

L'âme en héritage
Esquisse d'une phénoménologie de «la
vie après la vie »



Paul Cézanne, *Arbres par l'eau*

Ingrid Auriol

*Pour François Fédier,
avec gratitude,*

*Pour Jean-Philippe Guinle, pour Fanchon Guinle,
en remerciement,*

« Rien n'est plus complet qu'un cœur brisé »
Menahem de Kotzk

« La chose la plus difficile en philosophie,
c'est de ne pas en dire plus qu'on n'en sait »
Ludwig Wittgenstein

Je n'aurais pu écrire ces quelques pages si je n'avais eu l'assurance que mon ami François Fédier les lirait tout aussitôt : ces considérations sont nées de la joie qu'il me ferait part de son sentiment ; les échanges qui s'en suivirent ont, dans cet ordre de choses, comme souvent, surpassé mes attentes.

Bien que ces remarques n'aient pas pris explicitement la forme d'un dialogue, ce n'est assurément rien d'autre, c'est pourquoi la disparition récente de l'ami François Fédier m'incite à les corriger et à les laisser paraître.

En 2018, François et son épouse Monique me firent la faveur de me convier chez Jean-Philippe Guinle et auprès de sa sœur Fanchon Guinle pour y célébrer avec quelques amis la mémoire de Jean Beaufret. Pierre Jacerme, Gérard Guest, Pascal David, Philippe Arjakovsky et Vincent Josse étaient présents. Hadrien était invité aussi, mais il n'avait pu se joindre à nous ce jour-là. Chacun fit un discours,

le mien fut bref et improvisé, quelques mois plus tard j'éprouvais le besoin d'y revenir :

Il y a une vingtaine d'années, en découvrant le texte de Patočka intitulé *Phénoménologie de la vie après la mort*, je fus saisie par l'audace de ce thème pour toutes sortes de motifs. Je voudrais en indiquer au moins un pour que ces lignes puissent sonner juste et afin d'inciter, s'il se peut, chacun à rejoindre ce domaine du questionnement où, peut-être, il sera le mieux à même de rencontrer ce qui, proprement, le concerne.

Mon père était un professeur de philosophie autant qu'un homme de théâtre, il cherchait à concilier ces deux aspirations dévorantes et semblait sur le point de résoudre enfin ce déchirement, un des très douloureux problèmes de l'équilibre ou plutôt du déséquilibre de sa vie, qui en comportait quelque autre, lorsqu'à l'âge de cinquante-deux ans à peine, il décéda brutalement. Cela veut dire, entre autres choses, que je me trouve à présent plus avancée en âge que mon propre père ne le fut jamais. C'est là une situation singulière, encore qu'elle soit commune à beaucoup, puisque l'existence écourtée des parents est le lot qui, par ailleurs, échoit à bon nombre d'êtres humains qui survivent aux catastrophes et aux conflits de notre époque.

L'audace de Patočka était donc destinée à me frapper, et ce, dès le magistral coup d'envoi de ses notes dont le caractère inchoatif est fait pour susciter des lectures aventureuses, des reprises dont ces pages sont une tentative. Le coup d'envoi est constitué par les neuf premières lignes qui circonscrivent toute la portée phénoménologique du propos. Les voici :

« La vie après la mort se réduit d'ordinaire à la question de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme. L'âme cependant est une fiction métaphysique, une invention de la philosophie dualiste : le double de notre existence concrète, pensé comme le corps sans corps, comme "conducteur" séparé, noyau substantiel dirigeant, initiateur de ce dont le corps est l'exécutant. La survie étant liée à

l'existence autonome ou à la non existence de ce double, l'intérêt pratique pour les questions de la vie après la mort s'est focalisé sur cette condition, considérée comme sine qua non. Comment la vie après la mort serait-elle possible sans un porteur substantiel ?»¹

L'audace de cette ouverture assurément n'eût pas été possible sans la hardiesse initiale d'une pensée dont Patočka se réclame ici implicitement. C'est Heidegger qui, en libérant le phénomène de la mort de toute considération métaphysique, fraye dans *Etre et temps* une voie où l'interprétation ontologique de la mort vue de l'en-deçà prend le pas sur toute spéculation sur l'au-delà.

Le prélude que j'ai cité procède de ce même mouvement, il énonce ce qui doit être écarté, ce dont le philosophe se propose de faire l'économie ou plutôt l'ἐποχή afin qu'autre chose vienne à se faire jour. Ce que Patočka met en suspens ainsi, c'est une certaine conception substantialiste de l'âme comme support de l'immortalité, conception symétrique à celle d'un corps lui-même appréhendé de manière violemment réductrice comme substrat physiologique et anatomique.

