

Les trois critiques cognitives et la vérité chez Ghazâli /
P. Choukrallah Choufani. — Extrait de : Annales de
philosophie et des sciences humaines. — N° 2 (1988),
pp. 53-73.

Notes au bas des pages.

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

PER L1044 / FP63320P

LES TROIS CRITIQUES COGNITIVES ET LA VÉRITÉ CHEZ GHAZALI*

Choukrallah CHOUFANI

I – LA CRITIQUE DE LA TRADITION ET LA VÉRITÉ

La tradition¹ est constituée par la transmission orale de récits, de coutumes, de doctrines, faite pendant un long espace de temps. Elle est, dit-on, le lien du présent avec le passé. Pour les musulmans, elle est la doctrine divine, la parole de Dieu recueillie par le Prophète² par l'intermédiaire de Gabriel, et transmise dans l'Islam de génération en génération.

Selon Ghazâli, la foi se développe, la plupart du temps et plus ou moins sous la pression du dehors, par taqlîd³ (tradition) (Ih, I, 108) «sous l'influence de la bonne opinion que le sujet connaissant se fait de ceux qui lui transmettent l'enseignement visé: ses parents, ses maîtres», (Ih. III, 13-14). Le taqlîd implique une certaine part de précipitation, d'irréflexion. N'étant pas exhaustif, il n'atteint pas l'objet dans sa réalité profonde; il s'arrête à «l'écorce» et ne se soucie pas de la «pulpe» (Ih. I, 30; Ih. IV, 212).

L'homme de Taqlîd croit aux deux vérités (unicité de Dieu et mission de Mohammed) répétées par taqlîd, après les avoir entendues de ses parents. Il

(*) Deuxième article de la série: «Al-Ghazâli dans ses recherches rationnelles» (Cf. Annales de Philosophie et Sciences Humaines - volume 1, année 1987, pp. 63-77).

(1) Tradition recouvre trois mots arabes, de sens très différent:

- 1) Le *Hadith*: parole de Mohammed, transmise par une chaîne de garants (Isnâd), elle sert de deuxième source, après le Coran. Parole de Dieu, pour les sciences religieuses de l'Islam.
- 2) La *sunna*: la conduite de Mohammed et de ses Compagnons qu'il faut imiter pour être un musulman authentique. Synonyme d'orthodoxie.
- 3) Le *taqlîd*: imitation servile et acceptation d'une vérité suivant la seule autorité d'un maître.

La foi par Taqlîd est suspecte aux yeux des théologiens musulmans, en particulier aux yeux de Ghazâli.

(2) Prophète: nous désignons par ce terme le Prophète Mohammed.

(3) Taqlîd: tradition; nous conservons le terme arabe «taqlîd» pour garder sa nuance propre.

s'y tient fermement et confesse clairement: «Il n'y a de divinité que Dieu et Mohammed est l'Envoyé de Dieu». En vrai musulman, il ne s'inquiète pas davantage des méthodes de démonstration. Cette croyance lui suffit bien qu'elle ne soit pas basée sur la preuve et qu'elle provienne du taqlîd.

Cependant, le taqlîd a été ébranlé chez certains soit par suite de la réflexion personnelle, soit que quelqu'un d'autre ait éveillé en eux le doute, soit qu'ils aient eux-mêmes décelé la possibilité d'erreur dans leur point de vue rationnel.

C'est le cas de Ghazâli: il n'admet pas aveuglément le taqlîd (tradition). «Aux approches de l'adolescence, dit-il, 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). Ils ne cherchent le vrai que par simple ouï-dire et par taqlîd (tradition). Il faut en principe ne rien croire de cette manière, puisqu'on y est porté par l'habitude et par l'éducation reçue dans l'enfance (Iq. 77). La spéculation en matière religieuse s'avère aussi indispensable aux yeux de Ghazâli pour avoir une foi éclairée et non une foi aveugle, transmise par tradition. «Quiconque soutient l'obligation de se soumettre au taqlîd et de rejeter le nazar⁴ (spéculation), est sophiste par le fait même qu'il déconseille fortement le nazar à autrui»⁵. L'argument unique de ces gens est que la raison n'est pas digne de confiance. Elle est très souvent source de désaccord.

Il est certes incontestable que l'homme de la connaissance se situe à un niveau supérieur par rapport à l'homme qui se soumet à une autorité enseignante (muquallid)⁶, mais le muquallid pour Ghazâli est un vrai croyant, tout comme l'homme qui a basé sa foi sur le raisonnement. Mais, dira-t-on, comment le muquallid distinguerait-il entre son cas et celui du juif muquallid?

A cette objection, Ghazâli répond dans son livre *Iljâm*⁷: «Le muquallid ne se rend pas compte de ce que peut être la soumission aveugle à une autorité enseignante; il n'a pas non plus conscience d'être un muquallid. Intérieurement, il croit plutôt qu'il est un homme qui a vérifié et qui a la connaissance (ârif). Il ne doute pas de l'objet de sa croyance. Il n'a pas besoin, à ses propres yeux, d'avoir à discerner pour juger péremptoirement que son adversaire est dans le faux et que lui est dans le vrai. Il se peut même qu'il s'appuie sur des circonstances concomitantes (qarâin) et des indices apparents, bien qu'ils

(4) Nazar: spéculation, examen d'une question spéculative.

(5) F. Jabre: op. cit., p. 35.

(6) Muquallid: celui qui se soumet aveuglément à une autorité enseignante.

(7) Voir le texte arabe p. 80 de *al-Insan al-Kamel* de A. Gilani. dans ce livre il y a aussi le livre *Iljâm* de Ghazâli.

La traduction française se trouve dans Jabre, op. cit., pp. 403-404.

ne soient pas solides: il croit alors que ces preuves sont les siennes propres et que, par elles, il se distingue de ses adversaires. Que le juif soit dans les mêmes conditions, cela n'ébranle en rien la croyance de celui qui est dans le vrai».

«Il est alors comme l'homme de la connaissance (ârif) qui est versé dans l'étude spéculative (nâzir) et qui prétend se distinguer du juif par l'argument (dalîl). A son tour, le juif qui s'adonne à la scolastique (Mûtakallim) et à l'étude spéculative (nâzir), peut prétendre: «Je me distingue de toi par le dalîl (argument)». Le fait qu'il y prétende n'ébranle pas l'homme de la science spéculative et de la connaissance. De même celui qui s'est soumis à l'autorité d'un enseignement de la vérité religieuse, croit d'une façon péremptoire (almuquallid al-qâti'), n'est pas ébranlé dans ses convictions. Il lui suffit, en ce qui concerne la foi, que l'opposition de celui qui est dans le faux ne le fasse pas douter de sa croyance.

«As-tu donc rencontré un seul fidèle du commun qui aurait été dans la peine et serait devenu triste du fait qu'il lui a été difficile de distinguer entre sa soumission aveugle à une autorité enseignante (taqlîd) et une telle soumission chez le juif?» Cela ne se présentait même pas à l'esprit du commun des fidèles. Et si le cas se présentait et qu'on leur en parlait, ils se moqueraient de celui qui tiendrait de pareils propos. Ils diraient alors: «Que signifie ce radotage? Prétendrait-on par là, affirmer l'égalité entre le vrai et le faux pour que l'on ait besoin d'un critère de discrimination au moyen duquel on reconnaîtrait qu'il est dans le faux et que moi je suis dans le vrai? Quant à moi, j'en suis certain et je n'en doute pas. Pourquoi m'inquiéter de trouver la démarcation entre moi et mon adversaire? Celle-ci est claire d'une façon péremptoire. Point n'est besoin de s'en inquiéter».

