

Le doute chez Ghazâli / P. Choukrallah Choufani.
— Extrait de : Annales de philosophie et des
sciences humaines. — N° 3 (1989), pp. 121-148.

Notes au bas des pages.

I. al-Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, 1058?-
1111 — Critique et interprétation. II. Théologiens
musulmans — Khorasan (Iran). III. Croyance et
doute.

PER L1044 / FP257818P

LE DOUTE CHEZ GHAZÂLI*

Choukrallah CHOUFANI

Le doute est un conflit de jugements dont aucun n'entraîne adhésion durable; il consiste avant tout en une oscillation mentale et en un état affectif généralement pénible et qui va du simple malaise à l'angoisse. Il faut distinguer d'une part, le doute qui tend vers la croyance, le doute que l'on domine et que l'on conduit, dont on se sert comme d'un instrument de connaissance, et, d'autre part, le doute impuissant, spontané et involontaire, qu'on subit et qui ne cesse que quand l'équilibre mental s'est de lui-même rétabli.

On peut aussi rapprocher du doute certains états d'hésitation affective; on est incertain parce qu'on ne se passionne pas; on n'éprouve ni vif intérêt, ni affection profonde et persévérante; rien n'attire, ne repousse, sinon mollement, on ne s'attache à rien. Ou, par contre, les passions contraires s'entrechoquent; le moi partagé ne trouve pas le repos.

Le doute devient pathologique lorsque l'impossibilité de conclure vient de l'impuissance du sujet et que les problèmes qu'il se pose, œuvre d'un travail stérile de pensée, ne font qu'exprimer son agitation mentale. L'être qui doute traduit par là le sentiment d'incomplétude qu'il éprouve, la diminution de sa réalité interne, l'abaissement de son niveau mental; il doute des choses parce qu'il n'est plus lui-même et qu'il n'arrive plus à se les approprier. Il se lance dans un vain travail qui accumule les associations d'idées, les interrogations, les recherches, parce qu'il est un agité, et qu'incapable d'action véritable, il est obligé de contrefaire; et ce travail n'aboutit à rien, étant incapable de coordonner, de synthétiser, d'arrêter. Tel est l'état psychologique de celui qui tombe dans le doute. Voyons à présent dans quelle mesure on peut l'attribuer à Ghazâli en suivant son récit autobiographique.

* Troisième article de la série «*Al-Ghazâli dans ses recherches rationnelles*». Cf. *Annales de Philosophie et Sciences Humaines*, Volume 1, Année 1987, pp. 63-77 et Volume 2, Année 1988, pp. 53-73.

I – LA CRISE DE DOUTE D'APRES LE RECIT AUTOBIOGRAPHIQUE

Dans son livre *al-Munqidh Ghazâli* nous a laissé un récit captivant de ses doutes et de ses efforts visant à trouver une base de certitude absolue. Il nous raconte qu'il cherche les réalités profondes des choses: «Dès avant mes vingt ans jusqu'à ce jour (j'en ai plus de cinquante), je me lance dans les profondeurs de cet océan. Je plonge dans ses gouffres en audacieux et non en homme craintif et timoré. Je m'enfoncé dans les questions obscures; je me précipite sur les difficultés; je scrute la croyance de chaque secte; j'examine les aspects cachés, du point de vue doctrinal, de chaque groupe religieux. Je le fais pour séparer vrai et vain, tradition et innovation. Ma soif de saisir, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses, était un instinct, une tendance naturelle que Dieu mit en moi, sans choix délibéré de ma part, ni recherche consciente. Aux approches de l'adolescence, déjà s'étaient défaits en moi les liens traditionnels et brisées les tendances héréditaires. Je voyais bien que les enfants chrétiens ne grandissaient que dans le christianisme, les jeunes juifs, que dans le judaïsme et les petits musulmans que dans l'islam» (Mp. 59 sq.). Ghazâli s'était donc soustrait à la foi d'autorité incliquée par les parents à leurs enfants et il était à la recherche d'une base de connaissance suffisamment solide pour exclure le doute, ainsi que l'illustre la définition qu'il a donnée de la connaissance: «La science certaine est celle dont l'objet connu se révèle sans laisser de place au doute, sans qu'aucune possibilité d'erreur ou d'illusion ne l'accompagne» (Mq. 62).

A la lumière de cette définition, Ghazâli passe en revue ses connaissances, et ne trouve que deux domaines qui semblent pouvoir résister à une critique rigoureuse : les sens et la raison.

Quant aux sens, dit-il: «Je m'astreignis donc à considérer les données sensibles, m'essayant à les mettre en doute. J'en vins alors à perdre foi en les données sensibles. Et ce doute m'envahissait, se formulant ainsi: Comment se fier aux données sensibles? La vue, pourtant le principal de nos sens, fixant une ombre, la croit immobile et figée et conclut au non-mouvement. Au bout d'une heure d'observation expérimentale, elle découvre que cette ombre a bougé, non pas d'un coup, mais progressivement, peu à peu, de sorte qu'elle n'a jamais cessé de se déplacer» (M. 63 sq.). Voilà l'exemple des données sensibles au sujet duquel un organe des sens porte un jugement où la raison fait apparaître une erreur indéniable (*ibid.*). Ghazâli commence donc par douter des données sensibles; et bientôt la certitude de la connaissance sensible commence à chanceler sous l'action de la critique de la raison. Celle-ci agit donc comme une base supérieure de jugement permettant de corriger les données apparemment sûres des sens.

Quant aux données rationnelles, elles font partie des notions premières. Par exemple: «dix est plus grand que trois; négation et affirmation ne peuvent coexister en un même sujet» (M. 64). Mais quelle garantie, disent les données sensibles, y a-t-il dans les nécessités de raison? Peut-être existe-t-il une base de jugement transcendant la raison et susceptible d'ôter aux conclusions de la raison l'apparence de la certitude qu'elle leur confère. Le fait que nous ne connaissions pas cette base ne prouve nullement qu'elle n'existe pas. Quand nous rêvons, nous ne doutons pas de la réalité du contenu du rêve. C'est seulement en nous éveillant que nous voyons que cette réalité était illusoire. N'est-il pas possible que notre vie entière ne soit qu'un rêve dont nous ne nous réveillerons qu'à la mort? Où serait alors la certitude de notre logique?

Ghazâli devait vider le calice du doute jusqu'à la lie. Il traversa une crise qui dura deux mois, durant lesquels il fut en proie au «sophisme». C'était là son étant d'âme réel, quoique rien n'en transparût dans ses paroles. Dieu lui rendit alors la santé morale, non pas par la voie de la démonstration, mais comme il le dit lui-même par une lumière divine qui commença à se répandre dans son cœur. «Cette lumière-là est la clé de la plupart des connaissances. Celui qui croit que le «dévoilement du vrai» est le fruit d'arguments bien ordonnés, rétrécit l'immense miséricorde divine». «Il n'y a pas à rechercher les notions premières, puisqu'elles sont présentes dans l'esprit. Ce qui est présent disparaît, quand on le cherche» (M. 65 sq.). «Ces simples propositions forment le résumé de l'originalité de Ghazâli et de la profondeur de son esprit»¹.

Cherchant toujours la certitude et guéri, à présent, de ses doutes les plus navrants, il commence la critique des systèmes en vogue de son temps: la scolastique (Kalâm), le bâtinisme, la philosophie et le soufisme. Ghazâli voulait tout examiner, faisant figure d'un vrai philosophe sceptique. Sa critique de ces quatre groupes fera l'objet d'un prochain article. Pour le moment, nous nous intéressons à ce qu'il dit lui-même de son doute et sa juste valeur.

«La littérature sceptique, dans le monde musulman, est plus curieuse qu'abondante. Il eût été dangereux de se dire sceptique, et il était assez vain de l'écrire. Le fanatisme, la loi, le mépris où l'on tenait la vie humaine, réprimaient promptement les essais d'apostasie; les écrits même de ce genre se perdaient. Les copistes doivent se refuser à transcrire les ouvrages ou les passages susceptibles d'altérer la pureté de la foi. Les manuscrits contenant des morceaux hérétiques ou sceptiques étaient tronqués ou modifiés. Dans ces condi-

(1) A.J. Wensinck, op. cit., p. 106.

tions, les textes antireligieux deviennent des raretés et on doit s'estimer heureux de pouvoir en recueillir quelques-uns»¹.

A notre avis, la tendance sceptique évidente du Munqidh de Ghazâli ne saurait suffire pour taxer ce livre d'antireligieux, car il s'achève sur une exhortation à la pratique de la vie religieuse confessée par le soufisme. En plus, la tendance religieuse y est assez forte, vu la préoccupation exagérée de l'auteur de défendre la vie religieuse. Sa démarche sceptique elle-même n'est qu'une fiction littéraire. Avec un fond de réalité, M. Charles Waddington, correspondant de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, trouve que l'Orient tout entier est resté étranger au scepticisme théorique. «Comment s'attendre, dit-il, à trouver le scepticisme philosophique là où n'existe même pas le scepticisme religieux? Comment douter des causes sans douter des effets? Comment douter de l'être nécessaire sans douter a fortiori des êtres contingents? Pour rencontrer le vrai scepticisme, celui qui naît de préoccupations exclusivement empiriques, il faut porter ses regards vers la Grèce, où il a pris naissance, et où il a reçu un nom, une méthode, une forme systématique»².

