

تحت الرعاية السامية لمعالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي

SOUS LE HAUT PATRONAGE DE MONSIEUR, LE MINISTRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية - أدرار

L'UNIVERSITE COLONEI AHMED DRAYA-ADRAR

تنظّم  
**ORGANISE**

الملتقى الدولي الحادي عشر  
Onzième Colloque International

للتصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة  
Le Soufisme en Islam et Les défis contemporains



التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة

Le soufisme en Islam et les défis contemporains

# المحور الخامس:

# التصوف والقضايا المعاصرة

# L'ijtihâd spirituel: analyse historique et enjeux contemporains

**Eric GEOFFROY**

**France**

L'impasse à laquelle a mené une lecture close, réifiée, du Coran et de la Loi a été pressentie très tôt par les spirituels de l'islam. Une évidence d'ordre méthodologique s'est vite imposée à eux : le mental humain, l'esprit discursif qui utilisent la déduction et l'argumentation ont leur place dans l'élaboration de la connaissance, mais leur nature limitée empêche l'homme d'accéder à la Réalité profonde et ultime des choses (Haqîqa), dont il se trouve ainsi voilé. La science spirituelle, on l'a vu, n'est pas irrationnelle mais supra-rationnelle. Elle se fonde notamment sur la séquence coranique dans laquelle Khadir, initiateur énigmatique des prophètes et des saints, met à l'épreuve le prophète Moïse par trois fois, en accomplissant des actes qui contreviennent en apparence à la Loi<sup>1</sup>. Moïse, qui s'en tient aux normes extérieures de la Loi, se montre impatient et révolté. Khadir, quant à lui, perçoit la réalité profonde des choses et juge selon la Réalité, la Haqîqa : il explique à Moïse le bien-fondé ésotérique de ses actes, puis le laisse là. A l'intérieur de ce passage, le verset 18 : 65 spécifie la science qui convient au mode de perception ésotérique : « Nous [Dieu] lui [Khadir] avons octroyé une science émanant de chez Nous », science mystique au sens où elle provient du monde du Mystère, le 'âlam al-ghayb coranique. Elle est définie par les soufis comme une science octroyée par la grâce ('ilm wahbî), en contraste avec la science acquise ('ilm kasbî) ou science spéculative ('ilm nazari).

Deux méthodes cognitives : l'inspiration et le dévoilement

La science intuitive, mais non empirique, des soufis se caractérise par sa dimension expérientielle et sa fulgurance. Elle se veut plus ouverte, plus plénière que celle engagée par le seul "mental", puisqu'elle embrasse à la fois le rationnel et le supra-rationnel. La raison « n'est qu'un moyen de fortune, nécessaire mais pas suffisant », affirme un théologien-juriste contemporain "éclairé", qui évoque « les raccourcis royaux de la mystique musulmane<sup>2</sup> ». L'épistémologie soufie a employé dans l'histoire de l'islam deux moyens d'investigation du monde supra-sensible : l'inspiration (ilhâm) et le « dévoilement spirituel » (kashf ou mukâshafa).

---

<sup>1</sup> Cor. 18 : 65-82.

<sup>2</sup> T. Oubrou, « La sharî'a de minorité... », p. 212.

Ces paradigmes ne sont pas propres à l'islam : Kant définissait l'intuition comme le dévoilement de ce qui est en nous. Aux yeux des soufis, seules ces deux méthodes cognitives sont à même de mener à la « certitude », le yaqîn coranique, et ainsi de dissiper le doute associé aux sciences spéculatives. Le grand savant polygraphe Bîrûnî (m. 1048) en montra bien l'exigence : « Entre Dieu et Sa créature, il y a mille couches de lumière et de ténèbres. Traverser celles-ci vers celles-là, voilà en quoi consiste l'ijtihâd des mystiques, qui une fois atteint son but n'admet ni reculade ni régression <sup>3</sup> ». L'ijtihâd formel des juristes-théologiens n'est, selon ce que eux-mêmes en disent, qu'une opinion, une conjecture, un zann, terme qui revêt dans le Coran un sens hypothétique voire péjoratif. La raison humaine, en effet, « n'est jamais sans incertitudes, parce que l'homme n'est jamais sans passions <sup>4</sup> ». L'épistémologie soufie a ainsi donné naissance à un « ijtihâd spirituel » qui s'est affirmé de plus en plus au cours des siècles, se posant tantôt en rival de l'ijtihâd juridico-théologique, tantôt en complément harmonieux de ce dernier. Traçons-en à grands pas l'évolution.

