

Un défi lancé à la communauté bahá'ie: Quelques commentaires autour du texte de Farzam Arbab, « La vie intellectuelle de la communauté bahá'ie »

PIERRE-YVES MOCQUAIS

Résumé

Dans « La vie intellectuelle de la communauté bahá'ie », Farzam Arbab se demande si la communauté bahá'ie comprend vraiment ce que Bahá'u'lláh veut dire quand il décrit l'ordre actuel comme étant « lamentablement déficient » et la met au défi d'effectuer un changement radical de sa vie intellectuelle. Le présent article retrace le parcours intellectuel d'Arbab depuis FUNDAEC jusqu'à son analyse de la nécessité absolue de l'harmonie entre la religion et la science. Si Arbab stigmatise les fondements de la pensée matérialiste tout en en reconnaissant l'apport et la nécessité de s'en servir de manière appropriée, il ne s'y attarde pas. Le présent article en brosse quelques aspects. Il met toutefois en garde contre deux tendances actuelles de la communauté bahá'ie qui ont leur origine dans cette pensée matérialiste, celle de la

complaisance intellectuelle qui consiste à ne pas vraiment remettre en question les schémas intellectuels existants et celle de la pusillanimité spirituelle qui consiste à ne pas prendre adéquatement en compte la nécessité absolue de la transformation spirituelle de l'humanité. Pour y parvenir, trois conditions sont nécessaires : faire preuve de courage, éviter l'élitisme et internaliser le concept de l'harmonie entre la science et la religion. Certaines initiatives de la communauté bahá'ies comme l'ABS/AÉB et ISGP témoignent d'un effort de répondre aux exhortations de Farzam Arbab.

Abstract

In "The Intellectual Life of the Bahá'í Community," Farzam Arbab challenges the Bahá'í community to effect a radical change in its intellectual life, consonant with Bahá'u'lláh's description of the present order as "lamentably defective." Arbab's conviction in the absolute necessity of science and religion, grounded in his work with FUNDAEC, is absolute; while he naturally points to the deficiency in the materialist foundations of much of modern thought, he does not dwell on it. The present article therefore outlines a few aspects of that materialistic thinking. Mindful of Arbab's warning against two pitfalls that originate in materialistic thinking—that of intellectual complacency, which consists of not really questioning existing intellectual patterns, and that of not adequately taking into account the absolute necessity of humanity's spiritual transformation—this article also elaborates on the three qualities by which the Bahá'í community can avoid them: courage, avoidance of elitism, and internalization of the concept of harmony between science and religion. Some initiatives of the Bahá'í community

such as the ABS/AÉB and ISGP testify to efforts deployed to respond to Farzam Arbab's urgings.

Resumen

En "La Vida Intelectual de la Comunidad Bahá'í," Farzam Arbab desafía a la comunidad Baha'i a efectuar un cambio radical en su vida intelectual de conformidad con la descripción de Bahá'u'lláh del orden actual como "lamentablemente defectuoso." La convicción del señor Arbab en la absoluta necesidad de la ciencia y religión, fundamentada en su trabajo con FUNDAEC es absoluta; mientras que él naturalmente hace referencia a la deficiencia a los fundamentos materialistas de una preponderante porción del pensamiento moderno, no los enfatiza. Por lo tanto, este artículo presenta un bosquejo de varios aspectos de aquel pensamiento materialista. Consciente de la advertencia del señor Arbab en contra de dos peligros que se originan en el pensamiento materialista- satisfacción intelectual, la cual consiste en no cuestionar en términos reales patrones intelectuales existentes, y no tomar en cuenta en forma adecuada la absoluta necesidad de la humanidad de la transformación espiritual – este artículo también elabora sobre tres cualidades que ayudan a que la comunidad Bahá'í los puede evitar: coraje, evitar elitismo, y la internalización del concepto de la armonía entre la ciencia y la religión. Algunas iniciativas de la comunidad Baha'i como ABS/AEB e ISGP atestiguan los esfuerzos desplegados para responder a lo que el señor Arbab urge.

Dans un discours prononcé en 2016 lors d'une conférence de l'Association d'études bahá'ies (AÉB/ABS), Farzam Arbab s'interroge sur « la

vie intellectuelle de la communauté bahá'ie ». Qu'entend-il par « vie intellectuelle » et quelle est la nature de sa réflexion ? D'emblée, il écarte certaines idées trop réductrices. Sa préoccupation n'a pas trait au niveau de scolarisation de la communauté bahá'ie dont il souligne qu'il est « particulièrement élevé ». Il ne manifeste pas non plus d'inquiétude relativement à l'engagement futur de la communauté bahá'ie qui, affirme-t-il avec confiance, restera « à l'avant-garde dans tous les domaines imaginables de l'activité humaine ». Il rappelle d'ailleurs à ce sujet que « la connaissance approfondie des Écrits, leur droiture et leur amour de la vérité . . . permettront [aux bahá'ís] d'acquérir une compréhension sans précédent de la réalité ». C'est donc à un autre niveau que se situe son interrogation qui ne devrait pas « être restreinte à ce simple scénario ». Sa présentation, qui est en fait une métaphore de la démarche qu'il y évoque, invite à une réflexion en profondeur sur la question et lance, à ses auditeurs et lecteurs, un véritable défi qu'il appelle à relever dans l'esprit d'un nouvel élan enraciné dans un profond acte de foi en la Révélation de Bahá'u'lláh. S'il lance ce défi, c'est parce qu'il s'interroge pour savoir s'il n'y a pas, de nos jours « une autre orthodoxie qui exerce une emprise similaire sur l'esprit humain, une orthodoxie que, faute d'un meilleur mot, nous appelons habituellement matérialisme¹ », si la

1 Arbab ne mentionne pas spécifiquement les principaux courants de la pensée matérialiste que sont le marxisme (Marx, Engels) et le positivisme (Auguste

communauté bahá'íe ne succombe pas à cette « orthodoxie » et, surtout, si elle comprend ce que Bahá'u'lláh veut dire, profondément, quand il affirme que l'Ordre actuel est « lamentablement déficient ». Le défi qu'il présente à la communauté bahá'íe est par conséquent, d'une part, d'adopter un nouveau cadre d'analyse ancré dans la Révélation de Bahá'u'lláh et, d'autre part, de juger à leur juste mesure, mais aussi de démythifier les développements, les structures et les schémas de pensée contemporains.

DE FUNDAEC AU QUESTIONNEMENT SUR LA VIE INTELLECTUELLE DE LA COMMUNAUTÉ BAHÁ'ÍE

Alors qu'il allègue que son « allocution » ne sera pas « bien structurée, mais [sera] une série de pensées éparses – mes propres réflexions sur la nature et les défis de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe », son discours reprend en fait le fil d'un cheminement de pensée qui trouve son origine au début des années 1970 avec la création de FUNDAEC² en Colombie. Il est à

noter ici, car cela constitue le fondement de sa réflexion sur le développement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe, que la démarche intellectuelle du groupe à l'origine de FUNDAEC en est une qui est enracinée dans l'observation de terrain et dans l'action, démarche elle-même ancrée dans le principe central de l'unicité et de la dignité de l'humanité. Ce principe est en effet incompatible avec l'importation et l'application plus ou moins arbitraires de théories et de pratiques extérieures au milieu dans lequel le développement des connaissances doit s'effectuer et être mis en œuvre³.

proposition était que, tout comme la science avait contribué à l'avancement des sociétés plus modernes, elle pouvait également fournir des modèles de développement appropriés à la réalité sociale de pays comme la Colombie. Les premières actions menées dans le Norte del Cauca visaient à générer des connaissances permettant de faire progresser certains processus de vie rurale existants et d'en lancer d'autres, le cas échéant. La stratégie de participation comprenait un programme éducatif visant à doter les communautés paysannes des capacités nécessaires pour participer de manière significative et devenir maîtres de leur propre développement. Les membres de ce groupe fondateur comprenaient Farzam Arbab, Gustavo Correa, Javier Marín et Edmundo Gutierrez et, plus tard, Francia de Valcárcel, Martin Prager et Haleh Arbab, qui ont jeté les bases philosophiques et méthodologiques de FUNDAEC » (« Historia : La institución »; traduction libre).

3 Les théories et les pratiques actuelles de développement économique,

Comte) nés dans la seconde moitié du XIXe siècle et qui se sont répandus tout au cours du XXe siècle.

