement que deux options, soit le fanatisme religieux ou idéologique, soit l'étendard d'un relativisme qui interdit la foi, qui fait du scepticisme un absolu et du doute une idole. Il est instructif de remarquer de quelle manière, au cours de notre ère post-moderne, les attaques de ce relativisme contre les croyances religieuses se sont retournées contre les fondements mêmes de la science.

C'est pour les raisons exprimées ci-dessus, et non en vertu d'un besoin de défendre un ensemble de croyances religieuses, que j'inclurai dans le présent chapitre de brèves explications concernant certains éléments de ma propre foi religieuse. Dans cette section introductive, je tenterai de montrer comment mon propre vécu et mon propre système de croyance conditionne la manière dont je traite des questions évoquées dans les sections qui suivent.

Mon introduction au développement

J'ai été pour la première fois initié au domaine du développement en 1971, lorsque j'ai été invité à prendre part aux débats d'un comité interdisciplinaire à propos des approches intégrées du développement rural. A cette époque, j'étais professeur associé à l'Universidad del Valle en Colombie. Je participais à une réorganisation du département de physique de cette université dont l'objectif était de satisfaire aux normes des universités d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale. Notre projet faisait partie de l'effort intensif de la Fondation Rockefeller pour améliorer l'enseignement supérieur dans un certain nombre d'universités un peu partout dans le monde et pour en faire des instruments de modernisation efficaces.

Contribuer à la formation d'une génération de chercheurs qui institueraient les solides fondements du progrès dans leur pays était une perspective enthousiasmante, et en fait c'est bien là ce qui m'avait amené en Colombie. Pourtant, j'éprouvais un certain inconfort face à la distance qui séparait notre entreprise académique formelle de l'existence des millions de gens dont les besoins et les aspirations méritaient une attention immédiate. Le fait de participer aux délibérations du comité interdisciplinaire de l'université était pour moi une opportunité heureuse de poursuivre des recherches sur la possibilité d'une

utilisation plus immédiate de la science dans des systèmes et des processus en rapport avec la réalité sociale des masses humaines. Après tout, la science, dont procède la technologie, était pour moi la force la plus fondamentale qui soit à l'œuvre au cœur même de la modernisation, ce processus magique que l'on m'avait appris à chérir et à révéler tout au long des diverses étapes de mon éducation.

En fin de compte, mon enthousiasme pour les discussions intellectuellement stimulantes du comité sur la nature du développement social et économique ne s'est pas démenti pendant environ un an. Conformément à la motivation initiale qui nous avait conduits, ma femme et moi, à nous installer en Amérique Latine, nous avons pris part de plus en plus souvent aux activités de la communauté bahá'í colombienne, surtout dans une région rurale appelée Norte del Cauca, près de Cali. Le fossé entre la réalité de la vie que nous y avons rencontrée et les concepts élaborés qui étaient ceux du comité interdisciplinaire mettait en évidence des contradictions qu'il me paraissait difficile d'ignorer.

Le temps que je rejoigne le comité interdisciplinaire, mes collègues avaient déjà convenu d'une série de définitions concernant le développement et s'étaient proposé de construire un modèle pour guider leurs travaux futurs. Selon ce modèle, le bien-être résultait de la convergence de plusieurs facteurs tels que la santé, le logement, l'éducation, l'emploi, la vie de famille, l'organisation communautaire et d'autres éléments pouvant être regroupés sous la rubrique générale «culture». Un développement intégré impliquait l'intervention conjuguée et simultanée de divers organismes gouvernementaux, dans le sens de l'amélioration de ces facteurs. Le rôle de l'université était de coordonner ces interventions et de fournir le cadre de travail théorique nécessaire.

L'entreprise dans laquelle notre comité s'était engagé n'avait rien d'exceptionnel. C'était le temps où ceux qui s'occupaient du développement commençaient à centrer leur attention sur les populations pauvres, et dans sa promotion de la croissance, la Banque Mondiale, alors dirigée par Robert McNamara, se souciait de l'équité, des besoins fondamentaux et d'un développement rural intégré. Nous étions souvent en contact avec les spécialistes mondiaux, certains d'entre eux nous rendaient visite et nous faisaient connaître les derniers fruits de leurs réflexions sur le développement. Avec leur aide, nos constructions théoriques devenaient de plus en plus élaborées : nous découvriions de nouveaux facteurs, nous raffinions nos définitions, nous envisagions de nouveaux liens et nous observions les effets de la variation d'un des facteurs sur le fonctionnement des autres.

Si je me souviens bien, le sujet qui nous posait le plus de difficultés était la «participation», un thème qui à l'époque prenait de plus en plus d'importance dans le discours sur le développement. Ce fut l'insatisfaction que j'éprouvais de la manière dont on envisageait ce problème qui cristallisa dans mon esprit une série d'objections aux fondements de l'approche que notre comité avait adoptée. Ma réaction a consisté à prendre progressivement mes distances du groupe, et, à l'aide

de quelques autres collègues, j'ai commencé à formuler un cadre de travail pour les travaux de notre propre petite organisation : la Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias (FUNDAEC, Fondation pour l'application et l'enseignement des sciences).⁶⁴ Certaines des questions que nous nous posions à cette époque - et certaines des réponses que nous trouvions année après année à mesure que s'élargissait notre champ d'action et que la FUNDAEC devenait un organisme de développement reconnu - semblent particulièrement pertinentes par rapport à la présente recherche sur le thème de la science, de la religion et du développement.

La dichotomie intérieur-extérieur

La première question a été énoncée, à l'origine, dans le langage qu'utilisait le premier comité : on se demandait quel était le rôle des habitants eux-mêmes dans l'action interdisciplinaire que menaient conjointement un certain nombre d'institutions pour le développement. Les analyses que nous trouvions dans la littérature concernant la participation, si elles étaient de nature à susciter la réflexion, n'étaient pas entièrement satisfaisantes. Quels qu'aient pu être nos efforts, nous ne pouvions nous empêcher d'avoir le sentiment inconfortable qu'en nous en tenant à l'une ou l'autre des approches qui prévalaient, nous demandions à un peuple de participer à nos plans et de suivre nos modèles. Nous aurions beau faire tout notre possible pour leur donner du pouvoir d'expression dans les projets, surtout au niveau de leur mise en œuvre, cela ne changerait pas grand chose au message sous-jacent, et nous n'avions aucun doute sur le fait que la population le percevrait.

Ce qui était curieux, à propos de ces délibérations sur le thème de la participation, c'était que plus l'on pensait en termes de «nous» et «eux», plus les gens que l'on voulait aider paraissaient éloignés. Il semblait que le balancier passait d'un extrême à l'autre, du paternalisme des décennies passées à la glorification de l'autonomie culturelle et de l'autodétermination. Pourquoi tant d'organismes de développement persistaient-ils avec une telle ténacité dans leur rôle d'intervenants extérieurs ? Les êtres humains seraient-ils voués à être les étrangers de n'importe quel groupe sauf un seul, une sous-culture étroitement définie en termes de nationalité, d'ethnie, de classe sociale, de religion ou d'activité ?

Mon expérience dans la communauté bahá'í faisait nettement contraste avec les efforts et les orientations de la plupart des projets de développement que j'avais pu connaître. Là, j'étais un membre de la communauté - qui dans ce cas précis était essentiellement constituée de gens dotés de peu de moyens matériels - moralement obligé de participer à ses plans, de suivre la ligne définie par ses institutions élues et de contribuer, par mes talents et mes ressources, à son progrès spirituel et matériel. Même s'il me fallait du temps pour apprendre les subtilités

d'une nouvelle culture, je faisais par définition partie de la collectivité depuis le tout début : je n'étais pas un étranger.

Il existe une profonde différence entre faire connaissance avec une population en tant qu'agent d'un organisme de développement ou membre d'une organisation humanitaire et travailler avec des amis dans un objectif commun. Dans ce dernier cas, on n'a pas une perception de la réalité simplement façonnée par les théories académiques qui décrivent, de l'extérieur, les besoins et les aspirations des masses. Même si l'on éprouve et si l'on comprend la gravité de l'injustice sociale à laquelle on se trouve confronté, l'intégrité de ceux qui en sont victimes et leur capacité d'être joyeux malgré leur pauvreté offrent une protection contre certaines émotions qui affligent les observateurs extérieurs : pitié, crainte, indignation moralisatrice, ambivalence ou désir immodéré de diriger les autres selon des voies inappropriées, tracées en fonction de ses propres réalisations ou de ses propres frustrations. Pour moi, ce qui était le plus frappant à propos de ma nouvelle communauté, ce n'était pas la pauvreté matérielle en tant que telle mais la richesse du talent inexploité, ainsi que les rêves frustrés d'un avenir meilleur, l'injustice bloquant systématiquement le développement des potentialités.

Avec les années, je suis devenu de plus en plus convaincu que ce que je percevais initialement comme une question de choix personnel - apprendre à voir le monde de l'intérieur de la population que je souhaite servir et devenir un participant dans ses entreprises pour transformer le monde - constitue en réalité un problème fondamental que la théorie du développement ne traite pas de façon appropriée. Que dans un si grand nombre de programmes de développement, l'action soit gérée de l'extérieur, pendant que l'on chante avec confiance la participation, c'est là la marque d'une structure sociale qui a accepté la séparation en tant que norme - la division de la population en groupes de « nous » et de « eux » qui se battent, qui se font concurrence, qui négocient, qui coopèrent ou qui s'entraident à travers les frontières qui définissent leur séparation. Cette tendance renforce et est elle-même renforcée par une intellectualité qui voit comme le sceau de l'intelligence la faculté d'identifier des différences, de diviser et de relativiser, tout cela parce que l'on veut être scientifique. Une telle approche constitue une mauvaise représentation de ce qu'est la science, car s'il est vrai que la science analyse, elle intègre et identifie aussi les aspects sous-jacents de l'unité.

Bien sûr, la religion a pleinement contribué à renforcer cet état d'esprit séparateur. Pourtant, ce serait une erreur d'imaginer que l'attitude de supériorité souvent adoptée par un groupe religieux vis-à-vis d'un autre est inhérente à la religion. Après tout, la croyance en l'unité du genre humain, avec ses implications en termes de justice et d'amour altruiste, est en fin de compte une conception religieuse de la réalité. Vu sous l'angle de l'unité, le développement cesse d'être quelque chose que l'on fait pour les autres. Une vision commence à émerger selon laquelle le riche et le pauvre, l'analphabète et l'individu instruit, doivent tous participer à l'édification d'une nouvelle civilisation qui assure la prospérité matérielle et spirituelle du genre humain tout entier.

Comment les pauvres sont perçus

La deuxième des questions que nous nous posions - et qui reste aussi pertinente aujourd'hui qu'elle l'était au début des années soixante-dix - concernait la manière dont les programmes de développement ont tendance à envisager la nature essentielle des masses humaines dont ils cherchent à s'assurer la participation. Depuis le départ, mes collègues et moi, à la FUNDAEC, nous nous sommes reconnus dans des approches que l'on a désigné par la suite sous le terme de développement centré sur la population. Cependant, nous nous sentions mal à l'aise vis-à-vis des images que pouvait évoquer l'expression «les plus pauvres d'entre les pauvres», utilisée si abondamment dans la littérature consacrée au développement à cette époque.

Lorsque, après la Seconde guerre mondiale, les économistes du développement ont commencé à promouvoir une politique de croissance auprès des diverses nations du monde, le discours technique sur l'industrialisation, sur l'accumulation du capital, sur la planification, sur l'aide extérieure et le transfert du savoir-faire était porteur de connotations qui ne se rapportaient pas à la seule pauvreté matérielle mais à l'arriération des gens. C'était particulièrement vrai lorsque l'on faisait référence aux habitants des zones rurales, que l'on décrivait, même si cela pouvait être de manière très courtoise, comme ignorants, non motivés, paresseux et superstitieux. On supposait même que pas moins de 50 % d'entre eux vivaient des existences pratiquement improductives et qu'il serait possible de les réinstaller incessamment dans les grandes villes pour disposer d'une main d'œuvre bon marché et accélérer ainsi l'industrialisation. Peut-être était-ce pour atténuer les implications morales de ce genre de supposition que l'on a alors gratifié ces populations du plus beau compliment : on les a appelés le capital caché des nations en développement. Les premières étapes de la migration des zones rurales vers les zones urbaines, que l'on déplore tant aujourd'hui, n'ont pas été un accident de l'histoire : elles ont été inspirées et dictées par la perception faussée que les concepteurs du développement avaient de leurs semblables.

Les pionniers de la Révolution verte ont critiqué cette façon de percevoir les ruraux, mais sans abandonner la plupart des autres hypothèses fondamentales chères aux économistes du développement. Ils faisaient valoir que c'était non pas les paysans mais l'état de la technologie qui était la cause d'une situation d'équilibre à un faible niveau de production. En fait, les ruraux utilisaient intelligemment et efficacement les outils dont ils disposaient. La solution du problème consistait donc à transformer l'agriculture traditionnelle. A l'instar de leurs autres collègues, ces pionniers révéraient ce qu'ils percevaient comme étant la rationalité moderne. Ainsi, ils poursuivaient leur argumentation en proclamant que ces paysans appartenaient eux aussi à l'espèce *Homo economicus*, un article de foi qui corroborait leurs efforts raisonnés - et admirables - pour moderniser la production agricole et l'élevage.

La Révolution verte n'a réussi que partiellement. La production alimentaire s'est notablement accrue, et l'on a presque certainement sauvé des millions de gens d'une famine qui les menaçait. Néanmoins, l'écart entre les riches et les pauvres s'est aussi accru, aussi bien dans les villages que dans les grandes villes qui recevaient un afflux constant d'immigrants à la recherche de meilleures conditions de vie. Pendant ce temps, la pensée du développement avait évolué, et l'on mettait maintenant l'accent sur les besoins des pauvres, sur leur participation à la croissance économique et sur la part qui devait leur revenir. Cependant, la façon dont on percevait les pauvres n'avait toujours pas fondamentalement changé. La nouvelle image que l'on avait d'eux, et qui a persisté depuis le début des années soixante-dix, était celle de gens matériellement pauvres et pleins de problèmes et de besoins, de gens souffrant de malnutrition et de mauvaises conditions sanitaires, de gens peu instruits, habitant des quartiers inadaptés, manquant de capital, n'ayant pas accès à la technologie moderne et incapables de connaître un niveau raisonnable de consommation. Il n'est pas facile de comprendre comment de tels paquets de problèmes peuvent être censés devenir des protagonistes actifs du développement.

Le problème est très profond. Ceux qui tentent de libérer la pensée du développement de ce genre de conception paternaliste ont trop tendance à tomber dans le piège des idéologies, lesquelles reposent sur une conception fausse de la nature humaine. Dans les principes qui sont chers aux tenants de ces idéologies, les agents du changement affranchis sont soit des travailleurs et des entrepreneurs compétitifs et infatigables qui ne cessent de s'employer à accumuler de la richesse, soit des acteurs sociaux politisés qui ne s'intéressent qu'aux problèmes de pouvoir individuel et collectif. Naturellement, ni l'individualisme excessif des premiers ni la sacralisation du conflit des derniers ne sont censés ne servir que le moi individuel. A travers quelque alchimie jamais bien expliquée, de ces activités laborieuses et ces combats se dégagent des forces sociales qui vont moderniser les nations sous-développées et conduire l'humanité à un âge de prospérité. Cela fait plusieurs décennies que l'on sacrifie l'existence de ces populations à l'autel de ces conceptions tragiquement fausses de la nature humaine.

Il est difficile d'espérer un changement fondamental dans la théorie et la pratique du développement, à moins que le discours en question admette un réexamen de la nature de l'être humain. Une telle analyse ne pourra être menée simplement à travers une spéculation et à travers l'expression arbitraire d'une opinion non informée. Un débat sérieux sur ce sujet vital suppose un niveau de dialogue inédit entre science et religion.

Les conceptions de la nature humaine

Ce que je vais exposer dans les sections qui suivent est tellement lié à ma propre vision de la nature humaine qu'il me faut faire quelques remarques à ce propos. Des idées comme celles que j'exprime ici risquent d'être écartées à cause

de leur caractère utopique. Cependant, dans ce cas, on peut remarquer que le rejet instinctif des nobles aspirations au nom du réalisme est devenu habituel, dans des approches des problèmes sociaux qui ont échoué aussi bien à élever le genre humain qu'à reconnaître leur propre impuissance. Les conceptions de la nature humaine qui prévalent - et que l'on doit alors présumer être réalistes - sont trompeuses et tissées de contradictions. D'un côté, nous rêvons et nous travaillons à édifier un monde de paix et de prospérité, et d'un autre côté, ce qui passe pour de la théorie scientifique nous décrit comme des esclaves d'un intérêt égoïste, incapables de nous hisser sur les hauteurs de la grandeur qu'il nous faudrait atteindre pour relever nos défis. Nous travaillons donc pour des objectifs qui se trouvent définitivement au-delà de nos moyens égoïstes. Ce sont de telles contradictions qui ont mené à la paralysie de la volonté qui pénètre aujourd'hui toutes les strates de la société.

Pour nous libérer de ces contradictions paralysantes, il nous faut tout d'abord nous demander si l'histoire du genre humain, avec toutes ses folies, donne de la substance à l'une quelconque des théories dans le genre du péché originel, de l'être innocent corrompu par la civilisation, de l'être humain qui ne se trouve qu'à un degré au-dessous de la divinité ou de l'animal régi par une série de besoins insatiables. Lorsque l'on étudie les fonctions de l'amour, de la volonté de conquérir l'ego, de la transcendance et de la beauté - ainsi que la cruauté qui a caractérisé l'humanité au cours de son évolution difficile - la vision qui émerge est celle d'un être humain doté d'une nature duale et d'un ensemble de facteurs complémentaires qui façonnent et refaçonnent cette nature.

Nous ne pouvons nier avoir hérité d'attributs remontant à des millions d'années d'évolution animale. Chez l'animal, ces caractéristiques ne sont ni bonnes ni mauvaises : il ne s'agit que d'attributs nécessaires à la survie de l'individu ou de la population. Mais elles ne constituent pas une base réaliste sur laquelle il soit possible de construire la société humaine. L'histoire et l'expérience montrent largement que nous possédons aussi une nature plus élevée, une nature spirituelle qui nous a progressivement permis de comprendre et de satisfaire nos besoins matériels dans des limites appropriées tout en nous élevant au-dessus des exigences de l'existence animale. Aucune des attitudes habituelles envers notre nature physique - rejet, culpabilité, acceptation passive ou fixation contemplative - n'est porteuse de transcendance. Le défi consiste à surmonter les limitations que nous imposent les exigences de survie, à apprendre à contrôler nos appétits animaux et à développer les qualités de cette nature plus élevée qui a du mal à s'exprimer. Il s'agit là d'une tâche individuelle à laquelle chacun devrait s'atteler, et c'est en même temps un impératif dans l'évolution collective du genre humain.

La principale force motrice de ce processus d'évolution maintenant conscient est la connaissance, une connaissance qui est créée et constamment recréée sur la base d'une bonne compréhension de son propre moi, des tendances qui nous conduisent à l'humiliation et de celles qui nous conduisent à la dignité et à l'honneur. Les deux réceptacles de cette connaissance sont la religion et la science.

C'est avec leur aide que nous découvrons en nous-mêmes le pouvoir de la générosité, de la liberté et de l'unité et que nous apprenons à utiliser ce pouvoir pour édifier une civilisation en progrès constant. «Tu es plat comme un sabre bien trempé», dit Baha Allah, «caché dans l'obscurité de son fourreau, sa valeur dissimulée à la connaissance de l'artisan. Pour cette raison, du fourreau du soi et du désir, ta valeur peut resplendir et se manifester à la face du monde» (BPT 1994, 2 : 72). Seule la foi en sa propre noblesse inhérente peut permettre à l'humanité de répondre aux exigences de ce moment historique crucial. Loin d'être l'expression familière d'un individualisme débridé, la liberté, qui est un corollaire de cette foi, est un cadeau offert à celui qui se conforme aux lois de la réalité spirituelle, un fruit de la reconnaissance du principe d'unité et d'interdépendance qui gouverne l'univers.

Le désir d'être scientifique

Il est un autre ensemble de questions auxquelles mes collègues et moi-même, à la FUNDAEC, avons accordé une grande attention - des questions qui, là encore, sont très pertinentes par rapport au discours actuel - la nature scientifique des activités de développement. Ma première réaction à la manière dont on discutait de la science, au sein du groupe interdisciplinaire par lequel j'ai été initié à ce domaine, a été l'étonnement. Pourquoi, dans un domaine de la connaissance humaine encore en pleine émergence, s'attachait-on autant à créer des modèles élaborés, à effectuer des mesures précises et à trouver des populations «témoins», comme si la science pouvait se réduire à l'application simpliste de quelques méthodes définies de façon rigide ? Mon attitude a quelque peu surpris les membres de ce groupe de recherche, qui espéraient que l'arrivée d'un physicien apporterait de la rigueur dans leur approche. Au lieu de cela, j'ai plaidé pour la flexibilité, pour le renforcement progressif d'un ensemble de connaissances factuelles et pour la recherche d'idées plutôt que pour la formulation de grandes théories et de modèles complexes.

Ayant assisté pendant un certain nombre d'années à l'application de tout un ensemble de politiques et de programmes, je suis à présent convaincu que dans le domaine du développement, ce qui compromet les avancées, c'est une mauvaise compréhension de la science. Premièrement, en l'absence d'un cadre conceptuel cohérent qui soit acceptable aux yeux de la plupart des intervenants, cette matière subit la domination des disciplines concurrentes : l'économie, l'agronomie, la santé publique, l'anthropologie, la gestion, etc. Or chacune de ces disciplines, tout en reconnaissant que les autres ont chacune un rôle à jouer, s'applique à moduler le terrain en fonction de ses propres présupposés idéologiques. Deuxièmement, faute d'une interprétation évidente des liens entre la science et la technologie, la pensée du développement surestime cette dernière et n'accorde pas l'attention nécessaire au progrès de la culture scientifique des peuples. Troisièmement, en s'attachant à certains outils et à certaines procédures (pour la planification, le

reportage, l'évaluation), la pensée du développement perd de vue les exigences d'un apprentissage systématique et structuré alors qu'il s'agit là d'une caractéristique essentielle de toute approche qui se prétend scientifique.

En affirmant ce qui précède, je ne veux pas dire que l'ensemble très complexe des interactions sociales, culturelles, politiques et économiques nécessaire pour progresser devrait être de nature scientifique. Cependant, il n'est pas raisonnable non plus de considérer le progrès social comme un problème d'ingénierie pouvant être géré par des technocrates et orienté dans une direction définie par un pouvoir politique ou économique. Ce que nous sommes en droit d'attendre, c'est un apprentissage systématique à propos du développement, par lequel les collectivités et les institutions puissent accumuler progressivement une certaine forme de connaissance établie.

C'est ce genre de réflexion qui a conduit la FUNDAEC à consacrer ses efforts initiaux à la création de ce que l'on a alors appelé l'université rurale, une institution définie comme étant «l'espace social» dans lequel les habitants d'une région rurale donnée apprendraient davantage sur le chemin de leur propre développement. Dans ce contexte, nous avons concentré notre attention sur les divers domaines d'activité de la vie rurale - production, commercialisation, prise de décision, éducation, socialisation, etc. - et nous avons mis en route pour chacun de ces domaines un processus d'apprentissage comprenant recherche, action et formation, la population locale participant de plus en plus activement à mesure qu'elle se sentait concernée par l'université rurale.

Ce développement n'est pas un ensemble de mesures ou d'outils dont le «développé» gratifierait le «sous-développé» mais un processus dans lequel toute une population doit participer d'une manière ou d'une autre. Dans notre expérience de l'université rurale, nous avons vite appris qu'une telle vision du développement, si elle libérait le champ d'étude des formules simplistes, représentait de nouvelles difficultés. Il ne s'agit pas d'un processus qui se réalise par la simple application de la technologie, même s'il est appuyé par une volonté politique. Ce processus doit être étroitement lié à un apprentissage scientifique structuré. Cependant, si la science peut apporter les méthodes et les outils d'investigation et d'acquisition des connaissances, elle ne peut à elle seule définir la direction à prendre : l'objectif du développement ne saurait émaner du processus lui-même. Il faut que la voie du développement soit éclairée par la lumière des principes moraux et spirituels de la religion, mais d'une religion disposée à soumettre ses propositions à l'épreuve de la science.

L'équilibre entre ruralité et urbanité

Ma propre expérience du développement a d'abord consisté à m'intéresser de façon soutenue à une population rurale relativement réduite pour n'aborder les questions dans un contexte global que de manière progressive. En même temps, dans mon esprit, l'avenir immédiat de la vie rurale sur la planète prenait une

importance primordiale. Dans le cadre qui nous occupe, l'intérêt d'aborder ce sujet est de pouvoir cerner l'orientation prise par le développement social et économique des nations.

Persone n'irait affirmer que les objectifs du développement sont déterminés selon un consensus, à travers une profonde réflexion religieuse sur la nature et sur le sens de l'existence humaine ou à travers l'étude scientifique des options qui s'ouvrent au genre humain. Quiconque est conscient de la complexité des affaires humaines ne pourrait formuler une demande aussi simpliste. Il n'est cependant pas déraisonnable d'espérer qu'au bout d'un certain nombre de décennies, la définition des objectifs de cette entreprise mondiale importante qu'est devenu le développement ne puisse plus longtemps faire l'objet d'une approche désorganisée.

Le développement, à l'heure actuelle, reste orienté - sinon en théorie, du moins en pratique - vers la modernisation, via une industrialisation mise en branle par une activité fébrile de soutien au progrès technologique. Cette orientation a été donnée au développement par des individus dont l'expérience a été modelée par la Seconde guerre mondiale et par l'écroulement des empires coloniaux. Selon les théories qui ont contribué à cette définition du développement, à savoir la théorie marxiste et la théorie capitaliste, la grande ville était le plus beau fruit de la civilisation et l'usine était la source de la richesse. Ces gens supposaient que le développement amènerait finalement un monde dans lequel les ruraux ne représenteraient plus qu'un pourcentage extrêmement réduit de la population totale, et dans lequel même ces ruraux auraient désormais les caractéristiques des travailleurs de l'industrie.

Personnellement, je n'ai jamais sacrifié à la vision romantique d'un passé mirifique et d'une vie tranquille au village, ni à la vision spirituelle de la renonciation aux biens de ce monde. L'avenir, tel que je l'envisage, est hautement technologique, et j'imagine que le progrès scientifique permettra à l'humanité de s'affranchir de la lutte pour la survie. Je ne trouve pas non plus très intéressant de spéculer sur la forme que prendront les grandes villes ou les villages, même si j'ai du mal à croire qu'une humanité mature pourra vivre dans le contexte que nous définissons aujourd'hui comme rural ou urbain. Ce qui me paraît indispensable, c'est de créer un avenir qui soit viable pour les très nombreux villages du monde, de sorte que leurs habitants puissent participer de manière sensée à l'édification d'une civilisation mondiale. Les ceintures de pauvreté que l'on observe aujourd'hui à Lima et à Calcutta ne sont pas des options viables.

En ce qui concerne la désintégration actuelle de la vie rurale, ce qui est le plus troublant, c'est le fait qu'elle soit la conséquence directe d'une politique. Ceux qui prédisent et approuvent la fusion du monde rural et du monde urbain concourent à obtenir le résultat qu'ils ont imaginé, car leur vision se traduit par des stratégies qui appauvrissent la campagne et qui aggravent les problèmes urbains, et qui de ce fait absorbent de plus en plus de ressources et provoquent une accélération de ce cycle. Le colonialisme a transféré aux grandes villes émergentes des pays du Sud

la situation abominable qui était celle de tant de grandes villes d'Europe au début de l'industrialisation. Cinq décennies de développement ont engendré la multiplication et la croissance de ces grandes villes, dont les problèmes semblent insurmontables malgré l'effort concerté de milliers d'organismes qui se débattent sans relâche pour tenter d'en venir à bout. Cependant, les victimes de ces politiques erronées ne sont pas seulement les familles désunies dont une partie est restée au village et dont l'autre partie vit dans les bidonvilles. C'est la planète entière qui a souffert de cette folie d'industrialisation et d'urbanisation, alors que les dirigeants et les responsables politiques, qui poursuivaient leurs chimères et vivaient dans des îlots de prospérité, ont perdu contact à la fois avec l'âme des peuples et avec la nature. Leur poursuite incessante de ce qu'ils ont défini comme étant le progrès n'est pas suffisamment inspirée ni par la force de l'investigation scientifique rigoureuse ni par l'éclairage spirituel de la religion.

L'orientation du développement

A mesure que les années passaient, mes collègues et moi, à la FUNDAEC, avons eu de nombreuses discussions sur la nature et l'objet du développement, et nous avons beaucoup appris des théories qui incitaient à porter attention à un ensemble de plus en plus important de thèmes interdépendants comme les choix technologiques, l'environnement, les besoins de base, le développement humain, la recherche et l'action participatives. Pourtant, il m'a toujours paru difficile de voir comment les résultats de ces discussions pourraient avoir par eux-mêmes une influence sur l'orientation du développement. Pourra-t-on jamais prendre une autre orientation, si les populations continuent d'être considérées uniquement comme les bénéficiaires des projets plutôt que comme les véritables protagonistes du développement ? Et une telle évolution pourrait-elle se produire dans le vide institutionnel qui caractérise les conditions d'existence d'un si grand nombre d'êtres humains ?

Les interventions de l'Etat et des organisations non-gouvernementales (ONG) en faveur des «pauvres» sont en majorité de deux sortes : la fourniture de services et la création de groupes destinés à coopérer d'une manière ou d'une autre à l'amélioration de leur propre situation. En général, la formation est une composante importante, dans un cas comme dans l'autre. Les objectifs de la formation sont variables, il peut s'agir de préparer les bénéficiaires à l'utilisation des services, d'un bout à l'autre, ou bien d'éveiller la conscience politique de la population et de l'émanciper. Toutefois, quelle que soit leur étendue, ces interventions et les actions de formation qui les accompagnent ne définissent pas, dans la plupart des cas, la voie du développement. Celle-ci est plutôt définie dans une large mesure par des politiques qui se cristallisent sous forme d'institutions chargées de gérer et d'administrer les affaires de la population, des institutions qui hélas dépendent d'une minorité privilégiée, à laquelle elles sont principalement

accessibles, indépendamment du fait que la plupart des gens élisent à chaque fois un candidat ou son opposant pour les diriger.

A la question de savoir pourquoi tant de plans de développement ont négligé le renforcement de la capacité institutionnelle chez les populations rurales et chez les habitants des quartiers pauvres des grandes villes, je n'ai jamais trouvé de réponse satisfaisante. Au début, les économistes qui donnaient le ton à toute cette entreprise parlaient beaucoup de l'importance des institutions. Cependant, il semble que l'importance qu'ils accordaient à la dichotomie entre ce qui est traditionnel et ce qui est moderne les ait conduits à s'attacher à créer et à renforcer des institutions dans le secteur dit moderne. Après tout, l'existence du secteur traditionnel touchait à sa fin, et ceux qui en faisaient partie étaient appelés à prendre pied progressivement dans un monde moderne que l'on construisait pour eux. Evidemment, le rêve n'est pas devenu réalité. Au contraire, ce que l'on a vu apparaître, c'est un monde dans lequel non seulement la majorité de la population vit dans la pauvreté mais dans lequel elle se retrouve de plus en plus en marge des canaux institutionnels susceptibles de lui permettre d'avoir voix au chapitre dans la préparation de son avenir. Les institutions traditionnelles de la plupart des sociétés n'étaient pas parfaites, et parfois elles n'étaient pas viables dans un monde en transition rapide. Le problème est qu'elles ont été laminées sans merci par les forces de la modernisation, sans qu'aucune alternative ne soit proposée à ceux qui ne pouvaient plus qu'être les témoins passifs de la désintégration de leurs systèmes et des modes d'organisation de leur existence. Le résultat, c'est ce fossé qui s'élargit actuellement entre une société évoluée du point de vue technologique et le monde dans lequel vit la majorité du genre humain.

L'incapacité de la théorie et de la pratique du développement à envisager de manière adéquate la création, la transformation et le renforcement des structures d'une civilisation mondiale émergente s'est trouvée exacerbée par le conflit durable entre deux points de vue extrêmes. D'un côté, la conviction que l'évolution doit fondamentalement se faire au niveau de l'individu, et de l'autre, la conception selon laquelle l'être humain n'est que le produit de la société, et selon laquelle un changement structurel révolutionnaire est le seul moyen de sortir de la situation difficile dans laquelle se trouvent la plupart des nations. Parmi les tenants de la première approche, on trouve bien sûr les adeptes des courants religieux qui voient la solution des problèmes humains dans le salut des âmes, lequel est offert tantôt à certains des habitants de la planète seulement, tantôt à tous. Si une telle position serait désavouée dans les milieux où l'on traite du développement, il est surprenant de voir dans combien de plans de développement bénéficiant d'un soutien international on a cherché à vaincre la pauvreté avec un minimum de changements structurels, en revalorisant les compétences de l'individu par des programmes de formation élaborés destinés à leur permettre de bénéficier d'un crédit ou de se voir proposer un emploi. Ceux qui s'en sont tenus à la deuxième approche sont parfois allés jusqu'à qualifier les efforts pour améliorer la condition humaine de simples tentatives de retarder la révolution, et

leur acharnement a contribué à détourner l'attention des difficultés que posait le développement des institutions. Aujourd'hui, le débat entre ces deux positions extrêmes s'étant apparemment tari, la théorie sociologique peut peut-être étudier la transformation de la société humaine en considérant avec du recul le jeu complexe des interactions entre l'évolution en profondeur de l'individu et la refonte délibérée et systématique de la structure sociale.

Dans la planification et de la stratégie du développement, la création des institutions d'une société mondiale, c'est-à-dire d'un ensemble de structures reliées les unes aux autres pour coordonner la société à tous les niveaux, du niveau local au niveau international (les institutions devenant progressivement le patrimoine de l'ensemble des habitants de la planète) est de mon point de vue l'une des principales difficultés. Faute de la surmonter, je crains que la mondialisation ne devienne synonyme de marginalisation des masses. Je ne vois pas comment, sous leur forme actuelle, les sciences sociales pourraient permettre de remédier à ce problème de manière adéquate. Les progrès scientifiques considérables qu'exigerait cette tâche supposent de la volonté ainsi qu'une application rigoureuse des méthodes scientifiques. Cependant, la méthode ne suffit pas. Ce qui est nécessaire, c'est une vision adéquate de l'ensemble, et une vision adéquate ne saurait prendre forme tant que l'on continuera de négliger l'héritage spirituel tout entier du genre humain.

Technique, pouvoir, spiritualité et connaissance

Pour finir, en m'efforçant de rendre explicites certains éléments de la croyance et de l'expérience individuelles qui guident la manière dont je traite notre thème de recherche, je souhaiterais préciser comment je vois un certain nombre des questions de développement qui sont liées entre elles.

Comme on l'a noté précédemment, on m'avait initialement invité à rejoindre ce groupe de discussion sur le développement en tant que chercheur censé apporter sa rigueur scientifique. Je me suis bientôt rendu compte que ce que l'on attendait de moi, c'était une contribution de nature technique : ce dont j'ai entrepris de m'acquitter avec un grand plaisir. Cependant, j'ai progressivement compris que le fait de vouloir s'occuper du développement au niveau technique - et en fait cela est vrai aussi de la plupart des problèmes d'ordre social - est une tendance actuelle de plus en plus nette et qui n'est pas sans poser problème. Je suis devenu de plus en plus conscient des limites de la technocratie et j'en ai eu finalement assez d'en faire partie. Cependant, ceux qui critiquaient le système de la technocratie proposaient comme alternative de vénérer la politique et le pouvoir politique, et cela me paraissait encore moins tentant.

