L'approche métamorphique de l'éducation : l'éducation comme souci de soi

Education as care of the self

Alfred Romuald Gambou

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ree/8358>

ISSN : 1954-3077

Éditeur

Université de Nantes

Référence électronique

Alfred Romuald Gambou, « L'approche métamorphique de l'éducation : l'éducation comme souci de soi », *Recherches en éducation* [En ligne], 19 | 2014, mis en ligne le 01 juin 2014, consulté le 02 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ree/8358>

Recherches en éducation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'approche métamorphique de l'éducation : l'éducation comme souci de soi

Alfred Romuald Gambou¹

Résumé

L'antique tradition gréco-romaine a ontologiquement pensé la question de la formation de l'homme dans la relation sujet-vérité, ce qui fait d'ailleurs l'une des principales caractéristiques de son paradigme éducatif. En effet, si l'interprétation de cette relation a eu pour cadre constitutif, la compréhension de la notion du « souci de soi », elle a par ailleurs structuré les orientations de différentes écoles philosophiques, notamment celles issues de Socrate et de Zénon de Citium, tout en conférant à chacune sa vision dans son schème interprétatif. Le problème est que la Modernité n'a pas hésité à rompre avec cette structure ontologique, ce qui faisait sa « spiritualité ». Ainsi actée, la fissure de cette relation sujet-vérité n'a pas manqué de conséquences dans la perspective de la formation de l'homme moderne. C'est ce que tente de scruter cette recherche en essayant de comprendre le fonctionnement des schèmes de chacune des écoles ici mentionnées et leurs ramifications dans l'histoire, et ainsi, questionner l'actualité de notre contemporanéité en matière d'éducation, de formation de soi et d'éthique professionnelle enseignante.

Bien avant Socrate, même si cela s'affirmera davantage avec lui, jusqu'au stoïcisme tardif en passant par l'épicurisme et bien d'autres écoles de l'Antiquité gréco-romaine, une notion a structuré le cadre constitutif de la formation de l'homme : « *le souci de soi* ». Certes elle a conféré à chacune des écoles un schème interprétatif bien nuancé, cependant elle est bien longtemps restée au cœur du dispositif ontologique de la formation de l'homme pensée autour de la relation sujet-vérité (Foucault, 2001.) Ainsi selon les écoles, la conception et la réalisation pratique de ce paradigme ont varié, empruntant pour d'aucuns le schème de l'*epistrophê* dans lequel on note bien des variables (notamment entre la structure conceptuelle platonicienne et stoïcienne) sur lesquelles nous insisterons dans ce texte et pour d'autres, le schème de la *metanoia*, plus radical que le premier sur la question du renoncement de soi.

Le problème est que la structure ontologique de ce paradigme, ce qui faisait la « spiritualité » même du souci de soi a été abandonnée, et ce, à en croire Foucault, dès le XVII^e siècle avec ce qu'il appelle « *le moment cartésien* », sur lequel nous reviendrons. Les *Lumières* accentueront un siècle plus tard cet abandon, avant que les Modernes aient à leur tour porté haut ce flambeau en héritage, lequel n'a pas manqué de questionner les Postmodernes. Ainsi actée, la rupture de cette structure ontologique antique, son abandon a en effet eu des conséquences dans la perspective de la formation de l'homme moderne, postmoderne et interroge encore aujourd'hui l'actualité de notre contemporanéité en matière d'éducation, de formation de soi.

En effet, en essayant de comprendre à la fois le fonctionnement du schème de chacune des écoles ici mentionnées et leurs ramifications dans l'histoire, cette recherche tente aussi de s'interroger sur quoi faire de ce qui a été abandonné. Cela peut-il encore servir de repère pour questionner l'essoufflement de l'école d'aujourd'hui quant à son efficacité à assumer et à assurer la formation et l'éducation de l'homme ? Autrement dit, tout en tenant compte des enjeux de l'actualité de notre contemporanéité, quelles leçons tirer de cet abandon dans la perspective du renouvellement de la pensée éducative ? Telles sont quelques questions qui orientent ce texte.

¹ Titulaire d'un DEA et d'un Master 2 en Philosophie (Option : Logique et histoire des Sciences), doctorant en sciences de l'éducation, Centre de Recherche en Education de Nantes (CREN), Université de Nantes.