M. Waddington pourrait peut-être faire exception de Ghazâli, dont nous venons de découvrir le langage tout à fait sceptique. Son esprit a présenté tous les aspects du scepticisme, mais son génie s'est refusé à créer une doctrine spéciale, car son système consistait à n'en avoir aucun, sinon la défense de la religion.

Ghazâli a certainement connu le doute; mais il reste à déterminer l'objet et la nature véritable de son doute.

Il y a tout lieu de croire Ghazâli lorsqu'il affirme: «A peine avais-je dépassé l'âge de l'adolescence que le nœud du taqlîd (tradition aveugle) s'était délié chez moi et que s'étaient brisées les croyances dont j'avais hérité». Il ne s'agit pas de l'objet de la croyance ou de la foi en tant que telle, du «credo» musulman, qui seul, est «savoir certain» pour Ghazâli, mais de cet ensemble d'arguments et de raisonnements «tramés» autour du «donné révélé» pour le défendre et se transmettant de génération en génération. Cela n'entraîne pas pour autant qu'il ait douté du donné révélé lui-même: il avait une foi bien ferme (îmân yaqîni) en Dieu, en la prophétie et au dernier Jour (M. 96). «Ces trois principes religieux s'étaient fortement gravés dans mon cœur». (ibid.). Cette foi s'était ancrée en lui à la suite des études qu'il avait faites, des voies qu'il avait pratiquées, des recherches qu'il avait poursuivies dans les deux genres de connaissances «légales» révélées et rationnelles. Il ne la devait pas simplement aux arguments

(1) Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, éd. Geuthner, Paris 1923, tome IV, p. 249 sq.

(2) Charles Waddington: Journal Officiel du 27 octobre 1875.

choisis et rédigés, mais à la suite de motifs, de circonstances et d'expériences qu'il n'est pas possible d'énumérer (M. 97).

«Ces trois composantes essentielles de la foi, formaient comme l'univers mental, l'arrière-plan que la science positive du fiqh (jurisprudence) devait supposer comme une donnée indiscutable, et même indémontrable»¹. L'existence de Dieu, la prophétie et le Jour dernier constituaient alors pour Ghazâli le point de départ, les postulats des fiqhiyât (ibid.). On pourrait aller plus loin et prendre à la lettre ses propres paroles: Ghazâli allait à Bagdad, à l'école Nizâmiyah, pour répandre le savoir qui fonde la réputation et donne la gloire (M. 114). Et dès lors, il devait croire à ces trois vérités mentionnées, mais seulement d'une croyance théorique. Un moment vint où des circonstances historiques, nous les verrons par la suite, durent l'obliger à rentrer en lui-même, à penser plus sérieusement à la vérité religieuse; d'ores et déjà, Ghazâli fait de la recherche du bonheur de l'âme, le but suprême de sa vie. Il s'agit d'une purification de l'âme par la pratique des vertus dans la voie mystique.

La foi de Ghazâli était solide surtout après les événements qui l'ont obligé à penser au salut de son âme, à la vie de l'Au-delà. Sa profession de foi se résume ainsi: Dieu est éternel, de tout temps et à jamais. Il est exempt d'imperfections (tanzîh). Il n'est ni corps, ni atome, ni substance corporelle. Rien ne Lui est comparable; il n'est limité ni par l'espace, ni par le temps; Il est au-dessus de tous les changements, transformations et événements. Sa foi dans la mission prophétique de Mohamed n'a jamais connu le doute: «Il faut croire ce que le Prophète a enseigné quant à l'Au-delà, à son intercession lors du Jugement Dernier»². Il faut même croire au mérite des Compagnons³.

La foi de Ghazâli ne fait donc aucun doute: son but est de défendre le credo musulman. Il suffit d'ailleurs de lire son ouvrage principal intitulé: «Ihyâ'» ou «vivification des sciences de la foi», pour apprécier la valeur de Ghazâli en matière de rénovation de la science religieuse. Ce célèbre ouvrage est l'expression la plus claire et la plus adéquate de la théologie orthodoxe de l'Islam. Il est fondé sur la révélation, la tradition, le sentiment même de piété, et non sur l'argumentation scolastique ou Kalâm. En raison de sa place éminente dans la réflexion musulmane, Ghazâli fut appelé la «Preuve de l'Islam». Quoi qu'il en soit, on ne peut nier sa grandeur. Il est vrai que son esprit n'était pas principalement tourné vers les choses de la science, c'était plutôt un esprit moral et

(1) Cf. F. Jabre, op. cit., p. 332.

(2) Bousquet: Ihyâ, traduction, op. cit., p. 42.

(3) Compagnons: Ce sont les premiers musulmans, de la même génération que Mohammed, ses compagnons dans sa vie et ses successeurs immédiats après sa mort.

religieux. Toutefois, il reste quand même possible d'affirmer qu'à ce niveau, il a été moderne par bien des côtés, et plus moderne en somme que ses deux adversaires Avicenne et Averroès. Dans sa lutte contre les philosophes, il a lutté d'avance contre les excès de la scolastique (Kalâm), contre l'abus du raisonnement a priori, et même contre les détenteurs de l'autorité en matière de réflexion; il a cherché les limites de la raison et indiqué nettement l'attitude pragmatique en matière de foi. Partout dans ses ouvrages, il a insisté sur la vérité religieuse et la supériorité de la prophétie. Mais si Ghazâli n'a pas douté de sa foi religieuse, quel fut donc l'objet de son doute ?

Un écrivain russe, Guinzburg, affirme que Ghazâli est un sceptique; son scepticisme marque toute son œuvre et il le suggère sciemment à son public¹. Cette affirmation est vraie pour le doute méthodique et Ghazâli lui-même écrit dans son ouvrage Mizân al-A'mâl²: «Le doute mène à la vérité. Celui qui ne doute pas ne spécule pas; celui qui ne spécule pas ne voit pas; et celui qui ne voit pas persiste dans l'aveuglement et dans l'erreur»³. Le doute pour Ghazâli a donc une importance primordiale pour arriver à la vérité. Mais, a-t-il vraiment douté de son credo musulman pour arriver à la vérité de la religion islamique?

Ghazâli considère que la norme à laquelle il doit se référer dans son travail critique est la vérité musulmane, en tant qu'enseignement révélé par Dieu aux hommes. Il doute de la *méthode* à suivre quand il s'agit d'exposer le donné révélé à la conscience des fidèles. Il connaît une crise, à notre avis, n'ayant pas pu déterminer la *voie* qui pousse le fidèle à rejoindre sa vie religieuse. Il s'efforce de lui montrer qu'il y a une Vérité unique, à savoir, la vérité religieuse. Le titre de son livre, «al-Munqidh min al-dalâl» signifie d'ailleurs «préservateur de l'erreur». Ainsi la vérité ou la certitude selon Ghazâli est-elle exclusivement d'ordre musulman. La voie qui mène à la vérité religieuse selon lui ne peut être ni la tradition, ni les sens, ni la raison. Nous avons déjà analysé ces trois points et nous avons montré que Ghazâli a douté de leur valeur: ils mènent à l'erreur et non à la vérité. Nous allons voir aussi qu'il en est de même pour la scolastique, la philosophie et le bâtinisme. Seul le soufisme mène à la vérité religieuse que Ghazâli voulait imposer à la conscience. Elle est le «savoir

(1) Guinzburg: Zapiski institua vostokvédénia akademii, Nauk, Moscou 1937, p. 166.

(2) H. Hâchim traduit ce titre en: Critère de l'action.

(3) Mizân al-A'mâl: Ed. Soleiman Dunia, le Caire 1964, p. 409.

certain» que Ghazâli nous invite à trouver dans le soufisme, non en tant que «savoir», mais en tant que «voie» à pratiquer. Ainsi, le «savoir certain» est-il atteint par le soufisme et dans les limites mêmes de l'islam. Ghazâli révèle donc une attitude subjective exclusivement musulmane. Il faut insister sur cet aspect frappant dans le *Munqidh*. Etant donné la prise de position de Ghazâli sur le problème de la vérité, nous nous attendions à en trouver un examen critique. Mais voici qu'il le résout par un appel à réaliser en soi un état psychologique qui incline le fidèle à accepter la vérité religieuse, même sans examen préalable, car elle est d'après lui l'unique vérité. Toute confiance dans la tradition, les sens et la raison en face de cette vérité, est effacée. La vérité ghazâlienne attitude subjective dans le sens signalé repose donc sur un a priori dogmatique. C'est sur le dogme, en fonction du donné révélé, que Ghazâli construit sa théorie, et c'est à travers la croyance qu'il arrive à la réalité¹. Son unique souci est d'indiquer au fidèle la voie favorable à une prise de conscience nette et claire de l'enseignement du Prophète. «Le problème se trouve ainsi circonscrit en vertu même du donné dogmatique. Et ce problème se réduit alors à celui de la psychologie universelle relative à une conviction ferme et réfléchie, mais qui, dans le cas, se trouve élaborée à la lumière de la loi musulmane et informée par cette loi»².

Dans la théorie ghazâlienne de la vérité, il y a tout un problème spécifiquement musulman. Tout est vu sous l'angle de l'islam, considéré comme valeur universelle seule admissible. La certitude du fidèle est essentiellement un état psychologique musulman; elle est essentiellement l'attitude de l'intelligence en tant qu'informée par la seule vérité religieuse musulmane. Le travail du musulman est de prendre conscience de cette présence en lui, d'en être persuadé et convaincu.