2 « Les origines de FUNDAEC remontent au début des années 1970, lorsqu'un groupe de professionnels de diverses disciplines a commencé à remettre en question les processus de développement qui prévalaient dans le pays [la Colombie] et qui affectaient négativement les petits agriculteurs, qui étaient les principaux producteurs de denrées alimentaires. La

D'emblée, Arbab appelle à une réflexion approfondie sur le sujet en posant deux questions provocatrices : est-ce que les bahá'ís comprennent véritablement ce qu'entend Bahá'u'lláh lorsqu'il affirme que l'Ordre actuel est « lamentablement déficient » ? Et comment mettre à profit les leçons de la pensée contemporaine tout en apprenant à les replacer dans une perspective appropriée et à les utiliser à bon escient. Le positionnement intellectuel de la communauté bahá'ie doit commencer par une conviction absolue que « [l]a foi de Bahá'u'lláh n'est pas destinée à culminer avec une sorte de compétition amicale contre d'autres mouvements religieux pour atteindre une place prestigieuse à leurs côtés », mais qu'elle doit au contraire

s'exercer sur une base entièrement nouvelle, mais qui n'en rejette pas pour autant les apports de la pensée contemporaine. Ce discernement est au cœur de la conception qu'il développe, à savoir que la communauté bahá'ie n'a pas encore atteint une telle prise de conscience. En d'autres termes, si l'humanité parvient à négocier ce que certains ont pu qualifier de la plus grande transition ou « bifurcation » de son histoire et de chocs des civilisations⁴ et à atteindre la prochaine

social et culturel tendent en effet à établir des hiérarchies des peuples, des cultures et des sociétés ou des connaissances, ap- anages en particulier du positivisme et des modes de pensée mais aussi des dérives qui en découlent, que ce soit la dichot- omie entre la science et la religion ou le « racialisme » que stigmatise entre autres Tzvetan Todorov qu'il définit non comme une science, mais comme une forme de « scientisme », pouvant alors se révéler être le précurseur de totalitarismes. « Le racialisme . . . s'épanouit à l'ombre de la science, car il en emprunte l'esprit déter- ministe en le portant à l'extrême » (218); « La lecture que nous faisons aujourd'hui du racialisme est inévitablement orientée par la connaissance que nous avons de sa destinée historique (depuis l'affaire Dreyfus jusqu'à l'apartheid) et plus partic- ulièrement de son influence sur la doctrine nazie » (221).

4 De Jürgen Habermas à Edgar Morin en passant par Ervin Laszlo, Jean- Claude Guillebaut, Amin Maalouf et bien d'autres. Le terme « bifurcation » est emprunté à l'ouvrage d'Ervin Laszlo, *La grande bifurcation – Une fin de siècle cruciale*. L'expression « choc des civili- sations » et le mouvement de pensée qui l'accompagne sont principalement dérivés de l'ouvrage de Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (*Le choc des civilisations*), dont l'auteur lui-même souligne qu'il s'agit d'une « vision pessimiste du monde » (16). Ces diverses analyses, tout en fournissant des pistes de réflexion intéressantes, sont à traiter avec prudence. On pourra ainsi lire avec profit l'essai de 2009 de Laurent Palou Lacoste, de la Fondation Jean Jaurès, intitulé *Le choc des civilisations : fantasme ou réalité ?* On notera aussi que l'essayiste Jean-Claude Guillebaud refuse le concept de « choc » des civilisations : « On convi- endra qu'il est finalement assez vain de rai- sonner en termes de "choc" ou de "clash" des civilisations. Moins pessimiste en apparence, la sempiternelle invocation du "dialogue des civilisations", quant à elle, n'a pas davantage de sens. »

étape de sa destinée, il ne suffit pas d'opérer sur la seule base des schémas de pensée existants. Ceux-ci sont en effet largement insuffisants pour répondre aux besoins de l'humanité. L'humanité doit en fait « subir » une « transformation » que seule évoque la Révélation de Bahá'u'lláh, mais dont la communauté bahá'íe elle-même n'a pas encore saisi la magnitude. C'est pourquoi il affirme sans ambiguïté que, à la base, « [n]os pensées doivent être élaborées en fonction d'une compréhension toujours plus profonde de l'extraordinaire vision que Bahá'u'lláh expose de la civilisation humaine, et d'une compréhension claire des forces qui opèrent dans l'ordre actuel, déficient et moribond ». Il est toutefois à noter qu'il ne rejette pas pour autant les apports de l'ordre actuel, mais prévient qu'il est fondamental de les mesurer à l'aune de notre approfondissement progressif et inéluctable de la portée de la Révélation de Bahá'u'lláh et d'apprendre à sérier de manière appropriées ces connaissances. « Les véritables enjeux, explicite-t-il, ont trait à la teneur de nos réflexions, à la nature de nos questions, à la validité et à la pertinence de nos réponses aux grands défis auxquels l'humanité fait face au sortir de son adolescence » et à ce que peuvent être les « contributions [de la communauté bahá'íe] à l'avancement des connaissances dans les nombreux domaines de l'activité humaine et, enfin, au progrès de la civilisation elle-même. »

La présentation faite par

Arbab constitue donc une robuste interpellation faite à la communauté bahá'íe de se pencher sur la manière dont elle aborde la problématique de sa démarche intellectuelle. Celle-ci se doit d'être caractérisée non seulement par l'adéquation des questions que nous posons, ce qui suppose une analyse réfléchie et approfondie des enjeux et des défis auxquels l'humanité fait face sur la base de critères et de schémas appropriés, mais aussi par la justesse des réponses que nous pouvons offrir et des actions que nous pouvons entreprendre. Et cette exactitude ne peut être validée que dans la mesure où elle est mesurée à l'aune de la Révélation, dans une étude de plus en plus approfondie et rigoureuse des Écrits de Bahá'u'lláh. Elle ne peut donc pas trouver sa source dans les schémas de la pensée actuelle, mais elle doit pourtant en tenir compte, mais avec un grand discernement. Cette analyse des phénomènes actuels doit être accompagnée de « réponses aux grands défis auxquels l'humanité fait face » et de « contributions » à l'avancement des connaissances. Or, pour permettre que se développe un tel processus de réflexion et d'action, un cadre d'analyse est nécessaire que seule, au bout du compte, la Révélation de Bahá'u'lláh peut fournir, car elle seule n'est pas contaminée par les théories et les méthodologies matérialistes qui prévalent à l'heure actuelle et qui tendent à limiter la pensée humaine.

Approfondir notre compréhension des implications de la déclaration de Bahá'u'lláh que l'ordre actuel

est « lamentablement déficient » est donc le défi intellectuel et spirituel incontournable que les bahá'ís doivent affronter. Lancer ce défi est loin d'être anodin. Cela va au cœur de la remise en question de l'influence que les théories matérialistes contemporaines exercent sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie et sur la nature des actions qu'elle entreprend dans son effort de reconstruction de la société humaine sur des bases nouvelles. Plus précisément, ce que Arbab soulève et ce contre quoi il met dès l'abord en garde, c'est la propension à analyser les phénomènes intellectuels, culturels et sociaux de notre époque par l'entremise des théories et des schémas de pensée de nos sociétés actuelles et de calibrer inconsciemment les actions de la communauté bahá'ie en fonction de ces catégories intellectuelles. Il s'agit au contraire de le faire sur la base des principes et des concepts inhérents à la Révélation.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DE LA PENSÉE MATÉRIALISTE CONTEMPORAINE

Dans son discours, Arbab ne rentre pas dans le détail de ce qu'il entend par pensée matérialiste. Même s'il n'est pas possible de se livrer ici à un long exposé des diverses théories matérialistes qui continuent d'exercer une influence persistante sur la vie intellectuelle de la majorité du monde actuel, quelles en sont les grandes caractéristiques intellectuelles et culturelles dont les dogmes ont en quelque sorte remplacé

ceux des religions établies et avec lesquelles il est indispensable de se familiariser, ne serait-ce que pour mieux en souligner les limites tout en relevant la pertinence de certaines de leurs dimensions⁵ ?

La conception de l'humain qui prédomine encore aujourd'hui en est une principalement marquée par la pensée marxiste d'un côté (Hegel, Marx, Engels) avec sa dialectique de l'histoire enracinée dans la lutte des classes, et le positivisme (Auguste Comte) de l'autre qui considère que la connaissance de la maturité de l'humanité ne peut être fondée que sur l'expérience et l'observation empirique⁶. Pourtant, depuis la Seconde Guerre mondiale en particulier, il est devenu évident qu'en dépit d'esquisses théoriques telles que le post-modernisme (Lyotard entre autres), les concepts de la pensée strictement matérialiste⁷ ne parviennent pas à répondre à certaines questions

5 Les références contemporaines sont ici principalement à des penseurs de langue française.

6 Auguste Comte distingue trois phases de l'évolution de la pensée humaine : théologique ou religieuse qui est celle de la jeunesse; métaphysique et ou philosophique qui est celle de l'adolescence; et, enfin, positive ou scientifique qui serait l'apanage de la maturité et correspondrait à l'âge adulte. Si cette conception peut rappeler la vision bahá'ie des âges de l'humanité, il en manque une dimension fondamentale, celle du spirituel.

7 Entre autres, le développement abracadabrantesque du nucléaire et maintenant celui de l'intelligence artificielle.

ontologiques fondamentales que se posent les êtres humains : qui suis-je ? pourquoi est-ce que j'existe ? mon existence est-elle limitée à l'atteinte d'objectifs purement matériels ? quelle est ma raison d'être ? y-a-t-il une vie après la mort ? quels sont mes rapports à l'autre et au bien commun ?, etc.