Selon Hakîm Tirmidhî (m. 930), la science exotérique (la théologie, le droit...) est tributaire des penchants de l'ego (nafs) et des facultés mentales de l'homme. Or, ni les uns ni les autres ne peuvent aboutir à la véritable connaissance du monde, de la Loi, de Dieu. Seule l'inspiration, fruit de la discipline spirituelle et de la grâce, permet de dépasser le champ cognitif formel, aux horizons limités. Sous cet angle, elle est indispensable pour comprendre et appliquer de façon pertinente la Loi... Cependant, elle ne saurait, d'évidence, contredire la Révélation. Si tel était le cas, le mystique serait sous l'influence de son ego ou du diable. L'inspiration et le dévoilement spirituel – et c'est là un leitmotiv dans la bouche et les textes des soufis – doivent donc être jugés à l'aune du Coran et de l'exemple prophétique (Sunna) <sup>5</sup>. Hallâj (m. 922), souvent perçu comme un extatique peu concerné par la matière islamique normative, pratiquait pourtant l'ijtihâd pour réfuter divers points de droit et de théologie <sup>6</sup>. Rompu aux sciences rationnelles de son temps, Ghazâlî (m. 1111) suivit une courbe de vie qui l'ouvrit à la méthodologie soufie, qu'il appelait aussi la « science des cœurs <sup>7</sup> » : il inscrivit le « dévoilement » dans le cadre d'une exigeante discipline spirituelle (mujâhadat al-kashf) et lui assigna un statut scientifique. Il dénonça dès lors les arguties des juristes-théologiens, et adopta

<sup>3</sup> B. Himmich, *Ijtihâd*, p. 53. C'est moi qui souligne.

<sup>4</sup> L. G. de Bonald, cité par C. Saint-Prot, *Islam – L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*, Monaco, 2008, p. 541.

<sup>5</sup> B. Radtke, « Ijtihâd and Neo-Sufism », **Asiatische Studien / Etudes Asiatiques XLVIII, Berne, 1994, p. 912-913.**

<sup>6</sup> L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, Paris, 1975, III, p. 16-17.

<sup>7</sup> H. Laoust, *La politique de Ghazâlî*, Paris, 1970, p. 72.

une « balance » (mîzân) de plus en plus spirituelle dans ses jugements, au point de privilégier l'intuition sur la raison et les sens. Par son aura scientifique, il a contribué à sortir la pratique de l'ijtihâd de sa gangue juridique.

Héritier dans ce domaine à la fois de Tirmidhî et de Ghazâlî, Ibn 'Arabî n'accorde, on l'a vu, aucun crédit au « scientifique » qui n'a pas de dévoilement spirituel. Il affirme que la science ésotérique de la Haqîqa est illimitée car elle correspond à l'aspect non normatif de la Révélation, tandis que la science exotérique liée à la Sharî'a est par nature normative et donc limitée<sup>8</sup>. Cette distinction renvoie, mutatis mutandis, à celle opérée par Henri Bergson entre la « religion dynamique », soit la mystique, et la « religion statique », celle du dogme et de la morale. Sur ces bases-là, on peut aisément déduire qu'Ibn 'Arabî a pourfendu la conformité aveugle à l'opinion d'autrui (taqlîd) et ouvert la porte de l'ijtihâd non seulement aux applications (furû') de la Sharî'a mais aussi à ses principes fondamentaux (usûl). La logique reste la même que celle tracée à propos de la « licéité originelle des choses » : il s'agit de ne « pas rétrécir ce que Dieu a élargi ». Retenons cependant que pour Ibn 'Arabî le message divin se trouve en complétude dans le Coran et la Sunna, et que « l'effort » de l'ijtihâd consiste uniquement mais pleinement à explorer ces deux sources<sup>9</sup>.