S'agissant de l'âme, le mot de « fiction » n'est évidemment pas ici à prendre au pied de la lettre, puisque par ailleurs, le philosophe tchèque explique que l'Europe s'est constituée en inaugurant, avec Socrate, une certaine forme de « soin de l'âme ». Si l'Europe, en ce qu'elle a été, est née de ce germe, c'est assurément que l'âme n'est pas rien. Car l'Europe ne s'est pas contentée de faire droit à l'âme qui anime tout homme en tant que représentant de l'humanité en général, elle s'est orientée bien plutôt vers une spiritualité nouvelle qui, au moment de l'ébranlement de la vérité du mythe dans la cité grecque, s'est constituée philosophiquement, en vertu d'abord de deux penseurs tous deux tournés vers le «soin de l'âme» respectivement : Socrate et Platon.

L'âme humaine est ainsi devenue par l'entremise du courage socratique, ce qui affronte le risque du questionnement en se confrontant sans relâche à

¹ Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Million, 1995, p. 145.

l'épreuve du non-savoir. Dans l'âge présent de l'histoire du monde, l'âme ainsi entendue, ne devrait pas cesser d'être une ressource pour nous. Mais est-ce vraiment bien le cas ?

Platon se sépare de Socrate en inventant un "soin de l'âme" tout autre, une conversion, où l'âme en vient à prendre possession d'un savoir sur l'entièreté du monde et à vivre essentiellement de ce savoir.

Ainsi ce n'est pas l'âme en tant que telle que Patočka entend récuser, loin s'en faut. En outre, dans un séminaire privé du semestre d'été 1973, le philosophe peut aller jusqu'à affirmer que dès que le souci de l'âme se transforme en domination du monde, la disparition de l'Europe se produit devant nos yeux².

Il est fort probable que nous en soyons précisément arrivés à ce point à présent !

Dès lors ce n'est pas l'âme qu'il s'agit de récuser mais bien plutôt l'idée que l'on s'en fait, l'idée qu'une certaine réception du platonisme nous a incitée à forger, entravant par là-même toute liberté de questionnement.

Il y a d'autant moins lieu de trancher la question de savoir si l'âme est mortelle ou corruptible ou bien immortelle et incorruptible, que les deux termes de cette alternative semblent souffrir d'un même travers métaphysique : ils tendent à chosifier l'âme.

Il est légitime de penser que les croyances religieuses, savantes ou populaires, en la survie de l'âme pâtissent d'un travers assez voisin, si elles font de l'âme un corps sans corps, un double "toujours présent" – fût-ce ailleurs – sous forme d'ombre ou de fantôme, bien qu'il soit léger d'imaginer que l'on puisse passer par pertes et profits, sans plus d'égards, ce qui insiste pour se faire entendre sous cette forme.

² Patočka, *Platon et l'Europe*, Verdier, 1983, p. 99.

Car n'est-ce pas encore la question de la vie après la mort ou plutôt pour mieux dire, comme le suggère mon ami Daniel Crumb, la question de « la vie après la vie », qui vient à affleurer ici encore en cherchant à se faire jour ?

Deux questions s'enchevêtrent l'une l'autre de manière presque inextricable : comment parvenir à rendre le souci de « la vie après la vie » audible si nous nous fixons pour règle de laisser de côté un certain nombre de représentations usuelles, et, dès lors, comment penser celle-ci ?

Il est difficile de dire quoi que ce soit à ce propos de manière directe. Manifestement, la vie après la vie, considérée sous un angle purement phénoménal, dépend, du moins en apparence, de ceux qui restent, car les morts sont confiés à la garde des vivants, demeurant désormais pour ainsi dire entre leurs mains, voire même à leur merci, dans la mesure où précisément ils ne sont plus au monde. Pourtant la manière dont nous les survivants, survivants d'ailleurs provisoires, avons à charge de faire vivre nos morts ne leur confère qu'une immortalité subjective, laquelle est par définition partielle, voire précaire puisqu'elle demeure tributaire de notre propre mortalité.

Certes on ne peut nier que les vivants ont à l'égard des morts une responsabilité puisque l'existence de ceux qui ont cessé de vivre n'est ressource, c'est-à-dire source de sens que pour autant que les vivants en ont cure. Ce souci des morts, ce soin ne se confond pas entièrement avec la crainte traditionnelle dont témoignent tant de mythes ou de légendes, pourtant, il n'est pas exempt de tout tremblement.

La théologie et la poésie ont une dette envers cette crainte qu'elles habitent et transfigurent.

Les poètes travaillent à nous rapprocher de l'inconnu, à nous approprier à la part obscure qui, en tout ceci, se destine à nous, à nous persuader aussi. Dante a réservé le sixième cercle de son *Inferno* à ceux qui doutent de l'immortalité de l'âme : au bord du gouffre creusé par la chute de Lucifer, Virgile vient à son secours par l'entremise de Béatrice.

Cela nous semble presque familier et pourtant !

Savons-nous bien que très peu de passages de la bible hébraïque traitent de cette vie après la vie appelée par habitude « vie après la mort » ?

Le *Livre de Samuel* (I, XXVIII) relate toutefois comment Saül désespéré réclama en cachette auprès de la sorcière d'Endor, la faveur de communiquer avec Samuel récemment décédé.