«Tel est l'état d'âme de ceux qui croient par soumission aveugle à une autorité enseignante et qui sont convaincus de ce qu'ils croient. Il faut dire aussi que cette question ne se pose pas pour le juif qui est dans le faux, parce que, dans son for intérieur, il pense d'une façon péremptoire que son point de vue est le vrai. Et comment se poserait-elle alors pour le musulman muquallid dont la croyance est conforme à ce qui est réalité aux yeux de Dieu?».

Dans ce texte sur le taqlîd et le muquallid, Ghazâlî donne une excellente explication de la psychologie des muquallid, de leur position vis-à-vis de la tradition aveugle et leur prétention inconsciente et irréfléchie d'être dans le vrai. Ils ne se préoccupent pas de discerner le vrai du faux. «Ils sont sots, inintelligents (F. 78). Ils ne doivent pas être comptés parmi les gens de la spéculation mais ils sont uniquement des hommes qui suivent aveuglément un enseignement transmis. Or, la condition du muquallid est qu'il se taise» (F. 79).

De cette critique acharnée du taqlîd ou tradition aveugle, nous pouvons

tirer une double distinction concernant la foi chez Ghazâli: la foi d'un homme de science et la foi d'un homme simple (muquallid).

«Aussi bien n'est-il pas sans intérêt pour nous de mettre en regard foi des simples et foi des parfaits enseignée par un Origène, et la distinction qui deviendra classique, jusque dans les traités de Kalâm⁸ ash'arite, entre le taqlîd (foi des simples fondée sur l'acceptation traditionnelle et passive) et la «foi à base de science» à laquelle les gens du Kalâm prétendent. Et le Kalâm ira plus loin qu'Origène. Pour ce dernier, la foi des simples, la fois sans la gnose, est valide mais fragile. Maints auteurs de Kalâm mettront en doute la validité même du taqlîd. Les solutions ash'arites, modérées il est vrai, nous diront que la foi sans la science reste valide mais seulement pour ceux qui sont radicalement incapables de s'élever plus haut: et pourtant il ne s'agit plus d'intuition mystique, mais de simple science discursive des «preuves des croyances» telles que données par le Kalâm. Origène, lui, précisait que tout chrétien peut et doit passer de la foi à la «science»⁹. C'est qu'ici, dans la notion de science ou plutôt d'intelligence des choses divines, Origène insérait avant tout les illuminations intérieures venues d'un approfondissement de la vie de la grâce; et aucune âme chrétienne ne saurait en être exclue. A l'exemple des soufis, certains auteurs de Kalâm¹⁰ établiront au-dessus de la «foi de science» toute une hiérarchie de divers degrés de foi mystique; et leur distinction entre vulgaire et gnostique (ârîf), sera bien plus radicale, tout compte fait, que la distinction alexandrine des simples et des parfaits»¹¹.

Ghazâli établit une distinction entre muquallid et nâzir. Le muquallid a reçu passivement la foi de ses parents par taqlîd, par tradition et acceptation passive, alors que le nâzir est celui qui par effort de la raison cherche à éclairer sa foi par arguments et preuves. Cette distinction de Ghazâli se rapproche de la conception alexandrine ci-dessus mentionnée. Le but de Ghazâli dans sa critique du taqlîd, ou tradition, se résume en ceci: il méprise le taqlîd puisqu'il n'est pas basé sur des preuves et des arguments et ne peut par conséquent mener ni à la vérité ni à la certitude. Il prête toujours au doute et ne s'impose pas à l'esprit comme vérité. Les connaissances acquises par taqlîd sont sujettes à de nombreuses erreurs. Les prémisses provenant de pareilles sources sont, avec leurs conclusions, souvent fragiles. Cette recherche des «sources» d'où peuvent provenir les prémisses du raisonnement est importante. Il est regrettable que plusieurs hommes du taqlîd basent leur connaissance

(8) Kalâm: scolastique musulmane.

(9) Cf. le passage du comm. in Matth. XII. 15 (PG, XIII, 1017).

(10) Cf. Bajuri, Jawhara, p. 26. *Hâshija... alâ Jawharat al-tawhid* éd. du Caire, 1934, p. 26

(11) Cf. Gardet-Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*, éd. Vrin, Paris 1948, p. 230.

sur des fondements faibles qui ne sont pas susceptibles de satisfaire chez Ghazâli la soif de saisir les réalités profondes des choses. Pour cela, dit-il, «aux approches de l'adolescence, déjà s'étaient défaits en moi les leins traditionnels et brisées les tendances héréditaires... Tout homme naît dans la nature saine, ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un mazdéen» (M. 61). Le taqlîd reste cependant utile, mais seulement pour ceux qui n'ont pas les exigences critiques de Ghazâli.

Selon toute apparence, la raison reste jusque-là fidèle à elle-même, et Ghazâli aux exigences rationnelles de clarté et de logique dans sa critique de la tradition (taqlîd). «Tout est protégé devant le tribunal de la raison qui juge en faisant appel à elle-même, absolument sans se référer à d'autres critères que les siens propres, sans en appeler à une autorité qui lui soit extérieure»¹². Nous allons voir ensuite que Ghazâli se réfère dans sa critique à l'autorité du Prophète et du Coran; il ne reste donc pas dans le domaine de la critique objective.

Nous allons suivre à présent, étape par étape, l'évolution de la pensée de Ghazâli en l'éclairant par la mise en évidence des sentiments profonds de sa subjectivité. Cette dernière exerça une influence néfaste sur l'objectivité de sa méthode, ainsi que nous le mettrons en lumière dans sa critique de la philosophie.

II – LA CRITIQUE DES SENS ET LA VÉRITÉ

Le problème de l'objectivité de la perception a, de tout temps, vivement préoccupé les philosophes de toutes les écoles. Son importance, pour Ghazâli, est encore plus grande: s'il est vrai, comme nous le croyons, que l'intelligence ne fait que porter à un degré supérieur, en les transformant, les données sensibles, il est clair que la valeur des notions intellectuelles dépend en grande partie de celle des données sensibles. Si le monde sensible n'est plus qu'une illusion, le monde des idées pures risque fort d'être pareillement illusoire. Aussi devons-nous prendre soin, avant d'édifier le second étage de la connaissance humaine, de ne pas détruire le premier. C'est ce que Ghazâli a manqué de faire, rejetant la confiance dans les données sensibles. Ce grave problème apparaît, pour notre philosophe, comme une énigme de la perception. La relation qui existe entre l'univers des données sensibles et celui de la réflexion intellectuelle ne lui apparaît pas. Par là-même, il est entraîné à nier la valeur de la perception, qui, pour lui, est avant tout, source d'illusion et de méprise. «Comment se fier aux données sensibles, dit-il? La vue, pourtant le principal

(12) Cf. F. Jabre, op. cit., p. 49.