Voici des propos que n'aurait pas démentis Ibn Taymiyya (m. 1328), que les islamistes modernes ont abusivement adopté comme mentor. Non seulement ouvre-t-il, comme Ibn 'Arabî, l'ijtihâd aux principes fondamentaux de l'islam et pas uniquement aux questions secondaires<sup>10</sup>, mais encore va-t-il plus loin que Ghazâlî dans l'aval qu'il accorde à l'ijtihâd spirituel. Ce cheikh syrien qui, ne l'oublions pas, était soufi<sup>11</sup>, fait de la quête du dévoilement (mukâshafa) « une sorte de science déchirant le voile des habitudes »<sup>12</sup>. Il va jusqu'à reconnaître à l'inspiration une autorité en matière juridique, lorsque les sources scripturaires font défaut<sup>13</sup>. Il affirme encore que, à l'instar des exotéristes maniant l'argumentation rationnelle, les soufis enclins au dévoilement et à l'inspiration tantôt disent vrai et tantôt se fourvoient<sup>14</sup>. Or, en vertu d'un hadîth

---

<sup>8</sup> Al-Futûhât al-makkiyya, III, p. 151.

<sup>9</sup> C. Chodkiewicz, *Illuminations*, p. 192.

<sup>10</sup> H. Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya*, IFAO, Le Caire, 1939.

<sup>11</sup> E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 182-183.

<sup>12</sup> Majmû' al-fatâwâ, Riadh, 1977, X, p. 548.

<sup>13</sup> G. Makdisi, « Ibn Taymîya : a Sûfi of the Qâdiriyya Order », *American Journal of Arabic Studies*, Leiden, 1973, p. 128.

<sup>14</sup> Majmû' al-fatâwâ, XI, p. 65.

célèbre, toute personne pratiquant l'ijtihâd (le mujtahid) reçoit deux rétributions s'il s'avère qu'il a raison, et une tout de même dans le cas où il s'est trompé...

#### Une conquête de la pensée mystique

La voie était préparée pour ce que j'ai pu appeler «une conquête de la pensée mystique<sup>15</sup>». Celle-ci s'est concrétisée aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles et s'est prolongée bien au-delà, si l'on pense qu'un des supérieurs d'al-Azhar, au XIX<sup>e</sup> siècle, validait la perception du hadîth davantage par le dévoilement soufi que par les chaînes de transmission formelles. Suyûtî (m. 1505), auteur proluxe dont les prétentions à l'ijtihâd ont agacé ses pairs, accorde un statut quasiment infaillible à la science spirituelle des soufis, héritière de la Révélation. Lui-même savant renommé et mufti, il affirme que cette science est plus fiable que les présomptions des juristes. La personne ayant atteint un certain degré de réalisation spirituelle peut ainsi contredire ceux qui lui ont transmis la science exotérique... Si Suyûtî maintient des conditions drastiques à l'exercice classique de l'ijtihâd juridique, il innove en ouvrant le champ de la fatwa à des disciplines autres que le droit. Ses fatwas sur le soufisme, en particulier, ont fait éclater le carcan de la pratique de la fatwa, identifiée jusqu'alors – et à nouveau de nos jours – à la normativité légale. Dans son recueil de fatwas, al-Hâwî lil-fatâwî, il valide : le don d'ubiquité dont sont gratifiés certains soufis, la hiérarchie ésotérique des saints dont il fournit les assises scripturaires (paroles du Prophète, de 'Umar, de 'Alî...), la vision du Prophète à l'état de veille qu'il dit ailleurs avoir expérimentée plus de soixante-dix fois, etc. Dans son sillage, des oulémas muftis du XVI<sup>e</sup> siècle accentuent encore l'imprégnation par le soufisme de la fatwa.

