



Acta fabula
Revue des parutions
vol. 18, n° 10, Décembre 2017
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.10622>

Dis-moi qui tu imites, je te dirai qui tu es (un livre qui ne vous fera pas bâiller)

Jacques-Louis Lantoine

Philippe Drieux, [Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza](#), préface de P.-F. Moreau, Paris, Classiques Garnier, coll. « Les Anciens et les Modernes - Études de philosophie », 2014, 318 p., EAN13 : 9782812432040.



Pour citer cet article

Jacques-Louis Lantoine, « Dis-moi qui tu imites, je te dirai qui tu es (un livre qui ne vous fera pas bâiller) », Acta fabula, vol. 18, n° 10, Notes de lecture, Décembre 2017, URL : <https://www.fabula.org/revue/document10622.php>, article mis en ligne le 04 Décembre 2017, consulté le 23 Avril 2024, DOI : 10.58282/acta.10622

Dis-moi qui tu imites, je te dirai qui tu es (un livre qui ne vous fera pas bâiller)

Jacques-Louis Lantoine

Nous le savons tous, il suffit de voir un semblable bâiller pour bâiller à notre tour. Il ne viendrait à l'esprit de personne d'interpréter une telle communication d'après un modèle intellectualiste ou volontariste de l'action – « j'ai pensé que je devais aussi bâiller pour le mettre à l'aise » – ni même selon une conception altruiste de l'empathie : « je me suis mis à sa place, il avait l'air tellement fatigué ! ». Si nous convenons volontiers du caractère automatique de l'imitation des bâillements, il n'en va pourtant pas de même d'autres communications de comportement, et notamment des passions : soit nous en dénions le caractère passionné, perceptif et spontané pour en affirmer la dimension volontaire et altruiste (« il souffre, il faut se mettre à sa place ! »), soit nous en dénions le caractère imitable (« tu ne peux pas comprendre ce que je ressens »). Quoi qu'il en soit, nous ne prenons certainement pas la mesure de la détermination sociale, automatique et impersonnelle de notre vie affective la plus commune : nous la réduisons en effet à des situations insignifiantes qui n'ont pour elles que notre étonnement (bâillement), et dans le meilleur des cas à des conditions de détresse et de joie extraordinaires qui ont l'avantage de masquer l'ordinaire de notre condition. L'ouvrage de Philippe Drieux intitulé *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza* vient remédier à cette insuffisance, et de façon fort appréciable, tant pour les spécialistes de Spinoza, de Descartes et de l'âge classique, que pour tout lecteur même facilement enclin à bâiller. Ce sont tout autant les analyses cartésiennes et spinozistes du mécanisme physiologique et psychologique d'une telle imitation que leurs enjeux anthropologiques et éthiques qui sont ici étudiés, non sans références à leurs prolongements contemporains. La préface de Pierre-François Moreau contribue à en éclairer le contexte et les problématiques.

Les grands enjeux d'une théorie pourtant elliptique

Le phénomène de l'imitation affective engage d'abord une réflexion sur la perception : il conduit à interroger ce qui, dans la simple appréhension physiologique et psychique d'un corps extérieur, peut déclencher une émotion et une action. L'un des enjeux de cet ouvrage est de rompre avec l'opposition traditionnelle entre perception et action, en mettant l'accent sur leur intrication et leur implication réciproque dans la détermination d'un comportement (p. 184). Loin d'être la pure et simple contemplation passive et inadéquate d'une image, l'imagination perceptive est une « disposition » à l'action (p. 17), non seulement au sens où elle serait une capacité ou une détermination à l'action, mais aussi au sens où elle serait une détermination de l'action elle-même (p. 184). Il ne faudrait plus concevoir la perception dans un sens intellectualiste qui la confondrait avec la représentation, mais la rattacher au contraire à un corps percevant qui est au contact d'un monde qui l'affecte et qu'il affecte en retour. Une telle thèse engage un réaménagement complet du rapport entre passion et action : si imaginer et percevoir sont des puissances et des déterminations de l'action, alors agir ne se fait jamais sans passion, et la passion est toujours déjà action.

