

## LA DOUBLE « TRINITÉ » DE L'HOMME EXTÉRIEUR De Trinitate XI, 1-8

Nous abordons aujourd'hui le Livre XI du *De Trinitate*, dans lequel Augustin poursuit sa quête d'une image de la Trinité dans l'homme créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Voici les toutes premières livres de ce Livre :

XI, 1. Cela ne fait de doute pour personne : de même que l'homme intérieur est doté d'intelligence, l'homme extérieur l'est de sensibilité corporelle. Essayons donc, si nous le pouvons, de débusquer jusque dans cet homme extérieur quelque vestige (*vestigium*) de la Trinité bien qu'il ne soit pas lui-même et de la même manière « image de Dieu » (*imago Dei*). Voilà qui est très clair dans cette parole de l'Apôtre qui déclare que l'homme intérieur est rénové « en vue de la pleine connaissance de Dieu » à l'image de celui qui l'a créé. (Col 3,10) ; et ailleurs quand il dit : « *Même si l'homme extérieur en nous se corrompt, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour* » (2Co 4,16).

« L'homme extérieur » est doté de sensorialité (*sensu corporis*) et « l'homme intérieur » de pensée (*mens*) laquelle peut se définir comme l'activité propre à l'âme humaine (*animus*). Cette distinction entre ces deux « hommes » en nous, qui reprend celle du sensible et de l'intelligible introduite par Platon, est ici empruntée à saint Paul qui l'envisage d'un point de vue, non pas statique ou descriptif, mais dynamique : l'homme intérieur tend vers les réalités dites « intelligibles », qui ne nous sont accessibles que par la pensée, et donc vers la connaissance de Dieu, si bien que tendant vers ce qui ne passe pas, il se renouvelle sans cesse, alors que, retenu à l'extérieur de lui-même son attention aux choses qui passent, l'homme extérieur se corrompt inéluctablement jusque dans sa mort corporelle.

D'où l'opposition entre, d'une part, ces « vestiges de la Trinité », visibles, mais qui ne ressemblent pas à leur auteur et qui, pour qui en a l'intelligence, sont donc moins « explicites » au sujet de la Trinité divine, et, d'autre part, comme nous l'avons vu au livre IX, cette « image de Dieu » que constitue, par sa nature-même, notre pensée (*mens*), quand, par un acte de réflexion, nous réussissons à mettre en évidence sa structure trinitaire, sans laquelle elle ne serait pas une pensée, c'est-à-dire une unité qui se dit en trois mots : *esse, notitia, amor*. En effet, sauf pour ceux qui nient son existence qui est immatérielle et la confondent avec le cerveau, la pensée est. En second lieu, ce qui la différencie des êtres matériels qui ne pensent pas, elle ne peut pas ne pas se connaître elle-même, bien qu'elle puisse aussi se méconnaître en s'imaginant autre qu'elle n'est, une « chose » qu'elle aurait à connaître hors d'elle-même – d'où, chez les philosophes de l'Antiquité, leurs différentes manières d'*imaginer* l'âme. Enfin, en troisième lieu, elle a le souci d'elle-même, ce qui se traduit par son besoin de faire la vérité non seulement sur ce qu'elle pense, mais sur ce qu'elle est, en se reconnaissant créature de celui qui est au-dessus d'elle et à quoi elle doit se soumettre pour être vraiment ce qu'elle est, mais sans se confondre avec ce qui est en-dessous d'elle et qui ne pense pas. Et ces trois ne font qu'une seule pensée. Mais reprenons notre lecture :

C'est donc dans celui qui se corrompt que nous allons chercher, pour autant que nous le pourrions, quelque vestige (*effigiem*) de la Trinité qui, s'il n'est pas plus expressif (*expressiorem*) sera du moins plus facile à distinguer. En effet, ce n'est pas sans raison qu'il est aussi appelé « homme », ne serait-ce que parce qu'il ne manque pas d'une certaine ressemblance avec l'homme intérieur. Et selon l'ordre même de notre condition qui fait que nous sommes mortels et charnels, il nous est plus facile et même plus habituel d'avoir affaire au visible qu'à l'intelligible ; alors que l'un est à l'extérieur, l'autre est à l'intérieur, nous

percevons l'un par le sens corporel et l'autre par la pensée (*intelligamus mente*). Quant à nous, âmes pensantes (*animi*), nous ne sommes pas choses perceptibles, c'est-à-dire corps, mais intelligibles parce que vie. Cependant, comme je l'ai dit, nous sommes tellement habitués aux corps et, par un étrange glissement vers eux, notre attention s'est tellement projetée au dehors, qu'une fois arrachée à l'incertitude des choses corporelles pour se fixer, en esprit, par une connaissance beaucoup plus certaine et plus stable, elle se réfugie vers les corps et cherche son repos dans ce qui est la cause de sa faiblesse. Il nous faut donc nous adapter à cette maladie et ainsi, pour tenter de distinguer plus soigneusement les réalités spirituelles intérieures et nous y introduire plus facilement, c'est dans les réalités corporelles externes que nous trouvons des exemples de similitude (*documenta similitudinum*).

L'homme extérieur, c'est l'homme tel que nous pouvons le voir et l'observer de nos yeux chez les autres, alors que l'homme intérieur ne peut se découvrir qu'en nous-mêmes, de l'intérieur, par un acte de penser, à partir de quoi nous pouvons le supposer chez les autres si, du moins, nous voulons les reconnaître comme des hommes : des êtres pensants.

C'est pourquoi cet homme extérieur nous donnera certainement une moins bonne image de la Trinité que l'homme intérieur, lui aussi invisible et que nous ne pouvons saisir que par un raisonnement, au même titre que la vie, elle aussi invisible en tant que vie, et que Dieu sans qui rien ne serait. Mais, même dans cet homme extérieur visible, il ne nous est pas interdit d'espérer trouver quelque trace de la Trinité divine qui l'a créé.