Que le changement et les transformations sociales supposent le recours au pouvoir est indéniable. Qu'un grand nombre de questions relatives au domaine du développement aient une dimension politique significative est aussi irréfutable. Mais l'idée que le pouvoir politique et économique - qu'il soit considéré comme

l'avantage dont disposent des individus et des groupes ou comme un attribut des individus, des factions, des peuples, des classes et des nations habitués à acquérir, à surpasser, à dominer, à résister et à gagner - soit le facteur qui apportera la prospérité au genre humain tout entier, voilà qui est impossible à prétendre. Malgré toutes les affirmations contraires, rien dans l'Histoire ne permet d'étayer cette hypothèse. Il me semble qu'adhérer à une telle théorie au nom du réalisme est déjà la preuve de la confusion qui caractérise actuellement la vision du social.

L'expansion rapide de la civilisation occidentale apporte partout dans le monde les bienfaits des Lumières mais aussi leurs calamités. Les bienfaits comprennent l'élimination systématique des voiles de la superstition. Cela s'accompagne malheureusement d'une lourdeur d'esprit qui tend à dévaloriser l'idéal et à considérer comme réel ce qui est repoussant et primaire. Après quelques siècles de ce régime, le résultat est l'oubli généralisé des nombreux pouvoirs de l'esprit humain auxquels on doit pourtant certaines des plus grandes réalisations passées de l'humanité : notamment le pouvoir de l'unité, du service dans l'humilité, des actions généreuses, de l'amour et de la vérité. Mais même le fait de prononcer le mot vérité dans un discours qui se respecte est devenu inacceptable : la vérité a été détrônée et réduite à quelque chose de négociable ou à la simple expression de la domination. Pour toute une génération, le message le plus audible partout dans le monde est que «c'est celui qui réussit qui a raison».

La seule explication que j'aie trouvée au fait qu'un processus de progrès intellectuel si étroitement associé, à son origine, au libre examen de la réalité nous ait menés au marasme actuel, est la négligence persistante de la dimension spirituelle de l'existence humaine. La connaissance scientifique moderne a montré son pouvoir en nous libérant des entraves d'une religion dominée par la superstition et cultivée de manière pharisaïque. D'un autre côté, elle a aussi fait la preuve qu'elle pouvait perdre le nord lorsqu'elle est victime du matérialisme. Le système de connaissance sur lequel s'appuie actuellement le développement du monde est fragmenté. Ses fragments ne suffisent pas à permettre de résoudre les problèmes très complexes et interdépendants de sociétés qui ont éperdument besoin d'une transformation en profondeur. Cependant, s'il est un pouvoir susceptible, au bout du compte, d'élever l'humanité au-dessus de sa condition actuelle, c'est le pouvoir de la connaissance. C'est ma vision du rôle de la connaissance dans le développement qui me conduit à étudier le thème de notre recherche dans un contexte de renforcement des capacités. C'est là le sujet de la quatrième section de cet chapitre.

Autres considérations

Dans le reste de cette section, je traite d'un certain nombre de points ayant un rapport direct avec ce qui précède. Les considérations qui suivent sont destinées à compléter le cadre dans lequel sont présentées les idées jusqu'ici et à leur donner davantage de clarté.

Les définitions de la science

En rédigeant ce document, j'ai tenté d'éviter de donner des définitions explicites de la science. Naturellement, la littérature consacrée à ses différents domaines en est truffée. Je n'adhère vraiment à aucune de ces définitions, car je suis convaincu que les entités complexes ne révèlent leur logique interne que si on les approche sous divers angles. Des définitions portant sur ce qu'est la science et sur ce qu'elle n'est pas sont utiles tant qu'elles sont utilisées pour donner un éclairage, et non dans un sens réducteur. Pour les besoins du présent chapitre, une définition du genre «un système de connaissances et de pratiques» semble suffire dans la mesure où elle me permet de parler de la science en termes généraux. Cependant, j'espère bien que ce qui va en sortir sera cohérent avec la notion de science en tant qu'expression de ces facultés de l'âme douée de raison qui, à travers une perception se faisant à la fois par les sens et par la raison, permettent de faire la lumière sur la réalité des phénomènes internes et externes.

Ma propre perception de la science a été façonnée par la physique théorique, par une modeste série de lectures dans les domaines de la philosophie et de l'histoire de la science et par des années passées au contact des sciences sociales, lorsque je travaillais dans des domaines liés au développement. Cependant, la foi inébranlable que j'ai en la science, dont je pense qu'elle n'est pas mise en défaut par les argumentations présentées dans cet chapitre, prend ses racines aussi bien dans ma croyance religieuse que dans ma formation scientifique. Les enseignements de la religion bahá'í insistent tellement sur le rôle critique de la science dans le progrès de la civilisation qu'il serait difficile, pour un bahá'í, de ne pas révéler à la fois l'héritage scientifique du genre humain et ses possibilités de réalisations futures. Selon ces enseignements, toute croyance religieuse qui s'oppose clairement aux résultats que confirme la science est considérée, sans ambiguïté, comme une forme de superstition. L'extrait qui suit, tiré de Abdul Baha, est représentatif des nombreux passages consacrés à ce sujet :

Nombreuses sont les vertus de l'humanité, mais la science est la plus noble de toutes. (...) La science est une manifestation du Soleil de la Réalité, le pouvoir d'explorer et de découvrir les vérités de l'univers [est] le moyen par lequel l'homme trouve un chemin vers Dieu.

La science est la première émanation de Dieu vers l'homme. Toutes les créatures recèlent une potentialité de perfection matérielle, mais le pouvoir de l'exploration intellectuelle et de l'acquisition scientifique est une vertu plus haute encore, dont seul l'homme dispose. (...) Le développement et le progrès d'une nation sont fonction de la mesure et du degré de sa connaissance scientifique. C'est par ce moyen qu'elle accroît continuellement sa grandeur et assure à son peuple, jour après jour, le bien-être et la prospérité.

BPT (1982, p. 49)

Cependant, il ne serait pas très honnête de ma part de donner l'impression que dans les écrits bahaïs, la science ne reçoit que des éloges. Il existe aussi des passages qui attirent l'attention sur le mal que peut faire la science lorsqu'elle est séparée de la perception spirituelle. «Les sciences d'aujourd'hui sont des ponts vers la réalité», déclarait Abdul Baha. «Aussi, si elles ne mènent pas à la réalité, il ne reste rien d'autre que l'illusion stérile» (BPT, 1997, 72 : 3).

Religion et développement

Les limites d'un discours sur le développement qui serait soumis aux définitions restrictives de la «méthode scientifique» à laquelle j'ai fait allusion ne sont pas de nature uniquement théorique : elles affectent le fonctionnement des programmes de développement à tous les niveaux. Depuis ses tout premiers balbutiements, la pensée du développement a adopté les attitudes d'une tradition profane qui dans l'Histoire a souffert d'une conception inadéquate de la connaissance :

Cette approche réductionniste de la connaissance conduit la plupart des spécialistes du développement à devenir des cyclopes : des scientifiques dépourvus de sagesse. Ils analysent, prescrivent et agissent comme si l'homme pouvait ne vivre que de pain, comme si la destinée humaine pouvait être réduite à ses seules dimensions matérielles.

Goulet (1980, p. 481, les italiques sont dans le texte original)

Les attitudes envers la religion promues par la culture profane au sein de laquelle a fleuri le champ d'étude du développement vont du discrédit à l'hostilité absolue. Dans son ouvrage aujourd'hui classique *Le drame de l'Asie*, Gunnar Myrdal propose une version candide - et qui n'a rien d'exceptionnel - de cet article de foi séculaire autosuffisant :

La religion est, bien sûr, fondamentale, mais pas l'interprétation des anciennes écritures et des philosophies et théologies hautaines qui se sont développées pendant des siècles de spéculation. Il est vraiment sidérant de voir à quel point les auteurs occidentaux aussi bien qu'asiatiques pensent ce qu'ils disent, à propos des peuples de la région, lorsqu'ils se réfèrent de manière imprécise à l'impact de l'hindouisme, du bouddhisme ou de l'islam qu'ils considèrent comme des concepts généraux et souvent intellectualisés et obscurs. Il faudrait étudier la religion pour ce qu'elle est véritablement pour le peuple : un ensemble complexe ritualisé et stratifié de croyances et de valeurs hautement émotionnelles qui donnent la sanction du sacré, du tabou et de l'immuable à des arrangements institutionnels, à des modes de vie et à des attitudes héritées. Comprise dans ce sens réaliste et global, la religion agit généralement comme une formidable force d'inertie sociale. L'auteur ne connaît aucun exemple, dans l'Asie du Sud d'aujourd'hui, dans lequel la religion aurait engendré un changement social. Encore moins favorise-t-elle la réalisation des idéaux de modernisation. Du point de vue du planificateur, l'inertie liée à la religion,

comme les autres obstacles, doit être surmontée par des mesures politiques destinées à provoquer des changements, formulées dans le cadre d'un plan de développement. Cependant, les croyances et les valeurs sanctionnées par la religion n'agissent pas seulement comme des obstacles empêchant la population d'accepter le plan, elles agissent aussi comme inhibiteurs du côté des planificateurs eux-mêmes, dans la mesure où ils les partagent ou ont peur de s'y opposer.

Myrdal (1972, pp. 48-49)

Ce sont des déclarations magistrales de ce genre qui ont longtemps découragé ceux qui travaillent au développement d'accorder à la force de la religion l'attention qui lui revenait, même lorsque eux-mêmes avaient de fortes croyances religieuses. Cependant, maintenant que cinq décennies d'intervention ont montré les forces et les faiblesses des schémas de pensée dominants, les professionnels du développement se mettent à exprimer de plus en plus leur insatisfaction vis-à-vis des conséquences de cette approche étroite de leur champ d'étude. C'est ce message qui se dégage très nettement de l'ouvrage *Culture, Spirituality, and Economic Development: Opening a Dialogue*, dans lequel William F. Ryan (1995) rend compte de ses entretiens avec quelque 200 personnes expérimentées du monde entier et qui a servi de point de départ à la présente étude.

Inclure la religion dans le discours sur le développement n'est pas chose facile. Il est vrai que cette discipline s'est ouverte, dans une certaine mesure, aux idées nouvelles, mais elle a manifesté une réticence incroyable à abandonner son état d'esprit fondamentalement matérialiste. C'est avec une lenteur désespérante que la participation de la population, sa culture et ses valeurs ont fini par être reconnues comme des questions légitimes à traiter : même la notion de spiritualité commence aujourd'hui à être relativement acceptée. On entend cependant mille objections dès que le mot *religion* est prononcé. Il n'existe bien sûr pas d'opposition à ce que Goulet a appelé une utilisation « instrumentale » des croyances religieuses. Celles-ci sont « considérées essentiellement comme de simples moyens - des aides ou des obstacles - pour atteindre des objectifs dérivés de sources extérieures aux systèmes de valeurs en question » (Goulet, 1980, p. 484, les italiques sont dans le texte original). Même si les agents locaux sont parfois attentifs aux valeurs locales,

Leurs objectifs prennent généralement leurs sources en dehors de ces valeurs : dans les modèles de développement ou dans les hypothèses habituelles de leurs disciplines scientifiques respectives. Ainsi, un démographe s'efforcera « d'adapter » les valeurs locales à son objectif de promotion de la contraception ou d'obtenir une croissance démographique zéro. De même, l'agronome se mettra en quête d'une pratique traditionnelle à laquelle il puisse « greffer » sa prescription d'utiliser des pesticides chimiques. De même, celui qui voudra organiser la collectivité « mobilisera » la population, à des fins politiques, autour de symboles auxquels la tradition attache de l'importance.

Goulet (1980, p. 484)

Ce traitement instrumental de la religion s'accompagne d'une série de remarques superficielles sur le lien entre religion et progrès, signe de l'absence d'intention d'étudier de manière un tant soit peu approfondie la façon dont les diverses traditions religieuses envisagent le problème en question. Une déclaration de W. Arthur Lewis illustre cette attitude dominante :

La religion a-t-elle son propre effet sur la forme que prend le comportement économique, ou ne fait-elle que refléter la situation économique ? Il est évident que les croyances religieuses changent lorsque la situation économique et sociale change. Les doctrines religieuses font l'objet d'une ré-interprétation incessante pour être adaptées aux nouvelles situations. (...)

Nous ne pouvons pas accepter la conclusion selon laquelle ce serait toujours l'évolution de la situation économique qui entraînerait l'évolution de la religion, et que ce ne serait jamais l'évolution de la religion qui entraînerait un changement économique ou social. Il n'est pas vrai qu'en cas de conflit entre l'intérêt économique et les doctrines religieuses, ce sera toujours l'intérêt économique qui l'emportera. La vache des Hindous reste sacrée depuis des siècles, bien que cela soit tout à fait contraire aux intérêts économiques. Ou bien, pour prendre un autre exemple, on ne peut pas expliquer de manière satisfaisante le fait que l'Espagne n'ait pas réussi à saisir et à exploiter les opportunités économiques offertes par la découverte du Nouveau Monde si l'on ne prend pas en compte les croyances et les attitudes religieuses qui ont handicapé l'Espagne dans la compétition qu'elle menait avec les autres pays. Une nation peut étouffer sa croissance économique lorsqu'elle adopte de manière passionnée et intolérante un type de doctrine religieuse incompatible avec la croissance. Inversement, la conversion à une nouvelle foi peut être l'étincelle qui déclenchera la croissance économique.

Lewis (1955, pp. 106-107)

Le domaine du développement

Le mot développement - qui a divers sens en français comme en anglais - est principalement utilisé dans le présent chapitre pour désigner un processus historique particulier. A la fin des années quarante et au début des années cinquante, à la suite de l'écroulement des empires coloniaux, on a vu émerger, dans un monde prêt à connaître une évolution sociale et économique sans précédent, un ensemble d'activités dont l'objet, la reconstruction de l'Europe mise à part, était le «développement» des nations que l'on considérait alors comme arriérées. Ce domaine d'activité, qui était à l'origine celui d'un groupe d'économistes du développement (voir par exemple Meier et Seers, 1984), a connu une croissance rapide pour devenir une gigantesque entreprise mondiale comprenant des gouvernements, une constellation d'organismes internationaux, le secteur privé et un faisceau sans cesse croissant d'ONG.

Dans ses premières années, la pratique du développement était étroitement liée à l'aide extérieure. Cependant, dans la plupart des pays, le ratio de l'aide financière accordée par le biais des programmes de développement, pour les dépenses de l'Etat et des entreprises privées destinées à permettre une évolution sociale et économique, a progressivement décliné jusqu'à devenir aujourd'hui négligeable dans bien des cas. Pourtant, le domaine du développement a continué de prendre progressivement de l'importance, aussi bien en termes d'effectifs qu'en termes d'influence sur l'opinion publique et sur la politique. Ses réussites et ses échecs sont devenus des problèmes vitaux dans la vie sociale et politique des nations, auxquels on consacre aujourd'hui les ressources intellectuelles de divers domaines scientifiques et de diverses spécialités. Le langage du développement a même pénétré le discours populaire, avec des termes comme *Tiers-Monde*, *transferts de technologie*, *besoins fondamentaux* ou *durabilité* qui sont aujourd'hui employés partout.

Il n'est donc pas déraisonnable d'affirmer que le discours multiforme actuel sur le développement joue un rôle important pour l'avenir de l'humanité, et que l'orientation qu'il devrait prendre dans les années à venir est un sujet qui mérite que l'on y prête attention. Etant donné l'importance des forces en jeu, les nouvelles idées n'essaimeront que si leur pertinence est prouvée, ce qui ne saurait se produire sans une compréhension adéquate de l'évolution de la pensée du développement au cours des quelque cinq décennies qui ont suivi son apparition. Si une discussion approfondie sur ce sujet dépasserait le cadre de la présente étude, il semble cependant opportun de faire quelques remarques.

A première vue, certains aspects du discours sur le développement laissent penser que la pensée, dans ce domaine, a connu une évolution linéaire, avec une série d'étapes bien définies et progressives. En fait, c'est dans ces termes que l'on a souvent évoqué les trois premières décennies de cette activité. Dennis A. Rondinelli, par exemple, dans son ouvrage *Development Projects as Policy Experiments*, paru en 1983, écrivait ce qui suit :

Dans les changements complexes et incertains qui se sont produits dans les politiques de développement et dans les stratégies d'aide, on peut distinguer trois périodes essentielles de l'histoire des théories du développement. Les politiques de développement industriel des années cinquante et du début des années soixante visaient une croissance maximale des économies des nations en développement et supposaient que les richesses accumulées par un petit nombre et leurs retombées bénéficieraient à la plus grande partie des pauvres et leurs permettraient de se consacrer à des activités productives. Il s'agissait de chercher à obtenir des taux de croissance élevés pour la production nationale, sans se soucier des effets de répartition. On recourait donc pour l'essentiel à des stratégies d'aide non ciblée.

Les politiques de développement des années soixante étaient conçues pour surmonter les obstacles et pour éliminer les goulots d'étranglement de la

croissance économique en redistribuant les actifs productifs, en développant les ressources humaines, en contrôlant la croissance démographique et en augmentant la capacité productive dans les secteurs à la traîne des économies en développement. Dans les plans de développement par secteur, on s'efforçait de changer la situation sociale et économique lorsqu'elle était considérée comme faisant obstacle au développement. L'aide était semi-ciblée : l'assistance technique et financière se concentrait surtout sur des problèmes spécifiques au développement et sur des groupes de population dont on considérait que les caractéristiques faisaient obstacle à la croissance économique.

Les politiques des années soixante-dix ont consisté à rechercher la croissance économique conjointement avec l'équité sociale : on s'est occupé aussi bien de la répartition des profits que du taux et du rythme de la production économique. On a cherché à canaliser l'aide vers la majorité pauvre et les ressources vers les populations des zones rurales en état de subsistance, et à répondre aux besoins humains de base dans les pays les plus pauvres ainsi qu'à améliorer les conditions de vie des «publics particuliers» ou autres couches de la population pauvre. Pour atteindre ces objectifs, on a largement recouru à des stratégies d'aide ciblée.

Rondinelli (1983, pp. 23-24)

Des résumés comme celui qui précède donnent une image plus ou moins appropriée de ce que l'on pourrait appeler «l'effort usuel de développement», entre la fin de la Seconde guerre mondiale et le début des années quatre-vingts. Pour être complet, il faudrait aussi évoquer l'importance prise par les organisations de la société civile, un mouvement d'abord imperceptible, mais devenu déjà remarquable vers la fin de cette période. On pourrait ensuite raconter comment, à travers les interactions de deux courants et en un peu plus de trois décennies, le discours sur le développement a élargi son champ d'action pour inclure des questions essentielles comme le problème de la croissance équitable, les besoins fondamentaux, la technologie appropriée, la condition féminine, la planification et la mise en œuvre de projets en tant qu'instruments d'apprentissage, l'évaluation, la participation et l'organisation communautaire dans le cadre d'un développement centré sur les personnes.

Cependant, malgré cette remarquable accumulation d'idées, il serait difficile de prétendre que la politique et la pratique du développement ont évolué selon des étapes successives et de manière systématique. Au début des années quatre-vingts, déjà, on pouvait déceler les signes d'une dégradation. Comme poursuivait Rondinelli :

Au début des années quatre-vingts, de brusques changements survenus dans l'économie mondiale et dans la situation économique, sociale et politique des pays en développement ont engendré un contexte de grande incertitude, dans lequel les objectifs et les approches de l'assistance extérieure ont changé rapidement. On a attaché une nouvelle importance aux ajustements

macroéconomiques face à la hausse du coût des importations pour les pays en développement et à la baisse de la demande pour leurs exportations. On a accordé davantage d'attention à la productivité du secteur privé. Moins de ressources étaient alors disponibles pour l'aide internationale, et l'importance donnée jusqu'alors à la satisfaction des besoins et à l'accroissement de la productivité des pauvres, qui caractérisait les théories du développement de la décennie précédente, commença à décliner.

Rondinelli (1983, p. 24)

Ce qui avait un moment semblé être un mouvement vers le progrès commença alors à paraître plutôt de nature cyclique, au moment où le discours sur le développement retrouvait certaines des attitudes qui le caractérisaient au début. Certains observateurs allaient considérer l'ensemble des années quatre-vingts comme une «décennie perdue». D'autres, cependant, se montreraient moins généreux dans leur analyse de l'extension de la pauvreté - surtout en Afrique - à laquelle les politiques d'ajustement structurel avaient contribué de manière si décisive. Il est vrai qu'au cours de cette même période, la préoccupation d'un développement durable allait commencer à occuper le devant de la scène, mais comme à la fin des années quatre-vingt-dix, on allait vers une impasse, il devenait évident que ce concept n'avait jamais possédé le pouvoir nécessaire pour atteindre ses objectifs. Il se révélait incapable de permettre que l'attention soit portée sur l'ensemble toujours plus diversifié de mesures et d'activités visant à réduire le fossé de plus en plus large qui séparait dans ce monde ceux qui étaient matériellement riches de ceux qui étaient matériellement pauvres, une situation qui mine la force morale de la société moderne.

Il me semble donc que dans notre tentative d'étudier le thème de la science, de la religion et du développement, nous ferions bien de nous souvenir de certains aspects contradictoires du discours sur le développement tel qu'il a évolué au cours de ces cinquante dernières années.

Premièrement, une vaste connaissance a été accumulée, qui permet de mieux comprendre la nature des nombreux facteurs en interaction qui contribuent au processus très complexe du développement. La pensée sur le développement, du moins dans sa littérature, est devenue de plus en plus profonde, à mesure que l'on a découvert et analysé, les uns après les autres, des problèmes interdépendants, parfois avec beaucoup d'intelligence. Pourtant, dans la pratique, on a eu tendance à ignorer les leçons apprises. On a vu ainsi se répéter périodiquement les mêmes erreurs, et cultiver avec un remarquable enthousiasme des lubies et des modes. Des stratégies que l'on avait laissées un moment de côté ont soudainement retrouvé une certaine jeunesse, et lorsque les organismes influents ont renouvelé leurs dirigeants, on a pu réquisitionner d'importantes ressources pour les bons vieux programmes et les bonnes vieilles approches préférées.

Deuxièmement, à chaque étape de ce progrès, les théoriciens du développement ont fait de leur mieux pour exprimer leurs observations et leurs théories en termes techniques. La technocratie, avec sa façon habituelle de

prétendre s'affranchir des jugements de valeur, a eu tendance à dicter le mode opératoire dominant. Pourtant, d'une manière qui était visible pour quiconque était concerné, d'importantes décisions étaient orientées selon des jugements de valeur et faisaient l'objet d'un enjeu en termes de pouvoir politique.

Troisièmement, l'évolution de la pensée du développement a abouti à une préoccupation croissante pour les personnes. Par suite, on en est arrivé à considérer les cultures des peuples, leurs valeurs, leurs traditions et leurs visions du monde comme jouant un rôle déterminant dans la planification et la mise en œuvre du développement. Pourtant, bien que la spiritualité ait une place tellement centrale dans les conceptions du monde qui sont celles d'une vaste majorité des habitants de la planète, les prémisses de la théorie et de la pratique du développement sont restées presque entièrement matérialistes et hermétiques à la dimension spirituelle de l'existence humaine.

L'intervention pour le développement

Les idées exprimées précédemment, sous le titre «La dichotomie intérieur-extérieur», font partie d'une catégorie plus large de considérations que l'on pourrait désigner de manière plus appropriée sous le terme de «l'éthique du développement». En tant que discipline, le développement doit toujours veiller à ne pas franchir ces limites au-delà desquelles les tentatives d'améliorer les conditions d'existence des populations dégénèrent en ingérence contraire à l'éthique. La question «De quel droit j'interviens ?» devrait toujours venir troubler la conscience du praticien du développement. Majid Rahnema rappelle, de manière peut-être un peu rude, les aspects gênants du problème :

Pour éviter qu'à la débâcle du développement ne succèdent encore de nouvelles formes de colonisation et des systèmes d'intervention encore plus perniciox, c'est le concept même d'intervention qu'il conviendrait d'étudier en profondeur. En particulier, les «activistes», ceux que l'on appelle les agents du changement et les intellectuels pour qui les mots qui sont écrits ou prononcés ont tendance à donner un sens à la vie devraient essayer de se pencher sur les dimensions éthiques de l'intervention.

Ma propre expérience, parfois amère, m'a appris à d'être suffisamment prudent de ce point de vue pour percevoir l'intervention comme un acte qui doit relever du sacré. De quel droit interviendrais-je dans l'existence d'autrui, que je ne connais pas, alors que je ne peux avoir qu'une impression personnelle et égocentrique de sa réalité ?

En fait, il y a l'attitude spontanée et compassionnelle du bon samaritain, qui sans se réclamer d'un quelconque projet d'intervention va secourir un homme qui semble blessé et mourant sur une route déserte. Cet acte-là n'est pas une intervention au sens dans lequel on utilise ce terme dans le vocabulaire actuel de l'aide internationale. C'est un geste qui n'a pas d'autre objet que l'acte en lui-

même, et par conséquent c'est un acte d'amour et de compassion, une «bonne action» au sens bouddhiste du terme. Ici, celui qui agit ne se demande pas si la personne à aider lui sera un jour utile ou non, s'il s'agit d'un saint, d'un pauvre ou même d'un éventuel criminel. C'est pourquoi le geste du bon samaritain relève du domaine du sacré.

Il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit d'un projet d'intervention, qui est préparé et développé quelque part, souvent dans un cadre institutionnel, dans l'optique de changer le mode de vie d'autres peuples d'une manière qui soit utile ou profitable à celui qui intervient. Il faudrait que celui-ci se rende au moins compte que l'aventure dans laquelle il se lance est très dangereuse. S'ils ont conscience de ce danger, les intervenants ne pourront que commencer par s'interroger sur les tenants et les aboutissants de leurs actes. Pour éviter le risque que des interventions bien intentionnées puissent produire au bout du compte le contraire de ce que l'on souhaitait, il faut des qualités individuelles exceptionnelles. La plupart de ces qualités sont en fait nécessaires dans n'importe quelle sorte de relation véritable au vrai sens du terme.

La qualité la plus déterminante, c'est d'être ouvert et de savoir rester constamment attentif au monde et à tous les autres humains (*attentif* voulant véritablement dire celui qui *attend* pour servir). Être attentif, c'est savoir écouter, au sens le plus large du terme, être sensible à ce qui est, voir les choses telles qu'elles sont, sans jugement préconçu, plutôt que telles que l'on aimerait qu'elles soient, et voir dans l'expérience ou les idées de toute personne une source latente de connaissance. Une telle attitude est fondamentalement différente de celle de ces experts ou de ces consultants chèrement rémunérés qui agissent en général en fonction d'un ensemble de certitudes issues de leur «connaissance» ou de leur «expérience professionnelle». Lorsque ces éminents spécialistes, qui font «autorité» dans leur domaine, refusent de remettre en question leurs certitudes, ils ont tendance non seulement à tromper les peuples dans l'existence desquels ils interviennent, mais aussi à perdre contact avec l'objet même de leur savoir. Parce qu'ils sont incapables d'écouter, la connaissance qu'ils ont accumulée leur paraît bientôt obsolète et ne leur semble plus correspondre aux réalités changeantes dont ils ont à s'occuper. Les militants et autres adeptes des divers «ismes», les missionnaires, les politiciens charismatiques et autres «séducteurs» professionnels, prêtres, démarcheurs et spécialistes en tous genres, parmi lesquels des «chercheurs» en mal de reconnaissance et de célébrité, sont autant d'exemples d'intervenants dont l'incapacité d'écouter et d'apprendre du public qu'ils ciblent les disqualifie, quel que soit le type d'intervention envisagé. Il est rare qu'ils se rendent compte que les autres sont les victimes de leurs entreprises de séduction et de manipulation de la même manière qu'eux-mêmes sont les victimes de leur ego tout-puissant.

C'est pourquoi une intervention ne devrait être envisagée que dans le cadre d'une culture constante de la conscience de soi, d'un état «méditatif»

permettant de se voir tel que l'on est et non tel que l'on voudrait être. Il s'agit d'un type d'intervention en contraste avec l'aide et le développement institutionnalisés, qui sont la forme corrompue et l'opposé du geste spontané et compassionnel du bon samaritain.

Rahnema (1997, pp. 8-9)

La dignité humaine

Le passage qui suit est extrait de l'ouvrage de Robert L. Heilbroner, *The Great Ascent: The Struggle for Economic Development in our Time* (1963). Il est cité non pas pour la pertinence de ses arguments économiques mais pour éclairer la manière dont les personnes matériellement pauvres ont souvent été traitées dans le discours sur le développement. Le «great ascent» (la grande ascension) signifiait pour Heilbroner le développement économique du monde entier, un processus à travers lequel plus de 100 nations dont la plupart, selon lui, n'avaient «pas d'histoire» jusqu'alors, deviendraient des entités nationales vivant «dans la chronique des événements relatés». Il considérait que c'était là «le premier acte véritable de l'histoire mondiale». Ce livre a été publié avant que la vague du «politiquement correct» nous ait appris à éviter d'employer des expressions délicates - hélas, bien trop souvent en gardant les attitudes qui sous-tendent un discours technique en apparence :

De ce que nous avons appris de l'aspect strictement économique du sous-développement, nous savons déjà ce que doit être pour l'essentiel le processus d'expansion économique. Il doit consister à relever le niveau de productivité, actuellement faible, qui dans toute région sous-développée constitue la cause économique immédiate de la pauvreté. Comme nous l'avons vu, ce faible niveau de productivité est dans une large mesure imputable au manque de capital qui est omniprésent dans les pays arriérés. (...)

Mais comment une nation arriérée peut-elle commencer à accumuler le capital dont elle a si désespérément besoin ? La question est la même pour un pays arriéré que pour un pays avancé. Dans toute société, le capital naît de l'épargne. Cela ne consiste pas nécessairement à mettre l'argent à la banque. Cela signifie épargner au «vrai» sens du terme, celui qu'utilisent les économistes. Cela signifie qu'une société doit s'abstenir d'utiliser toutes les énergies et toutes les ressources matérielles dont elle dispose pour satisfaire ses désirs immédiats, quelle qu'en soit l'urgence. (...)

Ce prélèvement sur l'effort productif dirigé vers les exigences de la consommation actuelle, visant à faire de la place pour l'effort dirigé vers le futur, ne représente pas un problème insurmontable pour un pays riche. Cependant, le problème est différent lorsqu'il s'agit d'un pays affligé par la pauvreté. Comment un pays qui crève de faim pourrait-il restreindre ses

activités actuelles de subsistance ? Comment une nation dont 80 % de la population gratte la terre pour se nourrir pourrait-elle rediriger ses énergies vers la construction de barrages et de routes, de fossés et de maisons, de quais de chemin de fer et d'usines, qui bien qu'indispensables pour l'avenir ne se mangent pas aujourd'hui ? Le paysan qui cultive péniblement sa parcelle minuscule est peut-être le symbole vivant de l'arriération, mais au moins il rapporte les racines et le riz qui le maintiennent en vie. S'il devait bâtir un capital - travailler à construire un barrage ou creuser un canal - qui le nourrirait ? Qui pourrait épargner l'excédent lorsqu'il n'y a pas d'excédent ?

En bref, c'est là le problème fondamental auquel se retrouvent confrontées la plupart des contrées sous-développées, et au premier abord la situation semble désespérée. Pourtant, en y regardant plus en profondeur, nous nous apercevons que la situation n'est pas aussi décourageante qu'elle le paraît. En effet, un grand nombre des paysans qui cultivent le sol ne font pas que se nourrir eux-mêmes. Ce faisant, ils volent aussi leurs voisins. Comme nous l'avons vu, dans la majorité des régions sous-développées, la forte densité de paysans sur les terres a engendré une diminution de la productivité agricole bien plus forte que dans les pays avancés. (...)

Nous commençons maintenant à entrevoir une réponse au dilemme des sociétés sous-développées. Il existe en fait, dans pratiquement chacune de ces sociétés, un excédent de main d'œuvre déguisé et caché qui, s'il était retiré de la terre, pourrait servir à bâtir du capital. Certes, il s'agit d'un capital d'un genre particulier et plutôt modeste : un capital caractérisé dans l'ensemble par de vastes projets pouvant être réalisés avec le travail et avec très peu d'équipement - routes, barrages, quais de chargement, bâtiments de type simple, fossés d'irrigation, égouts. Aussi modestes qu'ils soient, ces fondements du «capital social» sont essentiels pour que le cadre futur d'un capital *industriel* complexe - machines, équipement d'entretien, etc. - puisse être solidement implanté. La main d'œuvre paysanne ainsi libérée d'un travail des champs non rentable permet alors de gagner une première manche décisive contre le problème de la pénurie de capital. (...)

Nous avons vu comment une société sous-développée pouvait augmenter sa production agricole et en même temps «trouver» les ressources en main d'œuvre dont elle a besoin pour son développement. Mais où est l'épargne - la mise de côté des biens de consommation - dont nous avons parlé ? Ce qui nous amène à une deuxième étape nécessaire dans notre processus de création de capital. Une fois la productivité agricole renforcée par la création d'exploitations plus grandes (ou par l'amélioration des techniques utilisées dans les exploitations existantes), il est nécessaire d'épargner une partie de la récolte ainsi permise.

En d'autres termes, alors que le paysan qui restera sur son sol sera maintenant plus productif, il ne saurait profiter de cette productivité renforcée en consommant l'ensemble de sa récolte augmentée. Il faut au contraire que le gain de productivité individuelle soit canalisé vers l'extérieur de l'exploitation agricole. L'heureux paysan doit épargner le surplus de récolte qu'il obtient et le partager avec ses cousins, neveux, fils et filles naguère improductifs qui sont désormais au travail dans des projets constitutifs de capital.

On ne peut s'attendre à ce qu'un paysan affamé agisse délibérément de cette manière. C'est plutôt le gouvernement d'une contrée sous-développée qui, par diverses sortes de taxation ou par des transferts obligatoires, doit organiser cette redistribution essentielle de la nourriture. *Ainsi, dans les premiers stades d'un programme de développement réussi, on a tendance à ne pas observer d'augmentation de la consommation alimentaire du paysan, bien qu'il y ait nécessairement une augmentation de sa production de nourriture.* Au contraire, ce que l'on a tendance à observer, c'est un système plus ou moins efficace et parfois âpre pour faire en sorte qu'une partie de cette productivité supplémentaire soit «épargnée» - c'est-à-dire non pas consommée au niveau de l'exploitation mais rendue disponible pour soutenir celui qui bâtit le capital. C'est pourquoi il nous faut être très prudent dans notre appréciation d'un programme de développement et ne pas mesurer la réussite de ce programme selon le niveau de vie du paysan en tant qu'individu. Il se peut que pendant un temps assez long, cette situation reste inchangée - vraisemblablement jusqu'à ce que les projets du nouveau capital commencent à fructifier.

Heilbroner (1963, pp. 92 à 97, les italiques sont dans le texte original)

Il est encourageant de remarquer qu'avec les années, de nombreuses voix se sont élevées contre de telles atteintes à la dignité humaine, et qu'elles ont fini par avoir une certaine audience. Un exemple intéressant nous est donné par un rapport préparé en vue du Sommet mondial pour le développement social de 1995, *Ethical and Spiritual Dimensions of Social Progress* :

Une caractéristique inquiétante d'un certain nombre de cultures - antiques ou actuelles - est l'assignation de niveaux de dignité différents à une hiérarchie de métiers ou d'activités. Au bas de l'échelle, on trouve bien entendu les adultes qui n'ont jamais travaillé ou qui ont perdu leur emploi et ne sont pas en mesure de nourrir leur famille. C'est «l'emploi» de l'individu - et non ce qu'il est ou ce qu'il fait - qui détermine son identité. Il faut un grand courage et d'importantes ressources intérieures pour résister à la pression sociale et culturelle qui retire à l'individu sa dignité lorsqu'il n'est plus «productif». Au niveau international, la culture dominante a aussi tendance à priver les couches sociales et les nations de leur dignité lorsqu'elles ne contribuent pas ou ne contribuent plus à la croissance et à la prospérité de l'économie mondiale. Comme pour l'éradication de la pauvreté, la lutte contre le chômage et le sous-emploi doit commencer avec

la reconnaissance de la dignité et de la valeur de tout travail humain, même lorsqu'il est modeste, incertain, «non rentable» ou lorsqu'il ne paye pas.