1. Le paradigme antique de la formation de soi : la structure ontologique de ce qui a été abandonné

Dans *L'herméneutique du sujet*, dans son premier cours, Foucault fait le constat d'une rupture ontologique et épistémologique avec la tradition antique gréco-romaine initiée par la pensée moderne. Elle est caractérisée par la distorsion voire la coupure de la relation sujet-vérité, relation faut-il le rappeler fondamentale, puisque c'est elle qui structurait ontologiquement l'idée même de la formation de l'homme. Au cœur donc de cette relation, il y avait le concept de l'*epimeleia heautou* c'est-à-dire le souci de soi, cet appel voire ce préalable à prendre soin de soi, à s'occuper de soi, au moyen de pratiques, d'exercices, d'expériences que le sujet opérait sur lui-même et qui provoquaient en lui de façon progressive, des transformations, des modifications, des améliorations.

Foucault appelle ces pratiques du souci de soi « *la spiritualité* », car ce sont elles qui rendaient possibles la purification, la transfiguration, voire l'ascèse en vue d'un possible renouvellement du sujet. Elles n'étaient pas la condition d'accès à une connaissance, mais constituaient le moyen ou plutôt « le prix » à payer par le sujet pour accéder à la vérité. Il n'y a pas donc ici la possibilité d'accéder à la vérité sans préalablement passer par l'étape du souci de soi, d'ailleurs, c'est autour de lui que s'est constitué « *le cadre, le sol, le fondement à partir duquel se justifie l'impératif du gnôthi seauton, connais-toi toi-même.* » (Foucault, 2001, p.10). C'est pourquoi, rappelle Foucault, la question d'accès à la vérité et la pratique du souci de soi comme spiritualité n'étaient pas des questions séparées l'une de l'autre, au contraire, elles étaient entièrement liées dans cette tradition antique gréco-romaine. C'est dans cette structure ontologique qu'était pensé le projet de la formation et de l'éducation de l'homme. Cela dit, en quoi va consister ce que Foucault appelle « le moment cartésien » ?

■ « Le moment cartésien »

En effet, « *le moment cartésien* » – ce qui ne veut pas forcément dire que c'est de Descartes seulement qu'il s'agit, précise Foucault (*ibid.*, p.19) mais bien d'une période de l'histoire, qui à notre avis, irait de la fin du Moyen Age, la Renaissance au début du XVII^e siècle – c'est bien le moment où on a séparé dans l'histoire, « la spiritualité » du souci de soi comme condition et préoccupation majeure du sujet avant tout accès à la vérité, la vérité entendue comme ce qui accomplit le sujet ou l'être même du sujet. Pire, c'est qu'on a remplacé ce souci de soi, cette spiritualité par la connaissance. C'est donc le moment où la connaissance est devenue « *comme le seul et unique moyen d'accès à la vérité* » que Foucault appelle le « *moment cartésien* ». Le problème, analyse Foucault, c'est que la connaissance n'a pour champ d'action que « *l'individu dans son existence concrète* », mais pas le sujet ou le « soi » dans son être ou dans sa « *structure en tant que telle* ».

Autrement dit, les conditions d'accès à la vérité ne sont plus recherchées à l'intérieur du sujet mais plutôt à l'extérieur, la connaissance étant le rapport du sujet à l'objet. À y regarder de près, ce « moment cartésien », qu'évoque Foucault, correspond dans l'histoire des sciences à la montée en puissance des sciences expérimentales et leurs méthodes, qui sont par ailleurs bien antérieures au XVII^e siècle, c'est-à-dire au Moyen Age, comme en témoignent ces propos : « *Le principal résultat de cet effort pour comprendre comment il faut employer la théorie pour comprendre les faits en une discipline pratique correcte, fut de montrer qu'en science le seul "critère de vérité" était la cohérence logique et la vérification expérimentale. La question métaphysique sur le pourquoi des choses, à laquelle il était répondu en termes de substances et de causes, en termes de quod quid est, fut progressivement remplacée par la question scientifique sur le comment des choses, à laquelle on répondit simplement par la mise en corrélation des faits, par n'importe quel moyen, logique ou mathématique, qui conduisit à cette fin.* » (Crombie, 1953, cité par Koyré, 1973, p.72).

On note ici, et ce dès le Moyen Age, « des apports nouveaux » dans la mesure où le préalable qui était jusque-là fait à l'être même du sujet de se modifier, de s'altérer d'abord avant tout accès à la vérité saute ou disparaît, car le sujet par « ses seuls actes de connaissance », donc par l'expérimentation, est à même de reconnaître la vérité et d'y accéder. C'est donc autour d'une nouvelle ontologie inspirée des mathématiques dont les origines sont paradoxalement issues de Platon que « le moment cartésien » inaugurera une science qui tendra « *vers une connaissance réelle, bien que naturellement partielle et provisoire, du monde réel, poursuivant un but impossible, et même faux.* » (Koyré, 1973, p.85). On peut ainsi se souvenir par ailleurs de cette science cartésienne dont la prétention nous faisait la promesse de devenir « maître et possesseur de la nature ».