Sous la pression des malheurs de l'exil, de la perte de la patrie et de la destruction du Temple, la croyance en la résurrection des corps à la fin des temps se modifie. C'est ainsi qu'à l'époque du Talmud, le judaïsme en vient à concevoir que l'âme séparée du corps est jugée sans tarder et ressuscite peu de temps après la mort.

Que les morts puissent aller jusqu'à s'emparer des vivants, qu'ils puissent vivre de leur vie et entraver ainsi le renouvellement et le déroulement de l'existence présente, c'est là ce que les légendes, avec leurs fantômes ou, dans une certaine tradition juive, avec leurs *dibouks* racontent, non sans effroi. Le nom de dibouk est dérivé d'un terme hébreu qui signifie « attachement ». Le dibouk est une âme errante qui s'attache à une personne vivante et entre en sa possession. Il s'agit le plus souvent de l'âme d'une personne dont la vie a été écourtée qui, de cette façon, entreprend d'achever la propre tâche de sa vie. Le terme *dibouk* est l'abréviation de l'expression « *diboukme rouah ra'ah* » « possession par un souffle mauvais ». C'est dans la Cabbale et tout particulièrement chez Isaac Louria (1534-1572) du fait de Hayim Vital, le disciple qui contribua à transcrire l'enseignement de ce maître, que prend forme une pensée de la réincarnation et de la transmigration des âmes.

Un drame de Chalom Anski intitulé *Le dibouk* écrit d'abord en russe puis traduit en yiddish par les propres soins de l'auteur vers 1916 et connu surtout par l'adaptation que Haïm Nachman Bialik en a ultérieurement donnée en hébreu, montre que les relations entre les vivants et les morts ne sont pas toujours pacifiées.

La scène se passe dans un bourg de la Lituanie polonaise. Un élève de l'école talmudique versé dans la Cabbale, Hanan, fils de Nissan, est amoureux de Léa, fille de Sender. Nissan et Sender étant amis, se font le serment de marier un jour leurs enfants. Mais entre temps Nissan a quitté la contrée et Sender est devenu riche. Il ne reconnaît pas en cet Hanan qui lui rend visite, le fils de son ami. Séparé de celle qui lui était destinée, Hanan essaie de forcer le destin par des pratiques cabbalistiques et il en meurt. Au seuil de la cérémonie organisée pour donner Léa en mariage à un autre, un riche prétendant que son père a choisi pour elle, la voix d'Hanan entre en possession de la jeune fille. Léa se tord dans les convulsions et hurle par la voix de son amoureux défunt dont l'âme égarée s'empare comme *dibouk* de la jeune fille qui lui était destinée. Léa est alors menée par son père vers un juste, rabbi Azriel, homme d'un grand pouvoir. Le sage tente de l'exorciser au cours d'une cérémonie mais il ne parvient pas à apaiser l'âme inassouvie de Hanan. Pour finir, vouée à des sphères inconnues, Léa s'en va rejoindre son véritable promis.

Tel est, succinctement restitué, l'argument de cette pièce.

Le drame évoque la puissance des serments, les ravages de la cupidité, et le danger qu'il peut y avoir à s'exposer au pouvoir de forces redoutables par les moyens de la mystique. Le ressort du conflit dramatique repose sur l'opposition entre le Talmud qui s'adresse à la raison des fidèles, et la Cabbale qui transporte jusqu'à des profondeurs interdites. Si l'on y réfléchit un instant, le personnage principal de tout ce drame est l'âme sans repos d'Hanan, jeune homme décédé avant terme. Cette âme est rendue présente par une voix, la voix grave d'Hanan dont Léa est possédée.

La puissance d'envoûtement de la pièce repose ainsi sur des motifs profonds. Elle dévoile la douleur de la perte s'entremêlant à la souffrance de la culpabilité, elle manifeste que les morts nous visitent, que leurs voix peuvent nous hanter, s'emparer des survivants et les réduire à l'état de ventriloques, elle dit même que les vivants sont violemment tentés de fusionner avec les morts.

Cette fusion occasionne des troubles s'il s'agit de l'attachement d'un esprit malin, mais la jonction de l'âme d'un mort à celle d'un vivant, appelée *ibbour*, peut renforcer ses vertus et par son entremise se montrer secourable, notamment pour le peuple juif tout entier.

Il est à peine nécessaire de prendre appui sur « l'immortalité de l'âme » pour admettre, (comme par exemple le fait Auguste Comte), que l'humanité est constituée « de plus de morts que de vivants » puisqu'il est indéniable que la plupart de nos centres d'intérêts livresques, artistiques, musicaux, que les lieux urbains, la campagne elle-même, la vie économique, la technique, bref le monde dans son ensemble portent l'empreinte de la présence d'hommes, anonymes pour beaucoup, aujourd'hui disparus avec qui nous coexistons sans nécessairement toujours en prendre la pleine mesure. Mais si le passé humain ne cesse d'affleurer dans le présent, il reste que ce n'est pas cette humanité en général que considère en premier lieu la « phénoménologie de la vie après la vie ».