Cependant, ne pouvant connaître le monde extérieur que par notre corps et du fait de notre situation pécheresse, nous sommes affligés d'une « infirmité » que l'habitude ne fait que renforcer : au lieu de nous appuyer sur ce que nous pouvons *savoir* de manière certaine par la pensée – tel est le sens de la science, *épistémè*, qui est affaire de pensée et par définition toujours vraie<sup>1</sup> – nous préférons nous *fier* à nos perceptions sensibles, « *ce qui nous semble vrai* » - tel est le sens du grec *doxa*, l'opinion, tantôt vraie, tantôt fausse. Or, ce que nous savons par la pensée, c'est non seulement que « deux et deux sont quatre », mais surtout que nous ne sommes pas éternels et ne nous sommes pas donné l'être, mais, c'est ce que la foi nous permet d'affirmer avec confiance, que nous sommes des créatures raisonnables à qui il incombe, de se reconnaître à leur juste place : entre leur Créateur et ce qui ne pense pas.

Doté du sens corporel l'homme extérieur perçoit (*sentit*) les corps et ce sens corporel, ce qui est facile à vérifier, se répartit en cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. Mais comme il serait inutilement long d'interroger les cinq sens sur ce que nous cherchons puisque ce que nous révèle l'un d'eux vaut aussi pour tous les autres, recourons donc plutôt au témoignage des yeux : c'est le sens le plus parfait et, bien que d'un tout autre ordre, le plus proche en son ordre de la vision de la pensée (*vicinior visioni mentis*)

Le sens de la vue est celui qui est le plus utilisé pour parler métaphoriquement de la pensée. En effet, en grec, *idein*, « voir » (au passé, *oida*, « je sais pour avoir vu ») a donné le mot « idée » ; et en latin, *intus legere*, « lire à l'intérieur » a donné « intelligence », en concurrence toutefois avec le verbe « entendre », qui constitue notre principale ouverture à distance à ce qui n'est pas visible et qui a donné « entendement ». Toutefois, pouvant être envisagé à partir de son corps, soit tourné vers le monde extérieur, soit dans ses opérations mentales qui, bien qu'internes à la pensée, trouvent leur objet dans le monde extérieur, cet homme extérieur est double. D'où le titre de cette première partie du livre XI :

---

<sup>1</sup> Il s'agit ici de l'idée de science et non de notre recherche scientifique qui ne peut procéder que par approximations.

## A- LA DOUBLE « TRINITÉ » DE L'HOMME EXTÉRIEUR,

Nous allons, en effet, parler de la « trinité » de la vision, puis de celle du souvenir qui, du moins en apparence, ferme les yeux sur le monde extérieur.

### 1. La « trinité » de la vision (XI,2-5)

**XI,2.** Lors donc que nous voyons un corps, trois choses sont faciles à voir et à distinguer. D'abord, la chose que nous percevons - pierre, flamme ou tout autre objet visible - qui évidemment pouvait déjà être avant que nous ne la percevions. Ensuite la vision, qui n'était pas avant que nous ne percevions par le sens cette chose là-devant (*rem illam obiectam sensui sentiremus*). Enfin, ce qui tient le regard attaché à la chose vue aussi longtemps que nous la percevons : l'attention de la pensée (*animi intentio*). Or, il est évident que ces trois choses sont non seulement distinctes, mais de natures différentes.

La chose perçue précède mon regard : elle est corporelle et indépendante de moi qui la vois et pourrais ne pas la voir si j'étais aveugle. Le sens de la vue appartient à un vivant (*animante*) qui en sera privé à sa mort, à moins que ce ne soit avant, par une cause accidentelle. Or, ce sens, cette faculté de voir, qui ne peut être activé que par un corps extérieur, est de nature à la fois psychique et corporelle, et donc d'une autre nature que celle de la chose visible perçue au-dehors. Cependant, il est possible de percevoir sans s'en rendre compte, sans « faire attention », par distraction, comme quand on a « la tête ailleurs » : d'où l'intervention d'une troisième chose pour qu'il y ait effectivement vision : la volonté, « qui tient le regard attaché à la chose vue et qui est l'attention de la pensée » (*animi intentio*), action qui relève non seulement de la vie, de l'âme qui nous anime (*anima*), mais de notre âme pensante (*animus*) qui nous permet de juger la justesse de notre perception et de la valeur de ce que nous percevons, car, même privée de l'usage de ses yeux, la pensée conserve intact son désir de voir et de savoir.

Ces trois choses, le corps qui est vu, la vision et l'attention qui les relie (*conjugit*) l'un à l'autre sont donc manifestement distincts, non seulement en raison de leur particularité respective, mais de leur différence de nature.

Le corps perçu est matériel, le sens est à la fois corporel et mental – on le dirait psychosomatique et on le retrouve chez tout être vivant, même dépourvu de pensée – ; quant à la volonté, elle est uniquement mentale et relève de l'âme pensante (*animus*).

SGJ Mais le sens de la vue ne fonctionne qu'avec de la lumière. Il faut donc un quatrième élément. JM Oui, on le trouve chez Platon, mais seulement comme un troisième élément qui s'ajoute à l'œil et au corps perçu : le Bien, représenté par le Soleil, est la source de l'être et de la connaissance, la vérité étant analogue à la lumière du soleil. Mais Augustin, en quête d'une image de la Trinité en nous, va introduire comme troisième terme, non pas la lumière du soleil, mais la volonté

Comment la vision est-elle engendrée à partir de la chose visible ?

**XI,3.** Et comme dans ces choses, le sens ne procède pas du corps qui est vu, mais du corps vivant sentant (*ex corpore sentientis animantis*), auquel l'âme est mêlée à sa manière si étonnante, c'est pourtant à partir du corps qui est vu qu'est engendrée la vision, c'est-à-dire que le sens lui-même est « formé », de telle sorte qu'il n'y a plus seulement le sens qui peut garder son intégrité même dans l'obscurité, pourvu que les yeux restent en bon état, mais qu'il y ait un « sens informé », appelé « vision » (*sensus informatus sit, quae visio vocatur*). La vision est donc engendrée de la chose visible, mais non pas d'elle seule, car il faut aussi la présence de celui qui voit.

Du « vivant voyant » viennent donc, par ses organes corporels, le sens de la vue, et, par sa pensée, l'attention (*intentio*) qui retient son regard à la chose vue. Toutefois, seule la chose

vue apporte au sens la « forme » qui en fera un « *sens informé* », une « vision ». Or cette forme « imprimée » dans le sens est comme le double de la forme de la chose visible, présent dans le sens, au moment de la vision mais absent avant et après, exactement comme la forme d'un objet trempé dans l'eau, tellement semblable à la forme de cet objet que les deux se confondent, et sa forme disparaissant de l'eau quand on en retire l'objet.

