



**Façonner sa présence : Apparaître, Demeurer, Disparaître**  
**Regard phénoménologique sur l'« être avec » qui aide l'autre à grandir**

# Mémoire (Tome 2 – Ouvrage inédit)

en vue de l'obtention de l'

## **HABILITATION À DIRIGER DES RECHERCHES**

présenté à l'Université de Lorraine

et soutenu publiquement le 8 février 2024 par

Emmanuel NAL

Devant le jury composé de

M. le Professeur Michel Fabre (Rapporteur, Université de Nantes)

M. le Professeur Philippe Foray (Rapporteur, Université de Saint-Etienne)

M. le Professeur Henri Louis Go (Examineur, Université de Lorraine)

M. le Professeur Eirick Prairat (Garant, Université de Lorraine)

M. le professeur Sylvain Roux (Examineur, Université de Poitiers)

Mme la Professeure Elena Théodoropoulou (Rapporteuse, Université d'Egée)



## Introduction

*Wonder is the sole spring which can take a man beyond his subjective strates, and put him in that active relation to the world which is the sole condition of getting at its meaning<sup>1</sup>.*

### Un étonnement

Aussi loin que remonte le projet philosophique, il semble avoir toujours associé une quête méthodique de connaissance à la promesse d'une vie bonne. Il n'en est pas autrement pour la philosophie de l'éducation, que son objet dispose à s'enquérir de ce qui édifie en vérité et de ce par quoi advient l'homme<sup>2</sup>. Cependant, à l'entame de sa *Philosophie de l'éducation*, Olivier Reboul livre une réflexion qui a de quoi intriguer :

Amour de la sagesse, la philosophie est en quête non seulement d'un savoir mais d'un savoir-être, d'un savoir-être par le savoir. On nous objectera que cette quête est plutôt négligée par les philosophes actuels. Peut-être, mais quand il s'agit de philosopher sur l'éducation, on ne peut pas ne pas y entrer<sup>3</sup>.

L'emploi du terme « savoir-être » constitue en effet pour nous un premier étonnement. Non qu'il soit inconnu ; les univers contemporains de l'éducation et de la formation gravitant désormais autour de la notion de compétence, le « savoir-être » semble aujourd'hui indissociable du célèbre triptyque qu'il partage avec le « savoir » et le « savoir-faire<sup>4</sup> », et qu'il parachève. Mais Reboul ne glose pas le choix de ce terme et n'en explicite pas la qualité, si bien que le champ de réflexion relatif à cette « quête d'un savoir-être par le savoir » qui serait celle de la philosophie – et plus particulièrement d'une philosophie de l'éducation – reste ouvert. Assumons une candeur socratique, qui n'en est donc peut-être pas tout à fait une, et raisonnons simplement : s'il y a un savoir-être, quel en serait au juste le défaut, autrement dit le contraire : une ignorance à être ? Un « en-attendant-d'être » ? En élevant le « savoir-être » au rang de compétence, le champ de la professionnalisation induit donc qu'« être » peut

---

<sup>1</sup> Dewey, J. (1887). *Psychology*. Happer & Brother, p. 262. Nous traduisons : *L'étonnement est l'unique ressort qui peut mener un homme au-delà des strates de sa propre subjectivité et le placer dans cette relation active au monde qui est la condition fondamentale pour en saisir le sens.*

<sup>2</sup> Nous songeons bien entendu à la célèbre formule kantienne énonçant que « l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation ». Voir Kant, E. (1980). *Réflexions sur l'éducation*. Vrin, p.73.

<sup>3</sup> Reboul, O. (1989). *La philosophie de l'éducation*. PUF, p.4.

<sup>4</sup> Ce serait vers 1671 que l'on aurait commencé à parler de *savoir-faire* pour consacrer « l'habileté à réussir ce que l'on entreprend ». Mais ce ne serait qu'au début des années 1970 que l'on aurait assisté à l'éclosion, dans la communication médiatique, de nouvelles expressions construites à partir du verbe savoir – dont le « savoir-être ». Voir Rey, A. (2011). *Dictionnaire historique de la langue française*. Nathan. Depuis, le terme a donné lieu à des controverses dans le monde académique, d'aucuns estimant qu'il n'était pas très heureux, car pas très bien formé, « l'être » pouvant connoter une forme d'absolu (a-t-on jamais fini de savoir « être » ?) ; d'autres contestant la normativité externe associée à ce terme (qui est légitime pour fixer un « savoir-être », autrement dit prescrire ce qu'il faut être ?).

s'apprendre ; et il nous faut interroger cette idée de l'être comme finalité d'un apprentissage, comme objet d'un savoir.

Reconnaissons-le : *être* s'annonce assez naturellement comme un point de départ, plus ou moins déjà déterminé et déterminant de ce que l'on pourra devenir. Jacques Prévert avait ainsi intitulé le texte de l'une de ses chansons *Je suis comme je suis*<sup>5</sup>, formule qui résonne souvent comme un argument d'autorité pour le sens commun : je peux ce que je suis. L'écolier le sous-entend parfois, lorsqu'il avance que *c'est trop difficile pour lui*, suggérant un rapport où ce qu'il peut est fonction de ce qu'il est – ou de ce qu'il n'est pas : *je ne suis pas assez doué pour réussir dans cette matière*. Blaise Pascal prête lui-même à son interlocuteur fictif du « Pari » un propos empreint de fatalisme, qui argue d'une sorte d'incapacité structurelle : « Je suis fait de telle sorte que je ne puis croire<sup>6</sup> ». Pourtant, nous convenons assez aisément qu'à la suite de certaines expériences, nous ne sommes plus tout à fait tels que nous étions auparavant ; l'enfant sait d'ailleurs parfaitement se projeter dans un être à-venir où il ne serait ni tout à fait lui-même, ni tout à fait un autre, et qu'il esquisse par « *Quand je serai grand...* ». « Savoir-être » pourrait donc s'interpréter dans le sens d'une forme de rupture, sans discontinuité d'être : c'est toujours moi, mais plus tout à fait le même à présent que je sais être autre que ce que j'ai toujours été.

Car on peut apprendre à *être autre* tout en apprenant à devenir soi – et ce double apprentissage nous est familier : on apprend à être l'élève, à être le parent, à être le professeur *que l'on peut être*. Ou, pour emprunter à Max Scheler une formule qui sera le fil de trame de notre réflexion, on apprend à « devenir par excellence le possible qui ne peut arriver qu'à [soi]<sup>7</sup> ». Nous concevons donc la possibilité d'un savoir-être à travers celle d'un exercice de normativité propre au sujet, puisqu'il s'agit pour lui d'inventer une norme d'être pour lui-même, répondant à une certaine nécessité en vue de s'acquitter d'une mission, mais aussi compatible avec ce qu'il est déjà et avec ce qu'il veut pour lui, de sorte qu'elle puisse devenir une « habitude intériorisée et traduise les valeurs qui caractérisent [sa] personne<sup>8</sup> ». C'est à la condition d'une

---

<sup>5</sup> « Je suis comme je suis  
Je suis faite comme ça  
Que voulez-vous de plus  
Que voulez-vous de moi  
Je suis faite pour plaire  
Et n'y puis rien changer »

Voir Prévert, J. (1950). *Paroles*. Gallimard, p.118.

<sup>6</sup> Certes avec l'arrière-pensée de la prédestination dans le contexte du débat sur la grâce. Voir Pascal, B. (1961). *Pensées et Opuscules*. Hachette, III, p.440.

<sup>7</sup> Scheler, M. (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg, p.55.

<sup>8</sup> De Ketele, J.-M. (2006). Contrôles, examens et évaluation. In Beillerot, J. et Mosconi, N. (dir.). *Traité des sciences et des pratiques de l'éducation*. Dunod, 407-420, p.418.

démarche éclairée et consentie que le changement qui s'opère en nous sera fécond parce qu'intégratif, fondé sur ce que nous sommes déjà, sur un certain état de l'être qui va reconnaître et faire sienne « une plus-value d'être<sup>9</sup> » – fût-ce parfois au prix d'une crise, comme lorsque je me résous à développer un savoir-être nécessaire pour assumer une nouvelle fonction (par exemple un savoir-être de responsable hiérarchique) dont je sais par avance qu'il est nécessaire à l'exercice de ma mission, bien qu'éloigné de mon naturel.

## Une réflexion

Au fil de l'existence, il peut nous arriver plus d'une fois de mener une réflexion d'ordre éthique, nous rapportant ainsi, de nous-même, à une forme de savoir-être – sans toutefois y associer directement ce terme : suis-je un bon parent ? Ai-je été un bon fils ? Suis-je un bon collègue ? Serai-je un bon professeur ? C'est alors que nous partons en quête d'une norme non-écrite, qui nous aiderait à nous rassurer sur une certaine qualité d'être que nous avons à cœur d'offrir. Dans ces moments, nous n'interrogeons pas tout ce que nous sommes, mais plutôt une modalité de notre être, une forme particulière que nous avons l'intention de lui donner, *en tant que* parent, professeur, collègue...

Comment nous y prenons-nous donc pour tenter d'en juger ? La démarche s'apparente à une forme d'évaluation – puisqu'elle cherche à exprimer une valeur – et nécessite donc des critères d'appréciation. Mais à qui appartient-il d'édicter ces critères et sur quoi reposeraient-ils, sachant que tout un chacun ne se réfère pas nécessairement aux mêmes normes pour en décider ? Notre bonne volonté est mise en difficulté ; quand bien même entreprendrait-on de dresser une liste de tout ce qui serait attendu de « l'être du parent » ou de « l'être du professeur » – en termes de paroles, de savoirs, d'actions, de réactions, d'attitudes, de prérogatives, de responsabilités – que l'on ne parviendrait pas à circonscrire ces formes d'être. Nous sentons pertinemment qu'elles excèdent le seul fait de satisfaire à un certain nombre de conditions, fussent-elles pertinentes. Pourquoi ? L'expérience nous révèle à quel point cela peut être insuffisant pour se faire reconnaître d'autrui, comme d'ailleurs à nos propres yeux, lorsque nous nous estimons loin du compte, parfois à notre désespoir : que me manque-t-il pour atteindre l'une ou l'autre forme de cet « être-pour-autrui » que j'aimerais pouvoir offrir à mes enfants, à mes élèves ? On s'entendra peut-être reprocher de cultiver un idéal inaccessible et de s'imposer l'impossible. Pourtant,

---

<sup>9</sup> L'expression est de Philippe Perrenoud. Voir Perrenoud, P. (2004). Qu'est-ce qu'apprendre ? *Enfance & Psy*, 24, 9-17, p.10.

l'inquiétude qui se saisit alors de nous mérite d'être prise au sérieux. Faille ouverte d'un « manque à être » qui ne sait pas ce qu'il désire, suggérera sans doute Jacques Lacan. À moins qu'elle ne soit « la nostalgie de *quelque chose d'autre*, le sentiment qu'il y a *autre chose*, le pathos d'incomplétude<sup>10</sup>», dont parle un Vladimir Jankélévitch lui-même en quête de la lueur mystérieuse du *Je-ne-sais-quoi* qui nous rapporte à l'impalpable. Il y a eu, écrit-il encore, « beaucoup de définitions proposées pour ce “quelque chose d'autre” qui n'est précisément pas comme les autres parce qu'en général il n'est *ni une chose ni quelque chose*<sup>11</sup> ». Est-ce à dire que la réflexion sur la manière de s'approprier une déclinaison particulière de l'être finit par nous confronter à l'ineffable, et de là à une aporie ? La formule de Jankélévitch peut au contraire s'avérer tout à fait intéressante selon la façon dont on l'interprète : ce qui manque à notre compréhension et que nous recherchons, ne serait ni déterminé – entendons par là figé, circonscrit une fois pour toutes – ni quelconque – d'une relativité qui en annihilerait toute valeur.

Or, de tous les savoir-être qui s'envisagent pour contribuer à édifier l'autre, il en est un qui nous fascine d'autant plus qu'il se qualifie et se reconnaît le plus souvent *par l'autre et a posteriori*. Cette reconnaissance tient dans quelques mots seulement, mais qui reflètent une prise de conscience qui a éclot avec le temps et dont l'expression est favorisée par l'une de ces transitions où se tourne une page :

*Merci d'avoir su être présent.*

Que recouvre un tel témoignage de gratitude ? Il fait d'abord référence à la présence. Le mot nous est familier, mais il comporte différents niveaux d'acception. La présence se conçoit en premier lieu comme un état physique reconnu par la perception sensorielle, qui nous confirme qu'une chose ou qu'une personne se situent à un endroit, à un moment donné. La présence s'atteste parce qu'elle s'inscrit donc dans une factualité – même si elle ne se réduit pas à cette seule matérialité : elle se traduit aussi par une forme de continuité dans la participation de ce qui est présent à ce qui l'environne – et qui contribue à le signaler. Cette idée d'interaction se retrouve dans une appréhension plus *spirituelle* de la présence. On parle ainsi de *présence d'esprit* pour décrire une faculté à réagir aux circonstances, mais on peut l'entendre encore d'une façon métaphysique, comme ce qui transcende le sensible et s'appréhende par l'esprit. Dans sa contemplation silencieuse pour se mettre en présence de Dieu, le mystique cherche à

---

<sup>10</sup> Jankélévitch. V. (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. I. La manière et l'occasion*. Seuil, p.11-12.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.12.

se faire ascète pour accueillir une présence divine dont il ignore la forme mais qu'il espère découvrir.

Ce témoignage de gratitude fait donc bien plus qu'attester que les conditions matérielles de la présence ont bien été remplies : il exprime un certain *sentiment* de présence, dont il a apprécié la valeur. C'est ce rapport subjectif à la présence comme qualité d'être qu'Emmanuel Mounier explicite dans un passage tout à fait intéressant de son *Traité du caractère*, en mettant en évidence les nuances des sentiments qu'elle suggère :

Mais de cette présence physique au sentiment de présence, il y a souvent un abîme. Dans la perception vécue, présence et absence semblent dépendre d'une certaine force d'affirmation et de communication des réalités en jeu : c'est ce qui apparaît surtout avec les personnes. Il existe des êtres qui nous donnent le sentiment de « n'être jamais là », soit par une sorte d'éparpillement de leur personnalité, soit par une froideur distante qu'ils dressent devant eux comme une défense, soit par la distraction où les égare leur rêve intérieur, soit simplement par une sorte de pauvreté d'être qui enlève à leurs paroles comme à leur actualité physique non seulement toute résonance mais toute puissance d'affirmation. D'autres au contraire s'imposent presque avec insolence sitôt qu'ils paraissent, les uns par une sorte d'abatage vulgaire, ou d'indiscrétion physique, d'autres par une autorité impérieuse, d'autres encore, qui me laissent beaucoup plus libres de leur présence si fascinante soit-elle, par une puissance invincible de rayonnement. Cette présence n'est pas seulement faite d'affirmation ; les êtres fortement présents le sont souvent de la manière la moins préconçue qui soit : ils se communiquent par la chaleur de leur sympathie ou de leur compréhension<sup>12</sup>.

Nous en retenons deux éléments pour notre démonstration :

- La présence physique n'est pas *nécessairement* contemporaine du sentiment de la présence. Le caractère au demeurant paradoxal de cette idée ne résiste cependant pas aux illustrations très évocatrices développées par Mounier et à l'expérience que chacun a pu en avoir.

- Le sentiment de la présence n'est pas seulement celui d'une affirmation d'un être – laquelle s'avère parfois oppressante, si elle est de nature à monopoliser l'espace et la relation. Il est au contraire des présences libérantes<sup>13</sup>, qui parviennent d'autant mieux à *exister* (au sens d'*exister*, de ressortir) qu'elles ne cherchent pas à s'imposer à tout prix.

Ce qui fait le sentiment d'une présence, ce serait donc la conjonction d'une manifestation et de sa résonance dans la sensibilité qui l'accueille – le terme de *sensibilité* recouvrant ici à la fois la faculté de l'éprouver dans sa matérialité et celle de l'éprouver d'un point de vue affectif. Mounier parle de « reconstruction » pour signifier que la présence s'appréhende comme le

---

<sup>12</sup> Mounier, E. (1946). *Traité du caractère*. Seuil, p.318-319.

<sup>13</sup> Renée Houde ne dit pas autre chose, s'agissant du mentor : « C'est comme si la qualité de présence du mentor était telle que le mentoré pouvait se donner la permission d'être ». Voir Houde, R. (2011). *Des mentors pour la relève*. Presses de l'Université de Québec, p.94.

résultat d'une élaboration où l'émetteur ne détermine pas tout : « la présence d'autrui n'est donc pas une donnée brute, mais une *reconstruction* plus ou moins étoffée qui dépend de la richesse apportée par les parties en présence<sup>14</sup> ». Quelque chose se cultive donc dans la présence, qui peut certes n'être que l'émanation d'un narcissisme (affirmer sa présence pour exister à travers ceux qui y sont exposés), mais qui peut aussi chercher à s'adresser à l'autre pour le rejoindre ; elle devient la proposition d'un « être-pour » et parfois d'un « être-auprès-de » que l'autre est à même d'apprécier.

Remercier celui ou celle qui « *a su* être présent(e) », c'est déjà sous-entendre que pour un sujet, toute forme de présence n'est pas équivalente à une autre, mais c'est surtout faire allusion à une « bonne manière de l'être » qui a supposé un certain « savoir ». Mais de quelle nature est ce savoir ? La personne à qui on le reconnaît est-elle d'ailleurs capable de le définir ? Le raisonnement tenu par Socrate dans le *Charmide* exclut qu'il puisse en être autrement : « Il est clair que, si tu possèdes la sagesse, tu dois t'en faire une certaine conception. Il est impossible qu'elle réside réellement en toi sans que tu n'en conçoives un sentiment, d'après lequel tu peux te faire une idée de ce qu'elle est et de sa véritable nature<sup>15</sup> ». Pourtant, ce sont bien plus souvent les bénéficiaires de cette présence qui semblent parvenir à en mesurer et à en exprimer l'œuvre vertueuse ; les personnes remerciées ayant tendance à dénier qu'il y ait là une forme de savoir, par modestie, à moins que ce ne soit parce que cette présence est devenue la transposition ontique<sup>16</sup> d'une intention de bien faire – d'aider l'autre en étant auprès de lui – selon un processus dont le secret leur échappe.

Or, toute relation éducative ou de nature accompagnante nous demande d'élucider l'énigme de la présence ; et il se peut que « ce “résidu” de mystère » soit même « la seule chose qui vaille la peine, la seule qu'il importerait de connaître<sup>17</sup> », ne serait-ce qu'au titre d'une bonne volonté<sup>18</sup> – et pas seulement dans la perspective d'une philosophie de l'éducation. Car j'aurai beau couvrir de cadeaux et d'attentions mes enfants, tout cela sera vain si je n'ai pas su leur être présent à travers une éducation où j'aurai donné de mon être. Car ce que les élèves attendent

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.319 (nous soulignons).

<sup>15</sup> Platon (1994). *Charmide*. In *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*. Les belles Lettres, 159a : « Δῆλον γὰρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. Ανάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἰσθησὶν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἢ σωφροσύνη ». Nous modifions légèrement la traduction.

<sup>16</sup> Ontique, c'est-à-dire dans l'être perçu, dans l'être dont on fait l'expérience concrète.

<sup>17</sup> Jankélévitch. V. (1980). *Op. cit.*, p.12.

<sup>18</sup> Au sens que lui donne Emmanuel Kant dès les premières lignes de la section 1 des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : aucune ressource ne saurait être féconde « si la volonté qui doit en faire usage (...) n'est point bonne ». Voir Kant, E. (1967). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Delagrave, p.88.

d'un maître, au-delà d'une transmission de connaissances, c'est aussi qu'il sache se montrer présent à eux – au point que ce dont ils se souviendront de lui, ce qui leur inspirera parfois de le devenir à leur tour, s'avérera en bien des cas intimement lié à ce qui sera né et demeuré du sentiment de cette présence. Car c'est aussi dans l'ombre protectrice de la présence du mentor que l'on se risque à se faire confiance, porté par celle qu'il nous témoigne et qui nous aide ainsi à grandir.

## Une proposition

En grec ancien, « présence » se traduit par « *παρουσία* » (« *parousia* », qui a donné *parousie*<sup>19</sup> en français). La richesse lexicale de ce terme est tout à fait édifiante : il est composé de la racine *ουσία* (« *ousia* ») qui ne désigne rien moins que l'essence, l'être, la substance première. La présence s'entend ainsi littéralement comme une expression de l'être. Ce n'est pas tout : « *παρουσία* » renvoie à l'arrivée, à l'apparition et même à l'occasion favorable<sup>20</sup>, celle qui se présente. Ce que l'étymologie nous permet de reconstituer, c'est donc que la présence peut se comprendre comme une manifestation de l'être qui intervient avec à-propos.

D'un point de vue philosophique, nous sommes d'ores et déjà à une croisée des chemins. Une enquête sur la présence peut assez naturellement s'envisager au prisme de l'ontologie, dont c'est justement l'objet, puisqu'elle porte sur l'étude de l'être et de ses prédicats. Mais s'il s'agit de comprendre la présence au titre de « l'être-avec », selon une intention accompagnante, on pourrait tout autant entreprendre de la considérer au prisme de l'éthique. C'est cependant une autre entrée que nous nous proposons de privilégier, en l'abordant d'un point de vue *phénoménologique* – et cela pour deux raisons.

- D'abord, et c'est la première raison, parce que la présence est *manifestation*. Elle manifeste de façon circonstanciée (pendant un temps, dans un certain contexte) une qualité de notre être (éventuellement celle dont peut bénéficier l'autre et qu'il reconnaît quand il me remercie de ma présence), ce que Heidegger nomme un *étant*<sup>21</sup>. Or, c'est cela qui intéresse la phénoménologie : mettre en lumière ce qui se donne à voir, car « un phénomène, c'est ce qui est à découvert, ce

---

<sup>19</sup> Dans la théologie chrétienne, le terme de parousie exprime l'idée de la présence invisible du Christ dans le monde, mais s'emploie aussi pour évoquer son avènement et sa réapparition à la fin des temps.

<sup>20</sup> Voir Bailly, A. (1895). *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette, p.1494.

<sup>21</sup> « est aussi étant ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le fait et la manière d'être, dans la *realitas*, la disponibilité sous-la-main, la subsistance, la validité, l'existence, dans le "cela donne" ». Voir Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard, §2, p.30 (nous modifions la traduction).

qui se montre en soi-même, « *Das Offenbar* », dirait Heidegger – Phénomène vient de « *phainesthai* » qui signifie se montrer. « *Phainau* » signifie manifester et « *phaus* » signifie lumière<sup>22</sup>». Lorsqu'une personne en vient à attribuer une vertu à son expérience vécue de la présence d'autrui, c'est parce qu'elle a de bonnes raisons de penser que cette présence a été opérante. Bien entendu, elle peut se tromper, en surestimant par exemple l'effet de cette manifestation de l'autre sur elle. Mais l'originalité et l'intérêt de la phénoménologie, c'est qu'elle ne cherche pas à opposer la faillibilité de la perception sensible à la transcendance de la vérité ; car, comme le souligne Marc Richir, « il n'y a donc pas, à proprement parler, de phénomène sans illusion du phénomène » et « l'illusion du phénomène (...) en un sens, appartient au phénomène, d'un seul et même mouvement ». Le phénomène n'est pas à séparer des univers interprétatifs et suggestifs qu'il inspire aux individus. Ce n'est pas là une faille ou une confusion, dès lors qu'« il ne s'agit plus dans la phénoménologie, principiellement, (...) d'une recherche orientée par la vérité<sup>23</sup>». En effet, dans ce projet phénoménologique, c'est autre chose qui compte : même si ce que me suggère telle chose qui m'apparaît est propre à ma subjectivité, et par là relatif, cela provient tout de même de cette chose apparue, plus précisément de ce qui est né de ma perception de cette chose. J'ai rencontré une professionnelle des soins ; elle m'est « apparue », s'est donnée à voir dans son incarnation d'une posture de soignante. J'ai admiré la qualité de sa présence auprès des patients, au point que cela devienne comme un appel pour moi : *voilà ce que je veux être à mon tour !* Pourtant, ce phénomène (cette personne que j'ai vue exercer) ne comportait pas en lui-même quelque chose d'objectivement incitatif (elle s'est montrée avec moi et avec les autres telle qu'elle jugeait devoir être pour *être une bonne infirmière*, sans intention de promouvoir sa personne ou son métier) ; d'ailleurs, d'autres que moi n'y verront pas d'incitation à devenir comme elle. Le phénomène déploie donc une forme, qui, en se donnant à voir, libère des possibles, à l'instar de l'œuvre d'art, qui tout en soumettant une forme pourtant déterminée aux sens, suscite dans le public différentes émotions esthétiques. C'est pour cela, estime Jan Patočka, que « la phénoménologie rend un service important en montrant que la chose, la chose proprement dite, authentique, *in persona*, est la chose de notre intuition et de notre *praxis* immédiate ». Il précise :

La chose avec ses caractères pragmatiques, le chemin de sa praticabilité, le paysage avec l'appel qu'il nous lance, la forêt nocturne avec sa solitude effrayante et mystérieuse, le bleu éclatant ou implacable du ciel au-dessus de notre tête – ce sont là les choses mêmes, *non seulement leurs propriétés, leurs qualités, mais encore leurs "propriétés expressives", leurs renvois réciproques, avec la complexion morphologique qui fait qu'il y a, entre l'apparition*

<sup>22</sup> Robert, J.-D. (1972). Approche rétrospective de la phénoménologie husserlienne : rappel de quelques éléments de sa genèse et de son évolution ; ses « chances » d'avenir. *Laval théologique et philosophique*, 28(1), p.29.

<sup>23</sup> Richir, M. (1998). Qu'est-ce qu'un phénomène?, *Les Études Philosophiques*, 4, p.436

et l'“apparence” de chacune d'entre elles, une solidarité étroite. Ce ne sont pas là des caractères “insérés” secondairement dans les impressions, mais des caractères originaires des choses. *Les choses telles qu'elles se découvrent à nous sont, en effet, des aspects du monde dans sa relation et son dialogue avec nous.* Elles sont la partie du monde que nous rencontrons, qui vient au-devant de nous ou nous repousse, la partie du monde que nous comprenons et qui nous “parle” directement comme pourvue de sens<sup>24</sup>.

En favorisant une approche phénoménologique dans cet ouvrage, nous faisons donc nôtre le postulat selon lequel « les conditions d'apparition des choses rapportent à la structure de la subjectivité humaine, à la vie même du sujet à qui et pour qui les choses apparaissent<sup>25</sup> » et nous nous engageons dans la voie d'une phénoménologie existentielle, « comme méthode (...) mise au service d'une problématique de l'existence<sup>26</sup> », car nous pensons qu'elle peut éclairer la présence conçue en tant que phénomène.

- D'autre part, et c'est la deuxième raison, parce que de toutes les manières dont on peut considérer l'humain, il en est une qui, pensons-nous, mérite d'être approfondie et n'a pas fini de livrer des enseignements. Nous proposons donc de commencer par dire que tout être humain peut s'appréhender – aussi – sur le mode du *phénomène*, c'est-à-dire au titre d'un être qui se donne à voir, et dont l'apparaître est à la fois conditionné par sa nature propre et par l'acte de conscience extérieur qui le considère. En prenant l'exemple d'une rose, nous dirions ainsi que son phénomène est constitué d'un *apparaître* propre à cette fleur, du fait de sa constitution particulière, et d'un apparaître (re)constitué par le regard extérieur d'une conscience qui la contemple<sup>27</sup>. Cette première proposition en fonde une seconde, plus décisive pour la réflexion entreprise ici : ces présences auxquelles on reconnaît une empreinte dans notre édification peuvent elles-mêmes s'appréhender selon la structure d'un phénomène : dans toute histoire qui raconte une relation d'éducation, de mentorat ou d'accompagnement, quelqu'un qui n'était pas

---

<sup>24</sup> Patočka, J. (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Million, p.83-84.

<sup>25</sup> Ricœur, P. (1957). Phénoménologie existentielle. Dans *Encyclopédie française XIX, Philosophie et religion*. Larousse, 19.10-8.

<sup>26</sup> Robert, J.-D. (1972). Approche rétrospective de la phénoménologie husserlienne : rappel de quelques éléments de sa genèse et de son évolution ; ses « chances » d'avenir. *Laval théologique et philosophique*, 28(1), p.33.

<sup>27</sup> Le petit prince fait l'expérience de ce caractère duel de l'apparaître du phénomène, ce qui met d'ailleurs son regard en crise : « C'était un jardin fleuri de roses. (...) Le petit prince les regarda. Elles ressemblaient toutes à sa fleur (...) Je me croyais riche d'une fleur unique, et je ne possède qu'une rose ordinaire ». Mais après la rencontre du renard, il comprend ce qui légitime son propre regard sur sa rose : « Vous n'êtes pas du tout semblables à ma rose, vous n'êtes rien encore, leur dit-il. Personne ne vous a apprivoisées et vous n'avez apprivoisé personne. Vous êtes comme était mon renard. Ce n'était qu'un renard semblable à cent mille autres. Mais j'en ai fait mon ami, et il est maintenant unique au monde ». Il parvient à comprendre pourquoi il existe une hétérogénéité de regards portés sur des objets dont l'apparence est pourtant similaire, la différence provenant de l'apprivoisement, par lequel une chose est extraite d'un commun indifférencié. « Vous n'êtes rien encore », conclut-il ; le dernier mot étant ici capital pour souligner que toute chose est aussi en puissance de ce qu'un regard contribue à faire d'elle. Voir Saint-Exupéry (de), A. (1999). *Le petit prince*. Gallimard, p.68-70 et p.76.

là auparavant, *apparaît* dans l'existence d'autres personnes, *demeure* un certain temps et révèle les facettes d'une présence singulière, puis *disparaît*.

Pendant le temps de sa présence, du premier moment où il apparaît jusqu'à l'ultime instant où il disparaît, le sujet va déployer ce que nous appelons une *phénoménalité*<sup>28</sup> propre, en déclinant sa présence selon une pluralité de manifestations, à mesure qu'il va *se donner* dans la relation à l'autre – au double sens de *donnéité* (*Gegebenheit*) « comme mode de la phénoménalité, comme un *comment* (*Wie*) du phénomène » et de *donation* « comme un processus ontique (...) dans le cadre plus général d'une sociologie du don<sup>29</sup> ». Le postulat qui inspire notre réflexion est que l'humain est ce vivant à même d'influer sur une partie de sa phénoménalité : elle est bien cet apparaître qui vient de lui et en reflète l'unicité – sa forme, avec laquelle il *fait corps*, au sens strict – mais elle est aussi ce qu'il peut, en partie, *façonner*, selon ce qu'il a l'intention de donner à travers elle.

Plus largement, nous pensons qu'il existe un « savoir-être » qui est un « savoir-se-faire », à partir d'une pensée et d'un travail sur notre phénoménalité. Cette conviction repose sur une autre heuristique : si chaque sujet humain peut se concevoir comme un *étant* – que nous aimons traduire par un « avatar de l'être », modelé au fil d'une histoire – il s'agit d'un *étant* particulier. Certes, une pierre apparaît elle aussi ; cependant elle ne saurait considérer un objet extérieur, ni même se regarder elle-même. Ce qui lui manque particulièrement par rapport au sujet humain, c'est une intentionnalité, ou conscience intentionnelle (le pouvoir de viser un objet) comme condition de possibilité d'une transcendance (s'ouvrir à l'altérité et « aller vers, en montant<sup>30</sup> »). L'être de cet étant particulier – c'est-à-dire ce qui le dispose à se constituer comme une singularité de l'être – repose donc sur le devenir et l'intentionnalité.

Il nous semble rencontrer ici un point de convergence entre la phénoménologie et la philosophie de l'éducation. Aborder le sujet humain comme un *étant* permet de le définir comme une forme originale de l'être dont toute la phénoménalité n'est pas achevée avec son apparition dans le monde. Or, être *et* être en train de devenir, tel est le « double aspect » qui fait du sujet humain

---

<sup>28</sup> « Qu'est-ce qui fonde l'accès à un objet quelconque sinon l'apparaître dans et par lequel cet objet se montre à nous », interroge Michel Henry. Il apporte la réponse : « la voie d'accès au phénomène est le phénomène lui-même, sa phénoménalité (...) » ; « l'apparaître (...) est, en tant que tel, cette "voie" ». Voir Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. PUF, p.122.

<sup>29</sup> Marion, J.-L. (2012). Remarques sur l'origine philosophique de la donation (*Gegenheit*). *Les Études philosophiques*, 100, 101-116, p.102.

<sup>30</sup> Wahl, J. (1957). *Traité de métaphysique*. Payot, p.645 : « Transcender, c'est aller vers, en montant ».

un « objet de l'éducation<sup>31</sup>», et en révèle la finalité : lui permettre de cultiver d'autres formes d'être tout au long de sa vie (découvrir ce qu'il veut être, découvrir comment l'être).

À quel point et comment, dans ce cas, est-il possible d'apprendre à être présent, à se faire présence ? Peut-être en commençant par fréquenter l'école du phénomène. On s'étonnera certainement : en quoi peut-il faire école pour toute personne soucieuse de cultiver l'« être auprès » d'autrui afin de l'aider à grandir, à progresser, à cheminer dans l'existence ? Phénoménaliser la présence, c'est avant tout la situer dans des espaces et plus particulièrement dans des temporalités spécifiques, uniques en leur qualité tout en formant un continuum : d'abord apparaître, puis demeurer et disparaître. Chacun de ces moments constitutifs de la présence est à méditer pour essayer de l'habiter ensuite, de l'inventer peut-être.

C'est la raison pour laquelle il nous a semblé opportun de consacrer une partie de cette réflexion à ces trois moments, pour tenter d'en appréhender le sens profond et de comprendre dans quelle mesure nous pourrions façonner notre présence pour ce qui dépend de nous, et dans la perspective d'accompagner l'autre. Dans les pages qui suivent, nous soumettrons au lecteur l'idée que l'être humain dispose d'une certaine liberté pour modeler sa phénoménalité et que cette liberté fonde la possibilité d'un *savoir se faire présent* pour l'autre. Parce qu'elle relève d'une sollicitude et d'un art, nous tenterons de montrer que la présence est une qualité d'être inspirée par une intention éthique et même esthétique.

---

<sup>31</sup> « Ainsi, l'enfant, objet de l'éducation (...) est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain. Ce double aspect ne va absolument pas de soi (...). Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Gallimard, p.238.



## I. APPARAÎTRE

Enfin, Akime Pétrovitch se présenta avec des papiers. À son apparition, quelque chose sembla piquer Ivan Ilyitch en plein cœur, mais un instant seulement<sup>32</sup>.

Au fond, la phénoménologie est née dès que, mettant entre parenthèses — provisoirement ou définitivement — la question de l'être, on traite comme un problème autonome la manière d'apparaître des choses<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Dostoïevski, F. (1993). Une sale histoire. In *Nouvelles et récits*. Eds. L'âge d'homme, p.293.

<sup>33</sup> Ricœur, P. (1953). Sur la phénoménologie. *Esprit*, 21, 821-839, p.821.



## I.1. L'apparaître et le phénomène

Le sens commun connaît des phénomènes. À travers le langage, il peut avoir tendance à qualifier comme tels, avec sincérité ou ironie, des personnes qui auront au moins en commun d'être *remarquables*, en ce qu'elles contrastent avec ce qu'il a l'habitude d'observer. Il le rencontre aussi au gré d'expériences qui elles-mêmes se détachent de l'ordinaire ; ainsi peut-on être disposé à parler de *phénomène* par exemple lorsqu'on assiste à une éclipse de soleil ou de Lune, qu'on est témoin d'une aurore boréale. Sans doute y a-t-il l'effet d'un étonnement et d'une certaine rareté dans ce qui fait reconnaître et qualifier quelque chose comme un « phénomène ». C'est qu'il y a bien deux niveaux d'analyse philologique du terme de phénomène, tels que l'entendaient les Grecs, comme le relève Michel Henry : le premier le situe comme une forme qui se donne à voir – ce que traduit le verbe *φαίνεσθαι* (se montrer, se manifester) – sans en préciser la phénoménalité (ce qui se manifeste dans cette forme, le « contenu » de cette manifestation), le second, qui tout de suite submerge le premier, associe à cette forme une signification matérielle qui la détermine et la singularise<sup>34</sup>. Il y a l'apparition comme irruption, comme acte d'apparaître, et il y a *ce qui* apparaît. Étant donné qu'ils « semblent ne faire qu'un », « la pensée ordinaire ne se préoccupe pas de les dissocier<sup>35</sup>», remarque encore Michel Henry, qui précise cependant : « la table, la tasse posée sur elle (...) sont incapables d'apparaître de leur propre fait, par leur propre force, en raison de leur nature ou de leur propre, qui est de la matière aveugle<sup>36</sup>».

C'est d'abord cela qui nous interpelle. Il y a un « donné à voir » passif, propre à tout ce qui a une matérialité – la table, la tasse. Et il y a un autre « donné à voir », qui est un « se montrer », que Jean-Luc Marion appelle « le privilège » de « l'apparition de la chose même au sein de son apparence (sensible, perceptible, “subjective”)»<sup>37</sup>. Ce privilège est celui d'une apparition qui serait capable de prendre possession d'elle-même ; or, l'idée qui engage notre démarche est qu'il y a chez l'être humain au moins deux niveaux de *manifestation*.

Que faut-il entendre par cette expression ?

- Le premier niveau de la manifestation humaine est celui de la rencontre, dans une acception toute physique, qui inaugure des possibles à travers les impressions qui frappent nos sens. Cela

---

<sup>34</sup> Voir Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. PUF, p.104.

<sup>35</sup> Henry, M. (2000). *Incarnation, Une philosophie de la chair*. Seuil, p.36.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.38-39.

<sup>37</sup> Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF, p.14.

passé d'abord par sa corporéité, qui lui confère cette matérialité singulière par laquelle il est possible de connaître et de reconnaître une personne. Cette matérialité est-elle toutefois reçue pour ce qu'elle est, en tant que telle ? La manifestation restitue-t-elle la chose même, ou bien cette manifestation est-elle déjà marquée du sceau de la subjectivité qui l'aperçoit ? C'est là l'angoisse de celui ou de celle qui espère « faire bonne impression » ; c'est aussi l'interrogation du phénoménologue, qui se demande dans quelle mesure la trace laissée par l'apparition est de son fait, ou de celui qui la reçoit. Car dans ce cas, toute manifestation pourrait être reléguée à l'apparition d'une forme qui ne serait guère pour moi que ce qu'elle m'inspire, sorte de support sur lequel je projeterais ce que je suis porté à en voir. C'est pour Jean-Luc Marion tout le problème de la phénoménologie, qui, en prétendant « rejoindre les apparitions des choses dans leur plus initiale originalité », risque d'aller au-devant de son propre échec, puisque « la connaissance vient toujours de moi », et que dès lors, « il ne va pas de soi que [la manifestation] puisse venir de soi, d'elle-même, par elle-même, à partir d'elle-même, bref qu'elle se manifeste<sup>38</sup> ».

D'emblée, l'apparaître interroge sur son fondement en vérité ; mais ce n'est pas dans ce questionnement qu'il importe pour nous, ici, de s'engager. Car quoi qu'il en soit, nous pensons qu'il y a une passivité originaire du sujet face à ce qui apparaît : en effet, je ne décide pas de ce qui apparaît, ni du moment de l'apparition ; et bien qu'on puisse me suspecter de ne le voir qu'à partir de ce que je suis, qu'à partir d'un « point de vue » qui se reflèterait dans l'image que je m'en fais, je ne provoque pas l'apparition de l'altérité et je demeure spectateur de cet effet qu'elle a sur moi. C'est là ce qu'exprime, par exemple, la Phèdre de Racine dans des vers passés à la postérité :

Athènes me montra mon superbe ennemi.  
Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue ;  
Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue ;  
Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler<sup>39</sup>

Nous situons donc notre réflexion au-delà du soupçon solipsiste<sup>40</sup>, non pour le nier, mais du fait de la démarche adoptée ici, qui se veut moins épistémologique qu'inscrite dans les relations humaines et dans la recherche d'une certaine éthique de la présence.

---

<sup>38</sup> Marion, J.-L. (1997). *Op. cit.*, p.15.

<sup>39</sup> Racine, J. (1935). *Phèdre*. Librairie Hachette. Acte I, scène 4, vers 272-275, p.26.

<sup>40</sup> Le solipsisme représente une option de pensée selon laquelle il n'y a d'autre réalité pour le sujet pensant que lui-même.

Ainsi, le problème de la vérité, corrélat de tout effort en vue d'établir une connaissance objective, ne se pose plus nécessairement de la même manière lorsqu'il s'agit d'apprendre à connaître le sujet lui-même. Illustrons notre propos : à l'occasion d'un accompagnement socioprofessionnel, on a parfois recours au récit de vie, recueilli auprès de la personne accompagnée, de manière à mieux la connaître à travers la narration de son parcours. Elle y met en scène des figures et des événements (au sens technique du terme, il séquence et organise leur apparition) selon une focalisation zéro, en ayant donc toute possibilité « de donner à son récit une forme subjective et biaisée par intérêt personnel<sup>41</sup>», par désir de susciter une image favorable d'elle-même ou de sauvegarder une certaine estime d'elle-même. Or, dans ce cas, c'est précisément un tel biais qui fait l'intérêt de ce type de recueil : il parle de son auteur, parfois mieux que tout discours que ce dernier tiendrait sur lui-même. Lorsqu'un sujet décrit sa première rencontre avec un personnage ou comment l'irruption d'un événement dans son existence en reconfigure la trame, il ne saurait tenir un discours objectif sur ces formes qui lui apparaissent – d'ailleurs, jamais il ne prétend le faire. Ce n'est pas anéantir la valeur de ce qui apparaît que de considérer qu'elle s'apprécie individuellement, d'autant que cela ne compromet en rien la rencontre authentique avec l'altérité. « Que puis-je savoir d'un être qui n'apparaîtrait pas ?<sup>42</sup>», se demande Michel Henry ; sans l'apparition, ce degré zéro d'une présence qui n'a pas encore germé, et qui pourtant ressemble à une préfiguration, point de rencontre. Dans l'apparaître, quelque chose, quelque'un s'extrait de notre ordinaire ; c'est alors que l'apparition nous signale le phénomène, attire notre attention et appelle notre propre présence à ce qui advient là.

C'est la grande rentrée scolaire. Chacun dans la classe est nouveau pour l'autre – ou presque. Voici que le professeur prend la parole pour la première fois. Devant l'inconnu (parfois précédé d'une réputation), en tout cas devant l'inédit de la rencontre, chaque élément de son apparaître est scruté comme un indice, car il peut annoncer, expliquer par avance le personnage qui se présente. En témoigne le récit de Marcel Pagnol, racontant la découverte du collègue et de son nouveau professeur de latin, M. Lepelletier (alias *Socrate*) :

C'était un homme d'un grand volume. Sur des épaules épaisses, une figure grasse et rose, que prolongeait une belle barbe blonde, et vaguement ondulée. Il portait un veston noir. À sa boutonnière, je vis luire un ruban violet. Les Palmes académiques ! Espoir et rêve de mon père, qui pensait les obtenir au jour de sa retraite. C'était ce même ruban qui faisait la gloire

---

<sup>41</sup> Voir notamment Peneff, J. (1990). *La méthode biographique : De l'école de Chicago à l'histoire orale*. Armand Colin.

<sup>42</sup> Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*, *Op. cit.*, p.7.

de M. le directeur de l'école du chemin des Chartreux. Je fus fier, mais un peu inquiet, d'avoir un professeur qui portait une décoration de directeur<sup>43</sup>.

L'apparaître fait ici, déjà, événement, car il reconfigure certaines représentations sur lesquelles le jeune Marcel Pagnol s'était édifié : voici un maître qui, juste à travers ce qu'il donne à voir immédiatement de sa personne, par sa carrure et son appareil, fait signe que ce qui était conçu comme un optimum, peut-être même un absolu – l'obtention des Palmes académiques, le prestige d'un directeur – doit être relativisé, et va peu à peu s'interpréter par le narrateur comme un crépuscule de ses idoles d'enfance (*La gloire de mon père* étant une ode à la « toute-puissance paternelle », qui parvenait à opérer des miracles en apprenant à lire et à écrire à ses élèves) et même une contrainte à dépasser ses limites en se dotant d'idéaux plus élevés que ceux qui étaient les siens jusque-là : « J'étais cerné par un grand nombre de personnages, tous différents les uns des autres, mais coalisés contre moi pour me pousser sur le chemin de la science<sup>44</sup>».

Pourtant, cet apparaître, *a priori* animé par sa propre visée (incarner le professeur tel que M. Lepelletier *le voit*) et adressé à l'ensemble des élèves, ne revêt pas la même signification pour tous les élèves. Ce qui est pour Marcel Pagnol la marque d'une « autorité souveraine » représentera pour d'autres une incitation au défi – faire rire la classe aux dépens d'un tel personnage : voilà le génie ! penseront-ils. Ce qui est pour M. Joseph Pagnol, et de là pour son fils, le signe d'un couronnement de carrière d'enseignant sera nul et non avvenu pour nombre d'autres élèves, non-initiés au sens du ruban violet ; l'eussent-ils été, qu'ils y seraient sans doute restés, pour beaucoup, indifférents.

Cette première dimension de la manifestation n'est donc pas vaine parce qu'elle serait superficielle. En préambule de la rencontre, il y a bien entendu un « contexte » qui contribue à l'orienter : les élèves savent qu'ils vont devoir *faire avec* le professeur qui leur a été attribué pendant une année au moins. Cela prépare à l'apparition, mais ne suffit pas à s'y arrêter.

Le tout premier apparaître, celui qui fissure l'inconnu et par lequel l'étranger ne l'est déjà plus tout à fait, est en soi décisif. Certes, on ne connaît pas encore la carrière de ce moment – s'avérera-t-il comme une synecdoque, la partie qui rendra compte du tout ? Sera-t-il au contraire démenti par d'autres occurrences qui feront ressortir le caractère circonstancié de la première

---

<sup>43</sup> Pagnol, M. (1988). *Le temps des secrets*. Éditions de Fallois, p.187.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.197.

fois, en manifestant d'autres facettes du phénomène ? Il est pourtant déjà façonnant, car il *retient l'attention* ; or, écrit Natalie Depraz, « la première vertu de l'attention, c'est sa capacité à devenir une qualité de présence<sup>45</sup> ». L'apparition peut être cette irruption d'une présence qui appelle la qualité d'une autre présence, par la vertu d'une attention. Il est pourtant des apparitions qui ne suffisent pas à éveiller l'attention. Qui semble se soucier des sœurs de Cendrillon lorsqu'elles paraissent au bal du roi ? Il faut dire que l'invitation et plus encore, son motif, ont rassemblé toutes les « personnes de qualité » que compte le royaume, au point que l'on pourrait redouter que cette affluence ne finisse par banaliser les invitées. Mais l'apparition de Cendrillon va inverser le pouvoir anonymant de la foule pour la transformer en caisse de résonance, si l'on peut dire, d'un phénomène extra-ordinaire :

Le fils du roi, qu'on alla avertir qu'il venait d'arriver une grande princesse qu'on ne connaissait point, courut la recevoir. Il lui donna la main à la descente du carrosse, et la mena dans la salle où était la compagnie. Il se fit alors un grand silence ; on cessa de danser, et les violons ne jouèrent plus, tant on était attentif à contempler les grandes beautés de cette inconnue. (...) Toutes les dames étaient attentives à considérer sa coiffure et ses habits, pour en avoir dès le lendemain de semblables (...). Le jeune prince ne mangea point, tant il était occupé à la considérer. Elle alla s'asseoir auprès de ses sœurs et leur fit mille honnêtetés (...) ce qui les étonna fort, car elles ne la connaissaient point<sup>46</sup>.

Est-on dans la présence lorsqu'on est subjugué, littéralement *sous le joug* de l'apparition ? Paradoxalement, remarque Natalie Depraz, les « formes de l'extraordinaire, (...), le plus souvent, nous rendent davantage démunis qu'elles ne nous permettent d'être en phase avec ce qui arrive<sup>47</sup> ». Car l'apparition devient notre actualité, exclusive de toute autre, comme un présent qui se prolonge et confine à lui-même. Certes, il faut bien que je sois là, « présent », pour être fasciné ; et l'éminent théoricien du doute méthodique en déduirait peut-être que c'est bien là une autre preuve que je suis. Mais il y a plus dans la présence : la présence à l'autre y est contemporaine d'une présence à soi.

- D'où un deuxième niveau de la manifestation humaine, que nous pourrions appeler la méta-rencontre. La méta-rencontre suppose la fréquentation d'un phénomène humain dans sa durée, qui permet d'en déployer la manifestation et les qualités. L'exemple précédent souligne que si la survenue d'un extra-ordinaire est de nature à favoriser une attention focalisée, celle-ci n'est pas pour autant le gage d'une vision affûtée et approfondie. L'avertissement adressé par Platon

---

<sup>45</sup> Depraz, N. (2012). *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*. Armand Colin, p.220.

<sup>46</sup> Perrault, C. (1867). Cendrillon, ou la petite pantoufle de vair. In *Contes*, Hetzel, 23-28, p.26.

<sup>47</sup> Depraz, N. (2012). *Op. cit.*, p.221.

dans *La République* contre les éblouissements – que l’on peut entendre aux sens propre et figuré – est sans doute à méditer ici : l’homme « parvenu à la lumière, les yeux éblouis par son éclat, serait-il capable de distinguer ne fût-ce qu’une seule des choses qu’à présent nous appelons vraies ?<sup>48</sup> ». La manifestation peut se parer d’un éclat qui n’épuise pas l’entièreté du phénomène : il y a une immédiateté dans l’apparaître où tout n’apparaît pourtant pas. La méta-rencontre représente, dans cette perspective, une *compréhension* du phénomène qui s’apparente à une intériorisation de ce dernier et nécessite donc un temps d’initiation.

Nous ne concevons pas cette deuxième dimension de la manifestation en opposition à la première, et certainement pas selon une dichotomie qui identifierait l’une à la simple apparence et l’autre à un dépassement de cette dernière. La première est, en elle-même, décisive, dès lors qu’« à l’instant même où l’objet est perçu, une histoire se crée fortuitement entre lui et moi<sup>49</sup> », comme l’écrit Bin Kimura. Par son apparaître, le phénomène se signale par lui-même – signalement qui est déjà signature, car l’empreinte laissée dans ma conscience interpellée peut faire date de diverses manières – plaire, effrayer, étonner, aussi – jusqu’à esquisser le début d’un commun entre moi et la chose apparue. C’est ainsi, parfois, le commencement d’un chemin qui peut mener à une méta-rencontre, à condition de se mettre à l’école du phénomène.

L’expression, mobilisée au terme du chapitre précédent, mérite sans doute d’être approfondie ; elle traduit l’idée que le phénomène recèle plus d’une occasion d’« augere » (faire croître, faire grandir) celui qui s’y arrête et en médite l’expérience. Ce qui apparaît ne s’est pas pour autant départi de tout son mystère ; son apparition est le dévoilement d’une forme qui n’a pas nécessairement épuisé toutes ses manifestations potentielles – la première rencontre d’un professeur peut dévoiler certains traits de son caractère mais sans augurer de tout ce qu’il pourra nous faire découvrir et nous apporter. C’est pourquoi l’approche phénoménologique<sup>50</sup> invite à un discernement prudent, entre l’immédiateté de ce qui se donne à voir et tout ce qui en demeure encore caché ; elle est peut-être ainsi et avant tout une école de l’accueil, de la disponibilité à la forme qui vient et se montre elle-même, sans être d’emblée exhaustive de tout ce qu’elle peut

---

<sup>48</sup> Platon. (2002). *La République*. GF-Flammarion, VII, 516a, p.360. «καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, ἀγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄρᾶν οὐδ’ ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν”.

<sup>49</sup> Kimura, B. (2000). *L’entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Million, p.101. Kimura Bin est un psychiatre et phénoménologue japonais, lecteur minutieux d’Husserl et de Heidegger, ainsi que de son compatriote le philosophe Kitaro Nishida.

<sup>50</sup> Ricœur précise en effet que « la phénoménologie devient rigoureuse quand le statut même de l’apparaître des choses (au sens le plus large du mot) fait problème ; bref, quand on pose la question : que signifie apparaître pour une chose, pour un être animé, pour une personne, pour une expérience consciente ? ». Voir Ricœur, P. (1957). Phénoménologie existentielle. Dans *Encyclopédie française XIX, Philosophie et religion*. Larousse, 19.10-8 à 19.10-12, 8.

porter. Elle n'est pas une école du soupçon de l'apparence trompeuse, qui pourrait raviver la crainte d'un mauvais génie toujours prompt à égarer, mais bien plutôt une école de la présence attentive à ce qui vient, animée d'un souci de le laisser se déployer pour ne pas s'abuser soi-même en le réduisant à la seule empreinte de son apparaître premier et ponctuel. C'est à cette sagesse que Socrate invite malicieusement, à l'entame du *Sophiste* : « Eh, que sais-tu, cher Théodore, si au lieu d'un étranger, ce n'est pas un dieu que tu nous ramènes ?<sup>51</sup> », dont on perçoit la vertu épistémique (un phénomène peut être plus et autre que ce qui peut en être seulement subjectivé) mais aussi morale, puisqu'elle contrecarre la doctrine protagoréenne qui fait du sujet une norme perceptive absolue<sup>52</sup>.

Lorsque le phénomène s'appréhende comme un mystère, c'est-à-dire comme une chose qui ne réside pas toute entière dans son apparaître et qui appelle donc une *initiation*, il ouvre à une humilité qui dispose à se laisser enseigner par cette forme, au fur et à mesure qu'elle se révèle dans son temps propre et ses occurrences, et même dans ses variations. Le phénomène requiert patience et recul réflexif pour qui espère l'approcher et l'appriivoiser, comme autant de conditions pour qu'il *se montre* au-delà de son pur apparaître. Dans *Le nom de la rose*, le roman d'Umberto Eco, le narrateur, Adso, relate ainsi comment il a appris à comprendre son mentor, Guillaume de Baskerville, qui lui est devenu familier au fil du temps passé ensemble :

Mais Guillaume, lui, je voudrais le décrire, et une fois pour toutes, car chez lui me frappèrent aussi les traits singuliers, et c'est le propre des jeunes gens que de se lier à un homme plus âgé et plus sage, non seulement pour le charme de sa parole et la sagacité de son esprit, mais bien aussi pour la forme superficielle de son corps, qui se fait plus chère, comme il advient pour la figure d'un père, dont on étudie les gestes, le courroux, dont il épie le sourire – sans qu'aucune ombre de luxure ternisse cette manière (unique peut-être en son extrême pureté) d'amour corporel<sup>53</sup>.

Je m'aperçus avec le temps que ce qui paraissait manquer d'assurance était au contraire et seulement curiosité, mais au début je savais bien peu de cette vertu (...). Je le vis rester des heures durant sur son grabat dans sa cellule (...). En ces occasions-là apparaissait dans ses yeux une expression de vide et d'absence, et j'aurais soupçonné qu'il était sous l'empire de quelque substance végétale susceptible de donner des visions, si l'évidente tempérance qui réglait sa vie ne m'avait pas induit à repousser cette pensée<sup>54</sup>.

Voilà, j'ai dit de frère Guillaume des choses peut-être insensées, comme pour recueillir dès l'abord les impressions décousues que j'en eus alors<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Platon. (2006). *Le Sophiste*. GF-Flammarion, 216a. « Ἄρ' οὖν, ὃ Θεόδωρε, οὐ ζένον ἀλλὰ τινα θεὸν ἄγων ».

<sup>52</sup> Voir Platon (1967). *Théétète*. GF-Flammarion, 152a, p.73 : « [Protagoras] ne veut-il pas dire à peu près ceci, que telle une chose m'apparaît, telle les choses, telle elle est pour moi et que telle elle t'apparaît à toi, telle elle est aussi pour toi ? / « Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, ».

<sup>53</sup> Eco, U. (1982). *Le nom de la rose*. Grasset, p.21.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.26.

Adso a véritablement étudié Guillaume : une persévérance dans l'observation et l'analyse de sa phénoménalité lui a permis d'en découvrir la nature profonde et d'interpréter avec justesse la sémiotique propre à son mentor. Il a appris à déceler ce qui faisait signe dans l'attitude ou sur le visage de son maître, à en comprendre et même à en anticiper l'apparition, et il ne cache pas qu'avant d'y parvenir, il se trouvait dans un brouillard d'« impressions décousues ». Comment s'y est-il pris ? D'abord en ne cherchant pas à faire violence au phénomène, c'est-à-dire en ne substituant pas ce qu'il aurait voulu voir à ce qu'il y avait à voir. Or, le caractère immédiat du vécu perceptif, en particulier visuel, ne laisse souvent que peu d'espace à l'idée d'apprendre à voir – pourtant fondamentale. C'est le paradoxe énoncé par Maurice Merleau-Ponty : « Il est vrai à la fois que le monde est ce que nous voyons, et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir<sup>56</sup> ». Il se vérifie en bien des circonstances : quand le détective mène l'enquête et se demande si ce que le témoin rapporte est bien ce qu'il a vu, ou bien ce qu'il *s'attendait à voir* ; lorsqu'on m'explique l'organisation de la lumière et la symbolique d'un tableau de maître et que je m'aperçois que je n'avais rien remarqué même si tout était là, sous mes yeux.

Cet apprentissage d'un regard attentif et pénétrant prend naissance dans ce qu'Edmund Husserl nous décrit de l'*aperception*. Il y a aperception, précise-t-il, « si, dans le flux de conscience, il y a en général quelque chose “qui surgit à partir de quelque chose”<sup>57</sup> ». Il est important pour notre propos de bien entendre ce qui s'opère dans l'aperception. Le terme réfère au verbe apercevoir, qu'il ne faut pas entendre ici dans son acception évasive – *Nous n'avons fait que nous apercevoir* – et qui dénote une rencontre qui ne s'est pas pleinement réalisée, chacun suivant le cours de son chemin sans qu'ils ne convergent, autrement dit *sans s'arrêter*.

Dans l'aperception, quelque chose est apparu (dont je n'ai pas décidé de l'irruption) mais qui interpelle la conscience – lui inspire qu'« ici quelque chose se passe<sup>58</sup> » – et fait événement pour elle. C'est alors qu'elle s'en saisit (dans un mouvement qui cette fois lui est propre), le singularise par rapport aux autres objets qui l'effleurent et qu'elle apprend à se situer par rapport à cette altérité qu'elle a intégrée – mais sans la confondre avec elle-même.

Avec l'aperception, écrit encore Husserl, « le surgissement d'un vécu A motive celui d'un vécu B dans l'unité d'une conscience ; la conscience de A est dotée d'une intention qui fait signe

---

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, M. (1994). *Le visible et l'invisible*. Gallimard, p.17-18.

<sup>57</sup> Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive*. Éditions Jérôme Millon, p.324.

<sup>58</sup> Scheler, M. (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg, p.56. Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur cette formule.

vers quelque chose qui est à la fois en dehors et avec elle<sup>59</sup>». Par l'aperception, ce qui a fait irruption dans la conscience s'y installe comme présence ; et cette altérité présente à la conscience fait médiation entre elle et elle-même, lui offrant la possibilité d'une réflexivité.