Nations Unies (1995, pp. 32-33)

La religion est bien sûr un rempart pour la préservation de la dignité humaine. Il est dommage que dans l'Histoire, ses exhortations typiques à s'affranchir de l'accumulation obsessionnelle de richesse matérielle aient souvent été grossièrement dévoyées. Il en est résulté une tendance à rejeter le monde et l'exaltation d'une passivité qui a fait le jeu de l'oppression. Il conviendrait de corriger de telles distorsions pour que l'influence de la religion puisse jouer son rôle dans la lutte contre le culte actuel de l'avidité, et c'est effectivement ce qui semble en train de se produire au sein d'un certain nombre de courants religieux.

A cet égard, il semble qu'un élément de la foi religieuse soit déterminant, à savoir la conviction que toute tâche accomplie dans un esprit de service envers l'humanité participe du culte divin. De là procèdent des attitudes qui valorisent le progrès économique mais qui rejettent la servitude d'une notion erronée de productivité matérielle. Selon les paroles de Abdul Baha,

Dans la conception bahá'í, les arts, les sciences et tous les métiers sont considérés comme participant du culte. L'homme qui rédige une note au mieux de son aptitude, consciencieusement, en concentrant toute son énergie à la perfectionner, rend hommage à Dieu. En résumé, tout effort entrepris par l'homme du fond de son cœur est une forme de dévotion, s'il est dicté par les motivations les plus élevées et par la volonté de servir l'humanité. C'est cela la dévotion : servir le genre humain et pourvoir aux besoins des gens. Le service est une prière. Un médecin qui s'occupe d'un malade, avec attention, avec gentillesse, sans préjugé et en croyant à la solidarité du genre humain rend une dévotion.

BPT (1995a, 55 : 1)

L'Etat et le marché

Les deux idéologies qui ont dominé la vie sociale et économique de la planète après la Seconde guerre mondiale considéraient qu'il existe une opposition entre l'Etat et le marché, l'une voyant dans le premier le gardien du bien public et l'autre voyant dans le second le protecteur de la liberté individuelle. La désagrégation du système soviétique semble avoir précipité la fin de la déification de l'Etat. Cependant, il reste encore à en finir avec l'adoration des bienfaits attribués à la «main invisible». Au contraire, du moins pour le moment, on peut entendre plus fort que jamais la voix exubérante du libéralisme promettre une prospérité qui à l'évidence est hors de portée de la grande majorité des êtres humains. En même temps, le phénomène que l'on observe le plus couramment est la marginalisation. Est-ce trop demander que d'espérer que la discipline du développement, qui se préoccupe de la situation des pauvres, puisse tirer profit de sa grande expérience

et mettre de la sagesse dans ce qui, autrement, ne semble être qu'une illusion de progrès ?

Si l'on ne peut à l'heure actuelle discerner aucune orientation évidente dans cette direction, on trouve cependant dans la littérature du développement des déclarations qui reflètent une disposition, de la part de certains organismes, à assumer une telle responsabilité, à condition qu'apparaisse la volonté politique correspondante. On en trouve un exemple dans le Rapport sur le développement dans le monde 1992 de la Banque Mondiale, intitulé *Le développement et l'environnement* :

La réussite d'un développement poursuivi et équitable reste le plus grand défi auquel le genre humain soit confronté. Malgré un progrès appréciable au cours de la dernière génération, plus d'un milliard de personnes vivent encore dans une pauvreté critique et souffrent d'un accès très problématique aux ressources - éducation, services de santé, infrastructure, terrains et crédit - nécessaires pour leur assurer une chance de vivre mieux. La tâche essentielle du développement est de permettre des opportunités afin que ces gens, ainsi que les centaines de millions qui ne sont pas tellement mieux lotis, puissent réaliser leur potentiel.

Cependant, s'il est universellement reconnu que le développement est souhaitable, on a commencé ces dernières années à se préoccuper de plus en plus de savoir si les contraintes de l'environnement ne limiteraient pas le développement et si le développement n'engendrerait pas une grave dégradation de l'environnement - qui à son tour compromettrait la qualité de vie de cette génération et des générations futures. Cette préoccupation arrive bien tard. (...)

D'importantes opportunités «gagnantes» restent inexploitées. La plus importante de toutes a trait à la lutte contre la pauvreté : celle-ci est non seulement un impératif moral mais aussi une chose essentielle pour la gestion de l'environnement. Par ailleurs, des mesures politiques qui se justifient d'un point de vue purement économique sont susceptibles d'apporter des améliorations substantielles de la situation de l'environnement. Mettre fin aux subventions à la consommation des combustibles fossiles et de l'eau, octroyer aux cultivateurs pauvres des droits de propriété sur la terre qu'ils exploitent, rendre plus compétitives les compagnies nationalisées qui sont de gros pollueurs et supprimer les règlements qui récompensent en leur octroyant des droits de propriété ceux qui rasant les forêts sont autant d'exemples de mesures politiques permettant d'améliorer à la fois la performance économique et l'environnement. De même, investir dans un meilleur système d'assainissement et d'adduction d'eau, dans la recherche et dans l'extension des services peut permettre à la fois d'améliorer l'environnement et d'augmenter les revenus.

Cependant, ces mesures ne sauraient suffire à assurer une certaine qualité de l'environnement : des institutions publiques fortes et des mesures de protection

de l'environnement sont aussi fondamentales. Au cours de ces deux dernières décennies, le monde a appris à compter davantage sur les marchés et moins sur les gouvernements pour promouvoir le développement. Mais la protection de l'environnement est un domaine dans lequel l'Etat doit continuer de jouer un rôle central. Les marchés privés ne produisent pas d'incitations, ou très peu, à lutter contre la pollution. Qu'il s'agisse de la pollution atmosphérique dans les centres urbains, du déversement de déchets toxiques dans les eaux publiques ou de la surexploitation de terres dont la propriété n'est pas clairement connue, l'action publique a un rôle important à jouer. Il peut alors y avoir des dilemmes entre la croissance du revenu et la protection de l'environnement, qui obligeront à évaluer consciencieusement les avantages et les coûts des mesures envisageables qui affecteront à la fois la population actuelle et les générations futures. L'expérience montre que les avantages qu'apporte la protection de l'environnement sont souvent importants et que les coûts d'opportunité en termes de revenu restent modestes, pourvu que l'on prenne les mesures adéquates. L'expérience semble montrer aussi que ces mesures sont plus efficaces lorsqu'elles visent les causes sous-jacentes plutôt que les symptômes, lorsqu'elles consistent à traiter en priorité les problèmes pour lesquels les avantages du changement sont les plus grands, lorsque, dans la mesure du possible, on procède par incitations plutôt que par une réglementation, et lorsque l'on tient compte des contraintes de gestion.

Banque Mondiale (1992, p. 1, italiques dans le texte original)

La noblesse

Un aspect frappant de la foi bahaï est l'extraordinaire optimisme dont elle fait preuve à propos de l'avenir de l'humanité. Un tel optimisme serait insoutenable s'il ne s'appuyait sur une conviction profonde, qui procède des enseignements de la Foi, selon lesquels l'être humain a été créé noble. Le lecteur trouvera sans doute utile de lire quelques exemples de la manière dont cette question est traitée dans les écritures bahaï.

Selon Baha Allah, le premier attribut (*taráz*) du caractère humain est la connaissance de soi :

Le premier Taráz et le premier rai de lumière ayant surgi de l'horizon du Livre originel est que l'homme doit connaître son propre moi et reconnaître que c'est là ce qui l'élève ou l'abaisse, ce qui le conduit à la gloire ou à l'humiliation, à la richesse ou à la pauvreté. Une fois atteint le stade de l'accomplissement et la maturité, l'homme se met en quête de la richesse, et cette richesse, lorsqu'il l'acquiert par son travail ou par son métier, est louable et méritoire, digne de l'estime des hommes sages, plus particulièrement aux yeux des serviteurs qui se consacrent à l'éducation du monde et à l'édification des peuples du monde. En vérité, ils sont les échansons de l'onde salutaire de la connaissance et les guides

vers le chemin idéal. Ils dirigent les peuples du monde vers le droit chemin et leur enseignent ce qui mène à l'élévation de l'humain et à l'exaltation. Le droit chemin est celui qui guide l'homme vers l'aurore de la perception et vers le lieu de la véritable compréhension, et qui le mène à la gloire, à l'honneur et à la grandeur.

BPT (1988, pp. 34-35)

Suivre le droit chemin, avec la persévérance que cela demande, serait impossible sans la foi et sans le caractère noble de sa propre nature. Les bahais sont invités à se rappeler fréquemment la voix d'un Créateur miséricordieux qui s'exprime dans des exhortations comme celle-ci :

Ô Fils de l'Être ! Tu es Ma lampe et Ma lumière est en toi. Prends-y ton éclat et ne cherche personne d'autre que Moi. Car Je t'ai créé riche et J'ai généreusement jeté Mon dévolu sur toi.

BPT (1994, 2 : 11)

Ô Fils de l'Esprit ! Je t'ai créé riche, pourquoi te rends-tu pauvre ? Noble Je t'ai fait, avec quoi de rabaisses-tu ? Je t'ai donné l'existence à partir de l'essence du savoir, pourquoi vas-tu rechercher la lumière de quiconque autre que Moi ? De l'argile de l'amour Je t'ai modelé, pourquoi t'occupes-tu d'un autre ? Tourne ton regard vers toi-même, et ainsi pourras-tu Me trouver en toi, grand, puissant et indépendant.

BPT (1994, 2 : 13)

Cependant, la foi bahai en la noblesse inhérente du genre humain n'accorde crédit d'aucune façon à l'idée romantique selon laquelle livrés à eux-mêmes, les êtres humains éviteront instinctivement les mauvaises actions. Abdul Baha a rejeté ce point de vue avec véhémence :

Il en est certains qui imaginent qu'un sens inné de la dignité humaine empêchera l'homme de commettre des actions mauvaises et lui permettra d'atteindre la perfection spirituelle et matérielle. A savoir qu'un individu doué d'une intelligence naturelle, d'une forte détermination et animé d'une ferveur qui le porte, sans même accorder la moindre importance aux sévères punitions des mauvaises actions ni aux grandes récompenses de la droiture, s'abstiendra instinctivement d'infliger le mal à son prochain et fera le bien jusqu'au prix de la faim et de la soif. Et pourtant, si nous tenons compte des leçons de l'Histoire, il deviendra évident que ce sens même de l'honneur et de la dignité est une des bontés qui proviennent des instructions des prophètes de Dieu. On peut aussi observer chez les jeunes enfants des signes d'agressivité et d'anarchie, et l'on peut constater que lorsqu'un enfant ne bénéficie pas des prescriptions d'un précepteur, ses mauvais penchants prendront de plus en plus d'importance. Il est donc évident que l'émergence de ce sens naturel de la dignité humaine et de l'honneur est le résultat de l'éducation.

Dans un autre passage, il a déclaré ce qui suit :

La cause originelle des mauvaises actions est l'ignorance, et nous devons donc rester fermement fidèles aux outils de la perception et de la connaissance. Il faut que le bon caractère soit enseigné. Il faut que la lumière soit étendue loin, afin qu'à l'école de l'humanité, tous puissent acquérir les caractéristiques saintes de l'esprit et voir de par eux-mêmes, sans l'ombre d'un doute, qu'il n'existe pas d'enfer plus terrible, pas d'abysses plus redoutables que de posséder un caractère mauvais et insensé, pas de précipice plus sombre ni de tourment plus détestable que de manifester des défauts qui méritent d'être blâmés.

BPT (1997, 111 : 1)

Dans la Foi bahá'í, cette solide croyance en la noblesse de l'être humain est donc étroitement liée à une foi tout aussi forte dans le pouvoir de l'éducation, mais d'une éducation qui illumine le chemin de la compréhension véritable et non pas d'une éducation qui entretiendrait la tyrannie du moi.

La foi et la raison

Notre effort pour promouvoir un discours sur le triple thème de la science, de la religion et du développement procède de la conviction que la théorie et la pratique du développement doivent accorder d'urgence une grande attention à la dimension spirituelle de l'existence humaine. Le fait qu'une telle demande puisse rencontrer quelque part une audience favorable est dans une certaine mesure un signe de la maturité croissante du domaine du développement. Il nous faut pourtant reconnaître que la disposition à discuter de spiritualité n'est pas le résultat d'un progrès mesurable de la théorie, mais qu'elle est rendue nécessaire dans tous les domaines de l'activité humaine par une crise qui s'aggrave jusqu'à ébranler les fondements mêmes de l'ordre social. La philosophie matérialiste a vécu. Les promesses annoncées avec une incroyable assurance par ses prophètes ne se sont pas réalisées. Et partout, les victimes des systèmes et des processus qu'elle a engendré se réveillent, font entendre leur voix et lui demandent de rendre compte de ses échecs :

Le temps est venu pour ceux qui prêchent les dogmes du matérialisme, que ce soit à l'Est ou à l'Ouest, que ce soit sous la forme du capitalisme ou du socialisme, de rendre compte de la responsabilité morale qu'ils ont présumé exercer. Où est donc le «monde nouveau» que promettaient ces idéologies ? Où est la paix mondiale dont ils proclament leur dévotion aux idéaux ? Où sont les avancées dans les nouveaux domaines de la réalisation culturelle que devait engendrer la promotion de telle race, de telle nation ou d'une classe particulière ? Pourquoi une vaste majorité des peuples du monde sombre-t-elle plus profondément encore dans la faim et la misère alors qu'une richesse à une échelle dont les Pharaons, les Césars ou même les pouvoirs impérialistes du dix-

neuvième siècle n'avaient pas rêvé est à la disposition des arbitres actuels des affaires humaines ?

BPT (1995b, p. 21)

Naturellement, il est tentant d'affirmer que le besoin d'intégrer la spiritualité dans le cadre de son action, même s'il est incontestable, ne justifie pas que l'on s'immerge dans le domaine du religieux. La perspective de se lancer dans ce qui est généralement perçu aujourd'hui comme un vieux débat entre la science et la religion est encore moins attrayante, surtout pour ceux qui voient l'urgence qu'il y a à appliquer des solutions immédiates aux problèmes pratiques. Cependant, une fois conscient du besoin de spiritualité, comment éviter d'interroger la religion, non pas à travers une lutte sectaire mais à travers l'étude d'un système de connaissance et de pratique ayant joué un rôle déterminant dans le progrès de la civilisation ? Il ne s'agit pas là d'acquérir une vague notion de spiritualité - une spiritualité que des études récentes incitent à rendre prête à l'emploi comme un produit destiné à maximiser sa satisfaction, comme une façade d'activités propres à calmer les nerfs dans une existence qui est matérialiste jusqu'à la moelle. Les questions qui se posent à propos du développement, dont l'enjeu est censé être la prospérité du genre humain, ont trait à la nature de l'être humain, à la raison d'être sous-jacente de l'individu et de la vie sociale et à l'orientation de la société. Les réponses à ces questions doivent éclairer l'étape suivante de l'évolution des relations essentielles à l'existence et au progrès : les relations entre notre espèce et la nature, les relations au sein de la famille, au sein de la collectivité, et les relations entre l'individu et les institutions de la société. Il faut que l'humanité s'engage de plus en plus dans une quête du sens, et une telle quête est nécessairement de nature religieuse.

Lorsque nous rejetons l'approche matérialiste du développement, nous ne prétendons pas que les problèmes en jeu pourront être résolus en quelque manière par des considérations religieuses. La tâche qui s'impose devant nous n'est pas de détrôner la science, contrairement à ce que tant de monde semble disposé à vouloir faire. Etant donné les réalisations admirables qu'elle a permis, on peut affirmer que la science mérite un meilleur statut que celui que l'humanité s'est disposée à lui accorder à ce jour. Soulever la question de la religion, ce n'est pas la même chose que revenir à la superstition. De même, l'avènement de la pseudoscience sous ses innombrables formes n'est pas le moyen de parvenir à la perception spirituelle du monde. Les solutions aux problèmes pressants auxquels l'humanité se trouve confrontée doivent être recherchées à travers une application rigoureuse de la science, au plein sens du terme. Cependant, pour répondre à cette attente, la science doit entamer un véritable dialogue avec la religion. La fin du 20e siècle a été marquée par une crise profonde de ces deux systèmes comme des autres composantes de l'ordre social, mais les crises que connaissent les systèmes de connaissance sont des événements souhaitables, car elles sont invariablement les signes avant-coureurs du progrès. Dans ce chapitre, j'espère montrer que la théorie et la pratique du développement ont été influencées, pour une très grande

part, par des conceptions de la science et de la religion qui sont vouées à disparaître à mesure que l'une et l'autre connaîtront des transformations rapides et radicales dans les décennies à venir. J'expliquerai que si, dans le domaine du développement, on reconnaît le bien-fondé d'une étude rigoureuse des questions liées à la foi et à la raison et leur pertinence vis-à-vis des mesures politiques et des programmes à envisager, alors on accomplira le grand progrès que tous ceux qui participent à cette entreprise croient possible, et les portes de la découverte des stratégies efficaces s'ouvriront.

La vérité scientifique

Nous vivons une époque où la science est adorée de façon aveugle ou attaquée de manière brutale par ceux qui n'en ont pas une bonne compréhension. Nombreux sont ceux qui voient essentiellement dans la science la source de créations qui confinent à la magie. Malheureusement, c'est souvent vrai même d'individus qui n'ont pas réfléchi en profondeur à la nature de la science ni de la technologie mais qui se consacrent à une activité scientifique très spécialisée. Un ensemble de cours sur la méthode scientifique, dispensé aux étudiants de diverses branches, contribue à perpétuer ce genre de profond malentendu.

La science commence avec l'observation. C'est ainsi que commence l'histoire habituelle. Le chercheur fait appel à ses sens pour observer les phénomènes. C'est grâce à la formation scientifique que ce travail d'observation peut se faire dans un état d'esprit libre de préjugés et avec la plus grande objectivité. Un usage épuré et discipliné des sens donne des résultats immédiats, les nombreux «faits observés» à partir desquels finiront par émerger les lois et les théories de la science.

Ce qui est unique dans ces observations, c'est qu'elles font référence à un événement particulier survenant à un moment particulier. Cependant, un esprit formé est capable de parvenir à des énoncés ayant une portée plus générale, grâce à l'application minutieuse du principe d'induction. Pour que les généralisations soient vraies, il est nécessaire de répéter les observations dans des conditions aussi variées que possible. Le nombre d'observations sur lesquelles se fonde une généralisation doit être suffisamment grand pour justifier l'application du raisonnement inductif. Lorsque l'on découvre un principe universel, on recourt aux principes de la déduction pour expliquer les autres faits observés et pour en déduire des conséquences vérifiable par l'expérimentation. Le pouvoir de prédiction de la science est l'une de ses caractéristiques essentielles, l'une de celles qui justifient sa prétention à la grandeur.

En présentant cette vision simpliste de la science, je ne veux pas nier que même au sein de ce que l'on pourrait appeler le camp positiviste, les théoriciens du développement soient tout à fait familiarisés avec des perspectives bien plus complexes. Ces derniers temps, les débats sur la science font souvent référence aux complexités de la relation entre la théorie et l'observation et à la forte influence que la première exerce sur la seconde. En invoquant la notion de probabilité et en

établissant une séparation entre la manière dont s'effectue réellement une généralisation et sa justification a posteriori, certaines écoles de pensée se sont affranchies de l'explication simpliste de la «méthode scientifique» en termes d'observation et d'induction suivies de la déduction et de la prédiction. Des tentatives élaborées et ingénieuses d'expliquer le raisonnement scientifique en termes d'invalidation - la connaissance scientifique en tant qu'ensemble d'hypothèses et de théories susceptibles de se révéler fausses et toujours exposées au risque d'être écartées par d'autres hypothèses et théories plus pertinentes - ont apporté un précieux éclairage sur les méthodes de la science. L'apparition, dans le discours scientifique, des concepts de paradigme scientifique d'une part et de programmes de recherche en concurrence d'autre part a eu un impact notable sur la plupart des cercles intellectuels. Pourtant, non seulement on voit perdurer de fortes convictions concernant la nature de la vérité scientifique, aboutissement d'un cheminement à partir d'une conception essentiellement naïve de la science, mais ces mêmes convictions conditionnent des domaines entiers de l'activité humaine. La conséquence déplorable en est la perpétuation d'un débat historique dépassé entre la science et la religion, qui fait obstacle à un dialogue sensé entre les deux systèmes.

L'idée que «la connaissance scientifique est une connaissance prouvée» est au cœur de ce type de conviction. «La science, dans sa forme non corrompue, est objective et libre de toute opinion personnelle.» «La connaissance scientifique est une connaissance fiable parce qu'elle est le résultat de l'application rigoureuse d'une méthode dont la validité n'est pas à remettre en question.» Cependant, les termes objectif, rigoureux et fiable ne sont pas libres de toute valeur. Le langage joue des tours au raisonnement. La science a vite fait de devenir l'unique source de vérité incontestable, et toute autre source de connaissance apparaît dès lors moins valable, moins fiable et pour finir sans valeur et trompeuse. Dans ces conditions, comment la religion pourrait-elle bénéficier d'une écoute permettant que la question d'une interaction harmonieuse entre science et religion soit étudiée ? La crise actuelle appelle à un changement notable de la perception qu'a l'humanité de la science, car la perception qui prévaut aujourd'hui est issue des premières tentatives de comprendre une force nouvelle et puissante, et elle s'est popularisée trop vite, avant de pouvoir faire l'objet d'un examen critique.

Quelle que soit la nature précise de ses processus et de ses méthodes, il est évident que la science est un système dynamique d'acquisition de connaissance et de manières de procéder qui résiste aux tentatives de la réduire à une formule simpliste. Les travaux admirables et essentiels des philosophes et des historiens de la science conduisent à des théories qui expliquent certains de ses résultats et de ses processus. A l'instar des autres modèles que la science propose des diverses parties de la réalité physique, intellectuelle ou sociale, la validité de chacune de ces explications est finie. Ces explications, toutes ensemble, apportent un éclairage à un certain nombre de ses aspects les plus visibles, mais aucune ne décrit la science dans sa totalité.

Il est évident que la science comprend des éléments qui sont essentiellement des articles de foi - pour commencer, la foi en l'existence d'un ordre dans l'univers et la foi en la capacité de l'esprit humain de donner sens à cet ordre et de l'exprimer dans un langage précis. Comme le dit Einstein (1954, p. 52), «ces individus à qui nous devons les plus grands accomplissements de la science étaient tous imprégnés de la conviction véritablement religieuse selon laquelle cet univers qui est le nôtre est quelque chose de parfait et pouvant faire l'objet d'un combat rationnel pour la connaissance».

Les théories scientifiques sont toutes fondées sur des hypothèses, dont certaines ne peuvent être logiquement prouvées. Elles ne représentent que des propositions acceptables à la raison humaine, et elles tirent leur valeur du succès des modèles et des théories dont elles sont à la base. Pendant des siècles, la science officielle a supposé que les lois gouvernant le comportement des objets sur la Terre étaient différentes de celles gouvernant les corps célestes. Les théories fondées sur cette hypothèse se sont révélées inadéquates. Aujourd'hui, l'une des prémisses fondamentales de la science est que les lois de la physique sont les mêmes dans l'espace que sur Terre : la force de la gravité par exemple, dont on considère qu'elle détermine une grande partie du comportement de l'espace, du temps et de la matière dans tout l'univers. A présent, cette hypothèse a débouché sur des modèles qui semblent expliquer tout ce que nous avons pu observer, ce qui justifie donc son acceptation généralisée.

La pratique scientifique se fonde aussi sur des qualités spécifiquement spirituelles de l'être humain, comme le fait d'aimer la beauté ou la recherche de la vérité. Elle dépend fortement de l'usage des facultés d'intuition, de créativité et d'imagination. Ces ressources de l'âme douée de raison n'interviennent pas n'importe comment dans l'activité scientifique. Elles sont productives dans la mesure où elles sont formées et disciplinées et où les résultats de leur exercice résistent à l'épreuve d'une rationalité acceptable pour la communauté scientifique.

Le principal objet de la science est de construire des modèles de la réalité. Ces modèles, que l'on appelle des théories lorsqu'ils sont suffisamment complexes, prennent rarement la forme d'une simple représentation physique. Ce sont plutôt des structures dans un langage qui utilise à la fois des mots et des expressions mathématiques. Le langage de la science possède des caractéristiques qui sont propres à ses objectifs. Entre autres, il s'efforce d'être rationnel d'une manière précisément définie, univoque et objective. Il n'est pas facile de déterminer si ces qualités caractérisent aussi tous les processus à travers lesquels la science progresse : la pensée scientifique est elle-même évidemment trop complexe pour pouvoir être complètement objective, pour être d'une logique sans faille et pour être entièrement dépourvue de toute ambiguïté. Toutefois, en étant soumise à un langage strict par lequel doivent passer l'expression et la communication, la science acquiert un certain nombre des attributs pour lesquels elle est justement saluée.

Si les faiblesses intrinsèques du positivisme ont été clairement démontrées au cours de ces dernières années, le rôle indispensable de l'observation disciplinée, bien que conditionné par la théorie, reste un élément central de la pratique scientifique. La généralisation, la formulation d'hypothèses, la déduction, le test des prédictions et l'invalidation sont les composantes essentielles de toute méthode scientifique. Il conviendrait cependant de garder à l'esprit que ces étapes ne sont pas réalisées mécaniquement par des entités programmées, mais qu'elles sont le fait des membres de communautés de chercheurs qui sont sous l'influence des forces sociales. Ces communautés présentent des types de comportement caractéristiques des groupes constitués d'êtres humains. Plus précisément, leurs membres travaillent selon certaines visions du monde et selon certains cadres théoriques dont dépendent les types de questions qu'ils seront enclins à se poser et les types de réponses qu'ils seront enclins à envisager. Le concept de paradigme, s'il n'a pas une validité universelle, est un outil extrêmement utile pour réfléchir sur la science. La connaissance scientifique ne s'accumule que dans une certaine mesure : certaines avancées de la science se produisent grâce à des changements substantiels de paradigme, et leur dynamique évoque l'image d'une révolution.

La pratique scientifique, à un moment donné, est définie par les divers programmes de recherche qui coexistent. Chaque programme est essentiel à la formulation même de la théorie à l'élaboration de laquelle une communauté de chercheurs choisit de se consacrer. L'un des objectifs d'une telle recherche est d'accroître l'ensemble des phénomènes qu'une théorie peut permettre d'expliquer. Cependant, aucune communauté de chercheurs n'entreprend de répondre à toutes les questions du monde. Pour tout modèle scientifique, il faut un ensemble de déclarations définissant son domaine de validité. Les théories les plus avancées ne démontrent pas nécessairement que les théories qui les précèdent sont fausses, mais elles clarifient les limites dans lesquelles elles fonctionnent et permettent de comprendre pourquoi elles fonctionnent à l'intérieur de ces limites. Ainsi, par exemple, la relativité et la mécanique quantique n'invalident pas la physique de Newton : elles définissent plutôt les dimensions et la vitesse pour lesquelles les prédictions de cette dernière sont totalement fiables.

En faisant ces remarques, je n'essaye pas d'être éclectique, de faire fusionner, d'une certaine manière, les travaux de Kuhn et de Popper, de Lakatos et de Feyerabend. Mon intention est d'affirmer que sans entrer dans un débat sur les profondes questions étudiées par les philosophes et les historiens de la science au cours des dernières décennies, nous pouvons aisément décider que la relation qui existe entre la science et la vérité n'est pas aussi simpliste que l'image qu'en donnent les descriptions naïves de la science. Il est certain que la relation entre la science et la vérité est d'une extrême importance. Les énoncés scientifiques concernent la réalité objective : ils ont leur propre existence et ne sont pas simplement le produit de l'esprit de quelques chercheurs. La science ne se contente pas d'offrir une explication, elle exige une application et engendre une technologie - et aussi une politique, dans le cas de certaines sciences sociales - qui elle-même

agit sur la réalité objective. Dans ce sens, la technologie semble intrinsèquement liée à la science : c'est d'elle qu'elle est née, et c'est elle qui, avec d'autres facteurs, définit son champ d'application. Si elle est dirigée par le pouvoir de l'âme douée de raison, la science est aussi une exigence de la vie sociale, dont l'un des impératifs est le progrès technologique. La connaissance scientifique est donc une expression de la vérité qui éclaire des réalités interdépendantes : la réalité physique de l'univers, la réalité sociale et la réalité intérieure de l'être humain.

La vérité religieuse

Avec cette vision de la science, tournons-nous maintenant vers la religion. Ce faisant, nous nous retrouvons finalement confrontés à la question de savoir si la connaissance scientifique, avec le degré de complexité évoqué précédemment, englobe toute la réalité accessible à l'esprit humain. Et si les articles de foi qui sous-tendent notre vision du monde - acquis non par imitation aveugle mais à travers un processus d'observation, d'étude et de réflexion - comprenaient la croyance en une réalité spirituelle au-delà du monde accessible à nos sens ? Et si nous ne pouvions accorder crédit à l'hypothèse - et ce n'est qu'une hypothèse - selon laquelle l'intelligence ne serait que le produit des dispositions supérieures de l'organisation et la considérons plutôt comme une qualité d'être qui transcende l'existence physique ? Et si cette qualité d'être déterminait la structure et le fonctionnement du monde, et notamment l'apparence évolutive d'un esprit humain capable d'observer et de penser l'univers ? Et si, en fait, notre inextinguible sens de l'identité individuelle - dont procède, après tout, le fondement de l'affirmation «je sais» - se trouvait confronté à l'hypothèse selon laquelle, avec notre mort physique, il finirait par perdre toute signification, ce qui nous inviterait à étudier les implications de l'éternité et de l'immortalité ?

L'affirmation courante selon laquelle certaines croyances et certaines prémisses ne sont pas nécessaires, et par conséquent ne devraient pas, d'après une certaine forme de règle minimaliste, être abordées, revient à éluder la question de deux manières. Premièrement, cela revient à présupposer que la négation d'une réalité étendue est objective, d'une certaine manière, et qu'elle n'est pas en elle-même une supposition ayant des conséquences profondes sur l'orientation de l'activité intellectuelle. Ainsi, on dénature le fait que dans chaque cas, il s'agit de choisir entre deux articles de foi dont aucun n'est démontrable, et non pas entre «pas de supposition» et une «supposition extérieure». Deuxièmement, cela revient à tenir pour acquise la suprématie de la science en tant que moyen unique d'investigation de la réalité et à considérer sa prétention à l'autonomie comme une preuve irréfutable, en quelque sorte, de cette validité. Il est sûr que dans un certain nombre d'études scientifiques, des suppositions concernant la dimension spirituelle de l'existence ne sont pas nécessaires, mais pour quelle raison étendons-nous ce principe à toutes les recherches, en niant le besoin de tout autre système

d'investigation avec lequel la science devrait interagir pour ne pas devenir dogmatique et vulnérable ?

Historiquement, la religion a été le système concerné au premier chef par la réalité spirituelle et sa relation avec l'existence individuelle et collective. Comme la science, la religion est un système de connaissance et de pratique hautement complexe, qui évolue d'une manière qui est particulière à sa nature et dont l'histoire est inextricablement mêlée au développement de la civilisation. En tant que pratique au sein des collectivités humaines, elle a eu inévitablement sa part de folie, de corruption et d'abus de confiance. Cependant, elle a aussi été la voix qui sans jamais faiblir portait l'appel à la transcendance, la source ultime de toute aspiration digne d'éloges et la lumière qui a éclairé la compréhension humaine et lui a permis de distinguer ce qui est noble.

Si nous voulons nous pencher sur la religion dans un esprit libre de tout préjugé et découvrir comment elle peut être en interaction avec la science, il nous faut mettre de côté les illusions qui, pour une raison ou une autre, même justifiée, sont devenues le lot commun. La plus notable est celle qui s'exprime dans l'opinion selon laquelle il n'existe pas à proprement parler de « religion » mais seulement des religions qui sont nombreuses et qui sont en désaccord fondamental les unes avec les autres. C'est là une vision très restrictive de la religion. Les dissensions religieuses, avec les conflits de tribu, de nation et de race, ont été incontestablement un des traits majeurs du passé de l'humanité, et à l'instar de ces autres maux, elles continuent à nous empoisonner, à une époque que l'on pourrait considérer comme une période de transition. Cependant, si nous acceptons l'idée que le chemin à suivre est un chemin de progrès à la fois matériel et spirituel, il nous faut nous disposer à examiner plus en profondeur l'héritage spirituel du genre humain qu'un jugement hâtif nous inciterait à le faire.

La religion et ses structures vivent et se développent de la même manière que la science et ses multiples structures. Les enseignements et les croyances de la religion s'expriment sous d'innombrables formes, entre lesquelles on observe des différences significatives. Cependant, la situation actuelle ne dément pas l'existence d'un système de connaissance dynamique avec son propre champ d'investigation, son propre langage et ses propres méthodes évolutives. Une fois libéré des préoccupations de différences, nous apercevons avec étonnement l'unité des thèmes étudiés par les principales religions du monde et la continuité des solutions qu'elles proposent aux problèmes les plus difficiles. Dans ce contexte, la variété d'expression devient une source de richesse d'idées plutôt qu'une cause de dispute. Cependant, une telle perspective n'est envisageable que si l'on examine principalement chacune des grandes religions avec les yeux de ceux qui sont restés attentifs aux enseignements moraux et spirituels contenus dans leurs écritures authentiques. Il est certain que séparer cela des dogmes rajoutés par ceux qui avaient une soif insatiable de domination du monde est une tâche difficile à certains égards : ce n'est pourtant pas une tâche impossible.

En ce qui concerne la science, ce qui est compris et expliqué est une réalité objective physique, psychologique ou sociale fondamentalement observable. Mais quelle est donc la réalité objective sur laquelle s'appuie la religion pour servir de système de connaissance et de pratique au sein d'une collectivité ? Pour répondre à cette question, il semble essentiel de réfléchir au corpus d'enseignements qui est au cœur de chacune des grandes religions du monde et d'où procède leur élan fondamental. Sans entrer dans le débat habituel sur l'opposition entre transcendance et immanence, on peut simplement remarquer que la rencontre de la conscience humaine et du Divin s'est traduite à plusieurs reprises par un texte religieux, oral ou écrit, au cœur duquel se trouvent les paroles du prophète fondateur et de quelques personnages historiques étroitement liés à sa personne. Ce texte parle de l'existence, dans sa dimension matérielle comme dans sa dimension spirituelle. Il «révèle» certains aspects de la réalité spirituelle qui une fois connus peuvent devenir un objet d'étude non seulement pour l'âme individuelle mais aussi pour des populations entières. Sans le texte révélé, la spiritualité serait une expression de l'expérience individuelle qui ne pourrait jamais être validée par les échanges intellectuels qui créent la connaissance sociale. En effet, la notion de vérité religieuse recouvre non pas de simples affirmations sur ce qui est ésotérique, mais des affirmations qui invitent à l'expérimentation, à l'application et à la création de systèmes et de processus dont les résultats peuvent être validés à travers l'observation et l'usage de la raison. L'humanité, de par sa nature même, dispose donc de deux Livres, celui de la Création et celui de la Révélation, dont l'étude, en tant que «science» et «religion», est la force motrice du progrès de la civilisation.

Une harmonie entre la science et la religion

Une mise en garde s'impose. Dans les tentatives de décrire la religion comme un système de connaissance, il y a toujours le danger d'aller trop loin en avançant des arguments qui finissent par faire de la religion une simple extension de la science, une branche du savoir scientifique consacrée à l'étude de l'invisible. Le fait qu'un système de connaissance soit susceptible de pénétrer tous les aspects de l'existence individuelle et sociale n'implique pas qu'il relève de la science. Il est évident que la religion et la science, étant deux des principaux systèmes de connaissance et de pratique, ont en commun un certain nombre d'aspects. Les articles de foi, les hypothèses, l'usage de diverses facultés de l'âme comme la raison, l'intuition et l'imagination, la capacité de créer des modèles de la réalité - y compris la vie métaphysique et intérieure des individus et des collectivités - les conceptions du monde et même quelque chose comme un ensemble de programmes de recherche simultanés, ce sont là autant d'éléments facilement observables dans le fonctionnement et l'évolution de la religion. En fait, on peut très bien défendre l'idée que les méthodes de la religion, dans un certain nombre de ses applications, sont et ne peuvent qu'être scientifiques. Pourtant, la science et

la religion restent deux systèmes de connaissance bien distincts, aucun des deux n'étant un sous-système de l'autre.