de nos sens, fixant une ombre, la croit immobile, 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... L'œil regarde une étoile: il la voit réduite à la taille d'une pièce d'un dinar¹³, alors que les arguments mathématiques montrent que cet astre est plus grand que la terre» (M. 63-64). Il est évident que nos sens sont incapables de distinguer les unes des autres les impressions semblables et successives, comme c'est le cas dans le mouvement de l'ombre¹⁴. Ainsi nous portent-ils à croire que ces impressions sont continues et identiques. Non qu'il faille dire, comme Ghazâli, que le sens se trompe lui-même - il ne fait qu'enregistrer les impressions qui l'affectent - mais il nous fait croire qu'il y a de la continuité là où en réalité il n'y a que succession. «Nous croyons, dit à ce propos al-Nazzâm¹⁵, que l'eau jaillissant d'un jet forme un filet continu, alors qu'en réalité ce jet n'est formé que d'une suite de gouttes d'eau qui jaillissent avec une égale vitesse»¹⁶. L'erreur dans ce cas provient de la rapidité de la succession des parties en jeu. «C'est bien cette rapidité qui nous porte à croire à la continuité du mouvement de l'eau, alors que cette continuité fait défaut». Aussi la vue nous permet-elle de percevoir le mouvement de deux manières: en premier lieu, nous pouvons fixer continûment un objet qui se déplace lentement et régulièrement. Dans ce cas, la perception n'est pas rétinienne parce que l'image de l'objet ne se déplace pas sensiblement sur la rétine. En deuxième lieu, nous pouvons maintenir nos yeux immobiles; l'image d'un objet en mouvement se déplace alors sur nos rétines. Cette façon de percevoir le mouvement s'avère beaucoup plus précise que la précédente.

Il serait intéressant ici de noter que l'illusion du mouvement est facilement provoquée lorsque des images rapportées à un même objet se succèdent, l'une disparaissant avant l'apparition de la suivante, en des points différents de l'espace. On remarquera alors que les intervalles de temps et d'espace entre les images peuvent être parfois assez considérables sans pourtant faire disparaître l'illusion, les images pouvant rester parfaitement immobiles dans l'espace et sur la rétine. Par ailleurs, l'image d'un objet se meut parfois sur nos rétines sans qu'il en résulte la perception d'un mouvement. C'est ce qui arrive quand le mouvement est très lent comme dans le cas du mouvement de l'ombre qui donne à Ghazâli l'occasion de mettre en évidence la part d'illusion inhérente

(13) Dinar: pièce de monnaie d'or.

(14) Tonquédec: op. cit., p. 57.

(15) Al-Nazzâm est un mu'tazilite.

(16) Jalâbi, *Commentaire des mawâqif*, éd. du Caire 1957 p. 89.

aux données sensibles et de rejeter toute confiance en elles. On peut conclure que les sens ne se trompent jamais, et qu'on a recours au jugement pour corriger les erreurs où l'imagination, mal informée, peut induire à la suite de certaines impressions. Aristote avait déjà attiré l'attention sur ces prétendues erreurs des sens¹⁷. Mais les sceptiques, tout comme Ghazâli, y trouvent un argument en faveur de leur doute. Comment se fier à un témoin tel le sens 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»?¹⁸.

Pour Locke, la vérité des sens constitue un fait certain, quoique inexplicable. Il soutient pourtant que la perception des objets n'est pas directe mais qu'elle se réalise par le biais de nos propres sensations.

Quant à Hume, avec une hardiesse ou plutôt une logique inflexible qui répugnait au bon sens de Locke, les conséquences sceptiques d'un tel principe s'imposent: si la réflexion critique assimile l'objet de nos connaissances à des sensations ou copies de sensations, comment distinguerions-nous les sensations vraies des sensations fausses, le réel du fictif? Il n'y a aucune différence intrinsèque, nous dit-il, puisque toutes sont des sensations au même titre; ce qui diffère c'est notre sentiment intérieur qui nous porte tantôt à croire, tantôt à ne pas croire. La certitude n'existe donc que comme état subjectif.

Stuart Mill, Spencer et les philosophes associationnistes, ne repoussent pas la conclusion sceptique du Hume. Reconnaissons avec eux que de nombreuses associations d'images compliquent la perception. L'habitude finit par les rendre tout à fait inconscientes. Il importe alors de les distinguer nettement par l'analyse. Mais il ne faudrait quand même pas ne voir partout que des associations, ne vouloir tout expliquer que par des associations et interpréter ainsi le phénomène primitif et irréductible de la perception elle-même. Prétendre que la plus simple perception externe n'est qu'une association de deux sensations internes, «c'est affirmer une chose qui n'a plus de sens; c'est surtout donner à entendre que nos perceptions externes ne sont plus que des associations subjectives»¹⁹. En un mot, c'est la restauration audacieuse du scepticisme objectif.

Kant veut échapper au scepticisme empirique de Hume, mais il n'aboutit

(17) Aristote; *De anima III*.

(18) C. Mercier, *Critériologie générale*, pp. 62-63. Ed. Alsan, Paris.

(19) A. Frages, *La crise de la certitude*, p. 98, Paris.

qu'à s'enfoncer plus avant dans le même gouffre. Percevoir l'extérieur c'est, pour Kant, ajouter à une sensation interne les formes a priori d'espace et de temps. Le monde existe; mais comme il n'arrive jusqu'à nous qu'à travers des formes de notre esprit, entièrement défigurées, il demeure à jamais inconnaissable.

Pour Descartes, nous ne percevons pas les objets, mais seulement les sensations ou les représentations qu'ils produisent en nous; et ce n'est que par la garantie de la vérité divine que l'on peut se fier à l'évidence des sens.

Ghazâli, a-t-il été jusqu'à douter de la perception du monde extérieur? La perception immédiate des corps n'est-elle pour lui que la sensation interne à laquelle ne correspond pas un monde objectif? Il est certain que Ghazâli a douté méthodiquement des données sensibles et qu'il a été frappé par les erreurs des sens; c'est pour cette raison qu'il s'en détourne. Cependant, dans son attaque contre les sens, il ne nous invite pas à nier la valeur de notre perception du monde; il nous met plutôt en garde contre les erreurs des sens: ces derniers ne peuvent pas fonder une connaissance certaine, et n'amènent pas à la vérité. Il ne faut cependant pas oublier que c'est la vérité religieuse que professe Ghazâli.

Il est évident que sous prétexte d'établir le fondement de la certitude et de la connaissance de la vérité objective, l'intention réelle de Ghazâli est en fait le fondement de la vérité religieuse. L'intention de Ghazâli apparaîtra à l'évidence quand nous étudierons sa critique des philosophes, pour bien montrer son subjectivisme religieux.

Sa critique des données sensibles est objective dans le sens moderne du terme, c'est-à-dire selon la norme de la critériologie philosophique. Ghazâli apparaît comme un philosophe qui cherche la vérité objective; aussi pose-t-il le problème de la connaissance sensible, de sa complexité et de ses erreurs. Le doute provenant des données sensibles est un doute méthodique. Il n'aboutit pas, comme nous venons de le voir, à nier la réalité du monde extérieur. D'ailleurs, sa manière d'examiner les données sensibles réduit son doute à un doute méthodique: «Je m'astreignis donc, dit-il, à considérer les données sensibles, *m'essayant à les mettre en doute*» (M. 63). S'il avait vraiment douté des données sensibles, il n'aurait pas écrit: «*m'essayant à les mettre en doute*». Nous verrons cela encore quand nous étudierons le doute réel ou méthodique auquel il va se livrer.