La formation de la conscience individuelle comme celle d'une conscience collective est pourtant une question qui habite bien des penseurs contemporains, de Gramsci à Walter Benjamin en passant par Jean-Paul Sartre⁸, Jacques Derrida⁹ ou Pierre Bourdieu¹⁰ (pour la tendance marxiste) ou de Cornelius Castoriadis à Edgar Morin ou Paul Ricœur en passant par Emmanuel Levinas (pour les héritiers du matérialisme comtien). Mais aucun ne semble accepter le rôle du spirituel dans la formation de la conscience.

8 Sartre explore, ne serait-ce que dans *L'Être et le néant*, les liens entre liberté et conscience, mais sans s'aventurer pour autant dans le spirituel.

9 Derrida s'interroge sur ce qui est l'une des constantes de la pensée occidentale et, en particulier, de la *French Theory* : la persistance des idées marxiste (il invente le concept d'« hantologie » dans *Spectres de Marx*.

10 Bourdieu – qui est surtout connu pour sa création du concept d'habitus (voir en particulier *Esquisse d'une théorie de la pratique* 256–85) qui est un outil d'analyse performant pour les caractéristiques linguistiques et symboliques de la culture (ce qui l'amène à aller au-delà d'une analyse matérialiste économique) – reste dans un approche disciplinaire sociologique qui ne laisse pas place au spirituel.

Certes, Benjamin, bien que tenant du matérialisme historique d'origine marxiste, considère que l'histoire humaine ne peut être réduite à un simple déterminisme matériel. Dans ses écrits, il s'interroge ainsi sur certains phénomènes de la conscience et son questionnement est d'un grand intérêt. Par exemple, comme l'explique George Didi-Huberman dans *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*, Benjamin se questionne sur deux modalités ontologiques, la présence et la représentation dont les aspects contradictoires ne peuvent être réconciliés que par le travail de la mémoire dont le résultat est une image dialectique conséquence elle-même d'une fulgurance¹¹. Pourtant, Benjamin ne semble pas percevoir l'origine profonde de cette opération de conscience même s'il lui arrive de s'interroger sur la présence d'influences mystiques, une démarche qui va se retrouver chez Paul Ricœur qui réfléchit sur le lien entre le spirituel (cependant appréhendé sur une base phénoménologique) et le travail de la mémoire.

Plus récemment, le sociologue et philosophe Edgar Morin, théoricien de la pensée complexe¹² et dont la

11 « L'image dialectique est une image fulgurante. C'est donc comme image fulgurante dans le Maintenant de la connaissabilité (*sic*) qu'il faut retenir l'Autrefois » dans Walter Benjamin, *Images de pensée*.

12 Son œuvre majeure sur la complexité, en six volumes, intitulée *La Méthode*, retrace l'évolution de la connaissance humaine.

réflexion, influencée par Heidegger, s'étend sur presque un siècle¹³, s'interroge (comme bien d'autres) sur les maux de l'humanité, sur son avenir et sur les forces en présence qui façonnent son destin. Dès 1962, dans l'un de ses premiers ouvrages, *L'esprit du temps*, il constate « la dislocation, . . . l'atrophie, la fossilisation, voire la décomposition à la fois d'un monde qui n'arrive pas à mourir et d'un monde qui n'arrive pas à naître ; d'où un état hybride, ambigu, incertain. . . » (Morin 259)¹⁴. S'il peut être tentant de discerner dans ses interrogations une analyse qui, superficiellement, semblerait rejoindre celle de Shoghi Effendi des deux forces de désintégration et d'intégration qui agitent le monde, Morin ne se départit pas d'une analyse d'inspiration marxiste des forces en présence, analyse essentiellement de nature économique, donc matérialiste, sans pour autant envisager que le matérialisme puisse être précisément à l'origine de la « crise de société » et des maux de la modernité dont il distingue les composantes dans *L'esprit du temps*

13 Edgar Morin est né en 1921.

14 Ainsi, il écrit : « Le destin de l'humanité oscille entre deux possibilités plausibles et improbables, écrit-il ensuite. La première, pouvant aller jusqu'à un quasi-anéantissement atomique, est celle de la régression généralisée. . . . La seconde possibilité extrême serait un progrès décisif : la constitution d'une métasociété . . . une révolution . . . considérable . . . puisqu'il s'agirait en fait d'une nouvelle naissance de l'humanité » (Morin, *L'esprit du temps* 262).

et le reste de son œuvre¹⁵. Alors qu'à travers toute son œuvre il se penche sur la condition humaine, Morin semble éviter la question de savoir ce que sont les énergies qui habitent et motivent l'être humain en dehors des forces d'ordre matériel. Tout au plus parvient-il, à la fin d'une longue vie, à se poser, avec une évidente perplexité d'ailleurs, des questions telles que : « Comment se fait-il que l'être humain, mortel comme les autres animaux, croie en une vie après la mort, quelles sont ces croyances, comment réagit-il devant l'inéluctable ? » (Morin, *Dialogue sur la connaissance* 36). Pourtant, dans *Leçons d'un siècle de vie*, il semble reconnaître les limites de sa propre pensée d'humanisme matérialiste. Il note en effet « l'idée d'inachèvement lié à l'humanisation » qui « crée un sentiment de manque, d'absence, un besoin d'amour et de ferveur, une aspiration à l'absolu ». Mais sa référence est à Heidegger qui, selon lui, « a diagnostiqué cette quête d'absolu dans l'angoisse propre de l'être que nous sommes, à qui il manque et manquera toujours quelque chose » (78). Alors qu'il exprime sa perplexité devant ce mystérieux « quelque chose » propre à l'être humain et se questionne sur la vie, la condition humaine et le destin humain¹⁶, il esquivait la question

15 Voir en particulier Morin, *L'esprit du temps* 257. Son analyse se retrouve globalement parmi les penseurs du XXe siècle.

16 Morin a réfléchi sur les affaires intellectuelles de notre époque dans *Sortir du XXe siècle* (1981) et dans *Le Défi du XXIe*

de la dimension spirituelle de l'humain. D'un côté, il analyse les complexités de la pensée humaine et des phénomènes culturels qui en découlent¹⁷, comme la nature du discours humain¹⁸, de l'autre, il exprime sa stupéfaction face à un « phénomène étonnant qui renverse une conviction en son contraire » et qu'il nomme « l'illumination » (81), celle de « Saül devenant Paul sur le chemin de Damas », d'Augustin « incroyant débauché devenant modèle de foi et de piété », de Paul Claudel « aux offices de Noël 1886 à Notre-Dame, où l'athée fut illuminé par la grâce ». Mais comme alarmé d'avoir posé une telle question profondément

introspective et si fondamentale, il se réfugie immédiatement dans une esquivé intellectuelle en comparant « l'illumination » de Paul, d'Augustin et de Claudel avec la conversion du grand poète Paul Éluard « au communisme pour échapper au nihilisme » (81). Faudrait-il relier ici les fulgurances que discerne Walter Benjamin et ces illuminations qui étonnent Edgar Morin alors que ni l'un ni l'autre ne semble prêt à envisager que ces inspirations puissent avoir une même origine dans l'univers de l'esprit¹⁹ ?

siècle (1999) et a développé (2000) à la demande de l'UNESCO ce qu'il conçoit être *Les Sept Savoirs de l'éducation du futur*, ouvrage divisé en sept chapitres : (1) Les cécités de la connaissance : l'erreur et l'illusion (2) Les principes d'une connaissance pertinente (3) Enseigner la condition humaine (4) Enseigner l'identité terrienne (5) Affronter les incertitudes (6) Enseigner la compréhension (7) L'éthique du genre humain.

17 Ainsi, dans *Leçons d'un siècle de vie*, il raconte qu'il était « spontanément animé par les questions fondamentales posées par Kant : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? », car il était « convaincu que les infrastructures des sociétés humaines sont matérielles et économiques et que les idées, mythes ou croyances ne sont que des superstructures dépendantes » (Morin 70–71).