Il est une distinction particulièrement importante à faire, celle entre le langage de la science et le langage de la religion. A bien des égards, le langage dans lequel s'exprime la vérité religieuse, à l'instar du langage scientifique, s'efforce d'être univoque et objectif. Cependant, la première difficulté qu'il doit surmonter est de transcender les limitations du langage de la science et d'exploiter les images poétiques, les récits, les paraboles, les injonctions, les mises en garde et les exhortations afin d'être porteur de sens et de parler directement au cœur de l'homme d'une manière à laquelle la science ne prétend pas.

Souligner la distinction entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique n'est pas nier leur interdépendance. La croyance répandue selon laquelle il existe entre l'une et l'autre un conflit intrinsèque est apparue au cours d'une période de crise dans l'histoire de la chrétienté, les conceptions mêmes de la science et de la religion étant alors inadaptées à un développement intellectuel rapide. Aujourd'hui, après plusieurs siècles, la question qui se pose à nous est de savoir si le type de compréhension auquel on est récemment parvenu rend possible une nouvelle base pour les échanges entre les deux systèmes. Ces échanges ne pourraient-ils pas se faire dans l'harmonie plutôt que dans le conflit ? En fait, n'est-il pas essentiel de vouloir que grâce à cette harmonie, aucun des deux systèmes ne dégénère en une imagerie vaine et que chacun des deux reste vrai par rapport à sa nature ?

Il existe plusieurs manières d'envisager les questions d'harmonie entre science et religion. On peut raisonnablement affirmer que les deux systèmes sont distincts au point qu'un conflit sérieux soit impossible entre eux. La science étudie l'univers matériel. La connaissance qu'elle engendre devient le fondement du progrès technologique, et la technologie peut être utilisée pour le bien de l'humanité comme à son détriment, pour bâtir la civilisation ou pour la détruire. La science en elle-même n'a pas la capacité de déterminer quels usages devront être fait de ses produits. C'est au contraire la religion qui est précisément concernée par la dimension spirituelle de l'existence humaine. Sa tâche est d'éclairer l'existence intérieure de l'individu, de toucher les racines de la motivation et de promouvoir un code d'éthique et de moralité pour guider de manière adéquate la conduite humaine. Elle peut mettre en place le cadre éthique dans lequel la technologie pourra être développée et utilisée. Le processus de civilisation dépend de ces deux systèmes de connaissance : tant que chaque système reste à l'intérieur de la sphère de son propre génie, un conflit entre ces deux systèmes n'a aucune raison d'être.

Cette vision d'une harmonie entre la science et la religion est valable, mais au niveau de l'application seulement. En fin de compte, selon cette approche, la science et la religion sont séparées et peuvent suivre chacune son propre chemin, et ce qui importe est l'interaction entre la technologie et la morale et ce qui en ressort. Cependant, une telle analyse de la relation entre science et religion atteint vite ses limites, car les deux systèmes de connaissance ont trop de choses en

commun et se recoupent dans l'ensemble des phénomènes appartenant à leurs domaines d'étude respectifs. Ils ont en commun certaines hypothèses et certains éléments de foi, des qualités et des attitudes, des méthodes, des processus mentaux et sociaux. D'autres aspects de la religion et de la science, sans être contradictoires, n'interviennent que dans l'un ou l'autre des deux systèmes. Les deux systèmes se recoupent intrinsèquement, du fait qu'il est impossible de distinguer nettement la matière de l'esprit. S'il est souvent nécessaire, pour des raisons pratiques, de les séparer et de les laisser procéder par des voies parallèles, tenter de nier leur interdépendance dans l'esprit de l'être humain et dans la société ne peut que leur faire perdre les pouvoirs extraordinaires qu'ils possèdent l'un et l'autre.

En réfléchissant au lien entre la religion et la science, j'ai toujours trouvé utile de partir des idées sur le fonctionnement de l'univers qui découlent du principe de complémentarité. Dans sa formulation stricte, ce principe énonce que la dualité de la particule et de l'onde qui est clairement observable au niveau des plus petits constituants de la matière est inhérente au processus même d'observation scientifique et de mesure. Ce n'est pas que l'électron serait par exemple une onde à certains moments et une particule à d'autres moments, ou qu'il serait les deux à la fois ou ni l'une ni l'autre. La complémentarité nous emmène au-delà de la question «ou bien» et nous oblige à nous confronter directement au fait que dans certaines situations expérimentales, l'électron se comportera toujours comme une particule alors que dans d'autres il se comportera toujours comme une onde. Ces deux types de situation englobent toutes les possibilités de mesure. C'est-à-dire qu'il est impossible de définir une expérimentation dans laquelle on pourrait se demander si l'électron est en réalité une onde ou une particule.

Il n'est pas dans mon intention d'affirmer que la complémentarité de la mécanique quantique est directement applicable, d'une manière ou d'une autre, à la dualité entre science et religion. En fait, ce que l'on appelle l'interprétation de Copenhague, à laquelle se rattache la formulation qui précède, a une fois de plus été sérieusement remis en question ces dernières années. Cependant, quelle que soit la manière dont on ait pu surmonter les difficultés de ce modèle, il n'en demeure pas moins qu'au niveau le plus fondamental, la nature ne permet pas de procéder à des mesures simultanées de certaines grandeurs et elle se prête à des descriptions complémentaires. Etant donné la complexité du processus de mesure en science, un tel énoncé ne peut concerner uniquement l'univers physique. Les modèles théoriques élaborés par l'esprit humain se trouvent à la base des instruments de la situation expérimentale, et comme on l'a déjà fait remarquer, ces modèles sont des structures du langage. C'est pourquoi la complémentarité, dans n'importe laquelle de ses formulations possibles, nous apprend quelque chose de fondamental concernant deux réalités qui coexistent et leurs interactions : la conscience humaine et la réalité objective. Elle permet en particulier de mieux voir comment l'esprit humain peut appréhender des aspects de l'univers trop complexes pour admettre une description unique.

En admettant que ce soit le cas, nous ne pouvons pas nous abstenir de nous poser des questions concernant le niveau de réalité au-delà du monde matériel. Est-il déraisonnable de supposer que lorsque l'objet d'étude est la somme de la réalité spirituelle et de la réalité physique, un objet bien plus complexe que l'univers matériel, une description unique se révélera aussi inadéquate ? N'est-il pas possible que pour comprendre et expliquer cette réalité, l'humanité ait besoin d'au moins deux langages, celui de la science et celui de la religion, qui ensemble lui permettront d'en pénétrer les mystères ?

Autres remarques

Les remarques qui suivent sont en continuité avec l'argumentation qui précède et en constituent un prolongement.

L'objet de la religion

Le passage cité au début de cette section, à propos de la foi et de la raison, est tiré de *The Promise of World Peace* (BPT 1995b), une déclaration rédigée par l'instance internationale qui dirige la Foi bahá'í. Ce document présente une analyse des forces sociales et spirituelles qui contribuent à l'instauration de la paix parmi les peuples de la Terre, une situation qui suppose bien davantage que la simple absence de conflit armé. Il y est affirmé que la paix mondiale est inévitable mais que son avènement nécessite une volonté collective de ceux qui dirigent le monde et l'application d'une série de principes religieux spécifiques.

L'argumentation développée dans *The Promise of World Peace* reflète l'importance donnée par les enseignements bahá'ís à la religion en tant qu'instrument d'édification de la civilisation. Cependant, si le rôle de la religion comme force sociale positive y est mis en avant, il y est aussi admis que la religion peut être pervertie par une manipulation de la part de leaders poursuivant leurs propres intérêts. En vérité, les malentendus et la confusion qui ont eu cours au nom de la religion sont parmi les causes de la situation déplorable dans laquelle se trouve le monde aujourd'hui. Il serait injuste d'imputer cette situation à l'essor de la laïcité. A bien des égards, la laïcité est un événement souhaitable de l'histoire de l'humanité, une réaction inévitable et nécessaire face à une religion en proie au fanatisme et à la superstition. Désignant la religion comme un moyen du progrès humain, Baha Allah a déclaré :

L'objet de la religion, telle qu'elle est révélée du ciel de la sainte Volonté de Dieu, est de faire régner l'unité et la concorde parmi les peuples du monde : n'en faisons pas la cause des dissensions et des disputes. La religion de Dieu et Sa loi divine sont les instruments les plus puissants et les moyens les plus sûrs de faire surgir la lumière de l'unité parmi les hommes. Le progrès du monde, le développement des nations, la tranquillité des peuples et la paix sur tous les habitants de la Terre font partie des principes et des prescriptions de Dieu.

BPT (1988, pp. 129-130)

Pour les bahaïs comme pour des millions de religieux de toutes les traditions, le fait que la religion, malgré son essor initial à partir du Divin, ait subi ces mêmes distorsions qui affectent toutes les élaborations humaines ne diminue en rien l'importance de son rôle dans le progrès de la civilisation. Ce qu'il faut admettre, c'est que la religion a besoin de la science pour éviter les pièges du fanatisme.

La crise de la science

La plupart des lecteurs conviendront que la religion, comme une grande partie de la civilisation, est en crise. Nombreux sont toutefois ceux qui hésiteront à admettre que la science, en tant que système, connaît une crise similaire. Bien sûr, les problèmes éthiques qui se posent à l'humanité par suite d'un progrès scientifique et technologique accéléré sont généralement reconnus. Il est cependant possible de considérer ces problèmes comme des défis qui apparaissent naturellement avec le progrès, et que la science elle-même relèvera tôt ou tard. La crise dont je veux parler est une crise systémique, avec bien davantage d'aspects que celles qui sont de nature uniquement morale : elle provient de décalages dans le processus même de production et d'application de la connaissance scientifique. Dans son fameux ouvrage paru il y a quelque temps, *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Jerome R. Ravetz a évoqué les conséquences préoccupantes du manque de «compréhension renouvelée» de la nature de la recherche scientifique :

L'activité de la science moderne a changé notre connaissance et notre contrôle du monde qui est le nôtre, mais en même temps elle s'est aussi elle-même transformée, et elle a engendré des problèmes que la science ne peut résoudre seule. La société actuelle est de plus en plus dépendante d'une production industrielle basée sur l'application de résultats scientifiques, mais la production de ces résultats est elle-même devenue une industrie vaste et coûteuse, et les problèmes que posent la gestion de cette industrie et le contrôle des effets de ses produits sont urgents et difficiles. Tout cela est arrivé si vite au cours de la génération passée que cette nouvelle situation et ses implications ne sont encore qu'imparfaitement comprises. De nouvelles possibilités s'ouvrent ainsi pour la science et pour l'existence humaine, mais avec de nouveaux problèmes et de nouveaux dangers. Pour la science elle-même, les analogies entre la production industrielle des biens matériels et la production de résultats scientifiques ont leur utilité mais comportent aussi des risques. En tant que produit d'une activité socialement organisée, la connaissance scientifique est très différente du savon, et ceux qui planifient la science négligent cette différence à leurs risques et périls. Par ailleurs, la compréhension et le contrôle des effets de notre technologie basée sur la science posent des problèmes pour la résolution desquels ni la science académique du passé ni la science industrialisée du présent ne possèdent de techniques ni d'attitudes appropriées. L'illusion selon laquelle existerait une science naturelle qui resterait pure et se tiendrait à l'écart de toute implication

dans la société est en train de disparaître rapidement : mais on a tendance à la remplacer par la vulgaire réduction de la science à l'état de branche de l'industrie commerciale ou militaire. Si l'on ne veut pas que la science se retrouve dévalorisée et corrompue, et que ses résultats ne servent à précipiter une catastrophe sociale et écologique, une nouvelle compréhension s'impose de ce type de travail très particulier, si délicat et si lourd d'enjeux qu'est la recherche scientifique.

Ravetz (1973, p. 9)

Les faits scientifiques

Pour enrichir les réflexions sur la nature de la vérité scientifique dans le contexte de l'émergence d'un dialogue entre la religion et la science, une lecture attentive de la monographie de Ludwik Fleck (1979 [1935]) *Genesis and Development of a Scientific Fact* peut être utile. Dans cet ouvrage visionnaire, écrit en allemand, Fleck a choisi d'étudier en détail l'émergence et l'établissement final du fait qu'une procédure de sérodiagnostic développée dans les années vingt, connue sous le nom de réaction de Wassermann, indique dans des limites statistiques acceptables la présence de la syphilis chez un patient. Il a décrit l'ensemble complexe des facteurs devant converger, sur une période prolongée, avant que la syphilis ne puisse être considérée comme une «entité pathologique» définie - en commençant par une masse indifférenciée et confuse d'information sur diverses maladies chroniques qui étaient caractérisées par des symptômes cutanés et qui se localisaient souvent dans les parties génitales, des maladies qui au 15^e siècle étaient toutes rassemblées sous un seul terme. Fleck a montré comment diverses croyances et divers modes de pensée avaient joué un rôle crucial sur le chemin tortueux menant à la reconnaissance sans réserves de cette entité pathologique. Ainsi, par exemple, à l'époque, on croyait que «la conjonction de Saturne et de Jupiter sous le signe du Scorpion et de la Maison de Mars le 25/12/1484» était la cause de ce fléau charnel, car «le favorable Jupiter fut vaincu par les planètes du mal, Saturne et Mars» et le signe du Scorpion «gouverne les parties génitales» (Fleck, 1979 [1935], p. 2). La croyance en un fléau charnel a été «la pierre angulaire de l'étude de la syphilis, lui assignant un caractère moral prononcé» (p. 3).

Ensuite, nous dit-on, «Par suite d'une pratique sur plusieurs décennies, s'étalant de manière certaine sur plusieurs générations, il est devenu possible de distinguer et d'isoler chez un patient atteint d'une affection cutanée chronique un groupe particulier qui, traité à l'aide d'une application à base de mercure, réagit favorablement» (Fleck, 1979 [1935], pp. 3-4). «Ainsi deux points de vue ont-ils été développés parallèlement, simultanément, qui sont souvent contradictoires : (1) une entité pathologique éthico-mystique du «fléau charnel» et (2) une entité pathologique empirico-thérapeutique» (p. 5). A cette double approche s'est

ajoutée par la suite la conviction que la syphilis était liée à un changement dans le sang, lequel quittait son «état naturel» pour devenir, dès les tout premiers moments de la maladie, «troublé par une infection qui l'attaque sans suppurer, et qui passe donc relativement inaperçue» (p. 12). Plus tard, avec l'essor de l'idée actuelle des micro-organismes pathogènes, on a identifié l'agent de la syphilis sous le nom de *Spirochaeta pallida*. La découverte de la réaction de Wassermann a permis ensuite d'affiner et de caractériser la relation entre la maladie et le sang et «a permis d'identifier définitivement le tabès dorsal et la paralysie progressive avec la syphilis. Le spirochète ayant été trouvé dans les conduits lymphatiques très peu de temps après l'infection, même le premier stade de la syphilis n'a plus été considéré comme une pathologie locale» (p. 17).

Dans son analyse de l'évolution du concept de syphilis en tant qu'entité pathologique clairement définie, du développement du test de Wassermann et de l'émergence de la sérologie en tant que domaine scientifique, Fleck (1979 [1935]) a inauguré un certain nombre d'idées comme les systèmes d'opinion, les styles de pensée et les collectifs de pensée. L'utilisation de concepts de cette nature n'est certainement pas sans poser des problèmes. Pourtant, quels que soient les désaccords que l'on peut avoir avec certains aspects de cette analyse, il n'est plus possible d'être égaré par des définitions simplistes de la vérité scientifique une fois que l'on a réfléchi à la brillante argumentation de Fleck. On peut vouloir retoucher mais pas ignorer la déclaration suivante :

La cognition est l'activité humaine la plus socialement conditionnée, et la connaissance est la création sociale par excellence. La structure même du langage présente une philosophie manifeste qui est caractéristique de la communauté concernée, et même un simple mot peut représenter une théorie complexe. A qui appartiennent ces philosophies et ces théories ?

Les pensées transitent d'un individu à un autre en se transformant à chaque fois un petit peu, car chaque individu peut y attacher des associations quelque peu différentes. Strictement parlant, le destinataire ne comprend jamais la pensée de la manière exacte dont l'émetteur voulait qu'elle soit comprise. Après une série de rencontres semblables, il ne reste pratiquement rien de son contenu initial. A qui est la pensée qui continue de circuler ? Il est évident qu'elle appartient non pas à un seul individu mais au groupe. Qu'un individu la formule comme une vérité ou une erreur, qu'il la comprenne correctement ou non, un ensemble de résultats circule au sein de la collectivité, s'affine, se transforme, se renforce ou s'atténue tout en exerçant une influence sur d'autres résultats, sur la formation de concepts, sur les opinions et sur les habitudes de pensée. Après avoir fait plusieurs tours au sein de la collectivité, un résultat revient, souvent considérablement changé, à son initiateur, qui lui-même le reconsidère sous un éclairage tout à fait différent. Ou bien il ne reconnaît pas ce résultat comme provenant de lui, ou alors, et cela se produit très souvent, il croit l'avoir initialement pensé sous sa forme actuelle. L'histoire de la réaction de

Wassermann nous fournit une occasion d'évoquer ce genre de cheminement dans le cas particulier d'un résultat tout à fait « empirique ».

Ce caractère social inhérent à la nature même de l'activité scientifique n'est pas sans avoir des conséquences substantielles. Les mots, qui au début étaient de simples termes, deviennent des slogans ; des phrases qui ont d'abord été de simples énoncés deviennent des appels à la guerre. Ce qui altère complètement leur valeur socio-cognitive. Ces expressions n'exercent plus sur l'esprit l'influence de leur sens logique - souvent elles s'y opposent - mais elles acquièrent plutôt un pouvoir magique et exercent une influence mentale de par leur simple utilisation. On peut à titre d'exemple considérer l'effet de termes comme « matérialisme » ou « athéisme », qui dans certains pays discréditent immédiatement ceux qui les prononcent mais qui dans d'autres agissent comme des mots de passe essentiels pour être accepté. Ce pouvoir magique des slogans, avec le « vitalisme » en biologie, la « spécificité » en immunologie et la « transformation bactérienne » en bactériologie s'étend visiblement jusqu'au plus profond de la recherche spécialisée. A chaque fois que l'un de ces termes apparaît dans un texte scientifique, au lieu de faire l'objet d'une étude logique, il se fait immédiatement des ennemis ou des amis.

Fleck (1979 [1935], pp. 42-43)

La beauté

L'étude du rôle que peut jouer dans les travaux d'un chercheur scientifique son attirance pour la beauté peut apporter de précieux enseignements sur la nature de la science. Malheureusement, il n'est pas possible en quelques lignes, et sans recourir aux mathématiques, d'étudier avec un tant soit peu de précision le concept de beauté, en physique par exemple. Dans *The Mind of God : The Scientific Basis for a Rational World*, Paul Davies (1993) a fait usage de l'admirable talent avec lequel il rend des idées scientifiques accessibles au non-spécialiste pour écrire ce qui suit :

Une croyance est largement répandue parmi les scientifiques selon laquelle la beauté est un guide fiable vers la vérité, et un certain nombre de progrès ont été accomplis en physique théorique par des théoriciens qui demandaient à une nouvelle théorie une certaine élégance mathématique. Parfois, lorsque les tests en laboratoire posent problème, ces critères esthétiques prennent même davantage d'importance que l'expérience. On a demandé un jour à Einstein, à propos d'un test expérimental de sa théorie générale de la relativité, ce qu'il ferait si l'expérience contredisait cette théorie. Il n'a pas semblé gêné par cette perspective. « Tant pis pour l'expérience, » a-t-il rétorqué, « la théorie est juste ! » Paul Dirac, un spécialiste en physique théorique dont les considérations esthétiques l'ont amené à construire pour l'électron une équation mathématiquement plus élégante, laquelle a par la suite permis de prédire avec

succès l'existence de l'antimatière, s'est fait l'écho de ce genre de sentiment lorsqu'il a jugé «qu'il est plus important d'avoir de belles équations que d'avoir des équations en phase avec l'expérience.»

L'élégance mathématique n'est pas un concept facile à représenter à ceux qui ne sont pas familiarisés aux mathématiques, mais elle est très prisée des chercheurs professionnels. Cependant, comme pour tous les jugements de valeur esthétiques, elle est hautement subjective. Personne n'a encore inventé un «esthétimètre» capable de mesurer la valeur esthétique des choses sans référence aux critères humains. Peut-on véritablement dire que certaines formes mathématiques sont intrinsèquement plus belles que d'autres ? Peut-être pas. Auquel cas il serait très bizarre que la beauté soit un bon critère en science. Pourquoi les lois de l'univers devraient-elles paraître belles aux humains ? Il ne fait aucun doute que toutes sortes de facteurs biologiques et psychologiques interviennent dans la détermination des impressions que nous pouvons avoir de ce qui est beau. Il n'est pas surprenant par exemple qu'une forme féminine soit attractive pour les hommes, et les lignes courbes des belles sculptures, des peintures et des formes architecturales ont évidemment des connotations sexuelles. La structure et le fonctionnement du cerveau peuvent aussi avoir un rôle déterminant dans ce qui plaît à l'œil ou à l'oreille. La musique peut d'une certaine façon refléter les rythmes cérébraux. Il y a là, à coup sûr, quelque chose de curieux. Si la beauté est entièrement programmée par la biologie et choisie pour sa seule valeur de survie, il est pour le moins surprenant de la voir ressurgir dans le monde ésotérique de la physique fondamentale, qui n'a aucun rapport direct avec la biologie. D'un autre côté, si la beauté est davantage que de la simple biologie en action, si notre appréciation esthétique procède du contact avec quelque chose de plus tangible et de plus omniprésent, alors c'est sûrement un fait d'une signification majeure que de voir les lois fondamentales de l'univers paraître refléter ce «quelque chose».

Davies (1993, pp. 175-176)

En ce qui me concerne, j'ai tendance à considérer que des qualités comme l'ingénuité, l'économie, la beauté, etc. ont une véritable réalité transcendante - elles ne sont pas simplement le produit de l'expérience humaine - et que ces qualités sont reflétées par la nature. Que ces qualités puissent elles-mêmes déterminer l'existence de l'univers, je l'ignore. Si elles le pouvaient, on pourrait concevoir Dieu comme une simple personnification mythique de ce genre de réalité créative plutôt que comme un agent indépendant. Ce qui, bien sûr, ne devrait pas satisfaire quiconque se sent avoir une relation personnelle avec Dieu.

Davies (1993, pp. 214-215)

Davies a bien sûr raison lorsqu'il suppose qu'une simple personnification des qualités créatives ne correspond pas du tout au concept de Dieu que véhiculent la plupart des religions. Cependant, le concept selon lequel l'univers physique refléterait dans sa structure les attributs de Dieu trouve un écho considérable dans

le discours religieux. Selon Baha Allah, par exemple, qui enseigne l'existence d'un Dieu qui est par essence impossible à connaître :

Tout ce qui peut être dans les cieux et tout ce qui peut être sur la terre est l'évidence immédiate de la révélation qui s'y trouve des attributs et des noms de Dieu, au point que chaque atome porte les signes du témoignage éloquent de la révélation de cette Lumière la plus grande. Il me semble que sans la puissance de cette révélation, aucun être ne pourrait jamais exister. Comme resplendissent les lumières de la connaissances qui brillent dans un atome, et comme sont vastes les océans de la sagesse contenue dans une goutte !

BPT (1983b, pp. 100-101)

La rationalité

Trop souvent, on confond la rationalité avec telle ou telle manière spécifique de penser. L'âme rationnelle est une caractéristique propre à l'être humain : ses pouvoirs sont ceux de l'investigation scientifique, de la compréhension du sens et de la contemplation de la beauté. Ces pouvoirs peuvent s'exprimer dans la création de plus d'un mode de pensée et d'action rationnelles. Ce n'est qu'en acceptant de renoncer aux définitions étroites de la rationalité que nous pourrions apprécier l'harmonie sous-jacente entre la science et la religion. Les définitions auxquelles nous parvenons devraient être compatibles avec le scepticisme qui caractérise toute méthode scientifique, mais nous devrions aussi reconnaître le besoin des enjambées que permet la foi, car c'est un fait indéniable que l'une sans l'autre ne mène nulle part. La passage qui suit, extrait de l'ouvrage de David Bohm *Wholeness and the Implicate Order*, illustre ce que j'entends par «manière de pensée» :

Toujours est-il que cette sorte de faculté qu'a l'homme de se séparer de son environnement et de diviser et de proportionner les choses a abouti à un vaste ensemble de résultats négatifs et destructeurs, l'homme ayant perdu de vue ce qu'il était en train de faire et ayant étendu le processus de division au-delà des limites dans lesquels il fonctionne de manière satisfaisante. Dans son essence, le processus de division est un moyen de *penser les choses* qui est pratique et utile principalement dans le domaine des activités pratiques, techniques et fonctionnelles (comme par exemple lorsqu'il s'agit de diviser une superficie de terrain en plusieurs champs qui seront destinés à plusieurs cultures différentes). Cependant, lorsque l'homme applique ce mode de pensée de manière étendue à la notion qu'il a de lui-même et de l'ensemble du monde dans lequel il vit (c'est-à-dire à sa propre vision du monde), il cesse alors de considérer les divisions qui en résultent comme simplement utiles et pratiques et commence à se voir et à voir son monde comme réellement constitués de fragments distincts. Guidé par une vision du monde fragmentaire, l'homme tente alors, dans son action, de se mettre lui-même et de mettre le monde en morceaux de façon que tout semble

correspondre à sa manière de penser. L'homme obtient ainsi une preuve apparente de la justesse de sa propre vision fragmentaire du monde, même si, bien sûr, il néglige le fait que c'est lui-même qui, en agissant selon son propre mode de pensée, a réalisé cette fragmentation qui paraît maintenant avoir une existence autonome et indépendante de sa volonté et de son désir.

Bohm (1981, pp. 2-3, les italiques sont dans le texte original)

La complémentarité

Les tentatives d'appliquer le principe de complémentarité à des domaines autres que la physique n'ont pas la faveur de tous les chercheurs. D'une part, les physiciens sont en désaccord sur la signification précise de la complémentarité, d'autre part ils ne partagent pas toutes les conceptions philosophiques exprimées par les tenants de l'interprétation de Copenhague, principalement par Niels Bohr. Un sujet de profondes dissensions est par exemple le fait de savoir si les idées humaines peuvent avoir une emprise sur l'essence des choses. Bohr mettait clairement en doute ce genre de possibilité : pour lui, comme le dit Henry P. Stapp (1993), «le progrès de la compréhension humaine devrait plutôt prendre la forme d'une croissance d'un réseau de compréhensions complémentaires entremêlées des divers aspects de la plénitude de la nature.» Une telle vision, poursuit Stapp,

tout en portant la promesse d'une illumination finalement complète en ce qui concerne l'essence ultime de la nature, offre la perspective de voir l'investigation humaine continuer indéfiniment de permettre de découvrir de nouvelles vérités importantes. Ce qui peut être décisif dans le sens où ces vérités atteignent ou illuminent certains aspects de la nature telle qu'elle se révèle à l'expérience humaine. Et l'on peut continuer d'espérer qu'à travers cette mosaïque de visions complémentaires toujours plus grande, l'homme percevra de façon toujours plus claire la forme générale d'une présence universelle. Cependant, on ne peut vouloir ou s'attendre à ce que cette présence universelle prenne place dans l'espace à trois dimensions de l'intuition naïve, ou à ce qu'elle puisse être décrite de manière fondamentale en termes de quantités associées à des points d'un espace-temps à quatre dimensions.

Stapp (1993, p. 70)

Personnellement, je ne me sens pas à l'aise avec tous les aspects de l'interprétation de la mécanique quantique de Copenhague, et surtout pas avec son pragmatisme extrême. Cependant, en ce qui concerne la connaissance humaine, les idées que j'ai exprimées dans le présent chapitre sont bien plus en résonance avec la déclaration qui précède que la croyance, par exemple, que toute explication se réduira en fin de compte aux ramifications d'une simple théorie scientifique globale.

La dualité

Il existe une grande différence entre la dualité de la mécanique quantique et les dichotomies à partir desquelles la conception mécaniste du monde semble avoir prospéré. Une des contributions les plus déterminantes à la «nouvelle physique» d'un courant de pensée qui émerge dans le monde actuel est son rejet d'une telle vision du monde. Dans *The Quantum Self: A Revolutionary View of Human Nature and Consciousness Rooted in the New Physics*, Danah Zohar (1991) a proposé une intéressante analyse de l'aliénation qu'engendre l'interprétation mécaniste de l'univers :

Les trois «dichotomies pernicieuses» ne nous permettent pas de savoir comment nous autres êtres humains conscients sommes reliés à nous-mêmes (à notre propre corps, à notre propre passé et à notre propre futur, à notre propre subconscient), aux autres ou au monde de la nature et des faits. En essayant de répondre à ces questions, notre psychologie, notre philosophie et notre religion se sont fragmentées pour aboutir à des extrêmes opposés. Comme l'a dit Yeats à propos de notre époque, «Tout part en morceaux, le centre ne peut pas tenir.»

Le clivage entre l'esprit et le corps ou entre l'intérieur et l'extérieur a donné lieu à la dichotomie entre un subjectivisme extrême (un monde sans objets) et un objectivisme extrême (un monde sans sujets). Ainsi, l'idéalisme a nié la réalité ou l'importance de la matière et a tout réduit à l'esprit, tandis que le matérialisme a nié la réalité ou l'importance de l'esprit et a tout réduit à la matière. Freud a supposé que l'intérieur était réel et accessible, tandis que l'extérieur n'était que projection, et un certain nombre de courants du mysticisme ont repris à leur compte cette vision des choses - considérant par exemple que le monde est le voile de Maya, un voile d'illusion. A l'autre extrême, le béhaviorisme a supposé que l'extérieur était réel mais a nié la pertinence de l'intérieur. Il est devenu une psychologie sans la psyché.

Le clivage entre l'individu et ses relations a conduit d'un côté à un individualisme exagéré, à une volonté égoïste de pouvoir et de possession, et de l'autre côté à un collectivisme renforcé comme celui du marxisme, niant complètement le sens ou l'importance des individus tout en promouvant la primauté absolue de la relation.

Le clivage entre nature et culture a conduit à la fois à toutes sortes de relativismes - factuel, moral, esthétique, spirituel (jugements de valeur) - et à des dogmes et à un fondamentalisme extrême. Il semble qu'il n'y ait pas eu de moyen terme entre ces deux extrêmes consistant d'une part à dire qu'un moyen de voir les choses n'était qu'un des nombreux moyens contingents de les voir et d'autre part à dire qu'il n'existe qu'un seul moyen véritable et absolu de les voir. Il semble qu'il n'y ait pas eu moyen de dire que nous n'étions ni entièrement des créatures de la culture, ne prenant de ce fait racine dans aucun fait établi, ni

entièrement des créatures de la nature (de l'acquis), dépourvues de flexibilité ou de possibilité de développement créatif.

En occident, ces dichotomies ont privé notre individualité de son contexte et nous ont plongés dans le plus profond isolement, une source de narcissisme. Nous nous sommes retrouvés coupés de toute confirmation extérieure de notre existence intérieure, ce qui conduit au nihilisme, et privés de la confirmation de nos idées, ce qui a fait que nous nous sommes retrouvés prisonniers du relativisme et du subjectivisme. Chacune de ces tendances a engendré une forme d'aliénation, et le résultat global de cette aliénation est la malédiction du modernisme.

Zohar (1991, pp. 217-218)

Dans la mesure où nous nous efforçons de promouvoir un discours sur la science, la religion et le développement, le plus grand défi que nous ayons à relever consiste à surmonter les habitudes de l'esprit dont parle Zohar dans le passage qui précède. Ce qui est plutôt décourageant, c'est le fait que notre discours doive porter en premier lieu sur le développement, c'est-à-dire sur le processus même consistant à propager ces habitudes mentales sur toute la planète.

Les principes spirituels et le rôle de la connaissance

Les programmes de développement ne continueront d'avoir un sens dans l'existence de la société que dans la mesure où ils seront formulés et réalisés dans le contexte d'une civilisation mondiale émergente. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que le champ du développement doit s'élargir pour toucher tous les aspects de l'existence humaine. Au contraire, dans la mesure où il s'agit d'une entreprise globale, sa valeur réside dans le fait qu'il se cantonne à la tâche de promouvoir la prospérité parmi les divers habitants de la planète. Pourtant, pour atteindre la vitalité nécessaire, il faut concevoir une tentative systématique de parvenir au développement social et économique des nations, mais dans le contexte d'un processus plus large devant amener l'humanité à une nouvelle étape de son évolution.

Une étude des forces historiques qui déterminent la structure de la société, même superficielle - ainsi que des bouleversements dévastateurs que ces forces ont déjà précipité et des changements admirables qu'elles ont entraîné - devrait convaincre même les plus ardents défenseurs des politiques globales actuelles qu'un progrès matériel sans restriction n'est pas ce dont l'humanité a besoin. Des grandes masses qui constituent l'humanité, partout dans le monde, on peut entendre aujourd'hui une double clameur : d'une part la demande d'une extension à tous les peuples des fruits du progrès matériel, et en même temps un appel aux valeurs spirituelles de la civilisation. Car la civilisation matérielle «est comme le verre d'une lampe. La civilisation divine est la lampe elle-même, et sans la lumière, le verre reste sombre. La civilisation matérielle est comme le corps. Même si elle peut être infiniment gracieuse, élégante et belle, elle est morte. La civilisation

divine est comme l'esprit, et c'est par l'esprit que le corps vit» (BPT, 1997, 227 : 22). La véritable prospérité a une dimension à la fois matérielle et spirituelle.

On ne peut plus nier que l'humanité soit irrésistiblement entraînée vers une forme d'existence globale cohérente. Il s'agit de savoir ce qui doit être mondialisé : les désirs humains les plus primaires ou les idéaux et les aspirations les plus nobles. Les idées que je mets en avant dans ces pages procèdent de la conviction que la position dominante que semblent avoir les premiers est une illusion : ce sont ces derniers qui auront le dernier mot dans la destinée du genre humain. C'est donc une vision optimiste que j'expose ici, qui se réfère non pas à un avenir immédiat mais à un avenir plus lointain et néanmoins tout à fait prévisible.

C'est une caractéristique propre à de nombreuses formes de vie que de passer par plusieurs stades de transformation successifs avant d'atteindre le niveau de maturité auquel elles sont destinées. Même l'être humain doit franchir les étapes de la petite enfance, de l'enfance et de l'adolescence avant que l'ensemble des pouvoirs de l'esprit humain commence à se manifester en lui. Les attributs de l'adulte ne sont pas définis par les imperfections de l'enfance. De même, les vicissitudes de l'adolescence ne prennent pas fin au-delà de l'âge de transition. L'Histoire ne suggère-t-elle pas la présence d'un schéma similaire dans l'existence collective de l'humanité ?

Si l'humanité est véritablement en train d'approcher de son état adulte, les changements révolutionnaires qui se produisent avec une rapidité déroutante dans tous les secteurs de son existence collective prennent la forme de deux processus parallèles, l'un allant dans le sens de l'intégration et l'autre dans le sens d'une désintégration ruineuse. Le déroulement de l'un comme de l'autre est nécessaire lors d'une période aussi tumultueuse, les obstacles dressés par les pensées, les attitudes et les habitudes de l'enfance de l'humanité devant être éliminés et les structures d'une nouvelle civilisation qui puisse refléter les pouvoirs de la maturité devant être formées. Si c'est là une vision raisonnablement appropriée de la crise que connaît aujourd'hui la civilisation, alors il est impératif que ceux d'entre nous qui travaillent à l'entreprise mondiale que nous appelons développement, censée contribuer à l'émergence des institutions et des pratiques de l'âge adulte, comprennent la nature du processus dual auquel nos efforts sont soumis. En effet, aussi inévitable que puisse être le résultat final, les décisions de ceux qui dirigent le monde et qui refusent de satisfaire aux exigences d'un nouvel âge risquent de rendre la désintégration plus longue et plus douloureuse.