Prenons un exemple, emprunté à Natalie Depraz. Je suis frappé par l'esthétique singulière d'une fleur. Je focalise sur elle mon attention, en la détachant des autres sollicitations sensibles qui se trouvent dans son environnement : c'est une forme d'aperception. Je peux m'en tenir là, mais aussi aller plus loin, cette aperception ouvrant encore sur autre chose : « lorsque je me détache de la vision colorée et élégante de la fleur pour m'intéresser à la manière dont je la vois, à la qualité de ce voir, à sa teneur focalisée notamment, je suis déjà dans un après-coup de la vision première<sup>60</sup> ». Dans un deuxième temps, je prends conscience de ma manière de la regarder, je « me vois en train de la regarder » et c'est moi que je considère dans ce rapport. L'irruption de A pour B a donné à B l'occasion de prendre conscience de son acte d'aperception et de lui-même, tel qu'il est quand une fleur l'émerveille. L'altérité remarquée – ici la fleur – joue évidemment un rôle important dans ce processus de conscience, mais il ne suffit pas d'apparaître pour susciter l'aperception (les sœurs de Cendrillon en savent quelque chose...). Ce qui est décisif, et même extra-ordinaire, pour reprendre l'expression employée précédemment, c'est l'apparaître qui inaugure une aperception, à partir de laquelle une conscience se saisit d'elle-même dans son activité consciente et se découvre dans cette œuvre. Pierre Teilhard de Chardin le mesure aussi en reprenant une métaphore bucolique :

Mais qu'arrive-t-il au promeneur si les hasards de sa course le portent en un point naturellement avantageux (croisement de routes ou de vallées) à partir duquel non seulement le regard, mais les choses rayonnent ? Alors, le point de vue subjectif se trouvant coïncider avec une distribution objective des choses, la perception s'établit dans sa plénitude. Le paysage se déchiffre et s'illumine. On voit<sup>61</sup>.

Cette pluridimensionnalité de la manifestation humaine ne se révèle que par l'intentionnalité d'un regard à même de se laisser toucher par un apparaître qui n'est pas réduit à sa première apparition. Le portrait qu'Adso parvient à dresser de son mentor Guillaume n'est pas seulement le fruit d'années passées à ses côtés ; le temps n'est ici que l'auxiliaire d'une aperception – certes facilitée à l'origine par le fait que Guillaume lui fut désigné comme mentor, ce qui lui conférait d'emblée une certaine centralité et le désignait au regard. Il n'empêche : c'est bien le

---

<sup>59</sup> Husserl, E. (1998). *Op. cit.*, p.324.

<sup>60</sup> Depraz, N. (2003). Pratiquer la réduction : la prière du cœur. *Laval théologique et philosophique*, 59(3), 503-519, p.511.

<sup>61</sup> Teilhard de Chardin, P. (1955). *Le phénomène humain*. Seuil, p.27.

disciple qui a fait en sorte que leur rencontre devienne le prologue d'une méta-rencontre. C'est parce que l'on a la volonté de rencontrer celui ou celle que l'on ne ferait autrement que croiser, au gré de circonstances qui nous attribuent des maîtres, des supérieurs hiérarchiques, mais aussi des stagiaires, des apprentis, des élèves, que l'on devient sensible à l'être qui point dans l'apparaître.

Dans le lexique phénoménologique, on parle de « l'étant » pour désigner une occurrence de l'être. Ainsi, l'apparition d'une personne nous fait accéder à une première manifestation d'elle-même comme « étant » – déclinaison originale de l'être, qui est aussi ponctuelle, comme le serait une facette d'un ensemble qui ne se laisse pas circonscrire à première vue. Michel Henry envisage lui aussi comme un « privilège » cette potentialité d'apparaître de l'étant : « C'est l'étant-homme, en vertu d'un privilège d'autant plus inexplicable qu'il ne peut avoir sa source que de sa condition d'étant, qui s'ouvre à la fulguration de l'apparaître<sup>62</sup> ». D'où ce qu'il qualifie de « différence phénoménologique en un sens absolument essentiel » entre l'humain et la pierre ; si tous les deux peuvent être vus, seul le premier peut (se) voir. De sorte qu'il y a d'un côté *l'être dans le monde* de la pierre, « qui en reçoit la lumière sans la recevoir, fermé à elle à jamais », et *l'être dans le monde* de l'humain, « qui s'ouvre au contraire en lui-même à la lumière de ce monde, de manière à devenir lui-même cette lumière, illuminé et transfiguré par elle<sup>63</sup> ».

Dans le projet phénoménologique, l'enquête porte sur la façon dont le phénomène nous rapporte aux choses mêmes, ce qui conduit à justifier et à mesurer l'importance d'un effort pour (ré)apprendre à voir. C'est cependant là un enjeu important pour d'autres parties de la philosophie, en particulier pour la philosophie de l'éducation, qui nous semble-t-il s'en est jusqu'à présent assez peu saisie ; il faut reconnaître que les contextes en formation ne s'y prêtent qu'assez peu, à l'exception de l'initiation à l'art, et qu'il n'est pas si aisé de déterminer des objets sur lesquels faire porter un tel apprentissage. Or, la phénoménologie entreprend aussi de « provoquer à la phénoménalité de nouveaux champs d'investigation, pour y installer à demeure des phénomènes qu'aucun œil n'avait jusqu'alors constitués, ni donc vus. Sa légitimité consiste tout entière dans ce travail de faire venir à la visibilité ce qui, sans elle et son effort, serait resté invu et réputé invisible<sup>64</sup> », rappelle Jean-Luc Marion. Il s'agit donc – aussi – d'inviter à

---

<sup>62</sup> Henry, M. (2014). Phénoménologie de la naissance. In Jeanet, G. et Leclercq, J. (Ed.). *Lectures de Michel Henry, enjeux et perspectives*. Presses Universitaires de Louvain, 15-44, p.19.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Marion, J.-L. (2014). L'invisible et le phénomène. Dans Jean, G., & Leclercq, J. (Eds.), *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*. Presses universitaires de Louvain, p.81.

apprendre à voir ce que l'on n'avait jusqu'ici négligé de regarder, comme Heidegger l'avait d'ailleurs lui-même préconisé dans *Être et temps* :

Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit *faire voir* ? (...) Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est en retrait, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent<sup>65</sup>.

Il nous semble retrouver dans ces mots l'intention du propos que nous soumettons ici au lecteur. Je vois mes parents, je vois mes amis, je vois mes professeurs, mes accompagnateurs. S'il m'arrive d'apprécier la qualité de leur présence, je ne puis dire que je la vois. La présence ne se montre pas *en tant que telle* : ce qui se montre, c'est la personne, qui la manifeste à travers elle. Que peut-on parvenir à comprendre de la phénoménalité de la présence, dans quelle mesure pourrait-elle inspirer un *être-avec*, dont toute personne soucieuse d'éduquer ou d'accompagner est en quête ?

---

<sup>65</sup> Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard, p.47.

## I.2. La mise en présence, ou ce que *faire son apparition* peut signifier

Mais déjà nous entrions dans la classe et chacun prenait sa place. Le nouvel élève s'assit près du poteau, à la gauche du long banc dont Meaulnes occupait, à droite, la première place. Giraudat, Delouche et les trois autres du premier banc s'étaient serrés les uns contre les autres pour lui faire place, comme si tout eût été convenu d'avance<sup>66</sup>.

L'heure venue, chacun entre dans la salle de classe et y retrouve sa place, selon un rituel devenu parfois si familier que l'on ne songe pas – ou plus – qu'il s'agit là d'une forme de mise en présence réciproque. Y penserait-on, que l'on n'y verrait sans doute guère qu'un épisode de vie des plus ordinaires : qu'y a-t-il de plus commun que de se trouver en situation de fréquenter d'autres personnes dans un espace-temps partagé ? La banalité quotidienne semble une pourvoyeuse sans égale de mises en présence souvent inaperçues car au demeurant inopérantes. Un des exemples les plus significatifs étant la solitude ressentie au milieu d'une foule, où, d'un strict point de vue factuel, de nombreuses personnes se côtoient dans une proximité qui les rend accessibles les unes aux autres, mais sans que s'atteigne ni ne se franchisse le seuil de ce qui va faire présence : il ne *se passe* rien. Et soudain, parfois, l'extra-ordinaire se produit : voici qu'une mise en présence inédite vient bouleverser les consciences, extirper des habitudes. Et soudain, parfois, *quelque chose d'inattendu se passe* :

Dès qu'il fut pensionnaire chez nous, c'est-à-dire dès les premiers jours de décembre, l'école cessa d'être désertée le soir, après quatre heures. Malgré le froid de la porte battante, les cris des balayeurs et leurs seaux d'eau, il y avait toujours, après le cours, dans la classe, une vingtaine de grands élèves, tant de la campagne que du bourg, serrés autour de Meaulnes. Et c'étaient de longues discussions, des disputes interminables, au milieu desquelles je me glissais avec inquiétude et plaisir<sup>67</sup>.

Qu'est-ce donc qui féconde la mise en présence, qu'est-ce qui fait signe dans ce phénomène de telle sorte qu'une conscience s'en empare et veuille s'en faire contemporaine ? L'art littéraire peut peut-être contribuer à nous permettre de le comprendre, en nous offrant son éclairage si particulier. La puissance évocatoire de ses lexiques et de ses procédés est précisément ce qui peut l'avantager pour restituer certains de ces phénomènes tels qu'une mise en présence vécue sur le mode d'une apparition<sup>68</sup>. Réputé très largement autobiographique, *Le lys dans la vallée*

---

<sup>66</sup> Alain-Fournier. (1913). *Le Grand Meaulnes*. Emile-Paul Frères, p.127.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>68</sup> Le reproche fréquemment adressé au style littéraire est qu'en sublimant ce qu'il décrit, il s'éloignerait de l'objectivité avec laquelle prétend travailler le scientifique. Or, lorsque nous faisons l'expérience d'une mise en présence singularisée comme une apparition, nous magnifions nous-mêmes ce dont nous sommes mis en présence

romance l'idylle entre le jeune Félix de Vendenesse et Henriette de Mortsauf, qui transpose celle nouée entre l'auteur et Laure de Berny. Les mots que prête Balzac à son protagoniste y résonnent d'un sentiment authentique, et à travers eux s'esquisse l'une de ces phénoménalités particulières qui consacre la mise en présence, comme l'instant qui inaugure plus que lui-même. Pour sa première sortie mondaine, rien ne se passe comme l'espérait Félix qui, affecté, se met à l'écart des invités. Quand soudain, relate-t-il, une femme

se posa près de moi par un mouvement d'oiseau qui s'abat sur son nid. Aussitôt, je sentis un parfum de femme qui brilla dans mon âme comme y brilla depuis la poésie orientale. Je regardai ma voisine, et fus plus ébloui par elle que je ne l'avais été par la fête ; elle devint toute ma fête<sup>69</sup>.

Ce que l'on pourrait prendre ici pour une poétisation du phénomène par l'écriture est en fait tout l'inverse, c'est le phénomène de la mise en présence qui est lui-même d'essence poétique, animé d'une force créatrice qui se communique au langage et en stimule les références. Il est particulièrement remarquable que l'unicité de cette forme faisant irruption auprès de lui semble provoquer chez Félix une réaction synesthésique<sup>70</sup>, dont les repères sensoriels s'en trouvent bouleversés au point de se retrouver sous le charme d'une étonnante *fragrance lumineuse*. Nous pensons ainsi que ce qui distingue une mise en présence stérile de celle qui sort de l'ordinaire, c'est que cette dernière se singularise en tant qu'*apparition*.

Apparition, donc. Le terme a ceci d'original qu'il est plus souvent connoté métaphysiquement, voire religieusement, que phénoménologiquement. La théologie chrétienne, en conférant une centralité au concept de révélation, a développé une culture propre de la manifestation<sup>71</sup> qui se retrouve dans son lexique, en particulier dans les termes dérivés de l'étymologie *φαίνω* (*phainô*, se révéler, venir à la lumière), comme l'épiphanie (*ἐπιφάνεια*), « ce qui apparaît après avoir été caché » ou encore la théophanie (*θεοφάνια*), « la manifestation de Dieu dans le monde ». Cependant, qu'est-ce qui précède l'apparition, pourrait-on se demander ici ?

---

en le détachant du commun de l'expérience perceptive. En ce sens, le style littéraire peut être le plus à même de restituer semblable expérience, l'auteur s'appliquant par son art à susciter chez son lecteur des représentations et des émotions au plus proche de celles qu'il prête à son personnage.

<sup>69</sup> Balzac, H. (1965). *Le Lys dans la vallée*. Gallimard, p.35.

<sup>70</sup> Voir Caspar, É. & Kolinsky, R. (2013). Revue d'un phénomène étrange : la synesthésie. *L'Année psychologique*, 113, 629-666, p.630 : « La synesthésie (du grec *syn*, union, et *aesthesia*, sensation) est un phénomène qui consiste en un liage sensoriel inhabituel, dans lequel certains stimuli évoquent automatiquement une perception additionnelle ». C'est à ce type d'association que se livre par exemple Arthur Rimbaud dans son sonnet *Voyelles*, écrit en 1871, et qui associe dès le premier vers des lettres à des couleurs : « A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu : voyelles ».

<sup>71</sup> « Le fait de se montrer, l'apparaître, la manifestation sont des concepts phénoménologiques purs précisément parce qu'ils désignent la phénoménalité elle-même et rien d'autre. D'autres termes équivalents, [qui] sont ceux du christianisme, sont ici "apparition", "vérité", "révélation" ». Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil, p.34-35.

Une absence paradoxale. Si l'on guette l'apparition d'une chose, son absence peut se lire comme la gestation d'un avènement, ou comme le temps de sa catabase, celui de sa montée à la lumière et de son accessibilité à la perception. Mais l'absence d'une chose qui ne fait l'objet d'aucune attente ne peut être qualifiée comme telle seulement qu'*a posteriori* : c'est quand telle personne a fait son apparition dans ma vie et l'a marquée de sa manifestation que je peux me rendre compte d'un déficit, révélé par ce qui est venu le combler – comme l'exprime Louise Roland à son fils, dans le roman *Pierre et Jean* de Guy de Maupassant, lorsqu'elle avoue sa relation à Léon Maréchal et ce qu'elle lui a procuré :

Je n'aurais jamais rien eu de bon dans l'existence, si je ne l'avais pas rencontré, jamais rien, pas une tendresse, pas une douceur, pas une de ces heures qui nous font tant regretter de vieillir, rien ! Je lui dois tout !<sup>72</sup>

L'apparition n'est donc pas seulement l'entrée en lumière d'une chose ou un être dans le champ phénoménique, mais elle contient aussi la révélation d'un effet immédiat sur les personnes qui la reçoivent et s'en trouvent touchées. Avant l'apparition, il y a donc du *latent*, qui peut rester indéfiniment dans les limbes des possibles jamais advenus, et sans même qu'on le soupçonne si rien ne vient jamais l'actualiser. Lorsque Paul Ricœur écrit : « entre le secret et la monstration se tient la révélation<sup>73</sup> », nous pourrions donc interpréter cet « *entre* » à la fois comme celui de l'avènement et du latent. Ces considérations amènent aussi à penser l'apparition comme susceptible de marquer le commencement d'une nouvelle chronologie dans l'histoire du sujet qui la reçoit, un « *à partir de* » qui peut être le début d'une transformation personnelle – de celles qui s'opèrent dans une éducation.

Notre intention rejoint donc le projet phénoménologique : tenter de (ré)apprendre à voir, de revenir au plus près de ce qui se donne dans la première apparition, dans son moment propre et dans sa forme qui ne sont pas le tout du phénomène, mais qui l'engagent, et ce faisant nous y engageant. Nous l'avons exposé, la possibilité même de tout apparaître est suspendue à une présence autre, celle d'une conscience qui répercute, toujours à sa manière, ce qui se manifeste dans l'apparition. Dans un premier temps, c'est au prisme de cette conscience extérieure que nous allons tenter de comprendre ce qui peut *se passer* au moment de la première apparition ; les enseignements retirés permettront dans un second temps, nous l'espérons, de comprendre dans quelle mesure il y a un « savoir-se-faire-apparaître » qu'il est possible de penser et de cultiver.

---

<sup>72</sup> Maupassant (de), G. (2020). *Pierre et Jean*. Magnard, p.151.

<sup>73</sup> Ricœur, P. (2010). Herméneutique de l'idée de révélation. Dans *Écrits et conférences 2*. Seuil, p.231.

Une réflexion sur l'être-avec, l'être-auprès-de, échouerait par avance si elle renonçait à rencontrer l'altérité au profit de laquelle elle prétend œuvrer. Le travail conceptuel, caractéristique de la philosophie, est indispensable pour restituer un objet d'étude dans une rationalité partagée, structurer les représentations et espérer parvenir à une forme de connaissance qui aide à vivre. Cela étant, si cette réflexion ne sait pas s'extraire de son propre schème de pensée en allant au-devant de l'altérité, elle prend le risque de se couper des phénomènes qu'elle prétend éclairer et de tomber dans le piège du « philosophe de l'intuition » tel que le dénonce Kant, qui prétend faire de la science simplement en consultant son oracle intérieur et sans mener le « travail herculéen »<sup>74</sup> qu'elle réclame pourtant. Pour l'itinéraire philosophique envisagé ici, il s'agit donc à proprement parler, de tracer un chemin phénoménologique vers la présence, ce qui, traduit étymologiquement, signifie en définir la méthode<sup>75</sup>.

Or, et de manière assez paradoxale, si de nombreux ouvrages philosophiques font porter leur propos sur la méthode, son élaboration, ses fondements, le philosophe travaille le plus souvent avec une méthode qui lui est propre et qu'il découvre lui-même et expose, en fonction de son objet et d'une stratégie intellectuelle toute personnelle. Par nature, la *philosophie*, dont le nom ne comporte pas de suffixe dérivé de *logos* (un discours constitué et en cours de constitution – ou *somme* – sur un objet, comme on le retrouve par exemple dans la sociologie) ne prétend pas à l'origine faire science<sup>76</sup> – ce qui ne l'empêche pas de se mettre en quête de connaissances, mais plutôt à partir d'un art de former des concepts et d'éduquer à un jugement critique fondé

---

<sup>74</sup> « On est récemment allé si loin dans cette voie que voici que s'annonce de façon ouverte et déclarée une prétendue philosophie pour laquelle point n'est besoin de travailler; il suffit de prêter l'oreille à l'oracle au-dedans de soi-même et d'en faire son profit pour s'assurer l'entière possession de toute la sagesse qu'on peut attendre de la philosophie; et cela sur un ton qui montre que ses tenants entendent bien ne pas être mis au rang de ceux qui sur le mode scolaire – s'estiment tenus de progresser lentement et prudemment de la critique de leur faculté de connaître à la connaissance dogmatique, mais que – sur le mode génial – ils se font fort d'effectuer d'un seul regard pénétrant sur leur intérieur tout ce qu'un travail appliqué peut jamais procurer et bien davantage encore. Des sciences qui exigent du travail, comme les mathématiques, la science de la nature, l'histoire ancienne, la philosophie, etc... beaucoup peuvent bien s'enorgueillir de façon pédante; mais il est réservé au philosophe de l'intuition de jouer les grands seigneurs, lui dont la démonstration n'a pas à gravir la pente par le travail herculéen de la connaissance de soi, mais à qui une gratuite apothéose permet en son survol de la dispenser d'en haut : car il y parle de sa propre autorité et, de ce fait, il n'est tenu de rendre raison à personne ». Voir Kant, E. (1982). *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*. Vrin, p.90-91.

<sup>75</sup> La méthode, c'est en effet littéralement un « chemin » (*ὁδός*, *hodós*) « vers » (*μετά*, *metá*) quelque chose.

<sup>76</sup> On peut estimer qu'il y aurait aujourd'hui largement matière à une suite du *Conflit des facultés*, texte dans lequel Kant s'interrogeait sur la position institutionnelle de la philosophie par rapport aux trois « facultés supérieures » que sont la théologie, le droit et la médecine ; on pourrait l'envisager aujourd'hui déclinée comme conflit entre la faculté de philosophie et la faculté des sciences humaines et sociales, dont le point d'achoppement porte en particulier sur le caractère épistémologique de leurs élaborations respectives. Gilles Deleuze et Félix Guattari l'écrivent d'ailleurs sans fard : « la philosophie a croisé beaucoup de nouveaux rivaux. Ce furent d'abord les sciences de l'homme, et notamment la sociologie, qui voulaient la remplacer ». Voir Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éditions de Minuit, p.15.

en raison. Sans doute est-ce ce qui explique le paradoxe qui fait que la méthode est un sujet familier pour le philosophe (pensons à Descartes, Peirce, Husserl, Gadamer, entre autres), alors que la perspective de devoir nécessairement se conformer à *une* méthode entendue comme dispositif de pensée conventionnel, autrement dit systématique, d'appréhension d'un objet lui est plus difficile à envisager, sans doute en partie parce qu'il ne cherche pas tant à restituer le réel qu'à inventer de nouveaux chemins pour l'aborder et le regarder différemment. Ainsi sa démarche n'est pas exempte de méthode, mais celle-ci est l'émanation d'une pensée propre, considérant un objet à travers une problématique tout aussi originale et personnelle. Il cherche d'abord à comprendre pour lui-même et avec son art, « ce qu'il voit être la vérité universelle », explique Ferdinand Alquié, et celui qui le lit ensuite et veut le comprendre doit « se faire son semblable<sup>77</sup> » – accepter ses postulats, sa problématique, sa démarche de pensée pour réfléchir à partir de son œuvre. C'est cela qui fait la solitude du philosophe<sup>78</sup>, réitérée dans sa crainte perpétuelle de n'être pas compris, bien qu'il pense avoir pourtant saisi et exprimé quelque chose d'important pour tous. On ne s'étonnera donc guère de l'aveu de George Edward Moore, l'un des pères de la philosophie analytique, dans une conférence en 1933 : « Il me semble qu'il n'existe rien qui puisse être décrit comme la méthode de la philosophie<sup>79</sup> ».

Notre interrogation sur le recours et le choix d'une méthode n'est pas à interpréter comme une velléité de rattachement de notre recherche à une école de pensée (Cercle de Vienne ou néo-positivisme, par exemple). Elle se lit avant tout comme le prolongement d'une intention éthique – précédemment évoquée, et qui se veut aussi une forme de cohérence : peut-on prétendre mettre en lumière le phénomène de la présence, qui est par essence *ouverture* à, sans en étendre le champ du recueil à des perceptions autres ? – mais qui correspond aussi à une volonté de rendre justice à cet objet d'étude si particulier que nous nous sommes donné et qui s'apprécie à l'aune de toute une diversité des sensibilités individuelles. Elle est aussi une manière d'apporter une contribution au dialogue interdisciplinaire, en se demandant comment travailler philosophiquement, dans une optique phénoménologique, avec des méthodes qualitatives elles-mêmes qualifiées de phénoménologiques.

---

<sup>77</sup> Voir Alquié, F. (2005). *Qu'est-ce que comprendre un philosophe*. La Table Ronde.

<sup>78</sup> Jeanne Hersch pousse très loin la vision de cette solitude : l'œuvre philosophique « est d'ailleurs sans intérêt pour autrui puisque nul ne pourra la refaire identiquement, nul ne pourra se servir de ses résultats, des certitudes qu'elle aura données, nul ne pourra même poser à nouveau de la même façon un problème identique. Philosopher est un acte d'absolue solitude ». Hersch, J. (1964). *L'illusion philosophique*. Plon, p.68.

<sup>79</sup> Moore, G. E. (2002). *Lectures on philosophy*. Routledge, p.191: "It seems to me there is nothing which can be described as the method of philosophy".

En adoptant le principe hégélien selon lequel le « chemin vers la science est déjà lui-même science, et, selon son contenu, du coup, science de l'expérience de la conscience<sup>80</sup>», nous avons déjà exposé pourquoi il nous semblait pertinent de convoquer l'art littéraire, « toute écriture littéraire » étant, comme l'écrit George Gusdorf, « dans son premier mouvement, une écriture du moi », où « l'écrivain est son premier personnage<sup>81</sup>», ce qui met son art au service d'une transcription phénoménique en faveur d'un lecteur ne disposant que de la matière littéraire pour forger ses représentations à partir de ce qu'il ne peut que lire.

Une autre forme de narration peut, pensons-nous, être sollicitée avec profit pour reconstituer le phénomène de la présence en ses différents moments : celle du récit phénoménologique, donc. Celui-ci, explique André Balleux, s'apparente à un récit de vie, qui « doit permettre de faire l'expérience intime de la perspective de l'acteur » et se réalise à partir d'une trame orientant les récits obtenus sur des thèmes ». Ce qui va lui conférer un ancrage phénoménologique sera d'une part la forme propre du récit, dans le soin pris à décrire le thème, ou phénomène étudié, et d'autre part l'analyse qui s'ensuivra, elle-même phénoménologique

dans la mesure où elle cherche à « rejoindre l'existentiel, c'est-à-dire ce qui est fondamentalement humain dans la construction des phénomènes de conscience », mais elle est aussi phénoménologique au sens étymologique de ce qui devient visible dans la lumière, de ce qui apparaît progressivement aux yeux du chercheur<sup>82</sup>.

Pour espérer approcher l'être du phénomène, ou, pour reprendre une formule de Claude Romano, pour espérer comprendre « ce qui est nécessaire à une chose pour qu'elle soit ce qu'elle est<sup>83</sup>», ce sont bien d'abord les médiations de la conscience du phénomène qu'il faut aller rencontrer, « dans l'incarnation charnelle de la conscience, puis dans l'incarnation linguistique de la parole<sup>84</sup>». Que se passe-t-il donc dans le moment de l'apparition, et que peuvent en répercuter des consciences qui en sont témoins ? Il y a un peu plus de vingt ans, dans une université parisienne, nous fûmes à l'époque quelques étudiants à nous être reconnus, lors d'échanges informels, particulièrement sensibles à la manière dont l'un de nos professeurs parvenait à nous fasciner, bien qu'il était reconnu pour esquiver les discussions et être assez

---

<sup>80</sup> Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit I*. Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Gallimard, p.104. L'expression est reprise en note : « "Chemin vers la science" car la Phénoménologie n'est pas la Logique ; ce chemin est pourtant d'ordre "scientifique", car rien ne peut parvenir à la science qui ne soit déjà science » (note 42, p.673).

<sup>81</sup> Gusdorf, G. (1991). *Les écritures du moi. Lignes de vie I*. Odile Jacob, p.21.

<sup>82</sup> Balleux, A. (2007). Le récit phénoménologique : étape marquante dans l'analyse des données. *Recherches Qualitatives*, 3, 396-423.

<sup>83</sup> Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Gallimard, p.903.

<sup>84</sup> Gusdorf, G. (1991). *Op. cit.*, p.22.

peu porté à considérer des interlocuteurs d'une maturité philosophique réputée inégale. Nous saisismes l'occasion d'en parler avec d'anciennes condisciples qui acceptèrent de se prêter à une reconstitution narrative des perceptions et des ressentis inspirés par les souvenirs de cette expérience de mise en présence singulière. Nous nous sommes entendus avec Rose et Sophie<sup>85</sup> pour que leur récit porte sur leur expérience vécue de l'apparaître de ce professeur, la première fois où il se manifesta mais aussi dans ses (ré)apparitions qui firent date et leur restaient en mémoire. Il leur fut proposé de tenir compte dans leurs récits, autant qu'il leur était possible, des éléments de la question suivante : *Comment décrire ce qui se passait à l'apparition du professeur en question, et à quoi l'attribuer ?* Le principe consistant à laisser libre court au récit<sup>86</sup> de chacune dans un premier temps, avant ultérieurement d'en reprendre et d'en discuter certains passages ensemble, pour les expliciter et formuler des éléments d'une interprétation collective de l'expérience vécue, relative à un phénomène dont nous fûmes tous des témoins.

*Récit de Rose :* « C'était l'année de maîtrise, qui était celle de pas mal de changements : moins d'heures de cours, un sujet à trouver et le mémoire, d'un volume attendu dépassant la centaine de pages. C'est là, dans ce contexte, que j'ai eu en cours pour la première fois le Pr. M. J'avais pas mal de contacts avec les étudiants de DEA et même avec des doctorants et depuis le collège j'aimais bien demander à l'avance des renseignements sur les profs. « La star ! » m'avaient dit certains, d'autres avaient juste souri, levé les yeux au ciel. « Brillant », « Compliqué » voilà ce que j'avais récolté. En octobre, pour le premier cours, la salle était pleine avant son arrivée, ce qui m'a surprise, car si son séminaire m'était obligatoire par rapport à la thématique de mon mémoire, je n'imaginais pas que le titre du cours aurait attiré autant d'optionnels. On aurait dit le théâtre avant le début de la pièce ! Et puis il est entré, sans rien dire, sans regarder personne, et s'est dirigé vers le bureau. Pas de cartable, juste cinq ou six livres en main, qu'il déposa sur le bureau. Ensuite il nous a fait face, avec un regard direct, et un costume à carreaux et surtout un nœud papillon qui ne devait jamais le quitter. Il ne s'est pas présenté, il a tout de suite parlé de son séminaire et commencé le cours, sans notes. C'était très dense, je trouvais qu'il allait vite, j'aurais bien aimé qu'il ralentisse. Les fois suivantes, le rituel s'est répété, mais je ne le vivais plus tout à fait de la même manière ; l'effet de surprise ne pouvait plus jouer, aussi je le voyais arriver en pensant à l'atmosphère qui s'installait quand il reprenait le fil de son propos. Quand il arrivait, je savais qu'il fallait se préparer à un exercice intellectuel intense, qu'avec lui commençait un marathon pour arriver à comprendre et à transcrire pendant deux heures. Comme son seul support, c'était ces livres de philosophes, tous dans leur langue d'origine et dont il traduisait des passages pendant la séance, j'avais l'impression que chaque séance était unique : il n'y aurait jamais deux fois la même. C'est ce qui fait, je dirais, que je ne m'ennuyais pas, même si je n'arrivais pas à tout comprendre. Il y avait un côté « représentation » : ses accessoires vestimentaires, sa personnalité, sa gestuelle avec ses rituels d'entrée et ce qui pouvait ressembler à une improvisation, même si ça n'en n'était certainement pas. Une fois le cours

---

<sup>85</sup> Il s'agit de prénoms déontologiques.

<sup>86</sup> « Le texte produit peut tenir en quelques paragraphes (...), l'écriture doit être le plus possible fluide. Elle est en ce sens plus près de l'expression orale que de la pensée écrite. Elle ressortit à la narration, non à l'explication, elle se veut être l'exposé d'un cas, non un exercice d'écriture analytique. Elle emprunte, bien sûr, largement au vocabulaire des acteurs eux-mêmes, et elle doit suivre la ligne chronologique ou argumentative mise en place par eux », expliquent Pierre Paillé et Alex Mucchielli. Voir Paillé, P. et Mucchielli, A. (2021). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin, p.183. La culture philosophique de Rose et Sophie a pu les porter spontanément à exprimer des éléments d'analyse dans leurs récits ; nous avons considéré qu'ils allaient pour elles de pair avec la narration et les avons accueillis comme constitutifs de cette dernière.

terminé, c'était très difficile de le voir pour lui poser une question, il répondait lapidairement et s'esquivaient très vite. Le cours, c'était le seul moment et le seul endroit où on pouvait être sûrs de le rencontrer – il n'était jamais absent. D'où il venait, où il retournait ensuite... mystère. À l'époque, pas de mails ; il fallait aller au secrétariat du département pour savoir si le professeur M. pouvait accorder un rendez-vous, mais c'était difficile à obtenir et donc assez dissuasif. Vraiment, il « apparaissait » à tous les sens du terme à l'heure du cours ; même quand j'ai soutenu mon mémoire de maîtrise, mon dernier souvenir avec lui, c'est moi qui suis entrée dans son bureau. »

*Récit de Sophie :* « C'était ma première année à Paris, je venais y suivre les cours pour préparer l'agrégation. En lisant les plaquettes, avec les noms des enseignants du département de philo, j'avais été impressionnée car j'avais reconnu les noms de quelques-uns dont j'avais lu des textes, et l'idée de rencontrer des professeurs qui étaient aussi des auteurs me plaisait beaucoup. La première fois où j'ai découvert le professeur M., c'était à l'occasion de la première séance de son séminaire annuel. La salle était comble et il m'a semblé qu'il y avait même des auditeurs libres. Je me souviens avoir regardé l'heure, il est arrivé un peu après 14h. J'ai eu l'impression de remonter le temps, et en le voyant, il m'a semblé voir arriver un détective, en complet à carreaux, nœud papillon et regard d'aigle (plus tard, je l'ai vu avec une pipe, ce qui devait renforcer encore cette image de “*Sherlock Holmes*”). Il faut dire que le décor boisé des salles de la Sorbonne favorisait chez moi le sentiment d'être hors du temps. J'ai donc tout de suite senti une distance. Il n'a pas eu de mot d'accueil pour les étudiants réunis, et il ne s'est pas non plus présenté, même pas dit son nom, comme si tout allait de soi ou n'était pas utile à préciser. En fait, je me dis que c'était comme s'il ne voulait pas montrer que c'était la première fois pour lui qu'il rencontrait ce groupe d'étudiants ; il ne s'est pas adressé à nous en pensant qu'il y avait des nouvelles ou des nouveaux à accueillir, ne serait-ce que par un mot de présentation ou de bienvenue. C'était un peu comme si j'avais manqué la première séance et qu'en réalité je n'assistais qu'à la deuxième. Pourtant, c'était une première pour lui aussi, car, comme je l'apprenais plus tard, il proposait chaque année un thème inédit pour ce séminaire ; c'est sans doute ce qui explique qu'il n'ait présenté que ce dernier. Ce fut une séance brillante, je n'ai pas d'autre mot, mais c'était plus une conférence qu'un cours ; il reliait avec facilité des concepts qui auraient demandé, pour moi en tout cas, qu'on s'y arrête pour vérifier que l'auditoire suivait bien le fil de sa pensée. Je me suis sérieusement questionnée sur mon niveau d'étudiante en voyant qu'aucune question n'était posée. Il faut dire qu'il ne s'appuyait sur aucun support, à part les livres posés devant lui, ce qui donnait une autre solennité à son propos, que personne n'aurait pensé à qualifier d'improvisation, tant il était précis et continu, et qui faisait penser à l'inspiration reçue par un être mi-savant, mi-mystique. Rien n'était ordinaire dans ces cours, car il n'annonçait jamais d'une séance sur l'autre comment il allait poursuivre ni ce qu'il allait aborder. J'étais étonnée de constater que même si j'étais loin de tout comprendre, et que la prise de notes était fastidieuse, je ne me suis jamais ennuyée intellectuellement. Je n'ai jamais cherché à prolonger la réflexion avec lui, avant tout par crainte de poser une question qui révélerait mes lacunes et me ferait passer pour quelqu'un qui n'aurait pas eu sa place dans ce séminaire. Mais c'était aussi parce que ce que j'avais vu de lui, dès la première fois, ne m'y enjoignait aucunement. Je sentais à travers ses manières d'entrer, de regarder, de parler, qu'il ne “tendait pas de perche”, si j'ose dire, qu'il cultivait une distance intimidante. Je ne l'ai vu qu'une seule fois dans un autre contexte que celui du séminaire. C'était un jour où j'étais allée assister à une soutenance de thèse. Alors que la séance avait commencé depuis une dizaine de minutes, la porte s'est ouverte et je l'ai vu arriver, enveloppé dans un manteau-cape. Sans faire de bruit, mais sans chercher non plus à se dissimuler, il était allé prendre place dans l'amphithéâtre, dans les premiers rangs. Avant de s'asseoir, il avait toisé toute l'assistance, en faisant un tour sur lui-même, puis s'était soigneusement défait de sa cape, et avait pris place. Par rapport au thème, je dirais donc qu'il y a dans mon souvenir sa première apparition en cours, qui a donné le ton des autres, car il n'a pas varié dans ses habitudes ensuite, et puis cette dernière anecdote, où le terme “apparition” a pris un autre sens, parce que son arrivée fut une surprise, et parce qu'il a su ménager ses effets au point que pendant quelques secondes, il s'est fait centre des attentions ; quand il s'immobilisa enfin, en s'asseyant, c'était comme s'il avait donné le signal que l'on pouvait à nouveau se concentrer sur la soutenance ».

Quelques temps après la réception et la lecture de ces récits, nous avons pris un temps avec les auteures pour tenter d'en « circonscrire le monde partagé » et d'en « cerner les invariants phénoménologiques<sup>87</sup>» à travers un exercice herméneutique mené en commun, quelque peu facilité par une formation philosophique partagée et une expérience commune de la phénoménalité de la personne au centre des récits.

Un premier aspect ressorti de cette entreprise réflexive porte sur un caractère particulier et propre à cette expérience de mise en présence : elle est intervenue dans le contexte d'une attente, où la première apparition se guette et s'anticipe, puisqu'on vient à dessein assister à séminaire avec une certaine représentation de celui qui va le dispenser, que cette représentation soit suscitée par une réputation ou par une expérience de lecture. Il y a donc ici un intérêt préalable, susceptible de conférer à la première apparition un enjeu singulier, et de disposer à un certain désir d'élucidation : *est-il comme on me l'a dit, tel que je me le suis imaginé ?* Un tel contexte facilite l'aperception, puisqu'il désigne d'emblée une direction pour l'esprit.

Ce préambule au phénomène de la première apparition posé, comment ces récits peuvent-ils nous aider à mettre en évidence ce qui dépend du sujet dans la phénoménalité de son apparaître ? Bien qu'il l'écrive avec ironie et dans une intention parodique, c'est peut-être Raymond Queneau qui en livre une expression phénoménologique tout à fait fructueuse, dans son roman *Les fleurs bleues* : « aussitôt la porte s'ouvre comme par enchantement et une radieuse apparition fait son apparition<sup>88</sup>». Il faut considérer l'apparition comme le premier phénomène du phénomène ; si la chose et son apparition ne sont pas absolument une seule et même chose, l'apparition n'est pas étrangère à ce qu'est la chose : « l'être est lié à l'étant comme la lumière à la chose sur laquelle elle devient visible<sup>89</sup>». Les deux récits le soulignent : la première apparition du professeur préfigurait quelque chose des suivantes, du fait de certaines manières d'être – nous l'avions envisagé en parlant précédemment d'un effet « synecdoque » – et parce qu'à travers sa manière de se donner à la perception d'autrui. Rose et Sophie expriment chacune à leur manière le caractère peu engageant de la communication du personnage. Quand nous tentons de réfléchir ensemble au fait qu'il ne se soit pas présenté, leur hypothèse aujourd'hui est qu'il considérait qu'on ne pouvait pas ignorer son nom, ni qui il était, dès lors qu'on était dans cette salle et à cette heure – et sans doute aussi du fait de son prestige, dont il avait une

---

<sup>87</sup> Paillé, P. et Mucchielli, A. (2021). *Op. cit.*, p.184. Par « invariant phénoménologique », expliquent les auteurs, il faut entendre les éléments caractérisant le phénomène étudié qui sont communs aux récits et à la conscience des participants.

<sup>88</sup> Queneau, R. (1965). *Les fleurs bleues*. Gallimard, p.108.

<sup>89</sup> Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation* (tome I). PUF, p.134.

certaine conscience. L'apparition qui ne dit pas son nom – au sens littéral du terme – compromet de fait les perspectives de réciprocité ; elle se donne (elle s'offre à la perception à des fins enseignantes) tout en se refusant (elle ne va pas jusqu'au bout de la donation puisqu'elle intègre l'existence d'autrui sans lui manifester le désir de le rencontrer). Or, si j'apparais à ce groupe, chacune de ces personnes m'apparaît aussi, dans ce moment de la première rencontre.

- C'est là un premier enseignement des deux récits, qui confirment les développements précédents. Lorsqu'on souhaite initier une présence dès l'apparition, il semble déjà décisif de montrer à l'autre que mon apparition ne se suffit pas à elle-même, parce qu'elle s'opère non pas à mes fins mais bien pour lui. Ce qui se façonne lors de l'apparition du maître, du mentor ou de l'éducateur – autant de figures qui prennent sens par rapport à autrui – ce sont d'abord les gages d'une reconnaissance de cet autrui, à travers tous les égards qui lui sont témoignés, comme autant de marques par lesquelles le sujet reconnaît qu'il n'existe que pour les consciences qui l'entourent, dans la mission qu'il entame auprès d'elles. Ce qui intervient dans le temps de l'apparition et dans ce qu'elle révèle comporte un caractère *déterminant*. Rose et Sophie l'expriment clairement : cette première apparition du professeur leur a donné un sentiment d'inaccessibilité, qui n'était pas tant suggéré par la difficulté de compréhension du cours que par le caractère ressenti comme dissuasif de sa façon d'être. L'apparition a fait ici ressortir l'ambiguïté de la donation : ce n'est pas parce qu'il y a donnéité (*Gegebenheit*, disponibilité d'une forme qui se donne à voir), qu'elle s'accompagne nécessairement de l'intention morale de la prolonger en un don. L'un des paradoxes du phénomène humain est celui de la rencontre assumée (je consens à apparaître pour mes étudiants) qui pourtant compromet par la nature même de son apparition toute méta-rencontre. Dans une relation éducative ou d'accompagnement, préparer son apparition suppose donc d'avoir à l'esprit cette ambivalence de la donation et l'attente qui en résulte : de même que la contiguïté n'est pas synonyme de proximité morale, « être-là » n'est pas, en soi, « être-là-pour-autrui ».

Rose et Sophie retracent, chacune à leur manière, une même situation préalable à la première apparition : elles étaient *dans une attente*, avec une certaine image de celui qu'elles allaient rencontrer – que cette représentation soit cultivée par des témoignages d'autres étudiants ou par la lecture de ses textes. La première apparition survient ici sur le fond de ces représentations, et c'est à l'aune de ces dernières qu'elle s'apprécie ; or c'est bien là un aspect qui laisse impuissant

le sujet apparaissant. Comment ne pas songer ici à Vladimir et Estragon, les protagonistes de Samuel Beckett ? Guettant l'apparition de Godot, ils expriment de manière remarquable cette expérience si commune et néanmoins si étrange, où l'idée de ce que l'on attend en côtoie l'ignorance la plus profonde :

Pozzo. - Qui est-ce?

Vladimir. - Eh bien, c'est un ... c'est une connaissance.

Estragon. - Mais non, voyons, on le connaît à peine.

Vladimir. - Évidemment ... on ne le connaît pas très bien ... mais tout de même ...

Estragon. - Pour ma part je ne le reconnaîtrais même pas<sup>90</sup>.

Lorsque l'attente précède l'apparition, cette dernière survient, pour le public, dans le clair-obscur d'une conscience indécise ; « je commence à attendre parce que je m'attends à<sup>91</sup> », et malgré cela, je ne suis pas sûr de reconnaître l'objet ou l'être de mon attente lorsqu'il sera là. Dans l'analyse menée conjointement avec Rose et Sophie, celles-ci conviennent que cette constante anthropologique dispose à l'étonnement, puisqu'elle fait de la première rencontre le moment révélateur d'un contraste, et par là même un moment à l'attention, où va pouvoir s'opérer une *ἐποχή* (*epochè*), une mise entre parenthèse de l'idée que je me faisais jusqu'à ce moment de ce que j'attendais, pour accéder à la réalité de l'objet ou de l'être dont on est mis en présence.

- Il n'appartient donc pas au sujet qui doit faire son apparition d'influer ou même de connaître cette idée ou image qui le précède dans l'esprit de ceux qui l'attendent. Ce qui dépend de lui, ce qui lui revient, c'est de devenir auteur de son apparition, et de tenter de la concevoir comme une introduction à sa phénoménalité non encore déployée<sup>92</sup>. « Se présenter » n'est plus seulement donner son nom, ce n'est plus seulement venir au-devant, c'est se signaler par sa manière d'apparaître. C'est le deuxième enseignement que nous retirons avec Rose et Sophie du croisement de leurs récits : apparaître ne laisse pas seulement la possibilité de monter sur scène, c'est-à-dire accéder à l'univers perceptif d'autrui ; cela ménage aussi la possibilité de se mettre en scène, autrement dit de penser et de façonner cette apparition, comme l'acteur compose son personnage. Les deux récits inscrivent en effet la première apparition dans une théâtralité, dont ils soulignent l'importance de l'empreinte laissée : Rose a vu un acteur arriver, à la gestuelle millimétrée et Sophie a cru assister au retour de Sherlock Holmes. Ce qui leur est

---

<sup>90</sup> Beckett, S. (1952). *En attendant Godot*. Éditions de Minuit, p.30.

<sup>91</sup> Brocchini, I. (2021). *L'attente en philosophie*. L'Harmattan, p.16.

<sup>92</sup> L'anglais le met en avant : « *introduce yourself* » est l'expression que le français traduit par « présente-toi » ; et c'est bien d'une forme d'introduction dont il est question dans la langue de Shakespeare.

apparu cette première fois a donné le ton de ce qu'allait être la suite, comme une signature caractéristique du personnage – que ce dernier l'eût cherché ou pas. Par conséquent, au moment d'apparaître pour la première fois, sans doute importe-t-il d'anticiper le caractère paradigmatique que va revêtir cette manifestation inaugurale aux yeux d'un public pour qui l'élucidation du personnage représente un enjeu important, la compréhension du professeur se jouant au moins à deux niveaux complémentaires, le *qui est-il ?* venant éclairer le *que dit-il ?* et réciproquement. Faire son apparition, c'est donc entreprendre d'en faire une manifestation propre, et cela suppose de commencer par consentir à l'inscrire dans un univers symbolique, en se demandant comment traduire un message ontologique (quel signal est-ce que je souhaite donner de l'être que je suis et que je veux être auprès de l'autre ?) à travers une première manifestation à l'adresse de l'autre. S'il ne s'agit pas comme au théâtre de chercher à donner le change – faire penser que je suis le personnage que je joue, et qui pourtant diffère de mon être propre – nous sommes néanmoins proches d'une forme d'art, car il s'agit de parvenir à écrire et interpréter soi-même la « partition » de notre intention envers l'autre. C'est précisément sur la nature de cette esthétique de l'apparition que nous va porter notre réflexion dans les pages qui vont suivre.

L'analyse réflexive menée avec les deux auteures des récits a une nouvelle fois souligné la portée symbolique de la première apparition, en ce qu'elle suscite une référence qui dispose le public dans sa façon de se situer par rapport au professeur et va orienter la manière d'appréhender les réapparitions du personnage. Si « toute la phénoménologie est une marche vers le point de départ<sup>93</sup>», il faut ici se pencher sur la relativité du commencement. Il y a celui par lequel la chose se donne à voir pour la première fois, qui est donc *son* commencement – une mise au monde comme lors de la naissance d'un nouvel être. Mais il y a aussi commencement à partir du moment où ce qui a fait son apparition dans une conscience, commence à compter pour elle, contribue à la rapporter à elle-même d'une manière particulière. Le commencement peut donc marquer l'irruption d'un phénomène dans une histoire qui n'est dès lors plus seulement la sienne, et qui s'actualise au fur et à mesure des réapparitions successives. Rose et Sophie insistent sur ce point dans notre discussion : leur récit a mis en lumière une corrélation entre la première apparition et les réapparitions successives du professeur, au fil des séances de séminaire. Rose et Sophie l'évoquent toutes deux sous l'angle de ce qui s'apparente à une *dialectique du même* (ritualisation de certains aspects de l'apparition, vestimentaires et gestuels, conférant une atmosphère propre autour de la présence

---

<sup>93</sup> Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation : Essai sur Freud*. Seuil, p.368.

du professeur) *et de l'inédit* (chaque séance étant perçue dans une continuité de ce même et néanmoins vécue comme unique). Il y aurait dialectique dans la mesure où pour elles, cette *contradiction* trouve sa résolution dans le temps en devenant une *articulation*. La réapparition se distingue ainsi de la seule répétition ou du recommencement ; c'est la manifestation qui advient sur le fond de son propre passé, c'est-à-dire sur le fond de l'empreinte déjà laissée. Ce qui est remarquable, c'est que les réapparitions ont été vécues pour certains aspects comme des confirmations de ce que la première rencontre avait donné à voir, mais sans pour autant compromettre le sentiment que chacune de celles qui ont suivi recelait une nouveauté – ce que Rose et Sophie ont mis sur le compte d'une improvisation (absence de support de cours) qui ne l'était qu'en apparence étant donné la technicité du propos et son rythme très soutenu.

- Le troisième enseignement que nous retirons des deux récits est qu'il importe aussi pour un maître ou un mentor de soigner ses *réapparitions*. La toute première, avons-nous compris, marque de son empreinte la perception et la sensibilité des élèves, dans la mesure où elle est attendue : *quelle est cette personne avec laquelle nous allons faire chemin, que va-t-elle nous nous dire à travers ce qu'elle va manifester d'elle-même dans le premier moment où elle va se montrer ?* Cependant, cette première apparition ne met pas un terme à l'attente, elle la transforme : *ce qu'a suggéré la première manifestation était-il représentatif de la personne et donc fiable ?* Lorsque la présence ne peut s'installer, comme c'est le cas lors de séances ponctuelles entrecoupées de phases d'absence, il dépend des réapparitions d'actualiser<sup>94</sup> les représentations nées de la première rencontre. Faire son apparition, suppose donc de se montrer attentif à la façon dont on accède à la lumière et à la façon dont on y revient, car elles concourent à instaurer un environnement familier – que l'on retrouve décrit dans les deux récits comme une *atmosphère* propre, favorisant une certaine préparation intellectuelle. Cette capacité propre aux sujets de susciter un environnement portant la marque de leur étant et d'influer sur l'état d'esprit des personnes s'y trouvant plongées rejoint l'idée que la première apparition et ses réactualisations successives entretiennent une continuité qui est une forme spécifique de présence. Or, comme l'explique Bruce Bégout, « derrière une atmosphère se cache fréquemment un individu. Ce que nous prenons pour un air général trouve son origine dans un diffuseur plus ou moins reconnu ». Ce que l'on appelle « atmosphère n'existe pas en soi, dans le ciel des idées ou des airs, elle est toujours ici et maintenant la formation affective des

---

<sup>94</sup> Au sens d'en confirmer le bien-fondé.

rencontres interpersonnelles<sup>95</sup>». L'instauration de cette atmosphère s'appréhende dans ce cas comme un « périphénomène » ; malgré les éclipses d'une présence qui ne cherchait pas à s'installer, les apparitions du professeur ne se produisant guère qu'à l'heure du cours, quelque chose s'est néanmoins établi dans la durée, qui a suscité le sentiment d'une unicité des séances. Pour Gabor Csepregi, cette atmosphère procède de ce qu'il nomme l' « aura » d'individualités, porteuse d'une « tonalité » qui lui confère ce caractère particulier :

Nous sentons une présence particulière ou une aura et une certaine tonalité qui y est associée – la joie, la vitalité, la sincérité, la tristesse – qui, tel un parfum, infiltre graduellement l'environnement. Une qualité atmosphérique particulière suscite en nous une réaction affective ; nous y réagissons par une approbation et un attachement ou par une désapprobation et un rejet. L'animosité ou la sympathie ou même l'indifférence que nous ressentons immédiatement, dès la première rencontre, en présence de certaines personnes, tient souvent à cette exposition à leurs qualités atmosphériques<sup>96</sup>.

Or, il est intéressant de remarquer que l'on ne retrouve pas, dans les récits de Rose et de Sophie, l'expression d'une adhésion affective au personnage. Au contraire, ils s'illustrent par une étonnante neutralité émotionnelle : ni répulsion, ni sympathie, et pas non plus indifférence. Sa réapparition était vécue à la fois comme une réactualisation des précédentes – puisque la phénoménalité en demeurait identique (il ne variait pas dans ce qu'il donnait à voir de lui-même et dans sa façon de faire cours) – et comme une nouveauté, puisque ni lui ni son public ne savaient véritablement par avance où allaient le mener les chemins empruntés par une pensée qui semblait chercher à se saisir elle-même. Il faut peut-être ici prolonger l'intuition d'Henri-Irénée Marrou, lorsqu'il écrit, à propos de l'éducation hellénique dans l'Antiquité, que

la véritable portée éducative d'Homère résidait ailleurs : dans l'atmosphère éthique où il fait agir ses héros, dans leur style de vie. De ce climat, tout lecteur assidu ne pouvait pas à la longue manquer de s'imprégner<sup>97</sup>.

Par-delà les difficultés d'un propos dense et au rythme très soutenu, le public étudiant a pu en effet avoir le sentiment que le professeur s'astreignait à la même discipline intellectuelle que celle qu'il s'efforçait d'éveiller en lui, conférant à leur mise en présence réciproque la valeur d'un pacte éthique, certes tacite, mais néanmoins formateur. On ne saura sans doute jamais si telle était bien ici l'intention pédagogique qui a inspiré la forme de son séminaire ; toujours est-il que l'épisode ouvre à l'idée qu'un projet éthique peut contribuer à inspirer la forme prise par la présence et invite à en approfondir les modalités.

---

<sup>95</sup> Bégout, B. (2018). L'ambiance comme aura. Le pouvoir atmosphérique des individualités. *Communications*, 102(1), 81-98, p.86.

<sup>96</sup> Csepregi, G. (2020). *In vivo. Une phénoménologie des moments décisifs de l'existence*. Presses de l'Université Laval, p.111.

<sup>97</sup> Marrou, H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le monde grec*. Seuil, p.36.

### I.3. Éthique et esthétique de l'apparaître, une introduction à la présence

Quand point le bouton de rose, quelque chose paraît, qui n'est pas tout ce qui peut paraître.

Faire son apparition, c'est donc inaugurer l'ère d'une phénoménalité singulière qui va avoir besoin de temps pour se déployer, dans des espaces intersubjectifs et « atmosphériques<sup>98</sup>». C'est pourquoi il y a déjà quelque chose à élucider dans ce prélude à la présence que doit être l'apparition, précisément pour qu'elle en permette l'avènement. L'apparition est moment, dévoilement, possibilité. Voici que quelque chose se découvre, sort du caché ou du moins se rend disponible à la perception. L'apparition est la forme qui s'offre à la mise en présence, mais comme une proposition déjà déterminée : cette forme qui se présente, ce n'est pas n'importe laquelle. Lorsque le professeur rejoint sa classe pour la première fois, les élèves ignorent la carrière de cette rencontre, mais ils savent que ce sera donc lui, et pas un autre. Ils ne connaissent encore rien de lui, sinon que c'est lui. En tant qu'elle se présente, cette forme qui m'apparaît – ce personnage, avec cette apparence qui lui est associée – est affirmative, et même assertive : elle se donne à voir pour ce qu'elle est. Dans l'apparition, écrit ainsi Jean-Luc Marion « le phénomène ne se laisse pas constituer, ni synthétiser, mais prend lui-même l'initiative de se montrer comme tel<sup>99</sup>», de sorte que je peux vivre l'apparition comme une violence, quelque chose qui outrepassa ma liberté, c'est-à-dire comme un irrévocable : il est là, elle est là, c'est donc lui, c'est donc elle – toutes les autres possibilités sont désormais abolies.

Avec l'apparition s'obture un premier imaginaire, né des opérations spéculatives de l'attente. Un petit exercice d'« anthropologie de nous-mêmes<sup>100</sup>» ne devrait pas manquer d'en fournir des illustrations, en songeant aux contrastes vécus entre nos représentations et le verdict du réel. L'expérience est décrite par Émile Zola dans nouvelle peu connue, publiée en 1883, intitulée *Pour une nuit d'amour*, où il retrace comment Julien, jeune musicien, fut intrigué dès la simple évocation de son existence par Thérèse de Marsanne, dont l'imposante demeure s'offrait à ses regards. Fasciné par une vision nocturne et inachevée de cette dernière, à sa fenêtre, dont il ne

---

<sup>98</sup> Le parallèle avec l'art dramatique se retrouve encore dans cette dernière référence, comme l'observe Izabel Wiczorek, « le philosophe Gernot Böhme faisant référence aux atmosphères qui sont produites de façon délibérée », « en les qualifiant de “mises en scène” », ce qui fait aussi du sujet apparaissant un « informateur actif de l'ambiance ». Voir Wiczorek, I. (2021). Atmosphères en formation : seuils affectifs, champs immersifs et limites actives. Dans Didier Tallagrand, Jean-Paul Thibaud, Nicolas Tixier (dir.), *L'usage des ambiances : Une épreuve sensible des situations*. Hermann, 251-259, p.251.

<sup>99</sup> Marion, J.-L. (2014). L'invisible et le phénomène. Dans Jean, G., & Leclercq, J. (éds.), *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*. Presses universitaires de Louvain, p.94.

<sup>100</sup> L'expression est de Louis Dumont, et décrit un retour réflexif sur les manifestations de la condition humaine dans nos pratiques de vie quotidienne. Voir Dumont, L. (1993). *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.

put distinguer le visage mais dont il perçut la musicalité de la voix juste avant qu'elle ne s'efface. Alors qu'« il se demandait s'il devait être heureux de cette apparition », il se prit à imaginer tout ce qu'elle pouvait être – ou plutôt ce qu'il aimerait qu'elle fût. Mais quand elle ne fut plus environnée des ténèbres qui entretenaient le mystère et la rêverie, Julien fut bouleversé de ce qui s'imposa à sa vue :

comme il ne se hasardait pas le jour à sa fenêtre, il ne l'entrevoyait que la nuit, toute grise d'ombre. Un matin, au moment où il refermait une de ses persiennes, pour se garantir du soleil, il aperçut Thérèse debout au milieu de sa chambre. Il resta cloué, n'osant risquer un mouvement. Elle semblait réfléchir, très grande, très pâle, la face belle et régulière. Et il eut presque peur d'elle, tant elle était différente de l'image gaie qu'il s'en était faite. Elle avait surtout une bouche un peu grande, d'un rouge vif, et des yeux profonds, noirs et sans éclat, qui lui donnaient un air de reine cruelle<sup>101</sup>.

S'il est caractéristique des pièges d'une trop grande complaisance envers nos fantaisies, l'épisode rappelle surtout que l'incomplétude de l'apparaître, qui n'est pas le tout du phénomène, n'empêche pas de se former des représentations extrapolées, voire définitives et de nous influencer nous-mêmes à partir d'elles. On retrouve ici une tendance toute humaine à réduire le phénomène à son apparaître, avec le risque d'en compromettre toutes les potentialités latentes. Thérèse de Marsanne était loin de se douter qu'elle était observée et n'était donc aucunement portée à façonner son apparition ; mais pour qui serait conscient de la force suggestive du moment de l'apparition et de la forme de ce qui apparaît, il importe d'être conscient que l'irruption porte déjà une prescription. Celui qui apparaît pour la première fois à un autre ou à d'autres au nom d'une mission éducative a charge d'âmes et doit « se savoir obligé absolument, car noblesse oblige<sup>102</sup> » : façonner son apparaître auprès d'eux, c'est chercher à leur faire une proposition de liberté par excellence : à travers ce que je commence par manifester de moi, il y a l'indice fragile de ce peut être pour eux.

C'est pourquoi il faut penser une éthique de l'apparition et tenter d'en dégager les traits pour contribuer à en inspirer une phénoménalité propre. En contexte socio-éducatif, au moment où la personne en responsabilité se présente, la difficulté est au moins double : d'une part, il y a pour l'autre le caractère factice d'une mise en présence à laquelle il est « assigné<sup>103</sup> » du fait d'un cadre institutionnel (celui de l'obligation scolaire ou d'un suivi aussi social qu'administratif, par exemple) et l'irrévocabilité de l'apparition dans ce moment : c'est lui,

---

<sup>101</sup> Zola, É. (2010). *Pour une nuit d'amour*. Gallimard, p.25.