18 Ce qui est au centre de la pensée de Derrida, de Foucault ou de Lacan, par exemple.

19 Morin ne se dégage pas des schémas intellectuels d'origine matérialiste et ne semble pas prêt à admettre qu'il existe des interrogations spécifiques à l'esprit humain, même si sa réflexion l'amène souvent à toucher du doigt certaines vérités implicites. Ainsi, dans *L'esprit du temps*, mais aussi dans ses ouvrages subséquents après qu'il eut renoncé au communisme, sa réflexion demeure profondément enracinée dans une pensée matérialiste. Dans l'un de ses ouvrages, son Introduction à la pensée complexe qui s'inscrit en marge de *La Méthode* dont la production s'étale de 1977 à 2004, son analyse des déficiences de la pensée contemporaine suggère avec acuité (une acuité qu'il ramène une fois de plus à la question du discours et des relations entre les disciplines) que « la cause profonde d'erreur n'est pas dans l'erreur de fait (fausse perception) ou l'erreur logique (incohérence), mais dans le mode d'organisation de notre savoir en système d'idées (théories, idéologies) ». Mais il stigmatise alors « une nouvelle ignorance liée au développement de la science elle-même » et « un nouvel aveuglement lié à l'usage dégradé de la raison » et « au progrès

Cependant, un cheminement de la pensée matérialiste contemporaine s'effectue, qui prend progressivement en compte cette dimension considérée comme indiscernable, donc qui semble à l'opposé de la démarche empirique de la pensée matérialiste. Parmi les penseurs du XX^e siècle dont la réflexion est issue du marxisme ou du positivisme, mais qui tendent à rejeter l'emprise matérialiste et qui ont exploré la possibilité que l'humain ne se réduise pas à une simple existence matérielle, pensons à Emmanuel Lévinas qui, dans *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, cherche à percer le mystère du « Dieu Homme » :

Le problème de l'Homme-Dieu comporte, d'une part, l'idée d'une humiliation que s'inflige l'Être suprême, d'une descente du Créateur au niveau de la Créature, c'est-à-dire d'une absorption dans la Passivité la plus passive de l'activité la plus active [...] d'autre part, et comme se produisant de cette passivité poussée dans la Passion à sa dernière limite, l'idée d'expiation pour les autres, c'est-à-dire d'une substitution. (9)

On ne peut nier l'intérêt de ces idées dont Lévinas souligne qu'elles sont « de prime abord théologiques, bouleversant les catégories de notre représentation ». Mais son raisonnement, dont l'apport est incontestable, passe par Husserl

auquel, dit-il, il « doi[t] le concept de l'intentionnalité animant la conscience » (132) et demeure inscrit dans une conception matérialiste.

De son côté, dans *La montée de l'insignifiance*, Castoriadis règle certainement son compte au marxisme-léninisme dont il souligne la « pulvérisation »²⁰. Mais son analyse, qui affirme sans ambiguïté que le capitalisme n'est pas la solution de remplacement²¹, en demeure une de nature politico-économique, méthodologiquement encore ancrée dans des schèmes de pensée matérialistes²². Ainsi, il reconnaît que

20 Après avoir évoqué que « l'effondrement de l'empire romain a duré trois siècles », il souligne que « deux ans ont suffi, sans secours de barbares extérieurs, pour disloquer irréparablement le réseau mondial de pouvoir dirigé depuis Moscou » (Castoriadis 43).

21 « L'histoire monstrueuse du marxisme-léninisme montre ce qu'un mouvement d'émancipation ne peut pas et ne doit pas être. Elle ne permet nullement de conclure que le capitalisme et l'oligarchie libérale sous lesquels nous vivons incarnent le secret enfin résolu de l'histoire humaine » (Castoriadis 56).

22 « Mais lorsque la poussière [de l'expérience combinée de la pulvérisation du marxisme-léninisme et de l'évolution du capitalisme contemporain] se sera dissipée, c'est à elles que l'humanité devra en venir, à moins de continuer sa course vers un toujours plus illusoire qui, tôt ou tard, se fracassera contre les propres limites naturelles de la planète si elle ne s'effondre déjà auparavant sous le poids de son néant de sens » (Castoriadis 57).

« la réflexion trouve dans l'imagination radicale de la psyché singulière sa condition positive [...] qui permet la création du nouveau, c'est-à-dire l'émergence de formes, de figures, de schémas originaux de la pensée et du pensable ». Ce raisonnement lui permet alors d'affirmer que « c'est aussi parce qu'il y a imagination radicale, non seulement reproduction ou recombinaison du déjà vu... qu'un type nouveau d'individu est impliqué » dont les caractéristiques sont « la subjectivité réfléchissante et délibérante, critiquement et lucidement ouverte au nouveau » (Castoriadis 143). Mais en concluant qu'un « tel individu est lui-même une création social-historique », Castoriadis demeure influencé par une pensée marquée par le matérialisme historique et dialectique.

Parmi les penseurs du XXe siècle, terminons cette parenthèse en revenant à Paul Ricœur²³, car il ouvre des perspectives jusqu'alors largement inexistantes sur le rôle du spirituel. Comme Lévinas, Ricœur est influencé par Husserl. Il s'interroge sur la relation entre le spirituel et le matériel, principalement par l'entremise de sa réflexion sur les mythes et sur les récits que l'être humain crée et performe pour

donner un sens à la vie. Mais s'il rejette une approche strictement matérialiste de l'existence, sa pensée demeure ancrée dans la phénoménologie. S'il est peut-être l'un des philosophes français du XXe siècle dont la pensée est la plus ouverte à un dialogue entre foi et raison, il n'en demeure pas moins que le carcan de la pensée matérialiste ambiante a limité l'expansion de sa pensée.

Tout en reconnaissant l'apport des penseurs de la seconde moitié du XIXe siècle et du XXe siècle qui ont forgé l'actuel système de pensée prédominant, celui-ci comporte d'inhérentes limites qui le rendent inadéquat ou insuffisant pour permettre une analyse exacte et performative des phénomènes intellectuels, culturels et sociaux qui agitent notre monde « lamentablement déficient » et des angoisses généralisées qui en résultent. Il s'agit donc d'évaluer les apports de ces mouvements de pensée et de déterminer ce que sont leurs limites et leurs insuffisances, mais aussi leurs apports à l'évolution de la pensée. C'est ce que suggère Arbab : « Quels éléments constitutifs de l'ordre actuel sont déficients, et lesquels ne le sont pas ? Quelles composantes devons-nous conserver, et lesquelles devons-nous rejeter complètement ? Jusqu'à quel point devons-nous examiner les fondements de l'ordre actuel pour découvrir les causes réelles de ses déficiences ? » En effet, il ne s'agit pas de tout éliminer, mais de reconnaître certains des acquis des cultures et écoles de pensée des cent ou cent

23 Dans le cadre des travaux que j'ai effectués sur la constitution de la mémoire historique et de la formation identitaire des Francophones au Canada en contexte minoritaire, les ouvrages de Paul Ricœur ont été une référence quasi incontournable, en particulier *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ricœur a donc une place particulière dans mon propre cheminement.

cinquante dernières années tout en conservant notre regard fermement fixé sur les schémas de pensée et principes inhérents à la Révélation de Bahá'u'lláh. C'est pourquoi il indique très clairement que « [n]ous devons donc accepter qu'il soit nécessaire de consacrer une grande partie de nos ressources intellectuelles à l'examen de ces pratiques et coutumes, attitudes et habitudes, et de contribuer à les remplacer par des équivalents spirituellement sains ».

Alors qu'il est tentant d'ignorer les soubresauts d'un monde en désintégration ou de simplement rejeter les théories actuelles, que ce soit par crainte de la contamination, par complaisance ou simple négligence, ou par paresse intellectuelle, il est indispensable de comprendre les « pratiques et coutumes, attitudes et habitudes », les *habitus* aurait dit Pierre Bourdieu²⁴, de nos sociétés actuelles afin de savoir comment « les remplacer par des équivalents spirituellement sains », autrement dit qui émanent de la Révélation. Arbab

affirme alors que trois conditions sont nécessaires : faire preuve de courage, se garder de tout élitisme et embrasser le principe de l'harmonie de la science et de la religion. Ces trois conditions sont indispensables afin de combattre deux tendances. La première est la propension à « n'aborde[r] que les problèmes facilement identifiables du caractère déficient de l'ordre actuel » et, par conséquent, à se contenter de ne concevoir que des réponses à l'aune de la manière superficielle dont nous sommes enclins à les identifier. La seconde est la tendance à négliger la nécessité fondamentale de la transformation spirituelle qui commence par une réaffirmation du « principe de l'unicité de l'humanité » qui lui-même « implique un changement organique dans la structure de la société ».

PREMIÈRE TENDANCE À COMBATTRE

La mise en garde contre la tendance à « n'aborde[r] que les problèmes facilement identifiables du caractère déficient de l'ordre actuel » et à se contenter de réponses superficielles est une ferme invitation non seulement à approfondir notre analyse des phénomènes intellectuels et sociaux d'une humanité en transition, mais surtout à remettre en question nos schémas intellectuels ancrés dans les « pratiques et coutumes, attitudes et habitudes » de cet ordre que Bahá'u'lláh a prononcé comme étant « lamentablement déficient ». Notre posture intellectuelle doit ici consister

24 Bourdieu définit les *habitus* comme des « systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement “réglées” et “régulières” sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre... » (256).