La phénoménologie de la vie après la vie est centrée sur ceux qui, comme il se dit, « viennent de nous quitter », sur ceux qui, du moins pour un temps, furent nos contemporains. C'est sur fond de coexistence mutuelle que la mort des autres atteint directement : ce sont d'abord le chagrin et le sentiment d'abandon qui incitent à s'expliquer avec le deuil et la perte. Ceux que nous avons perdus sont *nos* morts. Ce sont eux qui, outre le fait que nous ayons sans cesse à nous survivre à nous-mêmes, font de nous des survivants, car nous survivons à certains de ceux qui ont été là en personne ensemble avec nous. A contrario, les morts du passé en général, tous ces anciens, humbles ou grands, dont nous sommes aussi redevables et dont nous sommes peut-être devenus, du moins à travers les tâches qui nous sont dévolues, les arrières neveux, semblent plutôt relever de l'Histoire. À bien y réfléchir, la différence n'est pas abyssale, mais elle n'en existe pas moins.

La perte de ceux qui furent chers met crûment en lumière ce qui entre en jeu dans la coexistence avec les proches. L'existence dans la réciprocité qui est le cœur brûlant de la relation avec les autres s'adosse à la corporéité vive de chacun,

à la possibilité qui peut être temporairement, voire longtemps suspendue, de la présence mutuelle. La disparition de l'autre met un terme à cette possibilité. Cette perte définitive signifie la perte de tout un pan de notre être-vers-autrui, elle est une mutilation : la séparation d'avec l'autre se fait, dans le même temps, absence à soi, vide mortifiant. En cela aussi, la disparition nous bouleverse et modifie notre monde.

Ce à quoi je suis confrontée ainsi ne réside pas entièrement dans l'histoire commune qui se trouve brutalement interrompue, mais tient plutôt à la manière dont la présence de l'autre, parce qu'elle est indissociable de ma propre existence, continuant de me hanter, fait de moi un(e) survivant(e). Le deuil n'est pas seulement la douleur de l'absence mais la douleur de la présence envoutante de l'absence. Avec la mort de l'autre, il y va d'une absence inscrite dans ma chair de vivant qui met bien longtemps avant de parvenir jusqu'à cette zone de sobriété où la douleur commence de s'apaiser et autorise le ressouvenir. Ni l'oubli, ni le ressouvenir ne sont d'ailleurs en mon pouvoir, seul le recouvrement des anciens gestes par de nouvelles attitudes, introduisant au jour le jour les transformations inéluctables qui s'imposent, peut éventuellement, avec et sans violence, opérer en ce sens.

Quiconque survit à la mort d'un autre se survit à lui-même en éloignant le fantôme de sa vie antérieure, à moins qu'il ne crée une réciprocité illusoire qui lui permette de persévérer, fût-ce à vide, dans l'élan de gestes et de paroles presque inchangés et dans les mêmes tonalités. L'élan à vide vers l'autre qui repose partiellement sur une réciprocité illusoire, est analogue à l'illusion du membre fantôme chez les amputés. Il n'est pas seulement réservé à ce que les médecins apparentent à un deuil dit « pathologique », tant il semble une étape indispensable qui précède nécessairement celle où il faut livrer combat pour que la vie vivante daigne reprendre le dessus. Il s'agit alors d'apprendre, à ne plus "faire comme si..." rien n'avait changé, tentant d'accéder à la manière dont l'autre continue de vivre en moi sur un mode insistant loin de tout regard, de toute nouvelle possibilité

de rencontre, de toute réciprocité instante, de toute intervention directe dans les accomplissements qui rythment mon existence. Cette absence est une privation. Les impulsions à l'adresse de l'autre s'en trouvent de fait brisées c'est pourquoi beaucoup de force et de vigilance sont requises pour se convertir à ce mode d'être différent, pour se l'incorporer.

C'est là une tâche qui ne revient pas à surmonter l'absence mais à tenter de lui faire place en faisant droit à sa brûlure. Et la cruauté de cette absence tient précisément à ce que l'autre qui n'est plus m'apparaît désormais comme entièrement présent, présent peut-être comme jamais il ne le fut pour moi tandis que la vie ordinaire en son train-train autorisait certaine distraction, voire certaine désinvolture qui m'incitait alors à remettre à plus tard tel ou tel accomplissement, légèreté coupable qui, désormais, m'accuse. Seul allié en cette épreuve : le manque lui-même, lui qui ne cesse de creuser le désir de la présence de l'absent comme la musique « creuse le ciel ».

Comment se fait-il que le vide – autant dire la souffrance d'un désir aiguisé par la privation définitive – puisse offrir un quelconque appui à cet endroit même où la présence mutuelle constituait auparavant le seul véritable appui ? Impossible, quoi qu'il en soit, de confondre le désir en la présence et le désir en l'absence pour lequel la langue grecque dispose d'un substantif distinct : πόθος lequel provient du verbe itératif-intensif ποθέω dont le sens est à la fois plus fort et plus large, indique le dictionnaire *Chantraine*, que le français "regretter".