■ **Quelles incidences ?**

Il en ressort que ce changement paradigmatique n'a pas manqué d'incidences. En effet, l'abandon de cette structure ontologique antique a eu pour conséquence l'effacement du contenu qui structurait la formation de l'homme. En l'absence donc de cette structure, l'homme n'a plus besoin de cet apprentissage, de cette formation de soi pour accéder à ce qui le transfigure et le transforme. Il se trouve aussi que ce souci de soi, cette spiritualité de soi par soi, mais toujours sous l'accompagnement d'un tiers, était pour le sujet le moyen par excellence de découvrir dans ses propres occupations, dans son propre souci de soi, les occupations des autres et du monde. On faisait par là même et en même temps l'expérience de l'altérité. Alors, le dépouillement de cette dimension a eu des incidences dans la manière dont l'homme depuis cette « date » s'est tenu dans le monde, sa manière de mener ses actions, de penser ses rapports avec autrui. Cette rupture a bien éloigné l'homme des questions métaphysiques qu'il pouvait bien se poser du genre : « *Qu'y a-t-il de proprement humain chez l'homme, de proprement naturel dans la nature, qu'il s'agirait de préserver ?* » (Beck, 2008, p.51).

Au perfectionnement moral inhérent à la spiritualité du souci de soi, a succédé la promesse d'un progrès linéaire extérieur à l'homme, rendant ainsi le lien entre l'individu et la communauté quasi inexistant. En effet, quand on sait que dans la tradition gréco-romaine antique, l'homme ne pouvait se former que dans l'horizon de la communauté humaine prise dans sa dimension culturelle et linguistique au travers des liens intergénérationnels, alors on peut mesurer la dimension de cette perte. Ainsi donc, en remplaçant cette spiritualité du souci de soi, tout ce qui renverra aux questions métaphysiques, du moins à cette métaphysique du souci de soi, donc à son sens, n'aura plus de résonnance particulière, moins encore d'écho dans la conscience de l'homme. Car, pour qu'il y ait sens, il faut bien une sorte de relation de correspondance dans la mesure où « *l'émergence du sens suppose, en effet, une affinité entre la conscience et ce qu'elle vise. Il ne peut donc naître que si ce qui est en vue "dit quelque chose". Au rapport unilatéral se substitue alors une réciprocité, la résonnance d'une correspondance.* » (Rey, 2009, p.29). Il va de soi que cette dimension de l'intériorité du sujet étant évacuée, il n'y a plus de possibilité de correspondance, le divorce était alors entériné, ce qui a annoncé l'amorce de l'ère de la raison instrumentale. Avant donc de tirer les leçons de cette rupture et voir comment cela questionne notre actualité sur les questions vives en éducation, voyons comment se concevait cette spiritualité du souci de soi selon les schèmes de deux écoles philosophiques, platonicienne et stoïcienne.

2. Les deux schèmes interprétatifs du souci de soi : la conversion et la métamorphose

■ **Le schème de la conversion**

C'est dans le dialogue entre Socrate et le jeune Alcibiade que Platon met en exergue le schème de la conversion en inscrivant la spiritualité du souci de soi au fondement de l'entreprise qui mènera l'âme vers la contemplation des essences transcendantes, des modèles intelligibles, les Idées. C'est la fonction que Socrate se donne dans ce dialogue pour convier Alcibiade à l'idée d'apprendre d'abord à s'occuper de lui-même s'il veut parvenir à ses fins, le gouvernement