Enfin, la critique des données sensibles par Ghazâli mérite considération car elle est l'expression authentique d'un philosophe antérieur de plusieurs siècles à Descartes, Locke, Hume et Kant. Son mérite apparaît en particulier quand, doutant de la valeur de la raison, il trace une voie pour arriver à la vérité.

III – LA CRITIQUE DE LA RAISON ET LA VÉRITÉ

a) Définition de la raison

L'enfant doit s'éveiller à la raison. En grandissant, la vie mentale et la conduite de l'enfant doivent s'élargir à des niveaux de conscience de plus en plus élevés, jusqu'à atteindre la forme la plus haute de la raison. Mais qu'est-ce que la raison?

C'est le code universel du raisonnable, l'idéal ou la règle à laquelle on réfère toute pensée et toute action et qui sert à juger de leur valeur. C'est à elle que l'on songe quand on dit «cultivez la raison», «aimez la raison» (Boileau); «rien n'est meilleur, rien n'est plus fort, rien n'est plus doux que la raison» (Socrate); «la raison commande plus impérieusement qu'un maître» (Pascal).

D'autre part, la raison peut être conçue comme faculté de penser et d'agir raisonnablement, et ce en respectant des règles et des principes universels. La raison s'identifie alors avec la forme la plus élevée de l'intelligence. Elle n'est pas l'intelligence; car ceux mêmes qui attribuent cette dernière aux animaux, leur refusent la raison considérée comme le propre de l'homme, «animal raisonnable». Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos opérations intellectuelles témoignent de raison. On conçoit fort bien que certains malades mentaux fassent preuve simultanément d'intelligence et de déraison.

La raison ou intelligence spéculative, à laquelle nous devons nos connaissances théoriques, est mue essentiellement par la curiosité de la vérité, et ne se satisfait qu'avec des vérités objectives que Ghazâli prétend chercher. Ses principes sont les principes directeurs de la connaissance. «Elle les applique successivement à la constitution et à la systématisation de nos savoirs les plus généraux, empiriques, scientifiques et philosophiques. Ce qui nous fait distinguer entre raison empirique, raison scientifique et raison philosophique»²⁰. La raison ou intelligence pratique, régit nos actions, et principalement nos actions morales. Elle cherche à réaliser partout où elle peut le besoin de l'ordre. Ses principes sont ceux qui établissent les principes directeurs de l'action: principes techniques de nos activités pratiques; principes moraux de notre vie supérieure.

Quant à la notion de raison chez Ghazâli, elle est liée à des sources arabo-musulmanes, et la meilleure étude qu'il en propose se développe dans son ouvrage *Ihyâ*²¹.

La noblesse de la raison, dit-il, se démontre sans peine: le 'aql (raison) est la source de la science, l'arbre dont elle est le fruit, d'où sa noblesse.

(20) Baudin, *Psychologie*, p. 395, Ed. Gigord, Paris.

(21) *Ihyâ*, Tome I, pp. 75-77. Nous utilisons la traduction de Jabre, op. cit., p. 448 sq.

C'est grâce à elle que l'homme se révèle supérieur aux animaux, le vieillard aux rustres. L'intelligence est lumière²². Mais des divergences sont constatées quand il s'agit de définir la raison et sa nature. Nombreux sont ceux qui n'ont pas vu que ce terme s'applique à des réalités diverses. Or le terme de «raison» tout comme le terme «œil», est commun à quatre réalités. Quelles réalités diverses ce terme désigne-t-il?

Dans un premier sens, le terme «raison» désigne la qualité (wasf) qui distingue l'homme de l'animal. Elle le rend capable de saisir les sciences spéculatives et d'user des techniques de la pensée. C'est le sens qu'a voulu exprimer al-Harath b. As'ad al Muhâsibi, lorsqu'il définit la raison comme «un instinct qui rend apte à saisir les sciences spéculatives, comme une lumière qui est projetée dans le cœur et qui le rend apte à saisir les choses». La raison - instinct est aux sciences ce que l'œil est à la vision.

Dans un deuxième sens, le terme raison désigne l'ensemble des connaissances qui s'établissent chez l'enfant lui-même qui parvient à saisir la possibilité des possibles et l'impossibilité des impossibles; à savoir, par exemple, que deux est plus grand que un; qu'une seule personne ne peut être en même temps en deux lieux différents. C'est ainsi que l'entendent certains mutakallimun²³ lorsqu'ils définissent la raison comme «un ensemble de connaissances nécessaires telles la connaissance de la possibilité des possibles et de l'impossibilité des impossibles».

Il est exact que ces connaissances sont réelles et il est évident qu'il faut les appeler «raison». Mais l'erreur consiste à rejeter le premier sens et à nier la raison-instinct, pour n'admettre, en fait de raison, que ces connaissances.

Dans un troisième sens, la raison constitue le savoir acquis par l'expérience, au hasard des circonstances. L'homme faisant preuve d'expérience de la vie, est également appelé «raisonnable». Dépourvu de ces qualités, il sera appelé «sot», «inexpérimenté», «irréfléchi».

Enfin, dans un quatrième sens, le mot «raison» désigne la raison-instinct qui a atteint chez l'homme un degré tel qu'elle lui permet de prendre conscience des conséquences de ses actes et de s'opposer à la concupiscence qui appelle au plaisir immédiat pour la vaincre.

Dans ce sens, l'homme doué de cette force est appelé «raisonnable», puisque par ses actions et ses omissions il se forme aux conséquences et ne se soumet pas à la concupiscence qui réclame satisfaction immédiate. La raison, dans ce dernier sens, est encore l'une des facultés qui distinguent l'homme de l'animal.

(22) Muhasibi: *ar'Riâya lihuqûq Allah*, Le Caire 1937, p. 19.

(23) Mutakallimun: Les scolastiques musulmans.

Dans ces deux premières acceptions, la raison est innée en l'homme; dans les deux dernières, elle est acquise. Aussi Ali, le cousin du Prophète Mohammed, a-t-il dit: «Il m'est avis que la raison est double. L'une est naturelle et l'autre acquise par l'enseignement. La raison acquise sans la raison naturelle est inutile, tout comme le soleil ne sert à rien sans la lumière des yeux».

En tant que principe naturel, la raison apparaît dans cette parole du Prophète: «Dieu n'a rien créé de plus digne à ses yeux que la raison». Mais c'est aussi la raison acquise qui apparaît dans cette autre parole du Prophète: «Les hommes s'approchent de Dieu par les actes bons et justes. Toi, approche-toi de lui au moyen de ta raison. L'homme raisonnable est celui qui croit en Dieu et obéit à ses prophètes».