Suyûtî est encore un 'âlim, un «ouléma», qui est affilié au soufisme. Sha'rânî (m. 1565), quant à lui, un autre Egyptien, présente plutôt le profil d'un cheikh soufi très bien formé en sciences exotériques, ce qui lui permet de boire aux deux sources de l'ijtihâd. Son initiateur en ce domaine est un ummî, c'est-à-dire un saint «illettré» dans le monde des formes mais «sur-lettré» d'un point de vue spirituel : simple artisan de son métier, 'Alî al-Khawwâs (m. 1532) enseigne à Sha'rânî des sciences inspirées que celui-ci met à profit pour formuler une solide méthode de l'ijtihâd spirituel. En voici les principaux supports. Ainsi que l'affirmait déjà Ibn 'Arabî, l'ijtihâd a valeur d'obligation pour chaque croyant, car il entre dans la conception soufie d'une Loi vivante se révélant à chaque instant à l'intimité du croyant. Les quatre imams «fondateurs» des rites juridiques (Abû Hanîfa, Shâfi'î, Mâlik, Ibn Hanbal) étaient avant tout des saints doués de «dévoilements», et ils tiraient leur science de leurs contacts spirituels avec le Prophète. La démarche cognitive soufie (inspiration, dévoilement) est donc en parfaite

---

<sup>15</sup> Le Soufisme en Egypte en en Syrie..., IFEAD, Damas-Paris, 1995, chap. XXII.

adéquation avec l'ijtihâd formel des juristes. Cependant, les spirituels sont plus proches des réalités divines que les exotéristes (juristes et théologiens), car ils reçoivent leur science directement du monde invisible, du prophète Muhammad ou encore de Khadir. Celui-ci initie Sha'rânî à la méthode contemplative qui lui permet de parvenir à la « source de la Loi primordiale » d'où sont issues les opinions des oulémas. Sha'rânî réalise alors que l'imitation en matière religieuse ou juridique (taqlîd) est un voile opaque qui barre l'accès à l'essence de la Sharî'a.

Les conséquences que tirent Sha'rânî et bien d'autres après lui de ces expériences représentent un enjeu majeur en ce qui concerne la question de l'autorité religieuse en islam : munis de la « certitude (yaqîn) », les êtres réalisés sur le plan spirituel n'ont plus à suivre les oulémas exotéristes en matière légale ; en quelque sorte, ils ont atteint le degré de « l'ijtihâd absolu ». Ils respectent les quatre imams-juristes, mais leur seul maître est le Prophète. Certes, ils ne sont pas infaillibles comme le sont les prophètes, mais ils jouissent de la protection divine (hifz). Suyûtî lui-même, éminent représentant du milieu des oulémas, tenait ces propos. Ce n'est donc pas aux prophètes que les soufis et les oulémas soufis font de l'ombre, mais bien à ceux qui se considèrent comme les gardiens patentés de la Loi : les juristes (fuqahâ'). L'autorité grandissante des cheikhs soufis à partir du XII<sup>e</sup> siècle ne va pas, en effet, sans susciter des craintes chez les clercs qui se voient ainsi disputer leurs prérogatives. En définitive, l'inspiration et le dévoilement des soufis ne concurrencent pas la Révélation ou la Sharî'a, mais l'interprétation littéraliste et légaliste qu'en font les « oulémas attachés à la forme » ('ulamâ' al-rusûm), selon l'expression consacrée.

#### Le soufisme réformé de la « Voie muhammadienne »

La formulation de l'ijtihâd spirituel au XVI<sup>e</sup> siècle par Sha'rânî en particulier a irrigué en profondeur le « soufisme réformé » de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et de tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Condamnant les déviations du confrérisme populaire tout autant que la sclérose du milieu des oulémas, les tenants de ce soufisme appellent à suivre la « Voie muhammadienne (al-tarîqa al-muhammadiyya) ». A leurs yeux, seule celle-ci permet de dépasser à la fois les appartenances confrériques exclusivistes et le suivisme juridique, pour enfin restaurer le lien direct avec la Sharî'a. Par des raccourcis parfois abrupts, ils prescrivent de se référer au maître des maîtres, le Prophète, en cherchant à vivre intérieurement son modèle (Sunna) et à entrer en contact subtil avec lui. La vision du Prophète, en rêve ou plus rarement à l'état de veille, devient la méthode cognitive qui permet de faire l'économie des médiations religieuses traditionnelles. L'affiliation

à une ou plusieurs tarîqa reste de mise, car ce sont autant de « voies » menant au Prophète, mais leur importance est minimisée. Certains saints de cette époque, tel al-Dabbâgh, al-Tîjânî et Ibn Idrîs, reçoivent ainsi directement du Prophète l'indication de fonder leur propre tarîqa. Ce mode de transmission concurrence pour le moins les chaînes initiatiques (silâla) habituelles du soufisme, dans lesquelles un maître vivant investit son futur successeur. Ce fondamentalisme spirituel puise schématiquement chez Ibn 'Arabî la doctrine intérieure et chez Ibn Taymiyya la rigueur extérieure.