des autres. Rappelons brièvement le contexte. Si le jeune Alcibiade est enfin disposé à entendre et écouter Socrate, c'est qu'il est en manque de « *quelque chose* » c'est-à-dire l'éducation. En effet, Alcibiade est issu d'une famille d'aristocrates, mais en manque d'éducation. Ce manque ou ce déficit a pour principale cause les circonstances de la vie : il perd très tôt ses parents, alors il se voit confier à un de ses tuteurs, Périclès, lequel n'aura pas le temps de s'en occuper en raison de ses charges politiques (Foucault, 2001, p.33-40). Face à ce déficit d'éducation, Alcibiade prend conscience qu'il lui faut une éducation pouvant lui permettre d'accéder à la gestion de la cité (ce à quoi le jeune homme aspirait, vu son statut social). C'est à ce moment-là qu'il se laisse aborder par Socrate, lequel peut maintenant engager le dialogue avec lui. C'est donc à cette occasion que Socrate lui formule la « *condition* » du souci de soi. Comprenons bien qu'à travers le personnage d'Alcibiade, Socrate pointe du doigt un problème réel et global au cœur de la société athénienne que Foucault formule en ces termes : « *La critique de la pédagogie athénienne comme incapable d'assurer le passage de l'adolescent à l'âge adulte, incapable d'assurer et de coder cette entrée dans la vie, me paraît un des traits constants de la philosophie grecque. On peut même dire que c'est là – à propos de ce problème, dans ce creux institutionnel, dans ce déficit de la pédagogie, dans ce moment politiquement et érotiquement trouble de la fin de l'adolescence et de l'entrée dans la vie – que s'est formé le discours philosophique, ou du moins la forme socratique-platonicienne du discours philosophique.* » (p.84). C'est à l'aune de cette situation que Socrate répond au besoin d'« *entrée dans la vie* » que manifeste le jeune Alcibiade. Ainsi, par une démarche interrogative couplée de pratiques ou d'exercices pouvant permettre au jeune homme d'acquérir une expérience par laquelle il peut opérer par lui-même les transformations nécessaires pour accéder à la vérité, ce qui lui rendrait du coup accessible son espoir de gouverner les autres dans la cité, Socrate l'amène, comme dans la métaphore du miroir, à apprendre à refléter son âme sur le miroir parfait s'il veut se connaître lui-même. Car c'est dans cet accès à l'élément divin que « *l'âme, écrit en substance Foucault, peut atteindre la capacité de se voir elle-même dans la pureté de ce qui lui ressemble* » (p.68-69). C'est ainsi qu'elle accède à la sagesse. On comprend alors que l'objet du souci de soi, n'est pas autre chose que l'âme elle-même, l'âme comme « *sujet de l'action* », laquelle vise sa conversion pour se tourner vers des essences hors d'elle-même. C'est ce à quoi Socrate invite Alcibiade.

On notera au passage qu'il n'y a pas de conversion de l'âme, il n'y a pas de souci de soi, sans la présence d'un tiers, non pas que le tiers soit un objet d'imitation, mais il est celui qui permet l'éveil de l'autre pour qu'il ait le souci de se soucier de lui-même. Chez les Stoïciens il sera pensé comme *exemplum*, mais jamais comme un modèle. Ainsi, peut-on lire : « *Et je crois que c'est là (la chose, me semble-t-il, est à retenir), ce qui définit la position du maître dans l'epimeleia heautou (le souci de soi). Car le souci de soi est en effet quelque chose, [...] qui a toujours besoin de passer par le rapport à quelqu'un d'autre qui est le maître. On ne peut pas se soucier de soi sans passer par le maître, il n'y a pas de souci de soi sans la présence d'un maître. Mais ce qui définit la position du maître, c'est que ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir de lui-même. À la différence du médecin ou à la différence du père de famille, il ne se soucie pas du corps, il ne se soucie pas des biens. À la différence du professeur, il ne se soucie pas d'apprendre à celui qu'il guide des aptitudes ou des capacités, il ne cherche pas à lui apprendre à parler, il ne cherche pas à lui apprendre à l'emporter sur les autres, etc. Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même.* » (Foucault, *ibid.*, p.58).

Si la spiritualité du souci de soi structure et rend possible l'*epistrophê* ou la conversion de l'âme vers des réalités intelligibles chez Platon avec des finalités politiques et pédagogiques, elle se généralisa dans les écoles gréco-romaines et opéra des déplacements importants notamment chez les Epicuriens et les Stoïciens pour qui ce souci de soi va concerner concrètement, y compris des gens ordinaires, la question du souverain bien, la question de « *comment doit-on vivre ?* » (bien entendu cette question est déjà bien présente chez Socrate) non pas en vue de gouverner les autres, mais en vue de bien vivre sagement et dignement sa vie, et ce, quel que soit l'âge. Au total, si le schème de la conversion du souci de soi prend l'itinéraire d'un envol transcendantal, qu'en est-il du schème de la métamorphose ?

■ Le schème de la métamorphose

Précisons d'emblée que nous nous inscrivons ici dans la perspective ouverte par les travaux de Didier Moreau sur l'éducation métamorphique. Ses publications, ses séminaires nous ont inspiré. Cela dit, comment cette spiritualité du souci de soi s'est-elle traduite dans le schème de la métamorphose ? Certes, le souci de soi va aussi structurer ce schème, mais cette fois-ci loin de toute tentative d'une préparation pour un « *envol transcendantal* », puisqu'il n'y a pas ici d'arrière monde caché, donc pas de réminiscence et pas de contact de l'âme avec l'élément divin, du moins pas comme dans la perspective platonicienne. Mais le souci de soi va prendre le sens de se transformer, se perfectionner en vue d'un accès et d'une pénétration immanente à l'ordre rationnel du cosmos. Se soucier de soi non seulement pour se connaître c'est-à-dire connaître ce que nous sommes, mais aussi connaître le réel qui nous entoure car l'harmonie de soi avec la communauté d'hommes soutenue par « la tension commune vers l'unité rationnelle avec le cosmos », va devenir ce vers quoi le souci de soi aspirera et ce, tout au long de la vie. Épicure dans sa *Lettre à Ménécée* donne cette orientation du souci de soi en ces termes : « *Il n'est en effet, pour personne, ni trop tôt ni trop tard lorsqu'il s'agit d'assurer la santé de l'âme. [...] Par conséquent, doivent philosopher [philosopher prend ici le sens de ce souci de soi] aussi bien le jeune que le vieillard, celui-ci afin qu'en vieillissant il reste jeune sous l'effet des biens, par la gratitude qu'il éprouve à l'égard des événements passés, et celui-là, afin que, tout jeune qu'il soit, il soit aussi un ancien par son absence de crainte devant ce qui va arriver.* » (Épicure, 2011, p.97).