XI,3 [...] Mais la forme du corps que nous voyons et la forme produite à partir d'elle dans le sens de celui qui voit, ce n'est pas au moyen du même sens que nous les distinguons ; et cela parce que leur union est telle qu'elle ne laisse place à aucune distinction. C'est par la raison que nous concluons (*ratione colligimur*) que nous n'aurions jamais pu percevoir s'il ne s'était pas produit dans notre sens quelque ressemblance du corps perçu.

C'est pour « convaincre les esprits moins déliés du fait que se forme dans le sens, lors de la perception, une image de l'objet perçu » distincte de cet objet, et que cette image n'est plus dans le sens après la perception, qu'Augustin va prendre l'exemple de l'image d'un sceau imprimée dans la cire, image qui y demeure, visible, quand le sceau est retiré. Cependant, cette image imprimée dans la cire, qui n'y était pas avant l'apposition du sceau mais qui y demeure après, est elle-même visible, puisque la cire en a gardé l'empreinte, alors que cette image « imprimée » dans le « sens » et invisible de l'extérieur, ne peut être reconnue que par la pensée, par déduction rationnelle, (*ratione colligimur*), comme ce sans quoi il n'y aurait pas eu vision. Voilà pourquoi la chose visible et son image formée dans le sens ne nous sont pas accessibles de la même manière, puisque l'une l'est par nos yeux, l'autre par un raisonnement.

C'est pour confirmer l'existence, dans le sens, mais d'une manière invisible aux yeux, de cette forme « imprimée » sans laquelle il ne pourrait y avoir vision, qu'Augustin évoque deux expériences qui permettent de le vérifier : celle de l'image rémanente qui s'estompe peu à peu quand nous fermons les yeux après les avoir exposés à une vive lumière – nous pouvons ici penser à nos illusions d'optique – et celle du strabisme divergent : le corps observé nous apparaît double, mais l'illusion disparaît lorsque nous ne le regardons plus que d'un œil : preuve que c'est dans le sens – dans l'image invisible de l'extérieur mais qui s'est formée à partir du corps observé – que ce corps apparaît double alors qu'il ne l'est pas dans sa réalité.

XI,5. Les choses étant ce qu'elles sont, rappelons que, même si ces trois choses sont de natures différentes, elles se fondent en une certaine unité : la forme du corps vu, son image imprimée dans le sens, c'est-à-dire la vision ou le « sens formé », et la volonté de l'âme pensante qui meut le sens vers la chose visible et, dans la vision, le tient fixée sur elle. Le premier des trois, la chose visible elle-même, n'appartient pas à la nature de l'être animé, sauf quand nous regardons notre propre corps. Le second, en revanche, lui appartient puisqu'il se produit dans le corps et, par le corps, dans l'âme (*anima*), puisqu'il se produit dans le sens, qui n'est ni sans le corps, ni sans l'âme. Quant au troisième, il est le seul à être de l'âme, car il est volonté. Or, aussi différentes que soient leurs substances, ces trois coexistent (*coeunt*) pourtant dans une si grande unité que les deux premiers peuvent à peine être distingués par le jugement de la raison : la forme du corps qui est vu et son image dans le sens, c'est-à-dire la vision. Or la volonté a une telle puissance de joindre les deux, qu'elle meut vers la chose visée le sens qui est « à former » et qu'elle le tient à elle une fois formé. Et si elle est tellement violente qu'elle puisse être appelée amour, ou convoitise (*cupiditas*) ou désirs déréglés (*libido*), il peut même arriver que tout le corps de l'être animé en soit lui-même vivement affecté et, quand la matière [du corps], plus relâchée ou plus endurcie, ne résiste pas, qu'elle lui fasse

prendre la même forme et la même couleur. Par exemple on voit le petit corps du caméléon prendre tour à tour et très facilement les couleurs qu'il voit. Mais, parce que la masse corporelle des autres animaux ne leur facilite pas leur changement, la plupart du temps ce sont les petits qui révèlent les désirs déréglés (*libidines*) de leur mère, ce qu'elles auront contemplé avec grande délectation. En effet, plus sont tendres et dirai-je plus malléables sont les embryons dans leurs commencements, plus ils réussissent et parviennent à suivre l'intention de l'âme maternelle et ainsi se réalise en eux, par leurs corps, l'image (*phantasia*) de ce qu'elle a regardée avec convoitise. On pourrait rappeler bien des exemples, mais un seul suffira, tiré de Livres très dignes de foi : celui de Jacob qui, pour obtenir de ses brebis et de ses chèvres des petits à robe bigarrée, plaçait des baguettes rayées de différentes couleurs devant elles, dans leur abreuvoirs, pour qu'elles les voient en buvant, au moment même où elles concevaient (Gn 30,37).

Rappelons que Jacob pour obtenir la main de Rachel avait dû d'abord épouser sa sœur aînée, Léa, puis travailler sept années de plus au service de Laban, ce beau-père qui lui promit ensuite de le laisser partir avec, du troupeau qu'il gardait pour lui, les brebis et les chèvres qui auraient la robe bigarrée. C'est donc pour augmenter sa part que Jacob recourut à ce stratagème.

En dehors de cette histoire que l'on peut considérer comme mythique, il faut savoir qu'une croyance du même genre subsistait encore au XVII<sup>e</sup> siècle, rapportée dans la *Logique du Vivant* de François Jacob<sup>2</sup> : un enfant naquit en ressemblant au portrait du pape que sa mère avait un peu trop regardé. Comme quoi un être vivant ne se réduit pas à son ADN et la recommandation faite aux femmes enceintes de prendre des précautions pour le bien du petit qu'elle porte en elles. Bref, la vie d'un « vivant percevant » commence bien avant sa naissance.

C'est la « violence » de la volonté qui nous amène à la confondre avec le désir quand il est déréglé – on parle alors de convoitise (*cupiditas*) ou de passions (*libidines*), mais c'est elle qui relie le sens à l'objet perçu. D'où cette remarque au sujet de la volonté :

XI.6. Mais l'âme raisonnable (*animus*) vit de manière déformée (*deformiter*) quand elle vit selon la trinité de l'homme extérieur, c'est-à-dire lorsqu'elle s'adapte à ces choses qui, du dehors, informent son sens corporel, non pas avec une volonté louable qui le référerait à quelque chose d'utile, mais qui, avec une convoitise honteuse, l'attache à elles. Parce que, même une fois disparue la forme (*species*) du corps qui était perçue corporellement, son image (*similitudo*) demeure dans la mémoire vers laquelle la volonté peut de nouveau tourner son regard (*aciem*) pour qu'il soit informé de l'intérieur comme le sens l'était de l'extérieur par l'objet sensible.