Là se trouve le dernier mot de Ghazâli sur la certitude du fidèle; la foi, comme contenu mental fortement présent à la conscience, est acceptée non seulement sans discussion, sans hésitation, sans doute, mais joyeusement. C'est le cœur qui se dévoue et se dilate pour l'accueillir.

II – VALEUR REELLE OU METHODIQUE DU DOUTE

Nous avons vu dans l'article précédent que Ghazâli n'a pas réellement mis en doute la vérité religieuse, l'existence de Dieu, de la prophétie et du Dernier Jour. Car, de son propre aveu, il avait toujours eu une «foi certaine» en ces «trois vérités fondamentales de la croyance» (M. 96).

(1) Cf. Jabre, op. cit., p. 154.

(2) Cf. Jabre, op. cit., p. 155.

On peut dire aussi que Ghazâli n'a pas douté des données nécessaires, soient-elles sensibles ou rationnelles. Comme telles, ces «données nécessaires» s'imposent à la conscience avec une force contraignante. Ceux qui en refusent le bien-fondé ont le «tempérament désaxé et l'intelligence viciée; ils sont tombés dans l'hébétement à force de fixer leur attention sur les connaissances purement spéculatives» (Mr. 142). La raison est alors «sous le coup d'une tare quelconque» (Mr. 156). «Elle est en quelque sorte atteinte de folie»; «son état n'est pas appelé folie; mais celle-ci apparaît sous des formes multiples» (Mr. 157). Cependant Ghazâli «a douté de la valeur d'extensibilité des données nécessaires à d'autres connaissances, comme base du raisonnement, mais non de leur caractère de fait psychologique, de donnée phénoménale immédiate de la conscience»¹. Douter de ce fait, c'est, chez lui, douter de sa propre existence; c'est même douter de l'Islam. Car les données nécessaires sont inhérentes au savoir relatif à Dieu. En douter, c'est par le fait même douter de l'existence de Dieu et de la véracité du prophète. Elles sont des composantes essentielles de l'univers mental religieux de Ghazâli.

Dans les premières pages du *Munqidh*, le doute réel n'affecte pas les «données nécessaires» en tant que telles, encore moins l'Islam intégral. On pourrait, à la rigueur, parler de doute méthodique mais portant sur l'Islam en bloc, et non sur les notions premières prises isolément. L'idée que Ghazâli s'en fait rend impossible pareille discrimination. Le doute n'a pas consisté chez lui à faire «table rase» de ses croyances et de ses dogmes: la psychologie de Ghazâli interdit pareille supposition. *Ce à quoi il a dû se livrer, et qui a dû aviver son désarroi moral et son doute, c'est la recherche des moyens, des critères capables d'imposer aux autres et de leur faire admettre, d'une façon réfléchie, ces dogmes et ces croyances, qui lui ont paru être l'essentiel du sunnisme et dont il était intimement convaincu.*

Le point de départ de Ghazâli, c'est de chercher «l'argument probatif, le système défensif qui justifie aux yeux des autres l'adhésion absolue au «donné révélé». Or dans ce domaine, la preuve rationnelle est impuissante selon Ghazâli ou, tout au plus, d'une valeur relative»². Seule est efficace à ce niveau l'intervention de «la lumière que Dieu projette dans le cœur». Et cette «lumière», n'est autre que la raison-instinct et non celle qui s'occupe précisément de preuve rationnelle. En soi, cette raison-instinct est directement adaptée à saisir le «donné révélé» et à se rendre compte de sa légitimité et de sa vérité.

(1) Jabre, op. cit., p. 348.

(2) Brockelman, *Geschichte des Arabischen literatur*, éd. 1944, tome I, p. 421.

De ce point de vue, on peut trouver dans les premières pages du Munqidh un doute méthodique. *Cependant il y a un fond de réalité historique à ce désarroi moral* de deux mois durant lesquels Ghazâli est dégoûté de ce monde qu'il avait tant recherché jusqu'alors, et où il s'inquiéta de trouver les moyens de défendre sa foi et de l'imposer aux esprits. L'issue en fut, après le rejet des preuves rationnelles, l'appel à la lumière de la raison-instinct informée par l'enseignement du Prophète. Pareil dénouement est en parfaite conformité avec ce que l'on sait par ailleurs de l'œuvre de Ghazâli. «Le doute méthodique, c'est la forme, le schème littéraire dont il se sert pour parler de son état d'âme et de son enquête, pour qu'il ne soit pas taxé de négligence»¹. Ghazâli a donc réellement connu le doute historique, mais il faut le distinguer du schème littéraire.

Deux phases sont à distinguer dans le doute de Ghazâli. La première, schématisée, porte sur la connaissance des «réalités profondes des choses» (M. 61). En fait, Ghazâli ne dut pas respecter la pure succession linéaire que, pour les besoins de l'exposé, lui prêtent ses autobiographes. Sa critique de la tradition (taqlîd), des sens et de la raison n'est en réalité qu'une fiction littéraire. A propos du doute qu'il éprouve devant les données sensibles et les nécessités de raison, il écrit: «Je m'astreignis donc à considérer les données sensibles et les nécessités de la raison, m'essayant à les mettre en doute» (M. 63). Cela donc veut dire qu'il n'a pas vécu une expérience de doute relative aux données nécessaires des sens et de la raison. Il dit: «m'essayant à les mettre en doute». S'il en avait vraiment et réellement douté, il se serait exprimé autrement. Peut-être le mot arabe «*hal yumkinuni*» (en m'essayant) met davantage en évidence notre hypothèse; Ghazâli n'a fait selon nous que schématiser son doute à propos des sens et de la raison; par suite, ce doute sur ces données des sens et de la raison est méthodique et est loin d'être un doute réel. «Il n'y a pas à chercher les notions premières, puisqu'elles sont présentes dans l'esprit. Ce qui est présent disparaît quand on le cherche. Celui qui se met en quête de ce qu'il ne doit pas chercher, ne saurait être soupçonné de négligence». (M. 66). Ghazâli dit donc qu'on ne doit pas chercher les notions premières, telles les données sensibles et les nécessités de raison, puisqu'elles sont présentes dans l'esprit. Il les a recherchées dans le seul but de ne pas être soupçonné de négligence.

La deuxième phase du doute est probablement historique et réelle. Ghazâli est passé par une crise de scepticisme. Mais cette crise, salutaire dans la mesure où elle peut être pour chacun l'occasion d'une réflexion et d'une adhésion plus profondes, plus personnelles, a abouti à des valeurs authentiques.

(1) Jabre, op. cit., p. 348.

Cette crise, Ghazâli l'a vécue. Il nous fait part de cette dramatique expérience: «Ces tiraillements entre la concupiscence et les appels de l'Au-delà ont duré près de six mois... pendant lesquels je passai du libre-arbitre à la contrainte. En effet, Dieu me noua la langue, m'empêchant ainsi d'enseigner. J'eus beau lutter pour parler au moins une fois à mes élèves; ma langue me refusa tout service. Et ce nœud sur la langue fit naître dans mon cœur une mélancolie. Je ne pouvais plus rien avaler, prendre aucun goût aux aliments, à la boisson. Mes forces s'affaiblirent. Les médecins désespéraient: «Le mal, disaient-ils, est descendu au cœur, d'où il a rayonné dans les humeurs; il n'est d'autre remède que de le délivrer du souci qui le ronge» (M. 98).

Dans ce passage, se révèle une âme qui souffre profondément et qui cherche à se libérer d'une angoisse étouffante. Incapable de se décider, Ghazâli s'en remet à Dieu, ultime recours des nécessiteux; il est exaucé par Celui qui «écoute le nécessiteux, quand celui-ci le prie»¹. «Il me rendit aisé le renoncement aux honneurs, à l'argent, à la famille et aux amis» (M. 98).

Ghazâli a connu six mois d'hésitation, dont la vivante description n'est pas sans évoquer les luttes de saint Augustin à la veille de quitter ses attaches terrestres. Il ne parvenait pas à se décider à quitter Bagdad et à changer de vie. Il faisait un pas en avant, un autre en arrière. Sa foi criait: «En route, en route; si tu n'es pas prêt dès maintenant pour l'Autre Vie, quand le seras-tu?» A ce moment l'impulsion était donnée: sa décision de partir était prise.

En définitive Ghazâli se réfugie dans le soufisme pour se libérer de sa crise sceptique, de sa maladie. Nous étudierons plus loin cette solution dans le soufisme. Ghazâli n'apportait guère que sa solution personnelle. Ainsi avait-il insisté sur l'incapacité de la raison à atteindre la vérité; il avait renvoyé dos à dos «philosophes et théologiens (gens du kalâm), seul l'éclair intuitif et affectivisé des soufis pouvant conduire à la certitude à Dieu. Les doutes par lesquels il est passé n'ont pas eu pour objet sa foi, comme nous l'avons déjà vu, mais le pouvoir de la raison à repousser les attaques contre cette foi. Sa certitude religieuse, c'est tout son être, et c'est à sa lumière qu'il envisagera tous les problèmes. Il eut toujours devant les yeux ce qui fut le problème central de sa vie: conserver et défendre la certitude de la foi. Cette certitude s'enracine avant tout en une expérience religieuse subjective. Ghazâli échoua dans sa tentative à promouvoir une «intelligence de la foi».