Si tel est bien l'un des enjeux fondamentaux de cette recherche, on comprend parfaitement que Philippe Drieux se soit penché sur la thèse spinoziste de la communication des passions et la théorie de l'imitation des affects, qu'on trouve à l'état d'esquisse et sous des présupposés forts différents chez Descartes. À ce propos, la première partie expose de façon très précise le mécanisme physiologique de la perception tel qu'on le trouve exposé dans le *Traité de l'Homme*, de façon à expliquer les soubassements théoriques qui sous-tendent un passage fort original de ce texte relatif à l'imitation du semblable¹. Un tel exposé mérite déjà pour lui-même tout notre intérêt pour sa clarté et l'attention qu'il porte à un texte cartésien assez insolite et peu développé. L'auteur met en évidence toute la dynamique qui caractérise la perception chez Descartes, ainsi que les mécanismes qui rendent possibles une « communication animale » infra-réflexive et infra-langagière (p. 65). Cette première partie joue néanmoins le rôle de mesure de l'originalité de la théorie spinoziste de la communication des passions, dont l'étude occupera le reste de l'ouvrage.

¹ Descartes, *Traité de l'Homme*, AT XI-185 : « Mais l'effet de la mémoire qui me semble ici le plus digne d'être considéré consiste en ce que, sans qu'il y ait aucune âme dans cette machine, elle peut naturellement être disposée à imiter tous les mouvements que de vrais hommes, ou de semblables machines, feront en sa présence ».

Spinoza rejette en effet la physiologie cartésienne cérébro-centrée ainsi que la téléologie et la sémiotique finalisée qui y est inscrite, et thématise pour elle-même l'idée d'une communication irréfléchie et non langagière des passions (p. 66). En accord avec Alexandre Matheron mais sur fond d'arguments différents, l'auteur met en évidence que cette théorie de l'imitation des affects, chez Spinoza, n'est pas une simple dérivation secondaire de la théorie générale des affects et du conatus exposée dans le livre III de *l'Éthique* : elle constitue un « nouveau commencement » (formule d'A. Matheron, citée p. 291) par rapport aux propositions 21 à 23. En effet, comme le résume Pierre-François Moreau dans la préface de l'ouvrage, cette idée d'une communication des passions dans l'imitation immédiate des affections distingue Spinoza des autres philosophes du xvii^e siècle en ce qu'il « assigne aux affects un second point de départ, irréductible à l'engendrement par une poignée de passions originaires ancrées dans l'individu » (préface, p. 9). Si les commentateurs de Spinoza ont, depuis de nombreuses années, insisté sur l'importance de cette théorie, on peut néanmoins se féliciter qu'un ouvrage lui soit ainsi consacré et lui accorde une valeur aussi fondamentale, en prenant pleinement acte de la difficulté qu'il y a à éclairer un tel mécanisme en raison même du caractère franchement elliptique (p. 13) de l'argumentation spinoziste.

Voir dans l'imitation affective un mécanisme central dans la détermination de nos affects revient à souligner la dimension essentiellement sociale de la perception et de nos manières de sentir, et c'est là très certainement l'enjeu le plus fondamental de l'ouvrage :

Qui est le sujet sensible ? En vérité, il n'est pas certain qu'il préexiste à l'événement de la perception. Dès lors que le processus perceptif est tel qu'il me rend sensible aux affections d'autrui, le sujet qui perçoit se comprend d'abord comme un « je » – car il y a sans doute un « je » – sur le fond d'un « nous ». La perception sort alors de son apparente innocence politique. Notre regard ne tombe pas sur les choses comme la lumière, en les donnant à voir. En nous se trouve à l'œuvre comme un atelier collégial où s'instruit la perception (p. 17).

Par-delà la clarté et l'élégance de la langue que nous relèverons ici comme en passant, il faut donc souligner l'enjeu théorique de ce travail, qui intéresse les études spinozistes et cartésiennes, l'anthropologie classique et contemporaine et, plus généralement, toute recherche en théorie de l'action. L'auteur souligne d'ailleurs les échos que trouve la conception spinoziste de la communication des passions dans la théorie contemporaine des neurones-miroirs² (p. 18 et 194) et dans l'anthropologie :

² G. Rizzolatti et C. Sinigaglia, *Les Neurones-miroirs*, Paris, O. Jacob, 2008.

