

L'écriture académique est-elle "objective" ?

Eric GEOFFROY

Il existe, en particulier, dans le milieu des chercheurs en sciences humaines ou sociales, un présupposé selon lequel l'intellectuel détiendrait à lui seul l'objectivité scientifique. Il serait un observateur neutre, étudiant des "sujets", c'est-à-dire des êtres ou des phénomènes soumis à la subjectivité, comme l'induit la langue française. Or, l'individu objectif est censé, au moment de porter un jugement, abandonner tout ce qui lui est propre (idées, croyances ou préférences personnelles) pour atteindre l'universalité. Or, cette "universalité", nous le savons, est le plus souvent une émanation de la modernité européenne qui a émergé vers le XVIIe siècle... Cette conception utopique, appelée par Thomas Nagel le « point de vue de nulle part », a été remise en question, surtout à partir des années 1960 et 1970, pour des raisons de principe et de pratique.

On peut se demander, en effet, comment un sujet faisant partie de l'Univers, pourrait examiner "objectivement" une part de l'Univers, c'est-à-dire de soi-même. Pour ce faire, le sujet devrait s'extraire, ou s'abstraire, de l'Univers - et donc de lui-même - afin d'avoir un point de vue objectif... D'un point de vue épistémologique c'est bien sûr impossible.

Un bref aperçu dans diverses disciplines scientifiques

L'idée que l'on puisse construire un objet d'observation indépendamment de l'observateur est issue d'un modèle "objectiviste", qui fut celui de la physique jusqu'à la fin du XIXe siècle, mais que les physiciens eux-mêmes ont abandonné depuis longtemps. On croyait alors qu'il était possible de découper des objets, de les isoler, puis d'objectiver un terrain d'étude dont l'observateur serait absent. Par la suite, la réintégration de l'observateur dans le champ de l'observation ne s'est pas effectuée par la voie des sciences humaines, comme on pourrait le croire, mais par le biais de la physique quantique. Dès 1927, le physicien allemand Heisenberg montrait que l'on ne pouvait observer un électron sans créer une situation qui le modifie. Il est impossible d'observer un système sans le perturber. Il en tira son fameux « principe d'incertitude », qui le conduisit à réintroduire le physicien dans l'expérience même de l'observation physique.

Voici ce qu'en dit le philosophe des sciences Jean-François Lambert : « La physique quantique constitue, on le sait, une remise en cause radicale de notre conception de l'univers, associée à un changement, non moins radicale, du statut de l'observateur. La réalité décrite par la physique n'est plus indépendante des modalités de la description. L'observation suppose la participation d'un

observateur et implique une interaction avec l'objet observé. Mesurer c'est agir sur le réel ou plutôt interagir avec lui. Une telle interaction perturbe nécessairement l'objet et il s'ensuit que toute mesure est entachée d'une irréductible indétermination exprimée, dans le formalisme de la physique quantique, par la célèbre "relation d'incertitude" (ou plutôt d'"indétermination") de Heisenberg...¹ ».

Max Planck (m. 1947), le fondateur de la théorie des « quanta », soutenait pour sa part les trois propositions suivantes :

- il existe un monde extérieur indépendant de nous.
- ce monde ne nous est pas directement accessible.
- nous imaginons des modèles simplifiés, qui nous servent de représentation physique de ce monde inaccessible.

Citons encore les fameux « théorèmes d'incomplétude » du mathématicien autrichien Kurt Gödel (m. 1978), que l'on peut simplifier en ces termes : ce qui est démontrable n'est pas forcément vrai, et ce qui est vrai n'est pas forcément démontrable ; il faut à la base un acte de foi.

Il s'agit là de sciences dites "exactes"; qu'en est-il alors des sciences humaines, dans lesquelles un humain observe un autre humain ?