'Abd Al-Dâ'im Al-Baqari a écrit un livre intitulé «I'tirafat al-Ghazâli» (les confessions d'al-Ghazâli) dans lequel il nie la valeur historique du doute ghaza-

(1) Coran XXVII, 62. Cf. Blachère; le Coran, Paris 1949 II.

lien. «Le ton suffisant que prend l'auteur (Al-Baqâri), la violence évidente de certaines affirmations, l'agressivité systématique à l'égard des intentions même de Ghazâli, les paralogismes fréquents dans les raisonnements destinés à prouver sa thèse, tout cela peut avoir incliné des chercheurs fort avertis par ailleurs, à écarter ce travail comme «paradoxal et superficiel» ou comme cherchant visiblement à faire scandale»¹.

L. Gardet écrit à propos de Ghazâli: «Esprit insatiable, nature inquiète, âme essentiellement religieuse, il ne tarda pas, après des études très poussées de fiqh (jurisprudence) et de Kalâm (scolastique), à passer par une crise de scepticisme. Après deux mois de doute pendant lesquels il en vint à suspecter les témoignages des sens eux-mêmes ainsi que les premiers principes de la raison, une lumière, qu'il attribua à Dieu, le guérit définitivement de sa «maladie»².

Dans ce passage, L. Gardet reprend les idées mêmes de Ghazâli; cependant il affirme la valeur réelle du doute ghazâlien: «Cette position radicale serait ruineuse si Ghazâli ne se libère de son drame intellectuel».

Munk dit: «Après avoir étudié et approfondi tour à tour les doctrines de toutes les sectes religieuses et philosophiques, Ghazâli arriva à douter de tout et tomba dans le scepticisme le plus absolu»³. «Ce qui marque la place de Ghazâli dans l'histoire de la philosophie des Arabes, c'est son scepticisme; non pas qu'il se soit produit dans ses ouvrages sous la forme d'un système, mais parce qu'il a su s'en servir avec habileté pour porter un coup funeste aux études philosophiques» (ibid.). De même, Wensinck, parlant du doute ghazâlien, écrit: «Le récit de cette crise le (Ghazâli) porta au bord de la ruine morale et coporelle, récit aussi captivant que celui des pages correspondantes des confessions de saint Augustin. Disons seulement que la conversion de Ghazâli a eu pour l'islam des conséquences aussi importantes que celle de saint Augustin pour le christianisme»⁴.

Rien donc ne nous impose de suivre al-Baqâri dans ses affirmations sur le récit du Munqidh, qu'il considère ni véridique ni sincère. Pour Baqâri, cette autobiographie n'est qu'une sorte de roman dont le héros serait Ghazâli lui-même. Ghazâli, selon Baqâri, «aurait cherché, fort consciemment et souvent fort judicieusement, à laisser à la postérité une image fictive de sa personnalité et à donner de sa vie une interprétation qui en fait une figure hors de pair dans tous les domaines de la pensée et de la vie des musulmans de son temps, y

(1) Abd El-Jalil, Autour de la sincérité d'Al-Ghazâli. Extrait des Mélanges Louis Massignon, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, p. 57.

(2) Louis Gardet, Introduction à la théologie, p. 68.

(3) S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, éd. Vrin, Paris, p. 368.

(4) Wensinck, op. cit., p. 111.

compris et surtout dans celui de la connaissance et de la pratique du soufisme. Et cela grâce à un savant dosage d'aveux et d'insinuations – où il se trahirait quelquefois – savant dosage qui, sans être totalement faux, ne correspondait pas à la réalité historique»¹.

«La prétendue expérimentation du doute n'est selon Baqâri qu'un stratagème de rhéteur qui veut se faire passer pour un chercheur libre au milieu d'une foule d'esclaves de la tradition; et non moins. La prétendue expérience mystique dont Ghazâli a assumé quelques apparences extérieures visait à ajouter, au prestige et à la renommée du juriste incomparable et du triomphateur inégalé des philosophes et des bâtinites, l'auréole de la sainteté et le rayonnement de l'exemple entraînant. En tout cela, Ghazâli avance habilement et prudemment vers son but» (ibid.).

Voilà que le Munqidh se trouve dépouillé par Baqâri de toute valeur historique; ce qui amène les savants musulmans et les chercheurs orientalistes à modifier nécessairement leurs jugements sur ce livre et sur Ghazâli qui l'a écrit; c'est d'une réforme radicale de l'opinion jusqu'ici reçue qu'il s'agit, opinion qui reconnaissait au Munqidh la valeur de source pour l'étude de la pensée de Ghazâli et de son évolution spirituelle. (ibid.).

Cependant à notre avis, il y a un fond de vérité chez Baqâri, malgré son évident apriorisme et son agressivité contre la sincérité de l'autobiographie ghazâlienne. Dans le Munqidh, tout n'est pas réel comme nous l'avons déjà montré; le doute de Ghazâli est à la fois méthodique et réel: méthodique dans sa démarche, dans sa *première phase*; réel dans sa *deuxième phase*, dans son point d'arrivée, dans sa crise et sa maladie; car Ghazâli se précoccupe de trouver les moyens ou les critères capables d'imposer aux consciences la foi musulmane, et c'est cela même qui a dû aviver son doute. Mais dénier toute valeur au Munqidh, comme l'a fait Baqâri, nous paraît trop injuste et même preuve de mauvaise foi. Le Munqidh reste le récit d'un homme qui parle de ses propres doutes, hésitations, aspirations et découvertes.

C'est à nous de distinguer entre ce qui est proprement détails historiques et ce qui est simplement fiction littéraire. Il est vrai que le problème de la recherche de la vérité, tel posé par Ghazâli dans le Munqidh, laisse supposer qu'il ira à la vérité en philosophe, c'est-à-dire en refaisant, à sa façon et son propre compte, la critique de la connaissance. C'est du moins ce à quoi nous ont habitués Descartes et Kant, et avant eux, les sophistes grecs. Mais sa solution dans le soufisme semble tout à fait étrangère au problème de la vérité objective tel qu'il l'a posé. Et voici que le lecteur du Munqidh est invité à la pratique des rites reli-

(1) Cf. Abd-el-Jalil, op. cit., p. 58.

gieux dont le sens est exclusivement objet de foi. C'est précisément cette confusion du problème de la connaissance objective et du problème religieux qui rend difficile la distinction entre la valeur réelle du doute et la fiction littéraire. Notre travail sur les origines et les causes du doute ghazâlien vise à éclaircir toute réflexion portée sur le Munqidh à ce sujet.

III – LES ORIGINES ET LES CAUSES DU DOUTE GHAZALIEN

Ghazâli désigne par l'expression «*madhhab*¹ des sophistes» (M. 13) l'état d'âme de l'homme en proie au doute. Selon lui, «les sophistes ont prétendu que les données nécessaires, soit sensibles, soit rationnelles, sont des chimères sans fondement. Et voici leur raisonnement: ce qu'il y a de plus lumineux dans les *darûriyât* (données nécessaires), ce sont les données sensibles. Or l'homme ne peut se fier à la perception sensible. Supposons qu'il voit une personne et lui parle; qu'il dit: «je suis sûr que cette personne est présente et me parle», il commet une erreur. Peut-être voit-il cette personne en rêve. Que de fois l'homme ne voit-il pas des choses en rêve; il en est sûr et il ne doute pas que ces choses ne se passent en réalité; puis il se réveille et ne tarde pas à s'apercevoir que tout ce qu'il a vu en rêve n'existe pas en réalité, à tel point qu'il peut se voir en rêve avec la main coupée et la tête séparée du corps et en être certain; mais sa certitude est vaine» (Mi. 21, 22).

Dans ses ouvrages, Ghazâli met souvent le doute en relation avec les sophistes. C'est ce qui nous incite à voir en eux une cause, sans doute éloignée, du doute ghazâlien, surtout dans sa première phase, quand il s'agit de la critique des sens et de la raison. De plus, il suit leur démarche dans sa formulation du doute. On ne peut pas nier que Ghazâli avait une connaissance parfaite de la doctrine des sophistes. D'ailleurs le texte mentionné plus haut nous le confirme. Il est cependant utile de donner un aperçu général sur les écoles sophistes pour mieux comprendre la relation de Ghazâli avec leur enseignement.

Au cours de l'histoire grecque, le scepticisme apparaît à diverses reprises. Pour les sophistes, comme Gorgias et Protagoras, il n'est qu'une démonstration par l'absurde de l'insuffisance des théories cosmologiques des premiers Physiciens. Gorgias se fonde sur les principes de Parménide, Protagoras sur ceux d'Héraclite; l'un et l'autre veulent montrer que chercher l'essence des choses en soi sans tenir compte de notre mode de connaissance, conduit à la négation de la science.

Pyrrhon et son école sont d'accord pour affirmer que le but de la philosophie

(1) *Madhhab* signifie système spéculatif.

est le bonheur, et que celui-ci consiste dans le repos de l'âme. Le sage qui en est convaincu s'abstient de chercher une certitude théorique que les pyrrhoniens tiennent pour impossible au nom des errements de leurs contemporains, pour inutile, au nom de leur théorie morale; il suspend son jugement¹. Le néopyrrhonisme, représenté surtout par Ptolémée de Cyrène et Sextus Empiricus, revint aux négations théoriques de la certitude. Mais ici encore le scepticisme est dominé par une préoccupation morale: abstenons-nous de juger, car la raison spéculative ne peut rien apprendre de certain.

C'est donc toujours sous une forme relative, entourée de certaines réserves, que le scepticisme se présente dans l'antiquité.