<sup>102</sup> Alain. (1946). *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*. Lahure, p.63.

<sup>103</sup> Pour reprendre une expression d'Eirick Prairat. Voir Prairat, E. (2021). Considérations sur l'idée d'hospitalité scolaire. Dans Henri-Louis Go & Xavier Riondet (dir.), *Hospitalité en éducation*. PUN, 13-32, p.13.

c'est elle, signifie que pour l'heure, ce n'est personne d'autre que cet interlocuteur-là ou cette interlocutrice-là.

Une éthique de l'apparition pourrait donc relever d'une double inspiration : l'apprivoisement et l'hospitalité, afin de laisser une chance à la présence de s'installer et de porter ses fruits, attendus ou inattendus. Il s'agit bien d'une démarche éthique, non d'un simulacre : il n'est point question de nier les contraintes qui entourent la rencontre, comme il n'est pas non plus question pour celui qui apparaît de se nier lui-même, mais plutôt de créer les conditions d'un épanouissement d'un espace de liberté par-delà un cadre déterminé – et déterminant. Oui, c'est une obligation institutionnelle qui préside à notre rencontre, mais cela ne veut pas dire que chacun de nous ne peut se l'approprier. Oui, aucun de nous n'a le choix de qui est l'autre, mais essayons de ne pas nous cantonner à l'empreinte – ou à l'emprise – d'un apparaître. Oui, je suis ce qui t'apparaît en ce moment mais je ne m'y réduis pas *absolument* – ou pour le dire avec les mots d'Edith Stein, « c'est la chose elle-même qui apparaît ainsi et ainsi », mais « ce qu'elle est, elle le manifeste à travers ses apparitions changeantes<sup>104</sup> ». L'éthique de l'apparition doit pouvoir créer les conditions d'un dépassement du premier donné phénoménique (ce que chacun donne à voir de lui dans l'instant de la première apparition), comme le langage courant parlerait de dépasser la première impression. En d'autres termes, il lui revient d'œuvrer progressivement à la possibilité d'une méta-rencontre, qui pourra porter ses fruits dans son temps plus long.

Pourquoi et comment cette éthique peut-elle s'envisager d'abord comme un apprivoisement ? En premier lieu pour témoigner à l'autre d'une intention de distinguer la légitimité institutionnelle du consentement individuel. Il ne s'agit pas de dévaluer la première, mais de dire qu'elle n'est pas suffisante en soi ; pour s'édifier dans et par la présence de l'autre, il faut aller plus loin que le seul formalisme qui fait dire « je serai votre professeur cette année » ou « c'est moi qui vous accompagnerai dans votre insertion socio-professionnelle ». Manifester ce que nous appelons une volonté d'apprivoisement, en écho à la référence au *Petit Prince* de notre propos introductif, c'est s'ouvrir au projet de créer les liens qui rendront la relation originale, et peut-être ainsi plus authentique. Comment entrer dans cette intention éthique ? Nous pensons que cela suppose en premier lieu de prendre en considération et de garder à l'esprit les trois grands enseignements retirés au chapitre précédent :

---

<sup>104</sup> Stein, E. (1932, non publié). *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. Manuscrit inédit, Archivum Carmelitanum Edith Stein, Bruxelles, p.151, in Ruben Guilead, (1974). *De la phénoménologie à la science de la croix : l'itinéraire d'Edith Stein*. Nauwelaerts, p.114.

- L'apparition doit composer avec une attente et des images qui lui préexistent et lui échappent, au moins en partie, chez ceux à qui elle s'adresse.
- La sémiotique développée avec l'apparition est fondamentale pour impulser une tonalité propre à la relation naissante.
- Les réapparitions ont valeur de réactualisation et concourent au périphénomène d'une atmosphère propre à la relation.

Apprivoiser, c'est témoigner à l'autre qu'il n'y a pas de relation possible sans son engagement, comme il n'y a de manifestation qu'à destination d'une conscience qui peut la reconnaître – ou pas : « chacun peut en effet décider de voir ou ne pas voir telle ou telle chose, c'est-à-dire accepter ou non de se mettre en présence d'un objet sensible donné<sup>105</sup> ». L'apprivoisement exclut le rapport de force, ce qui conduit à exclure de se revêtir d'une phénoménalité éblouissante, où le désir d'apparaître serait uniquement tourné vers soi, l'autre n'étant plus qu'un faire-valoir. Vladimir Jankélévitch souligne que cette accessibilité n'est pas à interpréter comme un renoncement, ni comme une manière de déchoir. Au contraire, c'est le privilège de celui qui a de la ressource d'être capable d'atténuer ses effets pour se laisser trouver et atteindre :

[Dieu] n'est pas évident; comme dans la vision du prophète, il n'habite ni la tempête, ni le feu, ni les cataclysmes, mais une brise légère : il vient furtivement et c'est à nous de le trouver<sup>106</sup>.

Par la façon d'apparaître et dès le moment de l'apparition se joue l'esquisse d'un commun qui est le socle de toute relation éducative. Comment, en effet, espérer faire son miel d'une relation où la mise en présence porterait le message d'un hermétisme ? L'éducateur est condamné à l'humilité car il ne prend sens, en tant que tel, c'est-à-dire au titre de sa mission, que dans la mesure où d'autres ont besoin de lui et ne peuvent se rendre seuls là où ils ont besoin d'aller ; dans cette relation, « chacun est le “symbole” de l'autre, son complémentaire et son support, son donateur de sens<sup>107</sup> » pour le dire avec les mots de Julia Kristeva. Il y a éthique dès lors qu'il y a la volonté manifestée d'intégrer l'autre, quoique l'on ignore encore comment cette intégration va s'opérer ; c'est toute la différence entre l'assignation « *va à ta place* » et l'accueil « *il y a de la place pour toi* ». C'est pourquoi nous concevons l'éthique de l'apparition comme l'articulation d'un apprivoisement et d'une hospitalité.

---

<sup>105</sup> Morin, L. & Brunet, L. (2000). *Philosophie de l'éducation*. Presses de l'Université Laval, p.315.

<sup>106</sup> Jankélévitch, V. (1933). *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Félix Alcan, p.156-157.

<sup>107</sup> Kristeva, J. (1985). *Histoires d'amour*. Gallimard, p.70.

Pour offrir cet accueil du nouveau-venu qui la caractérise, l'hospitalité ne saurait se réduire à des actes. Ouvrir sa porte, donner le gîte et le couvert sont certes des pratiques d'hospitalité, mais peut-on dire que l'on se sent accueilli s'il ne s'agit que de formalismes accomplis de manière impersonnelle, d'égards sans un regard ? Nous disons donc que l'hospitalité doit avant tout exprimer une certaine qualité d'être, qui par suite éclaire les actes posés. Elle semble d'autant plus importante à manifester qu'elle peut sembler inopérante voire dérisoire lorsque la mise en présence est « systématisée » par les cadres institutionnels auxquels nous avons fait allusion, car c'est elle qui va devenir la condition de possibilité d'une présence, d'un « être-là-pour-autrui ». « Le premier moment de de l'hospitalité scolaire » est par excellence éthique, puisqu'il signale à l'autre que l'on ne fera pas sans lui : « attendre, accueillir, signifier à l'élève qu'il est attendu<sup>108</sup>».

Néanmoins, à travers la phénoménalité qu'elle va conférer à son apparition, la personne en responsabilité éducative va devoir résoudre d'emblée une difficulté qui procède de l'intention éthique elle-même. La réciprocité qui anime cette dernière, comme l'explique notamment Paul Ricœur<sup>109</sup>, n'est pas pour autant sacrificielle : désirer la liberté d'autrui n'est pas renoncer à la mienne, et aucune des deux ne naît de la négation de celle de l'autre. Ouvrir la porte de son logis n'est pas le céder à l'autre pour s'en exclure soi-même, et les traditions d'hospitalité se fondent toutes sur une complémentarité – donc une différenciation – entre accueillant et accueilli, la confusion entre les deux compromettant la reconnaissance réciproque qui fait tout le sel de cette relation. La relation éducative est une relation d'autorité, dans toute la beauté du sens profond que revêt ce mot : le pouvoir temporaire dont une personne dispose sur une autre pour l'aider à grandir<sup>110</sup>. Il lui faut donc trouver comment concilier, dès le seuil de la première apparition, les marques d'un *être-auprès-de-l'autre*, cet autre dont la présence est *attendue* pour faire relation, avec celles d'« une dissymétrie qui est au fondement de toute activité d'éducation<sup>111</sup>», qui évite l'écueil du « mauvais égalitarisme<sup>112</sup>», tout en montrant que s'inaugure pour l'autre l'ère d'un devenir qui va le voir évoluer.

Soit. Mais comment s'y prendre pour manifester cela à travers notre phénoménalité ?

---

<sup>108</sup> Prairat, E. (2019). *Propos sur l'enseignement*. PUF, p.44.

<sup>109</sup> Voir Ricœur, P. (1990). Avant la loi morale, l'éthique. *Encyclopaedia Universalis. Supplément I : les enjeux*, 62-66, p.63 : « Toute l'éthique naît donc de ce redoublement de la tâche dont nous parlions : faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. L'autre est mon semblable ! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude ».

<sup>110</sup> Voir notamment Serres, M. (2010). *L'autorité*. XVI<sup>e</sup> Congrès de l'Apel, « Autoriser l'autorité ». Montpellier.

<sup>111</sup> Prairat, E. (2013). *La morale du professeur*. PUF, p.28.

<sup>112</sup> Go, H.-L. (2021). Hospitalité scolaire : une éthique du désir ? Dans Henri-Louis Go & Xavier Riondet (dir.), *Hospitalité en éducation*. PUN, 33-46, p.9.

Pour y répondre, resituons-nous brièvement dans le projet phénoménologique qui est ici le nôtre. Lorsque nous avons exposé le choix d'un ancrage phénoménologique de notre réflexion, nous l'avons justifié par la nature singulière de la présence, que la praxéologie d'un côté et l'ontologie de l'autre ne suffisent pas à restituer : la présence passe par le « faire » mais est au-delà de la seule sphère de l'agir, elle réfère à l'être mais ne peut faire l'économie de ses incarnations, toujours particulières, dans les sujets humains. L'aborder comme phénomène, dont l'essence est la manifestation – ce qui se donne à percevoir, ce qui retentit dans une conscience et une sensibilité – nous a ainsi semblé le plus à même de lui rendre justice. Mais cela supposait de passer de l'inspiration du phénomène à la constitution d'un objet phénoménologique et pour cela d'inscrire notre propos dans le champ d'une discipline à la fois solidement constituée et évolutive, du fait des nombreuses ramifications qu'elle connaît depuis déjà un certain temps. Puisqu'elle prône « le retour aux choses mêmes », appliquons-nous ce conseil en rappelant son propos pour positionner clairement le nôtre. Reprenons à cette fin les mots limpides de Catherine Meyor :

Le sujet de la phénoménologie est situé dans le temps et dans l'espace, position première à partir de laquelle le monde se déploie. C'est donc en partant de ce phénomène que représente la chose, en quelque sorte à rebours de cette chose, que l'on remonte vers la subjectivité dans ses modes de constitution de l'objet. C'est en cela que réside le sens de toute approche phénoménologique, quelle que soit son application disciplinaire : rendre compte de la façon dont un phénomène apparaît à une conscience<sup>113</sup>.

La présence restitue bel et bien la dimension spatio-temporelle du phénomène. Mais le passage décrit en outre une ambition déclarée de faire du phénomène un « fil d'Ariane » vers la subjectivité qui l'accueille, le vise, et le rapporte inévitablement à elle-même, ce qui au bout du compte et selon cette lecture ferait de la phénoménologie une étude du sujet au prisme de phénomènes qui en seraient autant de révélateurs. Karel Novotný nous apporte une précision quant à cet enjeu de « rendre compte de la façon dont un phénomène apparaît à une conscience :

Selon Husserl, (...), les apparitions sont des vécus que quelqu'un doit vivre (*erleben*). Il n'est pas exclu que plusieurs personnes puissent avoir les mêmes apparitions de quelque chose, mais qu'elles éprouvent les mêmes vécus constitue une hypothèse douteuse. (...) Au premier abord, la subjectivité des apparitions singulières ne se compose pas d'un contenu quelconque (avec une matière et une qualité) ; elle puise son sens dans un certain sujet qui a des vécus actuels et originaires. Les apparitions se distinguent enfin en cela qu'elles sont attribuées à différents sujets qui les ont à chaque fois sur un mode actuel : c'est mon expérience et tu as ta propre expérience de la même chose<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Meyor, C. (2007). Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique. *Recherches qualitatives*, 4, 103-118, p.110.

<sup>114</sup> Novotný, K. (2010). Sur la subjectivité de l'apparaître. Dans Karel Novotný, Taylor S. Hammer, Anne Gléonec, Petr Špecián (eds.), *Thinking in dialogue with humanities: Paths into the phenomenology of Merleau-Ponty*. Zeta Books, 83-101 (traduction d'Yves Mayzaud), p.84.

Oui, apparaître, c'est en effet « apparaître pour ». Oui, l'apparition constitue une expérience existentielle et personnelle, propre au sujet qui la reçoit. Dès lors que le phénomène est tributaire d'une conscience qui le répercute, il est cohérent de le rapporter à une subjectivité qui va lui conférer un sens, en fonction d'une *intentionnalité* – une certaine manière qu'a le sujet de rapporter le phénomène à lui-même (ses ressentis, ses valeurs, son histoire...). C'est ici que prend place notre proposition : le sujet humain ne se limite pas à une subjectivité appréciative de ce qui lui apparaît, il est lui-même source de choses apparaissantes, au point d'être et de pouvoir se faire lui-même phénomène. Nous sommes des phénomènes en ce que notre matérialité physique nous fait participer au monde et à l'univers qu'il offre à la perception. Mais plus encore, le sujet humain est, en puissance, polymorphie de son propre apparaître, il a une certaine capacité à façonner sa manifestation<sup>115</sup>. Si la présence qui lui est propre et dont il peut envelopper l'autre émane de sa phénoménalité (tout ce qu'il manifeste, qui se *donne* à travers lui), alors il peut peut-être désirer et apprendre à la modeler pour aider l'autre à grandir. Le premier des trois moments du phénomène de la présence, l'apparition, est à la fois son introduction et la condition de son déploiement : elle est donc, comme nous l'avons développé, décisive. Pour guider celui ou celle qui, animé par l'intention d'aider l'autre, entend veiller à composer sa phénoménalité, nous avons donc identifié deux « boussoles » qui se retrouveront chacune adaptées aux trois moments de la présence.

La première est donc aimantée vers une éthique, ici spécifique à l'apparition, que nous avons faite reposer sur l'idée d'approvisionnement et d'hospitalité. « Faire son apparition », c'est apprendre à se situer sur un seuil, annonciateur que quelque chose va suivre, et donnant le ton, si ce n'est de tout ce qu'on va en retirer, du moins de la qualité relationnelle qui en sera contemporaine. Nous parlons de sémiotique pour désigner le système signifiant qu'il revient d'inventer pour manifester cette bonne volonté envers l'autre. Nous rejoignons donc ici la question des signes que l'on peut cultiver avec notre apparition ; nous proposons de les penser à partir de la double acception de la donation, telle que nous l'avons explicitée.

- Le moment de l'apparition peut s'appliquer à conférer une portée morale à une mise en présence à l'origine contingente, mais qui peut devenir une donation réciproque. Nous ne nous connaissons pas et pourtant c'est une connivence qui nous a réunis – je suis conseiller, enseignant, et par destination je cherche à accompagner les autres ; vous êtes engagés dans un

---

<sup>115</sup> Ce qui fait écrire à Michel Foucault que le corps, support de notre matérialité et de notre manifestation, est à la fois une « topie impitoyable » qui nous cantonne à une forme qui nous suit, et l'origine d'utopies à travers toutes les manières de le décorer, de l'habiller. Nous reviendrons ultérieurement sur cette référence, issue de son texte *Le corps utopique* (1966).

devenir et en quête d'une forme à atteindre, *voilà qui fait de nous des obligés mutuels*. Cette interprétation de la mise en présence, de prime abord artificielle si on la limite à son caractère institutionnel, ouvrirait la voie à son appropriation, en ne la subissant plus comme un phénomène qui nous laisse passifs mais comme l'espace d'une relation à investir. Chacun devenant ainsi coresponsable de ce qui se passe au-delà de ce seuil.

- Le moment de l'apparition peut aussi être celui où s'esquisse le mode de donation de l'éducateur : voici comment j'ai l'intention de me faire présent, voici comment je me manifesterai dans mon accompagnement. C'est une manière pour l'éducateur de rassurer et de s'engager, ce qui ancre l'apparition dans un « aller-vers » anticipateur de « l'être-avec » d'une présence qui s'installe. Ce faisant, il régule l'imaginaire de son public – qui, nous l'avons vu, développe toujours des attentes en amont de la première rencontre – en lui offrant lui-même des perspectives. C'est ce qui s'opère par exemple lorsque l'enseignant énonce les termes du contrat didactique qu'il propose à ses élèves. Son engagement envers eux est aussi ce qui légitime sa propre attente d'un contre-don, en l'occurrence que ses élèves investissent eux-mêmes la relation pédagogique.

- Le moment de l'apparition faisant événement, sa portée signifiante s'en trouve d'emblée renforcée. La culture hellénique était à cet égard très sensible à la « didactique de l'entrée », assortie de signes explicites, comme la statue du dieu *Kairos*<sup>116</sup>, placée sur le porche pour inciter à la plus vive attention une fois à l'intérieur. Par une initiative originale, comme une séquence informelle (qui échappe au formalisme convenu et qui est susceptible de recevoir une forme) telle que l'est par exemple le *Quoi de neuf ?*<sup>117</sup> de la Pédagogie institutionnelle, le premier temps de la mise en présence a la possibilité d'être un espace potentiel qui est aussi celui d'une reconnaissance symbolique de l'autre, à travers le recueil d'une parole qui viendra ou pas, mais ne pourra venir que de lui. Elle ménage une place au mystère – dira-t-il quelque chose, et quoi ? – soulignant dès l'abord que l'inattendu ne manque pas de survenir au fil de toute relation éducative.

Néanmoins, chacun a pu faire l'expérience que ces présences qui nous édifient, nous accompagnent et nous inspirent cette gratitude si particulière comportent encore autre chose. Il

---

<sup>116</sup> Figure mythologique de l'Occasion opportune qu'il faut savoir saisir quand il est temps.

<sup>117</sup> Rappelons ici que dans la Pédagogie institutionnelle, inspirée par l'Analyse institutionnelle, la verbalisation est essentielle à la mise en valeur d'un pouvoir « poétique » de la parole : dire, c'est donner la possibilité à l'inconscient de se rapprocher de la surface. Aussi en début de journée de classe était proposé aux élèves quelques minutes d'expression libre inspirée par la seule et très ouverte question « quoi de neuf ? », laissant à chacun toute latitude d'apprécier s'il avait quelque chose à dire et souhaitait le faire dans ce cadre.

est possible de considérer cet *autre chose* comme appartenant définitivement à l'ineffable, dont il serait bon de préserver le mystère poétique pour ne pas risquer de le dénaturer en pensant l'élucider. Rappelons donc simplement que la réflexion entamée ici ne prétend pas épuiser le mystère de la présence – elle en serait incapable – mais aller le plus loin qu'elle le peut dans la compréhension de ce que peut recouvrir la présence *comme savoir-être*, dont nous avons constaté qu'il faisait l'objet d'une reconnaissance réitérée ; la finalité de compréhension étant d'inspirer ceux qui par mission éducative ou juste par humanisme s'interrogent sur les manières d'être auprès de l'autre.

C'est donc pour essayer d'approfondir l'intuition de cet « autre chose », que nous avons apparenté au « Je-ne-sais-quoi » de Jankélévitch, que l'on pourrait rapprocher du « *Mehr*<sup>118</sup> » d'Adorno et dans une démarche heuristique que nous avons émis l'idée qu'il pouvait s'agir d'une *esthétique* ; c'est elle que nous proposons d'examiner comme une seconde boussole de ce « savoir-être-auprès-de ». Mais il nous semble que deux questions, au moins, se posent.

La première est : pourquoi une esthétique et qu'entendons-nous par cette idée d'une « esthétique de la présence » ? Le phénomène de la présence, avons-nous dit, peut s'analyser comme un ensemble complexe d'attitudes, d'actes, de paroles, de silences, d'improvisations, d'abstentions et de retraits, de signes. Mais cet ensemble s'appréhende comme un tout, et ne saurait se concevoir comme une simple *somme* de ses parties, comme pour l'esthétique d'une pièce musicale, où, écrit André Brousselle, « jamais la beauté n'était incluse dans une seule note, ne finissait avec elle ; mais dans chacune s'embusquait, latente, l'amorce de la beauté de la note suivante<sup>119</sup> ». C'est ainsi qu'il est des mises en présence qui comportent une force suggestive déterminante<sup>120</sup> et s'apprécient, à travers les impressions produites sur les sens, à travers les émotions inspirées, les états d'esprit insufflés. Remarquons d'ailleurs que le lexique par lequel on qualifie une présence est identique à celui utilisé pour décrire une musique, un tableau ou une œuvre cinématographique : agréable, apaisant, stimulant ou au contraire troublant, inquiétant, oppressant... Cela pourrait suffire à justifier de l'idée d'une esthétique de la présence, puisque ce qui est « *αἰσθητικός* » (*aisthêtikos*) touche à l'ensemble du domaine de l'expérience sensible. Mais ce que nous entendons par esthétique de la présence est à situer dans le champ plus large d'une « nouvelle esthétique », décrite par Gernot Böhme comme une « esthétisation du quotidien », dans une sorte de sécularisation où « l'esthétique devient le travail

---

<sup>118</sup> Que l'on peut traduire par « quelque chose de plus », un « par-delà ».

<sup>119</sup> Brousselle, A. (2008). *L'oreille musicale du psychanalyste*. L'Harmattan, p.44.

<sup>120</sup> Une force suggestive qui nous détermine d'une certaine manière, donc.

esthétique dans son sens le plus large : la production d'atmosphères<sup>121</sup>». Cet angle nous semble particulièrement intéressant : il y a la possibilité de penser l'esthétique comme un travail *sur* et *avec* l'environnement – ce que Böhme appelle une esthétique *écologique* – qu'il s'agisse d'un environnement physique ou humain. Cette perspective fait lien avec ce que les récits de Rose et Sophie avaient décrit comme une « ambiance » progressivement installée autour des apparitions et réapparitions du professeur.

D'où la deuxième question : qu'est-ce qui fait l'esthétique d'une présence et comment peut-elle rejoindre l'expérience vécue ? Une partie de la réponse à ces questions est suggérée par Herman Parret, dont l'analyse se rapproche de celle que nous avons soumise au lecteur à propos de l'épisode de la première apparition d'Henriette de Mortsau dans *Le lys dans la vallée*. Elle se fonde sur une expression singulière, prêtée par la plume de Balzac au narrateur, d'« un parfum de femme qui brilla dans [son] âme ». Nous n'avons fait qu'en effleurer l'interprétation synesthésique, définissant brièvement cette dernière comme un « liage sensoriel inhabituel ». Dans son essai sur les *Épiphanies de la présence*, Herman Parret n'hésite pas à considérer ce type de phénomène comme paradigmatique de l'expérience esthétique ; « Toute expérience esthétique », écrit-il en effet, « est en fait une *expérience esthétique*, et le *Gesamtkunstwerk* invite le corps interprétant à l'exploitation de ses capacités synesthésiques<sup>122</sup>».

Deux notions s'avèrent pour nous importantes dans cette dernière phrase. La première est celle de *Gesamtkunstwerk*, que l'on peut traduire par « œuvre d'art totale ». On la doit au *Bauhaus* de Weimar, école d'architecture du début du XX<sup>e</sup> siècle qui la tient elle-même du mouvement romantique du siècle précédent, abandonnant « la conception classique selon laquelle, en art, seule compte la beauté de la représentation, au profit d'un élément subjectif : la communication d'un sentiment<sup>123</sup>». L'ambition de comprendre comment façonner une présence au service de l'édification de l'autre comporte un projet similaire, en faisant de soi-même l'œuvre qui va communiquer notre intention d'« être-avec » lui pour un temps. La deuxième est évidemment la reprise de la synesthésie, dont nous pensons qu'elle rend compte de la façon dont naît le sentiment d'une présence qui s'installe, par la convergence de signaux sensoriels subsumés sous une atmosphère portant la signature de celui ou de celle qui l'a inspirée. Alexandre Luria l'illustre dans la transcription d'un entretien mené auprès d'un des participants à ses recherches :

---

<sup>121</sup> Böhm, G. (2018). L'atmosphère, fondement d'une nouvelle esthétique ? *Communications*, 102(1), 25-49, p.28.

<sup>122</sup> Parret, H. (2006). *Épiphanies de la présence : Essais sémio-esthétiques*. Presses Universitaires de Limoges, p.72.

<sup>123</sup> Vitale, É. (1989). *Le Bauhaus de Weimar, 1919-1925*. Pierre Mardaga éditeur, p.11.

Vous savez qu'il y a des gens qui ont plusieurs voix, dont les voix semblent une composition entière, un bouquet. Le vieux Eisenstein avait une telle voix : en l'écoutant, c'était comme si une flamme aux fibres saillantes avançait en la direction. J'étais si intensément intéressé à sa voix que je ne savais plus ce qu'il disait... D'ailleurs, je ne peux éviter de voir des couleurs quand j'entends des sons, et ce qui me frappe avant tout c'est la couleur de la voix de quelqu'un. Quand quelqu'un dit quelque chose, je vois le mot, quand la voix de quelqu'un d'autre interfère, des tâches apparaissent<sup>124</sup>.

Nous pensons que l'angle de la perception esthétique permet de restituer le phénomène de la mise en présence dans sa dimension anthropologique, laquelle est spontanément affective ; « la question première y est de déterminer si je suis touché par elle et non si j'en ai un concept adéquat<sup>125</sup> », souligne Isabelle Thomas-Fogiel – et nous pourrions ajouter qu'il s'agit aussi « de déterminer *de quelle manière* elle me touche ».

- Rapporté au moment de la première apparition, cela peut se traduire par un soin particulier accordé à la dimension affective du phénomène de l'apparaître, comme message à l'égard du public accueilli. La douceur de l'apparaître de Mme de Mortsauf ne fut-elle pas consolatrice pour le malheureux Félix, qui s'était exclu de lui-même, comme pour entériner le rejet de la foule ? Certes, cette dernière n'a pas préparé cette apparition, mais sa façon de s'approcher de Félix était comme un écho à la vulnérabilité manifestée par ce dernier, à ce moment. Comment s'adresser à l'affectivité dans le temps inaugural de l'apparition ? Rien n'y est détail, comme le rappelle le commentaire de Leibniz sur les mille et une petites perceptions qui contribuent au bruissement de la mer, et comme l'ont souligné, bien des années après, les récits de Rose et de Sophie, se souvenant du professeur qui n'avait pas dit son nom en arrivant. C'est même le détail qui peut faire ou défaire, par sa pertinence ou son incongruité, l'esthétique morale de l'apparition.

L'idée d'une esthétique de la présence ne porte donc pas seulement la possibilité d'ouvrir le champ de sa phénoménalité au registre de l'affectivité. Elle sensibilise aussi à l'idée, que la présence peut se penser et se travailler en s'appréhendant comme une globalité, c'est-à-dire comme une atmosphère, qui n'est ici pas portée par des murs ou une décoration, mais par la phénoménalité propre d'un sujet qui va l'imprimer, la diffuser dans l'environnement d'une *κοινωνία* (*koïnonia*). Terme d'une grande richesse lexicale, la *koïnonia* est la communauté, mais au sens plein du terme : ce qui réunit autour d'un commun, qui attend la participation de chaque personne, dans un esprit d'assistance mutuelle et d'une largeur d'esprit réciproque. Ce

---

<sup>124</sup> Luria, A. R. (1968). *The mind of a mnemonist*. Basic Books, p.23 sqq, cite par Parret, H. (2006), *Op. cit.*, p.64.

<sup>125</sup> Thomas-Fogiel, I. (2016). Vers une autre allure de la phénoménologie ? Mikel Dufrenne ou la phénoménologie comme philosophie transcendante des relations. Dans Jean-Baptiste Dussert et Adnen Joey (dir.). *Mikel Dufrenne et l'esthétique. Entre phénoménologie et philosophie de la nature*. Presses universitaires de Rennes, p.64.

qui va faire d'une classe d'école ou d'un groupe en formation continue une *koïnonia*, c'est justement l'esprit qui va y régner et dont chacun doit devenir un relais. Dans l'hypothèse de souhaiter parvenir à cet équilibre, le rôle de l'éducateur est fondamental, et le temps commencement du commencement décisif.

- Le moment de la première apparition est en ce sens déjà instituant d'une telle atmosphère. Certes, celle-ci ne reposera pas seulement sur l'hôte éducatif ; elle ne s'installera et ne durera que pour autant qu'elle sera répercutée par un groupe soucieux d'adhérer à l'esprit de la *koïnonia*. Mais il importe pour cet éducateur qui s'apprête à faire son apparition d'être conscient que cette atmosphère peut s'initier par lui, à l'instar d'un chef d'orchestre, lui-même artiste et éducateur, qui donne le ton, déterminant pour la manière de jouer. Ainsi revient le souvenir de la première rencontre avec un enseignant. Il avait accueilli la classe en se présentant, et en explicitant aussitôt une proposition qui était celle d'une atmosphère propre à ce cours, en trois mots : « travail, confiance, bonne humeur » dont il souhaitait faire le mantra d'un engagement commun. Le potentiel instituant de cette introduction a dû ensuite trouver confirmation dans les réapparitions de l'enseignant ; si la forme de ces dernières étaient allées à l'encontre du propos inaugural, il est douteux que la classe eût continué à se situer dans cette atmosphère propre. Or, chacune de ses réapparitions, à l'entame du cours, s'avéra en confirmer l'actualité, par des manifestations d'humeur égale dès la reprise de contact et l'entrée dans la salle, et par une disponibilité au long cours ; si bien qu'avec le temps, la seule vue de ce professeur dans le couloir était devenue indissociable de l'esprit qui régnait dans sa classe, et les sourires échangés réfèrent au moins autant à la courtoisie qu'à la pensée de cette atmosphère de travail, incarnée pour les élèves par son promoteur.

L'idée d'une esthétique de la présence ouvre, enfin, à la perspective qu'elle se manifeste toujours selon un certain *style*. L'art, « ce par quoi les formes deviennent style<sup>126</sup> », écrivait Malraux. La formule n'a pas seulement l'avantage d'une élégance littéraire, nous lui trouvons une résonance intéressante à plus d'un titre pour notre propos ; aux yeux de l'éducateur, en effet, c'est bien dans la quête d'une forme que l'on se trouve engagés tout au long de l'existence, comme nous l'avons rappelé dès l'introduction de cette réflexion. Façonner sa présence en vue d'aider l'autre, ce n'est pas se nier soi-même, au contraire : c'est entreprendre et d'inventer un style, qui est justement l'empreinte assumée d'une subjectivité, une subjectivité qui, en tant que telle, a les potentialités d'offrir ce qu'elle seule peut offrir, de par son unicité. Bien entendu, ce

---

<sup>126</sup> Malraux, A. (1951). *Les voix du silence*. Gallimard, p.270.

style personnel qui va devenir celui d'une présence propre, ne saurait être figé ni composé seul puisqu'il doit donner forme à un « être-avec ».

- Pour affirmer dès la première apparition ce style comme affirmation de soi et, en même temps, comme un « art des mouvements solidaires<sup>127</sup>», il semble important de parvenir à montrer que l'éducateur s'inscrit dans la recherche de ce que nous avons appelé une « harmonie circonstanciée<sup>128</sup>», qui vise la mise en relation. La formation des aide-soignants insiste particulièrement sur l'accueil des familles de patients, parfois inquiètes voire remontées, et l'importance d'entrer en relation avec cette parole : « Que puis-je faire pour vous ? ». La formule ne désamorce pas toutes les détresses, mais elle envoie un signe – à qui veut bien le voir – que les capacités sont là pour rencontrer des contextes qui les appellent : *je me présente à vous pour mettre mes ressources au service de ce dont vous avez besoin, pourvu que vous me l'exprimiez*. Les signes qui affirment ce style personnel dans une présence encore naissante lorsqu'elle est au stade de l'apparition sont multiples : manifester dès le commencement une attitude de veille attentive, dans le sens grec de « *καιροφυλακέω* » (*kairophulakéo*, veiller en ayant soin à déceler les éléments signifiants venus de l'environnement et des autres, qui peuvent être le patient, ou l'élève). Elle se prolonge par l'expression d'un tact, « comme aptitude à saisir et à apprécier avec promptitude les caractéristiques d'une situation<sup>129</sup>», faisant appel à une certaine intuition associée à une sensibilité empathique, comme le restitue le terme d'*Einführung*<sup>130</sup>. Quand la première apparition fait montre de telles dispositions, par exemple en anticipant grâce à elles des situations problématiques dont le public n'ose pas faire état, elle parle du sujet apparaissant, elle le singularise du fait même qu'on a remarqué le soin qu'il prenait à nous regarder nous-même comme uniques.

Essayons désormais de franchir le seuil de l'apparition pour entrer dans le deuxième moment du phénomène de la présence, où nous attend un autre mystère : que veut dire « demeurer » avec l'autre ?

---

<sup>127</sup> L'expression est de Gaston Pineau. Voir Pineau, G. (1998). L'accompagnement comme art de mouvements solidaires. Dans Gaston Pineau (éd.), *Accompagnements et Histoires de vie*. L'Harmattan, p.7 sqq.

<sup>128</sup> Nous reviendrons plus loin sur cette idée.

<sup>129</sup> Voir Prairat, E. (2019). Chapitre 3. Le tact, vertu et compétence. Dans Eirick Prairat, *Propos sur l'enseignement*, PUF, 71-94.

<sup>130</sup> Terme souvent traduit par « empathie », mais dont Michel Espagne nous dit qu'il « n'est correctement traduit ni par “intuition” ni par “empathie”. Le premier terme met trop l'accent sur le regard, le second implique une passivité étrangère à l'*Einführung* ». Voir Espagne, M. (2017). Theodor Lipps : de l'esthétique à l'histoire de l'art. *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 495-512, p.497.

## II. DEMEURER

Qu'est-ce que la présence ? Cela séduit comme une œuvre d'art, cela est brut comme le vent ou la terre. Cela est noir comme l'abîme et pourtant cela rassure. Cela semble un fragment d'espace parmi d'autres ; mais cela nous appelle et nous contient. Et c'est un instant qui va mille fois se perdre mais il a la gloire d'un dieu<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Bonnefoy, Y. (1992). *L'improbable et autres essais, suivis de Un rêve fait à Mantoue*. Gallimard, p.27.



## II.1. Ces présences que l'on célèbre

C'est souvent au moment des hommages, quand s'annonce le terme d'un chemin de formation, de thérapie, de coopération – ou de vie – que la présence s'évoque, que le mot se prononce pour en célébrer les bienfaits et exprimer des gratitudes. Serait-elle de ces choses que seule la lumière des crépuscules est à même de révéler, elle qui sait conférer des reliefs inédits aux épisodes ordinaires du quotidien – ceux que l'on ne voit pas, peut-être, tant qu'ils nous sont contemporains ? Reconnaître la présence en son actualité suppose une certaine maturité réflexive, l'habitude pouvant la rendre d'autant moins perceptible qu'évidente. En 1933, Albert Camus n'a que vingt ans mais il sait déjà – et il sait déjà *le dire* – qu'une rencontre a été décisive pour lui, celle de Jean Grenier, son professeur de philosophie au lycée Bugeaud d'Alger. Il faut lire cette correspondance, qui consacre la présence d'un professeur, au-delà de la classe et du lycée, dans l'existence inquiète d'un jeune homme qui se reconnaît lui-même en quête de repères, tourmenté par ses propres contradictions et, comme il l'écrit, « toujours (...) dans l'Attente ». « Je vous écris comme à l'homme que j'aime et dont la présence me sauve de bien des désespoirs<sup>132</sup> » : la lettre du 13 juillet 1933 commence par ces mots, qui sans doute auraient de quoi étonner les contemporains d'un XXI<sup>e</sup> siècle où les affections hésitent à se dire, suspectes à bien des égards.

La lettre suivante l'exprime avec encore plus de force, lorsque Camus redoute d'avoir froissé Grenier : « Il est vrai que je suis désorienté et c'est pour cela que je vous avais écrit, à vous et pas à un autre, parce que je crois beaucoup en vous. (...). Mais je ne voulais vous demander qu'une présence<sup>133</sup> ». Voici la relation telle que ramenée à un essentiel<sup>134</sup> pour celui qui la qualifie, qui est la présence. Un an plus tard, dans la lettre du 17 août 1934, Camus en affirme toujours la singulière valeur, elle qui demeure le propre de cette relation et qui en fait l'unicité : « Vous sentir présent m'est toujours d'un grand secours. C'est pourquoi je vous remercie de votre lettre et de vos livres<sup>135</sup> ». Cette fois, Camus explicite un peu cette présence. Elle est médiante, puisqu'elle s'opère par l'entremise des lettres et livres envoyés, mais à le lire, l'éloignement physique des deux hommes n'en flétrit pas le ressenti. Grenier avait-il été animé du souci d'apporter cette présence à Camus, l'aurait-il assumée, comme son ancien élève l'écrivait sans détour quelques années plus tard dans les *Noces à Tipasa* – « Oui, je suis

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>134</sup> Au sens littéral « d'indispensable à l'existence ».

<sup>135</sup> Camus, A. et Grenier, J. (1981). *Correspondance 1932-1960*. Gallimard, p.18.

présent<sup>136</sup>» ? Ou bien cette présence offerte était-elle en quelque un effet plus qu'une cause, émanation d'une amitié sincère ? Vécue dans un registre d'amitié voire d'amour, la présence manifeste des vertus transformatrices et propices à l'inspiration, ainsi que Merleau-Ponty le remarque dans *Signes* : « Loin que l'amitié de La Boétie ait été un accident de sa vie, il faudrait dire que Montaigne et l'auteur des *Essais* sont nés de cette amitié et qu'en somme, pour lui, exister, c'est exister sous le regard de son ami<sup>137</sup>». Il est en effet des présences – pas nécessairement vécues sur le mode, très particulier, de l'amitié – propices à faire de nous des êtres renouvelés, car elles nous font *exister sous un regard*.

L'expression mérite notre attention. Exister sous un regard est ici bien autre chose qu'en redouter le jugement – comme avec l'expérience de la honte telle que la décrit Sartre. Lorsqu'une présence s'est installée dans l'existence et l'esprit d'une personne, il arrive qu'elle lui ouvre la voie à d'autres chemins de pensée, qui ne lui sont pourtant pas spontanés. Face à une situation problématique qui nous laisse démuni, par exemple, on se livre parfois à une étonnante invocation : *Que ferait telle personne* – en songeant à un mentor, à un enseignant, d'une manière générale à une personne-ressource à nos yeux – *si elle était là ?* Ce qui peut paraître étrange, c'est que je tente alors de me référer à une altérité absente, à partir de ma propre subjectivité. Comment puis-je imaginer convoquer cet autre, lui faire exprimer son altérité à travers une pensée, qui n'est jamais que ma propre pensée ? Ainsi considérée, cette question aurait de quoi paraître absurde si elle n'était de celles que l'on se pose assez spontanément. Ne contribue-t-elle pas à traduire le sens d'*exister sous un regard* ? Pour en juger, aventurons-nous à analyser une relation aussi célèbre que fictive et littéraire, centrale dans l'œuvre de Conan Doyle et qu'entretiennent Sherlock Homes et le docteur Watson. Réunis pour les besoins d'une collocation, les deux hommes se montrent fort différents ; leur caractère mais aussi leur culture et leurs connaissances sont assez éloignés. Holmes est un logicien, chimiste, musicien, reconnu pour sa capacité peu ordinaire à remarquer des détails qui alimentent une implacable chaîne de déductions. Watson est un homme de science et de lettres, aussi communicatif que Holmes se montre taciturne ; autant dire que Watson n'est de prime abord guère disposé à admirer le détective, dont il va dresser une liste de toutes les lacunes à la manière d'un carnet scolaire organisé par matières – qu'il va ensuite jeter de désespoir tant les carences relevées sont nombreuses<sup>138</sup>. Ce n'était donc en rien un compagnonnage que cette relation, Watson ne cherchant pas à développer le même art que Holmes mais plutôt à affirmer

---

<sup>136</sup> Camus, A. (1965). Noces à Tipasa, dans *Essais*. Gallimard, p.62.

<sup>137</sup> Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard, p.262.

<sup>138</sup> Voir Doyle, A. C. (1982). *A study in scarlet*. Penguin classics.

le sien, celui d'un romancier, certes pour témoigner des exploits du détective. Au fil des enquêtes, Holmes manifeste une certaine ambivalence : lors de l'inaugurale *Study in scarlet*, il se montre assez peu partageur de sa méthode (« *if I show you too much of my method of working, you will come to the conclusion that I am a very ordinary individual after all*<sup>139</sup>») mais plus tard, comme dans *Adventure of the Blue Carbuncle*, il met cependant Watson en situation de la pratiquer – « *You know my methods. What can you gather yourself as to the individuality of the man who has worn this article?*<sup>140</sup>». Comme si Holmes escomptait que leur compagnonnage se soit montré instructif pour le docteur, même si l'objectif ne fut jamais véritablement d'en faire un détective, car Holmes ne se veut pas un professeur pour Watson. Ils se reconnaissent comme des amis ; et surtout, la complexité du personnage de Holmes ne ménage guère de place pour un *alter ego*. C'est précisément ce qui est intéressant ici : Holmes ne cherche pas à faire de Watson un autre lui-même, car il est bien trop jaloux de ce qu'il considère comme son unicité, son esprit d'une logique excluant l'émotion. Il est particulièrement sensible à une forme d'esthétisme de la déduction dont il s'environne, conditionnée pour lui à une autre esthétique, celle du problème à résoudre – ce qui l'amène régulièrement à refuser certaines affaires ne présentant pas *a priori* cette qualité. Ce faisant, fût-ce en la rapportant encore à lui-même, il finit par reconnaître la valeur que revêt la présence de Watson et à la qualifier: « *In all the accounts which you have been so good as to give of my own small achievements you have habitually underrated your own abilities. It may be that you are not yourself luminous, but you are a conductor of light. Some people without possessing genius have a remarkable power of stimulating it*<sup>141</sup>». Le compliment a beau être marqué de cette suffisance dont Holmes est coutumier, il va droit au cœur de Watson : ce dernier facilite la compréhension de son ami, stimule l'activité de son esprit en lui suggérant, sans en avoir conscience, le fil qui va permettre de dénouer l'intrigue. Au fond, Holmes ne reconnaîtrait-il pas à Watson d'être pour lui un peu comme le *Maître ignorant* ? Il s'ingénie à comprendre comment reconstituer la trame d'événements à partir d'un faisceau d'indices. Or, écrit Rancière,

La pratique du maître ignorant (...) est l'expérience cruciale qui libère les purs pouvoirs de la raison là où la science ne lui prête plus de secours. (...). C'est ainsi que le maître ignorant peut *instruire* le savant comme l'ignorant : en vérifiant qu'il cherche continûment. Qui cherche trouve toujours (...). Il trouve quelque chose de nouveau à rapporter à la chose qu'il

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.40 : « Si je vous révélais toute ma méthode, vous penseriez qu'après tout, je suis un type très ordinaire ».

<sup>140</sup> Voir Doyle, A. C. (1998). *The adventure of the blue carbuncle*. Idegraf Eds, p.15. « Vous connaissez mes méthodes. Que pouvez-vous déduire, vous-même, de la personnalité de l'homme qui a porté ce chapeau ? ».

<sup>141</sup> Doyle, A. C. (2001). *The hound of the Baskervilles*. Penguin classics, p.8. « Dans tous les rapports que vous avez bien voulu rédiger sur mes humbles travaux, vous ne vous êtes pas assez rendu justice. Vous n'êtes peut-être pas lumineux par vous-même ; mais je vous tiens pour un excellent conducteur de lumière. Il existe des gens, qui, sans avoir du génie, possèdent le talent de le stimuler chez autrui ».

connaît déjà. (...) Maître est celui qui maintient le chercheur dans sa route, celle où il est seul à chercher et ne cesse de le faire<sup>142</sup>.

Ce qui fait le propre de la présence de Watson et la rend si précieuse de l'aveu sincère de Holmes, c'est qu'en menant son propre chemin, il le (r)amène sur le sien. Il est un maître ignorant, dans la mesure où il n'est pas conscient qu'il peut être un pourvoyeur de lumière. Comment le serait-il ? Il ignore ce qui s'opère dans l'esprit de son ami (le fil de son raisonnement n'apparaît qu'une fois complet, l'affaire étant résolue) et la difficulté de compréhension rencontrée par Holmes est le propre d'un cheminement de pensée intime. C'est au révélateur de l'absence de Holmes, laissé pour mort du côté des chutes du Reichenbach, que Watson va mesurer combien cette fréquentation au long cours a influé sur son propre mode de pensée.

*My close intimacy with Sherlock Holes had interested me deeply in crime, and that after his disappearance I never failed to read with care the various problems which came before the public, and I even attempted more than once for my own private satisfaction to employ his methods in their solutions, though with indifferent success<sup>143</sup>.*

C'est peut-être cela, se situer sous un regard : prolonger ce que l'on a reçu d'une présence, en quelque sorte le célébrer : désormais, il y a dans ma manière d'aborder la réflexion ou d'entamer une activité, quelque chose d'importé du style de l'autre, toujours à la mesure de nos possibilités et de notre être. Les années passées aux côtés de Holmes n'ont pas fait de Watson un détective redoutable ; ce n'est pas la perspective de devenir le successeur de son ami présumé disparu qui le guide, ni un simple réflexe mimétique. C'est à titre personnel, écrit-il, sans illusion sur le succès qu'il rencontrera que Watson s'essaie inmanquablement aux méthodes de Holmes à chaque mystère dont la presse se fait l'écho, et qu'il se demande ainsi comment ce dernier aurait mené ses déductions. L'amitié et la grande estime qu'il porte au détective n'y sont à l'évidence pas étrangères – « *I shall ever regard as the best and the wisest man whom I have ever known<sup>144</sup>* », confesse-t-il à la fin du *Final Problem* – mais nous faisons l'hypothèse que c'est une œuvre propre de la présence, d'un certain art de « demeurer avec » qui a pu permettre à Camus – ou même un personnage de fiction littéraire comme Watson – et à bien d'autres

---

<sup>142</sup> Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant*. Fayard, p.57-58.

<sup>143</sup> Doyle, A. C. (1996). The adventure of the empty house. In *Sherlock Holmes, the complete stories*. Wordsworth classics, p.554 : « Mon étroite intimité avec Sherlock Holmes m'avait profondément intéressé au crime, et après sa disparition, je n'ai jamais manqué de lire avec attention les divers problèmes qui se posaient au public, et j'ai même essayé plus d'une fois, pour ma satisfaction personnelle, d'employer ses méthodes pour les résoudre, mais sans grand succès ».

<sup>144</sup> Doyle, A. C. (1996). The final problem. In *The adventures of Sherlock Holmes*. Wordsworth classics, p.446 : « Un homme que je regarderai toujours comme le meilleur et le plus sage que j'aie connu ».

d'évoluer vers un de ces possibles qui ne peut advenir qu'à soi<sup>145</sup>. C'est ce phénomène que nous voulons prendre au sérieux et interroger : comment une présence peut-elle devenir stimulante, c'est-à-dire inspiratrice d'une forme d'être neuf ? Au fil de cette partie, nous nous interrogeons ainsi sur la manière dont la présence déploie une phénoménalité – propre à la personne de l'enseignant, du mentor, du thérapeute ou plus largement propre à la personne dépositaire d'une forme d'autorité – dans la durée d'un cheminement commun, pour initier chez l'autre une certaine disposition d'esprit, un *éthos* qui lui révélera à terme son style propre de pensée et d'action.

## II.2. Une présence qui transforme ? Récit et analyse d'un épisode de vie.

Ce qui nous touche, nous transforme et nous permet de progresser dans une relation socio-éducative au sens large dépasse souvent le dicible, car il est peu aisé de circonscrire tout ce qui est à l'œuvre dans l'expérience vécue d'une présence ; « comme je ne suis pas poète, je ne parviendrai jamais à exprimer ce qu'il fut pour moi », regrette ainsi Rahel Varnhagen à propos de Goethe<sup>146</sup>. Expliciter la fécondité d'une présence excède en effet la somme des épisodes vécus ; si elle se manifeste par la médiation des moments, des paroles et des actes, elle se révèle également lors de l'absence. Dans sa réflexion sur les mentors, Renée Houde parle ces « gens qui s'installent en nous », qui « nous habitent et nous transforment » et « prennent l'allure d'un pont d'or suspendu entre soi et soi-même<sup>147</sup> ». Cette belle formule met en évidence cette phénoménalité si particulière de certaines présences qui nous « habitent » sans qu'il s'agisse pour autant d'une forme de réduction solipsiste de l'altérité : c'est bien quelque chose qui s'ajoute à mon être, qui y demeure mais sans s'y dissoudre, qui l'augmente mais sans le déposséder de lui-même. Une phénoménalité qui s'enracine donc dans une dimension à la fois physique et (inter)subjective, parce qu'elle prend source dans l'irréductible altérité de l'autre et parce que cette connaissance éprouvée de l'autre fait que je peux en susciter quelque chose même en son absence – d'où l'étrangeté de la question *Que ferait mon mentor ?* posée à mon propre entendement comme s'il pouvait emprunter cette altérité de pensée suffisamment

---

<sup>145</sup> Pour paraphraser la formule de Max Scheler mise en exergue dans le chapitre introductif « devenir par excellence le possible qui ne peut arriver qu'à lui ». Voir Max Scheler, (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg, p.55.

<sup>146</sup> Zweig, S. (2021). Pour le 28 août, Goethe et Rahel. In *Ecrits littéraires. D'Homère à Tolstoï, 1902-1933*. Albin Michel, p.314.

<sup>147</sup> Houde, R. (2011). *Des mentors pour la relève*. Presses de l'Université de Québec, p.7.

fréquentée. C'est dans cette mesure qu'une présence peut m'ouvrir à des perspectives de pensée différentes des miennes, et alors que c'est de moi que vient l'initiative d'en convoquer quelque chose.

Le souvenir d'un épisode vécu peut de nouveau nous aider à contextualiser ce recours à une altérité de référence et peut-être à comprendre un peu mieux comment il se produit. Ce fut l'objet du recueil mené auprès de David<sup>148</sup>, qui à l'origine nous avait livré cette séquence biographique au cours d'une conversation informelle et que nous avons repris avec lui dans le cadre de notre projet d'une approche phénoménologique de la présence. Rappelons que le propre du récit phénoménologique est en effet de « décrire un phénomène du point de vue de ceux qui le vivent » ; il « vise à comprendre un phénomène, à en saisir l'essence du point de vue des personnes qui en ont fait l'expérience<sup>149</sup>», en retrouvant la logique propre selon laquelle il se décline dans l'univers de sens d'une personne. Il peut donc être pertinent d'y avoir recours lorsque le phénomène étudié comporte certes quelque chose d'universel, mais à la manifestation toujours singulière, c'est-à-dire individuelle ; par exemple, le besoin de liberté ou de reconnaissance sont une constante humaine, mais qui ressortent d'une manière particulière « pour les individus, dans le cadre de leur *projet du monde*<sup>150</sup>», autrement dit en fonction de la constitution de l'étant de chacun.

Un phénomène humain ne va jamais sans les individus à travers lesquels il se manifeste. Dès lors qu'on se donne pour tâche d'élaborer des savoirs, une recherche menée à partir d'expressions de la subjectivité suscite, souvent, plus d'une défiance quant à la fiabilité des conclusions que l'on peut en retirer. Or,

la phénoménologie, en tant que support de recherche, suppose une démarche inductive qui part de l'étude d'expériences vécues et décrites par des personnes. Il s'agit de comprendre le sens d'une expérience, d'en saisir son essence pour celui qui l'a vécue tout en respectant la posture de celui qui a expérimenté un phénomène. Le but est de comprendre et de transcrire des expériences vécues dans des connaissances explicites<sup>151</sup>.

C'est dans cette perspective que le recueil d'un épisode biographique présente un intérêt épistémologique particulier : marqué par l'unicité de la subjectivité qui le livre, il est structuré autour d'un événement qui cristallise la forme phénoménale étudiée, et s'appréhende à travers

---

<sup>148</sup> Il s'agit d'un pseudonyme.

<sup>149</sup> Ntebutse J.-G., Croyere N. (2016). Intérêt et valeur du récit phénoménologique : une logique de découverte. *Recherche en soins infirmiers*, 124, p.29.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

« les visées qui forment le projet du monde au sein duquel il surgit<sup>152</sup>». Le phénomène se transcrit par un récit, lui-même contextualisé par un sujet qui va le situer dans une problématique personnelle et selon une trame restituant ses perceptions à l'égard de son environnement et de lui-même. Si l'approche phénoménologique cherche à s'appuyer sur cette individuation de l'expérience vécue, c'est justement parce qu'elle va mettre en exergue « le rôle joué par la trajectoire que suivent les acteurs afin de mieux comprendre les phénomènes<sup>153</sup>», ce que Pourtois et Desmet appellent l'« en-deçà<sup>154</sup>» de ce qui se manifeste dans le récit. Giorgi et Giorgi (2003) précisent les modalités de cette forme de méthode compréhensive, dite phénoménologique, dont ils sont à l'origine :

*The research always begins with a description of an experience to be understood psychologically. The description, more often than not, is obtained by means of an interview. The purpose of the interview is to have the participant describe in as faithful and detailed a manner an experience of a situation that the investigator is seeking. Thus, one could be interested in learning, anger, frustration, anxiety, or whatever, and the participant's role as an ordinary person from the everyday world is to describe a situation in which he or she believes such an event took place<sup>155</sup>.*

Inscrite dans une relation intersubjective, la méthode phénoménologique développe la spécificité de co-construire son recueil tout comme ses conclusions ; « la validité et la fiabilité ne seront pas associées aux principes scientifiques de vérification, de reproduction des données ou de falsification », mais plutôt à « la considération de l'ensemble dans la construction subjective<sup>156</sup>», discutée avec le répondant, qui est aussi partie prenante à la réflexion sur son propre récit – à ce titre, cette méthode comporte une dimension autoformative pour lui, puisqu'elle favorise sa réflexivité dans la sollicitation de son récit et *a posteriori* dans l'analyse croisée et dialogique avec le chercheur.

---

<sup>152</sup> Legros, R. (1987). Phénoménologie et question de l'homme. *La liberté de l'esprit*, 14, 54-98, p.78.

<sup>153</sup> Pourtois, J.-P. et Desmet, H. (1988). *Épistémologie et instrumentation en sciences humaines*, Ed. Pierre Mardage, p. 26.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>155</sup> Giorgi, A. P. & Giorgi, B. M. (2003). The Descriptive Phenomenological Psychological Method. In Paul M. Camic et al., *Qualitative research in psychology : Expanding perspectives in methodology and design*. American Psychological Association, p.251. Nous traduisons : « La recherche commence toujours par la description d'une expérience qui s'inscrit dans un champ psychologique. Cette description est obtenue le plus souvent, par le biais d'un entretien, dont le but est d'amener le participant à décrire de la manière la plus fidèle et la plus détaillée possible l'expérience d'une situation que l'enquêteur recherche. Ainsi, on peut s'intéresser à l'apprentissage, à la colère, à la frustration, à l'anxiété, ou autre, et le rôle du participant, en tant qu'individu ordinaire de la vie de tous les jours, est de décrire une situation dans laquelle il ou elle pense qu'un événement en lien avec le thème de recherche a eu lieu ».

<sup>156</sup> Ribau, C., Lasry, J.-C., Bouchard, L., Moutel, G., Hervé, C., Marc-Vergnes, J.-P. (2005). La phénoménologie : une approche scientifique des expériences vécues. *Recherche en soins infirmiers*, 81(2), p.24.

Voici douze ans, David vivait les premières années de sa vie professionnelle<sup>157</sup>. À la suite d'une formation de master, il avait été recruté sur le lieu de son stage. Son supérieur hiérarchique, directeur de l'un des départements de l'organisation, n'était donc pas un inconnu pour lui, et une bonne entente régnait entre eux depuis lors, même si David avait conscience que le passage de stagiaire à salarié suscitait de nouvelles attentes à son égard et que la « géométrie de la relation » avec son chef était donc susceptible d'évoluer, l'incitant à se montrer d'autant plus attentif. En l'occurrence, Honoré<sup>158</sup> se montrait constant envers David ; une confiance mutuelle s'était installée, qui ne se démentait pas avec le temps. David admet qu'il était assez admiratif d'Honoré, lequel n'avait guère que quelques années de plus que lui, mais dont la carrière et l'éclectisme – musicien, ingénieur, intellectuel – étaient assez uniques en leur genre. David précise que cette admiration était dépourvue de toute envie ou jalousie de sa part ; s'il aimait beaucoup s'entretenir avec Honoré sur des questions très diverses et trouvait ses avis toujours brillants, s'il ne boudait pas son plaisir chaque fois qu'il allait le consulter dans leur quotidien professionnel, il ressentait le contraste irréductible de leurs milieux et de leur histoires respectifs. En d'autres termes, David ne cherchait pas à « devenir » Honoré, comme il lui arriva de le répéter pendant l'entretien. À plusieurs reprises, il perçut des intuitions, réflexions ou réactions d'Honoré qui faisaient écho à sa propre sensibilité et témoignaient d'un certain nombre de valeurs communes, et c'est à cela qu'il attribua leur bonne entente. Mais ce qui le fascinait particulièrement, lui qui se présente comme un angoissé depuis l'enfance, c'était le flegme d'Honoré. Il ne perdait jamais contenance, même lorsque les scénarios s'annonçaient très défavorables et l'adversité accablante, comme revêtu de la tranquille assurance de celui qui connaîtrait la fin de l'histoire. N'était-ce pas là tout simplement le talent de ceux qui savent sauver les apparences ? David en a la certitude : ce n'était pas feint, cette maîtrise s'enracinait profondément en lui. Il l'attribuait pour partie aux qualités d'Honoré : mémoire, humilité et sens du détail, capacité de concentration et grande connaissance d'un milieu professionnel pourtant fort labile. Le reste, estime David, c'était le mystère d'Honoré, qui le lui faisait paraître plus inaccessible encore.

David se sentait-il en situation d'apprentissage auprès d'Honoré ? Il se montre très clair sur cette question : bien que n'étant pas le seul interlocuteur au sein de l'organisation, l'expérience et la position hiérarchique d'Honoré disposaient à apprendre de lui certains aspects techniques et points d'attention relatifs à l'environnement de travail. Cependant, il n'était pas de ceux qui

---

<sup>157</sup> Nous rapportons son récit au style indirect, après lecture par David et avec son aval pour cette présentation.