En tant que principe ou loi du monde social, elle implique finalement un champ d'application qui est aussi un champ de recherches. Qu'il s'agisse de la genèse de l'État, de l'origine de conventions comme la monnaie, les termes du langage, les normes esthétiques, l'opérateur d'imitation ne peut pas ne pas intervenir. Autant dire que les résultats auxquels cette étude a pu parvenir ne peuvent guère prétendre à un autre résultat que de déceler en elle un nouveau point de départ ... (p. 293).

L'imitation comme perception

L'imitation des affects n'est pas à rattacher à la logique amoureuse qui veut qu'à notre désir soit fixé un objet de l'imagination, et dont la seule originalité serait la similitude imaginée de l'objet, thèse que développe notamment Pierre Macherey (p. 72). L'imitation des affects n'exclut certes pas le jeu des associations et des fictions de l'imagination. Philippe Drieux montre bien les tours et détours fantasmatiques que peut prendre le mécanisme de l'imitation dans la détermination de nos désirs et de nos comportements. Néanmoins, en établissant le caractère perceptif de ce mécanisme, il en prouve l'élémentarité et la primauté dans la constitution même de nos désirs et de nos comportements. C'est dire que l'imitation des affects, chez Spinoza, n'est pas une simple figure parmi d'autres de nos attachements affectifs qui aurait pour particularité d'investir ce que nous imaginons être nos semblables. Elle est une perception originaire d'une similitude qui vient donner son orientation au désir. En ce sens, la perception du semblable serait détermination immédiate à l'action, sans nécessiter la médiation d'une construction fictionnelle.

Cependant, l'imitation des affects n'est pas la perception d'une « homologie structurelle réelle », comme le prétendait Alexandre Matheron (p. 78). Philippe Drieux rappelle en effet avec force à quel point l'imagination et la perception, chez Spinoza, ne sont jamais des sensations d'autres choses que de soi-même : à la différence de Descartes qui voulait inscrire une continuité entre la sensation de notre corps (preuve de l'union âme – corps) et la sensation des corps extérieurs, Spinoza affirme que c'est notre propre corps que nous sentons. Nous ne percevons jamais autre chose que lui (p. 108) en tant qu'il est affecté par des causes extérieures dont nous ignorons radicalement la nature. En ce sens, l'imitation dépend bien de la constitution de notre imagination (p. 85). C'est ce qui expliquera la plus ou moins grande « rationalité » du fonctionnement de l'imitation examinée dans la cinquième partie : il est certes impossible de parler d'imitation affective rationnelle (elle est un mécanisme qui relève de l'imagination), mais il est légitime de parler de fonctionnement rationnel de l'imitation affective. La passion

qu'enveloppe toute perception étant une disposition à l'action, la question est de savoir si cette disposition à l'action convient à la conservation de notre être ou non. Ainsi, un mélancolique imite les bêtes plutôt que les hommes en vertu de son impuissance, par exemple de son humiliation et du ressentiment qu'il éprouve à l'égard des hommes, le rendant inapte à percevoir une similitude avec ses congénères (p. 200 et p. 272-273). Nous imitons nos semblables, mais la question est : à qui ressemblons-nous, et cela s'indique dans la perception et l'imitation elles-mêmes. Philippe Drieux explique qu'une telle perception, qui ne peut être dite « fausse » à proprement parler, peut être irrationnelle, au sens où elle contredit l'utile propre.