L'adverbe *deformiter*, « de manière déformée », renvoie à l'écart qui sépare ce qui est de ce qui devrait être si l'homme, conformément à sa nature, vivait librement (en l'ayant choisi) avec Dieu de la vie de Dieu, précisément ce que le péché lui fait oublier. Cela, bien sûr, ne l'empêcherait pas, puisque telle est aussi sa nature, de percevoir et d'utiliser les choses qui sont hors de lui, mais, en le faisant conformément à ce à quoi il est « prédestiné », il le ferait « utilement », en reconnaissant ces choses comme des créatures de Dieu et en lui en rendant grâce. Mais ses perceptions externes exercent sur lui une telle fascination qu'il risque d'en oublier sa dignité qu'il ne peut vraiment découvrir et nourrir qu'en reconnaissant la source de tout être et de toute vérité. Ainsi, il est dans sa nature d'aspirer à être heureux pour toujours,

<sup>2</sup> François Jacob, *la Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, (1970) où l'on peut lire : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui en laboratoire »

mais il se résigne à ne l'être, autant qu'il le pourra et à sa façon, que le temps de son existence terrestre, quel que soit le prix à en payer ou à faire payer aux autres. C'est ce mensonge, dû à une faiblesse d'âme qui se croit une force, que la Révélation et l'Incarnation de Dieu, sont venues dénoncer et guérir en nous, en nous rappelant ce que nous avons perdu de vue.

SGJ C'est pourquoi il est question de « convoitise honteuse » qui s'oppose à « ce qui est utile ».

JM Oui, cela nous renvoie à la distinction entre *uti et frui*, « utiliser » en vue d'autre chose, et « jouir » de quelque chose que nous considérons comme une fin en elle-même. Or, ici, notre but c'est de vivre de Dieu, avec Dieu et cela dès notre vie terrestre, même si c'est en espérance. Voilà qui me fait penser à notre République qui a pris pour devise liberté, égalité, fraternité, mais qui s'est voulue sans Dieu, c'est-à-dire sans référence à une vérité ou à une loi transcendante puisque l'ultime référence est « la volonté du peuple ». Or, quand on sait combien la majorité dépend des fluctuations de l'opinion, et comment ce sont souvent des minorités agissantes qui font la loi, n'en vient-on pas inéluctablement à la loi du plus fort ce qui équivaut à la disparition du sens de la loi ? En effet, seule la référence à une vérité transcendante, qui fut durant des siècles représentée par l'Église, peut nous éviter de diviniser un homme, ni de tout miser sur son successeur. Autrement dit, dans un État laïc, le rôle des religions n'est pas de nous dicter ce que nous devons faire, mais seulement de nous rappeler la réalité de la transcendance divine. Car il ne suffit pas de décider du droit : il faut aussi le respecter, faute de quoi, au lieu de limiter les prétentions de chacun, rien n'empêchera l'utilisation de nos multiples lois comme des armes contre les autres en vue de faire triompher des intérêts particuliers ; comme on peut le voir dans une société procédurale, où il vaut mieux avoir la loi pour soi. Or, la transcendance en tant que telle, ne peut que nous être inconnue : on peut la rejeter, mais, bien comprise, elle est ce qui rend possible le dialogue avec les autres, alors que, dès que quelqu'un prétend avoir la vérité, le dialogue avec lui devient impossible.

Et cette « manière déformée de vivre » persiste dans le souvenir, ce qui en fait une autre « trinité » de l'homme extérieur, car si, si, comme nous allons le voir, le souvenir repose bien sur trois éléments de nature mentale, cette « trinité » est alourdie de toutes ses attaches au monde extérieur, qui ne peuvent que détourner l'âme pensante de sa vraie nature.

## 2. La « trinité » de la cogitation (XI, 6-8)

J'ai retenu ce titre parce que, dans le texte d'Augustin que nous allons lire, *cogitatio* désigne « l'unité de la vision interne » à la pensée qui constitue le souvenir.

XI,6 [...] Et ainsi apparaît une autre trinité à partir de la mémoire, de la vision interne et de la volonté qui unit (*copulat*) les deux autres. Et quand ces trois sont réunis (*coguntur*) par cette unification même (*ab ipso coactu*), cette unité est appelée *cogitatio*.

Comme nous l'avons vu dans les livres précédents, alors que la grandeur de la pensée (*mens*) – sa vérité et la condition de son progrès – est de se reconnaître créature, à sa juste place entre son créateur et ce qui ne pense pas, la *cogitatio* ne consiste qu'à combiner, à « agiter ensemble » (*cum-agitare*), « ce que l'on pense », sans autre critère que la « vérité » selon le monde, c'est-à-dire le vraisemblable, ce qui est conforme à « ce qui se dit », ou ce qui réussit dans nos affaires terrestres. En effet, comment faire la vérité sur ce l'on pense sans se connaître soi-même et sans se soumettre à ce qui s'impose à la pensée, non pas de l'extérieur pour l'écraser et la faire taire, mais de l'intérieur par une nécessité logique, ce qui est pour elle le seul moyen de se libérer et de la peur et du mensonge et de libérer sa parole ?

Que se passe-t-il donc dans la trinité du souvenir, tout entière mentale et dans laquelle ce qui est dans la mémoire remplace l'objet visible et le regard de l'âme pensante (*aciem animi*) le sens corporel, le troisième élément ne pouvant être là encore que la volonté ?

Entre ces trois, il n'y a plus diversité de substance. En effet, il n'y a plus ni corps perceptible, totalement étranger à la nature de l'être animé, ni sens corporel informé pour qu'il y ait vision ; ni volonté à l'œuvre pour mouvoir le sens qui est à former vers le corps perceptible, et l'y tenir fixé une fois qu'il est formé. Mais, à la place de cette forme (*specie*) du corps perçue de

l'extérieur, vient la mémoire conservant cette forme dont l'âme s'est imbibée (*combibit*) au moyen du sens corporel ; à la place de la vision qui se produisait de l'extérieur, quand le sens était informé par le corps perceptible, vient, à l'intérieur, une vision semblable, quand à partir de ce qui est conservé par la mémoire le regard de l'âme (*aciem*) est informé et que sont pensés (*cogitantur*) les corps absents ; quant à la volonté, de même que, pour informer le sens, elle le mouvait vers l'objet extérieur et, une fois informé, l'y tenait joint, de même elle tourne vers la mémoire le regard de l'âme de celui qui se souvient, afin que l'image conservée dans la mémoire l'informe et produise dans la pensée (*in cogitatione*) une vision semblable.