<sup>158</sup> Il s'agit également d'un pseudonyme.

se présentent comme des formateurs ou se montrent animés par la passion de transmettre ; non seulement rien dans son attitude n'incitait à le prendre en exemple ou à se conformer à ses manières de faire, mais cela l'aurait même agacé qu'on lui attribue ce rôle ou qu'on l'érige en une sorte de modèle, croit pouvoir dire David. Cela n'empêchait pas Honoré de manifester des qualités qualifiées par David de « pédagogiques » : fin observateur sachant se montrer disponible sans pesanteur hiérarchique, disponible sans se montrer intrusif, émancipateur dans sa volonté de confier des responsabilités.

Trois ans s'écoulèrent et ce fut à l'occasion de l'une de ces délégations, pendant une absence d'Honoré, que David fut amené à assurer une présentation importante auprès de partenaires majeurs de son entreprise. Il prit beaucoup de temps à la peaufiner, conscient que c'était l'une de ces rares opportunités, potentiellement décisive pour la suite d'une carrière. Le jour venu, il éprouva une fébrilité qu'il s'employa à dissimuler et fut plutôt rasséréiné par le déroulement de la réunion. Mais lorsqu'elle prit fin, l'un des participants vint le trouver pour lui signifier son mécontentement qu'un aspect qui touchait à la collaboration avec son entreprise ait été négligé dans la présentation et que cela ne resterait pas sans suites, promettant d'aller de ce pas s'en émouvoir auprès du directeur général de David. Le sol se déroba sous les pieds de ce dernier, qui se voyait rattrapé par un complexe de l'imposteur qui ne l'avait jamais vraiment quitté et se reprochait amèrement ce qu'il considérait comme un échec, se demandant si la démission n'était pas la seule issue honorable à considérer. David nous explique qu'il traversa un moment de révolte quelques heures après. C'était un sentiment assez nouveau pour lui, qui était d'un naturel assez fataliste ; voilà qu'il se prenait soudain à refuser que les choses en restent là. Il se saisit de son téléphone, obtint la ligne directe de la personne qui avait mis en cause sa présentation, et le joignit dans la foulée. Avec un aplomb serein et une voix chaleureuse dont il avait l'impression qu'elle était celle d'un autre, il dit à son interlocuteur qu'il regrettait que ce dernier ait eu l'impression d'avoir été oublié, mais que c'était justement l'occasion d'apprendre à mieux se connaître, et peut-être de donner ainsi un nouvel élan à la coopération avec son groupe. David proposa une rencontre à cet effet dans les jours qui suivirent, ce que le partenaire accepta, ce dernier insistant même pour l'inviter à déjeuner. Il se déroula quelques jours après, dans une grande cordialité, et se révéla très positivement constructif pour la suite de la coopération.

On retrouve bien dans le récit de David ce qui fait le propre de l'événement, tel que l'analyse Françoise Dastur, et qui est « toujours une sur-prise, quelque chose qui se saisit de nous d'une manière inattendue, à l'improviste et selon le surcroît d'un à-venir qui vient à nous contre toute

attente, toute tension et intention<sup>159</sup>». Si l'on suit ce fil, le récit de David retrace en réalité un double événement : celui d'une sorte de *catabase* – consécutive aux remarques cinglantes assorties d'une menace de l'un des partenaires assistant à sa présentation – puis celui d'une certaine *anabase*, dans la manière inédite pour lui de *se rétablir* – et avec lui, la situation – qui le surprend lui-même et auquel il attribue un caractère inaugural. Quand on s'interroge avec lui sur ce qui a conduit au premier événement, il estime que c'est la conjonction de deux facteurs. Le premier est évidemment exogène, avec la prise de parole du partenaire, mais le second est endogène : animé depuis ses premiers temps scolaires par un souci de bien faire, David a toujours eu la hantise de décevoir et le soin qu'il met dans ce qu'il entreprend est autant le reflet de son exigence personnelle qu'un espoir de détourner des reproches à son égard. Il était donc peu coutumier de telles prises à partie, et estimait que son autocritique permanente l'en aurait préservé ; David suppose que c'est peut-être pour cela qu'il ressentit aussi violemment sa mise en cause par autrui, ayant été amené à croire qu'il ne trouverait jamais plus dur envers lui que lui-même. Comment dans ce cas expliquer l'autre événement, que nous qualifions d'*anabase* en référence à la remontée d'Orphée vers la surface après sa descente aux enfers ?

David se montre pour le moins catégorique : sans Honoré, il n'aurait jamais été capable d'une réaction aussi contraire à sa nature. Pourtant, ce dernier était justement absent lors de cet épisode, et à entendre le récit de David, il en ressort plutôt qu'il était très seul face à la situation et à son désarroi. Comment l'absent a-t-il pu jouer un rôle ? Nous posons la question à David : s'il s'est subitement montré assertif, tout en évoquant Honoré, ne serait-ce pas parce que la situation de crise l'a d'une certaine manière décomplexé et a suscité chez lui une sorte de réflexe latent, « fécondé par l'habitude » de voir Honoré agir ainsi ? David réfute l'idée d'avoir « reproduit » quelque chose du comportement d'Honoré. Il l'admirait, certes, mais sans l'envier et excluait d'être capable d'adopter la même attitude, estimant que sa personnalité ne s'y prêtait pas. Quel rôle a donc joué Honoré ? David choisit une image pour exprimer son idée : c'est un peu comme lorsqu'un vêtement déteint sur un autre. C'est toujours une couleur plus marquée qui laisse son empreinte sur une couleur claire, et au bout du compte, la teinte passée d'une étoffe à l'autre n'est pas la même. L'image suggère que quelque chose serait passé – faut-il dire *aurait été transmis* ? – d'Honoré à David, sans que le transmetteur présumé ait particulièrement cherché à en être un, ni que le « receveur » autodésigné en ait eu conscience jusqu'ici. Cette dimension « inconsciente », sous-tendue par la comparaison choisie par David, interroge :

---

<sup>159</sup> Dastur, F. (2004). *La phénoménologie en questions : Langage, altérité, temporalité, finitude*. Vrin, p.165.

comment peut-il attribuer à autrui ce qu'il n'a pas sollicité de lui et qu'il a manifesté d'une manière qui l'a lui-même surpris, sans s'y être préparé ?

David insiste sur le fait qu'il n'a pas « imité », parce que ce n'était pas sa volonté de le faire et qu'il ne s'est pas référé à une scène particulière qu'il aurait tenté de rejouer à l'identique. Il considère que c'était une improvisation à partir d'un mode d'être qui n'était à l'origine pas le sien ; en somme, l'invention personnelle, dans une relative immédiateté, de sa propre réponse qui, pour une fois, était en rupture avec le répertoire d'attitudes par lequel il se signalait jusqu'alors. C'est cela qui lui fait dire que c'est la présence d'Honoré comme phénomène éprouvé dans la durée – avec les manifestations associées à ce phénomène : attitudes, paroles, silences, sourires dans des contextes identifiés – qui fut une cause agissante, décisive dans sa manière inédite pour lui-même de réagir. Or, comme l'explique Max Scheler, s'inspirer d'autrui ne compromet en rien une innovation authentique, et n'en réduit pas le mérite :

Chaque fois qu' (...) il s'agit d'entreprendre ou d'apprendre quelque chose, il se trouve d'un côté ce que l'on pourrait appeler les « pionniers » et de l'autre les « imitateurs ». (...). Vraisemblablement, ce n'est pas seulement une propagation, une reproduction qui a lieu ici, mais une production originale, une naissance d'espèce nouvelle, une création.<sup>160</sup>

David s'est en effet conduit à l'opposé de ce qui était devenu une norme chez lui : un effacement, une volonté de disparaître lorsqu'il se retrouvait en situation de faiblesse. Si cette présence a fini par inspirer sa façon d'agir, c'est parce qu'elle a installé l'idée qu'il existait une autre façon d'être, en la voyant se déployer au long cours par une personnalité très différente de la sienne, et dans la mesure où il en a intégré certains aspects avec son propre style – et selon ses propres valeurs. Lorsque David a téléphoné au partenaire pour lui proposer une rencontre, il l'a fait avec un sens de la convivialité qui était déjà le sien, mais qu'il n'aurait jamais osé et pensé mobiliser jusqu'ici en pareil contexte de crise.

Peut-on parler d'influence ? Il y a eu influence – au sens littéral du terme, une action exercée dans le temps par une entité sur une autre, entraînant des modifications chez cette dernière – mais désintéressée : elle n'a pu se produire que parce qu'après avoir baigné dans une *morale*<sup>161</sup>, David en a finalement assimilé quelque chose, qui a œuvré en faveur d'une émancipation. Il n'a pas tardé à remarquer le flegme avec lequel Honoré savait faire face à l'hostilité comme à

---

<sup>160</sup> Scheler, M. (1944). *Le saint, le génie, le héros*. Aubier, p.37.

<sup>161</sup> Au sens premier et philosophique du terme : un système de valeurs, d'appréciation des choses qui sert de boussole au comportement quotidien.

l'adversité et l'on peut faire l'hypothèse que ce fut pour lui une expérience de ce que le lexique phénoménologique nomme la « différence<sup>162</sup>», perception d'une altérité radicale qui lui a inspiré de la curiosité mais pas de désir. Ce qui est intéressant, c'est qu'il l'ait *trouvé remarquable*. Max Scheler décrit ainsi l'expérience par laquelle survient « un signal-de-valeur<sup>163</sup> tout à fait primaire, qui précède toute unité de perception, et qui annonce “ici quelque chose se passe”<sup>164</sup>». David apprécie cette formule de Scheler, *ici quelque chose se passe*, que nous lui soumettons, pour restituer son aperception du flegme d'Honoré, dénotant une résilience qui lui a fait forte impression. L'aperception inaugurale de ce « signal-de-valeur » a marqué une forme de considération chez David, qui a depuis lors observé Honoré à l'aune de ce flegme résilient, l'y sensibilisant de plus en plus au fil du temps. Sans même qu'Honoré le sache, ni que David en ait véritablement conscience, il a progressivement fait de lui un *auctor*. La richesse de ce terme latin restitue de manière intéressante la complexité de cette relation et de ses aboutissants. L'*auctor*, c'est un *initiateur*, quelqu'un qui ouvre à quelque chose de nouveau ; c'est aussi un *auteur*, quelqu'un qui assume une forme propre ; c'est encore un *garant*, qui manifeste une forme de constance et de stabilité, sur qui on peut s'appuyer. David a trouvé chez Honoré les vertus de l'*auctor* : une inspiration pour *grandir* et une autorisation de donner à son être *une extension*<sup>165</sup> à laquelle il n'aurait pas pensé sans lui, mais qui s'est révélée adéquate puisqu'il s'est finalement surpris à l'assumer avec une aisance dont il ne serait jamais cru capable.

David partage une interrogation au terme de son récit. Il se demande si ce qu'il attribue à cette présence d'Honoré est de l'ordre de l'instauration (elle a suscité quelque chose de neuf chez lui) ou de la révélation (elle a fait surgir une dimension sous-jacente de sa personnalité, ou comme l'écrit Joseph Joubert, cette « influence [a réveillé] dans [son] esprit les idées ou sentiments qui tendaient à éclore<sup>166</sup> »). La question reformule un enjeu immémorial de la réflexion philosophique : *le devenir est-il marqué par le dévoilement, la mise en forme de l'inné, ou bien par une odyssee dans la contingence d' « une vie tissée de hasards*<sup>167</sup> ? et elle rencontre

---

<sup>162</sup> Nous reviendrons évidemment sur ce concept.

<sup>163</sup> Scheler décrit ici le phénomène d'une attraction (ou d'une répulsion) spontanée : je n'ai pas commencé à élucider ce que j'ai perçu que déjà quelque chose en moi y incline – ou au contraire le rejette ; en tout cas ne laisse pas indifférent. Le signal-de-valeur correspond à ce qui vaut la peine d'être remarqué, quoique l'on ne sache pas vraiment ce que ce caractère remarquable signifie pour nous ou ce que l'on va en faire.

<sup>164</sup> Scheler, M. (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg, p.56.

<sup>165</sup> *Auctor* vient du verbe *augere*, auquel nous nous sommes déjà référés, et qui signifie *augmenter, faire croître, permettre de grandir*.

<sup>166</sup> Joubert, J. (1954). *Pensées et Lettres*. Grasset, p.238.

<sup>167</sup> Nous reprenons une célèbre expression de Maurice Merleau-Ponty. Voir Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard, p.305.

plus d'un écho en philosophie de l'éducation, notamment auprès des adjuvants du devenir que sont les enseignants et les éducateurs au sens large, qui la déclinent à des niveaux ontologique (qu'est-ce qu'éduquer un être ?), éthique (que puis-je faire et dans quelle mesure pour y œuvrer ?) et pédagogique (comment aider autrui à aller vers l'au-delà de lui-même qui signifie pour lui grandir ?). L'originalité du récit de David est qu'il nomme et étaye ce qu'il appelle un « mentorat par la présence », qualifié tel et pensé, avec recul, par celui qui estime l'avoir reçu et non par celui qui est réputé l'avoir prodigué. D'une certaine manière, cette expérience semble éclairer l'intuition de Robert Bly, qui faisait de la rencontre d'un mentor un événement décisif dans l'histoire d'une émancipation personnelle : « *when we are in the presence of either a mentor or the 'Wild Man', a hint will come to us as to where our genius lies*<sup>168</sup> ». Si l'on décide de prendre au sérieux l'hypothèse de l'auteur du récit, il faut essayer d'approfondir notre compréhension de ce qui s'opère dans la présence pour permettre cette « libération à la liberté<sup>169</sup> », en le disant à la manière d'Éric Weil, et ce devenir par l'altérité qui n'est pas un apprentissage au sens premier, ni une conformation, ni une obéissance, mais une inspiration qui aide à devenir soi, c'est-à-dire à oser intégrer une altérité qui nous étonne nous-même, voire nous effraie tant elle semble au-delà de nos possibilités. Mais c'est par cette altérité, son existence côtoyée, l'adhésion au début non-élucidée qu'elle peut susciter en nous que l'on trouve la force d'un changement qu'un phénoménologue et pionnier de l'anthropologie philosophique tel que Max Scheler décrivait comme une opportunité de « devenir par excellence le possible qui ne peut arriver qu'à [soi] ».

L'exercice réflexif et dialogique de cet entretien va permettre à David d'exprimer ce qui fait à ses yeux l'essence de ce changement : « *ma spontanéité n'est plus la même* ». Étonnante formule, qui associe la spontanéité, cette faculté d'agir selon des déterminations qui nous sont propres (*sponte sua*, par soi-même), à l'idée d'une altération, (un changement de nature lié à une altérité) sans pour autant qu'il y ait aliénation (c'est-à-dire une dépersonnalisation qui lui aurait fait perdre le sens de lui-même, et l'aurait désorienté). David est devenu *enclin* à se déterminer autrement, et cette inclinaison nouvelle est la marque d'un positionnement de sa volonté. Mais qu'est-ce qui peut assurer qu'il s'agit bel et bien d'une autodétermination de sa volonté, d'autant qu'il attribue ce repositionnement aux effets d'une présence autre ? Après tout, il n'est pas si rare de voir certaines personnes attribuer à leur libre arbitre des initiatives qui ne sont en réalité que le prolongement d'une domination charismatique, et s'abuser de

---

<sup>168</sup> Bly, R. (1990). *Iron John, a book about men*. Vintage, p.41 : « Lorsque nous serons en présence soit d'un mentor, soit de l'« Homme Sauvage », nous aurons la révélation de notre génie propre ».

<sup>169</sup> Weil, É. (2003). *Philosophie et réalité I*. Beauchesne, p.173.

bonne foi sur une liberté adultérée. Qu'est-ce qui permet donc de penser que David ne s'abuse pas lui-même lorsqu'il évoque un renouveau de « sa » spontanéité ?

Pour mener ce discernement, Victor Cousin commence par nous suggérer que si la liberté est « l'activité indéterminée qui, précisément à ce titre, se détermine sous une forme ou sous une autre », « la spontanéité manifeste la liberté sous une forme plus pure<sup>170</sup> ». Soit, mais laquelle ? Hume parle d'un acte de volonté, animé par « l'impression interne que nous ressentons et dont nous avons conscience quand nous engendrons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit<sup>171</sup> ». L'erreur consisterait ici à penser la spontanéité comme une autodétermination absolue, en confondant l'autorialité de l'initiative – qui est bien celle de David lorsqu'il assume une nouvelle manière d'être allant à l'encontre de celle qui était jusqu'à présent sa référence – avec sa causalité inspirante, le phénomène associé à la présence d'Honoré. Réduire toute forme de déterminisme est impossible : nous ne nous créons pas nous-mêmes de toute pièce, pas plus que ce que nous mettons en œuvre. Si tel était d'ailleurs le cas, il n'y aurait tout simplement pas de transmission, d'apprentissage, d'intervention d'autrui dans le devenir des êtres – il n'y aurait pas d'éducation. Cette dépendance ne compromet pour autant ni la liberté, ni l'originalité propre de chacun, comme l'explique Maurice Blondel :

Que l'image ou la tendance dérive du déterminisme ignoré qui précède ou prépare l'éveil de la conscience, c'est possible, c'est vrai ; mais l'image ou l'idée trouve, en ce qui la suscite et en ce qu'elle est, la puissance de produire un mouvement propre. Il y a donc une spontanéité motrice qui dépend de la spontanéité subjective : le déterminisme psychologique absorbe le déterminisme physique, et sans le supprimer, s'y substitue ou s'y superpose en l'employant. C'est donc dans la conscience seule qu'il faut maintenant chercher le principe interne, le principe déterminant de l'action<sup>172</sup>.

De quelle manière le phénomène de la présence d'Honoré – ce qu'il en a donné à percevoir à David – a-t-il pu trans-former<sup>173</sup> sa spontanéité ? Comment l'étant d'Honoré, manifesté à travers une présence prolongée, a-t-il fait œuvre d'inspiration auprès de David ? Peut-être du fait que ce dernier a été sensible à une forme charisme chez Honoré, conférant à ce dernier une forme d'autorité. Max Weber associe deux attributs fondamentaux au charisme : ce qu'il appelle

---

<sup>170</sup> Cousin, V. (1841). *Œuvres*, tome 2. Société Belge de Librairie, p.36.

<sup>171</sup> Hume, D. (1973). *Traité de la nature humaine, Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, Tome II. Aubier-Montaigne, p.507.

<sup>172</sup> Blondel, M. (2013). Les éléments conscients de l'action. Dans : M. Blondel, *L'action : Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. PUF, p.104.

<sup>173</sup> Rappelons que le préfixe trans- renvoie à un mouvement qui traverse l'espace ou la limite, qui parvient de l'autre côté de la limite (CNRTL).

« une qualité extraordinaire », d'ordre magique (dont le principe causal relève du *mystère*), propre à un personnage qu'elle singularise, et « sa reconnaissance par des suiveurs<sup>174</sup>», qui la consacrent telle. Or, ce qui fait que cette qualité sort de l'ordinaire, c'est « son caractère révolutionnaire par rapport aux époques et aux institutions<sup>175</sup>», à travers lequel elle est capable d'ébranler les modèles traditionnels – et c'est pourquoi cette qualité extraordinaire se manifeste dans des figures telles que celle du prophète ou plus généralement celle du *leader*. De ce point de vue, le récit de David souligne qu'Honoré ne cherche pas à exister comme référence, dans le style qui est le sien : il l'exerce au titre de ce qu'il considère comme la meilleure manière de remplir ses missions et d'assurer une autorité institutionnelle qu'il ne remet d'ailleurs pas en cause. Toutefois, nous faisons observer à David qu'à l'aune de son récit, il semble que si sa spontanéité n'est plus la même, c'est aussi sa phénoménalité qui a changé puisqu'en rompant avec son habitude de se mettre en retrait face à la difficulté, il a travaillé sa propre manifestation d'une manière inédite pour lui jusqu'ici.

Nous faisons l'hypothèse qu'une lecture phénoménologique peut contribuer à éclairer cet épisode de réinvention de soi, dont le nœud problématique est celui qui se retrouve au cœur de toute entreprise éducative : comment advient cette empreinte d'autrui par laquelle je deviens un peu plus moi-même ? Une image peut nous aider à le comprendre : que se passe-t-il lorsqu'une allogreffe d'organe réussit ? Un organisme receveur intègre une altérité (qui en reste une, par son origine extrinsèque) et ce, en dépit de son caractère *artificiel*, cette mise en lien ayant été opérée par une action extérieure. Mais ce rattachement technique n'est en soi pas suffisant, une allogreffe pouvant être rejetée, l'organe implanté suscitant dans ce cas une réponse immunitaire, autrement dit de *défense*, parce que considéré comme un corps étranger, bien qu'il habite l'organisme depuis l'opération. Il n'y a pas de greffe réussie sans une compatibilité entre donneur et receveur, qui va se traduire ici par ce que l'on appelle l'alloreconnaissance, qui porte plus précisément sur « la reconnaissance des antigènes étrangers<sup>176</sup>». Cette métaphore biologique doit être prise au sérieux, car elle présente la vertu de rappeler qu'une compatibilité est nécessaire pour que le vivant parvienne à intégrer ce qui n'a pas toujours été (en) lui et qu'« un appariement plus ou moins précis entre HLA du donneur et du receveur est indispensable<sup>177</sup>» pour jauger de la pertinence de cette mise en relation par la

---

<sup>174</sup> Voir Max Weber (1971). *Économie et société*. Plon, p.249.

<sup>175</sup> Régis Dericquebourg (2007). Max Weber et les charismes spécifiques. *Archives de sciences sociales des religions*, 137, 21-41, p.21.

<sup>176</sup> Chapel, H., Haeney, M., Misbah, S. et Snowden, N. (2004). *Immunologie Clinique*. De Boeck, p.158.

<sup>177</sup> Kleinclauss, F., Frontczak, A., Terrier, N. Thuret, R., Timsit, M.-O. (2016). Aspects immunologiques et immunosuppression en transplantation rénale, transplantations rénales ABO et HLA-incompatibles, *Progrès en*

technique. Même lorsque la greffe a réussi et n'a pas été rejetée, il subsiste encore la trace de cette mise en relation à travers la cicatrice qui en demeure, et qui rappelle que tout ne fut pas toujours ainsi, historicisant ce processus.

Prenant l'exemple des mots, Jacques Derrida va également montrer qu'ils sont constitués d'une définition qui leur est propre, mais encore de ce qu'il nomme – justement – la « trace » de tous les autres termes qui se posent comme *différents* : autrement dit l'*étant* du mot est toujours un *entre* : entre la stabilité d'un propre et la fluctuation consécutive à des flux d'altérités qui en enrichissent la définition, et la *différence* toujours dans le temps – de sorte qu'elle progresse toujours sans qu'il soit véritablement possible de la clore. Il y a peut-être dans ces images un indice décisif pour résoudre la question de l'œuvre de l'empreinte. Un sujet construit un certain modèle de lui-même, au fur et à mesure d'une éducation, d'occasions, de rencontres et d'apprentissages. Ce modèle n'est jamais définitivement figé, mais il n'est jamais totalement renié non plus, puisqu'il constitue le prisme – une référence progressive et néanmoins évolutive – à travers lequel toutes ses expériences sont vécues et appréciées. Jacques Derrida précise que « la trace (...) veut dire ici (...) que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine<sup>178</sup> ». Il n'y a pas d'origine absolue qui dise – qui *arrête*, comme un arrêté fixe une décision – ce que nous sommes, il y a une origine qui se réfléchit dans le temps et dans le rapport à l'altérité, ce que Derrida appelle la *différence*. Ce n'est pas un nihilisme, qui conduirait à penser qu'il n'y a chez chacun de nous rien qui ne nous serait véritablement propre ; au contraire, puisque ce sont les traces que ces altérités ont laissées en nous qui permettent de remonter au *Qui suis-je ?*.

Si l'on suit ce chemin de pensée, on voit mieux dans quelle mesure une spontanéité altérée n'est pas, ici, une spontanéité adultérée, et l'on réalise qu'il n'y a dans l'idée de devenir soi par l'empreinte de l'autre qu'un paradoxe apparent : côtoyer Honoré n'a pas égaré David, nous pensons que cela lui a permis de réaliser que le « soi » était une *heuristique*, une certaine trame de lui-même à partir de laquelle se mène l'exploration de ces possibles qui ne peuvent advenir qu'à soi. C'est ici que nous rejoignons Derrida : la pensée de la *différence*, explique-t-il, initie un mouvement par lequel se produit le sujet transcendantal, car il « produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique<sup>179</sup> ». Cette formule

---

*Urologie*, 26(15), 977-992, p.979. Le *Human Leucocyte Antigen*, abrégé en HLA, renvoie à un système d'antigènes caractéristiques de chaque individu ; on peut donc voir qu'à un niveau organique, tout apport extérieur doit pouvoir se rapporter à la structure qui l'accueille pour pouvoir y être intégré.

<sup>178</sup> Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit, p.90

<sup>179</sup> Derrida, J. (1998). *La voix et le phénomène*. PUF, p.92.

retrace un processus qui est, nous semble-t-il, caractéristique de tout apprentissage, avec au commencement l'accueil d'une étrangeté (quelque chose d'inhabituel, qui n'a pas toujours été là et qui aurait pu ne pas l'être) rencontrée à un certain moment de notre histoire, qui nous entraîne dans une entreprise tâtonnante, où, passé l'étonnement, on s'efforce de découvrir dans quelle mesure elle peut nous rejoindre et nous habiter. Si c'est bien « la spontanéité » de David qui a changé, comme il l'analyse, c'est peut-être parce qu'à travers cette expérience, il a pu remonter vers son être originaire. C'est en cela, aussi, que la proposition de Derrida offre une certaine fécondité, car elle suggère que l'*étant* timide de David devient une trace dès lors qu'il est supplanté par l'*étant* neuf inspiré par une fréquentation prolongée de la liberté assertive d'Honoré : « le soi du présent vivant est originairement une trace », de sorte qu'il « faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse<sup>180</sup> ». David pourra tout à fait connaître d'autres situations où il se fera tout effacé ; la trace peut en effet toujours faire son retour, comme un « symptôme », écrit Derrida. C'est aussi en ce sens que David ne s'est pas *aliéné* : il a rendue manifeste une différence de soi à soi, qui lui a permis de se resituer comme un *étant* (ce qu'il était ne manifestait qu'une certaine déclinaison de son être), et de se prouver à lui-même que l'identité ne se concevait pas nécessairement comme statique, ou pour le dire autrement, comme *mêmeté*. Ce qu'était David jusque-là n'était pas tout ce qu'il pouvait être ; cependant, ce qu'il est devenu n'a pas supplanté tout ce qu'il était déjà. Le rôle de l'éducateur consiste aussi, pensons-nous, à favoriser en chaque personne la découverte continue de sa propre phénoménalité, qui correspond à ce que nous appelons la pluridimensionnalité<sup>181</sup> de son être.

Il importe de se souvenir que le développement de l'enfant connaît une phase où s'inaugure cette « dialectique de la nature et de l'histoire<sup>182</sup> », comme la qualifie Henri Wallon, en particulier à travers le stade de la « personnalité polyvalente ». Dès l'âge de cinq ans, l'enfant commence en effet à s'apercevoir – intuitivement – que l'unicité de sa personne ne l'empêche

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.95.

<sup>181</sup> Nous employons volontiers ce terme de « pluridimensionnalité » par analogie avec la profondeur de vue et les différentes dimensions qui caractérisent l'espace tel que nous le percevons. Cette analogie est inspirée par la langue phénoménologique, notamment celle de Maurice Merleau-Ponty, qui se réfère aux différents plans que nous percevons, qui sont à la fois inséparables dans l'unité de la perception, et susceptibles d'être considérés chacun en tant que tel. Merleau-Ponty parle en effet de *fond*, même d'*arrière-fond* (« Nizan par contre avait pendu au mur deux fleurets croisés sous un masque d'escrime et c'est sur ce fond que m'apparut celui dont je sus ensuite qu'il avait côtoyé le suicide en Arabie » (*Signes*, 1960, p.36) ; voir aussi la *Phénoménologie de la perception* notamment). Nous proposons ainsi de restituer l'épaisseur de l'être, considérant qu'il se déploie à travers les dimensions de ses *étants* (ses formes ponctuelles), sur fond de la relation au monde, et de toutes les interactions qu'il initie. Cela peut permettre de se figurer le changement à travers la continuité de la conscience des cheminements humains.

<sup>182</sup> Voir Wallon, H. (1990). *Psychologie et dialectique. La spirale et le miroir : textes de 1926 à 1961*. Messidor, p.217.

pas de donner à voir différentes dimensions de son être (nous appelons *étants* ces différentes dimensions) – avec sa famille, avec ses pairs, plus tard avec ses collègues de travail... – à la fois contemporaines et exclusives ; c'est pourquoi ce qu'il manifeste auprès de ses parents diffère souvent de ce qu'il manifeste auprès de ses camarades de classe, par exemple<sup>183</sup>. Il s'agit avant tout pour lui de s'adapter, en fonction de différentes images qu'il apprend à cultiver, dans des contextes aux enjeux bien différents. C'est cependant tout autre chose que de prendre conscience qu'il existe un mode d'être *révolutionnaire* pour soi (jamais envisagé, jamais osé) et de s'autoriser à le désirer, non pour le restituer mais pour en faire un propre.

David exprime la conviction qu'il a repris et prolongé pour lui-même un élan venu d'ailleurs, qu'il estime devoir à Honoré. S'il fut initialement révolutionnaire pour lui, la quotidienneté des manifestations associées à ce mode d'être (le flegme lorsque les situations se dérober, l'intime conviction qu'il y a quelque chose qui est à essayer lorsqu'on ne sait pas quoi faire, la bonne humeur face à l'adversité) et le temps passé en présence d'Honoré lui ont inspiré un désir d'être pour lui-même. Nous avons émis l'hypothèse, dans la continuité de celle de Max Scheler, qu'il n'y avait ni déterminisme, ni contingence pure dans ce que nous devenons, par les chemins de la relation, de l'apprentissage et de l'expérience : c'est pourquoi nous avons retenu sa formule de « devenir par excellence le possible qui ne peut arriver qu'à [soi] ».

Sans la reconnaissance – mûrie par une présence prolongée et jamais prescriptive (laissant donc libre) – d'une forme de compatibilité avec son *possible*, David n'aurait pu s'en imprégner, ce qui inspire au même Max Scheler que « seul le héros estime pleinement le héros, seul le génie estime pleinement le génie<sup>184</sup> ». Quelque chose de commun peut unir le disciple et le maître, même si le premier est plus particulièrement encore en gestation de lui-même et que le second est un maître parfois ignorant qu'il est pris pour tel ; et ce quelque chose pourrait bien être un certain *projet de soi*. En se considérant redevable envers Honoré de sa réaction sereine et conviviale à l'égard du partenaire qui s'était montré particulièrement acerbe, David laisse à penser qu'il se réclame d'une filiation spirituelle ; un peu à l'image de celui qui respire par lui-même, mais avec un cœur qui ne serait pas le sien. On peut perpétuer sans se nier, comme le fait comprendre Maurice Merleau-Ponty : « Que le fond continue sous la figure, qu'il soit vu

---

<sup>183</sup> Ce que nous appelons « pluridimensionnalité » d'être ne s'assume pas toujours facilement, d'ailleurs : il n'est pas rare que, lorsque l'enfant reçoit chez lui ses pairs à l'occasion de son anniversaire, ses parents aient l'impression de « ne pas le reconnaître » : la facette qui leur est familière se trouve ici littéralement éclipsée par celle qu'il adopte en compagnie d'autres enfants.

<sup>184</sup> Max Scheler, (1955). *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : Essai pour fonder un personnalisme éthique*. Gallimard, p.590.

sous la figure, alors que pourtant elle le recouvre, ce phénomène (...) enveloppe tout le problème de la présence<sup>185</sup>». Le phénomène de la présence semble pouvoir favoriser l'évolution de la phénoménalité de certains sujets. La perspective est intéressante mais demande d'aller plus loin : est-il possible, et à quel point, de travailler « l'être avec » ? Que signifie « demeurer avec », et comment *ajuster* notre propre phénoménalité dans la durée, en fonction d'une intention éducative, pour aider autrui à grandir ? Que se cache-t-il derrière ce que l'on considère souvent comme un *art* – celui d'être présent ?

### II. 3. *Savoir être présent. Que recèle le phénomène de la présence ?*

Il existe une certaine ambivalence autour du terme de « présence » et dans la façon de l'apprécier, avec des nuances situationnelles qui n'en favorisent pas toujours la lisibilité. Qui n'a jamais eu, depuis sa scolarité la plus précoce, à répondre « *présent(e) !* » à l'appel de son nom ? La confirmation formelle de la présence (je suis bien à tel endroit à telle heure) a parfois de quoi confiner au non-sens, car il est plus d'une occasion de constater qu'elle n'atteste pas nécessairement d'une présence authentique : le factuel peut n'en n'être pas moins factice, et c'est sans doute ailleurs, autrement, que se jauge une présence. À l'issue de la représentation théâtrale, le spectateur qui vient d'assister à certaines de ces « minutes supérieures », salue, « sous la forme d'une exclamation ou interloqué, “quelle présence !” (...) et en cherche la couleur originale<sup>186</sup>». C'est bien une manifestation physiquement éprouvée par le spectateur, une forme phénoménique, qui fait conclure à l'expérience de la présence :

[Le corps de l'acteur] imprime sur le visage de celui ou de celle qui l'écoute, le jeu de ses mains, l'inclinaison de sa tête, le roulement de ses doigts. (...) Tout son corps trahit un état. L'état de celui qui vient d'être rattrapé par quelque chose, par une force, une puissance<sup>187</sup>.

C'est souvent *a posteriori*, le temps qu'elle puisse nous atteindre et nous laisser son empreinte qu'une présence se mesure. Chacun a pu le vérifier, lorsqu'à la fin d'un chemin partagé on choisit de remercier plus particulièrement une personne, qui « *a su être présente* » et Maurice Maeterlinck parle ainsi de « convocation spectrale<sup>188</sup> » de la présence, dont le phénomène serait à la fois vécu en son temps mais conscientisé après-coup. Remercier pour une présence, c'est

---

<sup>185</sup> Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, p.33.

<sup>186</sup> Maurice Maeterlinck, cité par Yannick Butel (2000), *Essai sur la présence au théâtre*. L'Harmattan, p.8.

<sup>187</sup> Butel, Y. (2000), *Op. cit.*, p.9.

<sup>188</sup> *Ibid.*

l'extraire de la factualité – disons même de la facticité – pour l'élever à un niveau de reconnaissance (associant conscience et gratitude) : *Vous avez su être présent*. Quelle est la signification profonde de ces mots, à quelles expériences renvoient-ils ? La gratitude qu'ils expriment mérite toute considération, car elle rend témoignage de quelque chose de particulièrement valeureux et peut-être de particulièrement rare pour être remarqué – sans quoi il n'y aurait pas lieu de se dire l'obligé(e) d'autrui pour un tel motif. Pour tenter de comprendre ce qui s'apprécie dans la présence, nous avons donc entrepris de l'analyser comme un phénomène, c'est-à-dire en l'abordant à partir de ses manifestations dans l'espace et dans le temps.

Ce projet nous confronte à deux chemins de pensée : la présence peut s'appréhender de manière *ontique*, dans l'ordre de la donnée concrète de l'expérience, c'est-à-dire comme un système de phénomènes. Dans cette acception, lorsque j'évoque la présence d'une personne, cela fait référence pour moi à une synthèse des manifestations qui lui sont propres : son image, ses actions, réactions, paroles, silences, attitudes. La phénoménologie de la présence correspond alors à un effort de l'objectiver, au double sens d'en faire un objet de connaissance (expliciter ce qui la compose) et de tenter de la restituer « en tant que telle » (fidèlement à ce qu'elle est). Mais on peut tout aussi être fondé à vouloir la considérer à un niveau *ontologique*, c'est-à-dire du point de vue des « propriétés générales [de l'être] et dans ce qu'il peut avoir d'absolu (...) par opposition à la seule considération [des] apparences ou [des] attributs séparés<sup>189</sup> » de l'être. Cette deuxième option s'envisage dès lors que l'on considère que la présence excède ce que l'on peut en objectiver et que ses prédicats sont impuissants à en circonscrire toute la phénoménalité, de la même manière que l'énumération des qualités d'une personne ne suffit pas à expliquer pourquoi l'on est porté à l'aimer (on pourrait concéder ces mêmes vertus à autrui sans lui porter les mêmes sentiments). En écrivant à propos de La Boétie « Si on me presse de dire pourquoi je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en respondant : “parce que c'estoit luy ; parce que c'estoit moy<sup>190</sup>” », on peut ainsi estimer que Montaigne se situe dans une ontologie de la relation, puisqu'il se réfère à l'entièreté de deux êtres qui ont découvert leur consonance. L'intérêt littéraire de la formule peut s'effacer derrière une critique d'ordre épistémologique qui lui en reprocherait les effluves incantatoires, et une forme de renoncement à exprimer la teneur de cette amitié. À moins que ce soit au contraire la meilleure manière d'en rendre compte, la contingence de la rencontre et de cet accord des sensibilités

---

<sup>189</sup> Meynard, L. (1959). *Cours de philosophie. Psychologie et métaphysique (tome 2)*. Belin, p.15.

<sup>190</sup> Montaigne, M. (1872). *Essais*. Hachette, I, 27, p.103.

relevant d'un *mystère* qui met en jeu une initiation plus qu'une explication : la perspective devient alors celle d'une poétique de la présence.

Notre réflexion n'entend pas négliger ces deux chemins, car ils sont à l'évidence intimement liés dans le phénomène d'une présence qui se déploie. Pour l'enseignant, l'éducateur, l'accompagnateur et tout acteur socio-éducatif, c'est souvent une joie teintée de soulagement que de recevoir de l'autre un témoignage de gratitude pour « avoir su être présent » ; soulagement, car l'intention ne suffit pas pour y réussir. Or, rappelons que le postulat à l'origine de notre démarche est que l'humain est un phénomène capable de moduler sa phénoménalité : nous sommes des êtres-perçus, dotés d'un *apparaître*, d'un *demeurer* et d'un *disparaître* que nous ne faisons pas que subir. Michel Foucault souligne à sa manière cette ambivalence dans *Le corps utopique* ; si mon être commence par se manifester à travers mon corps, qui tel une « topie impitoyable » qui me suit partout et « sous mes yeux (...) dessine l'inévitable image qu'impose le miroir<sup>191</sup>», il est des manières de le présenter – par des habits, des masques, des ornements et autres maquillages – qui « font de ce corps un fragment d'espace imaginaire qui va communiquer avec l'univers des divinités ou avec l'univers d'autrui<sup>192</sup>». Ce n'est pas parce que je ne peux changer de corps que je suis déterminé, au sens de condamné, à n'apparaître jamais que d'une seule manière, précisément, explique Michel Henry, parce que chacun de nous est animé par « le dualisme de l'être et de sa propre image » : dès lors que nous sommes perçus, nous nous dédoublons entre notre être et notre image, laquelle « n'est rien d'autre, en ce qui concerne l'être, que sa propre extériorité par rapport à soi<sup>193</sup>». Disons-le autrement : ce que je manifeste émane de mon être, en montre quelque chose qui est certes l'une de ses potentialités ou facettes, mais sans pour autant être exhaustif de ce que je suis ni de tout ce que je peux être. Dans la banalité quotidienne, chacun est amené à faire l'expérience, parfois agréable, parfois moins, d'un tel dédoublement, comme lorsque j'apprends que j'ai fait bonne impression, lors même que je redoutais le contraire, ou bien à l'inverse que je laisse à autrui une impression mitigée en dépit du soin avec lequel je me suis préparé à notre rencontre. Le fait qu'il n'y ait pas une coïncidence absolue, déterminante, entre l'être et son apparaître, n'est pas seulement pour nous ce qui fonde la phénoménalité, comme l'écrit Michel Henry, mais plus encore ce qui instaure un espace de liberté où peut s'exercer notre puissance<sup>194</sup> de façonner, de nuancer,

---

<sup>191</sup> Foucault, M. (2009). *Le corps utopique, Les hétérotopies*. Lignes, p.9-10.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>193</sup> Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. PUF, p.83.

<sup>194</sup> Au sens de potentialité, selon l'expression « en puissance ».

d'adapter les manifestations de nous-mêmes en fonction de ce que nous cherchons à être pour autrui.

Cette puissance doit cependant d'abord se comprendre elle-même. Découvrir comment façonner les manifestations de notre être au gré des situations et des besoins de l'autre requiert un certain apprentissage que nous espérons favoriser en commençant par analyser comment se reconnaît la présence dans le « savoir être présent ». Nous l'avons souligné, ce qui fait le sel de ce témoignage de gratitude – « *Merci d'avoir su être présent* » – est le postulat tacite qu'il n'est pas donné à tous d'y parvenir – ni peut-être même de le vouloir. Pourquoi cela ? Parce que *savoir être présent* requiert une forme de *maîtrise*, et s'il faut le dire plus clairement, une faculté acquise reposant sur une certaine connaissance de soi et de l'autre, sur une intelligence des situations qui refuse de s'ériger en absolu, car c'est là véritablement ce qui distingue l'éducateur, un être-pour-autrui, du gourou, un être-pour-lui-même.

Savoir être présent reposerait ainsi sur un ensemble d'habiletés à travers lesquelles se découvre comment habiter l'hétérogénéité des moments et « exister auprès d'autrui », ce qui pourrait nous amener à qualifier la présence comme une forme d'*art*. Il faut cependant se montrer attentif à l'usage du mot. L'expression « c'est tout un art » vient assez naturellement lorsqu'on entreprend de décrire une forme de talent qui se répercute dans l'action, sans se réduire pour autant à la seule *τέχνη* (une rationalité méthodique qui tend à se systématiser dans la répétition d'un certain nombre de procédés) ; ce faisant, cette expression comporte le risque de ne renvoyer qu'à elle-même, c'est-à-dire de se réduire à une forme d'aporie (« on a l'art, ou on ne l'a pas...») qui ne nous avance guère. Un « art de » requiert donc des soins particuliers d'explicitation, tant dans ce qui peut en être objectivé que dans « l'acuité instantanéiste et la subtilité occasionnaliste<sup>195</sup>» propres à l'esprit de finesse qui le caractérise aussi ; dans cette perspective, nous commencerons par examiner la proposition d'Eirick Prairat, qui distingue trois formes d'art constitutives de la présence :

d'abord un art d'être présent : présent à soi, présent aux autres, aux élèves évidemment, art d'être en résonance avec la classe. C'est aussi un art d'être au présent : être là, ici et maintenant, dans l'immédiate actualité de ce qui se déploie, être disponible. C'est enfin un art du présent au sens de ce que l'on donne : ses connaissances, son énergie, son expérience... La présence est une manière d'être<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Jankélévitch, V. (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. I. La manière et l'occasion*. Seuil, p.121.

<sup>196</sup> Prairat, E. (2021). L'éthique enseignante : ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas. *Éthique en éducation et en formation*, 10, p.16.

On pourrait s'étonner : est-il seulement possible de ne pas être présent à soi ? La lecture de Locke, par exemple, laisse penser en effet que l'on ne saurait s'excentrer de soi-même :

Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous méditons ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes ; et c'est par là que chacun de nous est à lui-même ce qu'il appelle lui-même<sup>197</sup>.

Si l'identité personnelle (*personal identity* chez Locke) du sujet se fonde sur la permanence d'une conscience qui accompagne et rapporte à elle-même tout ce qu'il lui est donné de vivre, alors *être* est nécessairement *être présent à soi*. Comment comprendre dans ce cas qu'il y ait un art d'être présent à soi ? Peut-être parce que la conscience de soi est perturbée par une vie psychique et émotionnelle qui provoque un certain nombre de décalages. L'art d'être présent à soi ressemblerait peut-être à ce que Carl Rogers nomme la congruence, lorsqu'il évoque chez le thérapeute cette faculté d'être « profondément et librement lui-même, avec son expérience réelle exactement représentée par la prise de conscience qu'il a de lui-même<sup>198</sup> ». Ce serait un art d'être libre dans ce que l'on est comme dans l'appréciation de ce que l'on est, qui nous rendrait d'autant plus attentifs à nous-mêmes et par là disponible ce qui nous environne : en ce sens, la présence à soi est l'art d'une centration paradoxale, car elle rend possible l'ouverture à autrui. Se mettre au diapason d'un groupe-classe, comme l'évoque Prairat, ce n'est pas s'aliéner et se nier pour se fondre dans un ensemble, c'est au contraire en saisir le *tempo* et trouver la mesure pour manifester une présence éducative opportune.

C'est pourquoi la présence à soi doit aussi parvenir à s'inscrire dans le temps du vivant et que la première adéquation d'un art d'être présent (être présent à soi), se double d'une deuxième adéquation : être au présent, dit Prairat. Or, le constat d'une difficulté humaine à investir le temps présent n'est pas nouveau. Dès l'Antiquité, plusieurs morales enjoignent de « cueillir le jour » (*carpe diem*), et d'une manière générale, « l'attitude philosophique fondamentale consiste à vivre au présent, à posséder le présent<sup>199</sup> », explique Pierre Hadot, ce qui en fait un objectif à la fois existentiel et sapientiel. Pourtant, au premier abord, il semble que nous n'ayons guère d'autre choix, puisque ce temps s'avère de toute manière être « le seul qu'on possède », écrit Marc-Aurèle<sup>200</sup>, « le seul qui nous appartient », renchérit Pascal<sup>201</sup>. Comment peut-on être vivant et ne pas « être dans » le présent ? Cela paraît en effet absurde, à moins d'en expliciter

---

<sup>197</sup> Locke, J. (1983). *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*. Vrin, II, 27, §9, p.264.

<sup>198</sup> Rogers, C. (1957). The necessary and sufficient conditions for therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, p.96.

<sup>199</sup> Pierre Hadot, (2008). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, p.328.

<sup>200</sup> Marc-Aurèle, (1999). *Pensées pour moi-même*. GF-Flammarion, II, 14.

<sup>201</sup> Blaise Pascal, (1961). *Pensées et Opuscules*. Hachette, p.172.

les obstacles. Car le présent est souvent rapporté à autre chose que lui-même, que ce soit par la comparaison avec ce qui n'est plus ou par la projection vers un à-venir « que nous espérons vivre<sup>202</sup> » ; or, cette manière de nous situer en *différé* par rapport à lui conduit à formuler un problème décrit par Mikel Dufrenne : « on est toujours décalé – d'autres disent décentré –, toujours en retard d'un temps sur le présent, sur la présence à soi et au monde<sup>203</sup> ». En lecteur de Derrida, il ajoute que pour retrouver le chemin du présent il faut s'y *initier*, en revenant dans un « éther » où « le présent se constitue par ce rapport même à ce qui n'est pas lui<sup>204</sup> ». Ici commence à poindre la différence entre le cantonnement au présent comme propre d'une condition et l'intention de l'habiter, où va pouvoir s'exprimer un art de la présence.

Cet art requiert attention et ouverture, qui rendent possible une fécondation du temps demeuré auprès de l'autre, à travers un « faire présent », comme l'indique Prairat, qui est lui-même un art de donner. Ce don est paradoxal, comme l'a suggéré l'entretien avec David, car ce qui se donne, c'est aussi soi-même à travers ce que l'on donne, sans savoir ainsi tout ce qui se donne. Un enseignant, un mentor transmet « ses connaissances, son énergie, son expérience », mais c'est aussi celui par qui s'opère un mûrissement silencieux chez ses élèves ou disciples, celui qui peut en (r)éveiller les consciences. Max Weber attribue même au savant un devoir d'être présent à son temps, auprès de ses contemporains :

Si nous sommes, en tant que savants, à la hauteur de notre tâche (...), nous pouvons alors obliger l'individu à *se rendre compte du sens ultime de ses propres actes*, ou du moins l'y aider. Il me semble que ce résultat n'est pas tellement négligeable, même en ce qui concerne la vie personnelle. Lorsqu'un professeur obtient ce résultat je suis alors enclin à dire qu'il est au service de puissances « morales », à savoir le devoir de faire naître en l'âme des autres la clarté et le sens de la responsabilité.<sup>205</sup>

L'art d'être présent paraît en ce sens indissociable d'une intention éthique. Elle se traduirait, au-delà du souci de favoriser l'émancipation axiologique des sujets – à qui il revient d'élire par eux-mêmes ce à quoi ils reconnaissent une « valeur exemplaire<sup>206</sup> » –, par une présence offerte, qui demeure disponible à ce que l'autre peut en faire. Paul Ricœur insiste sur le rôle propédeutique de cette intention éthique<sup>207</sup>, par laquelle un acteur moral prend conscience de

---

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> Mikel Dufrenne, (1973). *Le Poétique, précédé de Pour une philosophie non théologique*. PUF, p.12.

<sup>204</sup> Jacques Derrida, (1968). La « différance », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 3, p. 90, cité par Mikel Dufrenne, (1973). *Le Poétique, précédé de Pour une philosophie non théologique*. PUF, p.12.

<sup>205</sup> Weber, M. (1991). *Le savant et le politique*. 10/18, p.115. Nous restituons le passage en italiques figurant dans le texte original.

<sup>206</sup> Weber, M (1971). *Économie et société*. Plon, p.290.

<sup>207</sup> Voir Ricœur, P. (1990). Avant la loi morale, l'éthique. *Encyclopaedia Universalis. Supplément I : les enjeux*, 62-66.

l'importance de travailler à l'avènement de la liberté dans toute existence humaine et souhaite participer à cet avènement, en désirant cette liberté pour lui comme pour autrui. Cette intention est en vérité consubstantielle à tout projet éducatif, qui entreprend de « faire sortir [l'être] de son état premier » et de « faire sortir de lui ce qu'il possède virtuellement », rappelle Gaston Mialaret<sup>208</sup>.

Savoir être présent, c'est donc aussi laisser agir ce qui est mis en présence, selon des alchimies qui sont pour certaines imprévisibles car inédites. C'est dans cette perspective que la contribution éducative de la présence peut donner à réfléchir et peut-être même interloquer, car elle peut inspirer le sentiment d'une contradiction avec certaines formes de prescription institutionnelles, qui (re)commandent chez l'acteur en situation d'autorité une maîtrise de tout ce qui émane de lui, confinant potentiellement à un conséquentialisme vertigineux. La récente inscription dans la loi de l'exemplarité<sup>209</sup> des personnels d'éducation a suscité débats et réflexions sur le sens de ce terme. Eirick Prairat convient de sa pertinence, « nous ne saurions faire l'économie de cette notion dans le travail éducatif<sup>210</sup>», tout en préconisant de ne pas confondre « l'exemplarité obsédante », qui est une manière de chercher à s'imposer à l'autre comme une référence absolue, avec « l'exemplarité libératrice », émancipatrice en ce qu'elle invite les élèves ou disciples à s'approprier quelques grands principes, auxquels l'enseignant rend témoignage par une constance qui est une « fidélité silencieuse<sup>211</sup>».

En essayant de le formuler d'un point de vue phénoménologique, on pourrait construire deux propositions. La première considérerait qu'être exemplaire, c'est chercher à se faire *l'illustration* d'une attitude ou d'une pratique, et donc attester de leur possibilité en en devenant la manifestation sensible. Il peut arriver qu'une demande institutionnelle ou qu'une exigence personnelle en prescrive la forme ; c'est alors que l'exemplarité peut s'interpréter comme l'effort pour tendre vers une sorte d'archétype<sup>212</sup> (celui du professionnel, du savant, du citoyen...) et en restituer l'image à travers soi. Cela suppose une double ambition (synthétiser un idéal et parvenir à l'incarner au plus près) sans pour autant avoir la garantie que le public (les élèves en l'occurrence) adhère à cette image et désire la reprendre à son compte, autrement

---

<sup>208</sup> Mialaret, G. (2005). *Les sciences de l'éducation*. PUF, p.3.

<sup>209</sup> L'article 1 de la Loi n° 2019-791 du 26 juillet 2019 pour une école de la confiance stipule que « L'engagement et l'exemplarité des personnels de l'éducation nationale confortent leur autorité dans la classe et l'établissement et contribuent au lien de confiance qui doit unir les élèves et leur famille au service public de l'éducation ». La phrase est intégrée à l'article L.111-3-1 du Code de l'éducation.

<sup>210</sup> Prairat, E. (2021). *Op. cit.*, p.23.

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> Sans pour autant préjuger que la conception qui fonde cet archétype soit pertinente.

dit qu'il la reconnaisse comme édifiante pour lui-même. La seconde proposition envisagerait une exemplarité dépourvue de l'intention d'imposer un modèle précis (le « bon » enseignant...), mais qui, dans ce qu'elle donnerait à voir d'une manière générale, aurait le souci d'offrir au jour le jour une source d'inspiration fiable pour qui serait porté à l'élire comme telle, en laissant à chacun définir *ce qui fait modèle pour lui* et qu'il retient pour son édification personnelle<sup>213</sup>.

Dans le récit livré par David, Honoré est décrit comme animé d'une conscience professionnelle, qui l'incite à incarner aux mieux ses fonctions, selon les valeurs objectives qui y étaient associées. Mais ce qui fut inspirant pour David, ce fut le *quomodo*, le style très personnel avec lequel Honoré se manifesta dans son rôle ; et cela, sans que ce dernier ne cultive d'intention d'exemplarité particulière. Ainsi, nous voyons dans l'enjeu éthique de l'exemplarité pour l'enseignant ou le mentor la résurgence d'une interrogation toute stoïcienne : qu'est-ce qui dépend de lui, qu'est-ce qui lui échappe ? C'est toujours une partie de sa phénoménalité qui va – éventuellement – faire école, mais il ne lui revient pas de décréter laquelle, ni de régner sur le processus qui voit les personnes placées sous son autorité s'inspirer de lui.

C'est pourquoi nous pensons que la présence en éducation se conçoit et se construit du point de vue de l'éducateur dans un équilibre entre responsabilité (avoir soin de se *présenter au mieux* devant l'autre, pour l'aider à grandir, à « s'augmenter ») et détachement (qui est acceptation du mystère de l'autre, de ce qu'il va puiser de lui-même pour son cheminement et qui échappe à l'éducateur). Pour ne pas souffrir inutilement face à ce qui nous dépasse, Épictète prônait dans le *Manuel* de « mépriser tout ce qui ne dépend pas de nous » (« *καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῶν* »)<sup>214</sup> ; cependant le détachement de l'éducateur n'est pas inspiré par la culture d'une ataraxie, somme toute très individualiste. Ce n'est ni le dédain, ni l'indifférence, mais l'indispensable lâcher-prise qui ménage à l'autre l'espace de son affirmation.

Pour comprendre à quel point la présence, dans le temps demeuré auprès des élèves ou des personnes accompagnées, peut occasionner chez eux des inspirations insoupçonnées de ceux-là même qui les suscitent, il peut être éclairant de recourir à la métaphore d'un épisode rapporté par les évangélistes Marc (5, 25-34) et Luc (8, 45-47). Ils racontent qu'une femme souffrant d'hémorragies et qui avait entendu parler de Jésus conçut l'espoir que si elle parvenait ne serait-ce qu'à le toucher, elle serait guérie. Elle parvint à se faufiler dans une foule dense, et à toucher le vêtement de Jésus, « par derrière » (*ὄπισθεν*). Celui-ci demande alors « Qui m'a touché ? »

---

<sup>213</sup> Un peu dans l'esprit de l'*honnête homme* au XVIIe siècle, que chacun pouvait trouver comment l'incarner à sa manière.

<sup>214</sup> Épictète (2020). *Manuel*. GF-Flammarion, XIX.

(*Τίς ὁ ἀψάμενός μου*), provoquant l'étonnement de ses disciples – quel est le sens de pareille question lorsqu'on est au milieu d'une foule où toutes les mains se tendent ? C'est que l'une de ces mains savait ce dont elle avait besoin et l'a obtenu : « Quelqu'un m'a touché *car j'ai connu qu'une puissance sortait de moi* » (*Ἦψατό μου τις: ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν*)<sup>215</sup>. Ce n'est pas ici le « maître » qui détermine ce qu'il donne, c'est la personne qui a besoin de lui qui vient prendre ce qu'elle a la conviction de trouver chez lui. Il ne s'en aperçoit qu'une fois que c'est accompli, à « la puissance » (*δύναμιν*) sortie de lui, lit-on dans le texte. Or, la « puissance » se définit comme la « faculté de produire un effet<sup>216</sup> », et c'est bien là le propre de ces présences dont on se nourrit un peu chaque jour, où, pour le dire comme Levinas, « le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact<sup>217</sup> », alors même que les figures inspirantes ne sauront peut-être jamais ce qui a pu être puisé en elles. Paul Fustier relate ainsi que l'expérience vécue en Lozère par Fernand Deligny, à l'époque où il s'occupait d'enfants autistes, fut pour lui décisive, en ce qu'elle fut révélatrice de ce qu'il nomma la « présence proche », qui par-delà les mots et l'action, se vit comme

un côte-à-côte de voisinage, c'est de la contiguïté, c'est seulement être là, se prêter à ce qui fera qu'éventuellement [l'autre] aura la possibilité de s'introduire dans un événement du quotidien. Mais ce n'est jamais l'y attirer, ni lui en désigner le sens<sup>218</sup>.

Le phénomène d'une présence qui édifie a donc de quoi dérouter. Comme tout phénomène, il est soumis à une nécessaire unité de temps et de lieu, qui en fait un partage. À l'étincelle déjà décisive de l'apparition (*ça y est, il est là*), doit succéder un déploiement d'être, dans une proximité qui n'est pas seulement physique, mais vécue comme telle et requiert une présence à soi comme préalable d'une attention à l'autre. La singularité de ce phénomène est d'abord liée à la dualité de sa manifestation : physique et intersubjective. Le temps joue aussi un rôle paradoxal dans le déploiement de la phénoménalité de la présence : il la révèle dans le moment, durant la période où elle se déploie, mais il achève de la phénoménaliser pleinement en l'éclipsant – on la perçoit d'autant mieux dans son contraste avec l'absence, à la trace qu'elle laisse, qui est elle-même à la fois résurgence et phénomène nouveau, puisque cette trace

---

<sup>215</sup> Ce passage a fait l'objet d'un certain nombre d'études. Voir ainsi Falque, E. (2015). *Triduum philosophique*. Cerf. Voir par ailleurs la communication d'Henri Mongis, « *Qui m'a touché ?* » (*Luc*, 8, 45), lors du Colloque *Philosophie et théologie*, organisé par l'Université de Tours et la Société Ligérienne de Philosophie (27-29 octobre 1983).

<sup>216</sup> Définition CNRTL.

<sup>217</sup> Levinas, E. (1994). *Le temps et l'autre*. PUF, p.82.

<sup>218</sup> Fustier, P. (2013). *Éducation spécialisée : repères pour des pratiques*. Dunod, p.13.

correspond à l’empreinte, toujours singulière, laissée en l’autre, qui va pouvoir la manifester à son tour et à sa *façon* :

tout phénomène appartenant à un être peut être représenté ou exprimé dans un autre être par des phénomènes corrélatifs dont la forme la plus générale est le mouvement, à la condition toutefois que la conscience qui se représente ainsi sous forme de mouvements des phénomènes étrangers ait atteint un degré suffisant de complexité et de perfection<sup>219</sup>.

Nous savons bien que toutes les présences ne nous sont pas équivalentes ; c’est dans le temps passé, dans la mise en présence éprouvée d’une personne que va se révéler progressivement sa phénoménalité caractéristique. Mais la perception de cette phénoménalité va d’abord s’opérer d’une manière globale, en dépit de toute la complexité qui la compose. Leibniz nous aide à le comprendre lorsqu’il évoque le mugissement de la mer :

Pour entendre ce bruit comme l’on fait, il faut bien qu’on entende les parties qui composent ce tout, c’est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l’assemblage confus de tous les autres ensemble, c’est-à-dire dans ce mugissement même, et ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule<sup>220</sup>.