Les sophistes sceptiques font appel à différentes considérations pour *infirmer* la confiance naturelle de l'humanité dans la puissance de la raison humaine. On peut résumer leurs plaidoiries en trois arguments:

Premièrement: nos facultés de connaissance, les sens, la raison nous trompent souvent; leurs dépositions se contredisent; comment se fier jamais à un témoin que l'on sait n'être pas sincère? La prudence la plus élémentaire ne fait-elle pas à l'homme un devoir de se demander, dans chaque cas particulier, s'il n'est pas dupe de ses sens ou de sa raison et de conclure, comme au seul parti qui ne soit pas téméraire, à la suspension du jugement?

Sextus Empiricus constate la contradiction entre ce que révèlent nos connaissances: nous opposons tantôt des apparences sensibles à des apparences sensibles, comme lorsque nous disons que la même tour, vue de loin, paraît ronde et vue de près, paraît carrée; on trouve pareille affirmation chez Ghazâli: «L'œil regarde une étoile; il la voit réduite à la taille d'une pièce d'un dinar (monnaie), alors que les arguments mathématiques montrent que cet astre est plus grand que la terre»... «l'œil, fixant une ombre, la croit immobile et figée... Au bout d'une heure d'observation, elle découvre que cette ombre a bougé» (M. 63 sq.).

Tantôt nous opposons des arguments de raison à d'autres arguments de raison; ainsi par exemple, en contemplant la disposition et l'ordre de l'univers, nous concluons à l'existence d'une Providence, et en voyant le plus souvent les hommes de bien dans le malheur et les méchants dans la prospérité, nous sommes conduits à penser qu'il n'y a pas de Providence.

Deuxièmement: la raison ne peut nous inspirer confiance, parce que nous ignorons si elle est l'œuvre d'un Dieu bon qui veut nous conduire à la connaissance, ou d'un mauvais génie qui prend plaisir à nous tromper toujours.

Ghazâli, pour douter de la connaissance rationnelle, postule un état supérieur

(1) Zeller, Die philosophie der Griechen, 3^et., p. 492 et sq.

à la raison: «Peut-être y a-t-il, *au-delà* de la raison, un autre jugement dont l'apparition convaincra d'erreur la raison» (M. 64); de plus, ajoute-t-il, «peut-être sommes-nous dans un état de rêve, et toute connaissance rationnelle n'est que vaine imagination» (M. 65).

Troisièmement: le cheval de bataille du scepticisme est le fameux argument du diallèle: pour être assuré qu'un jugement est vrai, il faudrait un critère de vérité. Or, pour reconnaître à un critère le caractère distinctif de critère de vérité, il faudrait un jugement. Il faut donc un critère pour légitimer le jugement, puis un nouveau jugement pour justifier ce critère, et ainsi de suite à l'infini. Progrès sans terme ou cercle vicieux, tel est donc l'aboutissement du scepticisme.

C'est précisément ce dernier stade que Ghazâli atteint dans sa crise de doute en relation avec le sophisme: «Je me trouvais, dit-il, en proie au «sophisme». C'était là mon état d'âme réel» (M. 65). C'est son doute de la tradition, des sens et de la raison, qui l'ont finalement mené au Madhhab al-Safsata (système sophiste) et il ne reste alors aucun critère de vérité sur lequel s'appuyer. Mais Dieu le guérit et il retrouve la santé et l'équilibre mental. Il recourt à Dieu comme unique vérité.

D'après cette description du sophisme, il nous semble saisir une relation entre la démarche suivie par les sophistes et celle de Ghazâli. Comme nous l'avons signalé, leur critique des sens est très semblable. Pour ce qui est de la méfiance envers la raison, malgré la divergence de processus chez Ghazâli, on voit au moins que celui-ci a eu l'idée de critiquer la capacité de la raison; il n'est pas nécessaire de suivre la même démonstration que les sophistes. D'ailleurs nous cherchons à voir chez ces derniers la cause éloignée du doute gazâlien. Les ouvrages de Ghazâli nous autorisent à avancer pareille affirmation. Nous avons déjà cité le texte du Mi'yar. La connaissance parfaite de Ghazâli du système sophiste est en faveur de notre thèse. Cela n'empêche pas que Ghazâli ait reçu du monde musulman une influence identique sur le doute des sens et de la raison. Mais l'origine du scepticisme se trouve dans le monde grec. Cependant Ghazâli n'était pas un vrai sophiste dans son doute: «Les dénégations des sophistes, dit-il, ne nous font pas douter des darûriyât» (données nécessaires).

Une autre cause du doute ghazâlien réside dans son milieu, c'est-à-dire dans le monde islamique. «Il est vraisemblable, sinon certain, que le schéma de ce genre de doute est dû à l'idéologie proprement bâtinite»¹.

D'après le Mi'yar, en effet, les bâtinites sont des sophistes. Ils refusent à la raison «toute capacité de saisir le vrai» (Mi. 7). Et, en un mot, seules les affir-

(1) Imâm: autorité suprême, en Islam. L'imâm, chez le bâtinite, est le maître infaillible qui enseigne la vérité.

mations de l'imâm¹ infaillible sont «la source de toute vérité (Mi. 6); de toute connaissance» (Mi. 7). L'image du sommeil, utilisée pour illustrer le doute, dans le Mustazhiri et dans le Munqidh, n'est pas étrangère à la littérature bâtinite. Ghazâli la mentionne expressément et avec le même hadith² comme faisant partie de leur corps de doctrine (Mi. fol 22b). Elle est même utilisée chez eux, avec un sens analogue à celui que l'on trouve dans les premières pages du Munqidh.

«Quelque soixante ans, en effet, avant que Ghazâli n'écrive cet ouvrage, Nâsir-e Khosraw³ – pour ne citer qu'un des représentants les plus illustres de cette littérature – parlait du «sommeil de quarante ans» dont il était sorti lorsque, adhérant définitivement à la vérité, il se libérait «de la religion purement légaliste et formaliste» de la loi. Nâsir-e Khosraw avait précisément quarante ans à ce moment-là et il faisait allusion à l'état de «léthargie morale», à l'état d'inconscience qui avait été le sien jusqu'alors⁴.

Un passage de *al-Qawâsim min al-Awâsim* d'Abu Bekr ibn al-Arabi, permet d'aller plus loin encore. L'image du sommeil et l'état d'inconscience qu'elle désigne s'appliquent, chez les bâtinites, directement à l'état psychologique maladif que constitue le doute des «données nécessaires»⁵.

Le texte d'Ibn al-Arabi: «Les hommes dorment...»⁶, n'est pas un Khabar⁷; il s'agit simplement d'un proverbe énoncé par un sage, pour faire apparaître la précéllence de l'Au-delà sur la vie d'ici-bas. Mais ces gens-là (les soufis et les bâtinites) l'ont interprété dans le sens que ce qu'il y a dans l'Au-delà n'a aucun rapport avec les réalités de ce monde, et que les affirmations concernant ce monde sont purement des mots et ne désignent nullement des réalités. Ils ont attribué toutes ces affirmations à Ibn 'Abbâs et à la première génération des musulmans. Ils l'ont fait dans le but d'asseoir leurs idées personnelles sur une autorité. Pour eux, encore une fois, les choses de l'Au-delà ne sont que des mots et il n'y a aucun lien commun réel entre elles et les réalités d'ici-bas. Elles sont, à ce qu'il y a dans ce monde, ce qu'est un fait qui se passe à un rêve» (fol. 3b-4a).

C'est exactement l'atmosphère mentale des premières pages du Munqidh; ce

(1) Jabre, op. cit., p. 352.

(2) Hadith: logion, parole transmise du Prophète et qui compte comme preuve positive.

(3) Nâsir-e Khosraw est l'auteur de l'ouvrage: le livre réunissait les deux sages, celle des philosophes et celle des prophètes.

(4) Corbin, Les deux sages, Paris, Maisonneuve, 1953, p. 30, 33.

(5) Jabre, op. cit., p. 355.

(6) Ibn Arabi ne cite que les premiers mots du logion: «Les hommes dorment, à la mort ils se réveilleront».

(7) *Khabar*: texte rapportant un acte ou enseignement du Prophète.

sont les mêmes images de sommeil et de rêve. L'ensemble est rapporté directement à propos du doute relatif aux «données nécessaires». Enfin rappelons-nous l'indication précieuse d'Ibn al-Arabi, contemporain de Ghazâli et qui a conversé avec lui: «Les origines de ce schème littéraire du doute dont Ghazâli s'est servi pour le récit qu'il fait de son désarroi moral de deux mois, ces origines, il faut les chercher dans le bâtinisme»¹. C'est dans le cadre sophiste et bâtinite qu'il nous faut lire le *Munqidh* pour comprendre le sens du doute ghazâlien.

Une récente suggestion de F. Jabre² soutient que Ghazâli craignait des bâtinites qui avaient assassiné son mécène, le vizir Nizâm El-Mulk. Selon Jabre, il faut voir dans cet événement la cause de la crise de doute et du renoncement de Ghazâli à l'enseignement. Cette opinion importante mérite qu'on s'y attarde.

Ghazâli devint un docteur très renommé dans le monde musulman, à l'époque même de son maître al-Jowayni qui a exercé une grande influence sur sa formation intellectuelle, philosophique et théologique. Après la mort de Jowayni, le vizir Nizâm al-Mulk, dont il fit la connaissance, l'accueillit d'une manière flatteuse. Ghazâli participa activement à plusieurs conférences portant sur la théologie et tenues en présence de cet homme d'Etat. Il révéla dans ces luttes un grand talent de controversiste. Il y gagna en célébrité. Nizâm al-Mulk le nomma professeur au collège Nizâmiyya de Bagdad en 1091³. Il devint ainsi le protégé et l'ami de Nizâm al-Mulk, le dépositaire de ses vastes desseins.