En fait c'est l'attention qui transforme « ce qui était dans la mémoire » en souvenir, lequel ne peut que se dire ou se signifier, puisqu'il n'est pas plus visible de l'extérieur que ne l'était ce qui était dans la mémoire et que nous appellerons le passé. Ce qui veut dire que notre mémoire ne fonctionne pas du tout comme celle d'un ordinateur où les informations sont codées et enregistrées sur un support matériel, aussi minuscule soit-il. Sans cette trace qui ne peut être lue que sur un écran, l'information enregistrée au moyen d'un clavier est irrémédiablement perdue, alors que, dans la mémoire d'un vivant, le passé ne peut pas l'être, même s'il ne peut devenir quelque chose pour nous que par l'acte du souvenir. Si bien que, comme le disait Bergson en opposant matière et mémoire, la matière désignant pour lui le cerveau, les maladies de la mémoire sont des maladies du souvenir, ce dernier étant un acte psychosomatique qui mobilise la pensée et le cerveau, que ce dernier soit sain ou malade.

Mais cette image « imprimée », dans le sens corporel ou dans le « regard de l'âme », image semblable à ce qui est visé et sans laquelle il n'y aurait ni vision ni souvenir, n'est pas visible de l'extérieur, pas plus que de nos yeux par un quelconque instrument d'observation. À la différence de l'image du sceau imprimée dans la cire, elle ne peut être que déduite par la raison comme *ce sans quoi* il n'y aurait ni vision, ni souvenir. En fait elle n'est que *pensée* et on ne peut la connaître ou la faire connaître qu'indirectement par des mots ou d'autres signes.

Or, de même que c'est par la raison (*ratione*) qu'étaient distinguées la forme visible par laquelle le sens corporel était informé et sa ressemblance produite dans le sens informé pour qu'il y ait vision (autrement, elles étaient tellement conjointes (*conjunctae*) qu'on aurait absolument pu croire qu'elles ne faisaient qu'une) ; de même pour la vision imaginative (*phantasia*), quand l'âme (*animus*) pense (*cogitat*) la forme d'un corps déjà vu : elle est alors constituée de la similitude du corps retenue par la mémoire, et, issue d'elle, de celle qui est formée dans le regard de l'âme qui se souvient ; mais il n'en apparaît qu'une seule au point qu'on ne pourrait en déceler deux, sans un jugement de la raison, par lequel nous comprenons qu'autre est ce qui subsiste dans la mémoire, même quand nous pensons à autre chose, autre ce qui advient quand nous nous souvenons, c'est-à-dire revenons à la mémoire et y trouvons la même forme.

La vision imaginative de quelque chose vu autrefois (*phantasia*) ne se confond pas avec « ce qui est dans la mémoire » de manière virtuelle quand on pense à autre chose et tant que cela n'est pas rappelé par un acte de volonté, comparable à celui qui dirige notre attention dans la vision d'un objet extérieur et nous attache à lui tant que dure sa perception. Cette « image » que forme notre attention quand nous nous souvenons et sans laquelle nous ne pourrions pas nous souvenir, n'est pas visible de l'extérieur, mais seulement pensée et déduite par un raisonnement de la pensée. Autrement dit, ce qui est dans la mémoire a besoin du regard de l'âme pour devenir un souvenir. Quant à la volonté, c'est un autre nom du désir, car elle ne peut résister à un désir que par un autre désir visant autre chose que le désir à écarter.

Si cette forme n'y était plus, notre oubli serait tel qu'aucun rappel ne nous en serait possible. Si donc le regard intérieur (*aciem*) de celui qui se souvient n'était pas informé par cette chose qui est dans la mémoire, il n'y aurait aucune vision pour celui qui pense. Mais la conjonction des deux, c'est-à-dire de la chose retenue par la mémoire et l'expression qui s'en forme dans le regard intérieur de celui se souvient sont tellement semblables qu'elles semblent n'être qu'une seule chose. Pourtant quand le regard de celui qui pense s'en détourne et cesse de voir ce qu'il regardait dans la mémoire, il ne reste rien de la forme qui s'était imprimée dans ce même regard ; et c'est encore par la mémoire qu'il sera informé quand il se tournera de nouveau vers elle pour une autre cogitation. Cependant demeure dans la mémoire le souvenir délaissé, vers lequel, quand nous voulons l'évoquer, se tourne de nouveau le regard de la pensée, pour être informé par cette conversion, et avec lequel il ne fera plus qu'un.

Double insistance d'Augustin : sur cette « image invisible » de l'extérieur mais qui ne peut être que supposée rationnellement puisque, sans elle, ni la vision ni la mémoire active, ou vision de l'âme, ne seraient possibles, et, d'autre part, sur la « volonté » qui nous rend attentifs à ce que nous percevons ou à ce dont nous nous souvenons, et nous y attache. C'est à propos de la volonté et de l'imagination qui lui est liée que se poursuit la recherche au chapitre XI,7.

AK Mais tu ne parles pas du cerveau.

JM Comme je l'ai dit tout à l'heure à propos de Bergson il n'intervient que dans l'expression externe de l'acte de reconnaissance, car, en lui-même, cet acte est mental... Et, d'autre part, la volonté précède notre prise de conscience et notre décision de vouloir ceci est cela. Elle relèverait de notre désir d'être, ce qui explique que certains souvenirs s'imposent à nous sans que nous ne les ayons choisis, ou que d'autres résistent à nos efforts de remémoration. Cela dépend de notre état présent sans que nous en soyons forcément conscients. Et c'est bien notre cerveau qui, par notre corps, nous attache au présent. Bref, il ne faut ni minimiser le rôle du cerveau, ni réduire la pensée au cerveau. Car, sans la pensée, qui nous permet de nous situer et d'évaluer le but que nous poursuivons relativement à la destination de notre existence, nous n'aurions pas de libre arbitre et ne serions que des animaux, agissant par instinct ou par habitude. Mais je m'écarte du texte.