Il s'agit bien d'un mouvement de réforme, mais qui se distingue sur bien des points du réformisme d'Afghânî, d'Abduh et de leurs pairs indiens : il n'émerge pas en réaction à l'influence européenne ; radicalement spiritualiste, il n'est pas concerné par les débats que soulève cette influence à propos de la "raison" ; connaissant une diffusion supra-locale, il ne sera pas récupéré politiquement par les mouvements nationalistes séculiers. Enfin, il s'éloignera toujours plus du wahhabisme, qui naît à la même époque, tandis que, on l'a vu, le mouvement salafî va se rapprocher de celui-ci sous la houlette de Rachîd Ridâ, accouchant ainsi de la nébuleuse salafiste contemporaine. Le mouvement de la « Voie muhammadienne » est expérimenté sur une grande échelle du monde musulman, avec des variantes, par Shah Walî Allâh (m. 1763), Ahmad Ibn Idrîs (m. 1837) et un de ses disciples majeurs, Muhammad Sanûsî (m. 1859), al-Hajj 'Umar (m. 1864), le "Mahdi soudanais" (m. 1885), etc.

Ibn Idrîs en particulier, crédité de fréquents contacts subtils avec le Prophète, rejette tout intermédiaire entre le fidèle inspiré et les sources scripturaires. Revendiquant un exercice absolu de l'ijtihâd, il a pour devise – laquelle est ancienne – : « Connais les hommes par Dieu, et non Dieu par les hommes ». Ses positions lui valent l'ire des juristes mecquois ; exilé au Yémen, il est alors en butte au fanatisme littéraliste des wahhabites... Le lien initiatique entre Ibn Idrîs et le "Mahdi soudanais"<sup>16</sup> apparaît dans leur affirmation commune de rencontres avec le Prophète par la biais de la vision (hadra). Lorsqu'il émet des avis juridiques, le Mahdi ignore superbement les écoles existantes ; il ne reconnaît que le Coran, le Hadîth et l'inspiration venant du Prophète (ilhâm), qui supplée les déficiences du raisonnement humain (qiyâs). Son ijtihâd très personnel intronise l'ilhâm comme source majeure de la Loi, directement après le Coran, puisque le Hadîth transmis par les hommes ne bénéficie pas des mêmes garanties d'authenticité que la réception directe de l'enseignement muhammadien qui lui échoit<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Sur lui, voir E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 199.

<sup>17</sup> A. Layish, « The Legal Methodology of the Mahdi in the Sudan », *Sudanic Africa* 8, 1997, p. 37-66.

## Quelle actualité pour l'ijtihâd spirituel ?

Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le courant spiritualiste de l'islam eut parfois du mal à s'adapter, à réagir face aux urgences que soulevaient le colonialisme, les nationalismes émergents et, dans leurs bagages, la sécularisation accélérée de la société et le "désenchantement". Cependant, l'ijtihâd spirituel fut vivifié par des personnages qui voyaient plus loin que ces temps amers. Ainsi du cheikh Ahmad 'Alâwî (m. 1934), qui fut à la fois un cheikh ancré dans la tradition soufie multiséculaire, l'un des fondateurs de l'Association des oulémas réformistes d'Algérie, et un homme ouvert à la modernité européenne, dont il s'employait à séparer le bon grain de l'ivraie. Il laissa entendre que la fonction de rénovateur de la religion lui était dévolue. Il n'est pas le seul soufi à avoir joué un rôle dans le processus islamique du tajdîd, ou « rénovation de la religion ». « Dieu envoie à cette Communauté [celle de l'islam], au tournant de chaque siècle, un homme chargé de rénover la religion » : à la lumière de ce hadîth, les oulémas ont proposé différents noms pour identifier les rénovateurs de chaque siècle. Or, il se trouve que la plupart des personnalités pressenties, de Ghazâlî à Suyûtî au moins, étaient des oulémas de rite chaféite engagés dans le soufisme. Par la suite, le cheikh naqshbandî Ahmad Sirhindî (m. 1624) fut considéré comme « le rénovateur de l'islam pour le deuxième millénaire de l'Hégire ». Puis Shah Walî Allâh de Dehli concrétisa son allégation d'être le rénovateur de son siècle, en adoptant des positions très modernistes dans les domaines économique et social. Prenons ici à témoin le théoricien politique italien Gramsci (m. 1937), qui fut l'une des références des théologiens chrétiens de la libération : il notait que « le mouvement de renouvellement dans l'islam, c'est le soufisme <sup>18</sup> ».