Mais malheureusement le vizir Nizâm al-Mulk fut assassiné par un jeune bâtinite en 486H. On dit que le sultan Malikshah fut du complot. Un mois environ après la mort du vizir, le sultan Malikshah mourait à son tour⁴. On accusa le Calife al-Muqtadi de l'avoir fait empoisonner.

La mort de Nizâm al-Mulk, dit Jabre, représenta pour Ghazâli l'écroulement d'un rêve de puissance terrestre humano-divine qu'ensemble ils avaient caressé. Dans les premières pages du *Munqidh*, Ghazâli explique comment il trouva, après deux mois de lutte contre le doute, la certitude des premiers principes (M. 65). Il semble bien que cette expérience doive être rapportée à cette période de sa vie.

«Il se peut que la fin violente de Nizâm al-Mulk, la mort mystérieuse du sultan Malikshah» et d'autres événements politiques aient ébranlé la tiédeur de Ghazâli en matière de foi et l'aient forcé à repenser sa croyance religieuse, et aient avivé ses doutes et son désarroi moral. D'ores et déjà, Ghazâli commence

(1) Jabre, op. cit., p. 355 sq.

(2) Jabre, *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire I* (1954), p. 73-102.

(3) G. Dugat, *Histoires des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, Maisonneuve 1878, p. 224. Cf. aussi Subki Tabaqat.

(4) Ibn Kathir, p. 142. Cf. Jabre art. cit., p. 85.

à penser à la vie future et à Dieu. Cependant il n'a abandonné le collège de Nizâmiyya que deux ans environ après la mort de son mécène et ami Nizâm al-Mulk. Un tel délai nous invite à ne pas accepter la crainte comme unique motif du doute et du renoncement de Ghazâli à l'enseignement, et à ne pas partager l'opinion excessive de Jabre qui fait de cette crainte la cause principale de la crise ghazâlienne. Il y a certainement une part de vérité dans cette opinion, et il est certain que Ghazâli a été profondément affecté par les troubles politiques de son temps, surtout que «après la mort de Nizâm al-Mulk et de Malikshah, le désordre régna dans tout l'empire Seldjoukide; guerre entre les fils du sultan défunt, puis entre Tutush roi de Syrie, et son neveu Barkiyaruq, fils aîné de Malikshah, qui ne remporta la victoire que pour se battre à nouveau contre ses frères¹. «A la faveur de ces troubles, les bâtinrites avaient beau jeu à s'infiltrer partout, accompagnés «d'assassins» prêts à faire disparaître quiconque s'opposerait à leurs activités; surtout ceux qui combattaient le bâtinisme sur le terrain doctrinal»². Or Ghazâli combattait les bâtinrites dans le Mi'yâr et le Mihakk, en défendant contre eux la capacité de l'intelligence face aux premiers principes de la connaissance. Dans le Mostazhiri, il avait exposé et attaqué, avec sa clarté habituelle, le point central de leur doctrine, qui est la nécessité de recourir à un imâm infallible. L'ouvrage était terminé au commencement de l'an 488 H., 1095 A.D.³.

Ghazâli a quitté Bagdad en renonçant à l'enseignement vers la fin de la même année, plus précisément en novembre 1095⁴. Il est donc très probable que Ghazâli ait eu peur que les bâtinrites ne le tuent. Si sur ce point nous partageons l'opinion de Jabre, nous sommes loin d'être d'accord avec lui quand il affirme que Ghazâli eut peur des bâtinrites dès la mort du vizir Nizâm al-Mulk en 1092. S'il avait vraiment peur d'eux à ce moment-là, pourquoi n'avait-il pas quitté Bagdad aussitôt après la mort de son protecteur? De plus, nous savons que le vizir qui a succédé à Nizâm al-Mulk n'était ni l'ami ni le protecteur de Ghazâli. En définitive, nous croyons plus logique de situer le moment où la crainte a envahi l'âme de Ghazâli, exactement après la publication de son ouvrage polémique al-Mustazhiri contre les Bâtinrites en 1095. A ce moment, la vie de Ghazâli était sérieusement en danger. On aurait exactement là l'explication de cette «porte de crainte», que Ghazâli présente, dans ses confessions à Farisi,

(1) Cf. Grousset, *Histoire des Croisades*, Paris, 1934, p. LXIII.

(2) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, art. Isma'iliyya. Cf. Ibn Kathir et Ibn Athir. *Chroniques à partir de l'année 1090; 1092-1095*; Cf. Jabre, art. cit., p. 92.

(3) Goldziher, *Streitschrijt des Ghazâli gegen die Batiniyaa*, p. 26-28 et Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de Ghazâli*, Beyrouth, 1959, p. 31-32.

(4) Cf. M. Bouyges, op. cit., p. 31.

comme le point de départ de son retour définitif à la pratique religieuse. Ghazâli raconta à Farisi «qu'une certaine porte de crainte s'ouvrit à lui, au point de le détourner de tout travail et de le pousser à se désintéresser de toute autre préoccupation... Il put ainsi arriver à la pratique parfaite des exercices et les vérités se dévoilèrent à lui»¹.

Enfin ces considérations permettent de comprendre aisément la terreur qui s'empara de lui à partir de juillet 1095, et que le Munqidh nous décrit avec tant de force².

Cette hypothèse de crainte, dit Jabre, se trouve confirmée par le fait que Ghazâli choisit Damas comme lieu de retraite, car la Syrie-Palestine était alors le seul pays qui fût à l'abri de la terreur bâtinite. Enfin, selon Jabre, Ghazâli se décida à quitter Bagdad pour Damas par crainte des bâtinites, en confiant sa chaire à son frère. Mais est-il tout à fait vrai que Ghazâli ait renoncé à l'enseignement par crainte des bâtinites? Pourquoi devint-il alors soufi? Pourquoi aurait-il choisi la vie austère d'un ascète, s'il n'avait pas été persuadé que seule la «voie des soufis» était ici-bas, pour l'âme fervente, le dernier mot de la religion? A notre vis, il aurait pu se cacher en Syrie, continuer à écrire ses livres et se passer de cette vie pénible qu'est celle d'un soufi; d'autre part, s'il n'avait pas eu peur des bâtinites, il aurait pu rester à Bagdad et mener une vie religieuse plus approfondie qu'auparavant sans renoncer à l'enseignement. De fait, nous ne pouvons pas nier le sentiment de crainte chez lui; il a dû sans doute quitter Bagdad sous la pression des événements politiques et en particulier, par peur des bâtinites; cependant son âme sensible, bouleversée par ces événements, s'est convertie totalement à Dieu². Il déclare dans ses hésitations: «Un jour, je décidai de quitter Bagdad et de changer de vie; mais je changeai d'avis le lendemain. Je faisais un pas en avant, et un autre en arrière. Avais-je, au matin, l'ardente soif de l'Au-delà, que, le soir, l'armée du désir venait l'attaquer et l'abattre. La concupiscence m'enchaînait sur place, tandis que le héraut de la foi me criait: «En route! en route! la vie est brève, long le voyage... Si tu n'es pas prêt, dès maintenant, pour l'Autre Vie, quand le seras-tu? Et si tu ne romps pas maintenant tes amarres, quand donc le feras-tu»? A ce moment, l'impulsion était donnée: ma décision de partir était prise» (M. 97).

Ce texte laisse deviner à son départ de Bagdad des motifs religieux. On sent, à travers ce texte, une volonté soucieuse avant tout d'expérience religieuse, et qui se prépare à la vie future. Il est évident que Ghazâli ne dit pas tout dans le

(1) Cf. Subki, *Tabaqât*, T. IV, p. 109.

(2) Cf. F. Jabre, *op. cit.*, p. 93.

Munqidh; «il omet toutes les circonstances politiques qui coïncident d'une manière fort troublante avec les tournants décisifs de sa vie, et qui, au témoignage des historiens, et même de ses œuvres, ont été déterminantes dans sa pensée et dans son action. Donc Ghazâli n'écrit pas en historien qui se propose de reproduire les données du réel historique»¹. Il a pu, dans son récit, lier les événements politiques à ses propres souffrances, et Jabre a conclu qu'il y avait seulement chez Ghazâli un sentiment de crainte devant les assassins bâtinites. Il semble que cette interprétation soit forcée et méconnaisse le sens profond de la synthèse de Ghazâli.

Même si cela est prouvé, il n'en reste pas moins qu'une crainte personnelle, même tournant à la terreur, peut être spirituellement «salutaire» et conduire à une «conversion» spirituelle sincère; le souci de Dieu peut surgir d'une menace de danger mortel et accompagner l'effort d'échapper à ce danger. D'autre part, l'enseignement fondé sur la crainte est profondément musulman depuis le Coran et le Hadith² jusqu'aux prières de dévotion les plus répandues dans l'Islam»³. De Pascal aussi on peut dire qu'il avait eu peur et qu'il s'était servi de toute la force de son esprit pour inspirer la peur. Il nous semble donc que Jabre force quelque peu la pensée de Ghazâli en faveur de sa propre interprétation. Cependant l'exposé de Jabre est solide et contient une part de réalité; mais cela ne nous autorise pas à vider la crainte de Ghazâli de tout motif religieux et de toute valeur spirituelle.