Cette interprétation de la nature de notre époque peut nous aider à nous libérer d'un attachement excessif aux normes du passé et à partir à la découverte de nouveaux chemins viables de développement. Si on laisse perdurer les anciennes conventions, l'avenir de l'humanité sera celui d'une société mondiale gouvernée par les intérêts d'un petit nombre et prisonnière de forces politiques et économiques. Une telle société ne sera pas acceptable pour un genre humain ayant réussi à se débarrasser des habitudes de son adolescence. Dans ce contexte, la vision du développement comme de quelque chose que le «développé» proposerait

au «sous-développé» ou comme l'imitation par chaque pays du type d'industrialisation ayant historiquement conduit certains pays à la prospérité matérielle ne saurait subsister en tant qu'option réaliste. Tout aussi inappropriée serait la vision du développement comme étant un processus désordonné dont les objectifs émergeraient de sa propre dynamique. La transition vers la maturité dont il est question ici est une anticipation du moment où l'humanité dans son ensemble parviendra à un niveau de conscience collective qu'elle n'a pas encore atteint à ce jour. A mesure que ce progrès se réalise, les seules stratégies de développement acceptables seront celles qui feront des gens et de leurs institutions les véritables protagonistes du changement - l'ensemble de l'humanité et les institutions qui servent légitimement ses intérêts. Si l'on veut définir le développement, ce ne peut être qu'en termes de renforcement des capacités des individus, des collectivités et des institutions pour une participation efficace à l'édification d'une civilisation mondiale matériellement et spirituellement prospère.

Les principes spirituels

Il est évident qu'entre la civilisation spirituelle et la civilisation matérielle, la relation évoquée précédemment n'est pas simple. La matière et l'esprit interagissent selon des schémas complexes à différents niveaux. Dans le domaine du développement, une interaction essentielle devrait se faire au niveau du principe. A ce stade, j'éprouve le besoin de faire un correctif : je souhaiterais proposer l'idée que le progrès de la civilisation matérielle soit fondamentalement stimulé par la force de la science. C'est à partir de diverses applications de sa faculté de raison que l'âme humaine peut comprendre par exemple les lois de la nature et de la société, développer l'agriculture et l'industrie, tirer les leçons de l'Histoire, concevoir une organisation sociale viable ou disposer de méthodes appropriées pour une bonne gouvernance. Cependant, ces applications doivent satisfaire et se soumettre aux principes de la civilisation spirituelle sans lesquels le progrès matériel engendre autant de misère que de bonheur.

Dans le monde actuel, affirmer que la pratique du développement devrait être guidée par un principe spirituel n'est pas sans difficulté. Le principe selon lequel «la fin justifie les moyens» a été si largement accepté par tant de monde, et pendant si longtemps, qu'il est devenu un fait culturel, et l'idée qui l'accompagne selon laquelle la réussite est l'arbitre ultime de la vérité ne fait qu'aggraver le problème. Considérons par exemple la question de la justice. Si le principe de la justice doit conditionner la pratique du développement, alors la création d'une injustice dans ce cadre, même en tant que mesure temporaire pour atteindre la prospérité à une date future, ne saurait être permise. Pourtant, non seulement la pensée du développement, dans ses premières années, a admis ce genre de situation, mais au bout de trois décennies, après une expérience douloureuse, on

a vu apparaître de telles mesures comme on en voit encore aujourd'hui, souvent exprimées dans des termes censés les rendre plus acceptables.

Les tentatives d'intégrer la question des principes spirituels dans le débat sur le développement social et économique présentent d'autres difficultés, la plupart liées à une longue histoire de dévoiement de la part des courants religieux. L'idée à elle seule fait venir à l'esprit des souvenirs de l'arrogance et de l'hypocrisie des instances religieuses et suscite inévitablement des résistances. Pourtant, comme cela a été dit précédemment dans le présent chapitre, les réactions extrêmes des esprits éclairés aux formes corrompues de croyance religieuse ont coûté cher à l'humanité, et de ce point de vue il serait temps de montrer un peu plus de sagesse. Croire à des principes et les défendre n'implique pas un sentiment de supériorité spirituelle. Il existe une différence entre croire à des idéaux élevés et s'en prétendre l'incarnation. Pour que ces principes se traduisent en action, il faut se lancer dans un processus d'apprentissage, un processus dont les méthodes doivent avoir un caractère scientifique. Par ailleurs, un apprentissage efficace suppose une attitude d'humilité, et notre crainte de l'hypocrisie ne devrait pas nous empêcher d'accorder à l'humilité le mérite qui lui revient. Aussi l'exposé des principes qui suivent n'est-il pas un traité de religiosité : il est présenté dans le contexte de l'apprentissage en tant que mode de fonctionnement idéal dans le domaine du développement.

L'unité du genre humain

L'âge de la maturité sera caractérisé par l'unification du genre humain. Le principe de l'unité du genre humain n'est pas la simple expression d'une idée romantique d'amour fraternel, ni l'invocation d'un vague idéal de tolérance et de respect. Il n'est pas non plus un appel à l'uniformisation. Il n'a rien de commun avec l'avancée agressive d'une culture superficielle qui idolâtre la satisfaction débridée du désir et qui, au nom de l'universalité, dévore toutes les cultures qu'elle rencontre.

Croire en l'unité du genre humain, telle que nous cherchons à la promouvoir, implique le rejet des théories qui ne décrivent l'existence collective des êtres humains sous forme de familles, de groupes, de tribus, de cités et de nations qu'en termes d'impératifs de survie. Nous voyons plutôt l'évolution de cette existence collective et de ses institutions comme un développement progressif des potentialités de l'esprit humain. Ce processus d'évolution atteindra le stade de son accomplissement lorsque l'humanité finira par se montrer capable d'entreprendre la tâche de poser les fondations d'une civilisation unifiée et avancée. Progresser vers un tel objectif suppose un changement rapide d'organisation dans la structure même de la société, qui s'accompagne d'un changement tout aussi profond dans la conscience humaine.

En s'efforçant de comprendre la logique de ce principe, il importe de garder à l'esprit que l'unité doit nécessairement s'exprimer par une infinie variété. Diversité

et unité sont complémentaires et inséparables. La diversité n'engendre pas nécessairement l'inimitié ni l'opposition. Les différences d'ethnie, de nationalité ou de race qui existent actuellement peuvent s'apprécier dans le contexte d'un processus historique ayant permis des degrés progressifs dans l'unité. En fait, les différences qui sont perçues comme causes de division et de conflit devraient être considérées plutôt comme des facteurs de stabilité. Dans un processus d'unification, la diversité renforce considérablement la composition de l'ensemble.

La prise de conscience progressive de la signification des interdépendances dans l'organisation et le fonctionnement de l'univers est imputable non pas seulement à la pensée religieuse et philosophique mais aussi à l'observation scientifique. Des avancées réalisées au cours de ces dernières décennies - par exemple dans la compréhension de l'évolution des systèmes biologiques et des systèmes d'apprentissage, dans l'écologie, dans l'étude du cosmos et de ses particules les plus infimes - ont rendu caduque une vision du monde fondée sur une notion de mécanique d'horlogerie et d'interactions entre des boules de billard. De même, il est souhaitable de remettre en question la pensée du développement, afin d'en finir avec des visions de la société qui ont pris naissance dans les esprits par suite de cette tendance à la fragmentation et de rechercher dans les paradigmes scientifiques émergents les idées et les outils nécessaires à son application.

Pour montrer comment le principe d'unité s'applique à la société, il semble que la meilleure comparaison soit celle du corps humain. Il s'agit d'un système dans lequel des millions de cellules caractérisées par une extraordinaire diversité de formes et de fonctions œuvrent conjointement à rendre possible l'existence d'un être humain. Elles produisent et reçoivent tout ce que nécessite leur fonction individuelle et tout ce que nécessitent la croissance et le bien-être de l'ensemble. Personne n'essaierait d'expliquer l'existence d'un organisme sain à l'aide des principes auxquels nous recourons si facilement dans nos théories sociales, comme la compétition entre des ressources rares. Le principe qui régit le fonctionnement de l'organisme est la coopération. Mais il ne s'agit pas d'une coopération sans objet, d'une existence pour elle-même. Le résultat de cet ensemble complexe d'interactions est un système qui sert de temple pour l'âme. La faculté de raison apparaît et l'intelligence, une qualité qui semble présente au plus profond de la structure de l'univers, se manifeste. La société ne pourrait-elle pas, elle aussi, devenir le théâtre d'interactions harmonieuses entre les êtres humains, des interactions dont l'objet ne serait pas de simplement profiter de quelques moments fugaces à passer sur la Terre mais l'émergence d'une forme supérieure - une civilisation humaine ?

Considéré sous cet angle, le principe de l'unité du genre humain devrait trouver sa place dans le discours sur le développement à trois niveaux. Le premier serait celui de la politique et de la direction. Un processus qui sépare davantage, qui accentue l'isolement et qui renforce la domination d'un groupe humain sur les autres, même si c'est au nom de l'unité et de la mondialisation, peut difficilement être qualifié de développement. Le deuxième niveau serait celui de l'approche et

de la méthodologie. On ne saurait promouvoir un développement compris comme l'extension de la prospérité à tous à travers une glorification de la lutte des classes ou du conflit des idéologies. De même, on ne saurait considérer la poursuite d'objectifs égoïstes et la compétition comme le principe d'organisation de la société ni comme la seule voie menant à l'excellence, même si l'on peut admettre l'idée d'une concurrence entre les idées ou entre les produits. L'excellence pourra être atteinte si les qualités nobles de l'âme humaine ont la possibilité de s'épanouir dans un contexte de liberté créé par l'esprit de coopération. Le troisième niveau d'application du principe d'unité est celui de l'activité organisée. L'union fraternelle des humains et l'accomplissement progressif de l'unité d'objectif, de l'unité de pensée et de l'unité d'action doivent être intégrés tant dans les objectifs que dans les méthodes des projets de développement : de même pour les mesures favorisant l'intégration des peuples, partout, en un réseau croissant de liens au niveau mondial. C'est ainsi, je pense, que la fameuse maxime «Penser au niveau global et agir au niveau local» prend tout son sens.

La justice

Dire que la justice doit être une préoccupation fondamentale dans une stratégie de développement, c'est exprimer un lien commun. Pourtant, la manière dont la justice pourrait être appliquée dans la réalité et mise en actes est loin de faire l'unanimité. Reconnaître que la justice est avant tout un principe spirituel, une exigence de l'esprit humain, aide à surmonter cette difficulté et ouvre des possibilités qui ne sont pas envisageables tant que le débat se limite à la distribution du revenu ou aux règles de la démocratie. Etant un concept inapplicable à l'ensemble des liens qui forment le règne animal, la justice est de manière irréfutable l'exigence d'une vie qui transcende l'existence animale. Au delà d'une simple préoccupation d'ordre social, la justice, en tant que principe spirituel, concerne l'individu au plus profond de sa conscience. C'est son influence qui stimule la participation, qui permet d'atteindre d'autres niveaux de conscience et qui affranchit les individus, les collectivités et les institutions.

Les racines spirituelles de ce principe doivent être cherchées dans cette faculté de l'âme humaine qui nous rend capables de voir de nos propres yeux et non avec les yeux des autres. L'entretien de cette faculté crée chez l'individu la responsabilité d'explorer la réalité en se libérant du carcan traditionnel qui se perpétue à travers l'imitation. Lorsqu'elle est suffisamment développée, elle protège l'individu, en lui évitant par exemple de devenir une victime naïve de la publicité et d'être constamment incité à consommer des produits, à acheter des services et à adopter des idéologies. Il est évident que mettre fin à cette crédulité est une exigence dans un processus de développement qui appelle la participation des gens à la définition de la voie de leur propre progrès collectif.

Comprise comme un principe spirituel, la justice permet aux décideurs politiques d'éviter les pièges de l'uniformité tout en restant fidèles aux exigences

d'équité. La comparaison que nous avons faite précédemment avec l'organisme humain, à propos de l'idéal d'unité, prend une nouvelle signification lorsqu'on l'envisage à la lumière de ce principe. Plutôt que de définir des liens entre les membres de la société selon un concept d'identité étranger à la structure même de la création, on se retrouve ainsi amené à voir dans le bien-être individuel et collectif le résultat de l'activité complexe d'un système qui mesure les besoins, les aspirations, les talents, les motivations et les performances et les récompense tous de manière équitable. Lorsqu'elle intervient de façon appropriée dans le domaine social, la justice est de loin le plus important moyen d'instaurer l'unité.

Sans la justice, les objectifs du développement sont corrompus. Soit ils sont dictés par les intérêts des idéologies dominantes et des groupes les plus influents, soit ils ne représentent rien de plus que les croyances, probablement fondées en général sur l'altruisme, de ceux qui consacrent leur activité professionnelle au domaine du développement. Il n'est que de voir avec quelle insistance on invoque aujourd'hui des approches erronées de la mondialisation et combien d'efforts sont déployés pour dissimuler la marginalisation des masses qui en résulte. Il n'est que de passer en revue les milliers de projets envisagés pour lutter contre la pauvreté et qui n'ont abouti qu'à offrir quelques avantages à un petit nombre de bénéficiaires, pendant que le fossé entre les riches et les pauvres, dans leur zone d'influence, a continué à s'élargir. A l'évidence, il faut qu'à tous les stades de cette activité - de la formulation des mesures à prendre à la mise en œuvre de projets spécifiques, en passant par la conception des programmes - le principe de justice devienne le critère ultime d'arbitrage.

L'égalité des sexes

Il ne fait aucun doute que l'égalité des sexes sera une caractéristique particulière de la civilisation qui est appelée à prendre essor à partir de la période actuelle de transition. La difficulté est de faire en sorte que d'une part ce principe puisse orienter la stratégie du développement, et que d'autre part son application sous forme de structures et d'attitudes adéquates soit acceptée en tant qu'objectif intégral des projets spécifiques.

Reconnaître que l'égalité des sexes est un principe spirituel élémentaire met fin à toutes les objections qui, de manière ouverte ou subtile, véhiculent la notion de supériorité masculine. Promouvoir comme élément de croyance religieuse la conviction que l'âme humaine n'a pas de sexe - pas plus qu'elle n'a de race ni de couleur - c'est s'en prendre aux fondements mêmes de l'antique préjugé à l'encontre des femmes. La science joue bien sûr un rôle déterminant lorsqu'il s'agit de tailler en pièces une croyance erronée. Cependant, l'Histoire abonde d'exemples de peuples entiers ayant admis sans hésiter une erreur comme vérité scientifique, parce que les préférences dont ils avaient hérité les y incitaient.

Malheureusement, lorsqu'il s'agit de la condition des femmes, le passé de la plupart des grandes religions est plutôt consternant. Dénoncer la religion comme

un facteur d'inégalité entre les hommes et les femmes n'est cependant pas justifié. L'enseignement religieux a évolué et certains de ses aspects ne concernent que la réalité historique du peuple au sein duquel il a été promulgué. Il convient de comprendre ce fait dans le contexte d'un processus en cours par lequel la vérité spirituelle a été progressivement confrontée aux défis de la civilisation.

La société actuelle souffre d'une tendance générale à reléguer certains principes au domaine de la rhétorique et du débat académique, même une fois leur valeur reconnue. Si l'on ne veut pas que le principe de l'égalité des sexes connaisse ce sort, il convient de lui accorder droit de cité à travers l'adoption d'un objectif : faire en sorte que les hommes et les femmes travaillent ensemble dans tous les domaines de l'activité humaine - scientifique, politique, économique, social et culturel - avec les mêmes gratifications et les mêmes conditions de travail. Pour une forte majorité des femmes dans le monde, l'implication la plus immédiate de cet objectif doit être d'accéder à l'éducation, et à une éducation de la même qualité scientifique que celle des hommes. Il est donc essentiel que l'éducation des filles finisse par être internationalement reconnue comme un sujet de réforme indispensable. Le sérieux d'un tel engagement pourra être apprécié à la mesure des efforts qui seront entrepris, en complément de cette priorité sur l'éducation des femmes, pour changer l'attitude des hommes à cet égard.

S'il est le bienvenu, un changement d'attitude ne constituera néanmoins qu'une partie de la réponse à ce problème, dans une société qui est organisée en fonction des préjugés du passé. Le principe de l'égalité des sexes a de profondes implications au niveau des changements structurels qui caractériseront le prochain stade de maturation de l'humanité. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'une application rigoureuse de ce principe révolutionnera toutes les institutions de la société, de la famille à l'Etat, de la plus petite unité de production aux grands organismes financiers, des structures de soutien à la créativité de l'individu aux canaux les plus complexes de l'expression collective de la culture. En effet, l'objectif n'est pas simplement d'offrir aux femmes l'opportunité de faire tout ce que font les hommes aujourd'hui, y compris tant de choses honteuses et cruelles. Le principe de l'égalité des sexes apporte un éclairage sur la manière dont les qualités véritables de l'âme humaine doivent régir la vie sociale. Il s'agit d'une considération sur la réalité humaine, dont l'application est une condition indispensable à l'instauration de la paix, une renonciation durable à la violence, une exigence de la civilisation spirituelle si longtemps attendue. A défaut, il n'y aura tout simplement pas de développement.

Un souci de responsabilité envers la nature

Notre ère scientifique aura été marquée par une juste révolte contre les conceptions religieuses visant à renoncer au monde présent en échange d'une récompense dans le monde futur. Partout, il est devenu de plus en plus évident pour tout le monde que le fait de placer le spirituel et le matériel en opposition

forcée engendre la passivité, laquelle est un des principaux facteurs de la perpétuation de la pauvreté par le biais de l'oppression. La foi matérialiste qui a accompagné la révolte contre cette tradition n'a cependant pas permis à l'humanité d'entretenir une relation plus favorable avec le monde matériel dans lequel elle vit. Dieu ayant été mis de côté, il s'agissait désormais de trouver la réponse à toutes les questions dans le fonctionnement de la nature, définie de manière vague comme l'ensemble de ce qui est accessible aux sens. Cependant, ce changement s'est accompagné d'une disparition de la révérence envers la nature qui avait été un aspect vital des premiers stades de l'évolution sociale. La Terre est alors devenue essentiellement un réservoir de ressources matérielles à exploiter selon un état d'esprit que l'on ne peut qualifier que d'hostile et irresponsable. Le désastre écologique qui en est résulté oblige aujourd'hui ceux qui dirigent le monde à réévaluer le sens du progrès et la relation que l'humanité devrait entretenir avec la nature.

Ce grand déséquilibre provoqué dans l'écosystème est largement imputable à l'anthropocentrisme qui caractérise la civilisation actuelle. Cependant, l'alternative que l'on entend souvent suggérer est un «biocentrisme» qui ne semble pas davantage tenir la route. Dans sa formulation extrême, cette philosophie-là n'est qu'une autre forme de matérialisme, une adoration de la nature qui ignore les exigences d'une conscience qui est unique à l'espèce humaine et absente de l'univers matériel. Là encore, on ne se préoccupe que de la survie de l'espèce. Peut-on aujourd'hui inciter les humains à croire que leur seul objet est de vivre un petit moment sur cette planète en harmonie avec la nature, à l'instar du poisson et de l'oiseau ?

Le principe d'une responsabilité envers la nature dont il est question ici consiste à tenir pour acquise l'aspiration humaine à transcender les limites du monde matériel, mais en gardant en même temps une attitude de respect et de coopération avec la nature, laquelle est en harmonie avec l'unité de l'existence. Il s'agit de promouvoir une vision de la globalité et de l'interdépendance de l'ensemble de la création, rassemblant à la fois la nature et la conscience humaine, la première étant une expression de la volonté de Dieu dans le monde de la contingence et la dernière l'impératif d'un ordre supérieur de l'existence. La responsabilité vis-à-vis de la nature devient alors un rôle qui s'impose à l'humanité et que celle-ci doit assumer, au milieu des innombrables espèces de la biosphère : le rôle d'un participant conscient, créatif et doué de compassion dans l'évolution de la vie de la planète. Loin de devoir considérer la crise écologique actuelle comme une raison de désespérer, les penseurs du développement devraient y voir un tournant décisif et providentiel dans l'évolution de la conscience humaine, un tournant au cours duquel la vision fragmentaire du monde devrait céder la place à une vision holistique.

Le travail et la richesse

Comme la nature, la richesse a été traitée de manière contradictoire à chaque stade de l'évolution sociale. A plusieurs reprises, le balancier a oscillé d'une

position extrême à une autre, de la condamnation de la richesse comme corruptrice de l'âme humaine à son adoration comme dispensatrice ultime du bonheur. Il est clair que ce concept a besoin d'être réévalué dans le contexte d'un processus de développement susceptible de contribuer au progrès spirituel et matériel du genre humain.

Le principe spirituel qui peut permettre de définir une attitude correcte envers la richesse doit être un principe cohérent avec la nature et l'objet véritables du travail. Le travail est à la fois une exigence de la vie sur cette planète et un besoin inhérent à la nature humaine. C'est à travers lui que les besoins essentiels de l'âme humaine sont satisfaits et qu'un certain nombre de ses potentialités se réalisent. Toutefois, pour qu'il atteigne son objet, il faut que le travail ne se retrouve pas réduit à n'être plus qu'un simple combat pour la survie. Il ne doit pas non plus avoir pour seul objectif la satisfaction de ses propres besoins. Le degré le plus noble du travail est le service envers l'humanité, et lorsqu'il est accompli dans cet esprit, il devient un acte de dévotion.

Le plus noble fruit du travail est l'accomplissement spirituel et intellectuel. Cependant, le travail doit aussi produire les moyens matériels nécessaires aux individus et à la société et rendre le progrès possible. La civilisation mondiale prospère qui est maintenant à portée de l'humanité nécessitera une production de richesse à une échelle qui jusqu'à ce jour n'avait jamais été imaginée. La réussite d'un tel effort est liée à la définition rigoureuse des paramètres de la propriété de la richesse : elle suppose d'éviter à la fois les pièges d'un contrôle excessif de la part de l'Etat et ceux d'une accumulation illimitée des richesses par un nombre d'agents relativement réduit. En matière de richesse et de pauvreté, il existe une interdépendance étroite entre les deux extrêmes : il n'est pas possible de mettre fin à la pauvreté extrême tant que la richesse extrême peut continuer d'exister.

Considérée sous cet angle, la richesse individuelle est acceptable tant qu'elle satisfait à certaines conditions. Il faut qu'elle soit gagnée par un travail honnête, physique ou intellectuel, et il ne faut pas que l'acquisition de cette richesse par un individu soit la cause, même de manière très indirecte, de l'appauvrissement des autres. Par ailleurs, la légitimité des possessions matérielles dépend également de la manière dont elles sont gagnées et dont elles sont utilisées. On devrait tirer parti des fruits de son travail et dépenser sa richesse non seulement pour le bien de sa propre famille mais aussi pour le bien-être de la société.

Liberté et émancipation

Au cœur de la spiritualité se trouve le désir ardent de l'âme humaine de se libérer des chaînes et des combats de l'existence matérielle. Paradoxalement, à cette force s'en oppose une autre : la liberté d'écouter ses désirs. Tout au long de l'Histoire, ces deux tendances ont coexisté et se sont entremêlées, inspirant diverses idéologies qui en appelaient toutes aux nobles aspirations et portaient toutes en germe leur propre destruction. Les révolutions ont succédé aux

révolutions, initialement motivées par le besoin d'être libre mais pour déboucher ensuite, à chaque fois, sur les manifestations les plus cruelles d'une nature plus vile. Le désespoir qui caractérise la société d'aujourd'hui doit beaucoup à la confusion faite par ceux qui ne sont pas capables de faire la différence entre la vraie liberté et la soumission au désir animal.

La science fournit des outils et des méthodes que l'on peut utiliser pour parvenir à la liberté. C'est néanmoins la lumière de la religion qui fait la différence entre ce qui est noble et ce qui est vil. D'un point de vue religieux, la vraie liberté est ce qui est conforme aux enseignements divins. Car ce n'est que dans la mesure où les humains s'éveillent à la capacité d'aimer, d'être généreux, d'être juste, d'éprouver de la compassion, d'être digne de confiance et d'être humble qu'ils peuvent faire preuve des extraordinaires pouvoirs dont ils ont été dotés.

Il est certain que la liberté vis-à-vis de l'oppression est une cause à défendre tout au long de cette période de transition entre l'enfance et la maturité du genre humain. Ceux qui œuvrent à atteindre cet objectif n'auront pas beaucoup de difficulté à repérer le comportement oppressif des régimes tyranniques ainsi que les mesures politiques et économiques au moyen desquelles un groupe humain vise à en éliminer un autre. Ce dont il est un peu plus difficile de se rendre compte, c'est le fait que la forme de démocratie qui règne actuellement, si étroitement liée au fonctionnement du marché, engendre d'autres formes d'oppression, subtiles mais tout aussi néfastes, car le plus grand crime de l'oppression est de voler aux gens leur véritable identité. L'arme de l'oppression, c'est la prolongation de l'ignorance à travers la manipulation de l'information et le déni d'accès à la connaissance. L'ironie est que l'opprimeur et sa victime se retrouvent l'un et l'autre privés de la possibilité de développer les potentialités dont dépend finalement leur épanouissement. Aussi est-ce une tâche essentielle du développement que de répandre de manière systématique la connaissance spirituelle et matérielle, dans le but d'émanciper le peuple.

Le rôle de la connaissance

Si l'on veut que le développement, dans la pratique, soit régi par les principes de la spiritualité, il convient de réévaluer le rôle qu'il assigne à la génération et à l'application de la connaissance. Le matérialisme, qu'il soit énoncé avec conviction ou qu'il se dissimule dans des suppositions implicites, ne peut faire autrement que de placer l'activité économique au centre de l'existence humaine. D'une manière ou d'une autre, tous les autres processus de la vie sociale finissent par être subordonnés à cette activité et par trouver la plus grande part de leur signification dans leur contribution à la production du confort et de la richesse matériels. Plus spécifiquement, la connaissance, trop souvent confondue avec l'information, acquiert une grande part de sa valeur de son considérable potentiel de conduite du progrès économique.

Une proposition de rechange, énoncée dans le présent chapitre, est celle d'une vision du monde au fait des dimensions spirituelles de la conscience, qui considérerait la production et l'application de la connaissance comme rien de moins que le processus central de l'existence sociale. Evidemment, la création de la richesse et sa juste distribution continueraient d'être indispensables, mais l'activité économique ne serait plus considérée comme une fin en soi. Au-delà d'une attention portée aux exigences de survie, elle serait consacrée à la multiplication des moyens par lesquels l'humanité poursuivrait des objectifs plus élevés.

En dernière analyse, le fait que la nécessité de procéder à un tel changement fondamental de notre perception de la vie sociale sera reconnue ou désavouée dépendra des convictions que l'on aura concernant le sens et le but de la vie. Cependant, quelles que soient ces convictions, il devient de plus en plus difficile d'ignorer les preuves visibles de l'incapacité d'une pratique du développement enracinée dans un matérialisme dogmatique à assurer même le simple bien-être matériel des grandes masses de l'humanité. En vérité, comment ne pas conclure que l'oppression économique et politique est inhérente à la conception matérialiste de l'existence ? Aussi héroïque que puisse être la lutte contre la misère, l'oppression, qui en est la cause principale, prévaudra sous une de ses innombrables formes tant que la société ne sera pas devenue l'expression des impératifs les plus élevés de la nature humaine.

L'édification d'une civilisation mondiale - dans le cadre de laquelle j'ai affirmé ici que le domaine du développement devait organiser son activité - suppose un niveau de capacité bien plus grand que tout ce que l'humanité a pu imaginer au cours de sa longue enfance. Pour atteindre un tel niveau de capacité, une extension massive de la connaissance sera nécessaire. Cependant, si tout ce que l'on réalise est une croissance en volume, les résultats seront véritablement déprimants. Si la situation actuelle perdure, dans laquelle la science moderne règne sur des secteurs étroits de la société, on n'aboutira qu'à un élargissement du fossé entre les pauvres et les riches. c'est-à-dire qu'on ne peut pas considérer le développement comme la simple préparation d'une majorité de l'humanité à devenir des utilisateurs efficaces des produits de la science et de la technologie. Il faut que dans tout programme de développement social et économique, une des préoccupations essentielles soit le droit des peuples non seulement d'accéder à l'information mais aussi de participer pleinement à la production et à l'utilisation de la connaissance. L'importance de la participation de chaque être humain ne devrait dépendre que de la mesure de ses capacités.

Il est évident que le fait que chaque membre du genre humain puisse bénéficier d'une éducation de bonne qualité jouera un rôle fondamental dans l'accession au niveau de participation que nous évoquons ici, de même que l'extension de l'activité des centres de recherche de pointe à toutes les régions du monde. Cependant, au-delà de cet aspect des choses, il faudra aussi réorganiser le flux de la connaissance au niveau mondial.

Ce que l'on peut désigner sous le terme de connaissance scientifique actuelle est produit la plupart du temps dans les universités et dans les centres de recherche des pays industrialisés. Les répliques de ces institutions implantées dans les pays du Sud ne participent au processus qu'à un degré limité. La majorité des peuples du monde reçoit de ce système élaboré de recherche et développement une éducation formelle inadéquate, des instructions de la part des instances gouvernementales et des ONG sur l'utilisation appropriée de la technologie et diverses formations courtes sur les différents aspects de la vie moderne que les masses sont appelées à connaître. En même temps, ces populations sont soumises à la propagande commerciale, politique et culturelle d'innombrables organismes qui mènent une concurrence constante pour capter leur attention.

Que la présence dans le monde de centres de recherche et développement à la pointe du progrès soit d'une grande importance est indéniable. Le besoin de canaux efficaces à travers lesquels les individus et les collectivités puissent bénéficier de services dans des domaines comme la santé, l'éducation et la production est également évident. Ce que l'on a trop tendance à ignorer, c'est qu'à côté de la formation et de la fourniture de services, l'utilisation de la connaissance pour transformer des réalités sociales complexes nécessite la production d'une nouvelle connaissance à travers une recherche dynamique et efficace et la participation d'une diversité de tournures d'esprit encore plus importante.

Par ailleurs, il doit couler de source qu'une recherche sur le développement ne saurait avoir pour unique objet d'éclairer certains cercles académiques ou d'être menée par des chercheurs coupés de la population dont on fait la promotion du progrès. Quelle que puisse être la profitabilité d'une telle recherche, elle négligerait de promouvoir le développement de la capacité institutionnelle nécessaire au sein de la population pour que celle-ci soit en mesure d'assumer la production et l'utilisation de la connaissance, non pas nécessairement à l'avant-scène de la science et de la technologie actuelles mais dans des domaines dans lesquels les sciences naturelles et les sciences sociales doivent contribuer ensemble à résoudre les problèmes spécifiques qui se posent à des peuples en particulier. C'est cette dernière exigence qui constitue un des principaux défis du développement. S'il est relevé, le flux actuel des connaissances pourra se répandre dans le monde, le développement pourra être autre chose qu'un processus de modernisation conçu en dépit du bon sens et destructeur, et la priorité pourra être donnée à un progrès culturel véritable.

Autres considérations

Les deux commentaires qui suivent me semblent nécessaires pour clarifier la nature des principes que j'ai tenté d'exposer ici.

Le lien avec le texte bahá'í

Comme nous l'avons vu précédemment dans ce chapitre, la méthodologie adoptée dans ce projet de recherche invite chacun des participants à expliciter les

croyances religieuses qui sous-tendent l'argumentation qu'il présente. La présente sous-section est essentiellement une présentation de quelques-uns des enseignements bahaïs concernant le renforcement des capacités, sujet traité dans la section suivante. Si les idées exprimées ici représentent ma propre compréhension de ces enseignements, je me suis efforcé de rester le plus fidèle possible aux textes bahaïs. Je souhaiterais donner un exemple illustrant la manière dont je m'y suis pris. Ma brève présentation du concept de la maturation de l'humanité se fonde sur plusieurs passages des écritures bahaï. Baha Allah a fait plusieurs fois référence au commencement d'une nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité :

Voici venu le Jour de la distribution aux hommes des plus excellentes faveurs de Dieu, le Jour où Sa grâce infinie a pénétré toutes les créatures. Il incombe à tous les peuples du monde de réconcilier leurs différences et, dans une unité parfaite et dans la paix, de se rassembler sous l'ombre de l'Arbre de Sa bienveillance et de Sa compassion aimante. Il leur appartient d'être fidèles à tout ce qui, ce Jour, permettra l'exaltation de leur condition et la promotion de leurs intérêts.

BPT (1983a, IV)

Abdul Baha, en interprétant les enseignements de son père, a poursuivi sur cette idée :

Du début à la fin de sa vie, l'homme traverse des périodes ou des étapes dont chacune est caractérisée par certaines conditions particulières. Ainsi, par exemple, au cours de l'enfance, la situation et les exigences de l'individu sont caractéristiques du degré d'intelligence et d'aptitude qui est alors le sien. Au bout d'un moment, il arrive à l'adolescence, et à sa situation et à ses besoins antérieurs succèdent de nouvelles exigences applicables au progrès en cours. Ses facultés d'observation s'élargissent et s'approfondissent, son intelligence se forme et s'éveille, les limites et l'environnement de son enfance ne brident plus ses énergies ni ses réalisations. Enfin, il sort de la période de l'adolescence pour atteindre l'étape ou la condition de la maturité, qui suppose une nouvelle transformation et un progrès correspondant dans la sphère de son activité. Il acquiert de nouveaux pouvoirs et de nouvelles facultés de perception, l'enseignement et la formation qui accompagnent cette progression occupent son esprit, il obtient des munificences et des gratifications à mesure du progrès de ses capacités, et les caractéristiques de sa période de jeunesse passée ne satisfont plus sa vision et sa conception plus matures. Il existe de la même manière des périodes et des stades dans l'existence du monde que compose l'humanité. (...)

De quelque point de vue que ce soit, le monde humain connaît actuellement un processus de réforme. Les lois des anciens gouvernements et des anciennes civilisations sont en cours de révision. Des idées et des théories scientifiques sont

développées et évoluent pour répondre à une nouvelle série de phénomènes. L'invention et la découverte prennent place dans des domaines inconnus jusqu'alors, révélant de nouvelles merveilles et des secrets cachés de l'univers matériel. Le champ de production des industries s'élargit considérablement. Partout, le monde humain est en prise avec une activité de progrès qui montre que les conditions du passé s'estompent et qu'une nouvelle ère s'annonce, une ère de réforme. (...)

Ce cycle de la maturité et de la réforme s'observe aussi bien dans le domaine de la religion. Les imitations dogmatiques des croyances ancestrales ont fait leur temps. (...) La bigoterie et l'adhésion dogmatique aux anciennes croyances sont devenues la principale et essentielle pomme de discorde entre les hommes, l'obstacle au progrès humain, la cause des conflits et des disputes, ce qui compromet la paix, la tranquillité et le bien-être dans le monde. (...)

Cette réforme et ce renouveau de la réalité fondamentale de la religion constitue le véritable esprit fortifiant du modernisme, la lumière infaillible du monde, l'éclat manifeste de la Parole de Dieu, le remède divin à tous les tourments de l'être humain et la promesse de la vie éternelle à tout le genre humain.