L'ijtihâd spirituel, peut-on remarquer, est bien subjectif, car à quelle aune mesurer l'authenticité de l'inspiration ou du dévoilement ? Du Coran et de la Sunna ? Certes, comme je l'ai rapporté de la bouche des soufis, mais ces critères suffisent-ils en contexte post-moderne ? L'on ne peut se prévaloir d'aucun consensus (ijmâ') à propos de ce type d'ijtihâd, puisqu'il concerne a priori quelques individus. Soit, mais l'ijtihâd des réformistes "rationalistes" contemporains, lorsqu'il ne s'est pas volatilisé dans un post-ijtihâd, répond-il davantage aux normes anciennes, et assurément obsolètes, de la pratique de l'ijtihâd ? En outre, je ne suis pas le seul à penser que l'ésotérisme en tant que tel va disparaître du fait de sa divulgation à une large échelle. Les moyens cognitifs qu'il activait traditionnellement, tels que l'inspiration et le dévoilement, prendront sans doute des formes différentes qui ne seront pas hors de portée d'un public large. Je n'ai pas exposé les cheminements historiques de l'ijtihâd spirituel au sein de la

---

<sup>18</sup> Cité par H. Djaït, La crise de la culture islamique, p. 241.

culture islamique pour en conclure qu'il est applicable ici et maintenant, ou que tout un chacun peut prétendre aux états spirituels de ceux qui, de toute manière, constituaient à leurs époques respectives des élites. Il va de soi en effet que peu, parmi les affiliés au soufisme, ont eu accès aux moyens cognitifs que réclame l'ijtihâd spirituel, et étaient conscients de l'audace qu'il suppose. Certaines mouvances au sein du soufisme relèvent plus du piétisme que de la gnose, et elles n'ont jamais remis en cause les présupposés de l'ijtihâd légal ancien.

Un autre questionnement peut encore se faire jour : quel ancrage peut avoir l'ijtihâd spirituel dans la réalité sociale, dans les chantiers immenses qui attendent le musulman contemporain : la promotion de l'esprit critique dans les sociétés musulmanes, l'évolution d'une pression sociale sur les comportements religieux vers un rapport individuel assumé au divin, l'éveil d'une conscience éthique et écologique, etc. ? La réponse revient aux musulmans eux-mêmes : quelle place accorderont-ils à la spiritualité dans les années à venir ? Sera-t-elle marginale ou reconnaîtra-t-on en elle l'essence du message muhammadien, le « cœur de l'islam » ? Les formes religieuses dépourvues de souffle inspirateur sont mortifères, l'histoire ancienne et récente le montre, et tout porte à croire qu'elles mourront elles-mêmes dans le contexte mondial à venir.

Mon but ici était de montrer que l'approche spiritualiste de la réalité a été efficiente, active, dans l'évolution de la culture islamique. Très tôt, elle a contribué à stimuler la refonte du sens en islam, sans cesse à l'ouvrage. Cette méthode a pour vocation de restaurer l'homme dans sa relation d'immédiateté avec le divin, celle-là même que l'islam a préconisée dès le début de la Révélation. « Lis le Coran comme s'il t'était révélé à toi-même », disait le Prophète. Voie d'éveil, elle travaille à dégager un espace intérieur chez l'homme, pour le faire accéder à la seule libération qui vaille : celle qui délivre des illusions et des passions.