Là où le disparu était présent pour moi ou du moins avec moi, un défaut de réciprocité brutal entre dans ma chair et le réclame. Patočka affirme pourtant à bon droit que l'autre qui s'est retiré de la vie commune ne cesse pas d'être en cessant d'être selon le mode de la présence. « Son être selon le mode de l'absence définitive, est foncièrement différent du non-être, écrit-il, et cette στέρησις, (*cette privation*), a un « contenu de vie essentiellement positif ». Il se peut que nous ne puissions faire l'expérience de cette positivité que si nous renonçons à travestir la

mort en un simple éloignement – fût-ce en nous figurant l’au-delà, en tant que région suprasensible et métaphysique.

Telle est l’exigence que Patočka garde bien en vue lorsqu’il écrit : « la vie après la mort est ainsi originellement un mode privatif de la vie avec l’autre sous toutes ses figures fondamentales. Il est bien entendu que, là où cette vie avec l’autre a le plus d’importance et d’intensité, il en va de même de la vie après la mort, à plus forte raison lorsque la vie avec l’autre avait un caractère de positivité insigne, lorsqu’elle était exaucement. »³

Rilke nous éclaire plus avant par sa lettre du 6 janvier 1923 à la comtesse Sizzo-Noris Crouy : « Quant à moi, ce que la mort m’a enlevé, la mort l’a fait entrer pour ainsi dire dans mon cœur : le disparu, quand je le cherchais, se rassemblait en moi de la façon la plus singulière, surprenante ; et sentir qu’il n’était plus désormais que là était si émouvant que mon ardeur à servir son existence en ce lieu, à l’approfondir, à la magnifier, prenait le dessus presque dans le moment même où la souffrance d’ordinaire aurait envahi et dévasté tout le paysage de la sensibilité »⁴. Dans cette même lettre Rilke affirme qu’on doit aimer la vie de façon si généreuse, si dépourvue de calcul et de choix que l’on ne cesse, sans même le vouloir, d’y intégrer la mort et de l’aimer en même temps, ce qui fait écho à la pensée de Heidegger pour qui se détourner de la mort revient à esquiver ce qu’est proprement la vie même.

Ce que la disparition d’un proche met en échec, c’est l’être en compagnie en tant que réciprocité charnelle, en tant que mutuelle présence. C’est pourquoi il pourrait se révéler indispensable de circonscrire les traits saillants de cette réciprocité pour examiner ensuite la manière dont celui qui n’est plus continue néanmoins d’être, alors même que la forme la plus obvie de la coexistence, de l’existence en sa « synchronicité » comme l’écrit Patočka, se trouve rompue.

3 Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 151.

4 Rilke, *Correspondance*, Seuil, 1976, p. 531.

Au nombre de ces modalités d'existence remarquables et absolument singulières que nous ne pouvons-nous empêcher de garder en mémoire durablement quand un être humain, un *Mensch*, disparaît, se trouve au premier chef sa voix quand elle se joint, comme dit Verlaine, à « l'inflexion des voix chères qui se sont tues ».

Car la voix en son invisibilité semble toujours déjà le corps fait âme ou l'âme faite corps. La voix est entièrement propre, elle a ses inflexions bien à elle, son intonation à nulle autre pareille, son timbre, sa rythmicité, sa modulation autant de qualités typiques qui la rendent reconnaissable par-delà tous les changements qui l'affectent.

Aussi n'est-ce pas un hasard si le 18 novembre 1922, en guise d'adieu au sublime écrivain qui venait de disparaître, Cocteau écrivit quelques pages qu'il intitula : *La voix de Marcel Proust*. J'extrais de ce bel hommage ceci : « La voix de Proust est inoubliable. Il m'est difficile de lire son œuvre au lieu de l'entendre. Presque toujours sa voix s'impose et c'est à travers elle que je regarde les mots. »

Et le texte de Cocteau se poursuit tant et si bien qu'il nous donne à entendre le « lointain inouï » de la voix de Proust là même où, pour nous qui ne l'avons pas connu, réside son style : « Que Swann parle ou Bloch, ou Albertine, ou Charlus, ou les Verdurin, j'écoute cette voix profondément rieuse, chancelante, étalée de Proust lorsqu'il racontait, gémissait de raconter, organisait le long de son récit un système d'écluses, de vestibules, de fatigues, de haltes, de politesses, de fous rires, de gants blancs écrasant la moustache en éventail sur la figure. »

Parmi les voix dont la résonance continue de se faire entendre en moi, il en est une que je ne peux manquer d'évoquer. C'est la voix du professeur et du philosophe Jean Beaufret. Sa disparition ne date pas d'aujourd'hui puisqu'elle remonte au 7 août 1982.