Examinons *l'anthropologie* tout d'abord, qui a poussé loin la réflexion sur les rapports entre observateur et observé. « C'est lorsque l'anthropologue prétend à la neutralité absolue, lorsqu'il croit avoir recueilli des faits "objectifs", lorsqu'il élimine des résultats de sa recherche tout ce qui a contribué à y accéder et qu'il gomme soigneusement les traces de son implication personnelle dans l'objet de son étude, qu'il risque le plus de s'écarter du type d'objectivité et du mode de connaissance spécifiques de sa discipline ». Cette remarque émane de François Laplantine, professeur d'anthropologie à l'Université Lyon II, auprès duquel j'ai étudié avant de me "convertir" aux études arabes et islamiques².

« S'il est possible, et même nécessaire, poursuit Laplantine, de *distinguer* celui qui observe et celui qui est observé, il me paraît en revanche exclu (*a fortiori* si l'on prétend faire oeuvre scientifique) de les *dissocier*. Nous ne sommes jamais des témoins objectifs observant des objets, mais des sujets observant d'autres sujets. [...] Si l'ethnographe perturbe une situation donnée, et même crée une situation nouvelle, due à sa présence, il est à son tour éminemment perturbé par cette situation. Ce que vit le chercheur, dans sa relation à ses interlocuteurs (ce qu'il refoule ou ce qu'il sublime, ce qu'il déteste ou ce qu'il chérit), fait partie intégrante de sa recherche. Aussi une véritable anthropologie scientifique doit-elle toujours poser le problème et des motivations extra-scientifiques de l'observateur et de la nature de l'interaction en

¹ Jean-François Lambert, « Gödel et les sciences cognitives », Revue *PhiloScience*, n°1, hiver- printemps 2004-2005, p. 29.

² François Laplantine, *L'anthropologie*, Paris, 1995, p.168.

jeu³ ». Je crois que tout chercheur peut, à un degré ou à un autre, se regarder dans le miroir de l'anthropologue...

Prenons maintenant l'exemple d'une autre discipline majeure, *l'histoire*. Le philosophe français Paul Ricoeur (m. 2005) a interrogé la scientificité de l'histoire et sa prétention à l'objectivité :

« L'historien va aux hommes du passé avec son expérience humaine propre. Le moment où la subjectivité de l'historien prend un relief saisissant, c'est celui où par-delà toute chronologie critique, l'historien fait surgir les valeurs de vie des hommes d'autrefois. *Cette évocation des hommes qui nous soit accessible, faute de pouvoir revivre ce qu'ils ont vécu, n'est pas possible sans que l'historien soit véritablement intéressé à ces valeurs et n'ait avec elles une affinité en profondeur* ; non que l'historien doive partager la foi de ses héros, il ferait alors rarement de l'histoire mais de l'apologétique voire de l'hagiographie ; mais il doit être capable d'admettre par hypothèse leur foi, ce qui est une manière d'entrer dans la problématique de cette foi en la *suspendant*, tout en la *neutralisant* comme foi actuellement professée. Cette adoption suspendue, neutralisée de la croyance des hommes d'autrefois est la sympathie propre à l'historien...⁴ »

L'histoire n'est donc pas une science exacte mais une construction interprétative. La neutralité absolue dans cette discipline est impossible, puisque l'historien est subjectivement impliqué dans son récit : il ne se contente pas de recevoir et d'enregistrer passivement des faits, comme le pense le positivisme.

Voici encore le penseur tunisien Mohamed Talbi qui, traitant « *Du métier d'historien* », nous dit que « l'homme ne peut se libérer de ce qu'il est. Malgré sa perpétuelle recherche, il ne peut pas sortir de son être. Il est comme prisonnier de lui-même ce qui, d'une façon générale, met des limites à l'objectivité. A-t-on déjà vu un chercheur qui ne commençait pas par prétendre qu'il était objectif et disait la vérité ? Tout cela n'est qu'illusion [...] Cela prouve que chaque chercheur a son objectivité, sa science, sa vérité⁵ ».