C’est en *demeurant*, en établissant une demeure auprès de l’autre pour rester quelques temps, que la présence va pouvoir révéler ce qu’elle peut apporter, à condition de rencontrer une conscience réceptive, c’est-à-dire attentive à y découvrir quelque chose de neuf et néanmoins de suffisamment familier pour inspirer le sentiment que ce qui vient de l’autre, qui passe à travers lui, nous interpelle et nous parle de nous-même. Dans sa correspondance à Baladine Klossowka (sous le pseudonyme de *Merline*), Rainer Maria Rilke exprime cette dialectique dans l’invention de soi, où la conscience du sujet se projette dans les choses tout en étant façonnée par elles :

Il n’y a pas une chose dans laquelle je ne me trouve  
Ce n’est pas ma voix seule qui chante : tout résonne<sup>221</sup>

Pour le mentor, le professeur ou l’éducateur, l’art de la présence est à situer entre deux extrêmes, le premier caractérisé par la volonté d’incarner pour l’autre *la* forme à reproduire, comme un exemple absolu ; le second relevant d’une intention de neutralité elle-même absolue, qui s’apparenterait à un renoncement d’assumer une forme particulière d’être, au prétexte de ne pas contraindre l’autre à cette forme. Les mots de Rilke viennent ici rappeler qu’il n’est point de

---

<sup>219</sup> Boirac, É. (1894). *L’idée du phénomène. Etude analytique et critique*. Alcan, p.240-241.

<sup>220</sup> Leibniz, W. G. (1966). *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. GF-Flammarion, p.39.

<sup>221</sup> Rilke, R. M. (1976). Lettre à Merline du 23 février 1921. In *Correspondance (Œuvres, tome III)*. Seuil, p.461.

déterminisme absolu, qu'il vienne de soi ou de l'autre : le phénomène de la présence suscite des résonances, parfois aussi des dissonances, qui ne deviennent telles qu'à condition de les extraire de « l'insécable phénoménalité de sa manière sensible<sup>222</sup> » – ce qui est l'apanage d'une conscience ayant « atteint un degré suffisant de complexité et de perfection », selon l'expression d'Émile Boirac. Le phénomène d'une présence qui demeure ne doit donc pas tout à lui-même – et c'est d'ailleurs là l'essence même de tout phénomène<sup>223</sup> ; de sorte que l'art d'être présent serait toujours un art en instance de fécondation par une autre forme d'art chez la personne en instance d'édification – en l'occurrence celui d'accueillir la phénoménalité de la présence. Car il s'agit bien d'une forme d'art que d'apercevoir ce qui émane d'une présence et d'en reconnaître la valeur – même si celle-ci commence par paraître de manière diffuse – en vue d'en faire quelque chose de propre, qui participe d'un devenir-soi. Cette reconnaissance suppose aussi une conscience devenue suffisamment libre pour être capable de l'étonnement par lequel on consent à devenir concerné par ce qui advient, comme celui qu'exprime par la formule de Scheler « *Ici quelque chose se passe* ».

Le théâtre se pose aussi, d'une manière très singulière, la question de la présence, qui souvent se retrouve assimilée au talent de l'acteur. La metteuse en scène Ariane Mnouchkine se montre circonspecte sur cette « qualité », et sur le sens à y accorder :

Un comédien qui agit, c'est-à-dire qui joue et qui est au présent, a de la présence évidemment. Ce n'est pas lui qui a de la présence d'ailleurs. C'est le personnage qui a de la présence à ce moment-là. C'est pourquoi je n'aime pas beaucoup cette expression (...) qui est de dire : « Tel comédien a une présence formidable ». S'il en a trop, ce n'est pas bien non plus, parce qu'alors, que fait-on de la présence d'Agamemnon ?<sup>224</sup>

En quoi consiste le jeu de l'acteur ? Nous pourrions dire qu'il s'apparente à un art de *rendre présent* : par la médiation de sa présence, il doit faire advenir celle de son personnage. L'acteur se retrouve ainsi face à un problème technique – « l'intensité de sa présence physique [étant] au cœur de l'acte performatif<sup>225</sup> » – aux allures de dilemme : comment être la présence par laquelle intervient une mise en présence ? Si le charisme du sujet-acteur déborde sur son

---

<sup>222</sup> L'expression est de Jankélévitch. Voir Jankélévitch, V. (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. I. La manière et l'occasion*. Seuil, p.44.

<sup>223</sup> « La seule existence de la chose (...) ne suffit pas (...) pour expliquer le phénomène : il faut que la chose entre en rapport avec nous, qu'elle modifie notre sensibilité, qu'elle se manifeste à notre conscience ». Boirac, É. (1894), *Op. cit.*, p.70.

<sup>224</sup> Féral, J. (1995). *Dresser un monument à l'éphémère : rencontres avec Ariane Mnouchkine*. Éditions Théâtrales, p.44.

<sup>225</sup> Bourassa, R. (2013). De la présence aux effets de présence: entre l'apparaître et l'apparence. In féral, J. & Perrot, E. (dir.), *Le Réel à l'épreuve des technologies. Les Arts de la scène et les arts médiatiques*. Presses universitaires de Rennes, 129-148, p.132.

personnage, c'est lui-même qu'il met en scène, au risque de l'éclipser, d'où la question posée par Ariane Mnouchkine : « S'il en a trop [de présence], (...) que fait-on de la présence d'Agamemnon ? ». Car le jeu interprétatif suppose une *composition*<sup>226</sup> entre la présence propre de l'acteur et celle d'un personnage qui apparaît à travers lui, en emprunte la phénoménalité (corps, voix, gestuelle) mais qui n'est pas lui. Or, explique Yoshi Oïda<sup>227</sup>, « si l'acteur joue son propre rôle, cela ne peut mener nulle part. (...) On ne peut donner vie à rien : ce n'est pas très intéressant pour le public<sup>228</sup>».

L'art dramatique aide à mesurer comment une intention (manifeste ce personnage auprès du public) fécondée un travail sur la représentation (celle du personnage à jouer dont l'acteur se constitue une image) peut amener un sujet à modeler sa phénoménalité, et, *in fine*, à susciter chez le spectateur le sentiment d'une présence tout à fait singulière. Il figure ce que peut représenter un travail sur notre propre phénoménalité, et ce faisant met en évidence que toute présence édifiante sait demeurer sans s'imposer ni se renier elle-même.

Un parallèle peut-être décisif s'esquisse ici entre l'acteur et l'enseignant ou le mentor, car ils se retrouvent face à un enjeu similaire : exister (au sens fort d'*exister*), se manifester, se montrer, et à travers cette manifestation créer des liens de sens pour permettre à d'autres d'aller plus loin, qu'il s'agisse du spectateur ou d'une personne engagée dans un processus d'accompagnement. Mais cet *exister* de l'acteur comme du professeur ne doit pas compromettre l'*exister* de ces autres, il ne doit pas se déployer à leur détriment. Telle est sans doute la sagesse de la présence : donner, sans chercher à devenir total ; montrer, sans mettre en demeure de reproduire ; envelopper, sans enserrer. Elle est conscience que la manifestation ouvre une voie menant au-delà du phénomène lui-même : scander un poème, interpréter une pièce musicale ce n'est pas en clore la forme, mais au contraire en faire ressortir les interstices que viendront investir les sensibilités et les imaginaires de l'auditoire. Il y a, dans cet art de la présence, l'humilité de laisser quelque chose de suspendu, vide de forme, par l'effet de ce que Yoshi Oïda décrit chez l'acteur comme un dédoublement, entre le soi « engagé dans l'instant » qui phénoménalise quelque chose, et le soi qui se met en retrait de lui-même « pour laisser entrer en lui l'espace de l'autre » et se nourrir de l'altérité du spectateur. La *leçon de Yoshi Oïda*, comme entreprend de l'expliciter Denise Schröpfer, c'est qu'il reviendrait au grand acteur de

---

<sup>226</sup> La composition, écrit Stendhal, « c'est l'art de faire que tous les personnages d'un tableau concourent à une même action, comme cela se voit dans un drame ». Stendhal. (1926). *Œuvres*, Tome 12. Calmann-Lévy, p. 75.

<sup>227</sup> Yoshi Oïda est un acteur, metteur en scène et philosophe japonais, auteur notamment d'une trilogie autobiographique sur la pratique théâtrale et la posture de l'acteur : *L'acteur flottant* (1992), *L'acteur invisible* (1998), *L'acteur rusé* (2008), parus en français aux Éditions Acte Sud.

<sup>228</sup> Oïda, Y. (1992). *L'acteur flottant*. Actes Sud, p.189.

« [convoquer] une sorte de vacuité en lui-même au profit d'un objet imaginaire ». Cette vacuité est un espace intérieur comparable « à celui qui permet au prêtre d'invoquer et de recevoir la personnalité divine », et « permet à l'acteur de laisser la place à l'imaginaire du texte, du personnage, des autres acteurs ou encore des spectateurs<sup>229</sup>».

Souvent orientée vers la sphère de l'agir, la réflexion de l'éducateur sonde le *faire* : quoi, comment, pour assumer une praxis éducative qu'il regarde comme un devoir – ce qui est dû à un autre en recherche de sa propre forme. La pensée de ce qu'il est en tant qu'éducateur intervient principalement au titre d'une détermination de la *posture*, une manière de se tenir déterminant un système d'attitudes en cohérence avec ses fonctions et responsabilités. Or, nous avons fait ici l'hypothèse que le travail réflexif sur la posture, qui constitue un fil de trame pour l'éducateur, pouvait être renouvelé par une approche phénoménologique de la présence, partant du postulat que chaque sujet est capable de modeler et de mûrir sa forme phénoménique, déclinée en trois moments : *l'apparaître*, le *demeurer* et le *disparaître*. Pour devenir à même de façonner notre phénoménalité de telle manière qu'elle puisse se faire inspirante pour autrui, et qu'il y puise de quoi progresser sur le chemin de son propre avènement et de la forme qu'il recherche pour lui-même, il nous a paru fondamental de commencer par une démarche propédeutique d'élucidation : que vient consacrer la reconnaissance d'une présence et la gratitude qui vient la nommer – « *Merci d'avoir su être présent(e) pendant ce temps commun* ».

Au terme de cet exercice propédeutique, plusieurs enseignements peuvent être retenus. S'il n'est pas si aisé pour un sujet animé d'intentions éducatives de savoir demeurer auprès d'autrui, c'est qu'il faut intellectualiser une antinomie pour la répercuter dans la phénoménalité de notre étant : comment concilier une présence déjà déterminée par un style qui la singularise (un corps, un caractère, une expressivité), avec la visée émancipatrice de l'éducation ? Comment se manifester comme une trace *en puissance* dont il ne nous appartient pas de prédéterminer ce qu'elle sera ou pas chez l'autre ? Or, nous avons pu comprendre que l'altérité d'une présence est nécessaire pour que le sujet en devenir expérimente la *différance* et se découvre d'une double manière : par le contraste avec le mentor, d'une part, et par ce qui, dans l'*étant* de ce mentor, lui fait signe d'un de *ces possibles qui ne peut advenir qu'à lui*.

Nous voyons ainsi dans la relation éducative un art en quelque sorte *dialogique* de la présence. À l'art du mentor ou du professeur de donner corps à ce qui, à ses yeux, vaut d'être manifesté,

---

<sup>229</sup> Schröpfer, D. (2001). Peut-on enseigner la présence ? La leçon de Yoshi Oïda. In Farcy, G.-D. et Prédal, R. (dir.). *Brûler les planches, crever l'écran. La présence de l'acteur*. L'Entretemps Éditions, 61-68, p.62.

tout en ménageant cette marge de vide dans sa présence, comme la qualifie Oïda, qui laisse à son élève ou disciple la liberté de l'investir selon son initiative, doit répondre une autre forme d'art de la part de ce dernier : celle de savoir demeurer présent à cette relation pour reconnaître, au fil du temps, ce qui dans l'être donné à percevoir du maître pourra constituer des « *καιροί* » (*kaïroi*)<sup>230</sup> que lui seul pourra « distinguer et identifier<sup>231</sup> », et ainsi décider de se les approprier.

Pour décisive qu'elle fût dans une relation éducative, cette résonance de la présence du maître dans la subjectivité du disciple a de quoi inspirer une certaine circonspection, si ce n'est un soupçon. Disons-le sans détour : cela semble un peu trop facile. La rencontre de l'altérité d'un maître est éprouvante : elle confronte à la *différance*, qui met à vif un manque-à-être : *voilà cet autre qui me montre tout ce que je ne sais être* – dans une fascination où le désir peut côtoyer de près l'amertume. Ce que me montre le maître, simplement en étant lui-même quand nous cheminons au quotidien, je peux l'intérioriser comme un reproche adressé à mon impuissance à être tel que lui. La perspective de se laisser simplement toucher, appeler par ce que porte sa présence ne confine-t-elle pas à une certaine facticité, tant elle peut sembler idéale ? Reconnaître quelque chose de désirable pour soi dans ce que manifeste l'autre ne suppose-t-il pas de le porter en germe ? Ne serait-ce pas là, mettre à jour une consubstantialité qui prendrait peu à peu conscience d'elle-même ? « Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais<sup>232</sup> », avait écrit Blaise Pascal en d'autres circonstances. Ce qu'il faut tenter de comprendre, c'est comment l'étrangeté d'une présence autre peut inspirer à un sujet une forme d'adhésion, par laquelle il ressent qu'elle recèle quelque chose qui le concerne mystérieusement – sans qu'il ne s'agisse d'un solipsisme déguisé.

La phénoménologie de Michel Henry peut nous aider à le comprendre, à travers son explication de ce qui s'opère quand nous percevons un objet par l'expérience sensorielle de la vision, comme le résume très clairement Georges Van Riet :

On dit qu'un objet est évident, quand on le voit. Que faut-il pour que l'on puisse voir un objet ? Il faut que l'on dispose d'un pouvoir visuel, qu'il y ait un objet, et que cet objet se trouve dans un champ visuel, dans un horizon de visibilité, dans un milieu éclairé. Puisque le pouvoir visuel a précisément comme fonction de créer le champ visuel, d'ouvrir l'horizon de visibilité, d'éclairer le milieu, on retiendra comme condition de possibilité de toute manifestation le déploiement de ce champ, la création d'une distance entre objet et sujet<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> Il s'agit du pluriel de *καιρός* (*kaïros*), terme grec qui renvoie ici à l'idée d'occasion opportune, à ce qui vaut la peine qu'on s'en saisisse en le voyant passer.

<sup>231</sup> Voir Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance*. Gallimard, p.50 : « Identifier et distinguer constituent une paire verbale indissociable. Pour identifier il faut distinguer, et c'est en distinguant qu'on identifie ».

<sup>232</sup> Pascal, B. (1961). *Pensées et Opuscules*. Hachette, Section VII, § 555, p.578.

<sup>233</sup> Van Riet, G. (1966). Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry. *Revue Philosophique de Louvain*, 83(64), 436-457, p.438.

Ce qui fonde le phénomène, c'est « un éloignement originel », une distance radicale qui distingue, en la singularisant, la chose donnée à voir de toute conscience qui l'aperçoit. Cette « distance phénoménologique » initie une différenciation temporelle<sup>234</sup> qui restitue chaque chose à elle-même : il y a, pourrait-on dire, d'un côté la chose qui déploie ses manifestations selon une temporalité qui correspond à son phénomène, et de l'autre, la temporalité propre à la conscience qui en appréhende le déploiement et la reconstitue comme une unité phénoménique. Ce qui fait « l'unité de la présence », selon Henry, « ne s'obtient que par la médiation de la distance<sup>235</sup> » laquelle fonde aussi la possibilité d'une expérience de la différence et par extension les formes de désir qu'elle peut inspirer.

La « distance phénoménologique » pourrait donc être la garante de l'hétérogénéité du phénomène et de la conscience qui l'appréhende. Comment expliquer dans ce cas que le phénomène d'une présence, manifesté par un autre que moi – mon professeur ou mon mentor par exemple – puisse retentir pour moi comme un appel à devenir, stimuler ma volonté et le désir de m'en approprier quelque chose, avec la conviction que cela va me mettre un peu plus sur le chemin de moi-même ?

Nous soutenons que l'adhésion qui s'opère alors<sup>236</sup> n'est ni le fait d'une sorte de prédestination ni d'un solipsisme (qui sous-tendrait que l'on ne saurait remarquer que ce qui nous ressemble) : elle naît de la mise en présence même, c'est-à-dire d'une intersubjectivité. La fréquentation d'une forme autre, incarnée dans cet autre qui m'est donné comme éducateur, enseignant, mentor ou figure d'autorité va parfois conduire à une aperception (une prise de conscience qui vient distinguer et élire quelque chose de particulier en l'autre) puis à l'intention d'en faire quelque chose de propre. C'est pour nous le mystère de l'idée qui, venant de loin et d'ailleurs, nous rejoint, c'est-à-dire rejoint quelque chose qui est *déjà là*, et qui est ce que nous sommes à ce moment-là.

Quelle est la nature de ce *déjà-là*, qui, en nous, relie cette forme nouvelle à un désir de le devenir, ou du moins de s'en saisir ? Trois concepts peuvent, pensons-nous, contribuer à l'éclairer. Le premier est le concept d'horizon, mobilisé par Hans-Georg Gadamer, pour caractériser l'ancrage spatio-temporel de nos actes de conscience :

---

<sup>234</sup> Jean, G. (2014). Michel Henry et la « métaphysique de la présence ». In Jean, G., & Leclercq, J. (Eds.), *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*. Presses universitaires de Louvain, 99-121, p.100.

<sup>235</sup> Van Riet, G. (1966). *Op. cit.*, p.439.

<sup>236</sup> En partant du principe que cette adhésion n'est pas la conséquence d'un rapport de force et d'une domination ne laissant pas d'autre possibilité.

Toute présence finie a ses bornes. Ce qui définit le concept de situation, c'est précisément le fait qu'elle représente un lieu où l'on se tient et qui limite les possibilités de vision. C'est pourquoi le concept d'horizon est essentiellement lié à celui de situation. L'horizon est le champ de vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis.<sup>237</sup>

Toute notre relation au phénomène va dépendre de l'amplitude de notre horizon, qui, lorsqu'il porte loin, nous ménage une profondeur de vue permettant de ne pas se « borner au plus proche » et de pouvoir « regarder au-delà<sup>238</sup> ». C'est ce qui est à l'œuvre quand, par exemple, l'enseignant décèle un talent brut, qui par définition est encore en germe et pourrait donc échapper à qui se tient à ne pas voir au-delà de ce qui est présent. Traducteur de Gadamer, Jean Grondin en livre ici une synthèse claire :

On comprend toujours, au moins en partie, à partir de son horizon lorsqu'on cherche à comprendre quelque chose (disons un « autre horizon »), mais sans que l'on n'en ait toujours expressément conscience. La compréhension met ainsi en œuvre une « fusion » d'horizons, ceux de l'interprète et de son objet, où on ne peut pas toujours distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre.<sup>239</sup>

Le *déjà-là* à partir duquel je pense ce qui m'entoure, dont je n'ai pas toujours pleinement conscience mais à partir duquel je me situe pour interpréter les choses est donc fonction de cet *horizon*, héritage d'une histoire dont je suis issu et qui ne cesse de se prolonger à chaque instant vécu.

Le deuxième concept est celui d'auto-affection développé par Michel Henry. Grégori Jean relate avoir découvert « une note préparatoire à *Phénoménologie matérielle*, dans laquelle Henry écrit laconiquement : « Présence = s'être toujours déjà trouvé = affectivité », <sup>240</sup> ». Cette équation met en évidence de manière extrêmement synthétique ce que Michel Henry appelle « l'affectivité » et qui représente dans sa philosophie la forme de toute expérience possible : tout ce que je vis survient et prend sens sur fond de cette affectivité, qui est faculté de recevoir les phénomènes sur le mode du sentiment. Je suis témoin de ce que déclenchent en moi les choses du monde, de leur retentissement affectif, et je n'y peux rien ; c'est là une « passivité originaire » qui progressivement, m'enseigne qui je suis. Car tout ce que je vis, éprouve et

---

<sup>237</sup> Gadamer, H.-G. (1996). *Vérité et méthode*. Seuil, p.485 (p.307 de l'édition originale).

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> Grondin, J. (2005). La fusion des horizons : La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus?. *Archives de Philosophie*, 68, 401-418, p.403. <https://doi.org/10.3917/aphi.683.0401>

<sup>240</sup> Jean, G. (2014). Michel Henry et la « métaphysique de la présence ». In Jean, G., & Leclercq, J. (Eds.), *Op. cit.*, p.111. Cette note a été retrouvée, précise-t-il, dans le Fonds Michel Henry de l'Université catholique de Louvain, Plate-Forme technologique « Fonds Alpha », Ms A 21888.

connais l'est au prisme de cette affectivité, un « se-sentir-soi-même » qui me rend présent à moi-même par la manière dont les choses m'affectent, ce que Michel Henry appelle « l'auto-affectation ». Interprétée comme la structure innée d'une objectivation réflexive, l'auto-affectation contribue à expliquer comment la présence d'autrui peut résonner singulièrement en nous, à notre propre étonnement parfois, car elle rejoint alors une affectivité qui vient de plus loin que la conscience que l'on en a.

À cette structure affective<sup>241</sup>, qui aide à penser la résonnance particulière d'une présence autre dans notre subjectivité, il faut cependant associer une autre structure, plus acquise qu'innée, qui participe aussi d'une sensibilité à ce que porte la présence d'autrui, et qui est axiologique. Le troisième concept convoqué en ce sens est développé par Max Scheler, lorsqu'il réfléchit à ce qui se trouve au cœur de l'éthos :

Si j'examine la nature la plus intime d'un individu, (...) je la connaîtrai et la comprendrai le plus profondément lorsque j'aurai reconnu le système, de quelque façon organisé et structuré, de leurs options et de leurs préférences en matière de valeurs. J'appelle « éthos » le système des valeurs de ce sujet. Mais le noyau le plus fondamental de cet éthos est l'ordre de l'amour et de la haine, c'est-à-dire la forme d'organisation qui se présente à un niveau devenu *exemplaire*. Les conceptions globales du monde, comme les actes et les actions du sujet, sont toujours co-régis par ce système.<sup>242</sup>

Si pour Scheler l'éthos se conçoit comme le système de valeurs propre à un sujet, un tel système repose lui-même sur des préférences résultant d'adhésions et de répulsions, dont la racine profonde serait un *ordo* – un « ordre », reprenant un concept utilisé par Blaise Pascal<sup>243</sup> – permettant de conceptualiser une forme de normativité par « l'amour ». Il faut comprendre cette forme d'amour « comme mouvement du *Gemüt* (de l'âme), dans son irréductibilité au sentiment et à la préférence<sup>244</sup> » ; on trouve ainsi chez Max Scheler une autre pensée de l'affectivité comme passivité fondamentale par laquelle le sujet prend conscience de ce qu'il est porté à aimer, certes

---

<sup>241</sup> Qui à certains égards, rappelle ce que Kant nommait les formes *a priori* de la sensibilité, constituant le cadre de toute expérience possible. Dans la perspective de ce parallèle, et telle qu'elle peut se comprendre à partir ce qu'en développe Michel Henry, l'affectivité peut en effet apparaître chez ce dernier comme le cadre de toute expérience, à l'instar de l'espace et du temps chez Kant (tout ce que nous percevons l'est dans l'espace et le temps, tout ce qui nous est donné à vivre a une résonnance affective). L'affectivité étant de surcroît, chez Henry, la condition de possibilité d'une ouverture réflexive, par l'auto-affectation qui rapporte toute expérience faite par le sujet à lui-même : quand autrui me dit quelque chose qui me fait plaisir, je me sens me sentir heureux. C'est pourquoi nous pensons que cette auto-affectation peut elle-même favoriser un chemin vers le « *Γνώθι σεαυτόν / Gnōthi seautón* », (le « connais-toi toi-même »).

<sup>242</sup> Scheler, M. (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg, p.54.

<sup>243</sup> Pascal développera en particulier sur « l'ordre du cœur », ce que Scheler mentionne (1996, *Op. cit.*, p.70) pour relier sa théorie de l'*ordo amoris* à une partie de la démarche pascalienne.

<sup>244</sup> Mahéo, G. (2012). La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ?. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 8(1), 478-498, p.486.

d'une façon différente, car on n'aime pas les « valeurs spirituelles » (le beau, la connaissance, le juste) comme on aime les « valeurs sacrées » (les personnes). On peut ici parler d'une méta-perception par l'affectivité, ouvrant à « la prévision intuitive d'une valeur à venir, ou encore l'anticipation d'une valeur possible qui transparaît déjà, ce qui requiert que la valeur pressentie existe déjà<sup>245</sup>». Et Scheler de conclure :

Qui connaît l'*ordo amoris* d'un homme connaît cet homme. Il connaît en ce qui le concerne comme sujet moral, l'équivalent de ce qu'est pour le cristal, sa formule. (...). Ce noyau contient dans un schéma spirituel la source originare qui secrètement abreuve tout ce qui émane de cet homme ; et mieux, ce qui en son fond détermine ce qui d'une manière continue donne l'impression de l'entourer. (...) Car déjà la valeur d'une excitation, (...) produite par quelque effet de la nature, indépendant de l'homme mais qui l'atteindrait, ne pourrait le marquer sans la participation de son *ordo amoris*<sup>246</sup>.

Adhérer à une présence et à ce qu'elle porte va dépendre d'une capacité à se projeter dans l'horizon qu'elle nous ouvre, à travers la manière dont elle « nous fait nous sentir nous-même » (auto-affection) en rejoignant un noyau affectif intime (*ordo amoris*) qui nous éveille à ce que nous sommes portés à aimer.

Comment, dès lors, l'enseignant ou le mentor désireux d'offrir une présence propice à l'édification peut-il *se disposer* lui-même pour favoriser chez l'autre, et sans la prescrire, la découverte de la meilleure façon d'être soi ?

---

<sup>245</sup> Mahéo, G. (2012). La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ?. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 8(1), 478-498, p.490.

<sup>246</sup> Scheler, M. (1996). *Op. cit.*, p.55.

## II. 4. D'une éthique du souci à une esthétique de la présence

Je devais avoir un peu plus de trois ans lorsque ceci se passait... [Ma mère] était là, et cela me suffisait ; je me sentais entièrement consolé, tranquillisé, changé par sa bienfaisante présence<sup>247</sup>.

Il est certaines présences telles des baumes apaisants, d'autres qui stimulent, certaines qui inspirent. Il en est au contraire qui inhibent, inquiètent, dérangent. Chacune s'éprouve, s'apprécie, et la diversité des expériences vécues nous révèle toute l'hétérogénéité de leurs nuances. Qu'est-ce qui détermine toutefois la qualité d'une présence ? Sans doute la manière dont elle nous rapporte à nous-mêmes et suscite chez nous un certain « se sentir soi-même ». Mais pour qui souhaite exister auprès d'autrui pour contribuer à l'édifier, il importe de mener plus loin l'élucidation : comment imprimer une intention éducative dans une présence ? Si, comme le propose Eirick Prairat, « la présence est une *façon d'être*<sup>248</sup> », c'est-à-dire qu'il existe un pouvoir de donner une forme à l'être, dans quelle mesure peut-on *se faire* présence ? Après avoir tenté de décrire le phénomène de la présence, essayons désormais de comprendre en quoi nous pourrions *façonner* le phénomène de notre présence.

### De l'idée d'une « certaine disposition »

Dans son « Étude de l'art », au chapitre 4 du Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote propose une piste tout à fait intéressante. Il y explique qu'un art se conçoit comme « une certaine *disposition* à produire, accompagnée de règle vraie<sup>249</sup> » (« ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική »), formule qu'il réitère quelques lignes plus loin, de manière conclusive : « Ainsi donc, l'art, comme nous l'avons dit est une certaine *disposition*, accompagnée de règle vraie, capable de produire<sup>250</sup> » (« ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστίν », nous soulignons). Aristote a recours au terme ἕξις (*hexis*), qui dans le lexique hellénique désigne « une certaine façon d'être, une disposition » ; il emploie déjà ce terme au chapitre 6 du Livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, s'agissant de la vertu, cette « disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent<sup>251</sup> ». Encore faut-il

<sup>247</sup> Loti, P. (1908). *Le roman d'un enfant*. Calmann-Lévy, p.22.

<sup>248</sup> Prairat, E. (2021). *Op. cit.*, p.16.

<sup>249</sup> Aristote, (1997). *Éthique à Nicomaque*, Vrin, VI, 4, 1140a, p.283.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p.284.

<sup>251</sup> Aristote, (1997). *Éthique à Nicomaque*, Vrin, II, 6, 1107a, p.106.

préciser l'origine de cette *hexis*, car en langue française, une « disposition » peut prendre le sens d'un penchant, d'une tendance, d'un sentiment ou encore d'une aptitude<sup>252</sup>. Or, c'est l'objet de notre démarche que d'essayer de comprendre dans quelle mesure nous pouvons nous-même façonner une présence qui dispose l'autre à grandir ; si une telle présence s'entend comme une disposition qui serait de l'ordre de l'inné et ne laisserait donc aucune prise à un travail sur soi, il est vain de tenter d'aller plus loin. En revanche, si elle est de l'ordre de l'acquis, nous pouvons encore entretenir l'espoir de découvrir le propre de cette disposition et de nous y initier.

Pourtant, l'*hexis* ne se conçoit pas simplement selon une dichotomie entre inné et acquis. Elle traduit déjà chez Aristote « un état habituel qui constitue à la fois une disposition acquise et (...) une inclination<sup>253</sup> » ; mais on trouve chez Alexandre d'Aphrodise<sup>254</sup> un autre développement de ce concept, qui peut nous aider à comprendre dans quelle mesure une disposition pourrait relever à la fois de l'ontologie et de l'action. En effet, chez Alexandre d'Aphrodise,

La notion d'ἕξις, ainsi, ne désigne plus simplement une disposition que l'on peut acquérir — comme Aristote semble l'affirmer le plus souvent —, ni un simple aspect accidentel de la chose, mais le principe constitutif et cinétique lui-même de l'étant<sup>255</sup>.

Au prisme de l'*hexis*, nous pourrions donc peut-être comprendre comment une présence peut façonner un étant, comme dans le récit de David, et comment elle peut se modeler chez celui qui veut se faire accompagnant, tout en relevant d'une forme qui demeure unique et singulière (en l'occurrence *l'étant* propre à chacun de nous). Comment Alexandre d'Aphrodise peut-il nous y aider ? Il commence par poser les fondements d'un dualisme très aristotélicien (et assez classique), où le corps se conçoit comme un substrat (un support) et une matérialité, l'âme étant « une forme, c'est-à-dire une forme dans la matière (...) comme c'est le cas pour la forme d'une statue<sup>256</sup> » ; « la forme », précise-t-il par ailleurs, « est telle configuration et telle figure<sup>257</sup> ». Ce dualisme façonne l'humain, dont l'unicité jaillit de l'informel par l'irruption d'une forme qui

---

<sup>252</sup> Ce que nous apprend le CNRTL sur les différentes acceptions du mot « disposition ».

<sup>253</sup> Morel, P.-M. (2017). Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetiké*. *Philonsorbonne*, 11, p.141.

<sup>254</sup> Ce philosophe péripatéticien du II<sup>e</sup> siècle, professeur et directeur d'une école philosophique athénienne, a développé une œuvre composée de commentaires d'Aristote et d'ouvrages originaux, comme un *De anima* (*De l'âme*) et un *De intellectu* (*De l'intellect*).

<sup>255</sup> Cerami, C. (2017). Changer pour rester le même. Forme, δόναμις et ἕξις chez Alexandre d'Aphrodise. In A. Jaulin et A. Balansard (éds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, p.238.

<sup>256</sup> Alexandre d'Aphrodise (2008). *De l'âme*. Vrin, p.89.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p.69.

configure une matière. L'incarnation de l'âme, c'est la forme en acte et c'est elle qui opère l'individuation que l'on va retrouver dans la présence. Or, si la présence est aussi l'émanation de cette forme (c'est-à-dire de ce principe d'individuation – en l'occurrence l'« âme » dans cette lecture commune à Aristote et à Alexandre d'Aphrodise), faut-il penser que la présence d'un sujet s'en trouve déterminée d'une manière définitive, ou bien qu'elle peut connaître le changement et que le sujet lui-même peut contribuer à la façonner ?

La réponse peut s'envisager à deux niveaux. Alexandre d'Aphrodise commence en effet par expliquer que « la forme est la perfection de ce dont elle est la forme », dans la mesure où « elle a atteint son achèvement ». Mais il ajoute que « la perfection, on le sait, est double : l'une est une disposition et une puissance, alors que l'autre est l'acte qui vient de cette puissance ; parmi elles, la puissance vient en premier et la forme est la perfection relative à cette puissance<sup>258</sup> ». L'idée de perfection n'obture pas ici la possibilité du changement ; la perfection de la forme dont il est ici question signifie que l'on ne peut que s'accomplir dans la continuité d'une forme qui est déjà la nôtre – en l'occurrence notre forme humaine. Le précepte métaphysique peut ici trouver un écho dans l'anthropologie d'Hannah Arendt, lorsqu'elle décrit la condition du nouveau-venu au monde : « il est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain<sup>259</sup> ». Le nouveau-né est déjà pleinement, absolument humain ; mais il n'est pas tout l'humain qu'il pourra devenir. Je ne serai jamais un autre que ce que je pourrai être à partir de celui que je suis : telle est la plénitude toujours déjà atteinte des étants, ce qui ne les empêche pas, bien au contraire, de se développer, c'est-à-dire d'explorer les puissances de cette forme et d'aller jusqu'où ils peuvent pour devenir ce qu'ils sont capables de devenir. C'est, déjà, en cela que le texte d'Alexandre d'Aphrodise nous semble ménager une ouverture intéressante ; si la forme est déterminante sans pour autant confiner au monomorphisme, on peut penser non seulement que l'on peut changer sans remettre en cause ce qui fait notre unicité, mais que pour chacun de nous, un perfectionnement s'envisage non pas contre cette forme, mais à partir d'elle<sup>260</sup> et même grâce à elle. En d'autres termes,

La forme, en étant une vertu et un accomplissement, peut se concevoir comme une modalité de l'étant orientée par sa nature vers sa pleine réalisation; en tant qu'état, en outre, elle ne peut être engendrée, mais survient de façon instantanée à la suite d'une altération<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>259</sup> Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Gallimard, p.238.

<sup>260</sup> On peut penser ici à la phrase de Derrida précédemment citée : « la trace (...) veut dire ici (...) que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine ». Le changement s'opère toujours à partir d'un certain état originaire. Cet état originaire est lui-même une configuration à partir de laquelle un changement peut s'opérer, de sorte que tout changement témoigne de sa trace.

<sup>261</sup> Cerami, C. (2017). *Op. cit.*, p.278.

Notre unicité procède d'une forme particulière, qui nous caractérise tout en nous disposant à continuer à nous façonner nous-même. L'*hexis*, telle que développée par Alexandre d'Aphrodise, traduit la conception d'une disposition à la fois déterminante et ouverte au changement, « le premier stade d'un principe perfectible<sup>262</sup>», car ce qui est en disposition est « une réserve d'intelligibles appelés à être actualisés<sup>263</sup>». L'*hexis* est ce qui nous dispose à l'art, entendu comme ce que nous portons en nous au titre d'une puissance<sup>264</sup> et qui se fonde sur l'unicité de notre forme propre. Notre étant est une forme à la fois *déjà là* et en puissance, qui s'est prise en projet, en recherchant un aboutissement qui n'est jamais n'importe lequel : « l'identification de la forme à une *ἔξις* permet donc d'infléchir l'ontologie vers une lecture éminemment éthique. Posséder sa forme et s'accomplir en accord avec elle signifie donc non simplement être, mais *bien* être<sup>265</sup>». En inscrivant son ontologie de la forme dans la dynamique du devenir, Alexandre d'Aphrodise nous suggère qu'un art de la présence peut s'envisager comme une puissance de notre forme, qu'il nous revient de cultiver, ouvrant la voie à un processus qui s'apparente à un apprentissage<sup>266</sup>, en vue de progresser vers une forme plus *heureuse*.

### **Façonner notre présence par une éthique du souci**

La présence n'est pas à l'étant ce que l'ombre est à la silhouette. Elle n'est pas la marque pure, passive et définitive d'une forme, et le concept d'*hexis* a permis de d'étayer l'idée que notre étant s'apparente à une forme originale et néanmoins en puissance, capable d'évoluer dans sa phénoménalité en apprenant à développer d'autres manifestations, comme autant de *manières d'être*. En intégrant une pensée du devenir, l'ontologie ménage ainsi une perspective à la philosophie de l'éducation, qui va pouvoir en interroger l'avènement : comment adviennent ces trans-formations qui aident à progresser vers soi, à épanouir une forme originale ? Si l'*hexis* permet de rendre compte de cette puissance à se disposer, Aristote précisait qu'il fallait lui adjoindre une « règle » fondée en vérité pour qu'elle puisse se faire *art*. Quel serait alors le principe à l'œuvre dans un art « d'être auprès-de » ?

<sup>262</sup> Cerami, C. (2017). *Op. cit.*, p.244.

<sup>263</sup> Alexandre d'Aphrodise. (2008). *De l'âme*. Vrin, p.50.

<sup>264</sup> L'*hexis* du pilote est en ce sens l'art du pilotage.

<sup>265</sup> Cerami, C. (2017). *Op. cit.*, p.245-246 (nous soulignons).

<sup>266</sup> « καθ' ἡμέραν διδασκαλίας » / « par des leçons quotidiennes », écrit Alexandre d'Aphrodise (*Op. cit.* p.198).

Pour Alexandre d'Aphrodise, l'*hexis* contient déjà son principe directeur, en ce qu'elle est indissociable d'une visée morale chez l'être humain : « la forme en tant qu'*ἔξις* est le principe qui fait que l'individu vise non seulement à accomplir l'activité qui le définit, mais à l'accomplir “comme il convient” (*καλῶς*)<sup>267</sup>». Néanmoins, cela confronte à une nouvelle difficulté : comment s'y prendre pour façonner le phénomène de notre présence quand la norme en est autrui, puisqu'il s'agit de trouver comment « être-pour-lui » et l'aider à grandir ? Entrer dans une telle disposition est bien un projet que je me donne, mais dont l'autre constitue la finalité, sans qu'il ne sache d'ailleurs ce qu'il peut en attendre, puisque « être-là-pour-autrui » c'est se disposer à laisser transparaître à travers soi ce dont on est porteur et dont l'autre pourra se saisir.

Comment se faire présence pour l'autre ? Nous pourrions commencer par formuler ce problème en disant qu'il s'agit de trouver comment manifester une intention éthique dans et par la présence, dans et par cet « être-là-pour-autrui ». Or, la définition d'une telle éthique de la présence doit d'abord s'interroger sur la pertinence d'une ambition de rejoindre l'autre et de pouvoir être atteint par lui. On pourrait s'en étonner : après tout, la banalité quotidienne offrant des occasions multiples et renouvelées d'interagir avec autrui, en quoi serions-nous portés à douter de la facilité d'atteindre et d'être atteint, dès lors que nous partageons avec les autres une conscience réciproque, une même condition sensible et un même langage ? Pourtant, dans ses *Méditations cartésiennes*, Edmund Husserl explicite une difficulté que nous ne voyons pas toujours : « en ayant l'expérience d'autrui, nous disons, en général, qu'il est lui-même, “en chair et en os” devant nous ». L'autre est sans aucun doute là ; cependant, ajoute Husserl, ce qui nous est ainsi donné de l'autre n'est pas son authenticité, et même

rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et en fin de compte moi-même et lui-même nous serions le même<sup>268</sup>.

L'expérience de la présence sensible peut donc susciter une forme de méprise qui nous porterait à croire que tout l'autre est déjà là, sans même soupçonner le caractère solipsiste de cette conviction<sup>269</sup>. En faisant porter sa réflexion sur l'empathie (*Einfühlung*), Edith Stein commence

---

<sup>267</sup> Cerami, C. (2017). *Op. cit.*, p.245.

<sup>268</sup> Husserl, E. (2001). *Méditations cartésiennes*. Vrin, p.177-178.

<sup>269</sup> Cela reviendrait à réduire l'autre à ce qu'il en apparaît au prisme de la conscience que j'ai de lui. Le solipsisme, qui ne voit dans le rapport aux choses d'un sujet que ce qu'il y met lui-même, interpelle sur ce que signifie accéder à l'autre et invite à une prudence, qui n'est pas un nihilisme (qui voudrait qu'on n'accède jamais véritablement à l'autre) mais plutôt une prise de conscience de la médieté de l'accès à l'autre, qui peut aboutir à une éthique : l'autre n'est pas là, il faut donc se mettre en situation de parvenir à lui autant que possible. L'intérêt éducatif est ici assez limpide : l'élève est sans doute bien plus et bien autre que ce qu'il me paraît être dans l'appréhension rapide que je peux avoir de lui.

elle-même par mettre en évidence ce qu'elle nomme le « phénomène de la vie psychique étrangère (*des fremden Seelenbens*)<sup>270</sup>», qui donne à penser sur la nature de l'aperception qu'elle peut susciter : « Un ami vient vers moi et me raconte qu'il a perdu son frère et j'aperçois (*gewahre*) sa douleur. (...) Ce que je voudrais savoir, ce n'est pas par quelles voies j'y parviens, mais bien ce qu'il est lui-même, cet acte d'apercevoir<sup>271</sup>». Lorsque nous nous demandons comment nous faire présent et dans quelle mesure une présence peut s'édifier pour l'autre, nous sommes nous-mêmes en recherche de la manière dont un vécu étranger peut inspirer une forme de présence ; or, Edmund Husserl et Edith Stein montrent que l'on ne peut prétendre atteindre l'autre dans son authenticité originaire, « car l'autre ne m'est jamais donné de manière originaire et adéquate de la manière dont ma propre vie m'est donnée de manière immanente<sup>272</sup>».

Loin de conduire à un renoncement, cet enseignement est en réalité doublement fondateur d'une présence comme projet éthique. En premier lieu, puisque la différence entre mon vécu originaire et celui de l'autre ne saurait jamais être abolie, il est impossible de prétendre le servir en voulant se faire pour lui une forme exemplaire, à laquelle il devrait se destiner et se conformer. Quoique je puisse faire de mon mieux pour incarner les valeurs qui m'ont éclairé et dont je crois en l'universalité, il n'y aura donc d'exemplaire pour autrui non pas tant ce que j'aurai pensé tel pour lui que ce qu'il aura reconnu à travers moi comme tel et identifié comme un « signal de valeur » par lequel il pressent ce qui peut prolonger et enrichir son expérience originaire. En second lieu, parce qu'en comprenant que ce qui nous guide pour accompagner l'autre est « un vécu originaire qui n'est pas vécu originairement<sup>273</sup>», et que c'est toujours à partir de mon vécu originaire que je pense autrui et donc ce que je peux chercher à être pour lui, je vais pouvoir essayer d'orienter ma présence en assumant l'irréductibilité de cet écart avec autrui, en l'abordant comme une co-présence empreinte d'humilité, ma bonne volonté ne préjugeant pas de ses effets.

C'est en cela que nous pensons qu'une éthique de la présence serait avant tout une forme d'éthique du souci.

Si chaque être se trouve disposé à découvrir ce *possible qui ne peut advenir qu'à lui*, un sentiment d'incertitude, pour ne pas dire d'angoisse, l'attend sur ce chemin du devenir où il

---

<sup>270</sup> Stein, E. (2012). *Le problème de l'empathie*. Cerf, p.21.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>272</sup> Lellouche, R. (2006). *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ?* L'éclat, p.53.

<sup>273</sup> Stein, E. (2012), *Op. cit.*, citée par Lellouche, (2006), *Op. cit.*, p.53.

peut redouter l'errance de celui qui ne parvient pas à se rencontrer. Cette ouverture à l'être, caractéristique du sujet humain entendu comme *Dasein* chez Heidegger, le pousse en effet à se projeter vers le pouvoir-être qui lui sera le plus approprié, à « venir jusqu'à soi à partir de chaque possibilité qu'il est » ; ce qui fait de ce sujet humain un être en avance de soi, c'est-à-dire un « être-vers », qui a besoin d'une *directionnalité* pour l'aiguiller. Pour Heidegger, le souci (*Sorge*) traduit la condition même du *Dasein*, qui se doit de faire face à l'énigme de son devenir en sachant qu'« il y va de son être même<sup>274</sup>». Ce souci n'épargne donc pas le maître, dont la maîtrise n'épuise pas l'énigme de son devenir ; ainsi, celui qui cherche à se faire présence pour aider l'autre à progresser sur son propre chemin, « à se rendre lucide et libre pour son souci<sup>275</sup>», n'est lui-même pas (encore ?) fixé – il n'a pas fini de devenir.

Ce que nous appelons éthique du souci chez l'éducateur pourrait donc se concevoir comme la volonté de se disposer à faire prévaloir le *Fürsorge*, (le souci tourné vers l'autre, la sollicitude) sur le *Sorge* existentiel (qui se focalise sur la gravité de son devenir toujours en jeu). Il y a éthique parce que le souci s'ouvre à l'accomplissement de l'autre et qu'il insuffle une forme d'accompagnement dépourvue d'une prétention d'en réduire le mystère, c'est-à-dire sans prétendre le résoudre à la place de l'autre – ce que ferait celui qui entreprendrait d'imposer un modèle. Une présence animée par ce souci serait alors celle qui tenterait de porter un *Ereignis* pour le sujet en devenir, de sorte de l'aider. En effet, dans le lexique heideggérien, l'*Ereignis*

doit s'entendre comme le mouvement qui amène à la visibilité, qui rend possible une vue, qui fait paraître et ainsi ressortir. (...) *Ereignis* nomme non l'événement, mais ce qui fait qu'il y a événement : le paraître qui d'abord a lieu (...) pour que puisse paraître un événement<sup>276</sup>.

Comment s'y prendre pour demeurer auprès de l'autre et l'aider à voir ? Nous avons pu comprendre que l'on pouvait envisager de se disposer d'une certaine manière sans trahir notre forme, et que cette forme recèle des possibles que l'on peut actualiser, dont un art de se faire présent né d'une intention éthique : être là en ayant *souci* – soin, sollicitude – de lui, ce serait en quelque sorte cultiver « cette asymétrie déclinée vers l'Autre que Levinas appelle (...) *Fürsorge* (sollicitude, souci-pour), et qu'il rebaptisera “diaconie”<sup>277</sup>». La référence à la diaconie peut peut-être nous permettre de préciser cette manière d'être dont nous sommes en quête. Elle désigne à l'origine la charge du diacre, qui dans l'Église est au service des prêtres

---

<sup>274</sup> Heidegger, M. (1986). *Op. cit.*, p.199.

<sup>275</sup> Heidegger, M. (1962). *Le principe de raison*. Gallimard, p.154.

<sup>276</sup> Fédier, F. (1995). *Regarder voir*. Les Belles Lettres, p.116.

<sup>277</sup> Lellouche, R. (2006). *Op. cit.*, p.85.

et du soin aux pauvres. Elle constitue « l’astreinte de service, (...) le premier acte de service religieux, [la] première liturgie<sup>278</sup>», qui se fonde sur une « inégalité éthique » ; cette « subordination à autrui » constituant la « diaconie originelle<sup>279</sup>», pour reprendre les termes d’Emmanuel Levinas. La diaconie ainsi entendue nous semble entrer en résonance avec cet art de la présence qui se déclinait chez l’acteur, lequel se disposait à l’accueil de son personnage en « [convoquant] une sorte de vacuité en lui-même au profit d’un objet imaginaire », dans un espace intérieur comparable « à celui qui permet au prêtre d’invoquer et de recevoir la personnalité divine<sup>280</sup>». Toutefois, l’altérité est en puissance dans le contexte de l’acteur ; le personnage n’est rendu présent que par son entremise. Dans l’art d’être présent à autrui en recherche de sa propre forme, animé de son propre souci, celui-ci « ne se laisse ni construire ni anticiper ; il se laisse rencontrer ou plus exactement approcher dans une attente infinie<sup>281</sup>». La première chose que peut offrir cette présence à l’autre, c’est un espace d’hospitalité, un vide qui n’est pas un rien, mais une attente, un « en instance de », comme le couvert supplémentaire que l’on dressait dans l’éventualité d’une arrivée, comme l’autel dédié à un dieu inconnu<sup>282</sup>. Ce serait une présence soucieuse de ne pas anticiper elle-même ce qu’elle veut donner, soucieuse donc de se faire avant toute chose « pur espace de disponibilité pour un accueil et possibilisation d’un laisser-être<sup>283</sup> » ; ce qu’une présence d’emblée vécue comme rectificatrice, par exemple, ne serait pas. Lorsqu’il évoque ses souvenirs de collègue, Marcel Pagnol en évoque une occurrence suggestive en la personne de l’un de ses surveillants :

Celui de l’internat, sous sa calotte grise, était sans cesse en croisière dans les couloirs, comme une canonnière sur un fleuve colonial, mais il surgissait dans la cour au moment même où sa présence était la moins souhaitable. (...) On l’appelait l’Oiseau funèbre, parce que sa rencontre, toujours inopinée, annonçait le malheur scolaire<sup>284</sup>.

Le témoignage rapporte la trace d’une présence vécue comme obturation, fatalité : les élèves qui la ressentaient telle pouvaient-ils en recevoir autre chose ? Il semble difficile de l’imaginer. Le contraste est d’autant plus saisissant avec le souvenir d’enfance de Pierre Loti, mis en exergue de ce chapitre :

Je devais avoir un peu plus de trois ans lorsque ceci se passait... [Ma mère] était là, et cela me suffisait ; je me sentais entièrement consolé, tranquillisé, changé par sa bienfaisante présence<sup>285</sup>.

---

<sup>278</sup> Levinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l’idée*. Vrin, p.229-230.

<sup>279</sup> Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Fata Morgana, p.65.

<sup>280</sup> Schröpfer, D. (2001), *Op. cit.*, p.62.

<sup>281</sup> Olivier, P. (2000). Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie. *Noesis*, 3, p.1.

<sup>282</sup> L’apôtre Paul en fait mention dans les *Actes*, en 17 ; 23.

<sup>283</sup> Caron, M. (2005). *Heidegger, pensée de l’être et origine de la subjectivité*. Cerf, p.1415.

<sup>284</sup> Pagnol, M. (2004). *Le temps des secrets*. Fortunio, p.252.

<sup>285</sup> Loti, P. (1908). *Le roman d’un enfant*. Calmann-Lévy, p.22.

« *Cela me suffisait* » : la formule employée par l’auteur est d’une puissante simplicité, qui suggère que dans la plénitude d’une présence, quelque chose s’est installé – certainement au fil d’actes, de paroles, de soins – mais qui les a transcendés pour disposer à un état, ici d’apaisement. L’objet de notre réflexion est de tenter de comprendre comment la présence peut ainsi disposer, non pas seulement en instaurant un état d’âme mais en inspirant un chemin propice au « devenir-soi ». Dans cette perspective, nous avons pu comprendre que l’éducateur pouvait se disposer lui-même selon une éthique du souci (*Fûsorge*), en assumant sa forme actuelle, elle-même à un moment de son chemin, de manière à en donner voir l’accomplissement mais aussi ses propres démêlés avec son propre *Sorge* existentiel, par lesquels elle continue de se façonner elle-même. Il y aurait dans cette manifestation de sa forme quelque chose de cette diaconie, d’un service de l’autre n’abdiquant pas la responsabilité éducative de l’enseigner, tout en lui laissant l’espace d’une appropriation qui restera de son fait et de son mystère. La présence inspirante est peut-être celle qui a su « se dévêtir de la forme qui cependant le manifeste<sup>286</sup>», pour reprendre une expression d’Emmanuel Levinas ; elle dispose à se chercher soi-même car elle environne, entoure et *autorise* l’autre à se préoccuper (*Sorge*) de lui-même. C’est en cela qu’elle doit se façonner : souvent, la présence oblige, dès lors qu’elle est cette irruption radicale dans l’absence que je ne saurais ignorer, et qu’elle a donc souvent le visage du devoir – « *Je ne peux pas faire comme si tu n’étais pas là* ».

Se faire présent à l’autre selon une éthique du souci, c’est donc donner à voir ce qui peut faire événement pour lui. Mais qu’est-ce qui peut être donné à voir par l’entremise de notre présence ?

Ce peut être donner à voir une certaine modalité d’être, comme une proposition. Je me donne à voir de l’autre, tel que je suis lorsqu’animé du souci d’être au plus proche de moi-même, dans l’intention de lui faire présent d’une forme que j’assume pour moi-même mais qui est pour lui seulement une forme en instance de prendre un sens. Car cette modalité d’être que j’incarne n’a pas arrêté par avance tout ce qui pouvait se manifester à travers elle ; elle laisse intacte la possibilité pour l’autre d’en faire quelque chose pour lui.

Ce peut être donner à voir une certaine constance de son propre phénomène – dans le souci d’incarner une forme de stabilité pour « être humainement et non mécaniquement fiable<sup>287</sup>». Dans les univers labiles d’existences où les repères peuvent se dérober, savoir demeurer auprès

---

<sup>286</sup> Levinas, E. (1963). La trace de l’autre. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 25(3), 605–623, p.614.

<sup>287</sup> Winnicott, D. W. (1988). Cure. In D. W. Winnicott, *Conversations ordinaires*. Gallimard, p.163. Il s’agit du texte d’une conférence donnée à des médecins et infirmières, le 18 octobre 1970.

d'autrui, explicite Donald Winnicott, signifie aussi faire en sorte « qu'il soit possible de dépendre de nous<sup>288</sup>». Il s'agit bien ici d'une qualité d'être, qui n'est pas tant celle d'une exemplarité que d'une égale disponibilité à se faire accueillant, et par laquelle on sait être toujours égal à soi-même pour autrui – lors même que l'on se trouve ballotté par le tumulte de flots intérieurs. L'élève ou le disciple « sait » alors qu'il trouvera toujours l'hospitalité auprès du maître ou mentor, et cette prévisibilité pourra s'avérer un rempart contre l'imprévisible, tout en faisant école, c'est-à-dire en suscitant le désir de se faire à son tour cet hôte constant dans la disponibilité à l'autre.

Ce peut être donner à voir le souci (*Sorge*) de son propre devenir, manifesté par ses hésitations et ses tâtonnements. « Montrez vos faiblesses à votre élève, si vous voulez le guérir des siennes : qu'il voie en vous les mêmes combats qu'il éprouve, qu'il apprenne à se vaincre à votre exemple<sup>289</sup>», conseille Jean-Jacques Rousseau ; lorsqu'une présence sait manifester auprès d'autrui cette recherche de soi qui l'anime lui-même, elle peut briser le confinement d'une solitude de soi à soi. Une telle présence se parerait d'une vertu cathartique, au sens que lui donne Jacob Bernays de « décharge allégeante » (*erleichtende Entladung*), c'est-à-dire « l'amélioration ou l'adoucissement d'une maladie par des moyens d'allègement médicaux<sup>290</sup>».

---

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> Rousseau, J.-J. (1971). *Émile, ou de l'éducation*. In *Œuvres Complètes*, Seuil, p.229.

<sup>290</sup> Voir Bernays, J. (1880). *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*. Verlag von Wilhelm Hertz, p.12.

## Vers une esthétique propre de « l'être-avec » dans la présence

Reviens en toi-même, et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il fasse apparaître un beau visage dans le marbre ; comme lui, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est tortueux, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que resplendisse pour toi la divine splendeur de la vertu, jusqu'à ce que tu voies la Sagesse debout sur un trône sacré. Es-tu devenu cela?<sup>291</sup>

Au mois d'avril 1983, Michel Foucault est reçu à l'université de Berkeley. À une question posée par des étudiants sur la morale (« Quel genre de morale pouvons-nous élaborer aujourd'hui ? ») il fait une réponse qui (s')étonne : « la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ?<sup>292</sup> ». C'est là l'ébauche de l'idée d'une « esthétique de l'existence », selon laquelle, dit-il, « la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer les valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie<sup>293</sup> ».

Quel est le sens de cette proposition ? Michel Foucault n'y reviendra que lors de sporadiques commentaires<sup>294</sup>. Dans un entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow paru en 1984, quelques temps avant sa mort, il explique qu'elle procède d'une référence antique : « la cible essentielle recherchée par [la morale philosophique des Anciens était] d'ordre esthétique », relevant du « choix personnel » et « réservée à un petit nombre de gens », traduisant « la volonté d'avoir une belle vie et de laisser aux autres le souvenir d'une belle existence ». Et de conclure : « ce qui (...) préoccupait le plus [les Anciens], c'était de constituer une sorte de morale qui fût une esthétique de l'existence<sup>295</sup> ». Interrogé cette même année par François Ewald sur cette « stylisation de l'existence », il précisera encore :

Il s'agissait de savoir comment gouverner sa propre vie pour lui donner la forme qui soit la plus belle possible (aux yeux des autres, de soi-même et des générations futures pour lesquelles elle pourra servir d'exemple). Voilà ce que j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de beauté de sa propre vie<sup>296</sup>.

Laissons à l'historien des idées le soin d'en apprécier la place dans l'œuvre de Michel Foucault<sup>297</sup> et considérons-la pour ce qu'elle donne à penser, relativement à la proposition faite

---

<sup>291</sup> Plotin (1954). *Ennéades, I*. Les Belles Lettres, p.105.

<sup>292</sup> Foucault, M. (2001). À propos de la généalogie de l'éthique : aperçu du travail en cours (1983). Dans *Dits et Écrits II : 1976-1988*. Gallimard, texte 326, p.392.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p.402.

<sup>294</sup> Recensés par Daniel Desroches. Voir Desroches, D. (2014). *La philosophie comme mode de vie*. Presses de l'Université Laval, p.180-181.

<sup>295</sup> Dreyfus, H. et Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Gallimard, p.323-325.

<sup>296</sup> Foucault, M. (2001). Le souci de la vérité (1984). Dans *Dits et Écrits II : 1976-1988*. Gallimard, texte 350.

<sup>297</sup> Et plus particulièrement d'en mesurer les liens avec la publication du *Souci de soi*, également en 1984 (dernier des trois tomes de *L'histoire de la sexualité*, publié du vivant de Michel Foucault).

ici d'une « esthétique de la présence ». Il semble que deux questions fondamentales se posent, qui dessinent autant d'enjeux. La première est *quelle est la nature propre de cette esthétique ?* La seconde, *en quoi rapporte-t-elle le sujet qui la recherche à autrui ?* Michel Foucault semble laisser la définition de l'esthétique de l'existence à la discrétion du sujet, tout en affirmant que la beauté qu'il atteindrait pour lui-même s'adresserait à ses contemporains au titre d'un modèle singulier d'esthétique de vie, puis comme un « legs » à ce qu'on pourrait nommer une postérité humaniste. En suivant le fil de cette compréhension, le sujet serait en effet artiste, en tant que l'auteur d'une œuvre d'art : la forme qu'il donnerait à sa vie témoignerait de son interprétation des « valeurs esthétiques » et elle serait une façon, la sienne, d'incarner *du beau*<sup>298</sup>. C'est à l'origine un « souci de soi » qui porte le sujet à mener un travail sur lui-même pour façonner cette esthétique de vie. Autrui n'en est pas partie prenante : cette œuvre de soi est personnelle, elle n'est pas pensée directement pour l'autre, mais l'autre peut la rejoindre, c'est-à-dire être touché par ce qu'elle lui donne à voir.