Comment se fait-il, s'étonne mon ami Eric Solot, que tu puisses te remémorer la voix de quelqu'un presque quarante ans après qu'elle se soit tue ? L'explication est simple, c'est qu'en ces quelque quarante ans, j'ai eu maintes

occasions de lire et de relire les cours du philosophe sans manquer chaque fois d'entendre sa voix, je veux dire d'entendre chaque phrase que je lisais comme si lui-même l'eût proférée de vive voix en ma présence. Le même phénomène, ou peu s'en faut, se produit si je consulte l'un des écrits qui composent les quatre tomes de son *Dialogue avec Heidegger*. Pourtant les cours publiés, ceux que chacun, s'il le souhaite, peut lire aujourd'hui, ne sont pas les cours de Beaufret auxquels il m'avait été donné d'assister grâce à la généreuse sagacité de François Vezin de 1977 à 1979 à Paris.

La scansion de Jean Beaufret vérifiait de manière admirable l'affirmation de Mallarmé selon laquelle : « en raison que le vers est tout dès qu'on écrit, la prose elle-même n'est qu'un vers rompu, jouant avec ses timbres et encore les rimes dissimulées ». Sa phrase comportait des silences inusuels, elle nimait au passage certains mots d'une auréole ensoleillée, modulait les diphtongues avec soin, cheminait vers son final avec un ralenti calculé et sans presque retomber de sorte que l'on pouvait y pressentir l'exultation d'un triomphe savamment contenu. L'arc tendu de la phrase de Jean Beaufret, indissociable de sa voix, décochait la flèche qui faisait mouche. Il est de bon ton aujourd'hui de prétendre qu'il n'y a plus de maîtres en Occident. C'est fort possible. Mais comment caractériser autrement celui qui fut à la fois le professeur et l'ami de nos professeurs, cet *Urlehrer*, sinon en songeant à ce mot de « maître » dont il eût été à peine surpris ?

À l'endroit des grands auteurs de la tradition philosophique, Jean Beaufret était animé d'une science et d'une rigueur infaillibles, mais, contrairement aux mœurs en usage dans les milieux universitaires, il ne cherchait pas à faire étalage de son savoir en se référant avec acribie à la page ou à la to maison des œuvres qu'il éclairait en même temps qu'il les citait. D'ailleurs l'eût-il voulu, que cela ne lui eût pas été possible : la phrase de Beaufret grouillait de citations implicites opportunément amalgamées à son propos, si bien qu'il n'était pas rare, au fil d'une de ses phrases, que l'on ait à se demander à quel peintre, à quel musicien, à quel épistolier, à quel poète, à quel penseur d'aujourd'hui ou d'il y a deux mille cinq

cents ans, l'homme qui se trouvait en face de vous venait subrepticement de céder la parole, jusqu'au moment où, pour finir, il en livrait lui-même le nom, non sans l'avoir laissé attendre pour mieux vous donner d'apprécier ce joyau sans émousser en rien sa jubilation de trouveur ! À ce jeu, il arrivait que l'orateur, qui enjambait les siècles sans crier gare, vous eût semé en chemin. Un maître c'est quelqu'un qui, pour mieux vous conduire, commence par vous perdre.

Je m'avise aujourd'hui que ce que j'entendais dans la scansion de la voix de Beaufret, ce n'était pas uniquement sa parole à lui, mais aussi, et peut-être même surtout, les paroles initiales et plurielles de tous ces grands penseurs auxquels il s'adonnait de manière prodigue. Rien de tel et surtout rien de plus indispensable, qu'une voix devenue familière pour changer le sentiment d'écrasement que produit inévitablement toute tradition – à plus forte raison s'il s'agit d'une tradition dont le fil est rompu – en hoirie authentique.

« *Authenticité* : force créative qui vous permet de conserver ce qui vous a été transmis, force créative de mettre en œuvre ce qu'il vous est donné d'accomplir » dit Heidegger dans les *Apports à la philosophie*⁵.

Beaucoup de ce que tend à signifier le côtoiement de quelqu'un ne s'actualise qu'ultérieurement. L'amitié est parfois comme la chance dont François Fédier ne cessait de dire sobrement : « qu'elle se mérite après-coup ».

Encore faut-il bien davantage qu'une amorce pour que ce déploiement ultérieur puisse commencer d'avoir lieu.

Dans le premier *Grand Carnet* de 1947 dont François Fédier a établi le texte et qu'il a bien voulu me communiquer, Jean Beaufret écrit :

« Il y a un climat originaire de vérité qui est comme le jour dans lequel seulement des vérités sont ensuite possibles ».

⁵ Heidegger *Apports à la philosophie, De l'Avenance*, trad. François Fédier, Gallimard, 2013, p. 417.