BPT (1982, pp. 438-439)

Le déroulement de deux processus, d'une part un processus d'intégration et d'autre part un processus de désintégration, à travers lesquels doit se faire le rassemblement de tous les peuples du monde, fait aussi l'objet de considérations détaillées dans les textes bahais. Les bahais sont donc appelés à faire tout leur possible pour promouvoir les forces d'intégration de la société mais en comprenant bien les effets inévitables que peuvent avoir les forces destructrices qui sont à l'œuvre dans leur propre existence et dans celle des autres. Ce faisant, ils doivent garder à l'esprit la vision d'un avenir que l'on peut décrire de la façon suivante :

Les rivalités nationales, les inimitiés et les intrigues cesseront, et à l'animosité et aux préjugés de race succéderont l'entente, la compréhension et la coopération. Les causes des dissensions religieuses disparaîtront durablement, les obstacles et les restrictions économiques seront entièrement abolis et la distinction excessive qui existe entre les classes sociales sera effacée. Le dénuement disparaîtra, de même que l'accumulation massive de biens. L'énergie considérable qui est dépensée et gaspillée dans une guerre économique ou politique sera consacrée à d'autres objectifs avec l'amplitude croissante des inventions humaines et des avancées techniques, à la croissance de la productivité du genre humain, à l'élimination de la maladie, au développement de la recherche scientifique, à l'amélioration de la santé, au perfectionnement et à l'affinement du cerveau humain, à l'exploitation des ressources inusitées et insoupçonnées de la planète, à la prolongation de la vie humaine et à la poursuite de toute autre activité susceptible de stimuler l'intellect, la morale et la spiritualité du genre humain tout entier.

BPT (1991, p. 204)

Le lecteur non familiarisé à la Foi bahaï trouvera peut-être ces idées utopiques et déterministes. Pour les bahaïs, elles n'ont pas ces connotations. Étudiés dans le contexte de l'ensemble d'un système de croyance qui accorde une grande importance au choix individuel et collectif, ces énoncés se comprennent comme des descriptions d'un processus de croissance intégrée, de développement des potentialités dont l'existence humaine est dotée.

Connaissance, amour et foi

Les principes brièvement analysés dans cette section du chapitre représentent les convictions d'un nombre croissant de personnes dont les appartenances religieuses et les habitudes séculières sont diverses. Pour les bahaïs, il s'agit d'éléments essentiels de leur système de croyance et qui sont abondamment traités dans leurs écritures. Etant donné le thème de ce projet de recherche, les croyances que je me suis efforcé de rendre explicites ont trait principalement à la transformation de la société. Je crains que cela ne puisse favoriser une vision étroite de la Foi bahaï en tant que religion. En fait, un pourcentage élevé de la littérature de la Foi bahaï est consacré aux aspects mystiques de l'existence, à des questions de dévotion et de pratique religieuse et bien sûr à des concepts théologiques. Bien que ces aspects n'aient pas un rapport direct avec le débat qui nous occupe, je souhaiterais exprimer ici ma conviction que sans eux, les principes que j'ai évoqués n'ont pas le poids nécessaire pour permettre la transformation voulue. Pour qu'un idéal puisse se traduire d'une manière ou d'une autre dans la réalité, il faut que la connaissance s'accompagne d'une volonté d'agir. Pour quelqu'un de religieux, la volonté d'agir trouve son origine dans deux forces principales : l'amour et la foi. Selon Abdul Baha, «L'amour est la bienveillante lumière du ciel, la respiration éternelle de l'esprit sain qui vivifie l'âme humaine. (...) Il révèle avec une puissance infaillible et sans limite les mystères latents de l'univers» (BPT, 1997, 21 : 1). Et la foi, selon lui, est «l'aimant qui attire la confirmation du Miséricordieux» tandis que le service est «l'aimant qui attire la force céleste» (BPT, 1930, 1 : 62). «Le terme de foi désigne d'abord la connaissance consciente et ensuite le pratique des bonnes actions» (BPT, 1930, 3 : 549).

«Dans le jardin de ton cœur, ne plante que la rose de l'amour», c'est là l'admonition de Baha Allah (BPT, 1994, 2 : 3). «Ce n'est que par l'amour, dit la Bhagavad Gita, que les hommes me voient, me connaissent et viennent à moi» (11 : 54). «Même avec beaucoup d'eau, on ne peut éteindre l'amour», nous assure le Cantique de Salomon, «et les flots ne peuvent davantage le noyer. Si un homme voulait donner toute la richesse de sa maison pour avoir l'amour, il n'obtiendrait qu'un total rejet» (8 : 7). Des enseignements bouddhistes, nous apprenons que «l'homme de foi est révérend où qu'il se rende : il a la vertu et la notoriété avec lui et il prospère» (Dhammapada, 21 : 303). «Si vous avez de la foi comme un grain de sénévé, vous direz à cette montagne : déplace-toi d'ici à là, et elle se déplacera, et rien ne vous sera impossible.» (Matthieu, 17 : 20). Le Coran est aussi affirmatif : «Dieu

est le protecteur de ceux qui ont la foi : des profondeurs des ténèbres Il les élèvera à la lumière» (Coran, 2 : 257).

Le renforcement des capacités

En m'efforçant d'étudier les caractéristiques d'une théorie du développement qui prendrait en compte la dimension spirituelle de l'existence humaine, j'ai souligné certains principes dont je suggère qu'ils devraient gouverner à la fois la stratégie et la mise en œuvre des projets. La vision du développement que j'ai proposée a été celle d'une entreprise globale destinée à apporter la prospérité à tous les peuples, une entreprise qui, comme je l'ai affirmé, doit poursuivre son objectif dans le contexte de l'émergence d'une civilisation mondiale. J'ai affirmé que l'humanité connaît aujourd'hui un âge de transition, que l'on peut considérer comme le passage d'une enfance collective à une maturité collective, et que pour être efficaces, les efforts de développement doivent transcender les schémas comportementaux de l'adolescence. J'ai distingué la force du savoir comme moteur de la civilisation et déclaré que participer à la production et à l'utilisation de la connaissance constituait un droit inaliénable de tout être humain sur la planète. Dans ce contexte, j'ai proposé que le développement se concentre sur le renforcement des capacités des individus, des collectivités et des institutions - les trois types de protagonistes devant participer à l'édification d'une civilisation matérielle et spirituelle.

Si nous admettons l'idée que le développement doit suivre les exigences de la transition de l'humanité de son enfance collective à sa maturité collective, il nous faut reconnaître que dans ce processus, les éléments conceptuels des cultures et des idéologies devront connaître de profonds changements de sens. La liste des termes à redéfinir est longue : *homme, femme, jeunesse, travail, loisir, richesse, honneur, loyauté, liberté, nation, Etat, gouvernance* etc. Une tâche est particulièrement urgente, celle de repenser nos conceptions de l'individu, de la collectivité et de la relation de l'un et de l'autre aux institutions qui rendent possible une vie organisée sur cette planète.

Ceux qui, au milieu du vingtième siècle, ont fait du développement un domaine d'étude et d'action particulier se sont eux-mêmes persuadés que le monde était essentiellement peuplé de deux types d'individus. D'une part une vaste majorité du genre humain, considérée selon les circonstances comme arriérée, léthargique, prisonnière des traditions ou des exigences de la famille nombreuse et de la communauté, gouvernée par les tabous, contente de très peu ou manquant d'initiative. D'autre part, les «hommes modernes» - c'étaient des hommes et non des femmes : énergiques, opiniâtres, disciplinés, auto-motivés et rationnels. Le développement visait à transformer progressivement les premiers pour les rendre semblables aux derniers. Cinquante ans plus tard, on pense aux habitants de la planète d'une manière bien plus nuancée, et la plus grande part du comportement de l'homme moderne est sérieusement remise en question. Un individualisme

débridé a causé des dégâts considérables dans la société et dans la nature, et un libéralisme excessivement sûr de lui s'est révélé être une source fertile de désespoir et de désarroi. Le besoin d'une claire compréhension des droits et des responsabilités de l'individu est devenu une préoccupation urgente.

Tout en conservant de telles conceptions péremptoires de l'individu, les premiers penseurs du développement ont fait preuve d'une remarquable ambivalence envers la notion de communauté - mais ce concept était alors en crise en occident depuis plusieurs décennies, et sa nature et son rôle, dans le monde moderne, n'étaient pas bien définis. Ainsi, malgré les efforts héroïques de divers programmes de développement, la vie communautaire s'est désintégrée et les structures sociales traditionnelles se sont écroulées sans être remplacées par des institutions capables de rassembler la communauté. Pendant un moment, il a semblé que les petites communautés, celles des zones rurales surtout, étaient vouées à disparaître et que la seule option offerte aux êtres humains consistait à vivre dans des grandes villes surpeuplées et sans âme. Puis, tout à coup, les progrès extraordinaires réalisés ces dernières années dans les technologies de communication ont commencé à changer la donne d'une façon inattendue. Le besoin de centraliser, caractéristique de l'industrialisation du passé, a rapidement diminué jusqu'à rendre possible d'affirmer qu'une communauté relativement petite, qui serait à la fois encline à un effort collectif de participation et internationalement reliée à un vaste réservoir d'information, pourrait être une alternative intéressante et viable pour un nombre de gens de plus en plus important. Il est évident que le concept de communauté a lui aussi besoin d'être redéfini.

L'idée que je souhaiterais mettre en avant est que de nouvelles définitions de l'individu et de la communauté ne s'imposeront que si nous sommes disposés à réévaluer en profondeur les concepts d'autorité et de pouvoir. Ensuite, le développement devant être étroitement lié à la connaissance, c'est un dialogue entre la science et la religion qui pourra apporter de nouvelles idées sur la nature de l'autorité et du pouvoir.

Le pouvoir et l'autorité

Dans la section introductive de ce chapitre, j'ai évoqué certaines méprises concernant la perception du pouvoir et son utilisation au cours de l'enfance de l'humanité puis au cours de son adolescence. J'affirmerai ici qu'avec l'approche de la maturité, il conviendrait de voir dans le pouvoir principalement un attribut de l'individu et de la collectivité locale - le pouvoir de réaliser, à l'instigation de l'esprit humain, les tâches requises par l'objectif commun d'édifier la civilisation.

Pour que cette conception du pouvoir soit largement acceptée, il nous faut une nouvelle compréhension de ce que signifient l'exercice de l'initiative individuelle et la participation à une entreprise collective. L'initiative individuelle n'est pas la même chose que la satisfaction de tous les désirs du cœur ou l'action aléatoire

selon une définition romantique de la créativité. Pour que la créativité soit productive et n'aboutisse pas à l'aliénation qu'engendre un individualisme sans restriction, elle doit se concilier avec une certaine discipline, et c'est vers l'unité que doivent tendrent les efforts.

La discipline se maintient par la force de la conviction intérieure. Lorsqu'elle est imposée, elle ne réussit qu'à éteindre le feu de la créativité. Pourtant, ce serait aussi une erreur que de ne voir dans la discipline intérieure qu'un produit de la volonté individuelle. L'âme humaine manifeste ses pouvoirs latents en apprenant la soumission à l'autorité des lois spirituelles et matérielles qui gouvernent l'existence. Ces lois s'étudient à travers les textes de la science et ceux de la religion. Non seulement leur compréhension a des répercussions sur la conscience individuelle, mais elle donne aussi son sens à l'autorité que la société établit à travers ses institutions. Il s'agit par essence de l'autorité qui canalise les pouvoirs de l'individu et du groupe dans l'objectif du bien commun, une autorité dont on abuse bien trop souvent et qui devient alors le pouvoir de contrôler et de manipuler.

Le conflit entre l'individu et les institutions de la société - l'un réclamant une plus grande liberté et l'autre cherchant à le soumettre encore davantage - a été à toutes les époques une caractéristique de la vie politique. Le modèle de démocratie dont le monde d'aujourd'hui connaît la promotion insistante tient pour acquis cet état de conflit, mais s'efforce d'en fixer les paramètres afin que les droits de l'individu ne soient pas transgressés dans le processus. Il est indiscutable que la forme de démocratie à laquelle on est parvenu jusqu'à présent est préférable aux systèmes despotiques auxquels l'humanité s'est trouvée si souvent soumise. Cependant, il n'y a pas de raison que le processus de démocratisation s'arrête là, à son stade actuel qui est encore immature : l'interaction entre l'autorité institutionnelle qui décide et l'individu qui exécute commence tout juste à réaliser ses potentialités. Toutefois, de meilleurs systèmes ne pourront voir le jour que lorsque l'on cessera de ne voir dans les institutions que des moyens d'imposer à la société les conceptions d'un groupe particulier, que ce groupe soit élu démocratiquement ou non. Dans la mesure où les institutions deviendront les canaux par lesquels les talents et les énergies des individus pourront s'exprimer et servir l'humanité, un sens de la réciprocité se développera : les individus soutiendront les institutions, et celles-ci, à leur tour, accorderont une attention sincère à la voix du peuple dont elles servent les besoins.

Bien sûr, on ne saurait réduire l'existence sociale à un jeu d'échanges entre les individus et les institutions. Celle-ci suppose un environnement sur lequel les individus comme les institutions pourront s'appuyer et dont ils assureront l'enrichissement. Ainsi une nouvelle compréhension du pouvoir et de l'autorité a-t-elle de profondes implications en ce qui concerne la nature de la vie communautaire et donc la culture. C'est à la collectivité de parvenir à assurer cet environnement dans lequel fusionneront les volontés individuelles, dans lequel se produira une synergie qui exercera son effet à travers l'action collective et dans lequel les plus hautes expressions de l'esprit humain pourront se manifester.

Après ces brèves remarques concernant les caractéristiques des trois protagonistes du développement, je souhaiterais maintenant aborder le sujet du renforcement des capacités, d'abord en termes généraux puis sous forme d'une analyse de quelques possibilités spécifiques que je considère comme indispensables au progrès d'un peuple.

La prise de décision et la mise en œuvre

Le renforcement des capacités dont il est question ici consiste à rendre l'individu capable de développer ses pouvoirs innés d'une manière créative et disciplinée, à donner forme à des institutions qui exerceront leur autorité de manière à canaliser ces pouvoirs vers l'élévation de l'humanité et à développer la collectivité de sorte qu'elle offre les conditions d'un enrichissement culturel. Sous chacun de ces trois aspects, la difficulté est d'apprendre à utiliser les ressources matérielles de la planète ainsi que les ressources intellectuelles et spirituelles de l'homme pour faire progresser la civilisation. Relever ce défi suppose un changement fondamental dans le processus de décision, au niveau individuel comme au niveau collectif. Aujourd'hui, une compétition acharnée, l'obsession du pouvoir et l'abus d'autorité faussent la manière dont les décisions sont prises. Le processus pâtit des deux extrêmes : d'une apathie et d'un enthousiasme excessif, de l'attachement à la technique et du chaos, de la dévotion à la minutie autant que de la propension à s'en tenir aux abstractions. Ce qui est nécessaire aujourd'hui, d'une manière vitale, c'est un mode de fonctionnement fondé sur l'apprentissage systématique.

Pour permettre le débat ici et dans le reste de ce chapitre, j'exposerai mon argumentation dans le contexte d'une région d'un pays, une région comprenant plusieurs villes, un grand nombre de villages et peut-être une ou plusieurs grandes villes. Ce type de région, généralement caractérisé par une identité écologique, culturelle et politique bien définie, est souvent l'objet de programmes de développement dans lesquels les organismes internationaux, l'Etat et certaines organisations de la société civile ont tous des rôles différents à tenir.

Nous pouvons supposer sans risquer de nous tromper que la majorité des habitants de notre région typique ont rarement eu la possibilité de prendre part aux décisions importantes ayant des répercussions sur leur existence collective : par exemple les décisions concernant l'infrastructure physique, le type d'agriculture et de production industrielle, la technologie, l'éducation ou les communications. Ou bien ces décisions sont prises soit en dehors de la région, ou alors elles sont prises par une élite régionale qui, selon le degré de décentralisation atteint dans l'ensemble du pays, joue un rôle plus ou moins important dans la structure globale du pouvoir par lequel la nation est gouvernée. Cette élite elle-même sera divisée en nombreuses factions, que les processus politiques soient de type démocratique ou non.

La région dont nous parlons ici n'est pas une région de laquelle les processus politiques seraient absents. La démocratisation, avec ses cycles récurrents de

triomphe et de revers, a favorisé l'essor d'institutions qui, dans les villes et les villages, ont prise sur l'existence quotidienne des habitants. Avec l'acceptation des valeurs de la décentralisation, une marge d'autorité a dû être dévolue à ces institutions locales. Cependant, ce qui est en place est loin de ressembler à un système politique permettant la participation des gens à la gestion de leurs propres affaires. En réalité, même des conseils élus dans les villages les plus petits fonctionnent comme des instruments entre les mains des intermédiaires de certains dirigeants politiques, lesquels utilisent le réseau dont ils disposent pour offrir des ressources à leur population et obtenir en retour une allégeance, de plus en plus souvent sous forme de suffrages à mesure que ces nations rejoignent les rangs de celles qui pratiquent les élections démocratiques.

Malgré tous ces décalages, ce serait une erreur de considérer la situation de cette région comme désespérée. L'élite n'est pas nécessairement réfractaire à toute réforme, et des individus d'une intégrité sans faille parviennent véritablement, de temps à autre, à des positions d'influence. La corruption est très répandue, mais souvent il existe aussi un véritable désir d'apporter la prospérité aux masses. L'altruisme et la cupidité coexistent dans un rapport de constante opposition.

Une grande source d'espoir pour la région est l'essor progressif des organismes de développement non gouvernementaux. Depuis quelques décennies, ces organismes œuvrent partout dans le monde. Une grande partie de leur travail s'accomplit par l'intermédiaire d'organisations de la base : coopératives, associations, clubs, etc., ce qui permet à la société civile de disposer des structures sociales, politiques et économiques indispensables. Toutefois, même ces systèmes institutionnels, quelle que soit l'importance de leur travail, ne remplacent pas un bon système de gouvernance. Faute d'un tel système, les organismes non gouvernementaux ont eux aussi tendance à renforcer le pouvoir de groupes d'intérêt locaux déjà disposés à absorber les ressources de tout projet de développement apparaissant à l'horizon.

Dans de telles conditions, réaliser un changement fondamental suppose évidemment la création et le renforcement d'authentiques structures de gouvernance, surtout localement. Cependant, il convient de se demander où les penseurs du développement devront rechercher ces concepts qui permettraient à ces institutions tout juste naissantes de se lancer dans un processus de décision et de mise en œuvre cohérent ? Il faudrait être naïf pour s'attendre à trouver dans la politique qui se pratique dans cette région une source d'inspiration utile. Après tout, il ne s'agit pas d'apprendre à manipuler les autres, à amasser de la richesse et à renforcer son pouvoir au détriment des autres ni à devenir d'excellents joueurs dans un jeu sans fin ayant déjà engendré l'appauvrissement des masses.

Qu'en est-il donc des processus caractéristiques des pays matériellement avancés ? S'agit-il de modèles à appliquer dans le reste du monde ? Sont-ils porteurs des valeurs qui permettraient aux habitants de notre région, jusqu'à présent restés en marge des décisions qui gouvernent leur vie collective, de déterminer eux-mêmes la voie de leur progrès ? Les contributions passées de ces

processus politiques à la richesse de certaines nations sont-elles une preuve suffisante de leur capacité à réaliser les transformations qui engendreront la prospérité matérielle et spirituelle du genre humain tout entier ?

S'il nous fallait suivre la mode de notre époque, cette dernière alternative nous rendrait enthousiastes, dans la mesure où elle s'accompagnerait de mesures pour éviter la corruption. Cependant, attribuer à la seule corruption l'inadéquation évidente des comportements politiques actuels serait ignorer les profondes lacunes que comportent certaines conceptions fondamentales. Ainsi, par exemple, il est vrai que le recours à la force physique, l'instrument favori de l'autorité tout au long de l'Histoire, a perdu de sa crédibilité et de son attrait ces dernières années. Cependant, la démocratie, définie comme la division du peuple selon l'intérêt, le talent et l'idéologie - des facteurs qui déterminent alors les décisions - comporte toujours de la violence. L'objet de chacun des groupes d'intérêt qui la composent est de gagner. Les moyens tendant vers cette fin sont l'avantage économique et la mobilisation des soutiens pour triompher de l'opposition. Cet héritage du principe «celui qui gagne a raison» est si fort qu'il joue un rôle essentiel dans la manière dont la justice est rendue. Allons-nous accepter cela comme couronnement de l'évolution de la décision collective sur cette planète ?

Plutôt que de définir la décision collective comme la maîtrise de l'art de la manipulation politique, une stratégie de développement sensée devrait la considérer comme la recherche collective de la réalité et comme l'analyse rationnelle des options. Un tel processus sera ouvert à l'utilisation de méthodes qui sans être nécessairement élaborées ou complexes seront fondamentalement scientifiques. En fait, avec les années, les programmes liés à l'action collective ont recouru à des méthodes très imaginatives pour détecter les besoins, analyser les rapports de cause à effet, évaluer les alternatives, planifier et contrôler. Il est vrai que ces efforts mettent parfois en jeu une application bête et méchante de la technique, mais certains programmes ont aussi aidé, de manière évidente, des populations à acquérir les outils intellectuels nécessaires à la décision collective, celle-ci étant comprise comme l'exploration systématique de la réalité. Les caractéristiques particulières de ces méthodes n'ont pas lieu d'être abordées ici. Ce qui est important, c'est de remarquer qu'une connaissance applicable existe déjà, dans les sciences sociales, qui pourrait faire partie des activités courantes si les responsables politiques réservaient un accueil favorable à cet aspect du développement.

Que le pouvoir de la science puisse être mis en œuvre pour concevoir des mécanismes efficaces de décision collective, ce n'est que la moitié du problème. La réussite d'un processus consultatif ayant les caractéristiques d'une recherche de la réalité et n'ayant pas trop tendance à dégénérer en conflit et en jeu de pouvoir dépend aussi des qualités spirituelles des participants. L'honnêteté, la justice, la tolérance, la patience et la courtoisie sont parmi celles qui viennent spontanément à l'esprit. Faire la liste de ces attributs n'est pas difficile. La question est de savoir comment les développer. Quelle est la force qui rendra les gens capables de

surmonter leurs passions, de s'en tenir à la vérité même lorsqu'elle ne sert pas leurs propres intérêts tels qu'ils les perçoivent et d'accepter une discipline incluant à la fois le courage pour exprimer ses opinions avec franchise et la sagesse pour devenir un participant actif dans un consensus ? Il est clair que cette force intérieure est de nature religieuse.

Insister sur l'acquisition des qualités que réclame la recherche dépassionnée de la réalité ne signifie pas ignorer son propre intérêt. On ne peut non plus nier les difficultés que représente l'aboutissement à un consensus sur des sujets touchant au bien-être de ceux qui participent au processus consultatif. Tout ce qui est souhaité ici, c'est que les gens puisent dans les ressources de la science et de la religion pour développer au sein des instances décisionnelles certaines capacités qu'exigent d'eux les fonctions qu'ils assument dans la société. Il s'agit de la capacité de garder une claire perception de la réalité sociale et des forces qui y sont à l'œuvre, de la capacité de détecter les opportunités offertes par chaque instant de l'Histoire, de la capacité d'évaluer correctement les ressources de la collectivité, de la capacité de mener librement et harmonieusement des consultations, de la capacité de se rendre compte que toute décision comporte à la fois une dimension matérielle et une dimension spirituelle, de la capacité de parvenir à des décisions, de la capacité d'utiliser efficacement les énergies et les talents divers des ressources humaines disponibles, de la capacité d'intégrer la diversité des aspirations et des activités des individus et des groupes en un mouvement de progrès, de la capacité de bâtir et de maintenir l'unité, de la capacité de promouvoir des règles de justice et de la capacité de mettre des décisions en application avec suffisamment d'ouverture et de souplesse pour éviter toute trace de comportement dictatorial.

Même un passage en revue superficiel de ces capacités indique le besoin de reconstruire les centres de décision de notre région pour en faire des organismes capables d'apprendre. Il s'agit de transformer notre mode actuel de gouvernance, fondé sur les concepts traditionnels de pouvoir et d'autorité, en un système articulé autour d'une véritable disposition à l'apprentissage. Il ne fait pas de doute que cette tâche obligera à suivre des principes que les projets de développement ont rarement tenté de prendre en compte jusqu'à présent. Pourtant, ce passage d'un système de gouvernement fondé sur la force à un système de gestion fondé sur l'apprentissage n'est-il pas l'un des aspects les plus remarquables du passage de l'humanité de l'enfance à la maturité ?

L'université

Pour que les efforts de développement soient entièrement placés sous le signe de l'apprentissage, il faut davantage que l'expérience en la matière de certaines collectivités et organisations. Toute région en développement a besoin d'une institution qui se consacre à la production, à l'application et à la diffusion formelles de la connaissance. Je prendrai ici l'exemple de l'université. La mesure dans laquelle l'université assumera les tâches traditionnelles qui lui sont assignées

- offrir une éducation de plus haut niveau et mener des recherches aux frontières des avancées scientifiques actuelles - dépendra du contexte spécifique de la région en question. En ce qui concerne le développement comme renforcement des capacités, ses fonctions essentielles sont la recherche, l'action et la formation relatives à l'ensemble des processus de la vie sociale, économique et culturelle de la population qu'elle sert. Je veux parler non pas d'une simple activité académique mais de recherches menées avec la participation de la population, dans les domaines mêmes où elle se trouve mêlée : agriculture, industrie, marketing, éducation, socialisation des valeurs et enrichissement culturel.

Ainsi, comme institution liée au développement régional, l'université est présente dans presque tous les exemples d'action sociale : elle accompagne la population, elle généralise la connaissance existante, elle produit une connaissance nouvelle, elle intègre les résultats d'un apprentissage systématique dans des programmes d'éducation formelle et informelle et elle produit des instances de décision plus imaginatives et plus éclairées. L'instauration d'une telle institution et la définition de son mode de fonctionnement sont les éléments essentiels du renforcement de capacité dans toute région : un défi à la créativité et à la faculté d'innover. Les modèles traditionnels d'une éducation supérieure déjà stagnante ont peu de chose à offrir. Il est nécessaire de fixer de nouveaux paramètres pour la recherche comme pour l'action. L'objectif est de créer un espace social dont les structures - l'exploitation agricole, l'usine, l'école - serviront toutes de centre dynamique d'apprentissage.

Le développement, le transfert et l'adoption de la technologie

Une des tâches les plus exigeantes auxquelles se trouve confronté le peuple de la région dont nous parlons, une tâche qui nécessitera l'attention constante de l'université et des centres de décision à divers niveaux, consiste à faire les bons choix technologiques. La technologie est un sujet qui a toujours fait partie intégrante du discours sur le développement et qui a déjà été étudié sous toutes les coutures. On a eu recours à toute une gamme d'adjectifs pour évoquer la pertinence de la technologie sous l'une ou l'autre de ses diverses formes : massive ou à petite échelle, *intensive en capital ou intensive en main d'œuvre, moderne, de pointe, intermédiaire, locale, faiblement consommatrice d'énergie, écologique*. Les processus de transfert, d'innovation, de recherche et développement, d'adaptation et de diffusion qui lui sont associés, applicables à la plupart des domaines de l'activité humaine, ont fait l'objet d'analyses scrupuleuses, et les résultats ont été longuement débattus. Les interdépendances entre la technologie et les déterminants économiques, culturels, politiques et sociaux de la vie de la nation ont aussi été étudiées en détail. Il est donc difficile d'expliquer pourquoi, dans le domaine du développement, le débat sur la technologie est resté si peu concluant. Dans la plupart des pays en développement, il reste très difficile de formuler des mesures et des politiques efficaces en matière de science et de technologie. A

chaque fois qu'il est question de la technologie, un certain nombre d'autres facteurs, la plupart du temps économiques et politiques, interviennent pour faire dévier le débat.

La complexité des questions mise à part, le progrès technologique est lui-même un sujet trompeur, car il constitue à la fois un objectif du développement et un moyen de le réaliser. La modernité se définit en grande partie en termes d'utilisation de la technologie moderne. Ce n'est pas là une vision faussée des choses, car l'évolution des technologies est inhérente au progrès matériel. Ainsi, lorsqu'un village acquiert l'eau courante, ses habitants sont fondés à affirmer que l'accès à cette nouvelle technologie est un pas vers le développement. De même, l'apparition des ordinateurs dans une société peut être considérée comme une contribution à son avancement. Le problème survient lorsque l'on ignore le lien essentiel qui existe entre le progrès matériel et le progrès spirituel et lorsque la civilisation matérielle peut aller de l'avant en négligeant la réalité spirituelle. Le rôle de la technologie comme moyen de satisfaire des aspirations plus élevées est alors perdu de vue, et la technologie devient une force mystérieuse et indépendante qui façonne l'avenir. Les gens n'ont plus d'importance, tout se passe comme s'ils n'avaient d'autre choix que de suivre tout ce que leur impose l'invention d'une nouvelle technologie.

Face au dilemme, la solution ne consiste évidemment pas à nier la valeur intrinsèque du progrès technologique, et encore moins à perpétuer de mauvaises conceptions de la spiritualité et de l'harmonie avec la nature. Ce qui est nécessaire, c'est plutôt de cultiver chez les habitants de chaque région la capacité de faire des choix de plus en plus judicieux, aussi bien collectivement qu'individuellement, en ce qui concerne le développement, le transfert et l'adoption de la technologie.

Dans un monde bien trop soumis à des distorsions de vocabulaire au service d'intérêts économiques, être capable de faire les bons choix technologiques peut facilement devenir synonyme de posséder de bonnes compétences de consommateur. Il est clair que ce n'est pas ce que nous envisageons pour notre part. Le type de capacité dont il est question ici est un ensemble complexe d'attitudes, de convictions, de manières de comprendre les choses, de compétences et d'habitudes qui toutes caractérisent le comportement des individus et des organisations dans leur rapport quotidien à la technologie.

Un des principaux déterminants de ce comportement est ce que l'on peut appeler la culture scientifique et technologique de la population. Les échecs passés d'une stratégie de développement sont souvent imputables à son incapacité d'assumer cet aspect de la culture et de l'intégrer dans le processus de changement - en préférant s'occuper d'éléments de la science et de la technologie modernes. Il me semble que l'université est l'institution la plus à même de remédier à cette situation en créant dans la région concernée un processus dynamique d'apprentissage technologique à différents niveaux.

Comme nous l'avons précisé précédemment, l'université doit intervenir dans divers espaces du social, des cercles intellectuels de haut niveau jusqu'aux fermes

et aux usines des régions auxquelles elle est liée. Ces centres d'apprentissage peuvent servir à promouvoir un discours sur la science et la technologie qui soit équilibré dans son approche du changement. La défense militante des traditions est presque toujours un réflexe de crainte de la part des masses et de ceux qui les contrôlent. De même, dans une région en développement, lorsque ceux qui veulent imposer le changement manifestent du dédain ou de la négligence envers les systèmes de connaissance déjà présents au sein de la populations concernée, c'est l'insécurité qu'ils éprouvent qui en est la cause. Cette forme particulière d'arrogance engendre notamment l'aliénation et la résistance. Il faut que l'université s'emploie à cultiver une relation saine entre l'héritage culturel de la population dont elle promeut l'éducation et les fruits de la science moderne, pour engendrer ainsi une nouvelle connaissance et permettre aux gens de se l'approprier.

Pour que cette appropriation ait un sens, il faut qu'elle s'accompagne de la prise de conscience du fait que la technologie n'est pas neutre. L'idée que la technologie puisse être bonne ou mauvaise selon son usage est valable, mais seulement dans un contexte très limité : il est clair qu'un couteau peut servir à tuer comme à couper le pain. Cependant, à un niveau plus fondamental, la technologie est porteuse d'une idéologie, et elle détermine la manière dont s'organisera la vie sociale et individuelle. Le choix technologique repose sur tous les autres choix faits concernant la qualité de l'existence et son orientation dans une région du monde. Il est en lui-même une expression des valeurs politiques, sociales, culturelles et finalement morales et spirituelles. Le rôle de l'université serait donc de faire ainsi pénétrer cette compréhension dans la pensée générale de la population, d'en faire un élément incontestable de la culture.

Créer une compréhension adéquate de la nature de la technologie au sein de la population d'une région du monde ne serait qu'une étape initiale dans le renforcement de ses capacités à assumer les choix technologiques, non comme une victime impuissante du marché mais comme une entité consciente prenant en main son propre destin. Il faut que l'université poursuive sans relâche l'objectif de promouvoir un discours dynamique sur la science et la technologie dans la région, tout en sachant qu'à tout moment les forces de propagande politique et commerciale peuvent compromettre le processus d'apprentissage initié. Il ne s'agit pas de transformer les programmes de développement en cours de philosophie ni de se perdre dans des débats académiques : il s'agit de répandre largement des technologies choisies et de les appliquer à bon escient pour que le progrès matériel devienne une réalité. La difficulté est de faire en sorte que cette diffusion ne prenne pas la forme d'une série d'événements isolés dont les implications pour le changement social ne seraient jamais prises en considération.

Pour que dans une région, l'évolution technologique soit un processus délibéré ouvert au contrôle d'une population informée, il convient qu'au moins deux types d'efforts soient entrepris. Premièrement, il s'agit de prendre des mesures pour rendre explicites les valeurs qui sous-tendent le fonctionnement de chaque

ensemble de produits, d'instruments, de processus et de procédures interdépendants que l'on introduit dans la région considérée. Malheureusement, ces derniers temps, le mot *valeurs*, comme un certain nombre d'autres termes importants entrés dans le discours social à la mode, a été mis à toutes les sauces, si bien qu'il ne veut pratiquement plus rien dire. Le type d'étude proposé ici suppose que l'on s'oppose courageusement à une culture agressive qui ne saurait véritablement permettre de traiter la question des valeurs et qui par conséquent cherche à la réduire à une affaire de goût personnel. Comment pourrait-il en être autrement dans un vide moral et spirituel réduisant de tels objectifs ainsi qu'une identité à n'être plus que des dérivés de l'activité même ? Au contraire, dans une culture encore reliée à ses racines religieuses, les valeurs procèdent des enseignements religieux, lesquels éclairent l'identité individuelle et l'identité collective et définissent l'objet d'une entreprise collective constructive.

Deuxièmement, il conviendrait que des mesures soient prises pour développer, dans la région considérée, la capacité d'envisager la science derrière la technologie diffusée. De manière spécifique, une partie au moins de la connaissance scientifique correspondant à chaque étape du progrès technologique devrait être intégrée au système de connaissance de la région. Le niveau de perfectionnement auquel cela doit être fait dépend de la nature de la technologie, de la complexité du texte scientifique correspondant et du degré de connaissance et de réalisation déjà atteint localement. Pour ce faire, l'université dispose de divers moyens, depuis les publications et films de vulgarisation jusqu'aux cycles formels d'enseignement par niveau. Dans son arsenal, elle a de quoi faire passer la population d'une situation dans laquelle elle ne fait que recevoir et utiliser la technologie à une situation dans laquelle elle se l'approprie.

La dimension technologique du renforcement des capacités d'une région, la culture mise à part, a des implications évidentes pour les organismes locaux chargés du développement, de l'adoption et de la diffusion de la technologie. Ces organismes ont besoin de renfort pour assumer les nombreuses responsabilités fondamentales qui leur incombent, notamment l'évaluation des besoins technologiques du processus de développement, l'étude des ressources nationales de la région ainsi que des sous-produits des activités en cours et de la manière dont on pourrait les valoriser, la planification et le contrôle du transfert de technologies spécifiques et la mesure de leurs effets, la recherche de solutions techniques aux problèmes concrets et la satisfaction des besoins de l'éducation technique. Toutes ces tâches doivent être accomplies avec une connaissance poussée et détaillée de l'écologie de la région et avec une profonde compréhension de la réalité sociale de la population et de son évolution. Pour que l'apprentissage soit réel, il faut que l'université assiste les organismes et les institutions impliqués dans ces processus.