Notre propos envisage quant à lui l'esthétique de la présence comme le corrélat d'une intention éthique. Cette esthétique en est pour nous la manifestation : elle phénoménalise la disposition éthique à travers « une combinatoire de formes et de climats de sensibilité<sup>299</sup> », dont la perception synesthésique<sup>300</sup> nous *impressionne* et nous fait juger de la qualité qu'elle revêt pour nous. Ainsi sommes-nous amenés à reconnaître que telle présence nous a mis en confiance, nous a aidés à entreprendre ce que seuls, nous n'osions faire, ou a pu libérer notre liberté.

Cependant, à l'orée de notre réflexion, nous avons observé qu'il n'était pas rare que les personnes remerciées pour les vertus édifiantes de leur présence en éprouvent un étonnement sincère. Comment ce paradoxe d'un effet dont l'auteur n'est pas conscient est-il compatible avec notre hypothèse d'une esthétique de la présence aux racines éthiques ? C'est ici que ce que nous avons explicité de la proposition foucauldienne d'une esthétique de l'existence peut s'avérer éclairant : le sujet animé par un « souci de soi » et désireux de se faire « l'ouvrier de beauté de sa propre vie » est déjà dans l'intention éthique, car l'esthétique d'existence à laquelle

---

<sup>298</sup> Et non d'incarner « la beauté », puisqu'il n'y a pas de beauté « canonique » ici.

<sup>299</sup> Baridon M. (1999). Les deux grands tournants du siècle des Lumières. *Dix-huitième Siècle*, 31, 15-31, p.15. Le passage cité restitué

<sup>300</sup> Voir Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, *Op. cit.*, p.276. « La forme des objets n'en est pas le contour géométrique : elle a un certain rapport avec leur nature propre et parle à tous nos sens en même temps qu'à la vue. (...) Si donc, prises comme des qualités incomparables, les "données des différents sens" relèvent d'autant de mondes séparés, chacune, dans son essence particulière, étant une manière de moduler la chose, elles communiquent toutes par leur noyau significatif ». Nous extrapolons ce propos au phénomène de la présence, qui se vit dans une convergence, complexe, d'un faisceau de perceptions.

il parvient et qu'il donne à voir va pouvoir toucher d'autres personnes ; exactement comme pour l'artiste, auteur d'une œuvre dont nul ne saurait circonscrire la portée suggestive.

Nous pensons ainsi que l'esthétique de la présence procède d'un *Sorge* existentiel – ce souci qui nous met aux prises avec le désir inquiet de parvenir au meilleur *soi* possible. Il nous engage dans ce que Pierre Hadot nomme un « exercice spirituel », « une pratique destinée à opérer un changement radical de l'être<sup>301</sup> », qui mobilise tout le psychisme – la pensée, l'imagination, la sensibilité, la volonté vers un choix de vie<sup>302</sup> – et donne lieu, peu à peu, à une transformation de soi qui va habiter notre phénoménalité et s'infuser dans notre environnement. Nous pouvons ainsi faire l'hypothèse que le flegme et la constance d'Honoré, qui ont impressionné David et ont eu ensuite un effet émancipateur sur lui, résultent de cette forme de travail sur soi, qui par son rayonnement dans le temps, peut progressivement faire école, sans pour autant que ce soit l'intention directe de celui qui l'a mené.

Aux yeux de l'éducateur, les conclusions de ce premier moment d'analyse ont de quoi laisser un sentiment mitigé. D'un côté, elles l'incitent à penser que sa quête personnelle rejoint sa mission ; et il est vrai que le professeur ou le mentor que l'on est ne saurait se dissocier de la personnalité morale que l'on a cultivée. Pour autant, cela ne suffira pas à lui donner satisfaction, dès lors que la question qui le préoccupe est plutôt *qu'est-ce que la présence d'un enseignant ?*, ou *quelle est l'esthétique propre à une présence accompagnante ?*, dans la perspective de comprendre comment façonner sa phénoménalité auprès de ses élèves ou disciples.

Pour tenter de mieux discerner la nature d'une esthétique de la présence éducative, empruntons le sentier d'un autre récit, celui d'*Alexandre*<sup>303</sup>. Il y a une vingtaine d'années, il fréquentait les bancs d'une prestigieuse classe préparatoire aux grandes écoles et vécut une expérience qui mérite d'être portée à la réflexion. Il avait choisi la spécialité Lettres en deuxième année, ce qui conférait d'office une importance particulière à son professeur de français. Mais la rencontre et l'année passée avec ce dernier devaient le marquer d'une manière beaucoup plus profonde.

*Récit d'Alexandre* : J'ai rencontré Monsieur G. au début des années 2000. Dès le premier cours, j'eus le sentiment qu'il était plus qu'un membre de l'institution ; il *était* l'institution. Il semblait tout savoir de l'histoire de l'établissement, des générations qui s'étaient succédé, des élèves qui avaient intégré et régulièrement il nous livrait des éléments d'une inépuisable chronique. Mais, plus encore, il était d'un charisme indéniable – bien servi par sa haute taille, un regard d'aigle et un visage aux traits sévères – tout en étant ce terrible pince-sans-rire sachant manier l'ironie comme un art très redoutable : ce qui pouvait ressembler à un compliment dans sa bouche s'avérait plus d'une fois, avec le recul, une critique d'autant plus

---

<sup>301</sup> Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, p.271.

<sup>302</sup> Voir Hadot, P. (2008). *Op. cit.*, p.8.

<sup>303</sup> Il s'agit toujours d'un prénom déontologique ; Alexandre est un de nos anciens camarades et condisciples.

cinglante que l'on ne prenait conscience du véritable sens de ses paroles qu'a posteriori. Celles-ci avaient donc un caractère cryptique pour moi, et c'est de la même manière que nous abordions l'étude de la littérature. Chaque élève devait choisir lui-même un passage d'une œuvre et venir en livrer explication puis commentaire devant la classe. Avec lui, cet exercice allait bien au-delà car il finissait toujours comme un piège se refermant inexorablement sur l'élève venu plancher, dont l'analyse se retrouvait inmanquablement ridiculisée par la reprise du maître. Comme pour l'épée dans l'enclume du *Merlin* de Robert de Boron, chacun s'essayait, mais personne ne parvenait à surprendre ou même à satisfaire Monsieur G. ; on avait beau chercher des textes peu connus et commentés, on avait beau s'appliquer à élaborer des interprétations aussi originales qu'insolites, rien n'y faisait, il triomphait dans sa reprise et nous éblouissait. Il raillait aussi beaucoup de mots et tournures que nous employions assez spontanément : quand il entendait « en tant que », il dessinait un tank au tableau, quand il entendait « spécifique » il susurrail ensuite le terme dont il déplorait les sonorités désagréables. Dans toute étude que j'entreprenais seul, je me méfiais de moi-même : ne suis-je pas en train d'user d'une formulation que le bon goût réproouve ? Comment transcender une sensibilité littéraire désespérément stérile, quand le maître, celui qui avait réussi l'École tant convoitée, transfigurait les textes avec une aisance qui me donnait des larmes aux yeux ? Même en essayant d'imaginer ce qu'il pourrait dire du texte, je savais que je ne parviendrais pas à me hausser à son niveau. Mon tour venu, j'avais choisi de présenter la scène du meurtre dans *L'Étranger*, et mon explication de texte était bâtie autour du rôle de la lumière, si éblouissante qu'elle en devient sombre et cause l'aveuglement moral de Meursault au moment du crime. Une fois achevée, Monsieur G. demeura silencieux. Puis il m'interrogea : « Que sont les trois coups de feu tirés ? ». Il répondit avant que je puisse faire une tentative : « Trois coups frappés à la porte du malheur, jeune homme. Les trois coups frappés au théâtre, qui marquent le début de la tragédie ! ». De ma présentation, il ne dit rien, comme si la commenter n'eût fait que m'enfoncer. Je me suis dit à l'époque « Il est très fort, beaucoup trop fort pour moi, plus fort que je ne le serai jamais ». C'était du grand art et plus le temps passait, plus j'étais convaincu que je n'arriverai jamais qu'à être, au mieux, une pâle et lointaine imitation de ce grand homme. Sur la fin, je venais à ses cours parce que je trouvais cela beau, mais je n'étais plus concerné. Il était *le* professeur, le virtuose, l'inaccessible. Il m'avait montré que la littérature portait des mondes qui transcendaient les mots ; plutôt que de la ternir par une intellection trop pauvre des textes, j'ai finalement passé mon chemin et donné une autre orientation à mes études.

L'analyse réflexive menée avec Alexandre fut l'occasion de réfléchir ensemble à ce paradoxe d'une admiration dissuasive. Comment qualifier cette expérience de présence ? Alexandre parle d'une « toute-présence imaginaire<sup>304</sup> » : dans toutes les études, dissertations, khôlles, il ne pouvait s'empêcher de se demander comment le maître éclairerait les textes, tout en convenant que c'était vain : Monsieur G. était insaisissable, il surprenait toujours et jamais il ne concédait de valeur à la proposition d'interprétation des textes de ses élèves. La toute-présence imaginaire s'apparentait progressivement à une toute-puissance – monopole absolu des interprétations, culture d'une inaccessibilité – ayant pour corrélat chez Alexandre une inhibition à tenter d'être soi et à en assumer l'originalité. Dans le contexte, certes singulier de la classe préparatoire, Alexandre va plus loin, précisant que cette toute-présence dans les esprits n'était pas moralement neutre, puisqu'elle coïncida, dans son cas, avec un sentiment de culpabilité : *si je*

---

<sup>304</sup> Il est intéressant de relever que l'expression proposée par Alexandre se retrouve chez Paul Fustier, qui dans le contexte des institutions d'accueil, parle d'un effet de « toute-présence », « réelle si possible, imaginaire en tout cas » (du fondateur, dont l'emploi du temps non-précisé devait suggérer une disponibilité totale de sa part, une maîtrise de l'établissement, sans aucune absence, ne fût-ce que présumée, qui aurait pu introduire une faille dans sa toute-présence) ». Voir Fustier, P. (2021). *Le travail d'équipe en institution: Clinique de l'institution médico-sociale et psychiatrique*. Dunod, p.31.

*ne parviens pas à faire mes preuves à ses yeux, je n'ai pas ma place ici, ni même comme prétendant à l'enseignement de la littérature un jour.* Malgré tout, Alexandre n'en conçoit pas d'amertume ; il insiste sur le fait que « c'était brillant, c'était vraiment beau », et que « si on aime la littérature, le spectacle d'un grand talent, d'un tel artiste ne pouvait que réjouir, même si c'est à nos dépens, car après tout, nous étions des élèves ».

Dans la première partie de notre propos, nous avons déjà fait mention de la violence potentielle que pouvait receler la première apparition, en ce qu'elle comportait, une fois advenue, un caractère irréversible imposant, *de fait*, une forme et clôturant un imaginaire dans ce même mouvement : *ce sera donc ce professeur qui vient de se donner à voir, et nul autre avec lequel j'aurai à cheminer cette année.* Mais les vers somptueux de Rainer Maria Rilke mettent en garde contre une autre violence potentielle, celle d'une présence trop forte, fût-elle sublime :

Qui, si je criais, qui donc entendrait mon cri  
parmi les hiérarchies des Anges ?  
Et cela serait-il, même, et que l'un d'eux soudain  
me prenne sur son cœur : trop forte serait sa présence  
et j'y succomberais.  
Car le Beau n'est rien autre que le commencement du terrible,  
qu'à peine à ce degré nous pouvons supporter encore ;  
et si nous l'admirons, et tant, c'est qu'il dédaigne et laisse de nous anéantir.  
Tout Ange est terrible...<sup>305</sup>

Il est délicat d'exprimer un jugement quant à la valeur éducative, au sens large, d'une telle « toute-présence » servie par une esthétique de l'excellence. La classe préparatoire se reconnaît à son microcosme singulier et à des finalités élitistes dont elle ne fait point mystère ; de plus, Alexandre ne nie pas que cette façon d'être de Monsieur G. ait comporté des vertus d'édification pour lui en l'ouvrant, dit-il « à des mondes qui transcendaient les mots ». Néanmoins, ce récit invite, d'une manière plus générale, à ne pas sous-estimer la force d'affirmation que recèle la présence, avec le risque de nier tout ce qui n'est pas elle. L'ange de Rilke n'est pas, au demeurant, guidé par un dessein destructeur ; mais sa présence peut éteindre ce qui est encore fragile et qui cherche à s'animer. Rilke enseigne que le beau côtoie le *Schrecklich*, qui se traduit par « terrible » mais aussi par « épouvantable », autrement dit ce qui, par son caractère excessif,

---

<sup>305</sup> Rilke, R. M. (1972). Les Élégies de Duino (La Première Élégie). Dans *Œuvres 2*. Seuil, p.315 :  
“*Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel  
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme  
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem  
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts  
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,  
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,  
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.*”

provoque une répulsion teintée de peur. La présence de Monsieur G. avait investi l'imaginaire d'Alexandre, au point de l'inhiber : l'esthétique de sa présence fut pour lui celle d'une excellence, mais castratrice d'un point de vue psychanalytique, c'est-à-dire dépourvue d'incitation à se mettre en chemin pour développer la sienne propre. « Et si nous l'admirons, et tant, c'est qu'il dédaigne et laisse de nous anéantir » : il est saisissant d'observer l'analogie entre le vers de Rilke et la façon dont Alexandre avait vécu l'absence de toute appréciation à l'issue de son exposé, « comme si la commenter n'eût fait que m'enfoncer ». Cette présence était comme devenue négatrice de celle d'Alexandre, en lui refusant une place parmi les apprentis critiques littéraires : il convient que c'est ce sentiment qui lui a fait quitter le cursus, même si, ajoute-t-il, la façon d'être de Monsieur G. a pu inspirer des choses différentes à ses autres condisciples, cette culture de l'inaccessibilité pouvant au contraire aiguillonner la détermination de certains caractères et exacerber leur désir de se hausser à un certain niveau, précisément parce qu'il semblait leur être refusé.

C'est pourquoi la définition préalable d'une intention éthique – et de son centre de gravité<sup>306</sup> – est fondamentale. Comme on peut le mesurer à l'aune du récit d'Alexandre, il est en effet bien des manières pour l'éducateur d'entendre le sens et la finalité d'une esthétique de la présence en éducation : s'agit-il de chercher à manifester à travers soi l'esthétique d'une discipline<sup>307</sup> ou d'une pratique ? S'agit-il de vouloir restituer à travers soi ce qu'on pourrait nommer l'esthétique d'un modèle professoral ou professionnel<sup>308</sup> ?

Du point de vue des élèves ou des personnes accompagnées, la perception d'une esthétique d'une présence est, le plus souvent, affective. Elle peut éventuellement, ensuite, être intellectualisée, lorsqu'elle devient étonnement : *qu'est-ce qui fait qu'en la présence de telle personne, je me sens ainsi disposé(e) ?* Car de la même manière qu'une œuvre d'art nous dispose à certains « états d'âme », la présence provoque aisances et parfois malaises, tant par sa puissance suggestive que par la forme d'harmonie ou au contraire de dissonance qu'elle procure. S'il est

---

<sup>306</sup> Dans une intention éthique où l'éducateur se rapporte à l'autre avec l'idée de l'aider à grandir, ce que nous appelons « centre de gravité » renvoie à la référence à partir de laquelle il va entreprendre de fonder l'équilibre de la relation. Ce centre de gravité peut être celui de l'excellence vers laquelle il tente d'amener l'autre (ce qui expliquerait peut-être le rôle de l'éternel insatisfait que semble cultiver Monsieur G.). Mais ce centre de gravité axiologique peut être aussi de l'ordre de la fidélité à un certain modèle du professeur, (je me dois d'être pour l'autre et auprès de lui tel que mes professeurs furent envers moi).

<sup>307</sup> Sur la « Présence de Jean Beaufret », un de ses anciens élèves relate qu'il « avait l'art de faire résonner les harmoniques : la philosophie se présentait comme une immense partition ». Voir Waquet, F. (2013). Un professeur de philo, un maître, mon maître : Témoignages d'élèves (1960-1980). Dans Noacco, C., Bonnet, C., Marot, P., & Orfanos, C. (Eds.), *Figures du maître : De l'autorité à l'autonomie*. PUR, 309-321, p.321.

<sup>308</sup> La volonté de se façonner comme un « archétype du professeur, du mentor ou du conseiller » peut s'interpréter comme le souci d'atteindre une perfection du devoir-être dû à l'élève ou plus globalement à autrui, et peut relever à ce titre d'une intention éthique.

plus d'une gratitude à l'égard des personnes reconnues pour le savoir-être de leur présence, c'est du fait de cette forme d'harmonie, propice à l'épanouissement car respectueuse de celui ou de celle qu'on accompagne, dans toute l'hétérogénéité de ses moments, de ses errements, de ses perfectionnements. L'esthétique d'une présence remerciée, c'est donc une déclinaison *heureuse* de l'être-auprès-de : merci pour ta patience, merci pour tes silences, merci pour tes encouragements. C'est bien cette esthétique de la présence que Socrate réclame avec fermeté – et décrit indirectement – dans le *Phédon*, à l'approche de l'instant suprême, quand ses amis laissent libre cours à une effusion de tristesse :

Que faites-vous, dit-il, ô mes bons amis ! N'était-ce pas pour cela que j'avais renvoyé les femmes, pour éviter semblables fausses notes ?<sup>309</sup>

Un peu plus tôt, Socrate avait en effet fait reconduire son épouse Xanthippe chez elle, après qu'elle eut « [éclaté] en lamentations<sup>310</sup> », ces dernières étant réputées attirer le malheur et surtout perturber la paix dans laquelle l'âme a besoin de baigner. La réprimande à ses compagnons porte sur une faute contre l'harmonie, le verbe employé, « *πλημμελοῖεν* », signifiant littéralement « faire une fausse note en musique ». Ce n'est pas tant déroger à une règle que manquer à *ce qui convient*, à ce qui est souhaitable parce que c'est ce qu'il est bon de faire pour être en accord avec la situation de Socrate. « Ne pas parler comme il convient constitue non seulement une faute de mesure par rapport à ce qui est ici en question, mais cela fait aussi mal aux âmes<sup>311</sup> », ajoute-t-il à l'adresse de Criton. Ils ont failli, car ce qu'il faut manifester auprès de lui en la circonstance, c'est de la sérénité (« *ἡσυχία* ») et de la fermeté courageuse (« *καρτερεῖτε* »). C'est parce que la présence a pour Socrate, une incidence directe sur la santé de l'âme, l'équilibre de la « *ψυχή* » (« *psychè* ») à travers ce qu'elle manifeste ou pas, que Socrate n'hésite pas y mettre fin. Il ne fait pas sortir Xanthippe parce qu'il exclut toute sa personne, mais plutôt parce qu'elle occasionne une dissonance grave par sa façon d'être auprès de lui, à ce moment.

Ainsi, du point de vue des personnes accompagnées, il semble qu'une esthétique de la présence éducative repose sur deux qualités qui pourraient sembler opposées, mais s'avèrent pourtant d'une indispensable complémentarité. La première qualité est une constance de l'étant du professeur ou du mentor, qui fait qu'il est « possible de dépendre d'eux » – pour reprendre

<sup>309</sup> Platon. (1991). *Phédon*. GF-Flammarion, 117b-e, p.308. « *Οἶα, ἔφη, ποιεῖτε, ὧ̄ θαυμάσιοι. Ἐγὼ μέντοι οὐχ ἦκιστα τούτου ἔνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν. Ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. »*

<sup>310</sup> *Ibid.*, 60a, p.205. Nicole Loraux explique à quel point le pathos de la lamentation féminine, dans les manifestations du deuil, a posé un problème qui devint politique dans l'antique cité athénienne. Voir Loraux, N. (1990). *Les mères en deuil*. Seuil.

<sup>311</sup> *Ibid.*, 115e, p.305-306.

l'expression de Donald Winnicott. Cette constance, qui s'observe dans le temps, va permettre de développer un style propre à la personne, qui va s'infuser dans l'atmosphère de la relation éducative.

La seconde qualité est d'essence adaptative : c'est la propension à décliner les manifestations de la présence, toujours selon le style propre de l'éducateur, mais en résonance avec l'hétérogénéité des moments – et donc des besoins – de la personne accompagnée. Aristote décrit une telle qualité dans l'*Éthique à Eudème* : il s'agit de se montrer « inconstant d'une bonne manière<sup>312</sup> » (« *καλῶς ἀνώμαλοι* ») : affirmer sa présence, l'autorité de sa fonction et de son savoir *quand il le faut*, se mettre en retrait *lorsque c'est nécessaire* pour l'émancipation de la personne accompagnée.

Comment tenter de se faire alors l'« ouvrier de beauté » d'une telle présence, manifestant ces deux qualités et enracinée dans le souci d'accompagner l'autre ? Pour ce qui dépend de nous, trois orientations peuvent sans doute contribuer à inspirer un façonnement de notre présence en ce sens.

- C'est dans un temps long, celui du « demeurer avec », qu'une esthétique de la présence va peut-être pouvoir s'installer entre l'éducateur et la personne accompagnée. Certes, sa première condition de possibilité réside dans la qualité de l'empreinte laissée par la première apparition, décisive car déterminante pour accepter ou pas de s'ouvrir à l'éducateur qui vient au-devant de nous. Mais il y a pourtant autre chose dans la gratitude adressée à la personne qui a su nous être présente : la reconnaissance d'une certaine façon d'être, éprouvée<sup>313</sup> dans la durée d'événements partagés, et la constance de l'esprit qui l'a guidée. L'éducateur sensible à l'idée d'une esthétique de sa présence auprès de l'autre doit donc se mettre en quête d'un style, comme l'artiste ou l'écrivain, en abordant son « être-avec » comme un art dont il est un ouvrier unique en son genre. Cela signifie d'abord assumer qu'une partie de sa phénoménalité lui échappe : il ne s'est pas choisi lui-même, il ne sait pas non plus tout ce qui passe à travers lui, mais il est conscient que ces contingences vont être contributives de ce style. Ainsi, « sous le nom de style », médite Roland Barthes, « se forme un langage » qui s'enracine « dans la mythologie personnelle et secrète de l'auteur, dans cette hypophysique de la parole<sup>314</sup> ». Le style n'est pas le résidu d'une facticité, la pesanteur d'une incapacité à être autre que soi, mais au contraire une plus-value d'être, expression toute personnelle d'une pratique, enracinée dans l'histoire et la

---

<sup>312</sup> Aristote. (1997). *Éthique à Eudème*. Vrin, III, 7, 1234b, p.143.

<sup>313</sup> Ici au double sens de « ressentie » et de « mise à l'épreuve ».

<sup>314</sup> Barthes, R. (1953). *Le degré zéro de l'écriture*. Seuil, p.19.

sensibilité d'un être<sup>315</sup>. Ces présences dont on se souvient qu'elles nous ont aidé à grandir ne sont ainsi jamais impersonnelles ; l'éducateur ne doit donc pas négliger de réfléchir à se façonner un style, croyant que ce serait vain, et encore moins y renoncer, redoutant que ce fût narcissique. S'il se donne pour guide par cette « épiphanie du visage » de l'autre, comme l'appelle Emmanuel Levinas, qui « est éthique<sup>316</sup>», cette esthétique de la présence ne saurait être solitude à soi. Il y a littéralement épiphanie car l'autre se révèle à moi ; et dans une relation éducative, ce qu'il attend de moi vient avec lui. Cet autre, écrit Levinas, « se joint à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander<sup>317</sup>» : apprends-moi ce que j'ignore ! Aide-moi à comprendre où il m'est bon d'aller ! Montre-moi comment me surmonter ! Les réponses viendront, aussi, par le langage propre de la présence du maître.

- La présence est une œuvre qui n'est ni figée dans le temps ni dans sa forme ; elle requiert de l'éducateur « ouvrier de beauté » une attitude de veilleur, car elle se façonne dans la recherche de ce que nous avons appelé une « harmonie circonstanciée ». L'esthétique de la présence est ondoiyante car elle doit épouser l'hétérogénéité de situations et des besoins de l'autre, ce qui doit disposer l'éducateur à l'art de la *petteia*, dont Rousseau rappelle dans son *Dictionnaire de musique* qu'elle est

selon Aristide Quintilien, l'art de discerner les sons dont on doit faire ou ne pas faire usage, ceux qui doivent être plus ou moins fréquents, ceux par où l'on doit commencer et ceux par où l'on doit finir. C'est la *petteia* qui constitue les modes de la musique; elle détermine le compositeur dans le choix du genre de mélodie relatif au mouvement qu'il veut peindre ou exciter dans l'âme, selon les personnes et selon les occasions. En un mot la *petteia*, partie de l'*Hermosmenon*<sup>318</sup> qui regarde la mélodie, est à cet égard ce que les mœurs sont en poésie. On ne voit pas ce qui a porté les anciens à lui donner ce nom, à moins qu'ils ne l'aient pris de « *πεττεία* », leur jeu d'échecs ; la *petteia* dans la musique étant une règle pour combiner et arranger les sons, comme le jeu d'échecs en est une autre pour arranger les pièces<sup>319</sup>.

---

<sup>315</sup> D'où l'intérêt pour la formation professionnelle, qui met en avant le développement d'une « posture », « *teknè* singulière qui permet au praticien de s'incliner sur le lit (*clinè*, en grec ancien) du malade, du malheureux, du démuné », doit être associée « à un style qui lui est propre et qu'il signe ». Voir Bouchereau, X. (2017). *La posture éducative*. Érès.

<sup>316</sup> Levinas, E. (2006). *Totalité et infini*. LGF/Livre de Poche, p.218.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p.234.

<sup>318</sup> L'*hermosmenon*, (*τὸ ἡρμωσμένον*) écrit Rousseau, « consistait à connaître et choisir le bienséant en chaque genre, et ne permettait pas [aux Grecs] de donner à chaque sentiment, à chaque objet, à chaque caractère toutes les formes dont il était susceptible ; mais les obligeait de se borner à ce qui était convenable au sujet, à l'occasion, aux circonstances ». Voir Rousseau, J.-J. (1793). *Dictionnaire de musique. Tome second*. Béliin, p.225.

<sup>319</sup> Dauphin, C. (éd.). (2008). *Le Dictionnaire de musique de Jean-Jacques Rousseau : une édition critique*. Peter Lang, p.547-548.

L'esthétique de la présence se conçoit donc aussi comme une élégance ; l'heureuse combinatoire recherchée par la *petteia* est voie vers le tact, cet art « d'un geste adéquat ou d'une parole juste », « de ce qui mérite d'être dit et de la manière dont il faut le dire mais aussi de ce qui doit être tu<sup>320</sup>». Lorsqu'elle s'est installée dans la relation, c'est alors que l'esthétique de la présence peut, de surcroît, faire école : elle laisse la trace d'une délicatesse qui vient de loin, et initie plus d'un élan à contre-donner, à se faire soi-même ouvrier de beauté de sa présence, auprès de ceux qui se confient à nous.

- La présence doit avoir la beauté de l'éphémère. « En toutes choses c'est dans le début et la fin qu'est le charme<sup>321</sup>», poétisait Kenkô Urabe, moine zen japonais, dans *Les heures oisives*. La présence s'épanouit d'autant plus au quotidien d'une relation éducative partagée qu'elle cultive et porte en germe sa propre fin. Pour un professeur, un mentor, un conseiller, interpréter sa présence comme un phénomène, c'est la penser et en faire don dans l'entièreté de son phénomène, dont les trois moments sont indissociables, tout en s'interpénétrant. L'apparition est annonciatrice du demeurer avec, le demeurer avec commémore, réactualise l'instant de l'apparition, avance vers son terme annoncé ; la disparition confère un horizon à la présence et permet à la conscience de s'en ressaisir ensuite avec recul, en se demandant, précisément, *ce qui en demeure*. Assumer la fin de la présence, c'est en accepter la limite et la nécessité de laisser place à d'autres choses, qui continueront à édifier autrement. C'est pourquoi il faut, pendant le temps passé à demeurer avec autrui, veiller à ce qu'il y trouve sa place ; si l'acteur a trop de présence, avait souligné Ariane Mnouchkine, le personnage n'existe pas. La reconnaissance témoignée à l'issue de la présence partagée est, d'ailleurs, souvent inspirée par cette espace laissé et qui a fécondé la présence. Sans doute est-ce le terme grec d'*αἰδώς* (« *aïdos* ») qui décrit le mieux cette vertu soucieuse de rendre à l'autre la place qui lui est due ; une telle qualité, dont Protagoras avait fait un don de Zeus lui-même et un fondement de la sociabilité<sup>322</sup>, manifeste un respect d'autrui fondé sur une pudeur, celle qui fait redouter la honte de se mettre en avant démesurément.

Le dernier moment du phénomène de la présence n'en est pas le plus aisé à façonner, mais il est, comme nous allons tenter de le comprendre, celui par lequel doit s'éclairer, se ressaisir et s'exprimer la finalité émancipatrice de l'*être-avec*.

---

<sup>320</sup> Prairat, E. (2022). *Éduquer avec tact*. ESF, p.17.

<sup>321</sup> Urabe, K. (1987). *Les heures oisives*. Gallimard, section 235, p.116.

<sup>322</sup> Voir Platon. (1997). *Protagoras*. GF-Flammarion, 320c-324d.

### III. DISPARAÎTRE

Être en tant que laisser une trace, c'est passer, partir, s'absoudre.<sup>323</sup>

Oui, ma vie  
Ce fut d'être celui qui souffle — et qu'on oublie !<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup> Levinas, E. (1963). La trace de l'autre. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 25(3), 605–623, p.620.

<sup>324</sup> Rostand, E. (2004). *Cyrano de Bergerac*. Le Livre de poche, Acte V, scène 6.



### III. 1. De la nécessité et du sens profond de disparaître

Le phénomène s'amenuise, se réduit à un imperceptible battement des cils, à une plus exacte application des paupières sur les deux globes qu'elles épousent, à l'indiscernable espacement des deux lèvres liquides, à la culbute des sept ou huit derniers grains, du dernier grain, qui (...) s'immobilise à mi-pente, minuscule, éblouissant, aussitôt disparu<sup>325</sup>.

Nous sommes des élèves du temps, bien que nous ne rencontrions jamais ce maître « en personne ». Notre conscience phénoménique<sup>326</sup> s'édifie à travers son œuvre, en constatant la récurrence de ses effets sur nous et sur ce qui nous entoure, de sorte que nous apprécions les phénomènes selon un temps « qui appartient au vécu comme tel », et à ce titre « qui ne peut aucunement être mesuré par la position du soleil, par l'heure, ni par aucun moyen physique ; il n'est pas mesurable du tout<sup>327</sup> », explique Edmund Husserl. C'est pourquoi, d'un point de vue phénoménologique, la seule question qui vaille porte sur ce caractère existentiel du temps : *que signifie faire l'expérience du temporel ?*<sup>328</sup> Sans doute est-ce faire l'expérience personnelle de l'hétérogénéité de la qualité des moments et du ressenti de leur durée ; sans doute est-ce s'attendre à ce que toute chose tende vers un terme<sup>329</sup>.

Directement induite de notre expérience du temporel, notre relation au terme est ambivalente, car très personnelle et circonstanciée. Certaines réactions enfantines l'illustrent sans détour, au moment d'exprimer la frustration de quitter la convivialité d'un goûter d'anniversaire, ou au contraire quand il s'agit de renâcler face à un travail fastidieux qui s'annonce ; la perspective que ces moments passeront n'atténue ni la déception d'en voir arriver la fin, ni la répugnance à les entamer. Ainsi en est-il pour chacun de nous, et malgré une appréciation affective parfois très différente des moments donnés à vivre<sup>330</sup>, nous abordons toute expérience selon une historicité organisée selon un commencement, un déroulement et un dénouement. Fécondée par l'habitude, notre expérience du temporel nous familiarise avec l'éphémère et nous résigne à une irréversibilité des choses. Alors pour quelle raison, lorsqu'on s'intéresse au phénomène de la présence, faudrait-il entreprendre de penser la disparition et même s'inquiéter de la façonner ?

---

<sup>325</sup> Ricardou, J. (1961). *L'observatoire de Cannes*. Éditions de Minuit, p.202.

<sup>326</sup> Autrement dit, la conscience envisagée dans ses rapports avec les phénomènes.

<sup>327</sup> Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard, §81, p.273.

<sup>328</sup> Voir Dumoulin, H., Revel, J. et Vuillerod, J.-B. (dir.) (2023). *Penser l'événement*. CNRS Éditions.

<sup>329</sup> « *Κραίνειν*, d'où dérive le premier *Κρόνος*, signifie *achever, accomplir* : Cronos serait ainsi le dieu qui conduit les choses à leur terme », écrit Florent Gaboriau ; le lexique grec aurait en ce sens inscrit le « terme » plus encore que la durée dans la notion de temps-chronos. Voir Gaboriau, F. (1963). *Phénoménologie de l'existence. Gravitations II: Relation - Langage - Quantum - Temps*. Casterman, p.279.

<sup>330</sup> Appréciation affective susceptible de déformer notre perception du temps, au point qu'une heure nous paraît « très courte » ou « très longue » selon l'engouement ou l'ennui que nous procure l'activité qui s'y déroule.

Elle est déjà actée par la condition humaine et plus prosaïquement par les temporalités institutionnelles ou professionnelles, de sorte que l'on pourrait estimer qu'il suffit de laisser advenir une disparition qui s'opérera en son temps. Qu'est-il donc à attendre d'une réflexion sur une « disparition » aux connotations souvent peu heureuses ?

Hegel nous ouvre une perspective intéressante dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Son effort pour élaborer une « science de l'expérience de la conscience », donne lieu à un exposé du mouvement dialectique par lequel l'Esprit se manifeste à lui-même dans sa tension vers le savoir. Deux concepts sont cardinaux dans la démonstration de Hegel : celui de « différenciation » (*Unterscheidung*) et celui de « moment » (*Moment*). L'expérience d'un savoir faux, explique-t-il, est celle d'un savoir en « non-identité » avec l'objet sur lequel il porte, et la compréhension de cette non-identité suppose une différenciation, par laquelle la conscience se manifeste en distinguant le discours sur la chose et ce qu'est la chose. C'est pourquoi « l'acte de différenciation en général (...) est un moment essentiel<sup>331</sup> » : il ouvre la possibilité d'un dépassement de la contradiction vers la vérité. Extrapolons : Hegel nous donne à penser que le négatif n'est pas pure négation. La métaphore photographique nous aide à le préciser : le cliché négatif, qui inverse les tonalités, sert à obtenir le cliché aux couleurs fidèles à la réalité observée. L'inverse peut donc concourir à la définition d'un tout en vérité et c'est encore sur ce chemin qu'Hegel nous conduit, lorsqu'il écrit : « le phénomène est le surgir et le disparaître<sup>332</sup> », ajoutant que c'est ainsi qu'il « constitue la réalité et le mouvement de la vie de la vérité<sup>333</sup> ». On retrouve d'ailleurs chez Michel Henry une formule assez proche : « Dans la phénoménologie contemporaine, (...) la vérité du monde qui consiste dans le temps est cet apparaître/disparaître dans lequel sont prises toutes les choses du monde<sup>334</sup> ». La dynamique qui mène à la vérité des choses pourrait s'appréhender comme une synthèse de moments distincts, contrastés et peut-être même contradictoires.

Le phénomène prend tout son sens dans l'hétérogénéité de ses moments ; la disparition n'est donc pas la cessation du phénomène, car elle est *encore* le phénomène. Tout phénomène se conçoit donc comme un mouvement qui ne se réduit ni à son surgissement, ni à sa disparition parce qu'il les recèle tous les deux, Transposons le raisonnement au phénomène étudié ici : il y a *encore* de la présence dans le moment de la disparition de l'éducateur, et cette disparition va

---

<sup>331</sup> Hegel, G. W. (2023). *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction par Jean-Pierre Lefebvre. GF-Flammarion, p.XXXIII

<sup>332</sup> Hegel, G. W. (1953). *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction Jean Hyppolyte. Aubier, p.40.

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil, p.200.

assurer l'unité – peut-être même l'unicité – du phénomène de cette présence, entamé avec l'apparition, vécu dans le côte-à-côte d'un *demeurer avec*. Le premier motif de prise au sérieux de la disparition est donc inspiré par la démarche phénoménologique, laquelle enjoint en effet de penser la disparition au titre d'un *mode* de la présence, qui doit être considéré pour que le phénomène donne toute la mesure de ce qu'il porte. N'est-ce pas d'ailleurs au moment où la présence va se dérober qu'elle prête à réfléchir à ce qui s'est vécu ? Certes, c'est aussi parfois longtemps après qu'elle se soit dérobée qu'elle se médite et suscite témoignage ; malgré tout, il a fallu qu'elle s'arrête pour qu'il devienne possible d'en circonscrire le phénomène, et, en vertu d'une maturation silencieuse, de pouvoir ainsi en retirer les fruits et les enseignements.

Toutefois, la disparition ne conditionne pas seulement l'achèvement<sup>335</sup> du phénomène de la présence. Dans un passage tout à fait remarquable de *De la misère symbolique*, Bernard Stiegler nous offre une autre perspective sur le sens de la disparition, comme étant aussi nécessaire à l'avènement d'une conscience du devenir chez la personne en situation d'éducation ou de formation. Dans cette séquence textuelle, le propos s'organise autour du concept d'« objet temporel », qui, au sens husserlien, est tel

dans la mesure où il est *constitué* par l'écoulement pendant lequel il passe, à la différence d'un objet comme un morceau de craie, par exemple, qui est au contraire constitué par sa stabilité, par le fait qu'il ne s'écoule pas. Un objet temporel comme une mélodie n'apparaît qu'en disparaissant : c'est un objet qui passe (...). De même, un film n'apparaît que dans la mesure où il disparaît, et selon la manière dont il disparaît : la disparition n'y est pas uniforme. Selon les objets temporels et ceux qui les ont engendrés, elle signe des styles. L'objet temporel est très intéressant pour qui étudie la conscience dans la mesure où celle-ci est également temporelle en ce sens. L'objet temporel, par exemple le film, a la même structure que vous en tant que vous êtes en train de m'écouter et ce, dans la mesure où vous êtes des consciences : vous-mêmes, en ce moment même, vous êtes en train de vous écouter, c'est-à-dire de disparaître pour pouvoir apparaître – chacun différemment, et chacun dans un rapport singulier à son propre passé, à son propre passage, c'est-à-dire aussi à son avenir. Vous avez eu un début, et on l'appelle votre naissance. Vous aurez une fin : ce sera votre mort. Entre votre naissance et votre mort, en attendant votre propre mort, et en poursuivant votre propre naissance, ce qui se dit aussi *apprendre*, vous vous écoutez, vous passez<sup>336</sup>.

Dans la perspective adoptée par Stiegler, il s'agit de soulever le problème des objets temporels *industriels*, tels que les fabrique la télévision – comme le film, la chanson enregistrée – pour souligner à quel point ces objets participent d'une énorme « machine de synchronisation », en polarisant simultanément des millions de consciences exposées à leur canaux de diffusion médiatique, qui les intériorisent au risque de devenir « la même personne, c'est-à-dire

---

<sup>335</sup> Nous entendons ici « l'achèvement » selon deux niveaux complémentaires de signification : le terme et l'aboutissement. Nous reviendrons dans le dernier chapitre sur cette appréciation de l'achèvement d'une présence.

<sup>336</sup> Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique I. L'époque hyperindustrielle*. Éditions Galilée, p.180.

personne<sup>337</sup>». Cependant, ce qu'il développe au sujet de l'objet temporel dans l'extrait reproduit ici nous semble excéder les seules occurrences « industrielles » qui préoccupent l'auteur. La singularité des sujets vient aussi, nous dit-il, de leur rapport original au temps : « je suis une singularité, c'est-à-dire que *je me donne mon propre temps*. Si vous m'écoutez, en ce moment même, c'est parce que vous attendez quelque chose de ma conscience en tant qu'elle n'est pas synchronisée avec la vôtre<sup>338</sup>». Admettons cette lecture et extrapolons, là aussi : au moment de la mise en présence avec l'éducateur, deux sujets, donc deux temporalités se rencontrent. Pour que cette mise en présence devienne ce que nous avons appelé une méta-rencontre, c'est-à-dire qu'il soit possible de recevoir quelque chose de l'autre, il faut un certain décalage, une absence de synchronisation entre les consciences, dit Stiegler. Cette asynchronisation, qui fait l'attention que j'accorde à l'autre, par laquelle je me rends présent à sa présence – et qui n'est peut-être pas étrangère à l'expérience de la *différance* précédemment évoquée – puisque j'attends de lui, me conduit à « disparaître pour pouvoir apparaître ». Je ne puis me nourrir de ce qui vient de l'autre si je ne disparaissais pas d'abord à moi-même. C'est sans doute là le fondement d'une sagesse de l'élève, du disciple et de toute personne accompagnée : une disparition comme un renoncement à rester même, le temps de se (trans)former, avant d'apparaître renouvelé, à soi-même et à autrui. Mourir à soi-même ? *Si le grain ne meurt*, comment peut-il porter du fruit ? Dans son roman éponyme et autobiographique, André Gide semble inviter le lecteur à cheminer avec lui par cette forme de mort à soi-même par laquelle doit advenir l'être neuf<sup>339</sup>.

Disparaître *pour* apparaître : le devenir, suggère Stiegler, est persévérance dans le naître, car ce qui est né est une puissance d'être ; et poursuivre sa propre naissance « se dit aussi apprendre ». Cette lecture laisse entendre que la disparition de l'éducateur, à l'issue du temps de présence partagé, doit se précéder du consentement de l'élève ou de l'accompagné à assumer lui-même ce devenir qui comporte une disparition – comme une réciprocité par avance avec celle de l'éducateur, quand prend fin sa présence auprès de lui. Cette manière de disparaître, propre à chacun, médite encore Stiegler, « signe des styles ». Comme il y a un style du professeur ou du

---

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> Après l'annonce de la mort de son petit cousin, puis de celle de son père, le narrateur décrit l'angoisse qui l'étreint et qui peut être interprétée de manière symbolique comme l'enjeu de son propre passage vers un au-delà de lui-même qu'il lui faut oser : « Pourquoi tout à coup me décomposai-je et, tombant entre les bras de maman, sanglotant, convulsé, sentis-je à nouveau cette angoisse inexprimable, la même exactement que lors de la mort de mon petit cousin ? On eût dit que brusquement s'ouvrait l'écluse particulière de je ne sais quelle commune mer intérieure inconnue dont le flot s'engouffrait démesurément dans mon cœur ; j'étais moins triste qu'épouvanté ; mais comment expliquer cela à ma mère qui ne distinguait, à travers mes sanglots, que ces confuses paroles que je répétais avec désespoir : “Je ne suis pas pareil aux autres ! Je ne suis pas pareil aux autres !” ». Gide, A. (1966). *Si le Grain ne meurt*. Gallimard, p. 135.

mentor, il y a un style de l'élève qui s'affirme dans cette présence depuis son irruption jusqu'à sa disparition progressive à lui-même, qui est son apprentissage. Symétrie dans l'asymétrie, dirait peut-être Paul Ricœur : « L'autre est mon semblable ! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude<sup>340</sup> »... Le deuxième motif de prise au sérieux de la disparition est qu'elle est le moment d'une éducation : il faut disparaître à soi pour recevoir l'altérité qui aide à grandir, altérité qui à son tour, disparaît ensuite.

Disparaître, pour l'éducateur, c'est aussi, c'est encore, laisser prévaloir l'œuvre de la présence. Pendant le temps où l'on *demeure avec*, nous ressentons l'extériorité de la manifestation de l'autre (c'est l'autre avec son corps, sa voix, ses gestes) mais la présence vécue est une expérience intérieure, puisqu'elle est l'écho de la manifestation de l'autre en moi. Quel qu'ait pu être le bénéfice d'une présence, il n'y aurait sans doute pas l'expression d'une gratitude pour *avoir su être présent* sans « un temps de décantation », par lequel « le mystère se fait énigme, c'est-à-dire s'achemine, comme le dit Husserl (...) vers sa possible résolution<sup>341</sup> ». Que fut pour moi cette présence ? Qu'a-t-elle contribué à me faire devenir ? Il faut bien disparaître, pour que l'absence révèle l'empreinte, et la disparition permet d'inscrire la présence dans un passé qui devient à la discrétion de la personne qui l'a vécue. C'est dans l'intimité de soi à soi que quelque chose de nouveau se comprend qui ne l'était pas de la même manière dans le temps partagé. Le phénomène passé, le phénomène *au passé*, projette une nouvelle lumière sur lui-même une fois que la mise en présence s'est estompée. La présence vive se (re)découvre par l'expérience d'un vide, comme le suggère Henri Bosco :

La figure inconnue de mon attente, celle qui devait y répondre, je la situais hors de moi. La porte se trouvait en face de mon lit. Je ne la voyais pas, mais, dans le noir, je la percevais. C'était alors une porte béante, un lieu vide, la forme d'élection pour recevoir une âme. Sa présence m'était sensible par cette absence de matière.<sup>342</sup>

La poétique, insiste Baudelaire, est une science de la langue à même de « créer une magie suggestive contenant l'objet et le sujet<sup>343</sup> », une « sorcellerie évocatoire » incomparable pour tenter de mettre en mot l'essence de cette empreinte laissée par la disparition du phénomène.

---

<sup>340</sup> Ricœur, P. (1990). Avant la loi morale, l'éthique. *Encyclopaedia Universalis. Supplément I : les enjeux*, 62-66, p.62.

<sup>341</sup> Depraz, N. (1994). Edmund Husserl, Adversus haereses mystikes? *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 327-347, p.338.

<sup>342</sup> Bosco, H. (1977). *Hyacinthe*. Gallimard, p.44.

<sup>343</sup> Baudelaire, C. (1976). L'Art philosophique. Dans *Œuvres complètes II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 598.

Hyacinthe, dont la présence est évanescence, est celle qui a gardé le paradis de l'enfance en elle, et parce que « l'âme devient ce qu'elle contemple<sup>344</sup>», le narrateur part à la recherche de celle qui a su conserver cette présence du sacré, dans une quête qui est introspective, car celle qui était un personnage de roman a désormais disparu. Mais comme rien n'est définitif chez Bosco, parce que le mystère de Hyacinthe demeure, le narrateur la reconnaît dans l'absence, parce qu'elle est justement ce qui peut la combler. « L'empreinte était fraîche<sup>345</sup>», relate-t-il, et Hyacinthe n'est pas loin même quand elle n'est plus là.

Une science de la poésie offre un certain éclairage de l'empreinte laissée par l'absence ; une poésie de la science du vivant en livre un autre à méditer. Dans le silence de l'activité cellulaire, d'étonnants événements se produisent. Ainsi, la molécule d'ADN, constituée de deux moitiés symétriques

qui, à un moment donné de leur vie jusque-là parfaitement parallèle dans l'espace et dans le temps, si l'on peut dire, se détachent l'une de l'autre et engendrent, chacune de son côté, une autre paire symétrique pour recommencer le parallélisme spatio-temporel jusqu'à nouvelle scission. C'est ce parallélisme spatio-temporel engendré que l'on peut appeler *trace synchronique* : l'une est trace de l'autre symétrique qui l'a engendrée et qui est toujours là devant elle, dans la même synchronie (ou parallèle temporel), mais elle l'est parce qu'elle est l'égal de l'autre paire qu'elle a remplacée – dont elle est la trace « en absence »<sup>346</sup>.

Les deux chaînes ou « brins » d'une molécule dite « parentale » doivent se séparer pour permettre la synthèse d'une nouvelle chaîne complémentaire, provenant de l'assemblage de nucléotides libres dans le milieu cellulaire. Ces nucléotides, qui vont constituer la matière première du brin néoformé, proviennent des substances vivantes dont l'organisme s'est alimenté – au sens propre du terme. L'anthropologie physiologique rejoint ici l'anthropologie pragmatique : ce qui devient nous-mêmes procède d'altérités, nourritures indispensables dans cette étonnante synthèse du même et de l'autre, par laquelle un vivant se développe de façon continue pour devenir ce qu'il peut être. Dans le passage cité, Fernando Belo attire plus particulièrement l'attention sur le processus de réplication dite « semi-conservative » de l'ADN, nommé tel car la moitié de la molécule initiale est conservée. Lors d'un premier instant, il y a rupture de l'unité duale ; ce qui se reproduit, ce n'est donc pas la molécule dans son entièreté initiale<sup>347</sup> mais chacune de ses parties isolément. Une séparation précède une recombinaison et

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>346</sup> Belo, F. (2007). *Le jeu des sciences avec Heidegger et Derrida : la phénoménologie reformulée, en vérité*. L'Harmattan, p.18-19.

<sup>347</sup> Si tel était le cas, on parlerait de réplication « conservative » et ce fut d'ailleurs une hypothèse explorée avant d'être réfutée au profit de la réplication « semi-conservative ».

dans l'intervalle entre les deux, il y a, comme Bosco le décrivait, l'empreinte d'« un lieu vide, la forme d'élection pour recevoir une âme ». L'absence est attendue. On sait ce qui va la combler ici : une forme qui est une mêmété, puisque c'est la trame de l'hérédité<sup>348</sup> qui fait la continuité matérielle des molécules d'ADN. L'unité reconstituée est donc paradoxale. Cette forme est en effet comme une *trace synchronique* : au sein de la molécule d'ADN, elle est désormais contemporaine de la partie qui était là avant elle (à partir de laquelle s'est opérée la réplication) mais elle a pourtant été créée à partir de cette dernière : elle est à la fois issue d'une continuité (la trame de l'hérédité la façonne), d'une extériorité (les nucléotides qui la composent ont dû être assimilés) et elle survient sur le fond de l'empreinte vide laissée par une cassure.

Extrapolons, dans l'esprit de cette poétique du vivant, à la complémentarité ponctuelle entretenue entre éducateur et accompagné dans l'unité du temps de la présence partagée : à un moment, une partie se coupe d'une autre, révélant l'une pour l'autre le vide qu'elle laisse – chacune se retrouvant seule. Cette rupture est fondamentale, car fondatrice d'une reconnaissance par l'absence (le vide laissé révélant par contraste la qualité de la présence), et suscitant ensuite un renouveau nécessaire qui n'est pas absolument inédit. Chacune des parties doit se reconstituer dans une unité propre, mais en fonction d'une référence ; la « trame de l'hérédité » témoigne d'une reconstitution qui n'est jamais hasardeuse, puisqu'elle prend pour référence ce « d'où l'on vient », qui est d'ailleurs ce que recherchent spontanément les personnes en transition, un « d'où viens-je ? » pour inspirer un « où vais-je ? ». Dans le binôme reconstitué, le commun n'empêche pas la différence, c'est-à-dire l'écart : un des deux brins est plus ancien que l'autre, et il a servi de référence pour façonner le second, qui a son tour, à un moment sera lui-même le façonnant d'un autre, quand le temps sera mûr pour une séparation qui donnera lieu à d'autres mises en relation, comme autant de diffusions de l'information que ces brins recèlent. La disparition est pour l'un comme pour l'autre l'occasion nécessaire d'une recomposition jamais exempte de trame – comme l'histoire personnelle pour un sujet lui-même en quête de recomposition.

Disparaître, donc, pour instaurer une absence qui va permettre de continuer à féconder le phénomène après la séparation. C'est le troisième motif de prise au sérieux de la disparition : expérimenter ce lieu vide pour décanter ce qui demeure de la présence. Une disparition pour laisser advenir une solitude à soi qui ne doit jamais être un abandon, mais la liberté d'une recomposition, par d'autres mises en présence, d'autres rencontres.

---

<sup>348</sup> Voir Beisson, J. (1981). *La génétique*. PUF.

La disparition de l'autre est une expérience précoce, nécessaire et décisive. Pour le tout petit enfant, l'éloignement de la mère constitue une disparition physique, dans la mesure où cet éloignement le prive des perceptions sensorielles de sa présence : il ne peut plus la toucher, ne l'entend plus, ne la voit plus. Apparition, présence et disparition se succèdent pour l'enfant, qui perçoit la différence qualitative entre ces moments ; mais sans notion du temps, sans pensée langagière et donc conceptuelle, qui lui permettrait de les concevoir selon une chronologie et donc une certaine récurrence, l'apparition et la présence sont pleines, la disparition est, elle, pleinement vide. En regard de cette expérience de disparition physique, qui est une sortie du champ perceptif, Donald Winnicott met en exergue la gestation d'une « capacité d'être seul<sup>349</sup>», qui, bien qu'il en situe l'étude à l'orée de l'existence, est d'un enjeu renouvelé dans bien des expériences éducatives par la suite.

... Soudain, le maître annonce à la classe qu'il doit s'absenter pendant un moment. Il laisse un travail à réaliser, parfois il lui arrive de confier à l'une ou l'un des élèves la responsabilité de veiller à ce que la classe reste calme – puis il sort. Réfléchissons à cette disparition en essayant de garder à l'esprit le regard de Winnicott : que va-t-il se passer une fois la porte refermée et la présence du maître évanouie ? Certains vont peut-être s'enhardir avec cette disparition et se dissiper, d'autres pourront avoir à cœur de suivre les recommandations du maître : « Le “je suis seul” est une amplification du “je suis” », estime Winnicott – à plus forte raison dans des contextes collectifs où s'exercent des influences entre pairs<sup>350</sup>. « Cette capacité d'une solitude comme ressourcement », commente Dominique Agostini, « apparaît donc avec l'intériorisation de la présence de l'objet absent<sup>351</sup> ». La disparition est en quelque sorte un révélateur : entre l'état de solitude, qui nous laisse passifs et parfois impuissants, et la capacité à être seul, il y a une différence fondamentale, qui viendrait d'une autonomie acquise par intériorisation de l'absent. Non qu'il s'agisse de *l'imiter* – une imitation pouvant être de pure forme – mais plutôt de porter en soi cette présence *pour être soi* et « aller vers son risque<sup>352</sup> ». Dans cette perspective, la disparition précipite l'invention de soi : c'est quand la personne de référence n'est plus là que

---

<sup>349</sup> Voir Winnicott, D. W. (1958). *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot.

<sup>350</sup> *Lord of the flies*, le roman de William Golding publié en 1954 et traduit en français sous le titre *Sa majesté des mouches* l'illustre dramatiquement : une quinzaine de jeunes garçons rescapés d'un accident d'avion se retrouvent sur une île déserte et très vite, deux groupes vont s'opposer autour de l'interdit du meurtre, entre ceux qui veulent rester fidèles aux principes moraux reçus et ceux qui vont les transgresser en promouvant une impitoyable loi du plus fort.

<sup>351</sup> Agostini, D. (2005). Les concepts de « capacité d'être seul » (D. W. Winnicott) et de « se sentir seul » (M. Klein). *Adolescence*, 231, 67-78, p.71-72.

<sup>352</sup> Comme le poétise René Char.

l'on peut jauger de notre capacité – et de notre volonté – à assumer ou pas l'héritage éducatif reçu.

Il ne faudrait cependant pas mésestimer la nécessité de disparaître pour l'éducateur lui-même, c'est-à-dire pour son propre épanouissement. Lui aussi, doit retrouver par moment une certaine « capacité à être seul », à s'envisager hors de cette relation éducative qui certes donne du sens à son existence, mais qui n'est pas, ne *doit pas être* tout le sens de cette existence. Le risque si tel est le cas est d'oublier que l'on existe *aussi* pour soi, et peut-être d'en venir à rechercher coûte que coûte cette relation éducative sans laquelle on ne sait plus qui l'on est ; dès lors, la confusion menace que l'autre soit moins une fin qu'un moyen. L'art dramatique est d'une aide précieuse pour comprendre le bénéfice de la disparition pour l'éducateur, quand il est question de celle de l'acteur. Ce court échange entre Robert Reid, metteur en scène et Simon Abkarian, acteur, dramaturge et metteur en scène, est à cet effet éloquent :

Robert Reid : Quand Achille sort, quand Simon sort, il est encore en mouvement dans son arrêt ? Le corps est arrêté en masque, mais l'acteur est-il encore en mouvement ?

Simon Abkarian : Oui, parce qu'il va quelque part. On sait que, à ce moment-là, c'est la fin d'Achille. C'est sa dernière sortie. On ne le voit plus dans la pièce. Ce que je tente de faire, c'est d'imaginer où va Achille jusqu'au dernier moment, même lorsqu'il disparaît sous les loges. Son voyage continue en fait et tout n'est pas fini<sup>353</sup>.

Disparaître, parce que la liberté en va d'une « capacité à être seul » – de l'éducateur comme de l'accompagné – et parce que c'est la condition pour (se) continuer ailleurs : tel serait le quatrième motif pour prendre au sérieux la disparition. Cette disparition n'est pas l'anéantissement symbolique que l'on peut redouter – « *qui suis-je maintenant que tu n'as plus besoin de moi ?* » – mais la possibilité de demeurer autrement, dans une présence intériorisée à la discrétion de la personne accompagnée, comme la possibilité de poursuivre un itinéraire personnel.

---

<sup>353</sup> Féral, J. (1995). *Dresser un monument à l'éphémère : rencontres avec Ariane Mnouchkine*. Éditions Théâtrales, p.71.



### III. 2. De l'éthique et de l'anti-éthique de la disparition

Elle leva la tête : « Excuse-moi. Je ne voulais pas te bousculer. Mais c'est plus fort que moi. Dès que je commence à attendre, il me semble que je ne reverrai plus la personne que j'attends ».

- On ne disparaît pas comme ça.<sup>354</sup>

On ne disparaît pas comme cela. Le phénomène de la présence partagée doit s'achever, c'est-à-dire aller à *son* terme. Ce n'est pas n'importe quel terme, ni dans son moment, ni dans sa manière, ni dans la signification qu'il revêt. Il est plus d'une chose à soigner et à réussir pour que la disparition puisse parachever l'œuvre d'une présence ; il s'agit donc pour l'éducateur de s'y disposer pour la façonner de telle sorte qu'elle soit bien ce qu'elle doit être – un moment à part entière de ce phénomène – et qu'elle livre ses propres enseignements.

L'éthique de la disparition est une éthique qui vient de loin, peut-être même au point de s'enraciner dans « l'énigmatique grandeur des commencements<sup>355</sup> », car toute relation éducative doit, au fond, porter le germe de sa fin<sup>356</sup> dès l'instant même où elle s'inaugure. Non qu'il s'agisse de se hâter vers le terme – ce qui serait négliger les vertus d'une présence attentive, au jour le jour, dans l'édification de l'autre – mais plutôt de vivre le temps de la présence partagée comme propédeutique à une nouvelle ère d'autonomie pour la personne accompagnée, « la fin de l'éducation n'étant pas de supprimer l'éducation mais l'éducateur<sup>357</sup> ». Pour ce dernier, cela suppose un certain affranchissement du « moi<sup>358</sup> », afin de consentir à ce que sa présence soit *aussi* l'œuvre de sa disparition symbolique, mais sans pour autant que cette perspective le fasse renoncer à véritablement habiter la relation à l'autre – faute de quoi il n'y aura pas eu de « présence ». Aussi accordons-nous une importance tout à fait particulière à l'éthique de la disparition : elle est décisive pour inspirer une présence qui s'estompe sans se renier, comme elle constitue le *fond* à partir duquel *l'apparition* et le *demeurer avec* se façonnent, puisque nous avons reconnu que la disparition était déjà en germe dans ces moments du phénomène.