#### Volonté, mémoire, imagination

XI,7. Quant à la volonté, elle porte et reporte de-ci, de-là, pour l'informer, le regard de l'esprit (*aciem*), et le tient, une fois informé, uni à son objet ; si elle se concentre tout entière sur cette image intérieure mémorisée (*phantasiam*) et détourne complètement le regard de l'esprit de la présence des corps qui l'environnent et des sens corporels eux-mêmes pour le tourner tout entier vers l'image perçue intérieurement, l'image de la forme corporelle venant de la mémoire prend un tel relief (*tanta offunditur*) que la raison elle-même ne parvient pas à discerner s'il s'agit d'un corps extérieur réellement perçu, ou de quelque corps représenté à l'intérieur (*an intus tale aliquid cogitetur*). En effet, il arrive parfois que des hommes, charmés ou effrayés par une représentation trop vive de choses visibles, se mettent soudainement à parler, comme s'ils se trouvaient réellement pris dans de telles actions ou subissant de telles choses. Et je me souviens même d'avoir entendu quelqu'un dire qu'il lui arrivait de se faire une représentation si précise et pour ainsi dire si concrète d'un corps féminin, que se sentant comme charnellement uni à lui, cela provoquait l'écoulement de sa semence. Si grande est la force que l'âme peut exercer sur le corps et si grande est sa capacité à modifier et changer la qualité de ce vêtement, comme pour un homme revêtu d'un habit, et qui en serait inséparable (*cohaeret*).

C'est la prévalence, sur notre imagination, de notre attention au monde extérieur où nous agissons et interagissons avec les autres qui nous permet de savoir que nous ne rêvons pas, et fait que nous ne nous laissons pas « embarquer » dans l'imaginaire. Mais il peut arriver, par distraction ou lors d'une tentation, que notre attention à ce que nous imaginons soit si forte que nous en oublions toute obligation extérieure au profit de notre attachement du moment.

Quant à l'image du corps comme vêtement de l'âme, que l'on peut trouver chez Platon, Augustin la reprend ici, mais pour souligner le lien mystérieux et indissoluble de l'âme et du corps, au point que ce dernier ne peut que suivre les mouvements de l'âme et cela d'autant plus que c'est l'âme qui s'est donné ce corps et qu'elle ne peut se penser qu'à partir de lui. Mais réciproquement, c'est aussi par la maîtrise du corps que nous pouvons espérer maîtriser nos pensées, comme l'enseignent les techniques orientales de méditation, ou encore Pascal qui, pour avoir la foi, conseillait de commencer par se mettre à genoux.

SGJ Mais n'est-ce pas l'imagination plutôt que l'âme qui agit sur le corps ?

JM L'imagination c'est la pensée tournée vers le corps, dépendante du corps, mais qui n'en est pas forcément consciente. Voilà pourquoi « âme » convient mieux ici que « pensée ». Pour parler grec, l'âme c'est la *psuchè* alors que la pensée c'est le *noûs*. Ici le mot *anima* est opposé à *soma*, le corps, mais les mots ne sont que des signes pour parler de quelque chose et le réel n'est pas composé d'autant de réalités qu'il y a de mots pour les dire ! D'où l'importance des trois niveaux distingués par Augustin : l'être, ce que nous en pensons, et les mots pour dire ce que nous pensons.

AK Est-ce que le texte que tu traduis a déjà été traduit ?

JM Augustin pensait et parlait en latin, mais Platon, qu'il a lu, pensait et écrivait en grec... Quoi qu'il en soit et quelle que soit sa langue, tout homme est amené à distinguer en lui du visible et de l'invisible, et même à penser que ce qui en lui est invisible est immortel pour ne pas dire éternel. Il ne faut donc pas être prisonnier des mots, mais toujours « revenir à la chose même », à l'expérience, même si nous aurons toujours besoin de mots que nous n'aurons pas inventés pour dire ce que nous y trouvons. Certes, il y a une interaction en nous entre ce qui ne nous est accessible que par la pensée et ce qui ne nous est visible de l'extérieur, y compris le cerveau dans notre boîte crânienne et notre activité neurologique, mais il ne peut y avoir de signification que pensée.

*C'est du même genre d'affection que relèvent les images qui se jouent de nous pendant notre sommeil. Mais il faut bien distinguer : lorsque les sens sont assoupis, comme dans le sommeil, ou souffrent d'un trouble organique, comme dans la folie, ou ne s'appartiennent plus, comme cela arrive de quelque autre manière aux devins ou aux prophètes, l'attention de l'âme se porte alors nécessairement sur les images qui lui sont présentées ou par la mémoire ou par quelque autre force mystérieuse, celle d'une substance spirituelle agissant par quelques mélanges également spirituels (*per spiritales mixturas*),*

Rêves du sommeil, dérèglement mental, ou possession par une force surnaturelle. Ces distinctions pour ne pas exclure la particularité des devins ou des prophètes, les uns relevant de créatures spirituelles, anges ou démons, les autres de Dieu, les « mélanges spirituels » renvoyant aux signes complexes utilisés par ces puissances spirituelles pour atteindre l'âme des hommes, car elles ne peuvent les atteindre qu'à travers des images.

Cependant, de telles « interventions » divines ne vont pas sans poser la question de savoir comment Dieu, qui est éternel, peut-il, sans être soumis au temps – au cours des événements – « choisir » tel moment du temps pour intervenir ? N'est-il pas plus logique de penser que ses actions parmi les hommes dépendent de la disponibilité de ces derniers, de ce qui est, attend ou grandit en eux, comme cela nous est donné à lire dans l'histoire du peuple d'Israël qui a rendue possible et préparé la naissance de la Vierge Marie et celle de son fils ? Autrement dit, c'est dans notre humanité et dans le cœur de chacun que se décide l'intervention de Dieu, ou plus exactement dans l'ouverture de certains hommes à la puissance créatrice de Dieu. Je ne parle pas ici du Dieu des philosophes qui est une exigence de notre raison qui ne peut se passer d'un principe unique, mais bien du Dieu de la révélation biblique qui n'a pu nous parler et nous faire signe qu'à travers des mots et des gestes humains, jusqu'à se faire lui-même homme.