Afin d'approcher plus finement les manières d'être l'un avec l'autre qui colorent la mutuelle coexistence, j'emprunte à un auteur que les philosophes ne fréquentent pas, Daniel Stern, deux notions qu'il a façonnées pour penser la relation aux autres des très jeunes enfants, non sans les arracher par là-même au champ de la seule psychologie. Stern distingue "l'imitation" de "l'accordage". L'imitation est depuis longtemps familière aux philosophes, elle indique que tous les apprentissages s'appuient sur le domaine du lien de coexistence et supposent une aptitude, simultanée ou différée, à s'incorporer les procédures par lesquelles un autre fait ce qu'il fait. Aristote déclare que, propre aux êtres humains, la mimésis est source de joie et se manifeste dès l'enfance. Le jeu des enfants met d'ailleurs très bien en lumière ce qui forme la trame du procès imitatif. En effet, ce n'est pas l'efficacité opératoire des gestes qui est en premier lieu imitée dans leur jeu, mais plutôt la tonalité selon laquelle ces gestes adviennent. Prenons quelqu'un qui sort d'une pièce en claquant la porte, il n'est pas toujours loisible de savoir si ce geste explosif manifeste de la colère ou s'il provient d'une détermination subite autrement motivée. Ce ne sont pas nos émotions ni nos "états d'âme" qui sont directement visés par l'imitation, les acteurs le savent, mais plutôt toutes les modulations de nos attitudes et de nos manières d'être. En somme, ce qui est imité est le *style* particulier où vient à un moment donné à se cristalliser l'être-au-monde de quelqu'un, l'amplitude et la tonalité de ses mouvements, le répertoire général de ses gestes et de ses manières de dire puisque la parole, portée par une voix, est elle aussi un geste du corps parlant. Cette gestualité quotidienne et ordinaire incorpore des tonalités qu'elle révèle, c'est pourquoi si les enfants apprennent en imitant, comme le soutient Aristote, on apprend aussi d'après leurs jeux.

Mais l'imitation ne doit pas être confondue avec un autre phénomène propre à la coexistence que Stern appelle "l'accordage affectif", plus rarement mis en évidence. L'accordage est une contagion inventive, une manière de

complémenter une conduite sans l'imiter et de donner à entendre ainsi le partage émotif qui y correspond. L'accordage va de pair avec la capacité d'apparier la tonalité que j'éprouve avec ce qui se produit chez quelqu'un d'autre. Un exemple fourni par Stern en illustre la portée : un garçon de huit mois tend les bras vers un jouet hors d'atteinte. Trop loin du jouet, il cherche à gagner les deux trois centimètres nécessaires pour y parvenir. A ce moment là, sa mère scande ses efforts, disant : « ooh hiiiisse ! ». La scansion vocale maternelle s'accélère à proportion que s'intensifie l'effort de l'enfant.

L'accordage restitue la couleur émotive d'un moment partagé ; une mère ici accompagne ce que l'enfant entreprend et ce qu'il éprouve, témoin et alliée de son effort, elle le transpose dans un autre registre ; elle en saisit la portée, plutôt qu'elle ne l'imité. Si l'imitation traduit la forme et la rythmicité externe de l'agir et des attitudes, l'accordage va au-devant de ce qui est éprouvé, il procède directement du partage de la tonalité, il est un genre particulier de *Mitstimmung*, une manière d'être d'intelligence-avec qui ne se confond pas avec une connaissance explicitement déployée, et qui ne saurait correspondre entièrement à de la connivence, car celle-ci est le plus souvent délibérée et comporte parfois un zeste de culpabilité.

Insérées dans la coexistence quotidienne, ces conduites tendent à passer inaperçues. Pourtant, beaucoup de difficultés relationnelles et même, au dire notamment des pédiatres, certaines pathologies manifestent l'absence d'accordage qui se fait sentir alors même que les besoins physiologiques sont parfaitement satisfaits. D'autres difficultés, au contraire, semblent provenir d'un excès d'accordage intrusif d'adultes zélés, qui n'ont de cesse d'imposer leurs interventions à leurs enfants. Ici comme ailleurs, Le pouvoir est le contraire de l'amour.

C'est plus généralement dans les effets d'accordage que nous produisons, ou qui nous sont destinés, que nous existons nous-mêmes, de même que nous ne parvenons jusqu'aux inflexions de notre propre voix que dans la manière dont

notre parole est reçue. Une moue de désapprobation, un signe d'encouragement, un sourire, un coup d'œil complice, un regard, une mine contrite, un air de regarder ailleurs, un nez qui plonge dans le cahier ou l'assiette, un soupir, une interjection, un balancement du buste, une grimace, un rire : autant de mimiques claires et suffisantes. Ainsi les relations avec l'enfant, particulièrement celui qui n'est pas encore doté lui-même de la faculté de parler, et à qui cependant on ne cesse de parler, mettent en lumière des phénomènes que la prépondérance envoûtante des paroles a tendance par la suite à rejeter dans l'ombre. La parole module et accompagne toutes nos attitudes et toutes nos pensées, même les plus fugitives, comme le révèlent certaines personnes très âgées, disant parfois tout haut ce qui, le plus souvent, n'est que ruminant tacite. C'est pourquoi l'accordage peut lui-même être considéré ou comme ce qui fait cheminer vers la parole, vers la mise en mots de ce qui est ressenti, ou comme ce qui complète la parole. Ce qui est rendu latent, une fois cette "aptitude à la parole" pour ainsi dire installée n'en continue pas moins à constituer la trame charnelle, profondément mélodique, de la coexistence, la trame de cette réciprocité insubstituable que la mort de l'autre interrompt un jour. La coexistence est faite de partage, de libre complicité et aussi, inévitablement, de malentendus, de ratages.