à examiner de manière critique les schémas de pensée existants et les théories intellectuelles qui en découlent, précisément parce qu'ils trouvent leur origine dans l'ordre actuel « lamentablement déficient », mais sans pour autant rejeter tout l'apport des cent cinquante dernières années. Mais Arbab insiste sur le fait que « nous ne pouvons pas souscrire à l'opinion selon laquelle les structures de base de la société actuelle sont essentiellement saines, que le problème est que leur gestion est tombée entre les mains des mauvaises personnes, et que ce n'est que si des personnes spiritualisées – comme celles que nous essayons de devenir – étaient aux commandes que la paix et la prospérité apparaîtraient. » Ce serait en effet continuer à utiliser des schémas intellectuels inappropriés ou insuffisants pour tenter de fournir des explications aux maux et épreuves que le monde affronte : « les défis qui se posent à l'humanité alors qu'elle passe de l'enfance collective à la maturité collective ne peuvent s'expliquer aussi facilement ». C'est précisément ce dont nous devons nous méfier alors que nous nous engageons dans des projets d'action sociale et, globalement, œuvrons à l'émergence d'une nouvelle civilisation. Il s'agit en effet de passer d'actions sociales ponctuelles enracinées dans des concepts de développement empruntés à l'ordre matérialiste actuel (tout en reconnaissant l'utilité de certains de ses concepts), à une dynamique d'étude, de consultation, d'action et de réflexion enracinée dans la Révélation

de Bahá'u'lláh²⁵ où les apports des philosophies d'origine matérialiste sont dûment pris en compte, mais surtout où la dimension spirituelle de l'humain retrouve la place centrale qui est la sienne, dans la sphère individuelle comme dans la sphère collective. Au-delà de la transformation spirituelle des individus, il s'agit en effet de travailler à la transformation spirituelle des « structures de base de la société actuelle » pour qu'apparaissent la paix et la prospérité.

SECONDE TENDANCE À COMBATTRE

La seconde tendance à combattre est celle de la facilité de ne pas prendre en compte à sa juste mesure la nécessité impérative de la transformation spirituelle de l'humanité. Cela commence par une réaffirmation du

25 Dans ce contexte, on note la décision de la Maison universelle de justice de remplacer l'Office of social and economic development par la Bahá'í International Development Organization. Créé en 1983, le premier avait pour mission « d'encourager une attention systématique au développement social et économique suite à l'expansion rapide de la communauté dans les années 1970. » Le second, créé en 2019, est « une institution établie par la Maison universelle de justice [dont] l'objectif est de faciliter l'apprentissage du développement en encourageant et en soutenant l'action, la réflexion sur l'action, l'étude, la consultation, la collecte et la systématisation de l'expérience, la conceptualisation et la formation à la lumière des enseignements de la foi bahá'íe ». (« Office of Social and Economic Development »).

« principe de l'unicité de l'humanité » qui « implique un changement organique dans la structure de la société » et donc oblige à identifier ce que sont les structures déficientes « et à déterminer ce qui doit les remplacer²⁶ ». En d'autres termes, la démarche que Farzam Arbab appelle la communauté bahá'ie à adopter en est une qui est particulièrement radicale au sens où elle exige une réflexion et une action en profondeur sur la société, lesquelles se démarquent et vont au-delà des analyses et des actions ponctuelles actuelles :

Nous ne pouvons pas nous contenter de regarder les structures les plus visibles; nous devons examiner toutes les structures qui assurent la cohésion de l'ordre actuel. Nous ne pouvons pas nous contenter de mettre en place des dispositifs qui rendent l'éducation universelle; c'est l'ensemble du système éducatif mondial qui doit être transformé. Il ne suffit pas de créer davantage d'emplois ou de financer le crédit afin d'offrir un emploi à tous; il faut restructurer la vie économique selon un jeu délicat entre le principe de l'unicité de l'humanité et les exigences de la justice. Nous ne pouvons pas

nous contenter d'adapter la culture démocratique telle qu'elle est définie aujourd'hui; nous devons promouvoir une culture qui intègre des concepts comme la liberté, l'autorité et la gouvernance d'une manière différente de toutes celles que l'humanité a essayées jusqu'à présent.

Si approfondir une réflexion sur les schémas de pensée actuels doit être un élément fondamental de la démarche bahá'ie, celle-ci ne se limite toutefois pas à une dimension théorique abstraite, mais doit consister en premier lieu à revenir aux fondements mêmes de la Révélation et à remettre en question ce que nous entendons par connaissance en lui conférant une dimension téléologique²⁷. En second lieu, cela consiste en une action sur les « structures » intellectuelles de l'ordre actuel qui doit précisément se faire au premier chef en contribuant à l'élévation ou au dépassement des discours contemporains²⁸. Contribuer à l'éléva-

27 En d'autres termes, il cherche à redéfinir la validité de la connaissance non pas de manière abstraite, mais en fonction de son impact, de sa capacité à entraîner le changement, un changement qui ne peut être que par la reconnaissance ultime de l'origine de toute connaissance, la Parole de Dieu telle que présentée par Ses Manifestations et sa portée sur l'avenir de l'humanité.

28 Dans ce sens, les réflexions d'un Foucault ou d'un Lacan peuvent se révéler ponctuellement pertinentes, mais seulement si elles sont elles-mêmes lues et

26 Voir les propositions de Paul Lample sur la question des préjugés raciaux en Amérique du Nord dans un article récent de la *Revue des Études bahá'ies* « Exploring a Framework for the Elimination of Racial Prejudice in America ».

tion du discours sociétal a pour objectif d'entraîner une plus profonde prise en compte des facteurs spirituels qui animent l'humain et répondent aux besoins criants d'une humanité en quête de sens.

Ce dont parle Arbab, c'est d'un discours qui serait inséparable d'une action menée dans une humble attitude de réflexion alimentée par un processus de consultation dynamique et un approfondissement continu des Écrits de Bahá'u'lláh et d'Abdu'l-Bahá ainsi que des lettres de Shoghi Effendi, ce qui mènerait à une remise en question continue de nos connaissances tant spirituelles qu'intellectuelles, tant théoriques que pratiques, afin de mettre nos propres certitudes au défi et d'évoluer vers la naissance d'un nouvel ordre. S'il est évident que ce qu'il préconise ne pourra se faire que de manière progressive, il importe que cela se fasse systématiquement dans le cadre d'une entreprise où l'observation et l'analyse sont nécessairement suivies par des actions elles-mêmes sujettes à des réajustements par l'entremise d'une réflexion sous-tendue par l'étude et une consultation dynamique. En somme, nous ne pouvons pas simplement « regarder » mais il faut « examiner » ; « nous ne pouvons pas nous contenter

de mettre en place des dispositifs qui rendent l'éducation universelle », nous devons travailler à transformer « l'ensemble du système éducatif mondial » ; il faut « restructurer la vie économique » et non se satisfaire d'actions ponctuelles dans le domaine économique et social ; nous ne pouvons pas simplement discourir de l'évolution de la démocratie, il nous faut aussi « promouvoir une culture qui intègre des concepts comme la liberté, l'autorité et la gouvernance d'une manière différente de toutes celles que l'humanité a essayées jusqu'à présent ». Il s'agit des concepts révélés par Bahá'u'lláh, explicités par 'Abdu'l-Bahá et mis en application par Shoghi Effendi et qui permettront à la société humaine d'avancer vers un nouvel ordre mondial qui intègre certains des principes des systèmes actuels, comme la démocratie, tout en les dépassant, voire en les sublimant.

Ce qui est ici particulièrement notable est qu'en soulignant qu'il s'agit de « passer de l'action sociale à une réflexion sur la structure de la société », Arbab ne remet pas en question l'action sociale entreprise jusqu'alors. Il suggère que celle-ci constitue en fait une base d'apprentissage qui permet à la communauté bahá'íe d'aller désormais au-delà. Il reconnaît même qu'une « partie importante des ressources intellectuelles croissantes de la communauté bahá'íe devrait être consacrée à chercher des solutions efficaces » aux maux qui confrontent la société et même qu'il serait « raisonnable de penser que nous

comprises dans le contexte de la Révélation de Bahá'u'lláh, c'est-à-dire dans une lecture qui en admet leurs limites, celle de raisonnements essentiellement de nature matérialiste n'offrant par conséquent que des réponses elles-mêmes de nature matérialiste aux questions de nature spirituelle que se pose l'humanité.

devrions nous engager, aux côtés de gens qui ont les mêmes valeurs, dans des activités qui visent à trouver des solutions aux problèmes de l'humanité ». Toutefois, les problèmes auxquels l'humanité se trouve confrontée ont une origine spirituelle alors que les solutions proposées par l'ordre actuel sont de nature exclusivement matérielle. Il faut donc aller bien au-delà de l'identification de solutions ponctuelles aux défis actuels pour envisager une véritable révolution de la pensée humaine qui intègre de manière complémentaire les domaines scientifiques et spirituels.

Arbab ne dit donc pas que l'action sociale aux côtés d'autres organisations doit être abandonnée et que la communauté bahá'íe doit maintenant se consacrer au développement de sa vie intellectuelle à l'exclusion de l'action sociale ou d'autres engagements dans la société humaine, mais que ces actions doivent être enracinées dans la vision de la Révélation de Bahá'u'lláh et envisagées dans « le mode de fonctionnement caractérisé par l'étude, la consultation, l'action et la réflexion²⁹ ». Toute véritable action sociale exige en effet une « réflexion sur la structure de la société », ce qui est « beaucoup plus exigeant, sur le plan intellectuel », car il ne s'agit pas simplement de continuer à mettre en place des projets d'action sociale selon l'ordre actuel. Poursuivre notre

action selon les « façons de faire du monde » aurait pour conséquence que « nous resterions loin derrière les autres pendant bien longtemps ». Certes, on pourrait à juste titre célébrer « les réalisations de tout bahá'í qui atteint une certaine notoriété dans un domaine donné », mais « pour chacune de ces personnes, des centaines, voire des milliers de croyants d'autres confessions, ainsi que des agnostiques et des athées, seront parvenus au même niveau de notoriété ou à un niveau supérieur. » La Foi bahá'íe pourrait sans doute ainsi acquérir une plus grande notoriété, mais là n'est pas l'objectif de la Révélation qui est de remettre en question l'ordre actuel et d'engendrer une véritable révolution de civilisation.