Concernant sa propre situation, il précise : « Vous notez que la foi est présente avec force dans mes écrits. Je ne le nie pas. Quand j'écris, je ne peux me débarrasser de ce que je suis, ce que je crois. Qui le pourrait ? *En aucun cas, je ne cache ma part de subjectivité* et je tente, en conséquence, de me remettre en question et d'adopter à l'égard de moi-même une attitude critique. En un mot, je crois que même si l'objectivité absolue est impossible, *vu qu'on ne peut jamais séparer le sujet de l'objet, le connaissant du connu*, l'effort vers l'objectivité en toute sincérité et conscience de ses limites est possible, et constitue même un devoir pour tout chercheur digne de ce nom⁶ ».

³ *Ibid.*, p.168-169.

⁴ Paul Ricoeur : *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 23-24. C'est moi qui souligne.

⁵ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis, Le Fennec, 1996, p. 41-42.

⁶ *Ibid.*, p. 42. C'est moi qui souligne.

On retrouve le même constat chez les représentants des sciences humaines les plus diverses. Le *biologiste* français Jacques Monod (m. 1976), prix Nobel de médecine, explique que le postulat de l'objectivité scientifique n'est pas la neutralité : c'est déjà un parti pris éthique, une position de valeur. « ...Cet interdit, ce premier commandement qui fonde la connaissance objective, n'est pas lui-même objectif et ne saurait être objectif : c'est une règle morale, une discipline... Le postulat d'objectivité, pour établir la norme de la connaissance, définit une valeur qui est la connaissance objective elle-même. L'accepter c'est donc énoncer la proposition de base d'une éthique : l'éthique de la connaissance⁷ ».

Le *psychologue* et épistémologue suisse Jean Piaget (m. 1980) avance quant à lui qu'« il n'y a plus en droit de frontière entre le sujet et l'objet », car « la connaissance est liée à une action qui modifie l'objet et qui ne l'atteint donc qu'à travers les transformations introduites par cette action⁸ ». Chez Piaget, le sujet et l'objet sont situés sur le même plan et en interaction. Ils ne peuvent être considérés comme disjoints. Pour lui, la réalité se construit dans une interaction pratique avec le monde.

Ayons donc à l'esprit que, à l'instar du relativisme culturel dont des hommes éclairés se sont rapidement fait l'avocat, le relativisme scientifique s'impose à nous. J'entends par là que *la remise en cause permanente qui fonde la démarche académique critique doit certes s'appliquer à l'objet étudié, mais en premier lieu c'est nous-mêmes qu'elle concerne.*

Un nouveau paradigme : la « multidimensionnalité » de l'approche scientifique

L'islamologue franco-algérien Mohammed Arkoun (m. 2010) appelait de ses vœux une « rationalité plurielle » grâce à laquelle on quitterait « le cadre dualiste de la connaissance où raison s'opposait à imagination, histoire à mythe, vrai à faux, bien à mal, raison à foi⁹ ». Fort bien, mais les *sciences humaines* qu'il sollicite ne suffisent certainement pas à la tâche. Je ne suis ni Michel Foucault (m. 1984) lorsqu'il avançait que « les sciences humaines sont de fausses sciences, ce ne sont pas des sciences du tout », ni Claude Lévi-Strauss (m. 2009) affirmant que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre¹⁰, ni Abdou Filali-Ansary qui voit en elles « une formidable machine de destruction¹¹ », ni peut-être même Fernand

⁷ Jacques Monod, *le hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, 1970, chapitre 9.

⁸ Jean Piaget, *Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, Gallimard, 1967.

⁹ Cité par Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 282.

¹⁰ *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 294.

¹¹ *Réformer l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2005, p. 279.

Dumont (m. 1997) qui parlait d'une « science de l'homme en l'absence de l'homme ¹² ».