Le texte de Fârîsi, que nous avons déjà mentionné, est fort important et Jabre a raison d'y insister pour mettre en évidence la crainte de Ghazâli; mais il faut prendre en considération ce témoignage dans son ensemble et ne pas omettre ce qui concerne la transformation spirituelle de Ghazâli. Celui-ci, à la fin de sa vie, devint en effet tout le contraire de ce qu'il était au début, du point de vue moral et spirituel, au point que son condisciple et ami crut devoir s'en méfier d'abord, mais dut se rendre à l'évidence d'une transformation spirituelle indubitable. «L'homme, dit-il, a recouvré la lucidité après un état de démence» (afâqa min al-junûn) .

La conversion de Ghazâli a entraîné pour l'islam des conséquences aussi importantes que celle de saint Augustin pour le christianisme. Elle peut être brièvement résumée en disant que Ghazâli a réussi à assurer, dans l'islam officiel, une place à l'attitude mystique ou introspective à côté du légalisme des jurisprudences et de l'intellectualisme des dogmaticiens.

(1) Abd-el-Jalil, art. cit., p. 67.

(2) *Hadith*: enseignement du Prophète transmis par tradition.

(3) Subki, *Tabaqât* IV, pp. 108-109. Cf. Abd-el-Jalil, art. cit., p. 71.

Enfin l'on ne peut pas attribuer à un motif exclusivement religieux son départ de Bagdad en 1095, tel qu'il le présente dans le *Munqidh*. La politique comme la crainte des bâtinites doivent y avoir joué un rôle. Ainsi le motif religieux ne peut être considéré comme le seul motif de la décision de Ghazâli en ce temps de troubles politiques.

IV – LE DOUTE GHAZÂLIEN ET LE DOUTE CARTESIEN

Ghazâli représente l'une des figures les plus originales des penseurs musulmans; il apparaît comme une personnalité très vivante et attachante, proche des penseurs occidentaux les plus vigoureux tels Descartes et Pascal.

L'évolution du personnage de Ghazâli ne peut que susciter un vif attachement pour cet homme qui, professeur réputé, honoré de la faveur du vizir et comblé de gloire, a soudain cessé de prendre ces réalités au sérieux et les a abandonnées pour la recherche de la vérité totale et vivante qui remplit le cœur et comble l'âme à la seule condition qu'on ait tout sacrifié pour la trouver. Son récit autobiographique nous permet de le suivre dans cette recherche.

«Tu voudrais que je te dise ce que j'ai enduré pour dégager le vrai¹ de la confusion des tendances, malgré les différences de chemins et de voies. Tu veux connaître l'audace qu'il m'a fallu pour m'élever de la plaine du conformisme² jusqu'aux hauteurs de l'observation... Dès ma prime jeunesse, dès avant mes vingt ans jusqu'à ce jour, (j'en ai plus de cinquante), je n'ai jamais cessé de me lancer dans les profondeurs de cet océan. Je plonge dans ses gouffres en audacieux et non en homme craintif et timoré. Je m'enfonce dans les questions obscures; je me précipite sur les difficultés; je me laisse choir hardiment dans les précipices; je scrute la croyance de chaque secte; j'examine les aspects cachés, du point de vue doctrinal, de chaque groupe religieux. Je le fais pour séparer vrai et vain, tradition et innovation (*bid'a*)... Ma soif de saisir, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses, était un instinct, une tendance naturelle» (M. 57 sq.).

Cette démarche intellectuelle, dans le *Munqidh*, nous rappelle la page célèbre du «*Discours de la Méthode*» de Descartes: «Comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je ne m'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber... J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et entre les mathématiques, à

(1) Plus concret que «vérité», nuance qui se dégage du terme arabe, cf. Jabre, op. cit., p. 382 et *Munqidh*, p. 57.

(2) Conformisme: signifie tradition aveugle (*taqlîd*).

l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer à quelque chose de mon dessein. Mais, *en les examinant*, je pris garde que...»¹.

Ainsi, au début de sa réflexion, Descartes, comme Ghazâli, est conduit à rechercher la vérité comme base plus solide que le principe d'autorité. Pour Descartes, la première règle était «de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connaît évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à son esprit qu'il n'eût aucune occasion de le mettre en doute»².

Ghazâli suit la même démarche. Face aux contradictions auxquelles il se heurtait en cherchant à démêler, dans ses opinions, le vrai du faux, il a fait le raisonnement suivant: comme le but est la recherche de la vérité, il doit d'abord savoir quelles sont les bases de la certitude: «Mon but, me dis-je alors, est de connaître les réalités profondes des choses: il m'importe de saisir l'essence de la connaissance. Or la science certaine est celle dont l'objet connu se révèle sans laisser de place au doute, sans qu'aucune possibilité d'erreur ou d'illusion ne l'accompagne; possibilité à laquelle le cœur ne se prêterait même pas. Il faut donc que l'on soit à l'abri de l'erreur, et que ce sentiment soit lié à la certitude» (M. 69 sq.).

Après avoir défini la certitude, Ghazâli se met à sa recherche dans la tradition. Mais comment pourrait-il avoir confiance dans la tradition? «Aux approches de l'adolescence, déjà s'étaient défaits en moi les liens traditionnels et brisées les tendances héréditaires. Je voyais bien que les enfants chrétiens ne grandissaient que dans le christianisme, les jeunes juifs, que dans le judaïsme et les petits musulmans, que dans l'islam» (M. 61).

Nous retrouvons la même attitude chez Descartes, dont les premiers efforts ont tendu à rejeter les opinions sans fondements sûrs qu'il pouvait avoir adoptées, ainsi que le souligne ce passage de la première *Méditation*: «Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement, une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences». La même affirmation est

(1) R. Descartes, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, Paris, p. 16.

(2) *Discours de la Méthode*, p. 18.

répétée dans le *Discours de la Méthode*¹.

Ainsi Descartes, comme Ghazâli, pour établir quelque chose de constant dans la recherche de la vérité, rejette toutes ses anciennes opinions.

Après avoir franchi cette étape, Ghazâli a critiqué ensuite le témoignage des sens; il a écrit dans le *Munqidh*: «Je m'astreignis donc à considérer les données sensibles, m'essayant à les mettre en doute. J'en vins alors à perdre foi en les données sensibles. Et ce doute m'envahissait, se formulant ainsi: Comment se fier aux données sensibles? La vue, pourtant le principal de nos sens, fixant une ombre, la croit immobile et figée et conclut au non-mouvement. Au bout d'une heure d'observation, elle découvre que cette ombre a bougé... L'œil regarde une étoile: il la voit réduite à la taille d'une pièce d'un dinar (monnaie), alors que les arguments mathématiques montrent que cet astre est plus grand que la terre» (M. 63 sq.).

Nous retrouvons une démarche semblable dans la première *Méditation* de Descartes: «Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens; or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs; et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés». Il répète la même chose dans le *Discours de la Méthode*².

Poursuivant son examen des fondements de la certitude, Ghazâli a été amené à insister sur l'insuffisance de la raison dans le *Munqidh*: «Tu avais foi en nous, disaient les données sensibles: vint la raison, qui nous taxa d'erreur. Sans elle, tu nous aurais gardé confiance. Mais peut-être y a-t-il, au-delà de la raison, un autre jugement dont l'apparition convaincrait d'erreur la raison elle-même, tout comme celle-ci le fit pour le sens? Que cette intelligence ne se manifeste point, ne prouve pas qu'elle est impossible...» (M. 64).

Descartes, lui aussi, critique la raison à laquelle il appartient de connaître les vérités immédiates d'ordre idéal et les conclusions de nos raisonnements. Ainsi que le met en lumière ce passage de la première *Méditation*: «Que sais-je si le Dieu qui peut tout et par qui j'ai été fait et créé tel que je suis... ne m'a pas fait tel que je me trompasse toujours? Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnait à sa bonté de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être contraire de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette... Mais supposons que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable. Toutefois, de quelque façon que l'on

(1) Cf. *Discours de la Méthode*, p. 31.

(2) Cf. *Discours de la Méthode*, p. 32.

suppose que je sois parvenu à l'état et à l'être que je possède, soit qu'on l'attribue à quelque destin ou fatalité, soit qu'on le réfère au hasard, soit qu'on veuille que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, ou enfin par quelque autre manière, puisque faillir et se tromper est une imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur que l'on assignera à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre...»¹.

Puis Descartes suppose que c'est un mauvais génie qui le trompe. N'écrit-il pas dans la première *Méditation*: «Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie à me tromper...»

Cette hypothèse du malin génie constitue une irrationalité foncière de la nature. C'est une violence que Descartes ferait subir à l'intelligence. En réalité, comme l'a établi M. Henri Gouhier, la supposition du malin génie est bien plutôt une sorte de coup d'Etat de la volonté qui, pour pousser l'entreprise du doute jusqu'à son terme, pose l'existence d'une volonté supérieure au monde, au-dessus de la nature, et qui prend tout son plaisir à me tromper. Cette hypothèse d'une volonté radicalement mauvaise révèle un pessimisme intégral.

Ghazâli a également supposé l'existence d'une force supérieure à la raison: «Peut-être y a-t-il, au-delà de la raison, un autre jugement dont l'apparition convaincra d'erreur la raison elle-même». (M. 64).

En définitive, le sentiment d'une analogie assez large entre la démarche critique des deux philosophes s'impose. Tous deux mettent en question les enseignements de la tradition, les données des sens, tous deux dénie toute force de certitude aux divers mouvements de la raison, affirmations de la conscience, raisonnements de l'intellect, données immédiates, en usant de ce même argument qu'est l'hypothèse d'une force supérieure à la raison. Pas un seul domaine n'échappe à l'emprise du doute. En dernier lieu, Ghazâli et Descartes supposent tous les deux qu'il est difficile de distinguer l'état de veille du rêve.