En effet, Épicure indique une conduite de la vie, il catégorise et distingue les différents plaisirs en orientant le choix vers ceux dont la nécessité rend possible le bonheur. C'est alors qu'il définit les soins nécessaires dont a besoin l'âme pour se guérir de vaines et fausses opinions, des superstitions angoissantes et des peurs sans fondement. Une fois abordées les questions qui suscitent ces peurs et angoisses, en l'occurrence la question des désirs, de l'existence des dieux, la question de la mort, Épicure veut aider Ménécée à se débarrasser comme il le dit lui-même « *du regret de ne pas être immortel* ». Ainsi, donne-t-il des recommandations : « *mets-les en pratique et fais-en l'objet de tes soins* » (*ibid.*) car c'est en elles qu'on trouve les éléments du bien vivre, insiste-t-il. C'est pourquoi il termine sa lettre avec ces notes pratiques : « *Fais de ces choses et celles qui s'apparentent l'objet de tes soins, jour et nuit, pour soi-même et pour qui t'es semblable, et jamais, ni éveillé ni en songe, tu ne connaîtras de trouble profond, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il n'est en rien semblable à un vivant mortel l'homme qui vit au milieu de biens immortels.* » (*ibid.*, p.103).

Dans la même perspective, loin de toute idée d'une conversion de soi pour la conquête d'une essence hors de soi-même, le souci de soi concernera ici la formation de l'homme à partir de ce qu'il est, sans renoncement à lui-même. C'est un travail certes long parce qu'inachevable mais qui fait de l'homme un être progressant. Du coup, la finitude humaine n'est donc pas un obstacle à notre perfectionnement comme la *metanoia* chrétienne l'insinuera plus tard, mais elle est ce qui le rend possible, car notre inachèvement est la condition même de notre présence au monde, en tant qu'être en formation continue, donc perfectible. Pas de conquête d'un être nouveau ou d'une essence nouvelle, la formation, grâce aux liens intergénérationnels, le legs culturel de ceux qui nous ont précédés, devient l'effort rationnel de devenir ce que nous sommes. Cette formation métamorphique permet d'articuler cette injonction faite à l'homme : « *va, vis et deviens* », car ce « *deviens* » n'est pas une recherche d'une essence hors de nous, au contraire, il est le résultat de cette quête permanente de nous-mêmes qui nous fait découvrir ce que nous sommes.

En effet, le stoïcisme hérité de Zénon de Cittium (notamment Cicéron, Sénèque, Marc Aurèle) incarnera cette tradition métamorphique de la formation de l'homme. En témoigne l'anecdote qui explique comment le jeune Zénon en est arrivé à fonder l'école stoïcienne. Il va sans dire qu'après avoir cherché un oracle qui l'aiderait à orienter sa vie, Zénon reçut pour réponse le conseil de la Pythie de Delphes : « *deviens de la couleur des morts* » (Diogène, 1965, p.51). Le jeune homme comprit l'énigme et se mit à lire les œuvres des anciens. On comprend ainsi la structure conceptuelle du stoïcisme : « *Si l'on se réfère au principe directeur du stoïcisme depuis Zénon, il faut admettre que la vérité ne peut s'atteindre dans la fulgurance d'une révélation et*

que nous ne pouvons que nous perfectionner lentement par l'étude des œuvres et par la réflexion sur la conduite de notre vie, de façon à comprendre la nature à laquelle nous appartenons. » (Moreau, 2012, p.115-132). Le souci de soi n'a donc plus cette « fonction » comme chez Platon, celle de préparer l'âme à aller au contact avec l'élément divin et dans lequel elle se refléterait pour se connaître et se reconnaître. Il devient une pratique au quotidien c'est-à-dire dans la vie ordinaire pour se rendre meilleur et progressant. C'est ce que Sénèque propose d'ailleurs à Lucilius : « *Car que ferais-tu, sinon te rendre meilleur chaque jour, te dépouiller de quelque erreur, reconnaître tes propres fautes plutôt que de les imputer à d'autres ?* » (Sénèque, 2002, p.44)