Cela indique à quel point la perception du semblable n'est pas tant perception d'autrui en tant que semblable, que perception semblable tout court. En effet, « la théorie de l'imitatio affectuum est étroitement solidaire d'une profonde refonte de la conception de la perception et de la nature de l'esprit humain » (p. 71), dont l'étude, qui inclut leur rapport à la physiologie (fort différent de celui qu'on trouve chez Descartes), fera l'objet de la troisième partie. Déterminer si la proposition 27 d'*Éthique III* est un nouveau commencement (position d'A. Matheron) ou une détermination secondaire du désir (position de P. Macherey) revient à interroger le statut de l'imagination (p. 76) : l'image est-elle pure fiction ou reflet même inadéquate d'une réalité ? Comme l'établit Philippe Drieux, toute la difficulté pour comprendre le mécanisme de l'imitation se situe dans l'idée, exposée dans la démonstration de la proposition, selon laquelle « lorsque nous sommes affectés par un corps semblable, l'idée que nous formons de lui, comme corps extérieur, enveloppe une affection de notre corps "semblable à l'affection du corps extérieur" » (p. 77). Excluant tout jugement de similitude du fait de l'immédiateté du processus, tout en rejetant l'idée d'une ressemblance de la perception avec la chose extérieure représentée, l'auteur montre que la perception est expression d'un rapport avec une extériorité (p. 182), expression qui n'est pas téléologiquement ordonnée par l'institution de la nature et ne relève pas de l'information traitée par un pouvoir central transcendant (cerveau), comme c'est le cas chez Descartes (p. 135-139). Ni signe ou trace d'une réalité extérieure avec laquelle elle conserverait un rapport analogique d'indication de la nature de la chose, ni pure et simple hallucination, l'image est d'abord l'expression d'un rapport de convenance entre notre corps et ce qui l'affecte, et est relative à une « capacité esthétique » propre indépendante de l'utile et du vrai (p. 185). L'image concerne le corps en son entier et n'est pas une information transmise à un centre de commande. Dans l'imitation des affects, il ne s'agit donc pas de comparaison ni d'identification du sort d'autrui au mien, mais davantage de la sensation de soi en soi-même d'un certain état causé par une rencontre, qui ne sera rapportée à une cause extérieure que secondairement, sous l'effet de la dimension d'objectivation de l'imagination

(partie iv, notamment p. 194-197). Dans l'imitation, la perception est moins perception du semblable qu'affection semblable, dans l'immédiateté d'un rapport non intellectualisé et non représenté.

Philippe Drieux parvient ainsi à désolidariser la perception du point de vue cognitif qui est encore celui de Descartes (corrélatif d'une physiologie cérébro-centrée), au profit d'une dimension qu'on pourrait dire pragmatique et relationnelle : percevoir, c'est éprouver une modification du corps. En ce sens, l'affection semblable n'est pas causée par l'affection du corps extérieur et n'en est pas l'introjection (p. 191). Elle serait plutôt une perception-affection de notre corps dont on réalise après coup qu'elle répond et exprime celle d'un autre identifié comme semblable : il s'agit donc paradoxalement d'une projection (*ibid.*). Celui qui imite est comparable au somnambule, cas que l'auteur analyse en fin de troisième partie et mobilise à nouveau au début de la quatrième : nous sommes déterminés par des affections de notre corps à opérer d'une certaine manière, et ce n'est que par un certain réveil que nous discernons ce que nous faisons et à quoi cela répond dans l'extériorité.

Toute perception est en même temps affirmation immanente, et percevoir, c'est donc en même temps décider et agir (p. 171)³, ce que montraient déjà les analyses de la mémoire et du rêve dans la troisième partie. On comprend donc que si l'image perçue est détermination de l'action plutôt que représentation ou signification, l'imitation, en tant que perception, ne relève pas d'un rapport cognitif à autrui mais relève davantage, pourrions-nous dire, de l'expérience vécue (et pas forcément consciente) de notre similitude avec lui, et révèle l'imagination comme puissance d'agir bien davantage que comme « maîtresse d'erreur et de fausseté⁴ ».

L'imitation comme « détermination originaire du désir »

Au même titre que la mémoire, l'imitation des affects est donc une propriété de l'imagination. En ce sens, si l'imitation qui intéresse au premier chef Spinoza et son lecteur est l'imitation des affects, il ne faut pas la limiter à cette seule dimension. L'imitation n'est pas d'origine affective, mais perceptive : elle ne répond pas à un désir fondamental d'imitation du semblable, mais elle est au contraire constitutive de nos désirs. On pourrait dire qu'il n'est pas question d'imiter un modèle que nous désirons et dont nous imaginons qu'il alimentera notre effort pour persévérer dans notre être, mais de désirer un modèle parce que nous l'imitons, modèle dont la

³ Nous disons bien « *en même temps* » : il n'est pas question de dire que la perception est la cause de l'action. Philippe Drieux a cette belle formule : « il n'y a pas de projet » (p. 171).

⁴ Pascal, *Pensées*, n° 41, éd. Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2004.

représentation n'est pas fondamentalement intellectualisée ni originairement réfléchie⁵.