Etant donné l'immensité des tâches dont il vient d'être question, il est évident que ce n'est pas un simple programme de développement centré sur une région spécifique qui pourra donner à la population de cette région la capacité de faire des choix technologiques éclairés. La technologie est un problème mondial, et c'est dans

ce contexte que son rôle dans le progrès de la civilisation doit être étudié et clarifié. Le discours sur la science et sur la technologie - dont nous venons d'évoquer plusieurs éléments - doit s'étendre au-delà des frontières régionales. L'université dont nous parlons ici doit être une composante d'un réseau plus vaste d'institutions d'enseignement et d'apprentissage fonctionnant dans toutes les sociétés, quel que soit leur degré de progrès matériel. Ce qui est véritablement nécessaire, c'est une étude ouverte, à l'échelle mondiale, des questions relatives au choix technologique, non pas une étude orientée au profit de groupes privilégiés prompts à influencer le sens du progrès matériel et à se réserver une part exorbitante du pouvoir qui en résulte. Cet effort soutenu doit être scientifique dans son approche des problèmes mais il doit aussi pouvoir librement profiter de l'héritage religieux de l'humanité pour clarifier les questions de valeurs et d'objectifs. La révolution des communications que nous connaissons actuellement rend plus facilement envisageable ce genre d'effort mondial. Elle ouvre des possibilités d'évolution technologique rapide partout dans le monde, qui n'étaient pas imaginables il y a quelques décennies, lorsque la science du développement est née.

L'éducation des enfants et de la jeunesse

Depuis le début, renforcer la capacité des gouvernements à assurer l'éducation de leurs citoyens est une composante essentielle de la stratégie de développement. A l'origine, on s'intéressait surtout à l'infrastructure, mais avec le temps, on s'est intéressé à d'autres domaines comme les programmes scolaires, la gestion, la technologie éducative, la formation des enseignants et même la relation entre l'école et la collectivité. Il faut reconnaître que d'énormes progrès ont été accomplis dans ces domaines qui sont liés entre eux, dans le cadre de l'universalisation de l'école primaire plus particulièrement. Le sentiment est pourtant répandu que malgré ces avancées remarquables, l'éducation ne tient pas ses promesses et que les systèmes d'éducation sont partout en crise.

Une analyse approfondie des maux dont souffre l'éducation aujourd'hui sortirait du cadre de ce chapitre. Il est cependant un point qu'il importe d'aborder rapidement afin d'éclaircir la logique de notre raisonnement. En dehors d'un nombre relativement restreint de jeunes fortunés ayant la possibilité d'étudier dans des écoles d'exception, la majorité des enfants et des jeunes de notre époque reçoit une éducation de plus en plus superficielle qui systématise le compartimentage des esprits et favorise ainsi la fragmentation de la société. La solution à ce problème ne peut être envisagée simplement en termes d'amélioration de la gestion des paramètres et des relations qui définissent l'école, en termes d'amélioration de la dynamique de l'enseignement et de l'apprentissage en classe et à la maison, d'application des dernières technologies ni en termes d'élaboration d'un matériel documentaire et de définition d'objectifs par discipline et par niveau. De telles mesures ont certes leur importance, et elles contribuent certainement à esquisser un mouvement progressif de réforme de l'éducation, susceptible de se propager

d'un pays à un autre. Cependant, c'est dans la manière dont la plupart des systèmes éducatifs perçoivent et traitent la connaissance que se trouve l'origine de la crise qui paralyse l'éducation.

Dans la plupart des établissements scolaires, les programmes sont conçus par discipline. Même si, dans des approches plus modernes, des activités éducatives peuvent intégrer deux ou trois disciplines différentes, le contenu de chaque cours reste défini selon un contexte dans lequel la connaissance est divisée en composantes distinctes et déconnectées les unes des autres. La division de l'enseignement en disciplines différentes est pratiquement considérée comme inhérente à la connaissance elle-même, définie selon une logique fragmentaire comme la somme de toutes les disciplines des sciences naturelles et des sciences sociales, des arts et disciplines humaines et des domaines professionnels comme l'ingénierie ou la médecine. Année après année, les écoliers et les étudiants accumulent une connaissance sous forme de catégories séparées sans prendre conscience des liens fondamentaux qui unissent ces dernières, et peut-être même sans jamais avoir un simple aperçu de l'interdépendance qui caractérise l'existence sociale, pour ne pas parler de l'univers matériel.

Le problème est encore aggravé par le fait que l'accent soit mis sur l'assimilation de faits plutôt que sur la compréhension des concepts. La méthode consistant à apprendre bêtement par cœur est maintenant catégoriquement condamnée, mais pour être remplacée sans états d'âme par la maîtrise des techniques de manipulation de l'information. Même le système attrayant de l'apprentissage par l'action devient faussé par une attitude exagérément ludique. Cela n'est nulle part mieux visible que dans ces prétendues méthodes modernes d'enseignement scientifique où, au nom de la découverte individuelle, on fait du bricolage l'essence de l'investigation scientifique, sans accorder beaucoup d'attention à l'appréciation de la structure complexe de la science en tant que corpus de connaissance en évolution. La morale, lorsque par hasard elle est évoquée, est traitée comme un autre fragment, comme une autre matière ponctuelle. La notion de service à l'humanité est très peu présente, et la culture d'une conscience spirituelle est à peu près ignorée. La dichotomie entre la théorie et la pratique engendre une tendance à réserver l'enseignement du savoir-faire pratique ou manuel à certains et l'enseignement livresque aux autres, la capacité de participer aux plans et à la décision à un petit nombre et la capacité d'exécuter les ordres à la majorité. Et dans les rares cas où apprendre à penser est reconnu comme méritant la priorité, on a tendance à considérer que la méthode analytique seule convient. Le résultat est que l'on obtient une population d'individus à l'esprit étroit, de plus en plus capables de s'attacher à des parties de plus en plus réduites de la réalité jusqu'au point de ne plus pouvoir appréhender un contexte plus large, en particulier d'un point de vue historique. Il n'est alors pas surprenant que lorsque de tels individus atteignent des positions de dirigeants, ils soient enclins à formuler des jugements sans avoir conscience des implications morales et éthiques en jeu. Ils sont capables d'ignorer les sentiments humains les plus nobles pour des

raisons financières ou de convenance. Ce n'est qu'aujourd'hui que l'on commence à reconnaître le chaos que ce type d'esprit raffiné et ostensiblement éduqué, dont l'étroitesse des champs de compréhension est alarmante, a provoqué dans notre environnement physique et social.

Heureusement, aujourd'hui, l'effort d'extension de la couverture scolaire bénéficie d'un soutien général enthousiaste. Toutefois, si l'appréciation qui précède de la situation catastrophique actuelle de l'éducation est correcte, il faut donner la priorité des priorités à la réforme du système éducatif dans les projets de développement de notre région type. Là encore, dans une approche dans laquelle on place l'apprentissage au cœur de tous les efforts de transformation de la société, l'université doit jouer un rôle prépondérant dans la promotion d'un processus éducatif approprié au sein de la population qu'elle sert. De par sa nature même, l'université est concernée par l'éducation au plus haut degré. Ce que l'on doit en attendre dans ce contexte si spécifique de renforcement des capacités, c'est un effort concerté pour développer de façon systématique les contenus et les méthodes de trois programmes d'éducation : le programme préscolaire, l'éducation scolaire de base pour les enfants de 6 à 14 ans et l'enseignement secondaire qui devrait être centré sur le développement intellectuel et moral des jeunes de 15 à 18 ans.

De ce point de vue, le plus grand défi qui se présente à l'université consiste à mettre en œuvre la connaissance nécessaire pour créer des programmes pédagogiquement cohérents qui répondent aux exigences de chaque stade de développement intellectuel et émotionnel des jeunes. A une époque de progrès accéléré des sciences et des technologies, personne ne niera le besoin de spécialisation et de compétences poussées dans les domaines les plus pointus de l'activité humaine. Cependant, avant de s'occuper de la formation spécialisée, que ce soit dans les activités commerciales, industrielles et autres ou dans la recherche et le développement, il est certain qu'il faut d'abord assurer une structuration de base des esprits chez les écoliers. Dans la plupart des manuels d'aujourd'hui, on suppose apparemment que tous les écoliers ou étudiants sont préparés à se spécialiser dans les sujets qui y sont spécifiquement traités. Le résultat est qu'un développement intellectuel cohérent n'est jamais possible et que les jeunes n'acquièrent une connaissance satisfaisante d'aucune discipline. Ce qui donne une idée de la gravité du problème, c'est la préoccupation souvent exprimée par les universités un peu partout à propos de la qualité de l'éducation reçue par une majorité des étudiants qui y entrent.

Une telle situation appelle à envisager l'univers de la connaissance sous un nouveau jour et à rassembler ses éléments d'une nouvelle manière, sous forme de programmes respectant la globalité de la connaissance tout en anticipant une spécialisation à un stade plus avancé. Chaque ensemble de disciplines liées entre elles devrait être centré sur le développement d'une ou plusieurs aptitudes (scientifiques, artistiques, techniques, sociales, morales et spirituelles) permettant à l'individu d'appréhender les concepts, de posséder la connaissance des faits et la

maîtrise des méthodes et d'avoir le savoir-faire, l'attitude et les qualités nécessaires pour mener une vie profitable. De manière plus spécifique, à cette époque de transition, il est impératif d'assigner à la jeunesse un double objectif moral : prendre en charge sa propre croissance intellectuelle et spirituelle et contribuer de manière significative à la transformation de la société.

L'hypothèse que j'avance ici et dont j'ai des preuves consistantes est qu'un processus éducatif organisé autour du développement d'un ensemble d'aptitudes sélectionnées peut permettre d'inculquer aux enfants et aux jeunes une connaissance bien plus grande que des programmes couvrant l'éventail habituel de matières et de spécialisations. La culture de ces aptitudes représente des exigences particulières à chacun des trois stades du processus pédagogique. Il faut que l'éducation préscolaire mette l'accent sur le développement de la personnalité, en accordant à la structuration émotionnelle de chaque enfant l'attention qu'elle réclame et en favorisant l'acquisition des qualités spirituelles qui au bout du compte donneront forme aux attitudes et aux perceptions de la jeunesse de demain. Elle devra enseigner la joie et la liberté en instillant l'autodiscipline et en posant les fondements d'une structure morale cohérente. Il faut qu'elle développe des habitudes d'exploration et de réflexion et qu'elle encourage les premières manifestations d'une pensée claire et d'un discours éloquent. De tels objectifs sont en parfaite harmonie avec le développement des divers types de savoir-faire et des capacités de perception dont on a tendance à se préoccuper aujourd'hui dans les programmes préscolaires que l'on s'efforce de généraliser dans le monde.

Quelle que soit la définition que l'on retienne de l'éducation de base, il est évident qu'un niveau de maîtrise adéquat dans des domaines de la connaissance comme les mathématiques, les sciences naturelles, l'histoire, la géographie, les langues et la littérature en constitue un élément important. Cependant, l'approche dont il est fait ici la promotion permettrait aux systèmes éducatifs d'aller bien au-delà des objectifs actuels, qui sont plutôt modestes. Il nous faut nous demander quels attributs 8 ans de scolarité auront apporté à un adolescent de 14 ans pour le rendre capable de passer favorablement de l'enfance à l'adolescence. Nous pouvons tout de suite en identifier quelques-uns particulièrement utiles pour exposer la nature de l'éducation que nous souhaitons : le fait de se rendre compte que ce sont essentiellement le service envers l'humanité et le fait de se consacrer à l'unification du genre humain qui libèrent les pouvoirs créatifs latents de l'individu, la conscience que ce n'est pas seulement la connaissance des principes qui importe pour la croissance de l'individu et pour le changement social, mais aussi l'exercice et l'application de la volonté, la conviction que l'honneur et le bonheur ne résident pas dans la poursuite de la richesse et du pouvoir comme fins en soi mais dans le respect de soi-même et dans les nobles desseins, dans l'intégrité et dans les qualités morales, et enfin l'aptitude à analyser ainsi que le désir de comprendre les divers aspects des différentes formes de gouvernement, de législation et d'administration publique. Il convient d'y ajouter d'autres attributs qui renforcent la performance sociale : une compréhension adéquate, au moins dans le contexte local, des

problèmes de programmation et de progrès social dans des domaines comme la santé publique et l'assainissement, l'agriculture et l'industrie, un certain développement du pouvoir d'investigation intellectuelle en tant qu'instrument d'une action individuelle et collective efficace, une certaine aptitude à analyser la situation sociale et à découvrir les facteurs qui l'ont déterminée, l'aptitude correspondante pour exprimer ses idées et pour participer à la consultation sur les problèmes de la collectivité, l'aptitude à prendre part à l'action collective en tant que participant déterminé et cependant humble, pour aider à surmonter les conflits et les divisions et contribuer à l'instauration d'un esprit d'unité et de collaboration, et un degré raisonnable d'excellence dans au moins un savoir-faire productif, à travers lequel il soit possible de connaître cette vérité que le travail est un acte de dévotion lorsqu'il est accompli dans un esprit de service.

Certes, ce sont là des objectifs ambitieux concernant ces 8 ans d'éducation de base. Cependant, dans chacune de ces directions, il est possible au moins de prendre un bon départ. L'enseignement secondaire devra alors assumer la responsabilité de faire que de telles aptitudes, concernant à la fois l'acquisition de la connaissance et les qualités d'esprit, soient développées chez chaque individu de manière à lui permettre d'avoir sa place dans l'existence productive du genre humain. Il ne s'agit pas toutefois de dire que les programmes scolaires doivent être la simple continuation de l'éducation de base. Au contraire, la transition doit s'accompagner d'un changement qualitatif, notamment en ce qui concerne la rigueur scientifique, l'utilisation du langage et le contenu social, car c'est à ce stade de l'éducation que doivent se cristalliser dans le double objectif moral précédemment évoqué les espoirs et les idéaux généraux relatifs à l'avenir de l'individu et à son service envers l'humanité. L'écopier doit alors devenir un agent motivé prenant en charge sa propre éducation. Il faut que soient entrepris tous les efforts permettant d'amener la conscience de l'écopier à un niveau supérieur : une conscience des ramifications des choix personnels qui sont faits, des forces sociales auxquelles sa collectivité d'appartenance se trouve soumise et de la nature des processus historiques dans lesquels on se trouve immergé.

Il ne fait aucun doute que la conception et la mise en œuvre de ces trois programmes représente un défi difficile aussi bien pour l'université que pour l'enseignement scolaire, dans quelque région du monde que ce soit. Ce défi ne pourra être relevé que si dans un effort mondial de développement, on veille à venir en aide à toutes les populations et à assurer la disponibilité d'une imagination créative et de ressources financières et humaines. Pour que cela soit possible, il est impératif que nous tirions les leçons de l'histoire de près de cinquante ans de développement. Il faut que les nouvelles générations soient véritablement affranchies - et non simplement instruites - si l'on veut que le développement représente autre chose que des solutions superficielles aux crises sociales et économiques incessantes.

Les moyens matériels

Pour illustrer le problème du renforcement de la capacité d'une population à déterminer l'orientation de son propre développement, j'ai présenté une brève analyse de deux processus : l'un lié au choix technologique et l'autre à l'éducation. Dans le cadre d'un traitement plus approfondi du sujet, il conviendrait aussi d'aborder une diversité d'aptitudes : l'aptitude à traiter efficacement l'information plutôt qu'à se laisser influencer par la propagande politique ou par la publicité, l'aptitude aux échanges avec les autres cultures, dans un sens favorable au progrès de sa propre culture et non à sa dégradation, l'intégrité dans l'administration publique ou privée et le fait de savoir concilier les échanges sociaux avec un sens aigu de la justice. En attirant l'attention sur les dimensions technologiques et éducationnelles du renforcement des capacités, je n'ai pas cherché à relativiser l'importance du développement économique. Comme je l'ai dit précédemment dans ce chapitre, placer la production et l'utilisation de la connaissance au cœur du processus de développement n'est pas nier le caractère indispensable des moyens matériels. Le développement, tel qu'il est envisagé ici, suppose une multiplication des moyens matériels à la disposition des diverses populations du monde, à une échelle jamais atteinte auparavant par le genre humain.

L'acquisition par une région type de la capacité d'assurer la prospérité matérielle et spirituelle de sa population suppose le renforcement de son économie, un processus qui comprend la croissance économique mais qui ne s'y résume pas. Bien sûr, ce genre de tentative doit se dérouler dans le cadre d'une forme de pensée économique. La recherche d'un cadre théorique approprié est cependant loin d'être facile, à une époque où les concepts fondamentaux de la « pensée économique » d'aujourd'hui, qui pendant plusieurs décennies ont été considérés comme la rationalité incarnée, se trouvent sérieusement remis en question. La perte de confiance qui en résulte est entretenue par la crise écologique, qui est de plus en plus profonde, ainsi que par l'essor et l'écroulement de systèmes économiques dont les performances sont exagérément vantées jusqu'à ce qu'ils commencent à se désintégrer et à révéler les conditions de vie réelles de leurs victimes.

Les critiques formulées contre les systèmes économiques dominants viennent à la fois de l'intérieur et de l'extérieur : elles appellent à une révision à la fois de la méthodologie et du cadre conceptuel de l'analyse. D'après ces critiques, les économistes, contrairement aux chercheurs de la plupart des autres disciplines, ne se sont pas montrés très enclins à étudier la nature de leur méthodologie avec le recul nécessaire ni à essayer d'en comprendre l'origine. Leur admiration pour la physique classique les a conduits à lui ravir ses métaphores et ses méthodes sans tenir compte de la manière dont différaient les domaines étudiés. Leur état d'esprit mécaniste les a empêché d'accorder l'attention nécessaire à des facteurs essentiels comme la connaissance, les objectifs ou le changement qualitatif. Le concept le plus central de leur analyse a été un « homme » imaginaire, seul juge de ses propres désirs et de ses propres caprices, qui prend des décisions de manière à maximiser

son utilité. Le mécanisme par lequel ces choix «rationnels» sont censés être faits a été une abstraction du marché, une abstraction bien au-delà de ce que permettrait une démarche scientifique acceptable. Par ailleurs, de manière curieuse, le monde physique, qui est tout de même l'origine des ressources matérielles, et la culture, qui est le contexte dans lequel se forment les ressources humaines, sont relégués l'un et l'autre à l'arrière-plan.

Je ne me sens pas compétent pour analyser en profondeur les arguments des critiques et ceux des partisans de la théorie économique actuelle. Il semble toutefois évident, à ce stade, que les portes d'une puissante forteresse qui jusqu'à récemment passait pour inattaquable soient actuellement en train d'être enfoncées. Il n'est pas facile de savoir ce qu'apportera cette activité intellectuelle en expansion rapide ni de quelle manière elle affectera la stratégie du développement. Cependant, les quelques indications dont nous pouvons disposer concernant la nature de la «nouvelle pensée économique» sont très encourageantes. Ainsi peut-on par exemple affirmer sans risque de se tromper que la nouvelle économie n'ignorerait pas la question des valeurs, ou qu'elle ne pourra pas les faire disparaître derrière le voile commode des effets externes. Elle fera la promotion du principe de l'égalité des sexes, elle reconnaîtra le rôle et les besoins de la collectivité et elle cessera de promouvoir un individualisme sans bornes. Enfin, on peut supposer en toute confiance qu'elle accordera une très grande attention à la question des ressources naturelles et de l'environnement.

Aussi prometteuses que puissent être les nouvelles perspectives explorées, on ne saurait prévoir une avancée notable dans la théorie économique dans un avenir proche. D'une part - et c'est ce que l'on peut attendre d'une science qui connaît un moment de crise - le champ de l'exploration est trop large et l'on a tendance à rechercher une théorie qui touche à trop d'aspects différents de l'existence individuelle et collective. Il est reconnu que l'humanité a besoin d'un renouveau en matière de philosophie morale. Mais il est vrai également, du moins du point de vue de la stratégie et de la planification du développement, que nous avons besoin d'une science de l'économie qui s'occupe de manière directe de la production, de la distribution et de l'utilisation des moyens matériels. Il faut que cette science soit rigoureuse sans être réductionniste. Il s'agit de choisir des méthodes appropriées au sujet de l'étude, plutôt que de se fonder aveuglément sur ce que l'on ne sait pas. La science économique doit être liée à son objet et elle doit rendre explicites ses hypothèses et les valeurs qui les sous-tendent. Par-dessus tout, cette science doit être capable de modifier progressivement ses prémisses - surtout celles relatives au comportement de l'humain - avec le progrès de l'édification de la civilisation. Si elle admet que les politiques qu'elle engendre ont la capacité de changer les systèmes de valeurs, elle devra prendre en compte ses propres interactions avec un objet d'étude changeant et permettre un réexamen permanent des faits concernant les êtres humains et les structures sociales à partir desquels elle élabore ses modèles de développement économique et de comportement. Quant à la question de savoir si une telle science

est possible, j'espère que nous pourrons y répondre un jour dans notre recherche sur la science, la religion et le développement.

Notre propos n'est pas ici de nous livrer à d'abondants commentaires sur la théorie économique. Ce qu'il s'agit de souligner, c'est qu'une stratégie de développement fondée sur le renforcement des capacités doit accorder une attention particulière aux aspects de la capacité d'une région du monde liés à la création et à l'utilisation des moyens matériels : les activités économiques d'un type particulier comme la production agricole et les petites exploitations familiales, les industries de différentes tailles et les micro entreprises, les divers services du secteur privé aussi bien que du secteur public, la formulation et la mise en œuvre de mesures de politique économique permettant à la région de participer à l'économie mondiale non pas en tant que victime impuissante mais en tant que partie prenante indépendante et ayant son mot à dire. Quelles que soient les circonstances, le travail à accomplir pour aboutir à un tel renforcement de l'économie régionale est complexe, mais il l'est encore davantage aujourd'hui, alors que la théorie économique doit faire l'objet d'une révision fondamentale. Là encore, s'il est une institution dont la participation au processus est indispensable - à condition d'approuver l'approche proposée dans ce chapitre - c'est l'université. Telle que nous l'avons définie ici, elle est la seule institution capable d'assumer la double responsabilité de rester au fait du progrès dans les recherches à l'échelle du monde sur de nouvelles théories et de coordonner l'enseignement dans les divers endroits où s'exerce l'activité économique dans la région en question.

Une mise en garde est néanmoins nécessaire. Ce serait une erreur que d'imputer la responsabilité du développement économique à des programmes uniquement centrés sur les pauvres. Mettre fin à l'extrême richesse comme à l'extrême pauvreté est indispensable à la prospérité du genre humain. Aussi les stratèges du développement feraient-ils bien de réfléchir à cette déclaration attribuée à Abdul Baha selon laquelle partout où vous rencontrerez une grande pauvreté, il vous suffira d'observer ce qui se trouve à proximité pour y trouver une richesse extrême. C'est vrai pour une région du monde, pour un pays tout entier ainsi que pour la communauté mondiale des nations et des peuples.

Autres commentaires

Le renforcement des capacités est un vaste sujet que je n'ai fait qu'effleurer dans ces pages. Les commentaires qui suivent apportent d'autres idées.

Le concept de l'université

En me référant à l'université, je me suis fondé sur ma propre expérience à la FUNDAEC, où ont été développés le cadre conceptuel et le mode de fonctionnement de l'université rurale évoquée dans la première section de ce chapitre. Au cours de ces années de recherche intense et d'action, on m'a souvent demandé pourquoi je tenais à utiliser le terme «université» pour désigner ce qui

semblait être une autre forme d'organisation du développement innovante. J'espère que les idées présentées dans ce chapitre justifieront l'utilisation de ce terme. Fondamentalement, ce que je dis ici, c'est qu'un processus d'apprentissage doit nécessairement se trouver au cœur du développement d'un peuple, quel qu'il soit. Il est toujours très souhaitable qu'un apprentissage se fasse dans les cercles de décision internationale et dans les institutions académiques influentes. Cependant, cela ne saurait suffire. Il faut aussi que dans chaque région, les programmes de développement fonctionnent selon une logique d'apprentissage et que la population de cette région joue dans ce processus un rôle actif. Un tel apprentissage systématique ne peut avoir lieu dans le contexte d'un vide institutionnel. Il faut qu'une institution prenne en charge l'apprentissage collectif, et c'est l'université qui est la mieux placée pour assumer cette fonction.

Malheureusement, dans la plupart des régions en développement, l'université ne s'est pas montrée proche des problèmes liés à l'existence des individus : elle s'est presque entièrement organisée en fonction du processus régulier de production de diplômés pour diverses orientations professionnelles. Le désir de refondre l'université est donc stimulé par deux idées : d'une part celle du besoin de coordination de l'apprentissage dans le cadre du développement, d'autre part la nécessité urgente de sortir cette institution clé de la société de l'état de stagnation dans lequel elle se trouve actuellement.

Une indépendance technologique

En réfléchissant au thème du présent projet (science, religion et développement), j'ai réexaminé un intéressant ouvrage qui m'avait nettement influencé dans ce domaine, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought* de Langdon Winner (1978). Il y a plus de 20 ans, à une époque où nos recherches dans le domaine de la technologie à la FUNDAEC avaient bien avancé et où nous étions tout excités de pouvoir partager nos résultats et nos idées avec d'autres institutions, l'analyse rigoureuse et poussée de Winner me paraissait être d'une valeur inestimable. A ce moment là, il me paraissait évident que malgré la grande popularité du mouvement pour une technologie appropriée, on avait généralement tendance à traiter la technologie par-dessus la jambe, de manière trop superficielle. L'argumentation de Winner m'a convaincu que nous devons en grande partie cette situation malheureuse à l'idée répandue selon laquelle la technologie serait une force indépendante, engendrant le changement dans la société d'une manière qui échapperait au contrôle des humains. Certains se félicitaient de ce que produisait cette force, d'autres s'en affligeaient, mais les uns et les autres étaient les victimes de cette subtile paralysie mentale qui s'emparait de quiconque succombe à une telle croyance. Cette prise de conscience me rendait plus éclatante l'énormité de la tâche qui consisterait à réorienter les programmes de développement en faveur du renforcement des capacités des populations concernées de faire des choix technologiques - une

notion à laquelle nous étions déjà en train de travailler à la FUNDAEC - et à mettre fin à cette habitude de chercher des solutions aux problèmes provoqués par une évolution technologique incontrôlée vers des systèmes plus récents et plus performants.

Pour exprimer ses conclusions, qui restent aussi vraies aujourd'hui qu'à l'époque où elles ont été écrites, Winner a puisé dans l'imagerie du Frankenstein de Mary Shelley :

La phrase qui résume le mieux sa vision figure sur la page de titre du livre, c'est une citation du *Paradis perdu* de Milton :

T'ai-je demandé, ô Créateur, à partir de mon argile de me modeler homme ?
T'ai-je demandé de me distinguer des ténèbres ?

Il me semble que ces mots évoquent le problème qui est véritablement présent tout au long de *Frankenstein* : la situation désespérée de ce qui n'a pas été créé avec assez de soin. C'est là l'essence des thèmes auxquels j'ai consacré ma recherche.

Victor Frankenstein est quelqu'un qui fait des découvertes mais qui se refuse à en peser les implications. C'est un homme qui crée quelque chose de nouveau dans le monde pour ensuite consacrer toute son énergie à s'efforcer d'oublier. Son invention possède une force incroyable et représente un bond soudain dans les capacités de performance d'un certain type de technologie. Pourtant, il l'envoie dans la nature sans se préoccuper vraiment de savoir comment il pourrait l'intégrer dans la communauté humaine. Victor donne corps à un créature artificielle dotée d'une sorte d'existence que l'on ne pouvait trouver jusqu'alors que chez les êtres humains. Il reste perplexe lorsque celle-ci lui revient sous la forme d'une force autonome, avec sa propre structure et ses exigences insistantes. Faute de disposer d'un plan pour sa propre existence, la création technologique impose un plan à son créateur. Victor se retrouve impuissant, effrayé et totalement incapable de trouver un moyen de réparer les bouleversements provoqués par son produit imparfait et à moitié terminé. Il ne dépasse jamais son rêve de progrès, sa soif de pouvoir ni sa croyance tenue pour acquise selon laquelle les produits de la science et de la technologie sont une bénédiction sans réserve pour l'humanité. Bien qu'il soit conscient du fait qu'un événement exceptionnel est en train de se produire dans le monde, il est extrêmement difficile de le convaincre que c'est lui qui en est responsable. Malheureusement, lorsqu'il finit enfin par surmonter sa passivité, les conséquences de son acte sont devenues irréversibles, et il se retrouve totalement impuissant face à un destin qu'il n'a pas choisi.

Winner (1978, pp. 312-313)

Ayant affirmé que c'est le monde entier qui se trouve aujourd'hui confronté au même problème, Winner poursuit :

Toutefois, au-delà de ces croyances et de ces attitudes dominantes, on trouve quelque chose de plus fondamental encore, car toute activité technique

s'accompagne d'une tendance inhérente à la désaffection. N'est-ce pas propre à toutes les inventions, à toutes les techniques, à tous les appareils et à toutes les organisations, d'avoir quelque chose et de *ne plus s'en préoccuper* ? On ne veut pas s'embarrasser de le construire, de le développer ou de l'apprendre à nouveau. On ne veut pas avoir à se préoccuper de sa structure ou des règles qui régissent son fonctionnement interne. On veut simplement disposer de cet acquis technique pour s'en servir. Il s'agit de disposer des biens sans avoir besoin de comprendre comment fonctionnent l'usine et le réseau de distribution. Il s'agit de consommer l'énergie sans avoir à comprendre les innombrables connexions qui ont rendu possible sa production et sa distribution. La technologie nous permet alors d'ignorer nos propres réalisations. Il est *permis d'oublier*. Dans la sphère de la technologie, les vérités qui concernent tous les processus importants sont contenues, tenues à distance, maintenues à l'écart de nos préoccupations. Je suis persuadé que c'est cela, plus que toute autre chose, qui constitue la véritable source de la passivité colossale avec laquelle l'homme envisage ses moyens techniques.

Winner (1978, pp. 312-313)

L'objet de l'éducation

Certains des commentaires qui précèdent pourront sembler excessivement critiques envers les systèmes éducatifs du monde actuel. Il est cependant difficile d'adopter un point de vue distant dans ce domaine, lorsque l'on sait la soif de connaissance que manifestent les enfants et les jeunes dans toutes les sociétés et lorsque l'on a connu l'enthousiasme avec lequel ils se lancent dans des activités éducatives dès que leur esprit est touché. Il existe un programme très prometteur développé par la FUNDAEC, dans le cadre de ses efforts pour définir les paramètres avec lesquels une université rurale pourra fonctionner : le Sistema de Aprendizaje Tutorial. Il couvre les dernières étapes de ce que j'ai appelé ici l'éducation de base, et il couvre le programme de l'enseignement scolaire dans sa totalité. Ce sont actuellement 40 000 écoliers qui en bénéficient en Colombie, et ce programme se généralise progressivement à d'autres pays d'Amérique Latine. A chaque fois que j'ai rendu visite à un groupe de jeunes participant à ce programme et que j'ai observé leurs activités, j'ai éprouvé un mélange de joie et de tristesse. Le niveau de performance intellectuelle des participants est surprenant. Cependant, je ne me suis jamais senti satisfait des réalisations de la FUNDAEC, sachant qu'il ne s'agit là que d'un petit pas vers un processus éducatif à la mesure des possibilités considérables latentes chez tout être humain.

Le programme développé par la FUNDAEC se caractérise notamment par l'effort entrepris pour élever progressivement le degré de conscience des écoliers. Cela s'applique aussi bien au processus d'éducation qu'aux autres processus de transformation dans lesquels ils se trouvent engagés. Ainsi, par exemple, dans une

unité dont le principal objet est de renforcer les aptitudes dans le domaine des langues au cours de la dernière année de collège, on présente aux élèves une série de textes avec des exercices qui explicitent les concepts fondamentaux qui sous-tendent leur propre éducation. Pour illustrer certaines des idées que j'ai brièvement évoquées, je souhaiterais citer des extraits de ces textes :

[Extrait du Texte 1]

Pour qu'un processus éducatif réussisse véritablement, il faut qu'il incite les élèves à réfléchir au fondement conceptuel de leur propre éducation. Les unités intitulées «Concepts de base» doivent vous donner l'opportunité de vous plonger dans ce genre de réflexion. Leur objet, comme celui des autres unités dans le domaine des langues, est de vous aider à développer vos capacités d'expression. Cependant, vous y trouverez une étude des concepts fondamentaux que vous avez rencontrés dans divers cours sans avoir eu la possibilité de les étudier en profondeur.

Commençons par nous intéresser à l'objet de votre éducation. On vous a dit et répété que votre éducation était nécessaire. Quelle est cette nécessité et comment se manifeste-t-elle dans le programme éducatif que vous suivez depuis maintenant un certain nombre d'années ?

Dire que votre éducation a un but n'est pas une affirmation lourde de signification. Tout système éducatif est conçu pour atteindre des objectifs louables. Devenir un citoyen utile, pouvoir contribuer au progrès de son pays, devenir un membre productif de la société, parvenir au bonheur, trouver du travail et améliorer son niveau de vie, des expressions de ce genre abondent dans les livres et autres documents sur l'éducation. Comment se fait-il donc qu'aujourd'hui, malgré ces objectifs explicites, une majorité des écoliers dans le monde ne voient pas clairement l'objet de leur éducation ? Pourquoi si peu d'entre eux sont-ils véritablement motivés à apprendre ? Qu'est-ce qui vous a incité vous-même à faire preuve de bonne volonté et d'enthousiasme au cours de vos études ? Votre perception de l'objet de votre éducation a-t-elle quelque chose à voir avec votre haut degré de motivation ?

Si nous devons résumer tout ce dont nous avons discuté au cours de ces dernières années à propos de l'éducation, nous dirions que l'objet de votre éducation est votre croissance en tant qu'individu et le développement de votre aptitude à contribuer à la transformation de la société. C'est là une simple proposition assortie de nombreuses ramifications. Les textes qui suivent en éclairent, chacun à sa manière, la signification et les implications.

FUNDAEC (1998, p. 1)

[Extrait du Texte 3]

L'amélioration de la compréhension est l'un des objectifs les plus fondamentaux du processus éducatif auquel vous participez. Les deux textes qui suivent proviennent d'une série de cours sur le développement des programmes scolaires donnés par un des fondateurs de la FUNDAEC. Ils contiennent un certain nombre d'idées - dont certaines sont plus ou moins évidentes - qui vous seront utiles pour réfléchir à votre propre éducation, même si l'éducation secondaire que vous avez reçue n'a pas été dispensée par la FUNDAEC.

Le verbe «comprendre» doit évidemment avoir un sujet et un complément. Le sujet du verbe, c'est le cœur et l'esprit humains, qui doivent satisfaire à certaines conditions pour pouvoir atteindre les abords de la compréhension véritable. Les «objets de la compréhension» sont les choses que le cœur et l'esprit humains sont censés comprendre : ils sont extrêmement variés et se classent dans un grand nombre de catégories à première vue sans relation les unes avec les autres.

Un examen rapide de quelques phrases de la conversation courante permet d'identifier certaines de ces catégories :

«Je ne comprends pas pourquoi tu agis ainsi.»

«Je ne comprends pas pourquoi la souffrance existe dans le monde.»

«Il ne comprend pas que nous soyons amis.»

«J'aimerais comprendre la chimie.»

«Est-ce que vous comprenez comment fonctionne ce gadget ?»

«Je comprends ce que vous me dites.»

«Je ne comprends pas où vous voulez en venir.»

«Tu devrais faire plus d'efforts pour comprendre ce qu'il ressent.»

«Je comprends tout à fait son point de vue.»

«Il nous faut parvenir à une meilleure compréhension de la dynamique de la crise et de la réussite.»

«Nous avons besoin de comprendre la véritable nature de l'homme.»

A partir de ces quelques exemples, il est facile de voir que les objets de la compréhension se divisent en catégories comme le type de sujet, les relations, les sentiments, les points de vue, les interactions, les causes des événements, les raisons des choses, leur signification, leur objet, leur fonctionnement et la réalité ou l'essence des choses. A cela on pourrait ajouter les visions, les conditions, les approches, les attitudes, les résultats, les conventions, et sans nul doute une infinité d'autres choses, ce qui donnerait une liste plutôt colossale de catégories de choses que vous avez à comprendre. Ce qu'il est important que vous réalisiez, c'est qu'au cours de votre éducation, nous avons veillé à traiter un

nombre suffisant d'objets de compréhension de diverses catégories de manière à aiguiser vos facultés et à vous fournir les outils mentaux nécessaires pour parvenir à une compréhension de vous-même et du monde qui vous entoure.