Il ajoute plus loin dans la même lettre, en parlant même de traitement, comme en médecine : « *Il faut y travailler, et, en vérité, ce travail même n'est pas grand si, du moins, je le répète, nous nous sommes mis à pétrir notre âme et à la corriger avant qu'elle ne soit endurcie dans ses mauvais penchants. Fût-elle endurcie, je n'en désespérerais pas encore ; il n'est rien dont ne vienne à bout une ardeur opiniâtre, un zèle actif et soutenu.* » (p.45). Par les exercices pratiques auxquels recourt cette formation de soi pour se rendre progressant, les Stoïciens ne pensent pas un instant qu'elle puisse être inatteignable, pour peu qu'on se donne un peu d'effort. En témoignent ces exercices pratiques que Marc Aurèle se donne à lui-même dans ses Pensées : « *L'examen du soir où l'on relève les faits de la journée pour les mesurer à l'aune de ce qu'on aurait dû faire. Et puis l'examen du matin où, au contraire, on se prépare aux tâches que l'on doit faire. On fait la revue de son emploi du temps futur, et on s'équipe, on réactive les principes que l'on aura besoin de mettre en œuvre pour exercer son devoir.* » (Résumé par Foucault, 2001, p.192)

Au total, le souci de soi ne se cristallise plus comme ça pouvait l'être chez Platon avec le jeune Alcibiade sur un moment précis de la vie, au moment d'une crise ou d'un déficit de pédagogie ou encore au passage de l'adolescence à l'âge de maturité ou d'adulte, il est ici chez les Epicuriens et les Stoïciens permanent et accompagne l'homme tout au long de la vie. Il n'est plus aussi, comme on l'a vu chez Platon, orienté vers l'atteinte du vrai qui serait hors de notre portée et donc inatteignable, au contraire, avec les Stoïciens, cette atteinte du vrai passe non seulement par une construction progressive des savoirs logiques, propositionnels et cohérents, mais également par attitude fondamentalement éthique : une « attention » (*prosochê*), c'est-à-dire une vigilance, une présence d'esprit, une conscience de soi toujours éveillée. Dès lors, « *Cette vigilance d'esprit permet d'appliquer la règle fondamentale aux situations particulières de la vie et à faire "à propos" ce que l'on fait.* » (Hadot, 2002, p.27). Car il s'agit d'une recherche de cohérence personnelle avec soi-même, avec les autres (la communauté cosmopolite humaine) et le monde, rien donc n'oblige ici l'homme à se retirer du monde ou à retirer le monde de lui. En effet, si les Modernes ont cru trouver le bonheur hors de soi, dans les éléments extérieurs à soi, les Stoïciens quant à eux l'ont recherché au-dedans d'eux-mêmes, dans la retraite sur soi dans laquelle on peut faire l'expérience de cet ordre harmonieux qu'est le bonheur. C'est pourquoi invitaient-ils l'homme à s'accorder lui-même constamment cette retraite afin de se renouveler. D'où cette recommandation d'Epictète : « *N'accueille pas le sommeil sur tes yeux relâchés, avant d'avoir pesé chacune de tes actions du jour : en quoi me suis-je égaré ? Qu'ai-je fait ? Quel devoir ai-je omis d'accomplir ?* » (*Entretiens*, III, 10, 1-4, cité par Duhot, 2003, p.164-165). Dans la même perspective Pierre Hadot écrit, en citant Marc Aurèle : « *Le matin, quand il te coûte de te réveiller, aie cette pensée sous la main : c'est pour faire œuvre d'homme que je m'éveille.* » (*ibid.*, p.30). Telle est la dimension métamorphique de la formation de l'homme chez les Stoïciens.

3. L'humanisme stoïcien, traces et ramifications du souci de soi dans l'histoire

■ L'humanisme stoïcien

Il découle de ce qui vient d'être montré du stoïcisme que son humanisme peut se résumer dans l'idée qu'il se fait de la pensée « spectrale », laquelle inscrit la transmission au cœur de l'acte