Ce qu'Arbab énonce constitue donc à la fois un avertissement et un défi à la communauté bahá'íe, de rejeter la tentation de la complaisance intellectuelle et d'affronter l'entreprise de transformation de la société humaine qui a été confiée à la communauté bahá'íe. Mais le progrès de cette entreprise demande l'exercice d'un incontestable discernement dans notre lecture des théories de la pensée d'origine matérialiste. Il faut surtout respecter une exigence déterminante, celle de réfléchir, profondément, intensément et en utilisant l'outil de la consultation qui permet de repousser les limites de la seule pensée individuelle. C'est dans ce contexte que sont nécessaires les trois conditions mentionnées plus haut : faire preuve de courage, éviter tout élitisme et enraciner la démarche

²⁹ Ainsi que le rappelle la Maison universelle de justice dans sa lettre du 28 novembre 2023 (paragraphe 14)

dans le principe de l'harmonie entre la science et la religion.

PREMIÈRE CONDITION :
FAIRE PREUVE DE COURAGE

Il faut en effet faire preuve de courage pour remettre en question les certitudes intellectuelles profondément ancrées en nous par la prévalence des structures matérialistes de pensée de l'ordre actuel et accepter qu'il nous faille en écarter certaines afin d'acquérir une compréhension plus approfondie de la Révélation de Bahá'u'lláh et des remèdes fondamentaux qu'elle apporte à l'humanité. Le fait qu'Arbab pose la question « dans quelle mesure croyons-nous que cet ordre 'lamentablement déficient' soit réellement déficient ? » est en soi une indication que la communauté bahá'íe doit effectuer un saut à la fois intellectuel et spirituel qui n'est pas sans rappeler ce qu'elle a été appelée à faire lorsque la Maison universelle de justice, dans sa lettre du Ridván 1996, a invité à la création d' « instituts permanents » pour permettre l'éducation « des croyants dans les vérités fondamentales de la Foi » et leur formation pour « servir la Cause dans la mesure des talents dont Dieu les a dotés³⁰ ».

30 La Maison universelle de justice dans sa lettre du Ridván 153 B.E. (21 avril 1996) écrit en effet : « Pour saisir les occasions d'expansion et de consolidation qu'implique l'entrée en troupes, il faut s'efforcer partout dans le monde et avec détermination de développer les ressources humaines. Les efforts des individus

L'objectif est une révolution en profondeur des structures de la société humaine et des bases matérialistes sur lesquelles elles ont été construites. Cette révolution est impossible sans une révolution intellectuelle et spirituelle qui doit se faire au sein de la communauté bahá'íe elle-même, selon les principes énoncés par 'Abdu'l-Bahá, à savoir que nous devons nous « pénétrer de nouvelles vertus et de nouveaux talents, de nouvelles morales, de nouvelles capacités ». En reprenant les paroles du Maître alors qu'il plaide en faveur d'un bond en avant dans la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe, Arbab invite cette dernière à quitter sa « période de jeunesse » dont les « dons et les grâces » sont « opportuns et suffisants

qui s'occupent de classes d'études chez eux, les cours d'instruction occasionnels parrainés par les institutions et les activités informelles de la communauté, aussi importants soient-ils, ne conviennent pas à l'éducation et à la formation d'une communauté en croissance rapide. Il est donc d'une importance vitale de rechercher systématiquement des méthodes pour éduquer de grands nombres de croyants dans les vérités fondamentales de la Foi, et pour les former et les aider à servir la Cause dans la mesure des talents dont Dieu les a dotés. Il convient de créer, sans plus tarder, des instituts permanents qui dispenseraient régulièrement des programmes de formation bien organisés et formels. Que l'institut dispose de facilités matérielles est évidemment nécessaire, sans pour autant avoir systématiquement besoin d'un bâtiment spécifique à cet effet » (paragraphe 27).

pendant l'adolescence du monde de l'humanité », mais insuffisants pour les défis qui se profilent et pour lesquels il faut acquérir les qualités nécessaires pour « faire face aux nécessités de sa maturité ». Farzam Arbab attire notre attention sur l'expérience de la communauté bahá'ie dans le domaine économique et social suggérant que cette expérience acquise constitue une base dans l'apprentissage de la communauté et que ce sont précisément les actions menées jusqu'alors qui ont démontré la nécessité d'aller plus en profondeur. Cela souligne non seulement que toute véritable action sociale exige une « réflexion sur la structure de la société » dont l'essence est spirituelle, mais que cette réflexion est incontournable si la communauté bahá'ie entend exercer l'impact révolutionnaire dont elle a la responsabilité.

C'est pourquoi « passer de l'action sociale à une réflexion sur la structure de la société exige bien davantage de la vie intellectuelle de notre communauté ». C'est pourquoi elle requiert du courage. Cela exige un courage qui aille au-delà de ce qui consiste à « mettre en place un programme éducatif pour une population donnée dans une partie du monde, offrir des soins de santé de qualité à une autre, ou aider à améliorer les pratiques agricoles d'un groupe d'agriculteurs ». En effet, « il est beaucoup plus exigeant, sur le plan intellectuel, de déterminer comment les structures fondamentales de la société doivent être révolutionnées de fond en comble ». C'est aussi une condition qui

requiert beaucoup plus d'abnégation, donc là aussi, qui demande du courage. Afin de mener à bien une telle entreprise sans s'embourber dans les discours idéologiques polarisés actuels, il faut faire en sorte « qu'un nombre suffisant d'entre nous soient capables de déterminer les problèmes structurels de l'ordre actuel et de participer aux discours de la société qui permettent une délibération approfondie sur les solutions de remplacement ». Former à cette tâche est tout particulièrement la mission de l'Institut d'études sur la prospérité mondiale³¹ dont la démarche consiste à former des étudiants et des jeunes adultes dans « l'étude des phénomènes sociaux qui influencent le cheminement de l'humanité vers une paix durable et une prospérité partagée. Son objectif est de générer des connaissances qui peuvent éclairer les efforts visant à améliorer la condition de la société » et dont les domaines d'investigation « sont des initiatives de recherche collaborative, menées par des groupes d'individus issus de différents domaines académiques et professionnels, sur les phénomènes sociaux contemporains qui ont un impact significatif sur la vie de l'humanité³² ». C'est aussi dans cette vision d'un développement progressif et continu de la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie que s'inscrivent

31 Généralement désigné par l'acronyme ISGP (Institute for Studies in Global Prosperity).

32 Institute for Studies in Global Prosperity, « Areas of Inquiry » (traduction libre).

les formations offertes par les instituts depuis les classes pour enfants et celles pour pré-jeunes jusqu'aux cercles d'étude pour adultes et qui engendrent une culture dépourvue d'élitisme et caractérisée par les principes d'étude, de consultation, d'action et de réflexion.

C'est aussi la mission de l'Association for Bahá'í Studies/ Association d'études bahá'íes. Dans une lettre datée du 24 juillet 2013 adressée à l'Assemblée nationale des bahá'ís du Canada (sous l'égide administrative de laquelle fonctionne l'Association d'études bahá'íes) par le Secrétariat de la Maison universelle de justice, il est indiqué que la « Maison universelle de justice a récemment achevé une série de consultations sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe et sa plus grande implication dans la vie de la société ». Cette lettre retrace le chemin parcouru par l'ABS/AÉB depuis sa création en 1975, établit un lien de complémentarité entre les activités de l'ABS/AÉB et « le prodigieux effort pour mieux comprendre et systématiser son travail d'expansion et de consolidation, de croissance et de construction de la communauté » inauguré en 1996 avec la création des instituts de formation et souligne que « grâce aux cadres spécialisés qu'elle crée, l'Association peut promouvoir l'apprentissage parmi un large éventail de croyants dans un large éventail de disciplines³³ ». Les

principales initiatives de l'ABS/AÉB au cours des dix dernières années répondent de manière significative au défi lancé par Farzam Arbab relativement au renforcement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. Ainsi, l'ABS/AÉB a mis en place plusieurs mécanismes en ligne (groupes de lecture, groupes de travail, séminaires) dont l'objectif est de développer, en consultation, une plus grande capacité au sein de la communauté bahá'íe à contribuer aux discours de la société, à offrir la perspective bahá'íe sur un vaste nombre de sujets ou de thèmes, et à contribuer au renforcement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. L'objectif des « groupes de lecture ... est d'encourager les individus liés à un discours professionnel ou académique donné à s'engager de manière réfléchie et rigoureuse dans des textes importants dans un environnement consultatif qui vise à accroître leur capacité à contribuer à ce discours ». À un niveau plus pointu, les « groupes de travail » ont pour objectif de favoriser « l'apprentissage au sein d'un réseau croissant d'individus et de petits groupes de collaboration dans un domaine académique ou professionnel commun ». Les espaces ainsi créés « permettent aux participants d'entamer une conversation soutenue avec les autres, d'identifier des intérêts communs, de se consulter sur des questions d'intérêt partagé, de recevoir des encouragements et du soutien, et d'initier ou de développer de nouvelles lignes de recherche et de

33 Traduction libre des extraits de la lettre de la Maison universelle de justice du 24 juillet 2013.

nouveaux projets de collaboration ». Au fur et à mesure que ces groupes évoluent organiquement, ils peuvent proposer la création de séminaires en ligne ou en présentiel et d'ateliers lors des conférences annuelles de l'ABS/AÉB³⁴.