---

<sup>354</sup> Beauvoir, S. (de). (1954). *Les mandarins*. Gallimard, p.153.

<sup>355</sup> L'expression est de Myriam Revault d'Allonnes. Voir Revault d'Allonnes, M. (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Seuil, p.145.

<sup>356</sup> En jouant sur le double sens du mot fin : le terme et la finalité.

<sup>357</sup> Bouveresse, R. (1993). *Éducation et Philosophie : Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*. PUF, p.10.

<sup>358</sup> Comme acceptation d'un retrait progressif par lequel l'autre doit s'affirmer.

L'idée d'une éthique de la disparition peut toutefois prêter à un certain nombre de malentendus. Aussi, pour espérer favoriser un discernement entre ce que nous appelons « éthique de la disparition » et ce qu'elle n'est pas, nous la développerons d'abord en tant que telle, puis dans ce qui en est pour nous la négation, et qui s'apparenterait à ce que nous appellerons une « anti-éthique » de la disparition – avec tous les écueils qui s'y rapportent.

Nous avons fait reposer l'éthique de l'apparition sur deux fondements : l'apprivoisement et l'hospitalité. Nous reconnaissons également à l'éthique de la disparition deux fondements, dans une symétrie partielle avec la première mentionnée : l'hospitalité et la distance opportune, qui peut-être pourront surprendre.

Le premier fondement mentionné aurait déjà sans doute de quoi susciter quelque étonnement ; l'hospitalité est plus aisément associée à une arrivée qu'à un départ. Pourtant, ces deux moments de l'arrivée et du départ partagent au moins deux points communs : ils sont marqués par le franchissement d'un seuil et il s'y exprime les marques d'un respect mutuel entre les hôtes<sup>359</sup>. Envisager une éthique de la disparition selon l'hospitalité, c'est donc poser la question : *que signifie être présent dans la séparation ?* Elle constitue l'un des enjeux éthiques de la disparition, car, rappelle Emmanuel Levinas, « la séparation indique la possibilité pour un étant de s'installer et d'avoir son destin à lui<sup>360</sup> ». Avec beaucoup de sensibilité, Roger-Pol Droit suggère de la vivre phénoménologiquement, par une attention aiguë à tout ce qui s'y manifeste, autour de soi comme en soi-même :

Toi et l'autre, lentement, vous décollez du temps qui vient d'être commun. (...) Usuellement, chacun regarde ailleurs, et se jette en avant, court vers le moment d'après. Voilà justement ce qu'il faut éviter. Au contraire, pour une fois, tu vas tenter de t'installer dans ce temps qui s'éloigne, en éprouver les répercussions. (...) À quoi donc devenir attentif ? À ce subtil passage du temps à deux – ou davantage – au temps tout seul. Comment sors-tu du monde des paroles échangées pour basculer vers le monologue intérieur ? Où se tient, entre les deux, fugace et subtile, cette frange où chacun se rétracte, reprend ses billes, ramasse sa conscience-balluchon et la remet sur son épaule ? Par quel chemin sors-tu du réseau commun, fait de paroles connexes, de répliques échangées, de circuits de phrases et d'impressions vécues ensemble, pour retrouver un régime plus ou moins solitaire du langage et du corps ? Le difficilissime, c'est d'entrevoir cette transition<sup>361</sup>.

Il faut *entrer* dans la séparation, pour continuer à y accompagner l'autre, jusqu'à cet instant toujours infinitésimal de la transition, où chacun regarde désormais ailleurs et se retrouve

---

<sup>359</sup> « Tel est le chemin de l'éducation, il part du respect pour revenir au respect ». Voir Prairat, E. (2003). Autorité et respect en éducation. *Le Portique*, 11. DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.562>

<sup>360</sup> Levinas, E. (2006). *Totalité et infini*. LGF/Livre de Poche, p.48.

<sup>361</sup> Droit, R.-P. (2016). *Le moment de se séparer*. Billet publié sur le site <https://rpdroit.com/2016/06/16/le-moment-de-se-separer/>

projeté dans l'après. Encore faut-il préciser : vers quoi s'agit-il précisément d'accompagner ici ? Vers le franchissement d'un autre seuil, celui où se vit la transition entre le phénomène physique d'une présence et sa spiritualisation. Avec la disparition de l'éducateur, l'œuvre de sa présence va pouvoir être *spiritualisée* par la personne accompagnée. Par spiritualiser, il faut entendre que la présence comme expérience vécue et désormais achevée doit être « investie d'esprit » : en comprenant ce qui singularise cette œuvre de la présence vécue, l'esprit se singularise lui-même en elle, en la hissant au-delà du pur vécu empirique et affectif pour en reconnaître le faire-événement dans son parcours et lui attribuer un sens. Il faut sans doute le temps d'une décantation pour cela, comme ce fut le cas pour David, qui dans son témoignage, a pu formaliser cette spiritualisation de la présence d'Honoré. Le premier stade cette spiritualisation *possible* – car chacun est seul à pouvoir la mener pour lui-même – qui en est aussi la condition de possibilité, c'est la disparition de l'éducateur.

Comment manifester l'éthique de l'hospitalité au seuil de la séparation ? Par une sollicitude qui ne faiblit pas alors même que l'on amorce son retrait : « *Sois rendu à toi-même !* » dit en substance l'éducateur à son accompagné. Le cadeau de départ, c'est en effet l'être augmenté grâce à la présence partagée ; mais l'hôte-éducateur ne s'en prévaut pas, il lui incombe seulement de signifier une séparation comme élévation, c'est-à-dire comme émancipation : « *Ce que tu as pu devenir, je te le confie* ». La séparation dans l'hospitalité est une passation de soin, en toute pudeur. Dans une éthique de la disparition, l'éducateur n'attend pas de remerciements, mais il entend ceux qui lui seraient témoignés, parce qu'ils interviennent au seuil et qu'il sait que cela peut être pour l'autre la façon d'acter la séparation. Loin d'être indifférent, l'éducateur est bien entendu « intéressé par le résultat<sup>362</sup> », mais il sait que ce résultat n'est pas immédiatement visible, ni justement dicible ; cette « capacité à être seul » de l'autre ne saura pleinement prendre conscience d'elle-même et s'exprimer qu'une fois qu'il ne sera plus là. C'est lorsqu'il pense Holmes disparu pour toujours que Watson s'aventure à essayer ses méthodes<sup>363</sup> et constate ce qui lui est resté de son maître-ami – tout comme il mesure ce qui les sépare. C'est quand Honoré est absent que David découvre ce qu'il a reçu de lui et peut révéler une autre facette de son être. L'éclipse du maître permet au disciple de mieux se regarder lui-même et de mesurer sur lui cette œuvre de la présence partagée – de spiritualiser cette présence, avons-nous dit. L'éducateur soucieux de l'enjeu éducatif de sa disparition l'aura donc déjà cultivée avec le soin d'un hôte, qui montre ses appartements à l'invité puis l'y laisse pour

---

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> Voir *The adventure of the empty house*, *Op. cit.*

qu'il s'y retrouve et s'y organise. Après avoir enseigné, il se mettra en retrait dans le temps de la mise à l'épreuve de l'élève, ce retrait étant à la fois propédeutique et annonciateur de l'ultime retrait, que nous appelons *disparition*. L'éthique de la disparition se manifeste aussi par les silences de l'éducateur. Il est là, il est bien visible, il regarde, même, mais il se tait – et c'est peut-être alors que sa présence est la plus intensément ressentie. Étonnante solitude, en vérité, que celle de l'élève se retrouvant face à l'énoncé du problème à résoudre et ne pouvant compter que sur lui, alors que le maître surveille l'épreuve à quelques mètres de là et ne dit mot<sup>364</sup>. Absence au cœur même de la présence – il est là, mais inaccessible – qui préfigure la fin de l'accompagnement, et la présence au cœur même de l'absence, quand plus tard, après sa disparition, l'ancien élève la convoquera de lui-même, spirituellement, songeant au temps où il le côtoyait, pour se demander *Qu'aurait-il fait, lui ?*

Par son souci d'émailler la présence de retraits, quand les circonstances s'y prêtent et toujours dans l'intention de promouvoir l'autre, l'éthique de la disparition s'enracine dans un esprit d'hospitalité, où la place laissée à l'autre ne l'est jamais au détriment de l'hôte qui la lui ménage, comme l'explique Jacques Derrida :

Il ne semble pas que je puisse pouvoir ouvrir ou offrir l'hospitalité, si généreuse soit-elle, et même pour être généreuse, sans réaffirmer : ceci est à moi, je suis chez moi, sois le bienvenu chez moi, sans sous-entendre, donc, « fais comme chez toi » mais à la condition d'observer les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire en respectant l'être chez moi du chez-moi, l'être soi-même de ce que je suis<sup>365</sup>.

Et c'est bien parce que dans l'éthique de la disparition, il ne s'agit « ni [d'] investir autrui pour annuler son altérité, ni [de] me supprimer dans l'autre<sup>366</sup> » que nous faisons de la distance opportune son deuxième fondement. La présence partagée développe une proximité qui n'abolit pas la distance, laquelle est « à bout de bras, l'affirmation de ce qu'elle distancie<sup>367</sup> », différenciation fondamentale entre moi et l'autre. Cette distance première et irréductible se décline ensuite au fil de la relation en une dialectique subtile et attentive de la proximité et du retrait : c'est elle qui, entre autres, est remarquée et vaut gratitude d'avoir « su être présent(e) », parce qu'elle a su épouser à l'hétérogénéité des situations. Au moment de la disparition, qui rappelons-le, est une phase à part entière du phénomène de la présence, cette dialectique va revêtir cette fois une signification conclusive et jouer un rôle aussi particulier qu'important dans

---

<sup>364</sup> On pense ici à la phrase de Kierkegaard : « J'ai l'air d'être absent ; cependant, ma présence est bien la cause de son étonnement contemplatif ». Voir Kierkegaard, S. (1970). *Œuvres Complètes III*. Éditions de l'Orante, p.354.

<sup>365</sup> Derrida, J. (2021). *Hospitalité I. Séminaire (1995-1996)*. Seuil, p.26-27.

<sup>366</sup> Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff, p.109.

<sup>367</sup> Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit, p.203.

la dernière impression laissée – qui souvent fait mémoire – et donc dans la spiritualisation de la présence de l'éducateur par la personne accompagnée.

Il y a en effet une forme de distance, grâce à laquelle deux sujets sont en mesure d'« affirmer leur distance comme ce qui les rapporte l'un à l'autre en tant que “différents”<sup>368</sup>», et que Deleuze qualifie de « positive ». Dans une perspective différente, en méditant l'œuvre de Søren Kierkegaard, Dominic Desroches y décèle une ambivalence de « l'idée de distance selon deux types : le négatif et le positif. *Distantia* négative, elle ruine l'éthique », car c'est celle qui confine à la solitude quand elle fait préférer le souvenir à la présence, et une « [*distantia*] positive, [qui] elle, la fonde<sup>369</sup> » – distance du « soi » par rapport à lui-même, qui le prépare à accueillir l'altérité du prochain. Jusqu'en phénoménologie, où la distance est condition nécessaire du phénomène, elle dont l'œuvre « est justement d'instituer l'intervalle grâce auquel l'être pourra s'apparaître à lui-même <sup>370</sup> », écrit Michel Henry. Rapportons ce propos au phénomène humain de la présence : la distance qui se cultive dans la relation de présence d'un sujet auprès d'un autre a vocation à l'aider à entrer dans une présence à lui-même<sup>371</sup>. De la distance phénoménologique à la distance éthique, la conséquence semble bonne, de sorte que nous pouvons dire que la distance éclaire chacun des trois moments du phénomène de la présence d'un projet éthique qui lui est propre.

Avec le moment de l'apparition, la distance exprime une *norme* de la relation éducative, puisqu'elle la configure en situant d'emblée chacun par rapport à l'autre. Ce premier positionnement suppose un premier savoir-être : excessive, la distance devient celle d'une « majesté<sup>372</sup> » guère présente qu'à elle-même ; déficitaire, elle plonge dans plus d'une confusion<sup>373</sup>. Dans le quotidien passé à demeurer auprès de l'autre, la distance régule la présence, faisant d'elle tantôt comme un côte-à-côte rassurant, tantôt un *fond* qui laisse chacun à la discrétion de lui-même. Elle devient alors l'un des langages de la présence, dont elle scande les périodes, avec des temps faibles et d'autres plus intenses, et qu'il convient de savoir alterner

---

<sup>368</sup> Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit, p.202.

<sup>369</sup> Desroches, D. (2008). *Expressions éthiques de l'intériorité : Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*. Presses de l'Université Laval, p.21.

<sup>370</sup> Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation I*. PUF, p.81.

<sup>371</sup> Il est remarquable que Michel Henry cite Hölderlin – et donc les mots d'un *poète* – dans la continuité de son développement sur la distance phénoménologique : « Nous nous séparons seulement pour être plus unis, dit Hölderlin, pour être dans une paix plus divine avec toutes choses et avec nous-mêmes » et il ajoute « la présence s'obtient sur le fond du déchirement et de la division ». (*Ibid.*, p.89). Nous y voyons un écho à l'idée que nous exprimions au chapitre 2, quant à l'essence poétique du phénomène de la présence (p.27).

<sup>372</sup> Jolibert, B. (2004). L'autorité et ce qu'elle n'est pas. *Expressions*, 23, 138-154, p.146.

<sup>373</sup> Ce qui est placé trop près de nos yeux n'en est pas plus visible, et nous avons d'ailleurs le réflexe d'un ajustement de la distance pour nous permettre de *distinguer* (on pourrait jouer sur ce mot) ce qui se donne à voir.

opportunément. Ce qui instaure la distance opportune dans la durée d'une présence partagée est le *savoir-être-là* et le *savoir-être-moins-là* par lesquels elle ne se fait ni emprise, ni négligence. Avec le moment conclusif de la séparation, la distance participe d'une éthique de la disparition à double titre.

- D'une part, en devenant invitation, pour l'autre, à continuer sa route, après s'être renouvelé dans un temps d'accueil. Puisque la disparition est encore une modalité de la présence, elle représente encore l'occasion d'un enseignement : l'éducateur y fait signe qu'il y a un au-delà de l'expérience vécue avec lui, qui se prolongera ailleurs et avec d'autres que lui. Tout au long de la relation, l'éducateur fut dépositaire de l'appréciation de la distance et son autorité lui en conféra l'initiative de ses variations ; ainsi, écrit Jacques Rancière, « il avait été maître par le commandement qui avait enfermé ses élèves dans le cercle d'où ils pouvaient seuls sortir, en retirant son intelligence du jeu pour laisser leur intelligence aux prises avec celle du livre<sup>374</sup>». Par la dernière mise à distance, dont l'initiative lui appartient aussi – « *Voilà. Désormais, je n'ai plus rien à t'apprendre* » – il suggère que toute l'édification de l'autre ne saurait reposer que sur lui. En cela, il est libérant, puisqu'il délivre de tout sentiment d'obligation morale par lequel l'élève ou le disciple se sentirait relié à lui : la mise à distance est dans ce cas une déliaison, elle *autorise*, au sens où elle transfère à l'élève la responsabilité de continuer à se faire auteur de son parcours<sup>375</sup>. L'initiative de la mise à distance, lorsque l'éducateur perçoit que le moment est venu, se conçoit comme un dessaisissement portant le témoignage d'une bienveillance désintéressée – même si le disciple ne la comprend pas toujours ainsi, et qu'il y oppose parfois une réticence affective : « *Il y a encore tant de choses que vous pourriez m'apprendre !* ». Peut-être que la légitimité d'un maître est dans cette distance à lui-même, conscience intime que « la présence de l'être à soi implique un décollement de l'être à soi<sup>376</sup>», celle-là même qu'il appelle de ses vœux pour ceux qu'il aide à grandir.

---

<sup>374</sup> Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant. Op. cit.*, p.24.

<sup>375</sup> Ce savoir-être si particulier de la mise à distance éthique, s'affirme de manière saisissante dans le contexte singulier et douloureux de la fin de vie. Valois Robichaud en relate un épisode émouvant, et néanmoins récurrent : « J'accompagnais ma belle-sœur Rose-Marie en fin de vie. À un moment qui s'y prêtait bien, en présence de son mari, je lui dis : "Tu sais Rose-Marie, tu as relevé bien des défis, tu as mené bien des combats, et tu as conduit à terme bien des dossiers. Je ne sais pas ce qui se passe actuellement, mais je te vois déployer beaucoup d'efforts, comme si tu travaillais très fort... et si tu accueillais le fait que tu ne peux pas gagner cette bataille ?" Soudainement, elle se positionne sur l'oreiller et ouvre les yeux, pose son regard sur nous tous. Son mari avait tout juste posé la main sur sa tête en lui disant "Rose-Marie, tu peux t'en aller, maintenant". Et voilà qu'elle nous offre son dernier soupir... Et c'est le silence, le long silence, que nous acceptons comme son entrée dans un univers qui nous est inconnu ». Voir Robichaud, V. (2018). *L'accompagnement en fin de vie : Nouveau regard sur les soins palliatifs*. Éditions du CRAM, p.79.

<sup>376</sup> Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard, p.119, cité Par Henry, M. (1963). *Op. cit.*, p.87.

- D'autre part, en restituant chacun dans son *mystère*. Dans un savoir-être-présent, nous pensons qu'il y a aussi la conscience qu'une présence s'use, que son phénomène finit par s'affaiblir : aucune n'est absolue, c'est-à-dire perpétuellement capable de porter en elle-même son renouveau. Si l'on admet que tout le soin, l'attention, l'adaptation et toutes les qualités qui peuvent se déployer à travers une façon d'*être-auprès-de* se déclinent à partir d'une personnalité propre, un unique « noyau », comme le nomme Max Scheler, qui « contient dans un schéma spirituel la source originaire qui secrètement abreuve tout ce qui émane de cet homme<sup>377</sup> », on comprend d'autant mieux qu'une présence manifeste aussi un *style*. C'est ce qui fait qu'elle est à nulle autre pareille, c'est aussi ce qui fait que l'on s'y habitue au point parfois d'y prêter une moindre attention : la vigueur d'un style trop connu s'épuise.

C'est donc bel et bien une forme de savoir-être qui inspire, en son temps, l'introduction d'une distance aboutissant à la séparation, car c'est alors qu'on ressent qu'il est opportun de se détacher de la relation avant que celle-ci ne péricle et ne se dissolve dans une dégradation du phénomène de la présence, au lieu d'en être un authentique et qualitatif moment. Aussi semble-t-il important qu'elle demeure à l'initiative de l'éducateur, en l'occurrence de la personne qui aurait le souci que le terme soit achèvement, et non avilissement. S'il n'est pas si aisé de disparaître, si, décidément, « on ne disparaît pas comme ça », c'est parce qu'il s'agit de découvrir comment « dés-apparaître » pour l'autre, sans renier ni abîmer ce qui s'est vécu et manifesté pendant la présence partagée. La mise à distance finale est éthique lorsqu'elle sait signifier que dans la présence partagée, « la proximité » n'a jamais « annulé la séparation<sup>378</sup> ». Non point que le côte-à-côte eût été insincère et le soin apporté, factice. Elle exprime qu'en dépit de la proximité développée au fil de la relation, chacun est toujours « en excès sur sa manifestation<sup>379</sup> » et ni le maître ni l'élève ne saurait jamais circonscrire l'autre : « la rencontre d'autrui (...) ne me le livre pas, comme si je pouvais percer son mystère ou le contrôler<sup>380</sup> ».

Le sérieux de la présence suppose une première éthique de la distance, où chacun aborde l'autre sur le fond de son mystère, dans la conscience réciproque que l'apparition n'est jamais exhaustive de l'étant. Une présence accompagnante n'attente jamais au mystère de l'autre, jamais elle ne se fait intrusive ; tel un hôte accueillant un voyageur, et dont la délicatesse se manifeste autant dans sa présence vive lors des temps partagés que dans son effacement au moment où ce dernier se retrouve dans ses appartements. C'est donc dans la disparition que

---

<sup>377</sup> Scheler, M. (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg, p.55.

<sup>378</sup> Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*. Seuil, p.67.

<sup>379</sup> Chacun excède sa seule manifestation ; chacun est bien plus qu'il ne manifeste.

<sup>380</sup> Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*. Seuil, p.74.

s'exprime l'ultime moment de l'éthique de la distance. L'éducateur animé par un souci d'édifier l'autre sait que ce dernier a aussi « besoin d'ombre pour prospérer<sup>381</sup> », et que le temps vient où il est bon d'être soustrait au regard accompagnant pour continuer son chemin. La distance rend possible de nouvelles dynamiques et autant d'autres rencontres qui entretiennent l'insaisissabilité et le mystère : l'élève n'a pas achevé son devenir au moment de quitter le maître. Cependant, l'éducateur n'a pas non plus achevé son chemin ni fini de devenir, et sa disparition auprès de l'un est ce qui rend possible sa venue et sa présence auprès d'autres. Rendre chacun à son mystère, c'est donc véritablement conférer à la disparition une finalité émancipatrice, respectueuse d'histoires qui continuent à s'écrire dans le secret de leurs auteurs, et dont l'empreinte de la présence vécue devient le patrimoine intime.

Façonner la présence dans la séparation en manifestant une éthique de la disparition repose d'abord sur le souci d'une mise à distance progressive, qui, comme nous l'avons dit, vient de loin. Il faut au préalable en avoir cultivé des prémisses au cours de la présence partagée, par des éclipses ponctuelles et opportunes, dans des moments où l'accompagné(e) peut expérimenter sa capacité d'être seul(e) ; ainsi, le détachement ne sera pas cassure, car il se sera annoncé à travers les nuances de la présence. Une fois l'heure venue, l'éthique de la disparition se fait « considération », pour exprimer « qu'autrui n'est pas seulement celui qui me permet de développer mon potentiel (...) ; il est constitutif de mon identité<sup>382</sup> ». La mise à distance se prête à une considération mutuelle, comme individuation commémorée : chacun a cherché à savoir être auprès de l'autre, chacun repart avec ce patrimoine commun de la présence partagée. Mais le temps de la considération ne saurait qu'être bref, pour ne pas laisser de prise à une nostalgie ou à l'expression d'un contre-don qui interférerait avec l'achèvement de la présence. L'éthique de la disparition se manifeste par une sobriété émotionnelle – qui n'est ni une indifférence, ni une relativisation de ce qui s'est vécu ; plutôt une pudeur qui dispose au mystère.

Lorsqu'elle sait se façonner comme un moment de la présence, la disparition peut ainsi achever d'en féconder le phénomène : c'est là le sens du propos que nous venons de développer. Pourtant, on assiste à l'émergence de discours selon lesquels ce qui est éthique, ce serait la disparition comme renoncement à la présence, en tant que cette dernière, au lieu d'édifier, serait davantage de nature à dévoyer, à abîmer, qu'à édifier. Inévitable influence, la présence

---

<sup>381</sup> Jolibert, B. (2004). L'autorité et ce qu'elle n'est pas. *Expressions*, 23, 138-154, p.145. On ne sait pas comment le maître est devenu tel

<sup>382</sup> Pelluchon, C. (2018). *Éthique de la considération*. Seuil, p.72.

s'exercerait comme une torsion de la nature et peut-être même de la vocation originelle d'un être ou d'une chose. Dans le cadre de la réflexion menée sur l'anthropocène<sup>383</sup>, certaines conceptions extrêmes, inquiètes de « sauver la terre de l'humanité », considèrent que la disparition définitive, c'est-à-dire l'extinction de cette dernière constituerait le seul antidote à la détérioration de la planète. S'agissant de l'éducation de l'enfant, on rencontre chez certains tenants de la théorie dite des *mentalités hétérogènes*<sup>384</sup>, l'idée que toute intervention de l'adulte contrarierait indûment une âme enfantine qui se doit « d'agir selon sa nature propre<sup>385</sup>».

À chaque fois, la disparition est envisagée tant comme la résolution d'un problème causé par une présence – qui est en elle-même nécessairement *altérante*<sup>386</sup> – que comme le règlement éthique de ce problème : elle est, au fond, plus expiatoire que sacrificielle<sup>387</sup>. Il existe ainsi un type de scrupule, propre à l'affirmation d'une présence, en tant qu'elle *altérerait* bien plus qu'elle aurait lieu d'édifier ; l'un des nœuds de ce problème se situant dans l'intellection de l'idée d'*altération* : rendre autre, ce serait faire dévier l'être de son essence, autrement dit le pervertir. Il peut en ressortir une crise de légitimité – *Qui suis-je pour vouloir me montrer présent auprès de celui ou de celle dont je ne serai jamais initié au mystère ?* – d'autant plus troublante qu'elle pense s'enraciner dans l'intention éthique d'une forme de respect, mais qui finalement fait que l'acteur éducatif, dans une désaffection de lui-même, s'auto-inhibe et se refuse à envisager une présence auprès de l'autre, disparaissant par avance, c'est-à-dire par renoncement préalable. Nous voudrions montrer qu'en dépit d'un souci de bien faire qui peut l'inspirer, cette conception de la disparition est de l'ordre d'une anti-éthique traçant la voie à une forme de nihilisme, ce qui la différencie absolument de l'éthique de la disparition telle que nous l'envisageons dans notre propos.

---

<sup>383</sup> Précisons que l'anthropocène désigne une ère où l'humanité est reconnue comme le principal facteur responsable des changements géophysiques observés sur Terre.

<sup>384</sup> Zazzo, R. (1963). Wallon, Psychologue de l'enfance. *La Pensée*, 112, 38-44, p.39 : « À force d'affirmer l'originalité irréductible de l'enfant, avec Dewey, Montessori, Claparède et bien d'autres, on en était venu à établir une coupure radicale entre l'enfant et l'adulte. Deux mentalités totalement différentes, distinctes, hétérogènes. De telle sorte qu'un psychologue-médecin, Gilbert Robin, pouvait alors conclure : « L'esprit de l'enfant nous restera toujours impénétrable » ». D'aucuns revêtirent cette impénétrabilité d'un caractère sacré, faisant de toute influence adulte sur l'enfant un tabou, au sens anthropologique du terme : une atteinte au sacré susceptible de valoir châtement.

<sup>385</sup> Quentel, J.-C. (1997). *L'enfant, problèmes de genèse et d'histoire*. De Boeck, p.22.

<sup>386</sup> Donc qui occasionne un changement de bien en mal.

<sup>387</sup> Olivier Reboul relève que « pour qu'il y ait sacrifice, il faut que la chose sacrifiée ait elle-même une valeur » (Voir Reboul, O. (1989). *La philosophie de l'éducation*. PUF, p.105). Or, la « cause altérante » fait l'objet, toujours dans certaines de ces conceptions extrêmes, d'une condamnation d'ordre moral dans les deux cas évoqués : à l'altération de la planète ou de l'enfant se surajoute la faute morale, de sorte que la disparition de la « cause altérante » serait, de ce point de vue, aussi nécessaire que « méritée ».

Il y a plusieurs intellections de ce que peut être une anti-éthique et pour la clarté de notre démonstration, il importe d'établir la distinction entre une éthique négative et une anti-éthique. Ainsi, Abdoussalam Gousseïnov commence par exposer que “*The crucial question asked by negative ethics is ‘What ought I not to do ?’ It identifies moral duty with negative actions*” / « la question cruciale posée par l'éthique négative est la suivante : “Que dois-je *ne pas* faire ?”. Elle identifie le devoir moral à des actions négatives<sup>388</sup>». On peut ici penser à la devise bien connue des personnels du soin, « *primum non nocere* », « avant tout, ne rien faire qui puisse nuire au patient » ; mais cette éthique négative est un surtout préalable à une éthique « positive ». Ce principe de l'éthique négative étant posé, Gousseïnov avertit qu'elle induit un état d'esprit en conséquence chez l'agent moral. La question « Que dois-je ne pas faire ? » intervient dans un souci de perfectionnement moral ; or, « plus on se rapproche de la perfection, moins on est satisfait de soi et plus on devient critique à l'égard de ses capacités morales, de ses vertus et de ses qualités en général<sup>389</sup> ». Ce regard focalisé sur une “*potential propensity for immoral and unworthy actions*” / « propension potentielle à commettre des actions immorales et indignes » ; fait qu'à ce stade, « l'individu moral peut être comparé à l'homme qui s'enlève les parasites de la tête, et plus il devient propre, plus il est terrorisé par sa situation<sup>390</sup> » (du fait de tout ce qu'il a eu à se retirer). Par conséquent, l'éthique négative fait engager un combat intérieur pour que les tendances mauvaises ne deviennent pas des actes mauvais. Gousseïnov explique qu'il peut en résulter un autre paradoxe : « le sentiment de fierté de ne pas avoir commis une mauvaise action est éclipsé par l'horreur d'avoir eu l'occasion de le faire. On se sent comme un piéton qui a eu la chance d'échapper à la voiture qui a manqué de le renverser – qui se réjouit moins d'avoir échappé au danger, qu'il est terrifié et couvert de sueurs froides à la simple idée que le danger n'est pas passé loin<sup>391</sup> ». Toute la difficulté consiste non pas tant à refouler – au sens freudien de réprimer – l'éthique négative, que d'en faire un « moment négatif », comme le nomme Ricœur, par lequel le sujet mesure la difficulté pour lui-même d'être libre et de désirer la liberté de l'autre. Le danger, nous semble-t-il, est qu'en se faisant horreur à soi-même on

---

<sup>388</sup> Gousseïnov, A. A. (2014). What ought I not to do ? Dans Guttorm Fløistad (ed.), *Ethics or moral philosophy*. Springer, 73-86, p.85.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p.86 : “The closer one gets to perfection, the less satisfied one is with oneself and the more critical one becomes of one’s moral capacity, virtues and qualities in general”.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p.86 : “A moral individual can be compared to the man who picks parasites from his head, and the cleaner he becomes, the greater his terror at this state”.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.86 : “Pride at not committing an evil deed is dwarfed by the horror of having had an opportunity to commit it. One feels like a pedestrian who was fortunate enough to escape the car that had just driven by – not rejoicing at having evaded danger, but terrified and drenched in cold sweat because of the sheer proximity of peril.”

puisse en venir à développer un scepticisme extrême quant à notre capacité à aider l'autre à grandir.

C'est ainsi que l'éthique négative met en évidence les mystères d'une volonté qui n'est pas toujours bonne et en recherche d'un bien pour l'autre, comme elle souligne aussi le constat d'une scission qui peut se déclarer entre volonté et action – « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas<sup>392</sup> ». Julio Cabrera en propose une théorisation claire, complémentaire de l'approche de Gousseïnov que nous venons d'évoquer. L'éthique négative, explique-t-il, est une éthique conditionnelle, elle « pose la question de savoir *si* (*si* nous pouvons être heureux, *si* nous pouvons être vertueux, *si* nous pouvons avoir une bonne vie, *si* nous pouvons vivre tout en étant moraux, *si* nous devons ou pas être des parents)<sup>393</sup> ». Ce qui s'opère ici s'apparente à une forme de renversement copernicien ; l'éthique devient un processus d'appréciation de ma légitimité à exister, en tant que mon existence peut susciter des problèmes aux autres et au monde. Ce qui s'y joue n'est rien moins que la compatibilité entre une aspiration à être des sujets éthiques et une aspiration à exister : « Nous ne nous demandons plus comment vivre de manière éthique, mais si nous pouvons être éthiques et continuer à vivre<sup>394</sup> ». La différence, déjà radicale, qu'il décrit entre éthique affirmative et éthique positive, conduit finalement dans les deux cas à une forme de nihilisme :

Dans le mode affirmatif, l'éthique n'est pas première, c'est la vie qui l'est. L'éthique négative inverse la situation qui consiste à vivre aussi intensément que possible dans le cadre d'un projet éthique. Dans le mode négatif, c'est l'éthique qui est première, et non la vie et sa continuation. C'est la différence entre être le plus éthique possible que la vie le permet (éthique affirmative) et vivre aussi intensément que l'éthique le permet (éthique négative). L'éthique qui découle d'une vie intense permet n'est pas significative et, au bout du compte, ce n'est pas du tout une éthique. La vie qu'une éthique stricte encadre n'est pas non plus significative et, au bout du compte, ce n'est pas une vie du tout (c'est comme une disposition éthique à la mort)<sup>395</sup>.

---

<sup>392</sup> Passage de l'Épître aux Romains de l'apôtre Paul (7 ; 19), cité par Augustin (1936). *Œuvres X – Mélanges doctrinaux*. Desclée De Brouwer, p.247.

<sup>393</sup> Julio Cabrera – Cabrera, J. (2019). *Discomfort and moral impediment*. Cambridge Scholars Publishing, p.106 : “Negative ethics are ethics of whether (whether we can be happy, whether we can be virtuous, whether we can have a good life, whether we can live and still be moral, whether we must be fathers at all)”.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p.106 : “We no longer ask how to live ethically but whether we can be ethical and continue living”.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p.106 : “In the affirmative mode, ethics is not primary; life is. Negative ethics inverts the situation of living as intensely as possible within a project to be ethical. In the negative mode, ethics is primary, not life and its continuation. It is the difference between being the most ethical possible that life allows (affirmative ethics) and living the most intensely that ethics allows (negative ethics). The ethics that an intense life allows is not significant, and in the extreme, it is not ethics at all. The life that a strict ethics allows is not significant, and in the extreme, it is not life at all (as an ethical disposition to death)”.

Quand il en est fait mention dans la littérature, le terme « anti-éthique », se retrouve assez fréquemment employé comme qualificatif de ce qui est opposé, contraire à l'éthique. Sa forme substantivée, qui en définirait le concept, est rare et dans bien des cas identifiée à l'éthique négative. Comment peut-on interpréter un tel concept ? Nous soumettons au lecteur quelques éléments d'analyse, de manière à spécifier l'acception qu'il revêt dans notre propos, la construction du terme avec le préfixe « anti- » donnant lieu à plusieurs hypothèses.

Une anti-éthique peut être le refus de l'éthique même, en tant que refus de se donner comme finalité de l'action, si ce n'est le bien, du moins la détermination du mieux qu'il y ait à faire étant donné une situation moralement problématique. Soit par un pur rejet, assumé, de l'idée d'un bien comme boussole de l'action, laissant place, par exemple, à une apologie sadienne du mal ; soit par prévalence d'une autre référence, qui entendrait ainsi abolir l'aimantation de l'éthique vers l'idée d'un bien à déterminer, ce qui inscrirait le caractère « anti » dans un refus de donner au bien un caractère universel<sup>396</sup> en le supplantant par une autre forme de valeur, par exemple l'intérêt personnel, qui par définition donne lieu à une relativisation axiologique – le bien de l'un, c'est-à-dire ce qui l'avantage, pouvant parfois coïncider avec un mal pour l'autre. Il est aussi possible d'interpréter une anti-éthique comme une éthique non prescriptive, « une éthique qui justement ne dise plus aux gens comment se comporter, mais les incite à se perdre. Agir moralement, ce n'est pas savoir, c'est se perdre<sup>397</sup> », écrit en ce sens Anne Staquet. Dans cette perspective, elle n'exclurait pas d'être une boussole, mais laisserait à la discrétion de chacun d'en définir l'aimantation. Le bien n'est pas prédéfini *a priori* par des orientations morales générales, il est ce que l'on parvient à définir comme tel *a posteriori*, après s'être perdu, une fois expérimentée la désorientation morale<sup>398</sup>. Une anti-éthique peut encore être une éthique paralitique, qui ne dit pas son nom : la référence dont je me réclame est subversive, mais si je l'affiche, ce n'est pas pour la prescrire ou en promouvoir la diffusion, mais pour pousser à la réflexion. Le cynique peut choquer en ce sens : transgresser des principes de l'éthique, par exemple pour dénoncer la vacuité de bien-pensances qui n'en sont pas. Dans ce cas, l'anti-éthique serait un détour pédagogique pour retrouver le sens de l'éthique véritable.

---

<sup>396</sup> Un refus qui pourrait porter sur le fait de conférer au bien un caractère universel qui en fait la prescription commune à toute manière d'agir (un rejet de l'impératif catégorique kantien d'agir « de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme moyen ») ou bien ce refus pourrait porter sur la conception d'un bien universel, lui préférant le bien relatif d'une pensée calculante de l'intérêt personnel.

<sup>397</sup> Staquet, A. (2000). *La morale et ses fables : de l'éthique narrative à l'éthique de la souveraineté*. Éditions du Grand Midi, p.147.

<sup>398</sup> On se rapproche ici d'une certaine perspective habermassienne, concevant l'éthique de la discussion comme une élaboration commune d'un bien conventionnel et non métaphysique.

Nous ne saurions donc faire de l'éthique négative et de l'anti-éthique des synonymes. L'éthique négative peut cependant mener à ce que nous appelons ici une anti-éthique de la disparition. Lorsque c'est la question « *que dois-je ne pas faire ?* » qui prévaut, voire monopolise la réflexion de l'éducateur, et que par souci de bien faire, il se demande s'il est véritablement possible d'aider l'autre à grandir en étant lui-même faillible – ce qui reprend deux traits majeurs de l'éthique négative – cela peut, à l'extrême, le mener au renoncement à apparaître (et donc à entamer sa mission) en lui faisant préférer une disparition compromettant toute perspective de présence accompagnante auprès d'autrui. Puisque je suis capable de mal, autant disparaître pour faire disparaître avec moi ce mal que je ne veux ni pour moi ni pour les autres. L'anti-éthique serait ici un soupçon permanent de soi comme source de *perversion* (qui étymologiquement signifie *détourner de sa destination normale*) de l'autre, qui peut finir par inhiber toute entreprise d'esprit éducatif. Qui suis-je, moi qui suis si peu fiable pour moi-même, si peu transparent dans mes véritables motifs d'action morale, pour prétendre influencer éducativement sur un destin autre<sup>399</sup> ? Cette anti-éthique est telle car elle rompt avec le double désir de faire advenir la liberté de l'autre *tout comme la mienne* ; or, Ricœur insiste tout particulièrement sur la complémentarité du Je et du Tu qui ne vont pas l'un sans l'autre dans la démarche éthique. En effet,

Si je cesse de croire en ma liberté, si je m'estimais entièrement écrasé par le déterminisme, je cesserais aussi de croire à la liberté de l'autre et ne voudrais pas aider cette liberté, ni être aidé par elle : je n'attendrais d'autrui aucun secours, comme l'autre ne pourrait attendre de moi aucun geste responsable. C'est tout l'échange des actes mutuels de délivrance qui s'effondrerait<sup>400</sup>.

C'est précisément ce souci de prendre en considération les deux libertés, la mienne et celle de l'autre, qui rend la délibération éthique nécessaire<sup>401</sup>, pour tenter de trouver une manière de les reconnaître et de les promouvoir toutes les deux. Le moment de la disparition peut

---

<sup>399</sup> On se souvient du doute kantien à ce sujet : « En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. (...) On ne peut nullement conclure avec certitude que réellement, ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour-propre qui, sous le simple mirage de cette idée, ait été la véritable cause déterminante de la volonté ; c'est que nous nous flattons volontiers en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble ; mais en réalité, nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ». Kant, E. (1967). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Delagrave, p.112.

<sup>400</sup> Ricœur, P. (1990). Avant la loi morale, l'éthique. *Encyclopaedia Universalis. Supplément I : les enjeux*, 62-66, p.63.

<sup>401</sup> Aristote. (1997). *Éthique à Nicomaque*. Vrin, III, 5 : « Toute délibération est une recherche », explique Aristote, « qui porte sur les faits (...) qui ne comportent rien de défini », « qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser ».

véritablement consacrer cette reconnaissance mutuelle, lorsqu'il témoigne d'un souci d'hospitalité comme développé précédemment : le phénomène se poursuit dans sa disparition, comme l'hospitalité continue de se témoigner quand vient le temps de la séparation. Or, la volonté d'un sujet de s'abstraire de la problématique délibérante de l'éthique au nom de sa potentialité à parfois mal agir, qui le conduit à vouloir disparaître de l'équation éthique, ne la simplifie pas, bien au contraire : elle en renie la substantifique moelle. C'est cela que nous appelons une anti-éthique de la disparition, parce que s'y abolit l'éthique même, en tant qu'elle cherche à assumer la présence et la liberté de tous les sujets dans ce qui les relie. Le propre de cette anti-éthique de la disparition est donc de faire de la disparition un préalable aporétique, au lieu d'en faire un achèvement du phénomène de la présence. En esquivant une rencontre *problématique* avec l'autre – en ce qu'elle expose au problème : comment savoir lui être présent ? – elle se coupe de la possibilité d'inventer une forme de présence à la mesure du besoin de l'autre.

### III. 3. D'une esthétique de la disparition à une fécondité de la présence par l'absence : l'énigme d'Husserl.

J'ayme bien celui qui s'en va  
En priant Dieu que le conduie  
S'il me tient pour sa seule amy  
Mon cuer à luy obiera

Mon cuer aultre ne choisira  
Fors que luy seul, jour de ma vie  
Quelque chose que nul en die,  
Tous jours de luy me souvendra<sup>402</sup>.

Il est une élégance des dénouements.

Lorsque nous anticipons la fin de nos entreprises et de nos projets, ceux-ci peuvent s'arrêter avant d'être menés à terme, ou au contraire, du fait même de leur achèvement – ce qui signifie alors que leur fin coïncide avec l'atteinte de leur finalité. S'agissant d'un ouvrage technique, dont la concrétisation s'appréhende en fonction de la mise au point d'un objet, par exemple, il est relativement aisé d'apprécier si le terme a valeur d'achèvement. S'agissant d'une œuvre immatérielle telle que la présence, il semble plus difficile de se prononcer, d'une part car cette œuvre n'est pas toujours précédée d'une attente précise, d'autre part car elle nécessite un travail réflexif et un discernement que chacun n'est pas toujours en mesure de mener, ou qui s'opère bien après que la présence se soit effacée. Pourtant, si nous en revenons à ce qui a suscité cette réflexion, ces témoignages de gratitude célébrant des bienfaits attribués à celui ou à celle qui a su être présent(e), il doit être possible d'en juger. C'est sans doute la question décisive, et c'est bien celle que pose Edmund Husserl, qui résonne comme une énigme :

D'où savons nous, quand nous sommes à la fin, que quelque chose en somme a précédé, que ce qui est ultimement présent n'est pas toute la mélodie ? D'où savons-nous, au cas où (...) la mélodie commencée se refuse à continuer, que quelque chose devait absolument suivre, que quelque chose manque à la totalité de la mélodie ?<sup>403</sup>

Si nous connaissons déjà la mélodie, nous sommes capables de reconnaître mnésiquement la séquence musicale par laquelle elle s'achève. Dans le cas d'une mélodie qui nous serait inédite, Husserl suggère que c'est sur les analogies de notre expérience musicale que nous allons nous

---

<sup>402</sup> Ballade chantée de Pierre Fontaine, compositeur et musicien du XV<sup>e</sup> siècle, originaire de Rouen ; elle fut découverte par Pierre Aubry dans un manuscrit de l'Escorial. Voir *Revue Musicale*, 1908, 4(3), p.1051.

<sup>403</sup> Husserl, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*. Éditions Jérôme Million, p.61.

appuyer. Nous pourrions dire que c'est son esthétique même qui doit nous conduire à en percevoir le terme, s'il est vrai, comme l'écrit Joseph Joubert, qu'« une belle mélodie nous fait sentir, sans calcul et sans attention, le mouvement et le repos qui sont les éléments du temps<sup>404</sup> ». Rapporté au phénomène de la présence, comment envisager que l'heure du terme de l'être-avec-autrui est venue ?

La perception du terme est en partie facilitée par les circonstances. Ce qui amène la fin d'une présence par la disparition de sa phénoménalité, peut provenir d'une contrainte *sui generis* : à l'instar d'un phénomène physique qui s'épuise une fois que les ressources qui l'alimentent ont été consommées, une présence peut s'achever avec le tarissement du temps institutionnel qui lui était dévolu. Néanmoins, pour réaliste qu'elle fût, cette seule considération ne fait guère que contourner la question posée par Husserl. Cette « énigme » est essentielle à poser pour comprendre l'esprit d'une disparition consécutive à un temps de présence auprès de l'autre. La fatalité d'une séparation survenant tôt ou tard ne l'empêche pas de porter, dans son moment comme à travers la forme qui lui est donnée, une symbolique majeure qui va rejaillir sur l'interprétation de tout ce que fut l'expérience de la présence partagée, c'est-à-dire éclairer d'une façon toute singulière et rétrospective l'ensemble du phénomène vécu<sup>405</sup>.

La question mérite ainsi d'être reformulée : d'où l'accompagnateur, l'éducateur, savent-ils *quand nous sommes à la fin* ? Une partie de la réponse nous semble donnée par la comparaison que prend Husserl avec la mélodie ; comme nous l'avons souligné plus haut, c'est l'esthétique propre d'une pièce musicale, la perception de son *sens interne* (de ce qu'elle construit et qui préfigure ce à quoi elle mène) qui, lorsqu'on s'y montre attentif, amènent à ressentir qu'elle entre dans sa phase conclusive. Nous avons postulé et tenté de montrer que le phénomène d'une présence partagée pouvait déployer une esthétique relative aux êtres par lesquels elle advenait et que cette esthétique participait d'une œuvre d'édification par la présence. Tant que quelque chose comme un état neuf, n'est pas atteint, il n'est sans doute pas encore temps ; c'est pourquoi l'éducateur, qui a une certaine idée de ce à quoi il souhaite parvenir par sa présence, doit pouvoir être celui qui reconnaît le bon moment pour en dire le terme.

---

<sup>404</sup> Joubert, J. (1861). *Pensées, Maximes, Essais et Correspondance II*. Didier, XXIV, p.9.

<sup>405</sup> Certaines promotions d'étudiants organisent, outre des journées d'intégration, des journées dites de « désintégration », en fin de cursus. Nous voyons dans ce souci bien plus qu'un simple prétexte festif : l'intuition qu'une dissolution de fait n'est pas satisfaisante du point de vue de la signification que l'on accorde à ce qui a été vécu en commun, pendant une période d'engagement réciproque. Cet exemple souligne que la fin annoncée d'une promotion n'empêche pas pour autant de lui donner une forme originale pour lui conférer un sens particulier.

Ancien professeur d'art dramatique, Aristide<sup>406</sup> fut aussi le mentor d'une douzaine d'acteurs à l'aube de leur carrière. Sensible aux questions soulevées par la présence scénique, ses accompagnements l'engagèrent à s'interroger quant aux circonstances propices à son retrait, lorsqu'il est temps de s'en aller et de laisser l'autre s'en aller. À notre sollicitation, il nous partage son analyse réflexive, selon la perspective du récit phénoménologique, en l'ouvrant à un travail dialectique conjoint.

*Récit d'Aristide :* J'ai enseigné les arts dramatiques pendant plus de trente ans, tout en continuant à jouer dans des pièces de théâtre. Pour être un enseignant crédible, comment aurais-je pu me couper de la scène, ma source d'inspiration de toujours ? Un enseignant aussi joue un rôle, il apprend à incarner une personne-ressource pour d'autres, ce qu'il n'est jamais au début, la bonne volonté ne suffisant pas. Pour jouer ce rôle, comme pour tous les autres, il faut le comprendre de l'intérieur. L'habiter. Un professeur occupe une scène lui aussi, doit sentir le public, adapter son jeu, vivre avec son personnage. J'ai toujours trouvé que l'enseignement et le théâtre étaient très complémentaires. C'est avec le temps que je me suis mué en mentor. C'est toujours une transmission, mais dans une relation plus suivie et avec une conscience aiguë que les protagonistes sont chacun à une extrémité de leur carrière. Quand j'ai commencé mes mentorats, j'éprouvais le besoin d'être particulièrement présent aux acteurs débutants qui m'étaient confiés. Je projetais ma propre situation de commençant sur la leur ; n'ayant été que très peu accompagné à mes débuts, je craignais qu'ils ne se sentissent esseulés, alors je voulais être là pour eux à chaque moment important, et même devancer leurs besoins, comme un comédien qui sait qu'être au présent, c'est faire attention au partenaire. Je voulais leur apporter à la hauteur de ce que j'espérais leur léguer. Mais peu à peu j'ai changé. Je me suis pris à craindre que mon désir de me faire présent ne desserve ma présence. C'est là que le mentor a vraiment pris la place du professeur dans mon esprit, et, je pense, dans ma façon d'être avec les jeunes. Et c'est là aussi, justement, que j'ai pensé à ma sortie. J'ai d'abord raréfié mes commentaires et appréciations. J'ai toujours été plutôt bavard, mais je me suis astreint à moins parler : moins de mots, davantage de mots utiles. Ils sont d'ailleurs mieux entendus ainsi ! Cela me permettait de « prendre moins de place ». Disparaître, ce n'est pas passer du tout au rien ! Cela se prépare. Il arrive un moment (qu'on n'anticipe pas toujours, mais qu'on devient capable de reconnaître si on le soucie de l'autre plus que de soi), où l'on sent qu'il faut lui laisser la place. Ou même la laisser à d'autres. À trop attendre, ce n'est pas vous qui disparaissiez, c'est l'autre qui vous fait disparaître ; et là il n'y a rien de beau. On vous est reconnaissant quand vous avez l'initiative du départ ; on peut vouloir vous retenir, mais on apprécie que cela vienne de vous. La trace de celui qui ne veut pas s'imposer est bien plus profonde et plus belle que celle de celui dont on s'est lassé. Je crois qu'une présence ne finit pas avec la disparition. On n'oublie pas un personnage, juste parce qu'on ne l'a plus sous les yeux. Vous voyez les émissions à la télévision ? On ne songe jamais autant à ce que fut une personne, jamais autant à ce qu'elle a pu représenter pour nous, que lorsqu'elle a disparu. Le plus grand talent du mentor et de l'acteur, c'est de savoir mourir. C'est ainsi qu'une autre histoire commence, et c'est ainsi qu'on constate ce qui reste de la présence. Au théâtre, l'absent peut l'avoir toujours été : jamais il n'a paru, il est seulement mentionné. Et puis il y a l'absent parce qu'il a disparu : il s'est sacrifié, a été condamné, a péri. Antigone disparaît, et c'est Créon qui est plus seul que jamais ! Celui qui a voulu rester est pitoyable, celle qui est partie n'a jamais été aussi présente ; elle a accédé à la mémoire. Avec l'âge, j'ai d'abord eu peur que ma disparition soit mon oubli, mais c'était une peur égoïste, un reliquat de mon narcissisme d'acteur, sans doute. Non : aider l'autre, c'est l'aider à décider de ce qui fait mémoire pour lui. Il faut le mettre en situation de se le demander mais il ne le fera que quand vous ne serez plus là. C'est le meilleur service à lui rendre, quand on lui a donné tout ce qu'on pouvait déjà lui donner.

---

<sup>406</sup> Il s'agit d'un prénom déontologique.

Rechercher une présence pleine, c'est risquer de la flétrir. Aristide ne décrit pas directement une esthétique de la présence, mais plutôt ce qui la compromet. Il est assez intéressant de relever, comme nous le lui faisons remarquer, qu'il situe un changement dans la perception de sa présence auprès d'autrui à l'occasion d'une transition vers une posture mentorale. Relancé sur ce point, Aristide mentionne qu'on peut être professeur « à vie », contrairement au mentor qui ne peut être tel qu'à une période particulière de sa propre histoire, celle où, justement, des achèvements s'envisagent. C'est ce qui peut susciter, ajoute-t-il, un « sursaut d'être » ; « je vais bientôt arrêter mes activités professionnelles et cela me pousse à me surinvestir dans le temps qu'il me reste à pouvoir les pratiquer ». Il arrive que cette conscience du terme suscite un surcroît de manifestations d'une existence qui lutte contre la perspective d'une disparition, alors perçue comme négation de soi, voire redoutée comme un anéantissement de soi. Inévitablement, cette situation convoque l'éthique : l'autre est-il le sens de ma présence, ou cette dernière n'est qu'un élan vital solipsiste ? La perspective du terme semble susceptible de rétroagir sur les enjeux de la présence auprès de l'autre, et par conséquent sur la qualité de la présence apportée. Mais le changement qui s'est opéré chez Aristide l'a, semble-t-il, fait passer d'un refoulement du terme à un souci de soigner une fin qui ne serait pas subie, mais dont il serait aussi l'auteur, et qu'il lui reviendrait de *réussir*. Nous le relançons sur ce point : que veut dire pour lui, acteur et mentor, *réussir sa sortie* ? Nous lui soumettons notre analyse de son récit : c'est percevoir le bon moment et s'en saisir d'une bonne manière. Aristide approuve, tout en ajoutant que la première condition se perçoit « au baromètre de la relation partagée avec l'autre » et que la seconde « relève bien d'une esthétique, mais quant à la qualifier, c'est plus difficile ».

Qu'est-ce qui rend cette esthétique difficile à qualifier, et que peut-on en exprimer *a priori* ? Une disparition qui serait « inesthétique » romprait avec ce qui a précédé au point peut-être de le nier : qui comprendrait ainsi qu'à une présence accompagnante et attentive succède une disparition qui aurait les traits d'un abandon ? Une telle situation a de quoi occasionner un fort désappointement ; le défaut de soin dans un départ opéré brutalement n'est pas seulement une rupture dans le rythme temporel d'une présence, il introduit la dysharmonie d'une fausse note rejaillissant sur l'équilibre d'ensemble de la mélodie, la nature et la qualité de sa conclusion rejaillissant sur l'appréciation de tout ce qui a précédé. Aristide évoque le *moment* et la *manière* comme décisifs pour « réussir une sortie », ajoutant qu'ils ne sont pas seulement complémentaires, mais interdépendants : le moment inspire la manière et la manière prend sens dans le moment. Nous essayons alors de méditer l'intuition du récit : la disparition doit

intervenir alors que celui qui disparaît est encore désiré. Inversons l'hypothèse : s'en aller lorsqu'on n'est plus souhaité, c'est subir la conséquence somme toute logique d'une usure, d'un étiolement de la présence. Si celui-ci est à terme sans doute inévitable, c'est le fait de ne pas l'anticiper et de le laisser survenir qui constitue l'atteinte la plus dommageable à l'esthétisme de l'être-avec. Est-ce parce que l'accompagnateur a manqué d'attention – au sens de sollicitude – qu'il a négligé cette érosion ? Est-ce parce que sa présence s'est dévoyée, et qu'elle est devenue une présence pour lui-même, qu'il s'est éternisé auprès de l'autre, perdant de vue ce qu'elle devenait pour cet autre ? S'en aller alors que le désir demeure envers celui qui part, serait la condition pour échapper à la fatalité du phénomène physique qui disparaît parce qu'il s'est épuisé : il y a une beauté propre à demeurer *auteur* – garant et responsable – de sa propre disparition.

L'expérience esthétique, précise Jean-Marie Schaeffer, se déploie quand des « phénoménologies multiples », c'est-à-dire des manifestations singulières, « s'ancrent » dans « nos ressources cognitives et émotives<sup>407</sup> » et parviennent à susciter un surcroît attentionnel (une aperception qui les singularise) et une trace hédonique. L'esthétique de la disparition, moment à part entière d'une présence, doit elle-même comporter cette trace hédonique. Cette trace ne pourrait-elle pas être celle d'une nostalgie, « tout à la fois mélancolie de la perte et élan vers l'ancienne joie d'un Tout perdu, au sein duquel on se savait et l'on se sentait “chez-soi”<sup>408</sup> » ? Nous en faisons la proposition herméneutique à Aristide, qui y acquiesce. On peut ici commencer à mieux appréhender l'articulation entre une intention éthique et une esthétique de la disparition : c'est en effet le désir d'aider l'autre à se saisir de ce qu'il a vécu dans la présence partagée qui fait prendre au sérieux l'importance que le retrait survienne à *temps* pour permettre cette nostalgie qui dispose au regard réflexif, puisqu'elle contribue à mettre en évidence les qualités de ce qui disparaît, aux yeux de celui à qui la présence se dérobe. « Mais cela ne nous renseigne pas encore sur son *quomodo*, qui fonde aussi cette esthétique de la sortie », ajoute-t-il.

Dans le temps de l'apparition, nous avons fait l'hypothèse que l'esthétique d'une présence naissante trouvait à se manifester dans l'instauration d'une atmosphère, soucieuse de faire coïncider l'avènement d'un éducateur avec la délicatesse d'un accueil de l'autre. Quand l'hôte paraît et s'assume tel avec tact, il conforte l'autre dans son affectivité en quête de repères, et c'est ainsi que l'apparition peut comporter pour lui un caractère hédonique : *je ne suis pas sans*

---

<sup>407</sup> Schaeffer, J.-M. (2015). *L'expérience esthétique*. Gallimard, p.17.

<sup>408</sup> Stanguennec, A. (2011). *La philosophie romantique allemande*. Vrin, p.19.

valeur, puisqu'on me témoigne le soin d'un apprivoisement. S'agissant de l'heure de la disparition, il faudrait parvenir à penser un symétrique de l'apprivoisement dans la séparation, où l'intérêt porté à l'autre ne se dément pas, mais s'investit dans l'art d'une mise en absence. Qu'est-ce qui en fait la beauté si particulière ? Dans la continuité de l'articulation entre éthique et esthétique de la disparition que nous venons d'évoquer, nous pensons qu'une telle beauté procède d'une *générosité*<sup>409</sup> et qu'elle nous met sur la voie d'une esthétique du geste moral, comme nous allons tenter de le montrer.

C'est dans le *Traité des passions de l'âme* que Descartes mentionne cette disposition vertueuse qui à ses yeux fait la « vraie générosité », par laquelle « un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer » et qui « consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés<sup>410</sup> ». La générosité désigne étymologiquement la qualité d'une âme bien née, qui assume la noblesse de son état<sup>411</sup> en faisant un usage conséquent de son libre-arbitre. C'est la première partie de notre proposition : en s'assurant comme accompagnateur vers une certaine autonomie, l'éducateur se doit de bien exercer son jugement, de sorte qu'il confère à sa propre disparition une forme qui rende justice à son sens profond et ne démente pas ce qui s'est vécu dans le temps de l'être-avec-autrui. Expression d'une âme valeureuse, cette générosité peut à bon droit constituer, selon Descartes, une source d'estime pour le sujet. Cependant, analyse Jean-Luc Marion, « l'estime se dédouble<sup>412</sup> », selon qu'on la rattache ou pas aux passions, et « ce double statut de l'estime (sans ou avec passion) en détermine deux régimes épistémologiques<sup>413</sup> ». Dans la première éventualité, où l'estime est décorrélée de la passion, nous sommes portés à estimer la valeur d'une chose selon la prescription de la raison ;

Mais dans le second cas, quand l'estime devient une passion (...), elle pousse à décider « à raison qu'on a plus ou moins d'affection » pour la chose. L'estime n'obéit alors plus à une lumière dans l'entendement, pour la ratifier ensuite par volonté, mais à la volonté elle-même, directement, au fil conducteur de l'affection. Car penser « à raison de », par comparaison et proportion, par degrés et appréciation, signifie en fait ne disposer d'aucune raison claire et distincte, ni donc contraignante, ou s'en dispenser. Une telle estime imprécise se retrouve d'ailleurs dans l'admiration, ou plutôt dans ce qui permet de « suppléer à son défaut » : car, lorsque nulle passion ou nulle évidence n'attire notre attention sur une « chose », nous pouvons néanmoins recourir à « une réflexion et attention particulière, à laquelle notre

---

<sup>409</sup> Au sens cartésien, comme nous allons tenter de le montrer.