Philippe Drieux met en évidence la part structurante de l'imitation dans la constitution de nos désirs et, plus largement encore, de notre vie pratique. Seule l'imitation peut expliquer une certaine orientation et structuration de notre vie affective, qui nous fait sortir de l'état d'équilibre propre aux nourrissons (p. 205-206) ; elle seule peut expliquer aussi la constitution d'un langage commun sans recourir à une explication volontariste et conventionnaliste (p. 162). L'ensemble de ces analyses conduit à l'affirmation de la dimension de part en part sociale de notre existence. C'est au cœur même de notre imagination et de la perception qu'est inscrite notre ouverture à nos semblables. Notre finitude se marque dans le fait que nos comportements sont de part en part déterminés par les manières dont nous sommes affectés par autrui : une explication complète de nos « conduites » (p. 214) passe par la prise en compte de la détermination sociale de nos affects. Comme le fait remarquer l'auteur, ce n'est qu'à partir de la proposition 27 d'*Éthique III* qu'on passe du registre de la seule imagination à la considération des conduites concrètes. En effet, avant cette proposition et celles qui la suivent, le désir semble pris dans les rets des associations de la mémoire et les polarisations affectives de l'imagination, dans une logique de l'affirmation de soi exclusive et abstraite. C'est la théorie de l'imitation qui vient donner son orientation actuelle et réelle — pleinement sociale — au désir et à l'effort pour persévérer dans son être, orientation qui n'a rien de secondaire, comme pourrait le faire croire sa position dans l'exposé de *l'Éthique*, tant elle est nécessaire pour rendre compte de la structuration même de notre vie affective (p. 220). En montrant que toutes nos actions n'ont pas pour cause le seul intérêt individuel, l'amour de soi ou l'amour-propre, il ne s'agit pas d'insister sur l'altruisme ou la générosité naturelle de l'homme, mais davantage de rendre compte de façon complète de la multiplicité de nos désirs, de leurs déséquilibres et de leurs équilibres, le tout dans un processus sans sujet, l'agent étant davantage déterminé que déterminant. L'imitation est en effet d'abord une « contrainte structurelle » qui impose au conatus une orientation irréductible aux mécanismes de la mémoire et de la polarisation affective, sans égard pour l'intérêt bien compris, mais aussi sans égard désintéressé pour l'intérêt d'autrui. Elle est le simple effet naturel d'une constitution de l'imagination qui vient donner une certaine allure à l'effort pour persévérer dans l'être, mais dont elle est indépendante (p. 214-220). Pour le dire autrement, nous avons intérêt à la vie en société, mais l'investissement dans la vie collective ne se fait pas par intérêt, ni pour celui d'autrui, ni pour le sien propre. C'est d'ailleurs jusque dans les comportements les plus contraires à la sociabilité qu'il faut repérer l'œuvre de l'imitation des affects.

⁵ À ce propos, l'auteur revient à deux reprises sur la différence entre la théorie spinoziste et la théorie girardienne de l'imitation, notes p. 77 et 202.

L'auteur analyse à ce propos le phénomène de l'envie de façon fort éclairante et originale, le rattachant moins à une qualité particulière des biens enviés (leur unicité notamment) qu'à une communication frustrée de la joie relative à une complexion trop singulière pour être imitée. C'est encore le même mécanisme qui explique à la fois l'obéissance et le désir tyrannique de conformer autrui à sa propre complexion (partie iv).