éducatif. Du fait de notre inachèvement, le devoir de transmission est la condition de notre accroissement, ce qui est en réalité le souci de nous-mêmes en tant que partie d'un ensemble, celui de la communauté humaine dans laquelle nous nous recommandons les uns aux autres. C'est ainsi que nous nous complétons, tant soit peu, par la semi-présence ou la présence-absence de ceux qui nous ont précédés, présence contenue dans les œuvres de la culture qu'ils nous ont léguées, et qu'à notre tour, nous tâcherons à faire de même pour la formation de ceux qui nous succéderont. Raison pour laquelle, les Stoïciens concevaient cette formation de l'homme à travers « *un rapport symétrique à deux modes de l'étranger* » (Moreau, 2012, p.115-132). En effet, celui du dehors, c'est-à-dire la formation à travers la culture des autres peuples, des autres langues même éloignés, était considéré par les Stoïciens comme un moyen d'accroître notre effort de nous insérer dans le monde. C'est assurément ce qui faisait dire à Cicéron : « *Montrer amicalement sa route au voyageur égaré, c'est lui laisser allumer son flambeau au nôtre ; notre flambeau ne nous en éclairera pas moins, pour avoir allumé celui d'autrui.* » (Cicéron, 2011, p.38). Et celui du dedans, c'est-à-dire la formation de notre être intérieur obtenue par « l'instruction et l'éducation » comme le disait Sénèque : « *Apprendre les vertus n'est que désapprendre les vices.* » (op.cit., p.46).

■ **Traces et ramifications du souci de soi dans l'histoire**

Nous l'avons vu avec Foucault, déjà dans l'Antiquité gréco-romaine cette notion du « souci de soi » s'était généralisée et connu diachroniquement quelques déplacements selon les écoles. Si elle a pris la forme et la structure de l'*epistrophê* chez Platon, elle a emprunté en réalité le schème de la métamorphose chez les Stoïciens (schème dont Foucault n'a pas creusé la nuance avec la conversion platonicienne, comme le lui reproche Didier Moreau, 2011) et est devenue la *metanoia* avec le christianisme. C'est dans cette lignée de la *metanoia* comme conversion et renonciation radicale à soi en vue d'un recouvrement d'une essence nouvelle ou plutôt d'une essence originelle perdue qu'il faut chercher la compréhension des schèmes de la conversion que Saint Augustin thématise dans *Les Confessions* et que Durkheim sécularisera plus tard et introduira dans la pensée éducative aussi bien dans *L'éducation morale* que dans *L'évolution pédagogique en France*.

Quant au schème de la métamorphose, on en trouve les traces au Moyen Age et à la Renaissance et ce, malgré le « diktat » de l'église, notamment dans l'œuvre de Pétrarque, *La vie solitaire* (1999) dans laquelle, tentant de répondre en substance à la question, « *quel est le séjour de l'homme le plus propice à la vie morale ?* » il parvient subtilement à s'inscrire dans la tradition stoïcienne. Il en est de même dans *De la dignité de l'homme* (2005) de cet érudit italien Pico della Mirandola pour qui, du fait de ce qu'il appelle « *notre condition native* », il appartient à l'homme d'être ce qu'il veut être, pour peu qu'il le souhaite ou le veuille car en lui réside ce qui peut lui permettre de se figurer, de se façonner et de se transformer. Par ailleurs, la résurgence de ce schème stoïcien a fortement inspiré la structure du Romantisme allemand, notamment son concept de la *Bildung*, incarné en la personne de Herder et Humboldt dans leur « bras de fer » contre Kant, représentant farouche des *Lumières* pour qui la rupture avec la tradition et toute idée d'autorité devraient être consommées. Gadamer regrettera cet abandon et s'interrogera même sur le fait de savoir comment on en est arrivé là : « *Comment a pu se produire le dépérissement de cette tradition et comment, dans ces sciences, la prétention de la connaissance à la vérité est tombée sous la compétence de la méthode de la science, qui lui était par essence étrangère.* » (Gadamer, 1996, p.40). On trouvera aussi les traces de ce schème métamorphique chez Lessing dans *L'éducation du genre humain* sans oublier, pour ce qui concerne la France dans les deux tomes de *Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi-même* de Joseph Marie de Gérando.

Conclusion

Que peut-on en tirer comme leçons dans la perspective du renouvellement de la pensée éducative dans le contexte de notre actualité ? Nous pouvons en déduire deux leçons : une sur le plan éthique et l'autre sur le plan de la formation. En effet, dans l'humanisme ancien la