Ce qui caractérise de nos jours les initiatives de l'ABS/AÉB est avant tout cette exigence de courage qu'évoque Arbab, courage qu'il compare à celui de « ceux qui sont à l'origine des processus de réflexion qui ont conduit au siècle des Lumières ». Ils firent en effet preuve de courage, car ils « vivaient et travaillaient au sein d'une orthodoxie religieuse qui avait une emprise totale sur la vie intellectuelle de l'Occident » et qu'ils « ont eu le courage de remettre en question et de proposer d'autres voies ». Or, de nos jours, il existe « une autre orthodoxie qui exerce une emprise similaire sur l'esprit humain, une orthodoxie que, faute d'un meilleur mot, nous appelons habituellement matérialisme. » Faire preuve de courage, explique alors Arbab, consiste non seulement à « remettre en question les hypothèses et les théories de cette orthodoxie », mais surtout à ne pas nous contenter « de qualifier de matérialiste tout ce qui ne nous plaît pas en entreprenant une recherche scientifique et philosophique minutieuse, éclairée par la spiritualité », ce qui renvoie bien entendu à l'appel qu'il fait de ne pas se satisfaire des initiatives prises

jusqu'à présent. C'est précisément ce que s'efforce de faire l'ABS/AÉB, à savoir d'avancer par l'entremise de ses divers mécanismes déjà cités vers « l'élaboration d'une méthodologie rigoureuse³⁵ ».

35 Pour développer une méthodologie nouvelle, il est nécessaire de faire preuve de courage, non pas seulement parce qu'il s'agit en soi d'une nouvelle méthodologie, mais parce que « l'une des caractéristiques de l'orthodoxie actuelle et des structures de pouvoir sur lesquelles elle s'appuie est qu'elles intègrent la critique dans leurs mécanismes » même si cette critique « ne sert pas à grand-chose ». Or, affronter les divers et complexes mécanismes de l'ordre intellectuel existant est un exercice particulièrement délicat parce que « la démocratie occidentale a bien compris le rôle de la critique comme soupape de sécurité » qui permet précisément que l'exercice de ce pouvoir par un « petit nombre de personnes » se maintienne. L'une des formes de courage qu'il nous faut donc avoir c'est aussi celle de « changer notre conception même de la critique ». Il ne s'agit pas de simplement faire en sorte que notre critique soit constructive, ce qui est d'ailleurs l'un des poncifs de la rhétorique du système actuel, mais d'approfondir notre compréhension et notre pratique du « processus de consultation bahá'íe comme étant une forme d'investigation collective de la réalité », le seul capable d'élever la conversation au niveau où elle doit se situer. Ce n'est qu'en adoptant de tels principes que la communauté bahá'íe pourra atteindre les objectifs qu'elle s'est fixés de renforcer sa vie intellectuelle, ce que l'ABS/AÉB s'efforce précisément de faire.

34 Traduction libre des informations extraites du site de l'ABS/AÉB.

SECONDE CONDITION :
ÉVITER L'ÉLITISME

Ce faisant, il sera essentiel d'éviter l'élitisme. Cela semble être une proposition de bon sens étant donné le système de valeurs et les principes de fonctionnement qui animent la communauté bahá'íe, mais Arbab indique qu'il utilise ce terme dans un « sens particulier ». Comment envisager, en effet, les activités de l'ISGP ou de l'ABS/AÉB dont on pourrait craindre qu'elles puissent mener à l'émergence d'une classe de lettrés, de juristes ou de théologiens qui, historiquement, ont souvent été la calamité des religions qui ont précédé la Foi bahá'íe ? Son admonestation est donc primordiale. Il souligne que « les percées ont besoin d'esprits brillants » et que « la culture que nous travaillons à développer reconnaît et doit reconnaître et célébrer les réalisations de l'individu. » Mais il précise que si les bahá'ís cultivent une « culture qui respecte la connaissance, dans laquelle les voix des experts sont entendues, et où les grandes idées et les grandes œuvres d'art sont admirées », cela ne signifie pas pour autant la création d'une culture élitiste. Dans une culture ou une société marquées par l'élitisme, le savoir n'est la prérogative que de quelques-uns. La méfiance actuelle dans les sociétés occidentales à l'égard des élites et des experts en dit long sur la nature de cette culture qui remet la science en question et divise au lieu de rassembler. Dans la culture que les bahá'ís envisagent, « le savoir

n'appartient pas à quelques-uns ; il est accessible à tous ». C'est pourquoi Arbab rappelle que le processus d'apprentissage de l'institut de formation est la clef de voûte de cet édifice de construction d'une société où le savoir n'est pas la chasse gardée d'une caste spécialisée qui, par ce biais, s'arrogerait des pouvoirs sur le reste de la société, mais est au contraire disponible pour tous. L'élitisme qui caractérise les sociétés actuelles contribue en effet à les maintenir dans un état plus ou moins profond d'ignorance et d'impuissance, les membres de cette société n'ayant plus alors pour seul moyen d'exprimer leur désarroi, voire leur colère, que la soupape de la critique ou de la contestation, que ce soit dans les milieux intellectuels ou sur la voie publique³⁶. Seul un tel système permettrait que se mette en place « une conversation mondiale, intellectuellement et spirituellement honnête », une conversation qui utiliserait « un langage qui transcende les structures de pensée empreintes de particularisme », qui porterait « sur des questions concrètes élevées à un niveau spirituel approprié et analysées

36 Si critiquer a pu donner naissance à un foisonnement intellectuel qui contribue à l'avancement des connaissances tout en faisant le lit d'une classe universitaire et de milieux intellectuels qui s'affrontent par l'entremise d'articles, de livres et d'apparitions dans les médias, critiquer a aussi adopté une autre forme, celle de la contestation dans la rue qui est simultanément une revendication et un aveu d'impuissance face aux forces de pouvoir.

à la lumière des vérités spirituelles » et où il appartiendrait « à chacun de participer à la conversation aux niveaux les plus accessibles, puis de devenir capable de pensées de plus en plus complexes » tout en s'écartant des confrontations et des antagonismes qui caractérisent la vie intellectuelle aussi bien que sociale et politique de notre époque. L'intellectualité qui en émanerait en serait une « exempte de certaines fausses dichotomies, comme celle entre le spirituel et le matériel ou celle entre la connaissance qui jaillit dans le cœur de l'homme lorsqu'il se raccorde à l'océan de la Révélation et la connaissance qui s'acquiert par l'expérience ».

TROISIÈME CONDITION : HARMONIE DE LA SCIENCE ET DE LA RELIGION

La troisième condition posée comme indispensable à la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie est « l'harmonie entre la science et la religion³⁷ ». Parachever une compréhension approfondie de ce principe de base de la Foi bahá'ie et l'intégrer a été au centre de la démarche intellectuelle d'Arbab. Il y revient en particulier longuement dans un article intitulé « Promoting a Discourse on Science, Religion and Development » paru dans un ouvrage collectif dont il a également rédigé l'introduction, *The Lab, the Temple and the Market* publié en 2000

par le Centre de recherche pour le développement international (CRDI/IDRC), qui est une société d'État du gouvernement canadien. Il y souligne dans l'introduction que la production de cet ouvrage collectif a été le fruit d'un processus de consultation tout autant que de réflexions individuelles soulignant ainsi la complémentarité entre pensée individuelle et approfondissement, dépassement des réflexions individuelles par l'entremise d'un processus de consultation qui élève et transcende la seule réflexion personnelle :

Il ne fait aucun doute que la proposition selon laquelle une approche purement matérialiste du développement doit être abandonnée bénéficie d'un soutien substantiel. Ce qui n'est pas clair, c'est la manière dont la théorie et la pratique du développement doivent acquérir une perspective spirituelle. Les efforts de développement reposent sur plusieurs disciplines scientifiques et domaines professionnels, chacun ayant sa propre vision du monde. Est-il possible d'entamer une discussion rigoureuse sur la spiritualité - qui ne soit pas cooptée par des imaginations sans fondement - lorsque le cadre général dans lequel ces disciplines ont pris forme soutient que la science et la religion sont en opposition ? Une interrogation sur les relations entre la science et la religion et leur interface