Cette distinction de Ghazâli entre raison naturelle et raison acquise correspond à la distinction moderne entre raison spéculative et raison pratique, entre intelligence spéculative et intelligence pratique, telles que nous venons de les décrire ci-dessus. Il est évident que leur acception chez Ghazâli et leur acception moderne ne sont pas les mêmes, mais leurs sens convergent. Dans les deux cas, la valeur respective de la raison naturelle et de la raison acquise est claire. Il importe néanmoins de bien comprendre que les distinctions que nous venons de mentionner ne décrivent pas des facultés distinctes. Elles sont purement empiriques et pratiques et concernent toutes une même et unique faculté qui est la raison: celle-ci reste la même en tous ses usages et en toutes ses applications, et ne change pas de nature en changeant d'objet. Qu'elle soit intuitive ou discursive, théorique, pratique ou critique, la raison dans toutes ses applications n'est jamais que l'ensemble et le système des premiers principes de notre pensée. Il n'y a qu'un système de principes, et il n'y a qu'une raison, qu'une intelligence.

b) Les premiers principes

Quels sont les premiers principes de la raison? Comment interviennent-ils dans le jeu de nos opérations intellectuelles? Quelle est leur origine? Quelle est enfin leur valeur? Questions capitales pour qui veut pénétrer la nature de l'intelligence. Nous touchons du doigt ici la clef de voûte du problème général de la connaissance, que nous avons déjà vu se poser à propos de la perception. Il se pose à nouveau à propos du raisonnement, dont les premiers principes n'en sont que les règles de fonctionnement. Il s'agit donc de déterminer les procédés essentiels de l'esprit pour organiser ses connaissances, et pour rendre intelligible toute expérience. Cela explique l'importance considérable accordée par tous les philosophes, et notamment par Ghazâli, au problème des premiers principes, et à celui de la multiplicité et de la diversité des théories de la raison. Quant à nous, nous nous intéresserons uniquement à analyser, indépendamment de tout système, la nature psychologique des premiers principes.

Cette analyse nous permettra de mieux saisir la pensée de Ghazâli à ce propos.

Les rapports qui nous servent à penser sont en nombre indéterminé: rapports d'identité, de ressemblance, de différence, de grandeur, de proximité, etc. Leur multiplicité peut être réduite et à cette réduction correspondra une réduction parallèle des jugements. Leibniz rattache tous les principes à deux généralissimes, correspondant aux deux fonctions essentielles de la pensée. «A sa fonction logique, génératrice de vérité logique, répond le principe d'identité, avec ses succédanés, le principe de contradiction; et à sa fonction réelle, génératrice de vérité réelle, correspond le principe de raison suffisante, avec ses succédanés, le principe de causalité»²⁴.

Tels sont les caractères des premiers principes:

1° L'innéité: «L'enfant les exerce dès le premier éveil de son intelligence, sans avoir à les acquérir»²⁵.

2° La nécessité: Les premiers principes sont nécessaires pour penser, dit Leibniz, comme les muscles et les tendons pour marcher, bien que nous n'y pensions point.

3° L'universalité: Tout instinct est le même dans les individus d'une même espèce; ainsi en est-il des instincts intellectuels que sont les premiers principes, et de la raison qui est leur dénomination commune. C'est pourquoi, ils sont admis par tous et sont appliqués universellement au niveau de la pensée. C'est pourquoi aussi la communication interpersonnelle est possible: nous ne pourrions pas communiquer si nous ne pensions selon les mêmes méthodes.

Quelle est la valeur de ces premiers principes pour Ghazâli?

Tout d'abord, pour lui, le rationalisme aboutit en général au dogmatisme, c'est-à-dire à l'affirmation de la valeur de la raison et, par conséquent, à la valeur des premiers principes, alors que l'empirisme mène logiquement au scepticisme parce que l'expérience, toujours particulière et contingente, ne saurait nous fournir des vérités universelles et nécessaires.

Ghazâli rejette toute valeur des premiers principes et par conséquent, la valeur de la raison. C'est ainsi que Ghazâli voit la réponse des données sensibles: «Es-tu bien sûr, me disent-elles, que tu n'as pas, dans les nécessités de raison, le même genre de confiance que celle que tu plaçais dans les données sensibles? Tu avais foi en nous: 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

(24) Gegner, *Psychologie*, p. 400, Paris 1949.

(25) Gegner, *op. cit.*, p. 410.

point, ne prouve pas qu'elle soit impossible» (M. 64)

Et Ghazâli de poursuivre son enquête du «savoir certain». Il s'arrête et se trouble au mot du Prophète comparant la vie à un rêve, la mort à un réveil: «Les hommes ici-bas dorment; à la mort, ils se réveilleront». Où serait alors la certitude de notre logique? Où sont les premiers principes? Où est la valeur de la raison? N'est-il pas possible que notre vie entière ne soit qu'un rêve dont nous ne nous réveillerons qu'à la mort?»²⁶.

Ghazâli dut, après cette lutte interne, traverser une crise de doute qui dura deux mois. Il en fut enfin délivré, comme il le dit lui-même, non pas par la voie de la démonstration, mais par une lumière divine projetée dans la poitrine; «cette lumière est la plupart des connaissances» (M. 66). Ghazâli retrouve la confiance dans le bien-fondé des «nécessités rationnelles». Ce n'est pas à l'argumentation et au raisonnement méthodique qu'il le doit, mais à Dieu.

C'est donc par l'intervention divine que Ghazâli retrouve la confiance dans les premiers principes. «Celui qui croit que le «dévoilement du vrai» est le fruit d'arguments bien ordonnés, rétrécit l'immense miséricorde divine» (M. 66). On ne cherche pas de preuves aux prémisses; celles-ci sont présentes et elles nous échappent quand nous leur cherchons des preuves. «En somme, dit Ghazâli, sache qu'à la quête du vrai il faut l'effort de perfection. Au point de chercher ce qui n'a nul besoin de l'être... 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» (M. 66).

Ces simples propositions soulignent l'originalité de Ghazâli et la profondeur de son esprit.

Ghazâli fait souvent allusion aux notions premières. Elles se trouvent disséminées, çà et là, dans ses ouvrages (Mi. 59b-60a; Mk. 48; Q. 33, 54; Ma. 47, 52; Ih. III, 14; M. 66, 12; Ms. 29).

Parmi ces «notions premières», il faut compter «la connaissance que l'homme a de sa propre existence; les vérités qu'une même chose ne peut être à la fois ancienne (quadîm) et commençant dans l'existence (hadith); que de deux propositions contradictoires, si l'une est croyable, l'autre ne l'est pas; que deux font plus que un» (Ms. 29). Il faut y ajouter les notions suivantes: «un individu ne peut être en même temps en deux endroits à la fois» (Ih. III, 14), «trois et trois font six» (Mr. 121), et «dix font plus que trois» (M. 12, 66). Les «données immédiates de la conscience», sensibles et rationnelles (Mr. 121 sq.), sont celles dont l'homme a une intuition concrète et spontanée. Elles ne sont pas objet d'une connaissance par évidence interne, mais de jugement

(26) Wensinck, *La pensée de Ghazâli*, p. 105, Ed. Adrien-Maisonneuve, Paris 1940.

de véracité formé immédiatement et sans hésitation. Elles sont, en définitive, les seules connaissances admises comme prémisses «vraies et croyables» (Mr. 121) dans un syllogisme apodictique.

«Considérées comme telles, les «données nécessaires», soit en particulier, soit dans leur ensemble, s'imposent à la conscience avec une force contraignante. Ghazâli doute de leur valeur d'extensibilité à d'autres connaissances, comme base du raisonnement»²⁷.