Deux de ces outils mentaux, l'un et l'autre extrêmement puissants dans le processus d'exploration de la réalité, méritent d'être mentionnés. L'un est l'analyse, qui consiste à diviser les choses en parties plus petites pour étudier ensuite les relations et les interactions entre ces parties. L'autre consiste à placer les choses dans des contextes de plus en plus larges afin de mieux percevoir les causes et les raisons de leur existence et de leur comportement. (...)

FUNDAEC (1998, pp. 15-16)

[Extrait du Texte 5]

Le processus éducatif auquel vous participez se caractérise par l'importance qu'il accorde aux considérations morales et éthiques. Le souci de morale n'y est cependant pas exprimé sous forme de sermons de bonne conduite : la discussion sur les problèmes de morale et d'éthique se trouve intégrée à chaque élément du programme. Les deux textes qui suivent sont constitués de quelques paragraphes issus d'un document dans lequel on étudie un cadre d'éducation morale approprié à cette période de l'histoire humaine, une période qui dans ce document est considérée comme l'âge de transition entre l'enfance de l'humanité et sa maturité. De légères modifications ont été faites pour adapter les textes à cette unité d'enseignement.

Afin de pouvoir agir de manière efficace dans la société humaine au cours de la période actuelle de transition, il faut que les individus, avant tout, soient fortement motivés à la fois à se transformer eux-mêmes et à contribuer à la transformation de la société. Au niveau personnel, cette motivation est orientée vers le développement des vastes potentialités de soi-même, comprenant aussi bien les vertus et les qualités qui devraient être présentes chez tout être humain que les talents et les particularités qui constituent le lot unique de l'individu. Au niveau social, elle s'exprime à travers le fait de se consacrer à la promotion du bien-être du genre humain. Ces deux aspects de la double motivation sont fondamentalement inséparables, car les normes et le comportement des individus façonnent leur environnement et sont eux-mêmes façonnés par les structures sociales et les processus sociaux. Si l'on ne s'occupe pas en même temps de la personnalité individuelle et de son environnement, il ne sera pas possible de réaliser tout le potentiel de l'âge de maturité de l'humanité.

Une conscience profonde des liens réciproques qui existent entre le développement personnel et le changement organique des structures sociales est donc essentielle à l'éducation morale. On peut développer des vertus et des talents non pas dans l'isolement, mais seulement à travers un effort et une

activité au profit des autres. Ce n'est pas en s'adonnant à une dévotion improductive ni en se retranchant de la société de façon prolongée, comme le préconisaient certaines philosophies du passé, que l'on peut promouvoir le développement individuel ni aider le progrès de l'humanité. Ne s'attacher qu'à développer son propre potentiel, c'est perdre le sens de l'objectivité et de la perspective. Sans interactions avec l'extérieur et sans objectifs sociaux, on ne dispose pas de normes pour juger du progrès individuel ni de résultats concrets permettant d'évaluer son propre développement. Une personne qui oublie la dimension sociale de la motivation morale sera inévitablement sujette à une certaine forme d'ego : un sentiment de culpabilité mélangé à de l'autosuffisance et à de l'autosatisfaction.

Inversement, une motivation uniquement dirigée par le désir de transformer la société, sans porter attention au besoin de développement et de changement personnel, peut facilement conduire à une mauvaise voie. Celui qui condamne la société pour tous les maux qu'il y voit et ignore l'importance de la responsabilité individuelle perd de vue le respect et la compassion dus à autrui et peut être tenté par des actes de cruauté et par l'exercice d'une forme d'oppression. La transformation sociale, lorsqu'elle ne s'accompagne pas du désir de se transformer soi-même, est une entreprise extrêmement périlleuse. (...)
FUNDAEC (1998, p. 35)

[Extrait du Texte 7]

Par le mot de «capacité» nous entendons *une capacité développée de penser et d'agir dans une sphère d'activité bien définie et selon un objet bien défini*. Nous utilisons ce mot pour désigner non pas des compétences individuelles mais plutôt des sphères complexes de réflexion et d'action qui nécessitent chacune certaines compétences et aptitudes. Par ailleurs, nous accordons une grande importance à l'idée que l'acquisition progressive d'une capacité donnée, en plus du développement des compétences, est conditionnée par l'assimilation de l'information adéquate, par la compréhension d'un ensemble de concepts, par le développement de certaines attitudes et par le progrès de certaines qualités spirituelles.

Ainsi, par exemple, le fait de pouvoir effectuer une classification est une capacité, de type mathématique en l'occurrence, qu'un individu peut acquérir à différents niveaux de compétence. Au niveau le plus élémentaire, c'est-à-dire par exemple au début de l'enseignement secondaire, il s'agit d'acquérir une compréhension des concepts d'ensemble, d'élément et d'appartenance à un ensemble. Il s'agit aussi de comprendre que les choses peuvent se diviser en sous-ensembles selon des propriétés communes aux éléments considérés. Cependant, même à ce niveau, une telle compréhension ne saurait suffire. L'aptitude à reconnaître les propriétés selon lesquelles les éléments en question

doivent être classés est nécessaire, ainsi qu'une information adéquate concernant ces éléments. Ainsi, par exemple, si l'on doit classer des objets selon leur dimension, l'aptitude à estimer et à mesurer la dimension des objets en question devient essentielle. Ce ne sont pas seulement certaines attitudes qui sont évidemment souhaitables ici, mais également le soin et la faculté d'apprécier l'ordre. A un niveau plus fondamental, l'honnêteté est une qualité spirituelle qui permet de développer des attitudes positives pour la précision et le soin.

Pour citer un autre exemple, dans les langues, le mécanisme de la lecture et celui de l'écriture correspondent à des aptitudes particulières, mais lire à un certain niveau de compréhension est une compétence qui n'est pas évidente. Une autre capacité, dans le domaine du langage, consiste à décrire ce que nous voyons dans le monde qui nous entoure dans un contexte toujours plus grand. Décrire de manière quantitative le monde qui nous entoure est une capacité de type mathématique. Comme exemples de capacités scientifiques hautement souhaitables, on peut mentionner la capacité de formuler des observations structurées d'un phénomène et de concevoir des expériences pour tester une hypothèse. Le fait de pouvoir participer de manière efficace à une consultation est une capacité nécessaire dans le domaine du social, comme la capacité de participer à une entreprise collective. Gérer ses propres affaires et assumer ses propres responsabilités correctement et de façon intègre constitue une capacité morale. Une autre capacité morale essentielle est celle de construire l'unité à partir d'une appréciation de la diversité.

FUNDAEC (1998, pp. 60-61)

[Extrait du Texte 8]

L'approche de la conception des programmes d'enseignement que nous avons suivie, qui s'articule autour des capacités plutôt qu'autour de disciplines différentes, a permis à nos élèves d'apprendre avec une rapidité extraordinaire. Le fait que les capacités que nous ayons tenté de développer aient toutes en commun le même objet social explicite nous a permis de relever l'un des défis fondamentaux de la définition des programmes d'enseignement : comment surmonter le problème de la dichotomie entre la connaissance théorique et la connaissance pratique. La plupart des systèmes éducatifs actuels ont tendance à enseigner un savoir-faire manuel et pratique à certains et un savoir livresque aux autres. La capacité de participer à la planification et à la prise de décision est développée chez une minorité, tandis que l'on forme la majorité à exécuter les ordres. Ce que nous avons tenté de faire, c'est de cultiver simultanément l'intérêt des élèves pour les activités concrètes et pour les activités abstraites. Ainsi, par exemple, les compétences en matière de soins aux animaux ont été enseignées conjointement avec l'étude de la physiologie animale, et les étapes de la création d'un commerce dans un village ont été enseignées conjointement

avec l'analyse des théories économiques et sociales. Selon le degré de réussite atteint dans l'intégration de la connaissance théorique et pratique, nous avons vu les préjugés et les fausses échelles de prestige disparaître progressivement pour être remplacés par une motivation à apprendre et à évoluer.

Cependant, la plus grande difficulté à laquelle nous nous sommes retrouvés confrontés dans cette innovation éducative s'est révélée être non pas la fusion entre les éléments de connaissance de l'univers physique et de la société mais l'intégration des concepts matériels et spirituels en un système de connaissance devant permettre à des individus et à des populations entières de contribuer à l'édification de la civilisation mondiale vers laquelle il nous semble que l'humanité se dirige de façon inexorable. Pour relever ce défi, nous n'avons pas développé des cours spécifiques sur la religion, et nous n'avons pas davantage envisagé des études en sciences humaines centrées sur l'éthique et sur le comportement social. Nous avons traité la spiritualité comme un état intérieur, une condition devant se traduire en actes dans les choix de tous les jours, sous forme d'une profonde compréhension de la nature humaine et de contributions sensées à la vie communautaire et à la société. Nous en tenant à cette interprétation, nous nous sommes efforcés d'intégrer la spiritualité dans toutes les activités éducatives : tout acte devait être un moyen de révéler et d'appliquer les principes spirituels.

Ce faisant, nous nous sommes aperçus qu'un certain nombre de problèmes restaient à résoudre. Il s'agit d'intégrer la spiritualité aux programmes d'enseignement sans rejeter le bien-être matériel et sans reléguer la prospérité à une autre vie. Il s'agit d'élever les activités quotidiennes à un état plus sublime en les imprégnant de l'esprit de service. Cependant, à identifier la spiritualité avec le seul service, on risque de faire accroire que la spiritualité procède des actions qui conduisent au bien-être. Pour contrebalancer cet effet, il faut aussi accorder suffisamment de considération aux manifestations des penchants les plus profonds de l'âme humaine, tels que la recherche de la proximité de Dieu à travers la prière et la méditation. «Etre» et «Faire» sont étroitement liés et il ne convient pas de les séparer de façon artificielle.

Par ailleurs, cette intégration du spirituel et du matériel appelle à une compréhension accrue du fragile équilibre qui doit exister entre les diverses forces qui sont à l'œuvre dans l'esprit et le cœur de l'homme : un équilibre entre la liberté individuelle et les obligations sociales, entre la maîtrise de la nature et la vie en harmonie avec celle-ci, entre l'humanisme et la science, entre le rationnel et l'émotionnel. Pour parvenir à un tel équilibre, il est nécessaire d'aller au-delà des attributs de l'esprit et d'atteindre ces qualités de l'âme qui sont le fondement de la personnalité humaine. Ainsi, une condition essentielle pour atteindre un équilibre entre les forces à l'œuvre dans l'esprit et le cœur de l'homme est le développement de qualités spirituelles comme la justice, l'amour, la générosité, la compassion, l'humilité et l'honnêteté. Par ailleurs, pour que ces

qualités puissent engendrer des attitudes et des comportements qui constituent un véritable reflet de la spiritualité, il faut qu'elles soient développées de telle sorte qu'elles se modèrent mutuellement. Faute de quoi, tout ce qui est accompli au nom de la spiritualité n'est qu'autosuffisance ou fanatisme. De plus, ce n'est qu'en comprenant les liens entre les qualités spirituelles que nous apprenons à distinguer la modération de la médiocrité : il s'agit d'une justice modérée par la compassion et non pas d'une justice incomplète, d'une générosité totale associée à l'humilité et non pas d'un don mesuré, d'une honnêteté absolue agissant par le moyen de l'amour et non pas d'un mélange de vérité et de mensonge selon ce qui paraît opportun.

FUNDAEC (1998, pp. 71-72)

Notes

64. Pour plus de renseignements sur les principes et les activités de la FUNDAEC, on peut consulter son site WEB (www.bcca.org/services/lists/noble-creation/fundaec1.html).

This page intentionally left blank

Notre façon de procéder

WILLIAM F. RYAN, S. J.

La présente publication, consacrée au projet sur la science, la religion et le développement du Centre de recherche sur le développement international (CRDI), est constituée de plusieurs essais d'auteurs différents sur l'interaction au niveau humain de la science, de la religion et du développement (SRD). Le fait que cet ouvrage soit publié à cette époque charnière de l'histoire humaine est à la fois opportun et riche d'enseignements. On entend de plus en plus réclamer un développement qui soit davantage « centré sur les gens » et une meilleure qualité de vie qui soit au-delà de la culture de la consommation. Cela suppose ce que certains appellent une étape qualitative dans la conscience humaine. Depuis mes premiers travaux de recherche pour l'IDRC, il y a eu une nette évolution dans la manière dont on conçoit l'avenir du monde et dans la manière de réfléchir des savants. Les résultats de mes travaux, réalisés en 1994, ont été publiés sous le titre *Culture, Spirituality, and Economic Development: Opening a Dialogue* (Ryan, 1995). Ces recherches peu conventionnelles visaient à répondre à une préoccupation exprimée lors d'une conversation avec un représentant de l'islam, selon laquelle la recherche sur le développement ne tenait pas sérieusement compte de l'influence des valeurs culturelles et religieuses locales ni des systèmes locaux et des institutions locales. Une série d'entretiens menés dans un certain nombre de pays en développement a dévoilé un consensus remarquable parmi près de 200 théoriciens et praticiens du développement international sur l'idée que les valeurs culturelles et religieuses locales doivent être mieux intégrées à la recherche d'un développement durable et équitable.

Cette première étude a généralement été accueillie favorablement. Les principales objections qui y sont faites proviennent de chercheurs occidentaux qui craignent que si les valeurs culturelles et religieuses devenaient partie intégrante du paradigme du développement, cela compromettrait certains progrès humains procédant de l'esprit des Lumières. Non sans raison, ils sont réticents à la perspective de voir réapparaître des notions et des pratiques paralysantes et contraires au but recherché, comme le fatalisme et la subordination des femmes, qui prévalent toujours à l'heure actuelle dans certaines cultures traditionnelles et dans certaines religions. Evidemment, ceux qui restent convaincus que la magie invisible du libre marché mondial convient pour l'accroissement du bien-être

humain ne voient pas l'intérêt d'introduire la culture ou la religion dans le paradigme du développement.

Le domaine de la recherche sur la religion et le développement est bien plus prisé en 2000 qu'il ne l'était en 1994. Le CRDI ne peut plus y faire figure de pionnier, encore que ses tentatives d'articuler le lien entre les domaines de SRD lui conservent une place particulière. Aujourd'hui, d'autres organisations s'occupent de ce genre de questions. Compte tenu de la place restreinte dont je dispose, je ne mentionnerai que quelques-uns de ces travaux. Pour avoir une idée de l'importance de ces nouvelles recherches, j'indiquerai une bibliographie du Centre pour la recherche sur le développement de Copenhague, parue en février 1998, *Religion and Development: A Bibliography* (CDRLS, 1998). Elle comprend 435 nouveaux titres pour la période entre le 1^{er} janvier 1993 et le 17 avril 1997. Cela représente un essor spectaculaire de l'étude de ce sujet ambigu pour une période aussi courte, surtout si l'on sait que ce répertoire danois est loin d'être complet. La plupart des ouvrages mentionnés dans cette bibliographie semblent avoir été rédigés en réponse aux développements récents du processus dynamique de la mondialisation. Nombreux sont ceux qui considèrent que le paradigme actuel du libre marché mondial, avec tous les oripeaux de l'occident qui l'accompagnent, est inévitablement universel et que la mondialisation constitue une menace d'homogénéisation des valeurs et des institutions culturelles et religieuses locales.

Les diverses confessions religieuses en présence se sont elles-mêmes trouvées longtemps mêlées aux efforts de développement, mais la reconnaissance du lien entre la religion, le développement et les affaires du monde est aussi venue d'autres sources, plus inattendues. James Wolfensohn, le président de la Banque Mondiale, lui-même juif pratiquant, a récemment entamé un dialogue avec les représentants de neuf des grandes religions du monde pour trouver un moyen de coopérer à débarrasser le monde de la pauvreté et de la misère. De même, le Département d'Etat américain, confronté à la réalité du fondamentalisme islamique, a récemment renoncé au tabou auquel il s'était longtemps tenu concernant la mention de la religion dans les notes et publications diplomatiques officielles en tant que facteur influent ou causal dans les affaires du monde. Un autre champion récent et inattendu de la reconnaissance de l'influence de la religion sur la culture et sur les civilisations est Samuel Huntington, un chercheur en sciences politiques réputé de l'Université de Harvard. Dans son ouvrage polémique *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Huntington, 1996), il a affirmé que les cultures et les religions étaient des facteurs clés dans la tournure que prennent les affaires du monde. Ce point de vue est nettement en opposition avec la déclaration persistante du magazine *The Economist* selon laquelle les «valeurs asiatiques» n'ont pas eu d'influence significative sur le développement économique rapide qu'a connu l'Asie récemment.

Les écologistes se tournent eux aussi vers la religion pour y trouver un soutien bienveillant. Ainsi, par exemple, au cours de ces dernières années, plus de 1 000 chercheurs (spécialistes des religions, scientifiques, écologistes) ont participé au

forum qui se poursuit aujourd'hui sur les religions du monde et l'écologie du Centre pour l'étude des religions du monde (Center for the Study of World Religions - CSWR) de l'Université de Harvard. Ce forum vise à retrouver une vision et un sens à travers les enseignements religieux pour éclairer les gens et les motiver à participer de manière décisive aux mesures écologiques mondiales actuellement envisagées.

Il est cependant un économiste qui semble se distinguer des autres : Herman Daly, qui dans un récent ouvrage, *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development* (Daly, 1996), s'est spécifiquement référé à une vision religieuse issue des écritures hébraïques pour fonder les principes éthiques qu'il considère comme nécessaires en politique pour gérer à la fois les limites du capital naturel et du revenu des individus dans le sens d'un développement durable.

Il est aussi évident, me semble-t-il, que le dialogue entre la science et la religion s'est intensifié à l'aube du nouveau millénaire. Au cours de ces deux dernières années, on a vu paraître des articles dans des publications comme *Science* («Science and God : A Warming Trend?» (Easterbrook, 1997)), *The New York Times on the Web* («Science and Religion : Bridging the Great Divide» (Johnson, 1998)) et *Newsweek* (à la une) («Science Finds God» (Begley, 1998)). Cependant, les articles les plus en vue traitant ce genre de question ne représentent que la partie émergée d'une problématique de recherche de longue haleine. Cela fait longtemps que J. M. Templeton et la John Templeton Foundation investissent d'importantes ressources dans divers efforts de rapprochement et de meilleure compréhension entre la science et la religion. Les observations faites par Jean-Paul II à l'occasion du 300^e anniversaire du *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Principes mathématiques de la science naturelle) de Newton sont également très appropriées : «L'opportunité sans précédent qui nous est aujourd'hui offerte est celle d'une relation commune interactive dans laquelle la science et la religion gardent chacune leur propre intégrité tout en étant «ouvertes aux découvertes et aux idées de l'autre»» (Jean-Paul II, 1988, p. 375). Par ailleurs, à la conférence du CSWR de septembre 1998 sur l'écologie et la religion, des chercheurs ont posé la question suivante : Les religions du monde sont-elles capables de corriger leurs propres visions du monde, leurs récits et mythes de la création pour permettre à l'âme, au sens et à la motivation de prendre davantage d'importance et d'être pris en considération dans la théorie actuelle des scientifiques concernant le développement de l'univers depuis le «big-bang» initial ?

Le désir accru d'une participation citoyenne et la défiance envers les institutions publiques, envers l'Etat en particulier, qui l'a accompagné, ont engendré une multiplication à l'échelle mondiale des organisations non gouvernementales à but non lucratif (ONG) et des coalitions d'ONG. Nous avons là un autre bon exemple du nouveau degré de conscience et de l'introduction de la religion dans des discours jusqu'à présent considérés comme profanes. De plus en plus, dans tous les secteurs de la société, on retrouve dans les groupements

d'ONG des phénomènes d'appartenance religieuse commune. Parmi les percées récentes des ONG, on peut citer le lobbying pour le traité international sur les mines antipersonnelles, l'accord multilatéral sur l'investissement ou l'opposition à la construction du barrage de Narmada en Inde. Ce ne sont là que quelques-unes des questions internationales actuelles dans lesquelles les ONG ont joué un rôle important. Certains croient voir - avec peut-être un optimisme prématuré - dans ces nouveaux équilibres du pouvoir, largement facilités par la possibilité qu'offre Internet de relier des millions de gens du monde entier ayant les mêmes idées, la fin du pouvoir monopolistique dans ses diverses formes.

Dans le cadre de ma réflexion présente sur les essais de nos auteurs, je pense que le phénomène le plus déterminant est peut-être la pénétration de la religion et des églises sur la place publique, qui peuvent ainsi jouer un rôle plus actif dans le débat public. Cette tendance a été étudiée de près par José Casanova, un sociologue de la *New School for Social Research*. La thèse de son ouvrage *Public Religions in the Modern World* (Casanova, 1994) est que nous assistons aujourd'hui, partout, à cette dé-privatisation de la religion. Casanova a étayé sa thèse sur des études de cas socio-historiques réalisées au Brésil, en Espagne, aux Etats-Unis et en Pologne et sur des références corroboratives à des événements similaires sur d'autres continents comme la Révolution islamique en Iran. Il a montré que «les traditions religieuses, dans le monde entier, refusent d'accepter le rôle marginal et privilégié que les théories de la modernité aussi bien que les théories de la sécularisation leur ont réservé» (Casanova, 1994, p. 234). En d'autres termes, pour Casanova, c'est la théorie profane bornée selon laquelle la religion serait en train de se périmer ou de disparaître qui est elle-même périmée. De plus en plus de sociologues admettent effectivement la réalité de cette tendance. Cependant, il n'y a pas lieu ici de développer la thèse inattendue de Casanova : qu'il nous suffise de prendre au sérieux le défi présomptueux qu'il a lancé aux chercheurs en sciences sociales de la tendance réductionniste dans le dernier paragraphe de son livre :

La modernité occidentale est aujourd'hui à la croisée des chemins. Si elle n'entame pas un dialogue créatif avec autrui, avec ces traditions qui remettent en question son identité, la modernité a de bonnes chances de l'emporter. Cependant elle risque de finir dévorée par la logique inflexible et inhumaine de ses propres créations. Ce serait le comble de l'ironie de voir la religion, malgré elle, après tous les coups de boutoir qu'elle a reçus de la modernité, aider celle-ci à se sauver elle-même.

Casanova (1994, p. 234)

Le problème n'est donc plus de savoir s'il devrait y avoir ou non un dialogue entre les différentes disciplines de SRD. Ce dialogue est déjà une réalité, sous une forme plus ou moins fragmentaire, dans divers secteurs de la société. La vraie question est plutôt de savoir comment trouver une méthodologie productive pour ce type de débat. Comment rassembler ces différentes sortes de savoir et ces

différentes sortes de rationalité pour qu'elles profitent les unes des autres sans porter atteinte à l'intégrité des autres domaines de la connaissance. En ce qui concerne ce type d'interactions, il existe des antécédents dans l'Histoire. La croyance religieuse a depuis longtemps admis l'unité et l'interdépendance de l'ensemble de la création, alors que la science commence seulement aujourd'hui à comprendre et à adopter cette idée. Par ailleurs, c'est la science moderne, non sans peine, qui a amené les chrétiens à se rendre compte que ce n'était pas le soleil qui tournait autour de la Terre, contrairement à ce qu'ils avaient toujours cru. Cependant, ces changements historiques sont de peu d'intérêt en termes de modélisation pour une interaction constructive.

Pour certains, la réponse consiste à trouver une nouvelle éthique rationnelle, qui soit plus convaincante. L'Histoire nous montre toutefois que pour une grande majorité des gens, la raison seule ne conduit pas à une action décisive aussi efficacement que la croyance. La croyance, qu'elle soit religieuse ou non, met en jeu la volonté et les émotions humaines ainsi que l'intellect humain : en fait, elle engage l'être humain tout entier. De quelle manière devons-nous donc procéder ? A l'évidence, il faut procéder selon une logique interdisciplinaire, chaque partie devant humblement reconnaître les forces aussi bien que les faiblesses de l'approche de l'autre partie. Une course à l'infailibilité serait futile. L'objectif ne saurait être de convertir autrui, encore qu'un certain degré de conversion intellectuelle soit probablement nécessaire aux participants au débat pour que chacun d'entre eux soit ouvert et perméable aux croyances et aux convictions des autres. Même l'approche courtoise et tolérante de certains scientifiques comme le distingué biologiste E. O. Wilson a des chances de se révéler contre-productive. Comme il l'a redit au cours de la conférence du CSWR, il admet l'utilité et même le besoin d'un dialogue entre la science et la religion, mais il maintient avec constance qu'un temps viendra où la biologie n'aura plus besoin d'aucune aide de la part de la religion car elle permettra à elle seule de déchiffrer toute l'histoire humaine.

L'équipe de chercheurs du CRDI dont je fais partie a choisi d'exprimer sous forme d'essais la manière dont des chercheurs qui sont en même temps des croyants peuvent harmoniser leurs perceptions personnelles des divers aspects épistémologiques et rationnels et des hypothèses du discours sur SRD. Si nous autres chercheurs croyants parvenons à une unité de conscience et de compréhension dans notre travail de tous les jours, pourquoi d'autres groupes de chercheurs et de croyants ne pourraient-ils pas réussir à matérialiser ou tout du moins apprécier les avantages d'une expérience analogue de conscience et de compréhension partagées ?

Certains croyants, comme le chercheur musulman réputé Seyyed Hossein Nasr, sont depuis longtemps partisans du développement d'une cosmologie nouvelle (ou d'une redécouverte de la cosmologie) qui constituerait, comme dans le passé, le cadre d'une référence commune pour permettre le dialogue entre la religion et la science. Il me semble que le Dr Baharuddin se montre favorable à cette approche

dans sa tentative de faire valoir que sa foi islamique n'est pas en contradiction avec sa pratique de la biologie. Je crois qu'une idée fondamentale, dans cette approche, est que bien souvent il n'y a pas autant de contradictions entre la religion et la science que ce que l'on pourrait penser à première vue. Il s'agit plutôt de manières différentes de comprendre une même réalité, qu'il est souvent possible d'harmoniser à différents niveaux de connaissance ou d'intégrer dans des domaines auxiliaires dont le bien-être humain est l'objectif principal (comme le développement). Ainsi, par exemple, le Dr Baum peut sereinement considérer que l'approche scientifique et l'approche religieuse produisent différentes sortes de connaissance qui peuvent être mutuellement profitables, dans la mesure où les chercheurs font au moins preuve d'une certaine ouverture vis-à-vis des croyances et des convictions des croyants, et réciproquement. A l'instar d'un nombre de plus en plus grand de chercheurs en sciences sociales, il n'a pas de difficulté à reconnaître l'influence particulière qu'a pu avoir la religion sur son parcours scolaire et universitaire ni à mêler la religion à son analyse sociologique en tant que variable endogène.

Aujourd'hui, la plupart des croyants veulent prouver que leur conviction religieuse, au niveau conceptuel, n'est pas en contradiction avec les découvertes de la science. Ils veulent aussi être convaincus que leur foi est une évidente force bénéfique à l'histoire humaine. Ainsi, par exemple, le Dr Kapur cherche à comprendre et à expliquer comment la religion hindoue, au cours des siècles, a constitué un environnement fertile pour un développement matériel des humains fondé sur des principes spirituels, même si la tradition hindoue n'a pas toujours aidé activement ce développement. L'expérience personnelle du Dr Arbab, qui a vu imposer des modèles de développement inappropriés à des populations marginalisées en Colombie, l'a conduit à découvrir un modèle de développement humain plus holistique et plus participatif, lié aux conceptions et aux convictions propres à la religion bahaï. Il s'est consacré au développement en suivant des méthodes et des programmes à caractère concret, fondés sur des principes religieux et spirituels, qui donnent la priorité aux capacités humaines des pauvres.

Suite à la préparation du présent ouvrage, on a invité un groupe plus important, constitué de 10 à 15 personnes ayant des expériences variées en matière de SRD, à enrichir le débat de leur propre expérience, de leurs idées et de leurs approches. Il s'agissait d'adeptes de différentes religions et de chercheurs qui s'intéressent au rôle des systèmes de croyance dans le processus de développement. Ils venaient de différents pays du Sud et du Nord. Il ont rencontré les auteurs lors d'une conférence internationale en novembre 1999. L'objet de cette rencontre était de se mettre d'accord sur une méthode pour mener la discussion sur SRD et de donner à celle-ci la légitimité nécessaire à sa diffusion. Les participants de cette rencontre se sont montrés motivés et enthousiastes face aux possibilités d'envisager des visions du monde intégrant à la fois les traditions religieuses et la science pour guider la recherche sur le développement. Ils ont créé des liens entre les diverses disciplines, religions et nationalités et ont manifesté un désir évident

de maintenir le contact et de collaborer avec les autres chercheurs, scientifiques et membres des ONG présent à cette conférence. Ils ont évoqué des moyens d'introduire cette discussion dans leurs disciplines respectives. Ils se sont finalement mis d'accord sur une troisième et ultime publication intégrant les comptes-rendus des débats et dans laquelle ils devaient produire à partir des documents qu'ils avaient préparé pour la conférence des messages pour la jeunesse : des messages d'espoir et une invitation pour les jeunes à découvrir de nouvelles manières de concevoir le monde.

Tout au long des trois ouvrages issus de ce projet, les résultats du processus de recherche sur SRD peuvent se révéler utiles aussi bien aux théoriciens qu'aux praticiens du développement, aux leaders des religions concernées et à une génération future de chercheurs, d'universitaires, d'hommes de terrain et de décideurs. Notre espoir ultime est que ce dialogue aboutisse à une nouvelle conscience créative - à la fois individuelle et collective - de la manière dont la science et la religion peuvent fonctionner efficacement ensemble, en profitant l'une de l'autre, et favoriser l'essor d'un monde plus humain et plus juste. Si cela se produit, alors le CRDI sera bien récompensé pour avoir entrepris ce qui semblait au début une tentative plutôt déroutante de recherche atypique.

This page intentionally left blank

Annexe 1

Les auteurs

Farzam Arbab

Son doctorat en physique théorique des particules a amené Farzam Arbab à séjourner en Colombie et à y rejoindre le Programme de développement universitaire de la Fondation Rockefeller pour apporter son renfort au Département de physique de l'Universidad del Valle. Là, il a commencé à étudier la relation entre la science, la technologie et la politique éducative et leur effet sur le développement. Cela l'a conduit à créer avec plusieurs collègues la Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias (Fondation pour l'application et l'enseignement de la science). Cette organisation continue de fonctionner en tant que programme de développement en Colombie et son application des principes spirituels à l'éducation et au développement lui a valu d'acquérir une réputation internationale. En 1993, le Dr Arbab a été élu membre de l'instance de direction internationale de la Foi bahaï, une fonction qu'il assume actuellement.

Azizan Baharuddin

Munie de ses diplômes en biologie et en histoire et philosophie de la science, le Dr Baharuddin a continué de s'intéresser à la relation entre l'Islam et la science. Ses centres d'intérêt et ses domaines d'intervention sont l'histoire et la philosophie de la science, la science et la religion, l'éthique, l'éthique de l'environnement et la bioéthique, le rôle de l'homme et de la femme dans la société et le développement et les perspectives d'avenir. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages sur les questions de science et de religion ainsi que sur l'éthique et l'environnement. Le Dr Baharuddin est maître de conférences au département de science et technologie de l'Université de Malaya.

Gregory Baum

Diplômé en mathématiques, en sociologie et en théologie catholique, le Dr Baum est depuis 40 ans professeur de théologie et religion. Il enseigne actuellement la théologie à la McGill University à Montréal. Il est l'auteur de plus de 20 ouvrages sur l'éthique et l'économie, sur la solidarité et sur diverses approches de la justice sociale au sein des églises chrétiennes. Il est membre de

l'Institut Karl Polanyi de la Concordia University et a fait partie d'une équipe de recherche sur l'éthique de l'environnement à l'Université du Québec à Montréal. Il a aussi été nommé à l'Ordre du Canada.

Pierre Beemans

Pierre Beemans est diplômé en éducation et en philosophie et travaille depuis plus de 30 ans dans le domaine du développement international. Dans ce cadre, il a été amené à vivre et à travailler pendant des périodes prolongées en Amérique Latine et en Afrique. Il a occupé des postes de terrain et des postes administratifs au CUSO et à l'Agence canadienne pour le développement international, et il a été pendant 3 ans conseiller politique auprès du Bureau du Privy Council du Gouvernement canadien. Depuis 1992, il est vice-président de la Branche des services d'entreprise du Centre de recherches sur le développement international.

Sharon Harper

Diplômée en journalisme, en droit et en théologie, Sharon Harper s'est employée à étudier les religions du monde, leurs écritures, leurs rites, leur rôle et leurs effets dans la sphère publique. Après avoir obtenu un diplôme de troisième cycle de la Harvard Divinity School, elle est devenue chef de projet pour le projet sur la science, la religion et le développement du Centre de recherches sur le développement international. Elle est juriste et chercheur en droit, et elle justifie d'une expérience dans le domaine des droits de l'homme et de la discrimination, au niveau d'un pays comme au niveau international. Elle est aussi un auteur confirmé et une responsable de programme rompue aux techniques de médiation et d'arbitrage, aux questions d'égalité des sexes, de recherche appliquée au développement, d'éthique féministe et d'épistémologie.

Promilla Kapur

Diplômée en psychologie et en sociologie, le Dr Kapur a travaillé pendant plus de 30 ans comme chercheur, comme professeur de sociologie et comme conseiller thérapeute. Elle est spécialisée en sociologie de la femme, de la famille et du mariage et a mené des recherches empiriques approfondies sur les femmes, les adolescents et les petites filles, sur les femmes au travail, sur la violence familiale et sur la prostitution. Elle a publié d'abondants ouvrages dans ces domaines, en anglais, en hindi et en japonais. Elle a étudié la culture indienne, l'hindouisme, le dialogue inter-religieux et le développement humain intégré. Elle est depuis 1984 directrice de la Integrated Human Development Services Foundation, une organisation caritative qui assure une fonction de conseil et d'intervenant en cas

de crise en observant le principe de la santé globale qui englobe les valeurs humaines et spirituelles. Elle a reçu les honneurs du British International Bibliographical Centre, de l'American Bibliographical Institute et de la Conférence des intellectuels de l'ensemble de l'Inde.

William Ryan, S. J.

Le Dr Ryan est entré en 1944 dans l'Ordre des Jésuites et a été ordonné prêtre en 1957. Il est titulaire d'un MA en relations du travail et d'un PhD en économie de l'Université de Harvard, et il a abondamment participé, au Canada et aux Etats-Unis, à des travaux de réflexion, de rédaction et d'organisation autour des questions de justice sociale, d'éthique et d'économie. Il a été le directeur fondateur du Center of Concern (à Washington), il a été chercheur senior à l'Institut canadien pour la paix et la sécurité internationales et il a tenu la chaire de Foi et de justice sociales à l'Université St Paul à Ottawa. Il est le directeur du Projet jésuite pour l'éthique en politique à Ottawa, et il a récemment été nommé coordinateur du Centre jésuite pour la foi et la justice sociales. Le Dr Ryan est l'auteur de nombreux articles et cours sur les multinationales et sur le nouvel ordre économique international, sur les pauvres, sur les relations entre foi et justice sociale et entre foi et culture et sur le rôle des religieux dans le changement socioéconomique. Il travaille au projet sur la science, la religion et le développement depuis son lancement en 1993.

Annexe 2

Acronymes et abréviations

CSWR	Centre pour l'étude des religions du monde
DAV	Dayanand Anglo Vedic
FUNDAEC	Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias (Fondation pour l'application et l'enseignement des sciences) (Colombie)
CRDI	Centre de recherche pour le développement international
IIIT	Institut international de la pensée islamique
FMI	Fonds monétaire international
MAIS	Académie malaise de la science islamique
MINDS	Institut malais pour les études sur le développement
ONG	Organisations non gouvernementales
S & T	Sciences et techniques
PAS	Politiques d'ajustement structurel
SRD	Science, religion et développement
PNUD	Programme des Nations Unies pour développement