formation de l'homme se concevait d'un côté, par le biais du contact avec les œuvres de la culture de ceux qui nous ont précédés, à partir desquelles on pouvait apprendre la « *spiritualité* » du souci de soi, de l'autre, cette formation se faisait par la pratique du voyage, la découverte de l'étranger. Car cette ouverture était aussi considérée comme un des moyens par lesquels on pouvait apprendre de nous-mêmes, c'est-à-dire ce retour à soi à partir du contact ou de la présence avec notre alter ego, l'autre. Conscient de cette dimension, Gadamer (1996, p.30) le formulera d'ailleurs mieux en ces termes : « *Reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être n'est que retour à soi à partir de l'être-autre.* ». Or, en effaçant la diversité humaine au nom d'un universalisme abstrait, voire plat, les Modernes ont aussi effacé et refusé ce que pouvaient leur apprendre ces cultures lointaines, leurs prises sur le monde, leurs rapports au monde et aux autres. Avec les Modernes, la pratique du voyage, la découverte de l'étranger ne deviendront qu'un moyen d'assujettissement et d'asservissement de l'autre comme en témoignent l'entreprise négrière et la colonisation. C'est pourquoi, et nous partageons ces propos avec Gadamer, la formation ne peut pas être qu'« *une élévation de l'esprit à l'universel, dans lequel il entre [mais elle] est aussi bien milieu (Élément) à l'intérieur duquel se meut celui qui y a accédé.* » (p.30-31).

C'est ce qui nous conforte dans l'idée de revisiter l'humanisme ancien afin de nous éclairer dans la façon de questionner et de mieux comprendre notre actualité en prise avec beaucoup d'enjeux dont celui de l'hétérogénéité des mondes. Les traces de cette tradition, ses empreintes ne cesseront jamais de nous étonner de par la contemporanéité des questions qu'elles posent et les pistes de résolution qu'elles proposent. Comme si elles n'abjuraient jamais de par la grandeur du contenu de ce legs culturel de nous appeler à la compréhension de cette idée forte, mais lucide de ce que signifie l'éducation : « *L'éducation fait la place au nouveau sous la condition expresse qu'il achève, ou participe à l'achèvement, de ce qui a été commencé. L'éducation prépare la "relève", qui est le remplacement de ceux qui ont défendu et gardé le trésor, mais qui est aussi guérison – espérée – des maux qu'ils ont légués. C'est le double sens du terme qu'emploie Heidegger : Verwindung, le "surmontement", dépassement et relève.* » (Moreau, 2011, p.269). Dès lors, nous avons encore à apprendre de cette tradition pour mieux percevoir l'obscurité de notre temps tout en décelant dans celle-ci l'étincelle lueur qui cherche à nous rejoindre sans pourtant y parvenir. Autrement dit, du point de vue de l'éducation, la tradition est le lieu où émerge et se découvre ce qui est de l'ordre du futur. Aussi, retenons que si dans cette Antiquité gréco-romaine notamment chez Platon, la connaissance, dans la perspective de la formation de l'homme, avait un statut de « moyen » pour se connaître soi-même avant de se reconnaître dans l'élément divin, chez les Stoïciens, elle prendra la forme « d'exercices spirituels », grâce auxquels « [...] l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replacer dans la perspective du Tout ("S'éterniser en se dépassant") » (Hadot, 2002, p.21) ; avec les Modernes elle va beaucoup plus structurer l'homme dans son rapport au-dehors, sans harmonie, sinon moins avec son dedans. Elle a pris la forme de l'expérimentation : observation des faits, des séquences, d'événements, etc. Ainsi, avec les Modernes, la connaissance va se substituer à la vérité, comprise non pas comme les Grecs la concevaient, mais comme un savoir objectivable, scientifique (pensons ici à la raison instrumentale), ce qui a fait perdre à la connaissance son statut d'antan, c'est-à-dire quelque chose en lien avec l'ordre du « soi » et de l'être. Cette dimension mériterait, à notre avis, d'être réhabilitée, pensée voire repensée et articulée avec ce qu'est la connaissance dans son paradigme scientifique moderne.

Bibliographie

BECH U. (2008), *La société du risque, sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Gallimard.

CICÉRON (2011), *Traité des devoirs*, Paris, Mille et une nuits.

DIOGÈNE L. (1965), *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, Flammarion.

DUHOT J.-J. (2003), *Epictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Albin Michel.

ÉPICURE (2011), *Lettres, maximes et autres textes*, Paris, Flammarion.

- FOUCAULT M. (2001), *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil.
- GADAMER H.G. (1996), *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil.
- HADOT P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- KOYRÉ A. (1973), *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard.
- MIRANDOLA G.P.D. (2005), *De la dignité humaine*, Paris, Eclat.
- MOREAU D. (2011), *Éducation et théorie morale*, Paris, Vrin.
- MOREAU D. (2012), L'étrangeté de la formation de soi, *Le Télémaque*, n°41(1), p.115-132, DOI : 10.3917/tele.041.0115
- PÉTRARQUE (1999), *La vie solitaire*, Paris, Payot/Rivages.
- REY O. (2003), *Itinéraire de l'égarement, du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Paris, Seuil.
- SÉNÈQUE (2002), *Lettres à Lucilius*, Paris, Mille et une nuits.