Les notions premières nécessaires sont dans l'homme sans que l'homme sache ni «d'où elles viennent, ni comment il les possède» (Ih. III, 14). L'enfant qui les possède dès l'éveil de la raison, est «comme un scribe qui ne connaît de l'art d'écrire que l'encrier, le stylo et les lettres séparés: il ignore tout de la disposition des lettres» (Ih. III, 7).

c) Divergence entre notions premières de Ghazâli et nos premiers principes

Il ne s'ensuit pas que les notions nécessaires et premières de Ghazâli s'identifient à nos «premiers principes» avec leur valeur d'absolu et leur caractère d'universalité qui les rend extensibles, pour ainsi dire, à d'autres notions. Celles-ci seraient implicitement contenues dans les premiers principes que nous venons d'exposer.

«Les notions premières de Ghazâli sont des connaissances concrètes, saisies directement en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais dotées d'un caractère d'invariabilité, de pérennité qui impose leur présence au sujet connaissant avec une nécessité inéluctable. Il s'en sert, non pas pour déduire d'autres vérités qui par là deviendraient certitude, mais comme des normes, des types de connaissance auxquels on se réfère pour juger, à propos d'autres connaissances, la force plus ou moins grande avec laquelle celles-ci imposent leur présence à l'âme. Autrement dit, ce qui est envisagé dans la connaissance nécessaire, ce n'est pas tant le caractère d'universalité que la fermeté avec laquelle elle s'impose à la conscience»²⁸. Les analyses précédentes autorisent maintenant à comprendre dans ce sens les premières pages du Munqidh (12-14) (texte français M. 64-66), où Ghazâli nous fait part de ses hésitations à propos des «données premières de la raison» et révèle comment il les a dépassées.

Ghazâli ne connaît pas nos «premiers principes» avec leur extensibilité et leur caractère absolu qu'il n'a pas voulu admettre. La dialectique et la preuve, chez Ghazâli, ont une valeur relative. «Elles n'étreignent pas et ne font pas étreindre le vrai - le savoir certain - dans sa réalité absolue»²⁹. Elles ne servent

(27) F. Jabre, op. cit., p. 349.

(28) F. Jabre, op. cit., pp. 231-232.

(29) Ibid. p. 239.

qu'à le défendre; elles constituent comme un rempart qui l'entoure tout en restant loin de lui; tout au plus peuvent-elles, à la rigueur, indiquer la direction à prendre pour y arriver.

«Et de ce point de vue, considérées comme éléments du raisonnement, dans son acception commune, les «données nécessaires» ou les notions premières, elles aussi garderont toujours une valeur relative. Leur efficacité reste toujours douteuse et aléatoire. Leur présence, chez le sujet connaissant, est comme un fait qui s'impose à la conscience psychologique avec une force contraignante. N'en demandons pas davantage»³⁰.

Ghazâli doute de «l'extensibilité» des «données nécessaires» à d'autres connaissances, de la possibilité de déduire celles-ci de celles-là. Ce doute est inhérent à son attitude à l'égard du raisonnement. Le doute des «données nécessaires» envisagé de ce point de vue, est le seul visé dans le *Munqidh*. Ce doute marquera la pensée de Ghazâli jusqu'à la fin de sa vie. C'est pour lui, une folie que de nier les notions premières. Il est cependant facile, dans tout ce passage du *Munqidh*, de faire la part entre ce qui est le but propre de Ghazâli et ce qui est simple masque, à savoir, la fiction littéraire, repensée et développée en fonction du milieu auquel elle a été précisément empruntée.

Tout d'abord, il était inconcevable que Ghazâli pût douter de ces «données nécessaires» sensibles et rationnelles, prises ainsi séparément. En elles-mêmes, elles s'intègrent au savoir relatif à Dieu³¹. Leur mise en question aurait nécessairement entraîné le doute de l'existence de Dieu et de la véracité du Prophète (Mohammed). Elles constituent donc des composantes essentielles de l'univers mental religieux de Ghazâli.

D'ailleurs, Ghazâli affirme lui-même que les premiers principes s'assimilent aux connaissances rationnelles pures que l'esprit atteint par ses seules forces, indépendamment des sens ou de l'imagination, et qu'il les tient spontanément pour vraies et nécessaires. C'est en vertu de ces principes que l'on sait que deux est plus grand que un, qu'il est impossible qu'une chose ait lieu sans cause (9h.I, P. 73). Ces propositions sont gravées dans l'esprit et y sont présentes dès son existence: elles n'ont d'autre cause que l'existence même de l'esprit. S'il est arrivé à Ghazâli d'en douter un moment, il reconnaît cependant que ce doute n'était qu'une crise passagère. Car les premiers principes ne se démontrent pas, mais ils sont présents (M. 60). En effet, les singuliers «un»,

(30) Ibid. p. 240.

(31) Ghazâli considère les «notions premières», la connaissance de Dieu et celle de la véracité du Prophète, d'un même et unique point de vue, celui de la force avec laquelle elles s'imposent, en tant que phénomènes de connaissance, au sujet connaissant. Cf. Jabre, op. cit., p. 238 et *Munqidh*, pp. 96-97.

«deux», «plus grand» sont imprimés dans l'âme, et c'est la force cogitative qui les rapporte les uns aux autres et en fait l'unité dans une proposition: «deux est plus grand que un». Ici, l'esprit, faculté raisonnable et raisonnante, intervient dans un acte de jugement et lui accorde spontanément son assentiment. C'est là le contenu par excellence qui sert de prémisse dans un syllogisme démonstratif et scientifique. Toutes nos connaissances doivent tendre vers cet idéal auquel correspond la première attitude mentale, certitude sereine d'être dans le vrai (Mustasfa pp. 44-45).

Pendant la lecture du *Munqidh* nous poussé à relativiser la confiance que Ghazâli porte en la raison. Cet ouvrage doit être considéré comme un drame intellectuel qui se résoud dans la mystique. La vérité que Ghazâli cherchait, il l'a enfin trouvée dans le soufisme. «Dès lors, nous dit Macdonald, son point de vue fut pragmatique, et il enseigna que l'intellect ne devait servir qu'à détruire la confiance qu'on a en lui et que la seule connaissance certaine est celle qui est acquise par l'expérience. Un tel système philosophique n'a aucune base solide»³².

Nous sommes loin de partager complètement l'avis de Macdonald, car nous croyons que, même dans cet ouvrage, et vers la fin de sa vie, Ghazâli croit fermement au pouvoir de la raison. En effet, la crise qu'il a vécue et qui l'a poussé à mettre en doute les principes premiers, autrement dit la nature même de la raison, n'est que provisoire. Il reconnaît, comme nous l'avons déjà signalé, qu'il a retrouvé la certitude grâce à une lumière divine. Il ajoute aussi que toute recherche des fondements de ces principes premiers qui sont présents dans l'esprit restera vaine. Au fond, son doute n'est qu'un doute méthodique: «Celui qui se met en quête de ce qu'il ne doit pas chercher ne saurait être soupçonné de négligence» (M. 66).