Ghazâli décrit cet état dans le *Munqidh*: «... Puis la difficulté me parut de même nature que le problème du sommeil. Je me dis qu'en dormant on croit à bien des choses et l'on se voit dans toute sorte de situation: on y croit fermement, et sans le moindre doute. Mais on se réveille, et l'on s'aperçoit de l'inconsistance, de l'inanité des phantasmes de l'imagination. On peut s'interroger, de même, sur la réalité des croyances acquises par les sens ou par la

(1) Première Méditation.

raison. Ne pourrait-on s'imaginer dans un état qui serait, à la veille, ce que celle-ci est au sommeil? La veille serait alors le rêve de cet état, et ce dernier montrerait bien que l'illusion de la connaissance rationnelle n'est que vaine imagination» (M. 65).

C'est la même démarche que nous retrouvons chez Descartes à la fois dans la première *Méditation* et dans le *Discours de la Méthode*. Il écrit en effet dans la première *Méditation*: «Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dans mon lit. Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier, que cette tête que je remue n'est point assoupie, que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens, ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair, ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné, et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors».

Ce doute semble être universel chez tous les deux: il constitue une loi de la pensée qui prend conscience d'elle-même, le devoir du philosophe qui veut parachever l'œuvre de la critique. «Pour ce qu'alors, dit Descartes, je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable»¹. «La raison me persuade que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui me paraissent manifestement être fausses»².

Ainsi donc, les applications de la démarche critique que Ghazâli et Descartes en font à toutes et à chacune des catégories de nos connaissances certaines, sans en excepter une seule, la façon de comprendre la loi de la critique philosophique, enfin la mise en question de la véracité des facultés cognitives elles-mêmes, ne laissent place à aucune contestation. Le doute méthodique de Descartes est et devrait être universel; mais chez Ghazâli il faut voir, en plus du doute méthodique, un doute réel et historique que nous avons suffisamment expliqué; la deuxième phase du doute ghazâlien est réelle et historique. Tandis

(1) *Discours de la Méthode*, quatrième partie.

(2) Première *Méditation*.

que le doute cartésien demeure constamment sur un plan méthodique et purement philosophique. Cependant nous reprochons à Ghazâli de ne pas aller jusqu'au bout de sa critique et de ne pas poursuivre la même démarche sur le plan philosophique. Son subjectivisme religieux prédomine dans sa pensée à travers la solution mystique qu'il a proposée pour se délivrer de ses doutes. Pour sa part, Descartes demeure sur le plan philosophique et rationnel, dans sa solution basée sur un principe de vérité et de certitude «Cogito, ergo sum». «Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais»¹. D'un certain point de vue, «le mystique Ghazâli est donc étonnamment proche du rationaliste Descartes. Mais il s'en sépare quand, après avoir traversé une terrible crise d'abatement et d'incertitude, il acquiert la conviction qu'il ne s'agit plus seulement pour lui d'un effort d'intelligence pour comprendre et juger des idées, mais d'une «vie» à expérimenter et d'un effort de transformation de l'être moral tout entier. Il affirme que c'est Dieu Lui-même qui l'a guéri de cette maladie «non par moyen de preuves ou de paroles quelconques, mais par une lumière que Dieu mit dans son cœur»².

Ayant quitté ses fonctions de professeur et renoncé à sa situation d'imâm, après s'être arraché aux honneurs, à la famille et aux amis, Ghazâli s'est tourné vers Dieu, unique vérité. Il passa dix ans retiré du monde, menant la vie des soufis et se consacrant tout entier à la contemplation de Dieu et aux pratiques mystiques grâce auxquelles il trouva la vérité, la certitude et la paix.

Le problème de la certitude, tel que l'envisage Ghazâli dans les premières pages du *Munqidh*, laisse supposer que Ghazâli a décidé de reprendre à sa façon et pour son propre compte, la critique de la connaissance. C'est du moins ce qu'ont réalisé Descartes, Kant et, avant eux, les sophistes grecs. Devant une pareille façon de raisonner et de conduire un développement qui s'était amorcé selon la plus parfaite critériologie, on ne peut que s'étonner quand Ghazâli se libère de ses doutes dans le soufisme et invite le lecteur à faire totalement confiance à l'enseignement du Prophète et à pratiquer la vie mystique, seule voie qui mène à la vérité et à Dieu.

Le doute méthodique de la première phase chez Ghazâli ne consiste donc pas à faire «table rase» de ses croyances et de ses dogmes. «La psychologie de Ghazâli empêche pareille supposition. Ce à quoi il a dû se livrer, et qui a dû aviver son désarroi moral, c'est la recherche des moyens des critères capables

(1) Discours de la Méthode, quatrième partie.

(2) IBLA: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, XXI (1958), p. 208.

d'imposer aux autres et de leur faire admettre d'une façon réfléchie, ces dogmes et ces croyances, qui lui ont paru être l'essentiel du sunnisme et dont il était intimement convaincu»¹.

Si le doute cartésien ne se distingue pas du scepticisme ghazâlien par son étendue, il s'en démarque essentiellement par sa fonction. Il est méthodique. Cela ne signifie pas uniquement qu'il est appliqué méthodiquement à toutes les opinions et aux fondements mêmes de ces opinions, domaine qui concerne plutôt son universalité; mais cela signifie qu'il est la condition de la découverte de la vérité. L'adjectif méthodique doit être pris au sens strict: le doute est la méthode même permettant de trouver un jugement absolument certain. C'est une méthode d'invention de la vérité en même temps qu'une méthode de vérification de sa valeur apodictique; car d'un côté il élimine de la pensée tout ce en quoi «vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus»², et de l'autre, il montre combien sont solides les vérités qui «abistis metaphysicis dubitationibus labefactari non possunt». Les deux choses vont de pair sans qu'on puisse dire laquelle a la priorité.

Par ailleurs, à considérer l'œuvre du philosophe français, il apparaît qu'il existe encore une autre différence entre lui et Ghazâli dans le domaine de la recherche de la vérité.

Pour Ghazali, la recherche de la vérité était un effort vers l'approche spirituelle de Dieu. L'intelligence, en effet, ne peut se reposer dans la satisfaction subjective d'une hypothèse cohérente, dans la confortable assurance que «tout se passe comme si» ses affirmations étaient vraies; comme il éprouve la certitude que rien, dans l'expérience, ne le contente vraiment, il lui faut la vérité qui participe de l'unique Vérité qui est Dieu. Connaître pour lui, c'est recevoir un rayon réfracté de la lumière divine. «Lumière que Dieu a projetée dans ma poitrine. Cette lumière-là est la clé de la plupart des connaissances» (M.66).

Pour Ghazâli, il est hors de question que la connaissance puisse être totalement subordonnée à une fin utilitaire comme chez Descartes. Asservir la science à la technique serait, pour Ghazali, la profaner. L'idée d'une vérité déterminée par des considérations techniques et scientifiques lui paraîtrait comme un nonsens. La saisie des vérités partielles n'est qu'une étape vers la Vérité totale.

La démarche de la recherche de la Vérité chez Descartes apparaît assez différente. A lire ses écrits, on est frappé de l'insistance avec laquelle reviennent deux termes presque toujours associés: certitude et évidence.

Ce qu'il expose dans ses *Méditations*, ce sont les pensées grâce auxquelles il

(1) Jabre, op. cit., p. 347.

(2) R. Descartes, Prin. I, 1.

croit être parvenu à une connaissance «certaine et évidente»¹, connaissance qui seule mérite le nom de science². Certitude, évidence, voilà ce qui le rassurait dans les mathématiques³. Le doute sévère n'est qu'une étape pour mieux adhérer à la vérité. Mais, dans la mesure où la pensée est centrée sur elle-même, la vérité à laquelle il adhère n'est que la fidélité de l'esprit à ses propres lois. «Le Dieu vivant cède la place à la plus subtile des idoles - à la déesse Raison».

Enfin, le doute ghazâlien «n'est donc pas, comme celui de Descartes, une pioche de constructeur rationaliste cherchant à creuser ses fondations jusqu'au rocher de la certitude absolue, pour pouvoir élever un édifice inébranlable»⁴. Le doute de Ghazâli est comme celui de Pascal; c'est un doute «mystique» c'est-à-dire destiné à déblayer le terrain où doit s'élever le temple mystique.

Nous savons que Pascal, dans la nuit du 23 novembre 1654, a été «saisi» par l'«évidence mystique» et la joie divine. «Certitude, certitude, sentiment; joie et paix sont les mots qui illuminent le «Mémorial». Nous savons également que Ghazâli, dans sa solitude de Damas, a pris connaissance de vérités supra-rationnelles⁵.

Nous pouvons conclure qu'il n'y a pas de véritable parenté entre les démarches de Descartes et celles de Ghazâli. Certes, ce dernier puise, comme Descartes, dans l'arsenal des sceptiques pour nier l'autorité de la raison, mais sa dialectique vigoureuse et personnelle est d'une inspiration toute différente.

(1) Descartes, Méditations, préface, VII, 10, I. 9-12.

(2) Descartes, Reg. ad dir. ing. 3, 366.

(3) Descartes, Discours VI, 7.

(4) Gaston Kempfner: IBLA, XXI (1958), p. 156.

(5) Munqidh, p. 100.