À la faveur de ces expériences climatiques, où les relations avec les autres se configurent chacun en vient d'abord à préférer certaines attitudes ou à s'en défier : telle façon de marcher, telle manière de se vêtir, telle ou telle physionomie. Le prisme par où, au-delà du cercle des premières relations, les autres nous apparaissent, est habité par un désir (de convergence ou de divergence) attentif aussi à la manière dont l'autre homme existe son corps.

L'attention à l'être-corps d'autrui, au corps en apparition, constitue la modalité selon laquelle nous entrons en relation avec lui et réciproquement. La sympathie et l'amitié n'échappent évidemment pas à cette loi implicite. Mais il ne faudrait pas croire que les caractéristiques physiques singulières des autres

hommes sont ainsi fétichisées ou réifiées, bien au contraire. La même caractéristique physique ou la même attitude parfaitement charmante chez un ami fiable, peut, pour peu que nous nous estimions délaissés ou trahis, paraître soudain disgracieuse, voire même odieuse. L'attachement que nous vouons à nos proches et à nos amis suppose accordage et mimétisme.

Si l'amitié réside bien en ce "parce que c'était lui, parce que c'était moi" dévoilé par Montaigne, alors l'accointance avec les proches leur fait mérite de toutes les caractéristiques qui sont les leurs, le grain de leurs voix, la forme de leurs visages, leurs façons de marcher, de se tenir, de se vêtir, leurs goûts, toutes choses indissociables de leur présence et aussi immémoriales que "les bras blancs" de Nausicaa. Car c'est d'abord par ces traits que l'ami qui, en droit, est bien "un autre soi-même"⁶ comme l'écrit Aristote, en fait, ne l'est nullement puisqu'en sa singularité irremplaçable, il est irréductible à tout autre.

Ce qui fait l'objet de l'imitation et ce qui se prête aux accordages est précisément ce que je conserve en mémoire lorsque je songe à quelqu'un qui n'est plus. Il y va d'un répertoire labile et multiforme analogue à ce que l'on pourrait appeler pour un artiste son style, à ceci près qu'ici c'est l'existence tout entière du disparu qui tient lieu d'œuvre et, d'où, si œuvre il y a, celle-ci paraît émaner. Ce que nous ne pouvons oublier, ce qui trouve écho immédiatement en nous et s'impose à notre mémoire indépendamment de tout effort, relève du climat d'ensemble qui caractérise le monde de quelqu'un : l'infinie surprise que nous réserve, la partageable singularité de son monde.

S'il devait être établi que c'est précisément ceci que l'on est tenté d'appeler « âme », alors force serait de remarquer que ce qui est ainsi dénommé correspond également à la manière dont la personne existe son corps. Il n'y a, somme toute, rien de scandaleux à appeler « âme » toutes ces modalités de l'existence corporelle, toute la complexité de ces nœuds rythmiques et musicaux pourvu que

⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 4 1166 a 31 : " ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός ".

l'on veuille bien considérer qu'en fait d'âme, nous sommes ici en présence de modalités d'existence charnelles et cependant quasi impalpables, voire impondérables si bien que l'« âme » en question est multiple, complexe et fort peu substantielle. Pareille âme, en conséquence, ne saurait être livrée à aucune pesée, ni faire pencher d'aucun côté la balance du *Livre des Morts*.

Une note du *Journal* de Hannah Arendt en date de janvier 1956 suggère une autre voie, une voie moins évidente, mais peut-être aussi moins précaire, pour penser l'être et l'avoir été de ceux qui ne sont plus. Hannah Arendt écrit : « Vie et être sont si peu identiques que précisément l'homme ne peut commencer à être terrestre que lorsqu'il ne vit plus ; pour exprimer cela dans les catégories de la vie, tout être est *avoir été* ».

Mais qu'est-ce donc qu'être sans avoir à être ? Autant dire être sans plus exister, sans plus avoir à se faire, être sans plus être factivement.

Dans une lettre du 27 mai 2018 François Vezin m'écrit : « C'est un vrai problème d'arriver à penser cet être non factif des morts », et il finit par déclarer : « l'être des morts est inaltérable et inoubliable ». Inoubliable certes mais pour qui ? inaltérable ... peut-être mais comment donc ?

Du moins aimerait-on que cela fût vrai ; mais à cet endroit les pleurs priment autant la pensée que l'action et surpassent tout.

Achévé à Poitiers, le 11 mai 2021