Toutefois, force est de reconnaître que, malgré les exemples esquissés plus haut, ces sciences semblent encore en retard car freinées par l'idéologie. À propos du travail de l'historien, le grand Fernand Braudel avouait : « Ce que je fais, c'est contre la liberté humaine¹³ ». L'interférence qu'exerce l'observateur sur le champ observé n'est pas encore admise dans toutes les sciences humaines. Cela reviendrait en effet à remettre en cause les postulats d'objectivité et de neutralité que celles-ci revendiquent pour elles-mêmes, et au-delà, l'impérialisme qu'elles exercent dans la pensée actuelle.

Nous savons pourtant qu'une révolution épistémologique est actuellement en cours. Elle implique une méthode intégrale, holistique, qui a pour vocation de mettre en synergie l'expérimentation dans le monde phénoménal et l'expérience intérieure, la raison élargie, dotée de ses divers outils (qui ne sont donc pas des fins en soi), et la supra-raison, qui possède ses propres moyens cognitifs, plus englobants. Pensons par exemple à la « rationalité élargie » du physicien et chimiste Ilya Prigogine (m. 2003), aux principes de « complexité du réel » et de « multidimensionnalité » d'Edgar Morin.

L'étude du fait religieux

Comme le notait l'orientaliste Jacques Berque (m. 1995), la méthode du *déconstruire* plaît beaucoup à notre époque ¹⁴ ; elle fait même partie intégrante du « politiquement correct » occidental. Berque visait ceux dont le but est « de nous mettre en face d'un Texte démonté, déconstruit, chose parmi les choses et vestiges du passé ¹⁵ ». Déconstruire le Coran et les fondements de la tradition islamique n'a de valeur épistémologique que si l'on peut proposer une authentique alternative.

La lecture « historico-critique » des textes religieux, appliquée à l'exégèse biblique, est née dans le cadre de la théologie libérale allemande protestante du XIX^e siècle ; elle doit aussi beaucoup au développement de la science historique à cette même époque. Comme toute méthode, elle est marquée par le contexte qui l'a suscitée, soit *le positivisme scientifique, qui pose une prétendue objectivité et neutralité du chercheur*. De ce fait, elle s'exerce rarement à l'autocritique : elle ne jette aucun regard sur l'académisme et les mythes scientifiques qu'il véhicule. Cet académisme constitue d'ailleurs un *establishment* comparable à celui de l'autorité religieuse.

¹² F. Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'Homme*, Paris, PUF, 1981.

¹³ Cité par François Dosse, *L'histoire en miettes*, La Découverte, Paris, 1987, p. 114.

¹⁴ *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 26.

¹⁵ B. Himmich, *Ijtihâd, La face voilée de l'Islam*, Rabat, Marsam, 2006, p. 28.

La culture académique occidentale, pas plus qu'une autre, n'est exempte de présupposés idéologiques et de superstitions. L'exégèse « historico-critique » est donc très pertinente lorsqu'on la considère comme un instrument, et non une fin en soi. Comme le note la théologienne protestante Elisabeth Parmentier, elle n'est « qu'une partie du processus d'interprétation et ne peut en tenir lieu, parce qu'il manque, à la prise de distance qui se confronte à l'histoire, la dimension *d'interpellation pour l'existence* du lecteur du texte ¹⁶ ».

A ce propos, le philosophe Jacques Derrida (m. 2004) note que « tous ces discours destructeurs [...] sont pris dans une sorte de cercle. Ce cercle est unique et il décrit la forme du rapport entre l'histoire de la métaphysique et la destruction de l'histoire de la métaphysique : *il n'y a aucun sens* [sic] à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique ; nous ne disposons d'aucun langage [...] qui soit étranger à cette histoire ¹⁷ ».

Les anthropologues s'insurgent également contre l'idée que le sujet « religieux » étudié serait une entité irréductible à la rationalité que nous revendiquons comme nôtre. Claude Lévi-Strauss, bien connu, récusait une opinion répandue chez beaucoup de chercheurs occidentaux, selon laquelle « la conscience serait l'ennemie secrète des sciences de l'homme ». Le problème est-il davantage aigu en France, du fait de la laïcité, de la séparation de l'étatique et du religieux ?