Mais il y a aussi le cas où, chez des hommes sains et éveillés, la volonté, occupée à sa représentation (*cogitatione*), se détourne des sens et informe aussi le regard de l'âme par des images variées de choses sensibles comme si c'étaient les choses sensibles elles-mêmes qui étaient perçues. Or ces impressions ne se produisent pas seulement lorsque la volonté dans son appétit se tend vers ces choses mais aussi lorsque l'âme pour les éviter et s'en prémunir est contrainte de voir ce qu'elle voudrait fuir. Ce n'est pas seulement le désir (*cupiditas*), mais la crainte (*metus*) qui porte soit le sens vers des objets sensibles, soit le regard de l'âme vers les images des objets sensibles pour qu'il en soit informé. Aussi, plus la crainte ou le désir sont violents, plus le regard est fortement informé, aussi bien en percevant un corps situé à côté dans l'espace qu'en pensant à partir d'une image du corps contenue dans la mémoire.

Autrement dit la volonté peut être animée ou par le désir, ou par la crainte. Car, comment résister à une tentation sans savoir à quoi l'on résiste, ni pourquoi, ni comment résister ? Ne nous faut-il pas au moins nommer les choses ?

Donc, ce qu'est pour le sens corporel quelque corps dans un lieu, l'image (*similitudo*) du corps dans la mémoire l'est pour le regard de l'âme (*animi aciem*) ; et ce qu'est la vision perceptive pour la forme corporelle par laquelle le sens est informé, la vision de la pensée l'est pour l'image corporelle fixée dans la mémoire par laquelle le regard de l'âme est informé ; enfin ce qu'est l'attention de la volonté pour l'union de l'objet perçu et de la vision, de façon à faire, de trois éléments, une sorte d'unité (bien que ces éléments soient de natures diverses), cela, la même attention de la volonté l'est pour l'union de l'image corporelle présente à la mémoire et de la vision de la pensée (c'est-à-dire de la forme que prend le regard de l'âme en revenant vers la mémoire) : de façon à faire, là encore, de ces trois éléments, une sorte d'unité ; mais, cette fois, ces trois éléments ne sont pas de natures différentes : ils relèvent d'une seule et même substance, car ce « tout » est intérieur, et ce « tout » n'est qu'une seule âme pensante (*unus animus*).

Dans ces deux séries de correspondances, l'une externe, l'autre interne, on remarquera que c'est la même intention de la volonté (*voluntatis intentio*) qui, mue par le désir ou par la crainte, intervient dans ces deux « trinités » de l'homme extérieur, celle qui se manifeste dans la vision d'un objet externe et celle qui se réalise à l'intérieur de la pensée, aussi bien dans le souvenir, que dans le fait d'imaginer quelque chose, que l'on ait ou non le souci de la réalité.

**La « trinité » de l'homme extérieur n'est pas image de Dieu**

XI,8 De même que, lorsque disparaissent la forme et l'apparence d'un corps, la volonté ne peut plus y faire revenir le sens de la vue, ainsi, une fois que l'image portée par la mémoire a été détruite par l'oubli, la volonté n'a plus vers quoi tourner le regard de l'âme pour qu'il prenne forme par le souvenir. Toutefois comme le pouvoir de l'âme va jusqu'à se représenter, non seulement des choses oubliées, mais encore ~~ce~~ dont elle n'a ni perception ni expérience – en augmentant, diminuant, changeant, modifiant à son gré des souvenirs qui n'ont pas disparu –, il lui arrive souvent d'imaginer un objet avec une certaine apparence, tout en sachant qu'il ne l'a pas ou en ignorant s'il l'a. Dans ce cas, il faut se garder aussi bien du mensonge qui tromperait autrui que de l'illusion par laquelle on se tromperait. Ces deux maux étant évités, ces représentations imaginaires ne sauraient nuire à l'âme, pas plus que ne

a supprimé: des

lui nuisent perceptions et souvenirs quand on ne les recherche pas avec convoitise (*cupide*) s'ils vont dans le bon sens, et quand on ne les fuit pas lâchement s'ils blessent. Mais, lorsque la volonté, délaissant des biens meilleurs, se roule dans ces [imaginaires] avec avidité, elle se souille et, si l'on y pense de manière pernicieuse quand ils sont présents, on le fait d'une manière encore plus pernicieuse, quand ils sont absents.

C'est par l'imagination que nous perdons non seulement le sens de la réalité et par là le souci de la vérité, mais aussi le désir des biens meilleurs qui ne peuvent être reconnus comme tels qu'en ayant conscience de la fin à laquelle nous sommes par Dieu prédestinés : vivre avec lui et de sa vie propre vie. Or, cette fin, le péché nous la fait oublier et perdre de vue, tout en nous « asservissant » à nos occupations et préoccupations quotidiennes dans l'unique horizon de notre vie terrestre où nous sommes amenés à confondre vérité et efficacité.

Et c'est ainsi que, selon cette trinité de l'homme extérieur, on vit mal et de manière déformée (*deformiter*), parce que cette trinité, qui peut imaginer à l'intérieur, imagine pourtant des choses extérieures, en vue d'user de choses corporelles et sensibles. En effet, nul ne pourrait en user aussi de manière bonne, sans retenir dans sa mémoire les images des choses perçues, ni si la partie la plus haute de sa volonté n'habitait pas dans des choses plus hautes et plus intérieures et si cette partie qui s'applique aux corps à l'extérieur ou à leurs images à l'intérieur, ne reportait pas à une vie meilleure et plus vraie, tout ce qu'elle y saisit, ni ne se reposait en cette fin à partir de laquelle elle juge de ce qu'elle doit faire, sinon] que faisons-nous d'autre que ce qui nous est interdit par l'Apôtre : « *Ne vous conformez pas à ce siècle* » (Rm 10,2).

Sans l'imagination nous ne pourrions pas user correctement des choses matérielles – il faut « comprendre » avant de faire, et anticiper le résultat ! – mais comme notre imagination est essentiellement occupée par des choses matérielles, nous en oublions les choses supérieures qui nous sont aussi plus intérieures, c'est-à-dire plus essentielles : notre âme, ce que nous devenons, et Dieu comme la source de notre être et de toutes choses. Nous nous conformons au monde au lieu de nous conformer à la volonté de Dieu qui est pourtant la condition même de notre accomplissement.