37 On rappellera que Farzam Arbab était physicien de formation et détenait un doctorat en physique théorique des particules.

avec le développement semble donc être une étape nécessaire dans toute tentative de corriger le déséquilibre actuel dans la pensée du développement [...] Les articles de ce volume sont les résultats de nos délibérations communes et de nos réflexions individuelles sur ce thème. (Traduction libre)

Dans le chapitre qu'Arbab a rédigé pour ce volume se distingue une démarche méthodologique qui fait écho à celle qui se retrouve dans sa présentation sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. Il y souligne en premier lieu les limites ou les déficiences de l'approche contemporaine dans le domaine du développement (« dichotomie intérieur-extérieur », perception erronée des peuples pauvres par les organismes de développement, conception défectueuse de la nature humaine, pressions méthodologiques exercées par le milieu scientifique et disciplinaire marqué par des idéologies en tension, etc.) à laquelle il oppose, en second lieu, une approche fondée sur l'harmonie entre la science et la religion dont les principes fondamentaux de base sont nécessaires à l'élaboration d'une nouvelle pensée sur le développement (prise en compte de la dignité et de la noblesse humaine, correspondances entre les vérités de nature scientifique et les vérités de nature religieuse, etc.). Il pose le principe que la science et la religion sont « deux grands systèmes de connaissances et de pratiques [ayant] de nombreux points communs » qui, cependant « restent des systèmes

de connaissance distincts, aucun ne représentant un sous-système de l'autre » et dont « le chevauchement est intrinsèque au fonctionnement des deux systèmes et découle du fait qu'une division nette entre la matière et l'esprit est en soi impossible ». (Arbab, « Promoting a Discourse » 185–86; traduction libre). Cette idée fondamentale, il la reprend dans sa présentation sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe quand il affirme que « la science et la religion constituent des systèmes de connaissance complémentaires » et qu'il est indispensable, une fois de plus, d'aller au-delà des mots pour accorder à l'analyse de ce principe l'attention nécessaire afin de progresser « dans le développement de la vie intellectuelle de notre communauté ».

Il ne s'agit cependant pas d'une démarche simpliste. Elle doit en effet rejeter « certaines autres relations possibles entre la science et la religion », en particulier « la position selon laquelle la croyance religieuse est en grande partie une connaissance spéculative de la réalité, un palliatif que nous utilisons en attendant que la vraie connaissance scientifique se révèle lorsque la science trouve des réponses définitives aux questions qui suscitent d'abord l'élan religieux chez l'être humain. » Il remet ici en question le positivisme comtien qui soumet que, « suite aux progrès des Lumières, l'humanité est sortie de l'état théologique puis de l'état métaphysique pour entrer dans un troisième état – l'état “positif” (c'est-à-dire

des “sciences positives” comme les mathématiques ou la physique) » qui stipule que « seules les vérités scientifiquement démontrées seront recevables³⁸ ». Il importe aussi d'exclure les « déclarations [...] selon lesquelles la vraie science sera le résultat de lectures justes et inventives des Écritures ». C'est pourquoi il est essentiel de bien comprendre ce qu'est la science, d'en définir les paramètres, les modes opératoires et leurs limites, ce qu'Arbab entreprend de faire dans l'article de *The Lab, the Temple and the Market* quand il souligne que la science « contient clairement des éléments qui sont essentiellement des articles de foi », que les théories scientifiques « sont toutes fondées sur des hypothèses, dont certaines ne peuvent être prouvées logiquement » et que les pratiques scientifiques dépendent de facultés telles que « l'intuition, la créativité et l'imagination » (180–81; traduction libre). Ce qui l'amène à rappeler que la connaissance scientifique est en crise en raison d'une incompréhension grandissante de ce qui constitue le mode de recherche scientifique qui a mené au « scientisme³⁹ », aux « versions populaires de la science qui ne savent pas la distinguer de la magie » et à une science qui se limite à « la seule connaissance de la technologie ». C'est pourquoi il rappelle que ce que

« la communauté bahá'ie doit saisir, c'est la nature de la connaissance scientifique dans toute sa puissance, de la science comme “première émanation de Dieu vers l'homme” ('Abdu'l-Bahá, *Promulgation* 49) qui éclaire la compréhension humaine et lui permet de pénétrer les mystères de l'univers et de la vie sur ce plan terrestre; de la science comme complément de la foi et de la connaissance religieuses, si riche en perceptions spirituelles qui peuvent aider l'humanité à élever ce monde de poussière jusqu'au ciel de gloire ».

Développer et renforcer la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie est donc loin d'être une entreprise annexe aux autres activités qu'entreprend cette communauté. Elle est, au contraire, au centre de son développement si elle veut pouvoir mener à bien le mandat qui lui a été fixé par Bahá'u'lláh. Pour y parvenir, il faut ce que Farzam Arbab appelle un bond en avant spirituel et intellectuel qui implique un acte de foi renouvelé en la Révélation de Bahá'u'lláh et un approfondissement de ses Écrits, en la direction qui lui est donnée par ses institutions, au premier chef la Maison universelle de justice. Cet acte de foi est lui-même inscrit dans le cadre opératoire de l'Alliance, de ses principes et de ses lois. Ce qu'il appelle de ses vœux est la mise en œuvre d'une entreprise spirituelle et intellectuelle caractérisée par le courage, l'abandon de tout élitisme et la prise de conscience, en esprit et en actes, du principe fondamental de l'harmonie entre la science et la religion. Seuls ces

38 « Positivism » dans *Philosophie Magazine*.

39 Voir, entre autres, les théories pseudo-scientifiques sur « la race et le racisme » que stigmatise Tzvetan Todorov dans *Nous et les autres* précédemment cité.

principes opératoires peuvent prévenir contre les deux tendances à ne s'appuyer que sur les théories contemporaines de la pensée pour permettre la révolution de la civilisation humaine que la Révélation de Bahá'u'lláh appelle et celle de ne pas prendre en compte à sa juste mesure la nécessité impérieuse de la transformation spirituelle de l'humanité.

OUVRAGES CITÉS

- 'Abdu'l-Bahá. *The Promulgation of Universal Peace*. US Bahá'í Publishing Trust, 1982.
- Arbab, Farzam. « The Intellectual Life of the Bahá'í Community » *The Journal of Bahá'í Studies / Revue des Études bahá'íes*, vol. 26, no. 4, pp. 9–21. doi: 10.31581/jbs-27.4.2(2016).
- . « Promoting a Discourse on Science, Religion, and Development », in *The Lab, the Temple and the Market*. IDRC-CRDI, 2000, 149–237.
- Association for Bahá'í Studies / Association d'études bahá'íes. www.bahaistudies.ca. Accédé 27 août 2025.
- Benjamin, Walter. *Images de pensée*. Christian Bourgeois Éditeur, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Éditions du Seuil, 2000.
- Castoriadis, Cornelius. *La montée de l'insignifiance*. Éditions du Seuil – Point essais, 1996.
- Derrida, Jacques. *Spectre de Marx*. Éditions du Seuil, 1993.
- Didi-Huberman, George. *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*. Éditions de Minuit, 2000.
- Guillebaud, Jean-Claude. *Le commencement d'un monde*. Éditions du Seuil, 2008.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Shuster, 1996 / *Le choc des civilisations*. Éditions Odile Jacob, 1997/2021.
- “Areas of Inquiry.” *Institute for Studies in Global Prosperity*, www.globalprosperity.org/lines-of-action/research-initiatives/#areas-of-inquiry. Accédé 27 août 2025.
- Lacoste, Laurent Palou. « Le choc des civilisations : fantasme ou réalité ? » *Fondation Jean Jaurès*, 14 Jan. 2009, www.jean-jaures.org/publication/le-choc-des-civilisations-fantasme-ou-realite/.
- Lample, Paul. « Exploring a Framework for the Elimination of Racial Prejudice in America ». *The Journal of Bahá'í Studies / Revue des Études bahá'íes*, vol. 35, no. 1-2, 2025, pp. 9–101. doi: 10.31581/jbs-35.1-2.584(2025).
- Laszlo, Ervin. *La grande bifurcation – Une fin de siècle cruciale*. Harper and Row, 1989 / *Tacor International*, 1990.

- Lévinas, Emmanuel. *Entre nous — Essais sur le penser-à-l'autre*. Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.
- La Maison universelle de justice. Lettre du 24 juillet 2013.
- . Lettre du Ridván 153 B.E. / 21 avril 1996.
- Morin, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Éditions du Seuil – Point essais, 2000.
- . *L'esprit du temps*. Grasset, 1962.
- . *Leçons d'un siècle de vie*. DeNoël, 2021.
- « Office of Social and Economic Development.” *Bahaipedia*, 11 juin 2025, bahaipedia.org/Office_of_Social_and_Economic_Development.
- « Positivismisme ». *Philosophie Magazine*, www.philomag.com/lexique/positivismisme. Accédé 27 août 2025.
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil – Points Essais, 2000.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres – La réflexion française sur la diversité humaine*. Points Essais, 1989.