Enfin, il importe de ne pas voir dans l'expérience mystique *tout* le fondement de la certitude de Ghazâli, même religieuse. Ne reconnaît-il pas, même après son expérience soufie, la place qui revient à la raison, à l'intellect, dans l'acquisition de cette science certaine qu'il cherchait dès le début de sa vie? «Algazel, nous rappelle le P. Bouygues, lorsque, dans sa période mystique, il perfectionnait sa vie religieuse et sa doctrine apologétique, ne se contenta pas des expériences personnelles pour baser son système. Il nous dit lui-même que ce qu'il va nous exposer lui apparut clairement à cette époque et avec nécessité pour des raisons innombrables, tantôt par la gustation mystique, tantôt par la science démonstrative et tantôt par l'acceptation de la foi»³³.

(32) Encyclopédie de l'Islam, 1ère éd. II p. 154b-155a.

(33) Cf. *Mélanges de l'Université St. Joseph T. VIII* p. 482. Et *Munqidh*, texte arabe p. 45, français p. 102.

Cependant, s'il reconnaît le rôle que joue la raison, il ne lui en assigne pas moins des limites: elle est inapte, à elle seule, nous dit Ghazâli dans le *Munqidh*, à nous faire trouver tout ce qu'on cherche, ni à dévoiler tous les mystères: elle ne saisit que ce qui est nécessaire, possible et impossible (M. 28). Mais au-delà de cette faculté, apparaît une faculté nouvelle de vision qui permet de voir ce qui est absent, ce qui arrivera dans l'avenir et bien d'autres choses étrangères à la raison (M. 41). Nous retrouvons là une attitude en tout semblable à celle qui était à la base du *Tahâfut*³⁴. D'abord, on y retrouve la même exigence rationnelle de tout connaître selon une évidence de vision, et ensuite la certitude qu'au-dessus de la raison s'opère une faculté supérieure apte à saisir des réalités hors de sa portée. De plus, Ghazâli réduit le domaine de la connaissance rationnelle uniquement au possible, à l'impossible et au nécessaire.

d) Raison et foi

Dans l'*Iqtisâd*, nous pouvons remarquer que le domaine assigné à la connaissance rationnelle dépasse les limites déterminées dans le *Munqidh*. En dehors des principes, écrit-il, que l'on connaît de façon immédiate, les connaissances de l'homme peuvent s'établir tantôt par la raison, tantôt par la loi religieuse révélée, tantôt par les deux à la fois. La création du monde, l'existence du Créateur, sa puissance, sa science et son vouloir sont à la portée de la raison; quant à la foi, elle peut nous faire saisir qu'il y aura un jugement, une résurrection de la chair, une récompense et un châtement. Ce qui relève des deux sources à la fois, c'est la vision de Dieu et le fait que Dieu est le seul créateur des mouvements et des accidents (Iq. 87).

Bien plus, dans la *Risâla Laduniyya*, Ghazâli étend encore ce domaine de la raison. Il distingue trois degrés dans la science rationnelle: les mathématiques et la logique, les sciences naturelles et la science de l'être. Cette dernière est la plus éminente. Elle a pour objet l'être dans ses divisions, le Créateur, son essence, tous ses attributs, l'état des anges et des démons (*Risâla Laduniyya* pp. 30-31).

Il n'est nullement question, dans cette extension, des limites de la raison dont parle le *Munqidh* et même pas de celles de l'*Iqtisâd*. Il en découle un manque d'approfondissement de l'élément rationnel qui, enrichi par les apports de la mystique, complète la foi. Rien d'étonnant ensuite que dans cette synthèse, le domaine de la foi et celui de la raison soient confondus.

Ghazâli ayant consacré plusieurs ouvrages³⁵ à l'étude de la logique et réservé

(34) Livre de Ghazâli qui signifie la destruction des philosophes.

(35) *Mihakk*, *Mi'yâr*, introduction du *Mustafâ* et *Qistâs*.

à l'Iqtisâd la démonstration scientifique de ce qu'il avait critiqué dans le Tahâfut, les fondements de sa réflexion philosophique ne reposent cependant pas sur une base uniquement rationnelle, par une étude des lois ontologiques de l'être. Nous avons déjà noté chez lui, en effet, des éléments intéressants pour l'élaboration d'une psychologie ou d'une théorie de la connaissance. Dans le Mishkât, le rôle de la raison et ses fonctions dans le processus de la connaissance ont été analysés. En voici les grandes lignes. La raison se saisit elle-même en tant que connaissante et saisit la connaissance qu'elle a d'elle-même. Elle pénètre l'intérieur et le secret des choses, en comprend la réalité profonde et en dégage les causes et les lois: d'où viennent-elles? Comment ont-elles été créées? Quelle est leur place dans l'existence et leur rapport aux autres choses créées?³⁶. Leur domaine est celui des existants sensibles et intelligibles. La raison se prononce sur les données des sens et elle émet à leur sujet des jugements vrais, certains, nécessaires. De plus, elle n'est pas sujette aux erreurs qui surviennent aux sens. Et s'il arrive aux penseurs de se tromper dans leurs spéculations et s'ils sont souvent d'avis contraires, cela est dû non à l'esprit, mais à l'imagination, dont les lois, extraites du domaine de la foi, diffèrent selon les individus.

Il faut cependant préciser, toujours du point de vue philosophique où délibérément nous nous plaçons, que Ghazâli n'a pas établi de distinction non plus entre science et foi. Il les a considérées comme deux degrés dans la connaissance des mêmes vérités, avec prééminence de la foi. «Le terme de foi, écrit-il, se dit soit de l'assentiment en vertu d'une démonstration apodictique, soit de la croyance traditionnelle, soit de l'assentiment accompagné d'action» (Iq. 32). La science, pour lui, doit être comprise et développée dans la sphère de la foi, en élaborant les motifs de crédibilité, démarche légitime pour un théologien, à condition qu'il reconnaisse aussi à la science un domaine propre où elle se développerait indépendamment de la foi, et où le «su» ne peut être «cru»³⁷; car que serait une foi dont tout le contenu est démontré point par point, suivant une méthode purement scientifique et rationnelle? Cette distinction, par contre, permet de comprendre qu'une foi dépourvue de science peut être l'objet d'une certitude profonde et comporter une authentique valeur religieuse. Les motifs de crédibilité, bien qu'il soit souhaitable de les intégrer dans la foi, ne lui sont cependant pas indispensables, et leur but est surtout apologetique.

Ghazâli n'a donc pas développé une philosophie indépendante de la foi;

(36) Cf. al-Ghawâli p.114.

(37) Cf. St-Thomas: De Veritate XIV, 9.

pour lui la philosophie est un instrument qui permet de donner aux vérités religieuses une explication rationnelle. Par ailleurs, il s'est rapproché de la philosophie dans la mesure où il a cherché à concilier la raison et la foi. Il est vrai qu'il a tenté, dans l'Iqtisâd, une entreprise métaphysique proprement rationnelle et qu'il est parvenu à un résultat intéressant. Il est vrai aussi que nous trouvons, çà et là, dans ses ouvrages, des éléments précieux pour l'élaboration d'une critique philosophico-rationnelle, comme c'est le cas dans les premières pages du Munqidh. «Mais nous croyons cependant que sa théodicée n'est pas l'aboutissement d'un système philosophique basé sur une ontologie et une cosmologie, qu'une logique légitime et qu'une psychologie décrit»³⁸. Car pour lui, la connaissance rationnelle de Dieu est, avant tout, une foi (Iq. 92), du degré le plus élevé, certes, envisagée dans le cadre de la connaissance religieuse. Or dans cette dernière, sont incluses non seulement l'existence de Dieu, mais aussi son essence, sa nature, ses perfections qui relèvent toutes de la prophétie, réservée à Mohammed, mais pouvant être accordée à un degré moindre aux fidèles. La connaissance religieuse exige cependant, au préalable, une conversion du cœur et une catharsis morale. Aussi voyons-nous Ghazâli, dans la pratique, se tourner vers l'ascèse et la mystique.