Mais : « *Là où est votre trésor, là aussi est votre cœur* » (Mt 6,21). Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de liberté d'indifférence et que la vie éternelle n'est pas une option facultative qu'il nous appartiendrait de choisir ou de refuser sans conséquence pour la réussite de notre vie et notre accès à la vie heureuse. Car, au lieu de se résigner à la mort qui ne pourra pas ne pas venir, cette vie heureuse ne pourra l'être véritablement que « pour toujours ». Cependant une telle manière de voir les choses ne doit pas être imposée de l'extérieur : car il revient à chacun de le découvrir par lui-même, comme nous le dit la parabole des deux fils où le fils aîné méconnaît et méprise son propre bonheur de pouvoir partager *tous* les biens de son père.

SGJ Mais la *Carpe diem* vise à bien user des choses matérielles

JM Oui, mais, pour Épicure, ce n'est pas selon le principe du « toujours plus » de notre société de consommation, mais, selon ce qui était déjà la voie du Bouddha, au contraire, en limitant ses désirs pour ne pas être malheureux. Et aussi, là est la faiblesse de l'épicurisme par rapport au stoïcisme, en oubliant sa condition mortelle : en se disant que « *la mort n'est rien pour nous* ». Or, pour assumer sa mortalité il faut se savoir vivant ce qui implique l'acte de penser et le souci de sa dignité d'homme, c'est-à-dire de l'idée qu'on laissera de soi. Et donc on ne peut plus faire n'importe quoi.

AK Mais la morale, tu la lies à Dieu...

JM Oui, mais je ne me contente pas de la morale kantienne dans laquelle l'idée de Dieu est, avec la liberté et l'immortalité de l'âme, un « postulat de la raison pratique » : l'idée d'un juge impartial et incontournable. Je crois en un Dieu bon et miséricordieux qui ne se contente pas de nous créer mais qui nous donne les moyens de nous améliorer dans l'aventure singulière de notre existence. C'est ainsi qu'il s'est fait connaître à nous dans ce qui est devenu l'histoire du Salut dans laquelle il

est venu en personne porteur de cette bonne nouvelle selon laquelle « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm2,4), alors que le Dieu de Kant est une idée de la raison en quête de cohérence.

En effet pour un chrétien la vie éternelle n'est pas pour « après le temps », ou « après la mort », mais pour toujours et ne peut donc *qu'avoir déjà commencé*. Certes, de manière paradoxale, car, durant le temps de notre vie mortelle, celle de « pèlerins » dont la vraie patrie est dans le ciel, cette vie éternelle ne peut être vécue qu'en espérance.

C'est pourquoi cette trinité n'est pas image de Dieu : car elle part de la créature la plus basse, c'est-à-dire de la créature corporelle, à laquelle l'âme est supérieure, et parce qu'elle se produit dans cette âme par l'intermédiaire du sens corporel. Cependant elle ne lui est pas totalement dissemblable : car qu'est-ce qui dans son genre et à sa mesure propre pourrait ne pas avoir quelque similitude avec Dieu, alors que Dieu a fait *toutes choses absolument bonnes* (cf. Si 39,21), et parce qu'il est lui-même le Bien suprême ? Donc, dans la mesure où tout être est bon, il possède, même si c'est de très loin, une certaine ressemblance avec le souverain Bien ; si cette ressemblance est naturelle, elle est droite et dans l'ordre ; si elle est viciée, elle est honteuse et perverse. En effet, jusque dans leurs péchés, les âmes, par une liberté orgueilleuse, inversée (*praeposterata*), et, pour ainsi dire, esclave, ne cherchent rien d'autre qu'une certaine ressemblance avec Dieu. Ainsi, même nos premiers parents n'auraient pu consentir au péché si on ne leur avait pas dit : « *Vous serez comme des dieux* » (Gn 3,5). Il est vrai que tout ce qui, parmi les créatures, est d'une certaine manière semblable à Dieu ne doit pas être dit pour autant « image de Dieu », mais seulement celle à qui Dieu seul est supérieur. Et assurément la seule qui l'exprime absolument est celle qui n'a aucune nature interposée entre elle et lui.

La pensée me met au-dessus des choses qui ne pensent pas et me fait reconnaître Dieu comme celui à qui je dois tout, y compris mon être et mon sens de la vérité. C'est ce qui me donne le choix entre me conduire « conformément à ma nature » – formule qui résume la sagesse stoïcienne – ou « de manière déformée ». Autrement dit, en me laissant diviniser par Dieu ou en me prenant pour lui, en croyant ne pas en avoir besoin et en faisant tout ce que par jalousie, voire par méchanceté, il pourrait m'interdire, alors que ce n'est que par choix et en nous enracinant dans sa vérité, que nous pouvons, par sa grâce, nous laisser diviniser.

SGJ Tu passe vite sur certaines phrases : « *Alors que Dieu a fait toute chose absolument bonne* » « *tout être est bon* ». Si tout être est bon, comment on en arrive à la Shoah ou comment Cain peut-il tuer son frère ?

JM Il faut bien voir que ce refrain qui intervient dans le récit du début de la *Genèse* est une « révélation » qui contredit le jugement que nous portons spontanément sur le monde tel qu'il est. Car si le problème du mal est de toutes les époques, il ne faut jamais oublier qu'on ne peut parler de bien et de mal que relativement à une fin : est bien ce qui nous permet de l'atteindre et mal ce qui nous en détourne. Notre fin est-elle de ne pas mourir, ou de ne pas souffrir, ou bien de « vivre bien », c'est-à-dire une vie sensée qui l'emporte sur nos souffrances et notre peur de mourir ?

SGJ Les gens qui sont morts dans le tremblement de terre de Lisbonne, l'ont-ils mérité ?

JM Est-ce à nous d'en juger ? Pourquoi ne pas plutôt nous demander quelle leçon nous pouvons tirer d'une telle catastrophe, ce que nous pouvons faire pour porter secours aux victimes et éviter que cela se reproduise ? N'est-ce pas prendre la place de Dieu que de vouloir le juger et nous faire le Juge du jugement dernier ? Le Dieu de la Révélation chrétienne se réserve cette prérogative, et cela pour la fin des temps, tout en nous mettant en garde contre le danger d'oublier que ce jugement confirmera le sens que nous aurons donné à notre vie. En effet, Dieu ne nous a pas dotés d'intelligence et de libre-arbitre pour nous sauver sans nous, et encore moins malgré nous !