Venons-en maintenant à *l'islam*. J'ai été rapidement frappé par le fait que cette religion n'a pas une conception monolithique, unidimensionnelle de la "science". La science, *al-'ilm*, est une, comme le souligne Ibn 'Arabî (m. 1240), puisqu'elle procède de Dieu l'Unique, l'Omniscient (*al-'alîm*), mais les modalités de la connaissance, elles, et les savoirs (*al-ma'lûmât*), sont multiples. Au nom du principe d'Unité (*Tawhîd*), les diverses branches de la science ont fait bon ménage en islam classique, et l'on était à la fois théologien, juriste, poète, mathématicien, astronome...

Dans la civilisation islamique, les « anciens » pratiquaient le recul méthodologique et l'approche pluraliste beaucoup plus que la plupart des modernes... Les « imams » fondateurs des rites juridiques ont donné l'exemple. « Nous pensons avoir raison, déclarait Abû Hanîfa (m. 767), mais notre jugement peut s'avérer faux ; quant à l'autre [juriste], nous pensons qu'il a tort mais il se peut qu'il ait raison ¹⁸ ». L'imam Shâfi'î (m. 820), autre fondateur d'école juridique, traça dans ses écrits les lignes d'un pluralisme qui ne puisse dégénérer en divisions, et l'imam Mâlik refusa que le calife abbasside al-Mansûr impose comme manuel son propre ouvrage, *al-Muwatta'*, sur tous les territoires de l'islam : les peuples musulmans, lui écrivit-il en substance, professent des opinions diverses en fonction des enseignements qu'ils ont reçus

¹⁶ « Héritages et ruptures en milieu protestant », sur le site CATHO-THEO.net.

¹⁷ *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 412.

¹⁸ M. Z. Ibrâhîm, *Al-furû' al-khilâfiyya*, Le Caire, 1995, p. 23.

initialement ; toutes sont valables car ce sont différents aspects de la vérité, et il faut donc laisser à chacun la liberté de choisir ses références.

« Prenons quelqu'un comme Tabarî qu'on peut considérer comme le summum de l'objectivité, écrit Mohamed Talbi. Il s'est contenté de dire à propos d'un événement donné : “ je rapporte ce fait d'un tel, qui le tient d'un tel, qui le tient lui-même d'un tel ”. Puis il rapporte un autre fait qui contredit le premier. Il ne fait que collectionner et rapporter. Il a le mérite inestimable de nous avoir conservé sur une série de points d'histoire toutes les opinions¹⁹ ».

Par la parabole suivante, Ghazâlî a bien montré l'erreur qui consiste à enfermer l'universel dans des vues fragmentaires, critiquant ainsi les déficiences de l'exclusivisme dogmatique. Des aveugles se trouvent un jour en présence d'un éléphant, animal dont ils n'ont aucune connaissance, même théorique. Chacun tente donc de le décrire, et se le représente suivant le membre qu'il a touché : pour l'un, qui a tâté une patte, l'éléphant ressemble à une colonne; pour un autre, qui a tâté une des défenses, l'éléphant ressemble à un pieu, etc. Le poète soufi Jalâl al-Dîn Rûmî reprit également à son compte cette parabole dans son célèbre *Mathnawi*. Ainsi va la subjectivité humaine...