C'est bien pour cette attitude que pour son Tahâfut al-falâsifa (Destruction des philosophes) qu'il passe, aux yeux de ses successeurs pour un fidéiste et un soufi. Mais, en réalité, il est le premier, parmi les penseurs de l'Islam, à avoir poussé aussi loin la réflexion philosophique dans les limites de la foi. Ghazâli avait conscience de sa mission de défenseur de la foi: elle constituait son objectif et il lui a consacré le plus clair de sa vie. Il voulait, en effet, aider les gens simples à affermir leur croyance, en leur indiquant une voie qui leur fût accessible. Or la méthode purement rationnelle, qui permet de prouver l'existence de Dieu et nous prouve d'autres connaissances, s'avère complexe et facilement sujette à l'erreur³⁹. La voie préconisée par Ghazâli est celle du mysticisme accessible à tous et qui mène à la vision de toutes les vérités; alors que la sagesse philosophique est réservée aux rares individus doués de raison perspicace.

La rationalité de la pensée, au lieu de servir de point de départ à l'élaboration d'une théologie naturelle, a été au contraire dénoncée et «le discrédit a été jeté sur la raison. On a retenu surtout l'élément soufi. Et par le fait même, la pensée musulmane s'est trouvée engagée et s'est développée dans une direction mystique»⁴⁰.

(38) V. Chelhot, Bulletin d'études orientales de l'institut français de Damas, T. XV 1955-1957, p. 31.

(39) Dans Jawâhir Ghawâli, Laduniyya p. 30 et Mishkat p. 116.

(40) K. Azqul, *Al'Aql fil Islam*, pp. 117.

CONCLUSION

Si Ghazâli critique la raison et oppose un refus catégorique à ses prétentions, ce n'est pas parce qu'il la rejette comme faculté de connaissance et de certitude religieuse. Il ne fait que simplement lui dénier le pouvoir d'atteindre cette fin par l'argumentation, par le raisonnement, par la «preuve», comme il le dit, à partir de ce qu'on a l'habitude d'appeler «les premiers principes» et qu'il appelle lui-même les «connaissances premières».

Il est clair que la critique de Ghazâli n'est pas une critique objective; en effet celle-ci est, par définition, l'examen attentif de la relation qui existe entre le sujet connaissant et l'objet connu. Dans ce cas, seule la raison est prise comme guide et critère; elle y constitue une faculté autonome et souveraine, et juge en se référant exclusivement à ses propres lois. «Or une telle problématique se trouve complètement hors de la perspective de Ghazâli, dans les premières pages du *Munqidh*»⁴¹. Pour lui, c'est le donné révélé lui-même qui joue le rôle de critère et de juge comme il l'indique dans les premières pages du *Munqidh*.

Notre analyse de la critique de la tradition, des sens et de la raison, a bien montré que le problème de la recherche de la vérité s'avère conforme aux règles les plus parfaites de la critériologie, au sens moderne du terme. En ce sens, Ghazâli cherche à faire table rase de tout acquis antérieur, et surtout de tout dogmatisme religieux. Il poserait simplement, avant de le résoudre, le problème critique de la connaissance. Il indiquerait les conditions exigées pour que la raison soit d'accord avec elle-même.

C'est ainsi que, d'après le *Munqidh*, on a en effet, interprété la position prise par Ghazâli concernant le problème de la certitude. «Dans les premières pages du *Munqidh*, dit Jabre, il n'y a pas de critique philosophique; il n'y a même pas de critique religieuse où l'homme, convaincu de la nécessité d'embrasser une religion, examine celle qui vraiment mérite créance. A l'origine même du problème ghazâlien de la certitude, comme à son point d'arrivée, dans ses prémisses, comme dans ses conclusions, nous nous trouvons en présence d'une position adoptée d'avance. C'est dans le cadre de l'Islam et dans ses limites, qu'il faut ramener et comprendre la critique chez Ghazâli, tel que lui-même l'a conçue dans le *Munqidh*»⁴².

Cependant notre analyse de l'œuvre de Ghazâli ne nous impose nullement de suivre l'opinion formulée par Jabre à propos de la démarche critique de

(41) Cf. Jabre, op. cit. p. 115.

(42) Cf. Jabre, op. cit. p. 125 sq.

Ghazâli. Si ce dernier avait une position préconçue, cela ne l'a pas pour autant empêché d'adopter une démarche critique, au sens philosophique de ce mot. Il est vrai que Ghazâli voulait défendre la vérité religieuse; mais c'est dans le but de l'imposer avec plus de force à la conscience, qu'il a suivi une telle démarche dans les premières pages du *Munqidh*. Le but de Ghazâli était donc d'éclairer et d'imposer à la conscience une vérité religieuse révélée. Il se propose alors comme idéal de la certitude celle que l'on a de la vérité arithmétique: «dix font plus que trois». Il met en question la valeur de la tradition, des sens, de la raison, pour fonder une critique philosophique. D'ailleurs il n'a pas été le premier à suivre ce chemin; les philosophes grecs l'ont précédé dans ce domaine théorique et spéculatif, qui est le domaine propre de la connaissance; et nous trouvons une continuité logique entre le problème tel qu'il est posé et la critique de la tradition, des sens et de la raison. Cependant le point d'arrivée de l'attitude critique adoptée par Ghazâli nous semble étranger aux exigences de la raison et il n'apparaît pas de continuité logique entre cette attitude critique et la solution que nous devons trouver dans le soufisme. Car comment peut-on concilier ces données, ou plutôt l'expérience des soufis, et les exigences de la raison pure? Nous adhérons à l'analyse de Jabre lorsqu'il affirme que Ghazâli cherche le «savoir certain», la vérité et la certitude dans les limites même de l'Islam et qu'il les trouve dans le soufisme. Nous trouvons aussi chez Ghazâli un très vif souci de créer un état psychologique favorable au soufisme et à la vérité religieuse, au point que le sujet connaissant en devienne persuadé et convaincu d'accepter les vérités révélées et de réaliser la voie des soufis. Ainsi le croyant accepte-t-il l'objet en toute sécurité sans se poser à son sujet la moindre question. Nous nous trouvons dans l'Ihyâ devant les mêmes données: l'idéal de la certitude ghazalienne, c'est «l'âme pacifiée» jouissant en paix, dans la quiétude, du sentiment qu'elle a d'être dans le vrai et parfaitement libérée de toute crainte de doute (Ih. IV, 224). Il nous semble, pourtant, que l'élément essentiel, dans cette certitude, n'est pas tant l'absence de doute que la conviction, la persuasion que l'on a de la vérité. Tout le travail de Ghazâli nous invite à accepter cette vérité sans en douter car elle constitue une attitude de foi, basée sur un jugement de véridicité (Ih. I, 107) qui est une croyance, un acte de confiance en celui qui transmet l'enseignement, à savoir le Prophète.