<sup>410</sup> Descartes, R. (1955). *Traité des passions de l'âme*. Vrin, § 153.

<sup>411</sup> D'où le lien établi par Descartes avec le terme de « magnanimité », qui bien entendu, renvoie à la grandeur d'âme.

<sup>412</sup> Voir Marion, J.-L. (2021). *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*. PUF, III, « Connaître à l'estime », 95-130, p.97.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p.97.

volonté peut toujours obliger notre entendement, lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine<sup>414</sup>.

Extrapolé au mystère de l'appréciation d'une présence et à cette intuition exprimée dans le récit d'Aristide d'une sympathie à l'endroit de celui qui s'en va de lui-même quand le moment est venu – ce même sentiment exprimé dans la Ballade de Pierre Fontaine, figurant en exergue de ce chapitre – ce dédoublement de l'estime pourrait s'avérer éclairant. En introduction à notre propos, nous avons souligné qu'un critère purement rationnel ne pouvait suffire à expliquer la gratitude témoignée spontanément à l'issue d'une présence vécue ; cette « estime imprécise » à laquelle fait allusion Jean-Luc Marion dans sa glose de l'article 153 du *Traité des passions de l'âme* n'en est pas moins assurée d'elle-même et sa nature passionnée est loin de la décrédibiliser. Comme le reconnaît Pascal, « on ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule<sup>415</sup> », et si j'admire une personne ou que je singularise l'empreinte et l'œuvre de sa présence sur moi, ce ne sera pas (seulement) parce que la raison m'y porte, mais avant tout parce que la plus-value d'être que j'y ai rencontré s'est d'abord imposée affectivement à moi. L'estime comme passion n'en est pas moins porteuse « de quelque forme de connaissance », ajoute Jean-Luc Marion, mais en l'occurrence « d'une connaissance très particulière, qui porte moins sur la “chose” en tant que telle, que sur sa “valeur”, selon qu' “elle en vaut la peine” » ; une connaissance « non-objective et proprement herméneutique<sup>416</sup>».

Cette forme de connaissance, issue de l'estime comme passion, suggère la deuxième partie de notre proposition : nous pensons un éducateur animé par cette estime envers ceux qui lui sont confiés (c'est le principe de la relation d'autorité, où le maître accepte d'intervenir auprès de l'autre dans la mesure où ce dernier a le potentiel pour être « augmenté ») et par une estime de ce qu'il incarne (le récit d'Aristide a mis en évidence cette aspiration à se montrer à la hauteur d'un rôle de mentor, au nom de ce qu'il doit à l'autre, mais aussi à lui-même). Ces deux estimes l'obligent, et c'est par elles qu'il « sait » lorsqu'il est temps de disparaître, et c'est aussi par elles qu'il est porté à façonner sa disparition, de telle sorte qu'elle soit un moment à part entière du phénomène de sa présence, autrement dit qu'elle en prolonge l'harmonie dans l'effacement même. Nous avons bien conscience que nous ne nous situons pas, alors, dans la sphère d'un savoir positif ; les efforts entrepris par Aristide pour restituer par le discours sa représentation

---

<sup>414</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>415</sup> Pascal, B. (1961). *Pensées et Opuscules*. Hachette, § 283, p.460.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p.99.

d'une sortie réussie achoppent sur la difficulté d'en systématiser ce qui en serait l'esthétique propre. Néanmoins, il est capable de reconnaître une sortie réussie d'une sortie qui ne l'est pas ; s'il y a une connaissance de l'esthétique de la disparition, ce serait donc par *sa valeur*, c'est-à-dire par son adéquation à une harmonie circonstanciée et par son caractère signifiant. À côté de ce qui peut être objectivé d'un phénomène de la présence, il faut donc apprendre à considérer tout ce qui peut en être façonné au fur et à mesure, et qui relève d'une connaissance plus intuitive, où l'on entreprend une chose « qu'en tant qu'elle “en vaut la peine”, donc en l'interprétant “en raison” de sa valeur<sup>417</sup> ». Ce serait là, peut-être, une réponse possible à ce que nous avons présenté et contextualisé comme « l'énigme » de Husserl : *d'où savons-nous qu'un terme s'annonce, et comment le façonner ?* Nous ne le savons pas tant ; nous l'apprécions plutôt, car nous sommes capables d'en éprouver la valeur et, autant que possible, de la restituer avec à-propos par une certaine *façon d'être*<sup>418</sup>.

Les subtilités du jeu scénique contribuent à préparer le public à la disparition et sont à plus d'un titre inspirantes pour parvenir à façonner ce moment paradoxal de la présence, dont le « *quomodo ?* » n'est jamais figé. Cet aspect de l'art dramatique comporte une analogie décisive avec la situation de présence de l'éducateur : de même que la disparition du personnage n'est pas celle de l'acteur, l'éducateur disparaît seulement de la relation et continue d'exister ailleurs, auprès d'autres personnes. Une première ingéniosité pour annoncer la disparition recouvre ainsi ce que l'on appelle au théâtre « la présence en mode mineur », qui

ne suppose pas un type de jeu spécifique mais plutôt des dispositifs scéniques propices à mettre le spectateur en condition. En effet, l'acteur n'étant pas sur scène selon le face-à-face frontal traditionnel du théâtre, c'est au spectateur qu'est dévolu le rôle de rechercher sa présence, ou d'oublier cette présence pour investir d'autres façons d'assister au spectacle<sup>419</sup>.

Un travail sur le contexte peut œuvrer à faciliter la disparition en faisant en sorte de provoquer une transition chez le spectateur, en sorte de l'amener doucement à passer à autre chose. Il est à remarquer qu'ici, il est laissé au spectateur le soin de trouver par lui-même comment s'accommoder de l'absence, soit en recherchant la présence au cœur même de cette absence, soit en se rendant présent à autre chose. La présence en mode mineur peut être pédagogiquement intéressante, à titre propédeutique par exemple. Elle met en situation de trouver quel parti

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>418</sup> Nous entendons cette expression au sens fort, qui correspond à l'orientation de notre propos : un certain façonnement de notre étant.

<sup>419</sup> Le Pors, S. & Martinez, A. (2007). Avignon. Qu'en dira-t-on ? Une semaine de recherche en Avignon sur le geste théâtral contemporain. *Registres*, 11/12, 161-168, p.164.

prendre devant l'absence : la compenser d'une manière ou d'une autre, pour éviter le vide, ou bien se laisser porter par la force inspirante de l'absence. La présence en mode mineur est un révélateur pour le spectateur comme elle peut l'être pour l'élève, par exemple, lorsque l'absence est construite en écho de la présence, et questionne pour eux ce dernier. Que faire du vide de l'absence : un désespoir de vacuité ou la chance d'une ouverture que l'on peut, ou pas, trouver à peupler soi-même ?

Un autre jeu scénique fait alterner apparition et disparition. « L'apparition intermittente » contribue à relativiser la disparition en en faisant le corrélat d'une réapparition, ailleurs. Ainsi,

dans l'apparition intermittente, le corps de l'acteur s'expose et s'efface tour à tour en investissant des espaces divers, provoquant une hésitation du regard. La vidéo a permis, ces dernières années, d'accroître ce procédé, en démultipliant les angles de vue. (...) La vidéo en direct permet aussi de donner à voir l'acteur dans un autre lieu que le plateau, sa disparition sur scène coïncidant avec une apparition dans un hors-scène, retransmise sur l'écran. Paradoxalement, (...) la captation vidéo n'a pas pour conséquence de glorifier ou majorer sa présence, (...) mais au contraire de la minorer (cette fois au sens deleuzien), c'est-à-dire de provoquer une perturbation de l'évidence représentationnelle et un refus de la magnification-normalisation de l'acte théâtral ». Citant Béatrice Picon-Vallin, l'acteur sait qu'il « n'est plus l'objet d'un regard constant du public, puisque l'attention se partage entre lui et ses images. Son corps est perçu comme en pointillé<sup>420</sup>.

L'apparition intermittente – qui est donc aussi marquée par la disparition intermittente – permet à l'acteur et au spectateur de relativiser l'une, par l'autre. Ce jeu scénique comporte lui aussi ses vertus pédagogiques, en dédoublant le corps et l'image, qui sont autant de médiations de la présence ; en permettant de les distinguer, il les restitue dans leur continuité (l'image est une présence rapportée, trace mnésique et affective d'une présence physique, qui s'est d'abord manifestée par le corps) tout en les nuancant (après avoir regardé le soleil quelques instants, l'œil se referme mais conserve un certain temps l'empreinte). Le phénomène dit de la « persistance rétinienne » en est tout à fait représentatif – et significatif : même quand le support visuel d'un objet n'est plus là, son image peut persister un certain temps, au point que l'on peut continuer à en distinguer la forme pendant quelques instants, même une fois cette dernière disparue. L'apparition intermittente est porteuse d'une riche symbolique. Elle invite le spectateur ou l'élève à se questionner sur ce qui demeure de ce qui s'est éclipsé. Elle peut aussi rassurer l'acteur ou l'accompagnateur devant la difficulté existentielle qu'il peut éprouver à la perspective de *disparaître*, puisqu'il sera bien vite de retour ailleurs et qu'il aura laissé une

---

<sup>420</sup> Picon-Vallin, B. (1998). Hybridation spatiale, registres de présence. Dans Les écrans sur la scène. In Béatrice Picon-Vallin (dir.), *Les écrans sur la scène*. L'Âge d'Homme, p.29, citée par Le Pors, S. & Martinez, A., *Op. cit.*, p.165.

certaine image, à la discrétion de celui qui l'aura formée et la conservera longtemps – parfois toute sa vie.

Alors finit par survenir l'instant du « retrait » de la scène, celui-là même qu'il incombe à l'acteur de « ne pas manquer », ainsi que le martelait Aristide. L'art dramatique l'entend comme

l'acte par lequel l'acteur quitte le plateau de manière définitive, [qui] a pour effet premier de susciter une fracture ou un écart. (...) La rapidité de l'événement scénique, adjointe à la disparition de l'acteur, conduit alors à une suspension du temps et de l'espace<sup>421</sup>.

La réussite d'un retrait, c'est sa force suggestive. Comment le geste accompagne-t-il le sens, comment le mouvement qui introduit l'éloignement amène-t-il à une sorte d'épochè ? Quelque chose se fige, comme dans l'instant où se réalise le cliché. On sait alors que l'on assiste à une sortie, et parallèlement, qu'on entre dans une autre dimension de présence, « l'acteur escamoté ne [disparaissant] jamais tout à fait dans le néant ; il est d'autant plus présent qu'on le voit moins<sup>422</sup> ». Le personnage va désormais exister autrement. Le spectateur va rester un certain temps sur l'impression née de la façon dont il a quitté la scène. Les autres personnages vont pouvoir se référer à lui différemment : il n'est plus là pour répondre, pour ajouter autre chose. En fonction de la tournure des événements de l'intrigue, d'aucuns pourront s'interroger sur ce qu'il aurait fait ou dit s'il avait été là : sa sortie va occasionner tout un travail réflexif quant à ce que fut son rôle et sa contribution – comme le souligne Aristide lorsqu'il remarque que la mort d'une personnalité déclenche un exercice réflexif de prise de conscience rétrospective – comme elle va ouvrir un champ à l'imaginaire, où chacun pourra se demander ce que l'absent aurait pu faire ou changer s'il avait été là. Pour que la réussite de l'acteur soit complète, il faut donc que la sortie soit à l'image du personnage, c'est-à-dire qu'elle soit comme un écho de son style. C'est alors qu'elle peut susciter une émotion esthétique, écrit Vygotski, qui « rend pour nous les choses tout à fait familières et tout à fait nouvelles. Familières, parce que nous sommes devant les objets que nous avons toujours vus ou cru voir, et nouvelles, parce qu'il nous semble que nous les voyons pour la première fois<sup>423</sup> ». En renouvelant notre regard sur ce que nous pensions connaître du simple fait que « tout était là », une esthétique de la disparition sera une esthétique de la mise en reflet, et par là, de la participation : *qui suis-je pour vous à présent que*

---

<sup>421</sup> Le Pors & Martinez, A., *Op. cit.*, p.165.

<sup>422</sup> Ballay, J.-F. (2010). La chair du masque numérique : du visible à l'invisible. *Revue Réel/virtuel*, 1, p.11.

<sup>423</sup> Vygotski, L. (2019). *Pensée et langage*. Éditions La Dispute, p.219.

*je ne suis plus là pour dire qui je suis ? Il vous revient désormais d'apprécier et de qualifier ce que fut l'œuvre de ma présence.*

L'esthétique de la disparition porte en germe des fécondités de l'absence. Toutes les absences ne sont point de même nature ; il y a celles qui n'ont jamais été précédées d'autre chose que d'elles-mêmes, telles un vide que rien n'est jamais venu peupler. Il y a celles advenues après que quelqu'un ait, un jour, été là ; mais, interrompues parfois brutalement, sans avoir eu le temps de déployer leurs effets, qui sont comme restées lettres mortes, mélodies inachevées, instants toujours en instance, gisant dans les limbes des possibles jamais totalement advenus. Et il y a celles survenues après avoir laissé d'inoubliables empreintes, renouvelé un environnement humain, continuant même à en habiter les espaces familiers. Seules les personnes marquées de la trace de son passage et demeurées à sa suite peuvent alors trouver les mots à la mesure de ce qu'elles ressentent le besoin d'en exprimer, comme François Seurel après le départ de Meaulnes :

Je ne suis plus seul dans cette chambre ; une grande ombre inquiète et amie passe le long des murs et se promène. Tout ce paysage paisible — l'école, le champ du père Martin, avec ses trois noyers, le jardin dès quatre heures envahi chaque jour par des femmes en visite — est à jamais, dans ma mémoire, agité, transformé par la présence de celui qui bouleversa toute notre adolescence<sup>424</sup>.

Qu'est-ce qu'une esthétique de la trace ? Qu'est-ce qui peut être beau au point de faire mémoire dans la disparition qui succède à la présence ?

Ce qui est beau dans la disparition, c'est le lâcher-prise qui promeut l'autre tout en rendant le mentor à son mystère, à travers un dessaisissement qui est une marque d'estime de soi et de l'autre, et qui peut valoir l'estime de cet autre. Car alors, la disparition n'instaure plus une solitude orpheline, elle devient la condition pour entrer dans une autre dimension de la présence, véritablement esthétique parce qu'elle infuse de sa phénoménalité dans le réel. L'absent est intact, il demeure bien lui-même mais il ne s'appartient plus tout à fait ; il est devenu, aussi, un patrimoine, une richesse familière qui a contribué à m'élever vers mon propre style.

---

<sup>424</sup> Alain-Fournier. (1913). *Le Grand Meaulnes*. Emile-Paul Frères, p.3.



## Méditation conclusive

La présence porte en elle une efficacité, une plénitude qui dépasse toutes les entreprises du vouloir : elle va toujours au-delà de notre attente. Elle est comme une grâce qui rapproche les êtres les uns des autres dans leur essence même et non plus seulement dans leurs modalités. Elle est toujours une présence consentie et mutuelle qui nous révèle en même temps à autrui et à nous-même. Elle a d'autant plus de puissance qu'elle cherche moins à s'imposer<sup>425</sup>.

D'une étrangeté pourtant toute familière, la présence intrigue au moins autant qu'elle oblige. Bienfaisante, elle illumine des existences et inspire des confiances – à commencer par celle que l'on peine parfois à accorder à soi-même. Pesante, et voici que les univers qui nous environnent se retrouvent comme obturés, grevés, assombris. Un sujet soucieux de comprendre ce qui lui advient, mais aussi en quête de ce qu'il peut *être* de mieux pour les autres, finit donc, un jour ou l'autre, par se trouver confronté au mystère de la présence.

« Faculté exceptionnelle donnée uniquement à quelques-uns, dont la nature serait insaisissable », « état de grâce », elle évoque aux yeux d'un certain nombre de metteurs en scène comme « une force d'attraction du regard et un rayonnement de la personne, une puissance », qui n'est peut-être que le fait d'une « technique maîtrisée » grâce à une « régression de l'ego », à « une absence de résistance » qui fait que l'on parvient à « être là et auprès d'autrui »... À moins qu'il ne s'agisse désormais que d'« un vieux mot qui ne signifie plus rien »<sup>426</sup>. Contrairement à l'acteur et au metteur en scène, en situation de devoir élucider quelque chose du mystère de la présence pour le succès de leur art dramatique auquel elle semble avoir partie liée, la personne accompagnante ne l'anticipe que très rarement, peut-être parce que cela paraît vain : la qualité d'une présence n'infuserait-elle pas, simplement, à partir d'une intention éthique, d'une sollicitude et de pratiques attentives, actualisées dans le temps partagé avec l'autre ? Veiller à demeurer constant dans de telles dispositions ne suffirait-il pas à instaurer une présence propice à une édification d'autrui ? Il y a pourtant dans une présence quelque chose d'autre, qui excède la somme de toutes ses parties, quelque chose qui, lorsqu'on a à cœur d'essayer de le comprendre, demande d'en revenir « aux choses mêmes », une fois face à l'étonnement d'une reconnaissance pour « avoir sur être présent(e) ».

---

<sup>425</sup> Lavelle, L. (1957). *Conduite à l'égard d'autrui*. Albin Michel, p.31.

<sup>426</sup> Josette Féral se livre à un recueil très intéressant de définitions de la présence auprès de metteurs en scènes, pour des réponses qui, à défaut de parvenir à une unanimité définitionnelle – loin s'en faut ! – restituent toute la complexité de cette notion au théâtre. Voir Féral, J. (dir.) (2019). *Pratiques performatives. Body Remix*. PUR, p.27-28.

C'est cela qui a donc inspiré le choix d'un essai de regard phénoménologique sur la présence. Elle nous donne le sentiment que tout est déjà là, bien que nous ne puissions dire ce qui est là, avec elle et à travers elle. Il y avait donc dans le projet phénoménologique une invitation, comme l'écrit Albert Camus, à « réapprendre à voir, à diriger sa conscience, à faire de chaque image un lieu privilégié<sup>427</sup> » pour tenter de qualifier ce « je-ne-sais-quoi » par quoi se peuple une existence. La présence s'expérimente comme une certaine modalité d'être, se déployant par la médiation des manifestations qui l'accompagnent et la déclinent selon des temporalités particulières ; elle est paroles et silences, actes et retraits, signes et symboles. L'étonnement<sup>428</sup> par lequel s'est inauguré ce propos a permis d'entrer dans une *epochè*, suspensive de ce « déjà-là » de la présence pour mieux s'en rendre étranger et se donner la possibilité de réapprendre à la voir. L'entreprise d'une « réduction » phénoménologique, fut ainsi menée pour « laisser les vécus faire apparaître autant que possible ce qui se manifeste comme et par eux<sup>429</sup> », tant par la démarche intellectuelle que nous avons essayé d'adopter que par une méthode de recueil de ces vécus, à travers le récit phénoménologique.

Le premier temps de cette *epochè* fut la proposition de découpage heuristique du phénomène de la présence en trois moments complémentaires mais qualitativement différents, chacun étant porteur d'un enjeu singulier. Il nous semble que l'éthique et l'esthétique propres à chacun d'eux, que nous avons voulu postuler pour les interroger, nous ont enseigné plusieurs choses.

- La présence est bien une émanation de l'être, en l'occurrence d'un être ; mais elle est plus que « l'ombre portée » de ce dernier. Il ne suffit pas d'être vertueux pour donner lieu à une présence édifiante ; c'est bien pour cela que la gratitude qui se témoigne porte sur un savoir-être qui ne découle pas seulement de la qualité propre d'une personne. L'idée d'un façonnement de la présence comme possibilité (on peut lui donner forme dans une certaine mesure) et comme nécessité (il faut aller au-delà de la seule croyance que ma présence est déjà, *a priori*, le reflet fidèle de mes intentions pour l'autre) dans une perspective accompagnante ou éducative nous semble ainsi confortée par l'analyse menée.
- Si l'on peut parler d'un phénomène de la présence, c'est parce qu'elle se conçoit aussi comme un espace de manifestations, qui sont autant de *donations* – *dons* et choses

---

<sup>427</sup> Camus, A. (1981). *Le mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*. Gallimard, p.63.

<sup>428</sup> « Par l'étonnement, l'évident devient incompréhensible, l'ordinaire extraordinaire (...). L'étonnement rend le bien-connu inconnu, et cela en un sens jusqu'alors inconnu, le familier non-familier et cela en un sens non-familier ». Fink, E. (1975). *De la phénoménologie*. Éditions de Minuit, p.202.

<sup>429</sup> Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF, p.16.

*données à voir*. Aussi, la présence constitue un phénomène qui requiert un double engagement herméneutique : celui de l'être qui a le souci de manifester un sens auprès de l'autre, et tente de façonner les donations en reflets de ce qu'il cherche à être pour l'autre ; celui de l'être qui apprend à accueillir cette présence et à en interpréter les donations. Ce double engagement restitue, au fond, l'engagement dans la relation éducative, qui relie maître et élève.

- La phénoménalité de la présence se déploie selon une certaine *intentionnalité*. Cette intentionnalité n'est pas seulement l'horizon d'une finalité (vouloir être une source d'édification pour l'autre), elle est aussi une volonté de se concevoir selon une adéquation avec l'évolution de l'autre dans le temps. Ce qui va se manifester à travers la présence excédera d'ailleurs bien souvent cette intentionnalité, qui est loin de circonscrire toute la portée signifiante de la présence<sup>430</sup>.
- La prise au sérieux de l'hypothèse d'une double inspiration à l'origine du façonnement d'une présence éducative – selon une éthique et une esthétique propres à chacun des trois moments identifiés – a pu esquisser une compréhension de ce qui s'y incarnait : un *projet* (moral, celui de se faire présence pour accompagner autrui) et une *harmonique* (un ensemble de résonnances concourant à l'unité d'une eurhythmie). Dans le phénomène de la présence tel que nous l'avons reconstitué, ces deux fondements sont distincts tout en s'interpénétrant.

Dans l'extrait cité en exergue, Louis Lavelle évoque l'« efficacité » et même la « puissance » de la présence qui ne cherche pas à s'imposer. Jamais, dans l'étude que nous avons menée, cette idée ne se trouva démentie. Si la présence ne saurait se renier pour pouvoir rejoindre toutes celles et tous ceux qu'elle peut aider et s'assume à travers ses manifestations, ce n'est pas pour éblouir, c'est-à-dire aveugler, mais pour assurer que celui qui est là pour l'autre ne fait pas semblant de l'être. La présence n'est pas plus un simulacre qui confinerait à l'illusion – qui étymologiquement est *tromperie*. Ce qui est remercié à l'issue d'un temps de présence partagée, c'est une authenticité : un mode d'être qui ne s'est pas renié, mais qui ne s'est pas affirmé au détriment de celui de l'autre... et qui en a d'ailleurs pris soin. C'est sans doute ce qui sublime la disparition, en la faisant parachever l'esthétique patiente et délicate de la présence : un dessaisissement qui vient en consacrer l'intention généreuse, confortant alors ce que l'on ressentait au fur et à mesure du chemin partagé : quelle étonnante chose qu'un être qui est là pour nous ! Osons donc la question : qu'est-ce qui peut demeurer d'une telle présence ?

---

<sup>430</sup> Comme l'a mis en évidence le récit de David.

Il peut s'avérer profitable de mettre cette question en regard d'une autre méditation conclusive, livrée par Claude Lefort en postface du dernier ouvrage de Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Lefort la compose en des circonstances particulières, à la suite du décès brutal de son ami, « dans cet étrange silence que celui auquel nous abandonne le discours interrompu<sup>431</sup> ». Personne n'était préparé à cette disparition, ce « terme trop tôt venu », qui n'a pu se façonner, s'exprimer, s'expliquer. Pourtant, s'aperçoit Lefort, ce silence est aussi ce qui clôt l'œuvre, ce qui fait qu'elle aussi, atteint « son terme et, du seul fait que tout en elle est dit, nous sommes soudain mis en sa présence<sup>432</sup> ». Plus que la présence comme manifestations d'un être qui est là, avec moi, c'est la présence accomplie, la présence reconnue comme œuvre, qui s'installe et demeure. Le départ de l'être qui la portait en consacre l'œuvre, et l'on dirait, plus encore, que ce départ la consacre *comme* œuvre, parce qu'il en inaugure une *visibilité* inédite ; devenue « l'œuvre dont l'auteur s'est retiré<sup>433</sup> », elle est désormais l'œuvre que peut investir celui à qui elle s'est adressée.

Cela ne l'altère pas : telle la trace écrite laissée, « c'est une chose qui existe par soi, qui certes ne serait rien si elle n'avait pas son origine dans l'écrivain, et tomberait dans l'oubli si le lecteur cessait de s'y intéresser, mais qui, pourtant, ne dépend entièrement ni de l'un ni de l'autre<sup>434</sup> ». Ce qu'une présence a donné à vivre est, aussi, indélébile. Rien ne viendra modifier ce qui aura été vécu dans le temps partagé. Cependant, une présence n'est pas encore tout ce qu'elle peut être tant qu'elle n'a pas donné lieu à une « *ποίησις* » (*poiësis*) de la personne qui l'a reçue, une réappropriation par une parole. Ce qui demeure d'une présence, c'est ce que l'on a appris à en voir et ce que l'on parvient à en retracer. Le sujet peut s'ouvrir à cette conscience de l'œuvre de la présence sur lui lorsqu'il est devenu capable de répondre à deux questions : celle posée par Maurice Merleau-Ponty, « *qu'est-ce que voir ?* », et celle posée par Paul Ricœur, « *qu'est-ce que raconter ?*<sup>435</sup> ». C'est cette intuition qui nous a guidé dans le choix méthodologique du récit phénoménologique. Sollicité quand la présence partagée n'est plus d'actualité, quand l'autre a disparu, ce récit amène le sujet à s'interroger sur ce qu'il a vu, sur ce qu'il y avait à voir, et sur ce que veut dire *percevoir une présence*. Sa mise en intrigue est occasion d'exprimer ce qui a fait œuvre, ce qui (*s'est*) passé d'un être à un autre – comme dans l'anamnèse assez spontanément relatée lorsqu'on remercie celui ou celle « qui a su être présent(e) ».

---

<sup>431</sup> Lefort, C. (1964). Postface. Dans Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, p.337.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> *Ibid.*

<sup>434</sup> *Ibid.*, p.339.

<sup>435</sup> Voir Voir Pierron, J.-P. (2015). La prose du monde ou le monde comme un texte ? Ricœur, lecteur de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 17, 309-324, p.310.

Il y a une puissance médiatrice de la présence d'autrui qui nous rend présent à nous-même, avant de nous rendre à nous-même, après avoir fait de nous des *auctors*, qui décident et dessinent ce qui a fait œuvre dans la présence vécue, et qui en revisitent l'héritage au fil du temps.

Mais il y a peut-être plus, encore, à méditer de l'œuvre édifiante d'une présence, si on la considère à l'aune de la situation originelle du *Dasein*. Dans la banalité quotidienne, l'étant que je suis (le *Dasein*) est en exil de lui-même. Cet étant que je suis couramment, parmi les autres, ce n'est pas (encore) moi-même, celui que j'ai à être, tant que je ne suis parvenu à m'extirper du « On » – concept utilisé par Heidegger pour désigner ce qui m'aimante au contraire vers une uniformité sociale. Nous avons évoqué plus tôt dans ce propos la situation du *Dasein* faisant face à l'énigme de son avenir et qui se retrouvait ainsi exposé au *souci* (*Sorge*) du *que vais-je devenir ?*. Dans le contexte de l'angoisse née de cet écart entre l'étant que je suis et celui vers lequel je dois tendre, une voix singulière se fait entendre, celle d'un *appel intérieur*.

D'où provient-il ? Du fin fond du *Dasein* lui-même ; il est tel une « conscience qui n'appelle que pour convoquer le *Dasein* à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre<sup>436</sup> ». Cet *appel* (*aufruf*) vise à détourner le *Dasein* du conformisme du « On », et ce faisant, le fait ressortir comme étranger à lui-même : ce que tu es n'est pas ce que tu dois être. Plus précisément : ce que tu es n'est pas ton « pouvoir-être le plus propre ». Mais *qui* appelle le *Dasein* à trouver sa vocation d'être ? Toute instance transcendante est ici hors de cause, car cet appel, puissant et auquel le *Dasein* ne peut se soustraire, correspond à la « voix de l'ipséité<sup>437</sup> », quand bien même il survient contre toute attente, rappelant le *Dasein* à sa dette envers lui-même, autrement dit le rappelant au *souci de soi* inscrit au fond de lui.

Au terme d'une réflexion qui s'est efforcée de reconstituer une phénoménologie de la présence, comme savoir-être qui comporte une puissance d'édification pour l'autre, la prise au sérieux de cette situation du *Dasein* a de quoi interroger – en particulier le philosophe de l'éducation. Quelle peut être la place d'une altérité inspirante, d'un *être-auprès-de* temporaire, qui ne serait ni ipséité, ni suppôt du « On », dans le devenir soi, sur le chemin vers ce « pouvoir-être le plus

---

<sup>436</sup> Courtine, J.-F. (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Vrin, p.320.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p.322. « La voix de la conscience est l'anti-bavardage par excellence », commente par ailleurs Jean Greisch, « elle rappelle silencieusement le *Dasein* à sa singularité insubstituable, en le livrant radicalement à lui-même ». Voir Greisch, J. (1994). *Ontologie et Temporalité : Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*. PUF, p.291.

propre », que nous rapprochons volontiers du « possible qui ne peut advenir qu'à soi » de Max Scheler ?

Au fil de ce propos, il nous est apparu que dans son altérité radicale, la présence d'autrui pouvait nous faire signe au-delà même de ses intentions à notre égard, autrement dit au-delà de ce qu'elle pouvait chercher à être pour nous. Le récit de David fut particulièrement éloquent sur ce point : sans comporter de caractère prescriptif, qui lui aurait imposé d'en épouser les contours, la présence d'Honoré – dans sa donnéité (*Gegebenheit*) comme dans sa donation – lui a inspiré une nouvelle forme dont il a fini par vouloir revêtir son propre étant. L'œuvre de cette présence fut donc celle d'une *donation* (d'une forme dont l'originalité a intrigué David) et d'une *autorisation* (elle a éveillé David au désir et à l'audace d'une autorialité pour refaçonner son étant). Néanmoins, le changement ne put s'opérer qu'à partir d'un certain état originaire et qu'en adéquation avec les possibles « harmoniques » de cet état originaire. Il fallait que David s'y trouvât *disposé*.

Notre méditation conclusive rejoint ici le mystère de l'appel de la conscience au *Dasein*. Ce ne peut être le *Dasein seul* qui se l'adresse de lui-même<sup>438</sup>, puisque cet appel le met en cause, le met en dette, peut-être même en faute (embourbé dans le *On*, il manque de tendre vers son « pouvoir-être le plus proche »). Le *Dasein* est en effet ouverture, il est disposé à recevoir ce qui passe et qui l'interpelle et ainsi de se laisser toucher par certaines présences. Heidegger se reconnaissait redevable de l'œuvre opérée sur lui par certaines présences, qui avaient « conduit [son] être à se déployer et à croître<sup>439</sup> ». Il ne pense pas différemment du *Dasein*, donné comme un « partenaire d'écoute, ce qui donne figure à l'être-avec », mais qui demeure libre dans cette ouverture, laquelle « a pour formes possibles suivre, accompagner, pour modes privatifs ne-pas-écouter, s'opposer, tenir tête, tourner le dos<sup>440</sup> ». Être-avec ne suffit pas à me suggérer un désir de me conformer à ce que je côtoie. Qu'est-ce qui fait alors que le *Dasein* va être amené à singulariser certaines de ces quelques présences rencontrées dans son existence, accepter de se laisser toucher par elles au point de désirer se façonner lui-même à partir de leur phénoménalité ? Nous avons été confrontés dans ce propos au risque du solipsisme : et si je ne

---

<sup>438</sup> « L'appel vient de moi tout en me tombant dessus », écrit Heidegger. Voir Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard, p. 332.

<sup>439</sup> Dans une lettre écrite à son épouse Elfride en 1918, Heidegger affirme en effet que « l'expérience fondamentale de l'amour vivant et de la véritable confiance a conduit mon être à se déployer et à croître ». Voir Arjakovsky, P., Fédier, F., France-Lanord, H. (dir.) (2013). *Dictionnaire Martin Heidegger*. Cerf, p.62.

<sup>440</sup> Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard, § 34, [p.163], p.210.

reconnaissais de vertu édifiante qu'à des formes de présence avec lesquelles je me trouve, *au fond*, déjà en symbiose<sup>441</sup> ?

L'étrangeté de la voix intérieure n'est pas pour autant étrangère au *Dasein* ; cette étrangeté lui est même étonnamment familière. Elle lui parle de lui, et s'il l'entend, c'est parce qu'il peut la comprendre. Et si, en dernière analyse, la puissance édifiante d'une présence provenait de sa propension à éveiller notre conscience, à nous rappeler nous-même au souci de soi, à parvenir à s'adresser à nous-même pour nous en dire quelque chose ?

La philosophie thomiste, qui postule une transcendance, voyait dans le maître celui qui « éveillait l'attention [du disciple], afin que celui-ci tournât son regard, au-dedans de lui-même, vers cette lumière intérieure dont il était illuminé, celle du Verbe<sup>442</sup> », cause extérieure qui stimule le principe intérieur de raison, lequel peut, seul, parvenir à une *compréhension* des choses. Loin de toute référence à une transcendance, la phénoménologie heideggérienne esquisse elle aussi et à sa manière, que le sujet – en l'occurrence le *Dasein* – se trouve fondamentalement dans une situation de solitude existentielle : lui seul peut discerner et parvenir à son « pouvoir-être le plus propre ». Est-ce pour autant qu'il n'y a rien à recevoir d'autre d'une présence qu'un faire-signé ?

Toutes ne nous marqueront pas de la même manière. Mais il en est, il en sera, qui nous accompagneront bien au-delà du temps partagé et qui continueront de nous habiter. Une telle présence n'est plus tout à fait une pure altérité : elle l'était à l'origine et le souvenir de sa manifestation continue de nous rapporter à un être autre. Mais en nous habitant, il peut arriver qu'elle nous devienne immanente. L'intériorisation du maître, du mentor ou de la personne inspirante n'est jamais tout à fait moi – je n'aurais jamais pu *inventer* ce qu'elle fut pour moi – ni jamais tout à fait un autre – ce qu'il demeure d'elle en moi m'est propre. Cette trace singulière pourrait elle-même favoriser *l'appel* du *Dasein*, qui se convoque lui-même pour suivre l'empreinte dont il a été marqué : ici quelqu'un est passé, quelqu'un d'autre et de singulier, qui m'a donné à voir quelque chose de neuf qui m'a fait signe, leur vive sur le chemin vers moi-même.

---

<sup>441</sup> C'est alors que nous avons fait le lien avec la célèbre phrase de Blaise Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais » (voir p.88 de ce mémoire).

<sup>442</sup> Voir Thomas d'Aquin. (1992). *Questions disputées sur la vérité. Question XI. Le maître (De Magistro)*. Vrin. Introduction par Jean Châtillon, p.8.



## Bibliographie

- Alain. (1946). *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*. Lahure.
- Alain-Fournier. (1913). *Le Grand Meaulnes*. Emile-Paul Frères.
- Alexandre d'Aphrodise. (2008). *De l'âme*. Vrin.
- Alquié, F. (2005). *Qu'est-ce que comprendre un philosophe*. La Table Ronde.
- Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Gallimard.
- Aristote. (1997). *Éthique à Eudème*. Vrin.
- Aristote. (1997). *Éthique à Nicomaque*. Vrin.
- Arjakovsky, P., Fédier, F., France-Lanord, H. (dir.) (2013). *Dictionnaire Martin Heidegger*. Cerf.
- Augustin (1936). *Œuvres X – Mélanges doctrinaux*. Desclée De Brouwer.
- Bailly, A. (1895). *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette.
- Ballay, J.-F. (2010). La chair du masque numérique : du visible à l'invisible. *Revue Réel/virtuel*, 1.
- Balleux, A. (2007). Le récit phénoménologique : étape marquante dans l'analyse des données. *Recherches Qualitatives*, 3, 396-423.
- Balzac, H. (1965). *Le Lys dans la vallée*. Gallimard.
- Baridon M. (1999). Les deux grands tournants du siècle des Lumières. *Dix-huitième Siècle*, 31, 15-31.
- Barthes, R. (1953). *Le degré zéro de l'écriture*. Seuil.
- Baudelaire, C. (1976). L'Art philosophique. Dans *Œuvres complètes II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Beauvoir, S. (de). (1954). *Les mandarins*. Gallimard.
- Beckett, S. (1952). *En attendant Godot*. Éditions de Minuit.
- Bégout, B. (2018). L'ambiance comme aura. Le pouvoir atmosphérique des individualités. *Communications*, 102(1), 81-98.
- Beisson, J. (1981). *La génétique*. PUF.
- Belo, F. (2007). *Le jeu des sciences avec Heidegger et Derrida : la phénoménologie reformulée, en vérité*. L'Harmattan.

- Bernays, J. (1880). *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*. Verlag von Wilhelm Hertz.
- Blondel, M. (2013). Les éléments conscients de l'action. Dans : M. Blondel, (1893), *L'action : Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. PUF.
- Bly, R. (1990). *Iron John, a book about men*. Vintage.
- Böhm, G. (2018). L'atmosphère, fondement d'une nouvelle esthétique ? *Communications*, 102(1), 25-49.
- Boirac, É. (1894). *L'idée de phénomène*. Félix Alcan.
- Bonnefoy, Y. (1992). *L'improbable et autres essais, suivis de Un rêve fait à Mantoue*. Gallimard.
- Bosco, H. (1977). *Hyacinthe*. Gallimard.
- Bouchereau, X. (2017). *La posture éducative*. Érès.
- Bourassa, R. (2013). De la présence aux effets de présence : entre l'apparaître et l'apparence. In Féral, J. & Perrot, E. (dir.), *Le Réel à l'épreuve des technologies. Les Arts de la scène et les arts médiatiques*. Presses universitaires de Rennes, 129-148.
- Bouveresse, R. (1993). *Éducation et Philosophie : Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*. PUF.
- Brocchini, I. (2021). *L'attente en philosophie*. L'Harmattan.
- Brousselle, A. (2008). *L'oreille musicale du psychanalyste*. L'Harmattan.
- Butel, Y. (2000). *Essai sur la présence au théâtre*. L'Harmattan.
- Cabrera, J. (2019). *Discomfort and moral impediment*. Cambridge Scholars Publishing.
- Caron, M. (2005). *Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Cerf.
- Caruana, V. et Henry, M. (2000). Entretien avec Michel Henry, *Philosophique*, 3, 69-80.
- Camus, A. (1965). *Noces à Tipasa, dans Essais*. Gallimard.
- Camus, A. (1981). *Le mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*. Gallimard, p.63.
- Camus, A. et Grenier, J. (1981). *Correspondance 1932-1960*. Gallimard.
- Caron, M. (2005). *Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*. Cerf.
- Caspar, É. & Kolinsky, R. (2013). Revue d'un phénomène étrange : la synesthésie. *L'Année psychologique*, 113, 629-666.
- Cerami, C. (2017). Changer pour rester le même. Forme, *δύναμις* et *ἔξις* chez Alexandre d'Aphrodise. in A. Jaulin et A. Balansard (éds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, p. 237-280.

- Chapel, H., Haeney, M., Misbah, S. et Snowden, N. (2004). *Immunologie Clinique*. De Boeck.
- Courtine, J.-F. (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Vrin.
- Cousin, V. (1841). *Œuvres*, tome 2. Société Belge de Librairie.
- Csepregi, G. (2020). *In vivo. Une phénoménologie des moments décisifs de l'existence*. Presses de l'Université Laval.
- Dastur, F. (2004). *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude*. Vrin.
- Dauphin, C. (éd.). (2008). *Le Dictionnaire de musique de Jean-Jacques Rousseau : une édition critique*. Peter Lang.
- De Ketele, J.-M. (2006). Contrôles, examens et évaluation. In Beillerot, J. et Mosconi, N. (dir.). *Traité des sciences et des pratiques de l'éducation*. Dunod, 407-420.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éditions de Minuit.
- Depraz, N. (1994). Edmund Husserl, Adversus haereses mystikes? *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 327–347.
- Depraz, N. (2003). Pratiquer la réduction : la prière du cœur. *Laval théologique et philosophique*, 59(3), 503-519.
- Depraz, N. (2012). *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*. Armand Colin.
- Dericquebourg, R. (2007). Max Weber et les charismes spécifiques. *Archives de sciences sociales des religions*, 137, 21-41. <https://doi.org/10.4000/assr.4146>
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1998). *La voix et le phénomène*. PUF.
- Derrida, J. (2021). *Hospitalité I. Séminaire (1995-1996)*. Seuil.
- Descartes, R. (1955). *Traité des passions de l'âme*. Vrin.
- Desroches, D. (2008). *Expressions éthiques de l'intériorité : Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard*. Presses de l'Université Laval.
- Desroches, D. (2014). *La philosophie comme mode de vie*. Presses de l'Université Laval.
- Dewey, J. (1887). *Psychology*. Happer & Brother.

- Dostoïevski, F. (1993). *Nouvelles et récits*. Éditions L'âge d'homme.
- Dreyfus, H. et Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Gallimard.
- Droit, R.-P. (2016). *Le moment de se séparer*. Billet publié sur le site <https://rpdroit.com/2016/06/16/le-moment-de-se-separer/>
- Dufrenne, M. (1973). *Le Poétique, précédé de Pour une philosophie non théologique*. PUF.
- Dumoulin, H., Revel, J. et Vuillerod, J.-B. (dir.) (2023). *Penser l'événement*. CNRS Éditions.
- Eco, U. (1982). *Le nom de la rose*. Grasset.
- Épictète (2020). *Manuel*. GF-Flammarion.
- Espagne, M. (2017). Theodor Lipps : de l'esthétique à l'histoire de l'art. *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 495-512. <https://doi.org/10.3917/rmm.174.0495>
- Fédier, F. (1995). *Regarder voir*. Les Belles Lettres.
- Féral, J. (1995). *Dresser un monument à l'éphémère : rencontres avec Ariane Mnouchkine*. Éditions Théâtrales.
- Féral, J. (dir.) (2019). *Pratiques performatives. Body Remix*. PUR.
- Fink, E. (1975). *De la phénoménologie*. Éditions de Minuit.
- Foucault, M. (2001). *Dits et Écrits II : 1976-1988*. Gallimard.
- Foucault, M. (2009). *Le corps utopique, Les hétérotopies*. Lignes.
- Fustier, P. (2013). *Éducation spécialisée : repères pour des pratiques*. Dunod.
- Fustier, P. (2021). *Le travail d'équipe en institution: Clinique de l'institution médico-sociale et psychiatrique*. Dunod.
- Gaboriau, F. (1963). *Phénoménologie de l'existence. Gravitations II: Relation - Langage - Quantum - Temps*. Casterman.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Vérité et méthode*. Seuil.
- Garcia, T. (2015). *Forme et objet. Un traité des choses*. PUF.
- Gide, A. (1966). *Si le Grain ne meurt*. Gallimard.
- Giorgi, A. P. & Giorgi, B. M. (2003). The Descriptive Phenomenological Psychological Method. In Paul M. Camic et al., *Qualitative research in psychology : Expanding perspectives in methodology and design*. American Psychological Association, 243-273.
- Go, H.-L. (2021). Hospitalité scolaire : une éthique du désir ? Dans Henri-Louis Go & Xavier Riondet (dir.), *Hospitalité en éducation*. PUN, 33-46.

- Greisch, J. (1994). *Ontologie et Temporalité : Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*. PUF.
- Grondin, J. (2005). La fusion des horizons : La version gadamérienne de l'*adæquatio rei et intellectus* ?. *Archives de Philosophie*, 68, 401-418. <https://doi.org/10.3917/aphi.683.0401>
- Guilead, R. (1974). *De la phénoménologie à la science de la croix : l'itinéraire d'Edith Stein*. Nauwelaerts.
- Gusdorf, G. (1991). *Les écritures du moi. Lignes de vie I*. Odile Jacob.
- Gousseïnov, A. A. (2014). What ought I not to do ? Dans Guttorm Fløistad (ed.), *Ethics or moral philosophy*. Springer, 73-86.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard ;
- Hadot, P. (2008). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel.
- Hegel, G. W. F. (1953). *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction par Jean Hyppolite. Aubier.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Phénoménologie de l'esprit I*. Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (2023). *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction par Jean-Pierre Lefebvre. GF-Flammarion.
- Heidegger, M. (1962). *Le principe de raison*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1971). *Qu'est-ce qu'une chose ?* Gallimard.
- Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard.
- Heidegger, M. (2019). *Pensées directrices sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes*. Seuil.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. PUF.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. PUF.
- Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil.
- Henry, M. (2000). *Incarnation, Une philosophie de la chair*. Seuil.
- Hersch, J. (1964). *L'illusion philosophique*. Plon.
- Houde, R. (2011). *Des mentors pour la relève*. Presses de l'Université de Québec.
- Hume, D. (1973). *Traité de la nature humaine, Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, Tome II. Aubier-Montaigne.

- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard.
- Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive*. Éditions Jérôme Million.
- Husserl, E. (2001). *Méditations cartésiennes*. Vrin.
- Husserl, E. (2003). *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*. Éditions Jérôme Million.
- Jankélévitch, V. (1933). *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Félix Alcan.
- Jankélévitch, V. (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. I. La manière et l'occasion*. Seuil.
- Jolibert, B. (2004). L'autorité et ce qu'elle n'est pas. *Expressions*, 23, 138-154.
- Joubert, J. (1861). *Pensées, Maximes, Essais et Correspondance II*. Didier.
- Joubert, J. (1954). *Pensées et Lettres*. Grasset.
- Kant, E. (1967). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Delagrave.
- Kant, E. (1980). *Réflexions sur l'éducation*. Vrin.
- Kant, E. (1982). *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*. Vrin.
- Kierkegaard, S. (1970). *Œuvres Complètes III*. Éditions de l'Orante.
- Kleinclauss, F., Frontczak, A., Terrier, N., Thuret, R., Timsit, M.-O. (2016). Aspects immunologiques et immunosuppression en transplantation rénale, transplantations rénales ABO et HLA-incompatibles, *Progrès en Urologie*, 26(15), 977-992.
- Kimura, B. (2000). *L'entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Éditions Jérôme Million.
- Kristeva, J. (1985). *Histoires d'amour*. Gallimard.
- Lavelle, L. (1957). *Conduite à l'égard d'autrui*. Albin Michel.
- Legros, R. (1987). Phénoménologie et question de l'homme. *La liberté de l'esprit*, 14, 54-98.
- Leibniz, W. G. (1966). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. GF-Flammarion.
- Lellouche, R. (2006). *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ? L'éclat*.
- Le Pors, S. & Martinez, A. (2007). Avignon. Qu'en dira-t-on ? Une semaine de recherche en Avignon sur le geste théâtral contemporain. *Registres*, 11/12, 161-168.
- Levinas, E. (1963). La trace de l'autre. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 25(3), 605-623.  
<http://www.jstor.org/stable/40881053>

- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff.
- Levinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin.
- Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Fata Morgana.
- Levinas, E. (1994). *Le temps et l'autre*. PUF.
- Levinas, E. (2006). *Totalité et infini*. LGF/Livre de Poche.
- Locke, J. (1983). *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*. Vrin.
- Loti, P. (1908). *Le roman d'un enfant*. Calmann-Lévy.
- Luria, A. R. (1968). *The mind of a mnemonist*. Basic Books.
- Mahéo, G. (2012). La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ?. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 8(1), 478-498. URL : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=529>
- Malraux, A. (1951). *Les voix du silence*. Gallimard.
- Marc-Aurèle. (1999). *Pensées pour moi-même*. GF-Flammarion.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Marion, J.-L. (2012). Remarques sur l'origine philosophique de la donation (*Gegenheit*). *Les Études philosophiques*, 100, 101-116. <https://doi.org/10.3917/leph.121.0101>
- Marion, J.-L. (2014). L'invisible et le phénomène. Dans Jean, G., & Leclercq, J. (Eds.), *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*. Presses universitaires de Louvain, 81-98.
- Marion, J.-L. (2021). *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*. PUF.
- Marrou, H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le monde grec*. Seuil.
- Maupassant (de), G. (2020). *Pierre et Jean*. Magnard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- Meyor, C. (2007). Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique. *Recherches qualitatives*, 4, 103-118.
- Mialaret, G. (2005). *Les sciences de l'éducation*. PUF.
- Montaigne, M. (1872). *Essais*. Hachette.

Morel, P.-M. (2017). Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê*. *Philonsorbonne*, 11, 141-153.

<https://journals.openedition.org/philonsorbonne/892>

Morin, L. & Brunet, L. (2000). *Philosophie de l'éducation*. Presses de l'Université Laval.

Mounier, E. (1946). *Traité du caractère*. Seuil.

Novotný, K. (2010). Sur la subjectivité de l'apparaître. Dans Karel Novotný, Taylor S. Hammer, Anne Gléonec, Petr Špecián (eds.), *Thinking in dialogue with humanities: Paths into the phenomenology of Merleau-Ponty*. Zeta Books, 83-101 (traduction d'Yves Mayzaud).

Ntebutse J.-G., Croyere N. (2016). Intérêt et valeur du récit phénoménologique : une logique de découverte. *Recherche en soins infirmiers*, 124, 28-38.

Oïda, Y. (1992). *L'acteur flottant*. Actes Sud.

Olivier, P. (2000). Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie. *Noesis*, 3.

Pagnol, M. (2004). *Le temps des secrets*. Fortunio.

Paillé, P. et Mucchielli, A. (2021). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.

Parret, H. (2006). *Épiphanies de la présence : Essais sémio-esthétiques*. Presses Universitaires de Limoges.

Pascal, B. (1961). *Pensées et Opuscules*. Hachette.

Patočka, J. (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Millon.

Pelluchon, C. (2018). *Éthique de la considération*. Seuil.

Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*. Seuil.

Peneff, J. (1990). *La méthode biographique : De l'école de Chicago à l'histoire orale*. Armand Colin.

Perrault, C. (1867). Cendrillon, ou la petite pantoufle de vair. In *Contes*, Hetzel, 23-28.

Perrenoud, P. (2004). Qu'est-ce qu'apprendre ? *Enfance & Psy*, 24, 9-17.

Pierron, J.-P. (2015). La prose du monde ou le monde comme un texte? Ricœur, lecteur de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 17, 309-324.

Pineau, G. (1998). L'accompagnement comme art de mouvements solidaires. Dans Gaston Pineau (éd.), *Accompagnements et Histoires de vie*. L'Harmattan.

Platon. (1967). *Théétète*. GF-Flammarion.

Platon. (1991). *Phédon*. GF-Flammarion.

- Platon (1994). *Charmide*. In *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*. Les belles Lettres.
- Platon. (1997). *Protagoras*. GF-Flammarion.
- Platon. (2002). *La République*. GF-Flammarion.
- Platon. (2006). *Le Sophiste*. GF-Flammarion.
- Plotin (1954). *Ennéades, I*. Les Belles Lettres.
- Pourtois, J.-P. et Desmet, H. (1988). *Épistémologie et instrumentation en sciences humaines*. Ed. Pierre Mardage.
- Prairat, E. (2003). Autorité et respect en éducation. *Le Portique, 11*. DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.562>
- Prairat, E. (2015). *Quelle éthique pour les enseignants ?* De Boeck.
- Prairat, E. (2019). *Propos sur l'enseignement*. PUF.
- Prairat, E. (2020). Le tact au cœur de la parole professorale, *Recherches en éducation, 39*, 42-50. <https://doi.org/10.4000/ree.311>
- Prairat, E. (2021). L'éthique enseignante : ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas. *Éthique en éducation et en formation, 10*, 14–26. <https://doi.org/10.7202/1076817ar>
- Prairat, E. (2021). Considérations sur l'idée d'hospitalité scolaire. Dans Henri-Louis Go & Xavier Riondet (dir.), *Hospitalité en éducation*. PUN, 13-32.
- Prairat, E. (2022). *Éduquer avec tact*. ESF.
- Queneau, R. (1965). *Les fleurs bleues*. Gallimard.
- Quentel, J.-C. (1997). *L'enfant, problèmes de genèse et d'histoire*. De Boeck.
- Racine, J. (1935). *Phèdre*. Librairie Hachette.
- Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant*. Fayard.
- Reboul, O. (1989). *La philosophie de l'éducation*. PUF.
- Revault d'Allonnes, M. (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Seuil.
- Rey, A. (2011). *Dictionnaire historique de la langue française*. Nathan.
- Ribau, C., Lasry, J.-C., Bouchard, L., Moutel, G., Hervé, C., Marc-Vergnes, J.-P. (2005). La phénoménologie : une approche scientifique des expériences vécues. *Recherche en soins infirmiers, 81(2)*, 21-27.
- Ricardou, J. (1961). *L'observatoire de Cannes*. Éditions de Minuit.
- Richir, M. (1998). Qu'est-ce qu'un phénomène?, *Les Études Philosophiques, 4*, 435-449.

- Ricœur, P. (1953). Sur la phénoménologie. *Esprit*, 21, 821-839.
- Ricœur, P. (1957). Phénoménologie existentielle. Dans *Encyclopédie française XIX, Philosophie et religion*. Larousse, 19.10-8 à 19.10-12.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation : Essai sur Freud*. Seuil.
- Ricœur, P. (1990). Avant la loi morale, l'éthique. *Encyclopaedia Universalis. Supplément I : les enjeux*, 62-66.
- Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance*. Gallimard.
- Ricœur, P. (2010). *Écrits et conférences 2*. Seuil.
- Rilke, R. M. (1972). *Œuvres 2 – Poésie*. Seuil.
- Rilke, R. M. (1976). *Œuvres 3 – Correspondance*. Seuil.
- Robert, J.-D. (1972). Approche rétrospective de la phénoménologie husserlienne : rappel de quelques éléments de sa genèse et de son évolution ; ses « chances » d'avenir. *Laval théologique et philosophique*, 28(1), 27–62. <https://doi.org/10.7202/1020275ar>
- Rogers, C. (1957). The necessary and sufficient conditions for therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, 95-103.
- Romano, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Gallimard.
- Rostand, E. (2004). *Cyrano de Bergerac*. Le Livre de poche. Rousseau, J.-J. (1793). *Dictionnaire de musique. Tome second*. Bélin.
- Rousseau, J.-J. (1971). *Œuvres complètes*. Seuil.
- Moore, G. E. (2002). *Lectures on philosophy*. Routledge.
- Saint-Exupéry (de), A. (1999). *Le petit prince*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard.
- Schaeffer, J.-M. (2015). *L'expérience esthétique*. Gallimard.
- Scheler, M. (1944). *Le saint, le génie, le héros*. Aubier.
- Scheler, M. (1955). *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : Essai pour fonder un personnalisme éthique*. Gallimard.
- Scheler, M. (1996). *Six essais de philosophie et de religion*. Éditions Universitaires de Fribourg.
- Schnell, A. (2017). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. Hermann.
- Schröpfer, D. (2001). Peut-on enseigner la présence ? La leçon de Yoshi Oïda. In Farcy, G.-D. et Prédal, R. (dir.). *Brûler les planches, crever l'écran. La présence de l'acteur*. L'Entretiens Éditions, 61-68.

- Serres, M. (2010). *L'autorité*. XVIe congrès de l'appel, « Autoriser l'autorité ». Montpellier.
- Stanguennec, A. (2011). *La philosophie romantique allemande*. Vrin.
- Staquet, A. (2000). *La morale et ses fables: de l'éthique narrative à l'éthique de la souveraineté*. Éditions du Grand Midi.
- Stein, E. (1932, non publié). *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. Manuscrit inédit, Archivum Carmelitanum Edith Stein de Bruxelles.
- Stein, E. (2012). *Le problème de l'empathie*. Cerf.
- Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique I. L'époque hyperindustrielle*. Éditions Galilée.
- Teilhard de Chardin, P. (1955). *Le phénomène humain*. Seuil.
- Thomas d'Aquin. (1992). *Questions disputées sur la vérité. Question XI. Le maître (De Magistro)*. Vrin.
- Thomas-Fogiel, I. (2016). Vers une autre allure de la phénoménologie ? Mikel Dufrenne ou la phénoménologie comme philosophie transcendantale des relations. Dans Jean-Baptiste Dussert et Adnen Joey (dir.). *Mikel Dufrenne et l'esthétique. Entre phénoménologie et philosophie de la nature*. Presses universitaires de Rennes, 55-78.
- Urabe, K. (1987). *Les heures oisives*. Gallimard.
- Van Riet, G. (1966). Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry. *Revue Philosophique de Louvain*, 83(64), 436-457.
- Vitale, É. (1989). *Le Bauhaus de Weimar, 1919-1925*. Pierre Mardaga éditeur.
- Vygotski, L. (2019). *Pensée et langage*. Éditions La Dispute.
- Waquet, F. (2013). Un professeur de philo, un maître, mon maître : Témoignages d'élèves (1960-1980). Dans Noacco, C., Bonnet, C., Marot, P., & Orfanos, C. (Eds.), *Figures du maître : De l'autorité à l'autonomie*. PUR, 309-321.
- Wallon, H. (1990). *Psychologie et dialectique. La spirale et le miroir : textes de 1926 à 1961*. Messidor.
- Weber, M. (1971). *Économie et société*. Plon.
- Weber, M. (1991). *Le savant et le politique*. 10/18.
- Weil, É. (2003). *Philosophie et réalité I*. Beauchesne.
- Wieczorek, I. (2021). Atmosphères en formation : seuils affectifs, champs immersifs et limites actives. Dans Didier Tallagrand, Jean-Paul Thibaud, Nicolas Tixier (dir.), *L'usage des ambiances : Une épreuve sensible des situations*. Hermann, 251-259.
- Winnicott, D. W. (1958). *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot.

Winnicott, D. W. (1988). *Conversations ordinaires*. Gallimard.

Zazzo, R. (1963). Wallon, Psychologue de l'enfance. *La Pensée*, 112, 38-44.

Zola, É. (2010). *Pour une nuit d'amour*. Gallimard.

Zweig, S. (2021). Pour le 28 août, Goethe et Rahel. In *Écrits littéraires. D'Homère à Tolstoï, 1902-1933*. Albin Michel.

## Table des matières

Introduction .....	3
Un étonnement.....	3
Une réflexion .....	5
Une proposition .....	9
I. APPARAÎTRE .....	15
I.1. L'apparaître et le phénomène .....	17
I.2. La mise en présence, ou ce que <i>faire son apparition</i> peut signifier .....	28
I.3. Éthique et esthétique de l'apparaître, une introduction à la présence .....	42
II. DEMEURER .....	55
II.1. Ces présences que l'on célèbre .....	57
II.2. Une présence qui transforme ? Récit et analyse d'un épisode de vie. ....	61
II. 3. <i>Savoir être présent</i> . Que recèle le phénomène de la présence ? .....	75
II. 4. D'une éthique du souci à une esthétique de la présence .....	93
III. DISPARAÎTRE.....	113
III. 1. De la nécessité et du sens profond de disparaître .....	115
III. 2. De l'éthique et de l'anti-éthique de la disparition .....	125
III. 3. D'une esthétique de la disparition à une fécondité de la présence par l'absence : l'énigme d'Husserl. ....	139
Méditation conclusive .....	151
Bibliographie.....	159