L'apport épistémologique de la spiritualité islamique

Le regard que nous portons sur le monde, nous autres modernes ou contemporains, est *borgne* : notre perception s'arrête au monde manifesté et ne suppose même pas l'existence d'une autre dimension. S'appuyant sur le verset coranique 41 : 53 : « Nous leur montrerons Nos signes aux horizons (*âfâq*) ainsi qu'en eux-mêmes (*anfusi-him*) jusqu'à ce qu'ils réalisent qu'il s'agit bien de la Vérité », le penseur musulman indien Muhammad Iqbal (m. 1938) écrit que « le Coran considère à la fois “*Anfus*” (le soi) et “*Afaq*” (le monde) comme sources de connaissance. Dieu révèle Ses signes dans l'expérience intérieure aussi bien qu'extérieure [...]. Il ne faut donc pas penser que l'idée de finalité doive laisser entendre que la vie soit en définitive destinée à un total remplacement de l'émotion par la raison²⁰ ». Il fonde ainsi la quête de connaissance à la fois dans le monde phénoménal (« aux horizons ») et dans le royaume intérieur (« en eux-mêmes »). La culture islamique classique a généralement exprimé cela en termes de « balance » (*mîzân*), c'est-à-dire d'équilibre entre les différents aspects de la réalité. Ghazâlî par exemple a souvent recours à ce terme/thème.

Certains spirituels musulmans ont qualifié cet idéal par l'expression de « l'homme aux deux yeux ». Avec son œil “droit”, ou œil intérieur, l'être éveillé voit l'Unicité ; avec son œil “gauche”, ou œil extérieur, il voit le monde phénoménal dans sa multiplicité. Ainsi ancré à la fois dans l'Unicité et la

¹⁹ *Plaidoyer pour un moderne, op. cit.*, p. 46.

²⁰ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Éditions du Rocher/UNESCO, 1996 (rééd.), p. 127-128.

multiplicité, il a une vision unifiante de la réalité, car la vision d'un œil ne cache pas celle de l'autre. La référence coranique en est la suivante : « Ne lui [l'homme] avons-Nous pas donné deux yeux [...] Ne lui avons-Nous pas montré les deux voies ? ²¹ ». Remarquons l'extrême convergence de cette perspective avec l'assertion de l'astrophysicien canadien Hubert Reeves : « Nous ne pouvons pas vivre une seule démarche, sous peine de devenir fous ou de nous dessécher complètement. Il nous faut apprendre à vivre maintenant en pratiquant à la fois la science et la poésie, il nous faut apprendre à garder *les deux yeux ouverts en même temps* ²² ».

Nous devons en fait reconnaître notre *interdépendance*, et il y a en cela une grande exigence d'humilité, à la fois humaine et scientifique. Les physiciens expriment ce phénomène en termes d'*intersubjectivité*. « Dans ses grands énoncés fondamentaux, note le physicien Bernard d'Espagnat, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, la physique classique pouvait ne faire appel qu'à des énoncés à objectivité forte. Or tel n'est plus le cas en physique quantique dont certains énoncés de base sont à objectivité seulement faible. Cela ne signifie aucunement que cette physique soit subjective, produit de nos préférences ou de nos convictions, mais seulement qu'elle est *intersubjective*, c'est-à-dire qu'elle doit une bonne part de son contenu à notre condition humaine. Plus précisément, étant donné qu'elle comporte des énoncés à objectivité seulement faible, il est clair qu'elle ne nous décrit pas la réalité en elle-même mais l'ensemble de notre expérience humaine de celle-ci. Il ne s'agit plus de réalité "indépendante" mais de réalité "empirique" ²³ ».

Les auteurs spirituels ont exploré le principe islamique de l'*interdépendance* qui régit l'univers, en développant par exemple la notion d'« Âme universelle » (*al-nafs al-kulliyya*), qui embrasse tous les règnes de la création. Pour des soufis comme Ibn 'Arabî, le monde n'est pas constitué d'objets ou d'atomes isolés, mais d'un réseau complexe de « relations » (*nisab*). Bien évidemment, une telle multiplicité des relations est « la répercussion de l'Un divin irréductible ²⁴ ». Ce réseau tisse en quelque sorte une trame de solidarité entre Dieu et le cosmos, mais aussi entre les créatures. Henri Bergson allait tout à fait dans ce sens lorsqu'il affirmait que « la réalité ultime est un tissu de connexions sous-jacent, et que le cerveau fait écran à cette réalité plus large ²⁵ ».

²¹ Coran 90 : 8, 10.