La passion agissante : l'imitation vertueuse

Si l'imitation affective est un phénomène perceptif qui relève de l'imagination et dont le mécanisme suffit à lui seul à expliquer son « retournement » (p. 225) dans des comportements conflictuels, comment considérer la place de ce mécanisme dans le devenir actif qu'est censé permettre la raison ? En tant que « détermination originaire du désir humain » (p. 231), il faut nécessairement prendre en compte cette « finitude sociale » (p. 220) qui fait notre condition pour penser une émancipation à l'égard de nos passions. L'imagination est une puissance dont il ne faut pas minimiser les aptitudes sous prétexte qu'elle serait une connaissance inadéquate. L'auteur précise donc dans la v^e partie le rôle de l'imitation des affects et de la communication des passions dans l'affranchissement éthique. Nous l'avons déjà évoqué, l'auteur rappelle qu'il est impossible de produire une imitation qui serait rationnelle. L'imitation n'est pas passionnelle et imaginative parce que nous aurions une idée inadéquate du semblable : elle est cette idée inadéquate (p. 237). Pour autant, sa « fausseté » n'en fait pas nécessairement son « vice » : prenant ses distances avec une interprétation rationaliste de l'idée spinoziste de « connaissance vraie du bien et du mal » selon laquelle ce serait une raison toute théorique qui déterminerait primordialement en quoi consiste le bien et le mal et la vertu, Philippe Drieux met l'accent sur une « forme pratique de la connaissance de soi » (p. 231) qui veut que « la vraie connaissance du bien et du mal, en ce qui concerne la compagnie des autres hommes, se manifeste par le biais de l'expérience de l'aide mutuelle » (p. 271). Autrement dit, la joie éprouvée dans l'imitation des affects, toute passive qu'elle soit dans ses déterminations, serait aussi ce par quoi l'agent prendrait connaissance des conditions collectives et communes de sa conservation. La communauté humaine s'éprouve avant qu'elle ne soit connue, ce qui ne va pas certes sans quelques ratés, quand ce qui est éprouvé l'est par un corps et un esprit mélancoliques et impuissants qui préfèrent par exemple la compagnie des bêtes. Il faut donc soutenir que « c'est la vertu qui est raison, et non la raison qui est vertu » (p. 268) : c'est par et dans le renforcement de nos joies passives que nous éprouvons la vertu et sommes aptes à la penser

adéquatement. En ce sens, c'est un certain régime passionnel qui vient rendre possible le déploiement de la raison :

Le désir déterminé par une joie bonne « mimétique », en tant que disposition à l'action (la bienveillance), constituera même un terrain de prédilection pour la transition entre un point de vue qualitatif, qui oppose l'origine — passionnelle ou rationnelle — de la détermination à l'action, et un point de vue quantitatif, qui insistera davantage sur le degré de « renforcement » induit par une action donnée et sur la continuité à cet égard entre déterminations « passives-bonnes » et actives (p. 254).

Mais comment l'imitation des affects peut-elle ainsi jouer un tel rôle dans le devenir vertueux alors même qu'elle produit l'envie, l'ambition tyrannique de gloire et vient renforcer l'orgueil ? En d'autres termes, comment faire pour que le modèle du sage que construit Spinoza dans *Éthique IV* soit imitable ? C'est là qu'il faut considérer une joie passive communicable par la perception imaginative et non propre à un *ingenium* singulier. La fin de l'ouvrage examine donc la dimension sociale de l'« amour envers Dieu » et les conditions pour une « communication des dispositions heureuses » (p. 285) dont l'auteur ne tait pas les difficultés.



Il faut donc convenir avec l'auteur que la place à accorder à la théorie de l'imitation des affects doit être centrale pour une anthropologie, une éthique et une théorie politique concrètes. Mais l'attention accordée par Philippe Drieux à cette théorie le conduit aussi à se pencher avec un regard original sur Descartes (rappelons l'intérêt de la première partie sur laquelle nous n'avons pas insisté), ainsi qu'à réinterroger le statut de la perception et de l'imagination chez Spinoza. C'est encore une fois l'actualité de l'auteur de *l'Éthique* qui est ici mise en évidence. Si on peut regretter parfois des transitions un peu abruptes, on ne peut que saluer la clarté et la pertinence des analyses de détail. Certaines ne sont pas toutes absolument convaincantes : le mécanisme de l'imitation comme perception, expression et projection serait à éclaircir encore davantage ; l'analyse du rôle structurant de l'imitation pour le langage et plus largement la communauté humaine est avortée ; enfin, le fait de rapporter l'envie à une imitation frustrée mériterait nous semble-t-il discussion. Néanmoins, toutes les analyses sont toujours au moins passionnantes, suggestives et invitent à la réflexion. On aurait finalement aimé que cet ouvrage soit un peu plus long, tant il parvient à communiquer sa passion pour un sujet qui mérite toute notre attention.

PLAN

- [Les grands enjeux d'une théorie pourtant elliptique](#)
- [L'imitation comme perception](#)
- [L'imitation comme « détermination originaire du désir »](#)
- [La passion agissante : l'imitation vertueuse](#)

AUTEUR

Jacques-Louis Lantoine

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : jllantoine@gmail.com