²² Cité par M. Cazenave, *La science et l'âme du monde*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 12. C'est moi qui souligne.

²³ Bernard d'Espagnat, « Physique contemporaine et intelligibilité du monde », *revue PhiloScience* n°1, *op. cit.*, p. 7.

²⁴ Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, Paris, Dervy, 2004, p. 120.

²⁵ M. Ferguson, *Les enfants du Verseau – Pour un nouveau paradigme*, Calmann-Lévy, Paris, 1994 (rééd.), p. 142.

« Dieu reconnaît une certaine réalité aux essences des choses créées, affirme Ibn ‘Atâ’ Allâh (m. 1309) : Il donne à chacune la part qui lui revient, et la pourvoit d'un degré spécifique d'existence ; Il lui accorde sa propre sphère d'autonomie (*dawla*) ²⁶ ». La Réalité est donc pluridimensionnelle, et chaque dimension – qu'on retrouve, par exemple, dans le ternaire esprit, âme, corps – a son droit (*haqq*) à l'existence, selon l'enseignement du prophète Muhammad. Se dégage ainsi un « Principe de Relativité » en physique quantique comme en métaphysique : « Aucun niveau de réalité ne constitue un lien privilégié d'où l'on puisse comprendre tous les autres niveaux de Réalité ²⁷ ».

Conclusion : reconnaître sa propre subjectivité

Par honnêteté intellectuelle, il nous faut donc accepter cette part radicalement subjective qui est en nous. Je préfère admettre mon implication personnelle, intérieure, dans ce que j'étudie puisque de toute façon, comme on l'a vu, cet objet d'étude m'implique. « La perturbation que l'ethnologue impose par sa présence à ce qu'il observe et qui le perturbe lui-même, loin d'être considérée comme un obstacle épistémologique qu'il conviendrait de neutraliser, est une source infiniment féconde de connaissance », affirme F. Laplantine ²⁸. Par mon mode de participation intérieur à ma discipline (l'islamologie, en l'occurrence), peut-être parviens-je à plus de proximité, d'intimité avec elle.

Les deux démarches, académique et personnelle, offrent donc chacune leur part d'objectivité ; c'est pourquoi je les mets à contribution dans ma méthodologie : j'essaie ainsi, sur un sujet précis, de confronter islamologie, histoire et anthropologie. La réalité n'est jamais unidimensionnelle, et si j'en passe sous silence un seul aspect, je la défigure dans sa totalité. Il s'agit là, bien sûr, d'un idéal vers lequel tend le chercheur. Dans ma thèse²⁹, par exemple, j'ai tenté de combler le hiatus existant entre les deux approches divergentes par lesquelles est habituellement traitée la mystique musulmane : l'une purement doctrinale ou métaphysique, l'autre sociologique ou anthropologique. Mon propos a été de mettre en regard les données historiques d'une période précise et les traits permanents de la spiritualité en islam, d'inscrire le soufisme dans le cadre de la culture islamique qui le supporte. Aucune doctrine n'est dépourvue

²⁶ Ibn ‘Atâ’ Allâh, *La sagesse des maîtres soufis*, traduction et annotation par Eric Geoffroy, Paris, Grasset, 1998, p. 57.

²⁷ Basarab Nicolescu, « Le tiers inclus – De la physique quantique à l'ontologie », *PhiloScience*, *op. cit.*, p. 64.

²⁸ *Op. cit.*, p.172.

²⁹ *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans - orientations spirituelles et enjeux culturels*, ouvrage édité par l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, Damas-Paris, 1995. Ce travail est maintenant édité *on line* : <http://ifpo.revues.org/2342>.

de dimension historique. A mon sens, tout historien des religions ou des idées doit activer un mouvement de balancier entre temporel et intemporel, histoire et métahistoire. J'espère ainsi échapper à cette « schizophrénie profonde et permanente » qui caractérise, selon Edgar Morin, les sciences humaines telles que la sociologie.