

Faire et dire ce qui convient

Daniel Hameline

Volume 20, Number 2, 1997

Pourquoi des principes d'équité ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1091381ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1091381ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

ADMEE-Canada - Université Laval

ISSN

0823-3993 (print)

2368-2000 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hameline, D. (1997). Faire et dire ce qui convient. *Mesure et évaluation en éducation*, 20(2), 27–40. <https://doi.org/10.7202/1091381ar>

Article abstract

Pour éviter d'enfermer l'évaluation dans ce qui serait pédagogiquement correct, il faut essayer d'évaluer convenablement. Cette préoccupation de la convenance provient de la tradition du stoïcisme dont on trouve un représentant en Cicéron. Celui-ci souligne que le devoir de tout individu qui a une charge sociale est de rechercher ce qui convient le mieux et oppose l'absolue rectitude à une action qui s'adapte aux circonstances. Dans cette perspective, l'évaluateur qui vise l'équité doit nécessairement recourir à une forme de casuistique.

Faire et dire ce qui convient

Daniel Hameline
Université de Genève

À Bernard Defrance,
pour avoir loué l'équité de son juge.

Pour éviter d'enfermer l'évaluation dans ce qui serait pédagogiquement correct, il faut essayer d'évaluer convenablement. Cette préoccupation de la convenance provient de la tradition du stoïcisme dont on trouve un représentant en Cicéron. Celui-ci souligne que le devoir de tout individu qui a une charge sociale est de rechercher ce qui convient le mieux et oppose l'absolue rectitude à une action qui s'adapte aux circonstances. Dans cette perspective, l'évaluateur qui vise l'équité doit nécessairement recourir à une forme de casuistique.

(éthique de l'évaluation, équité, stoïcisme)

In order to avoid confining assessment in pedagogical correctness, we must try to assess appropriately. This concern for appropriateness comes from the Stoicism tradition whose Cicero is representative. Cicero underlines that the duty of anybody who holds a social responsibility is to look for the most appropriate and opposes the absolute correctness to an action that is adapted to circumstances. From this viewpoint, the assessor who aims at equity must apply a form of casuistry.

(assessment ethics, equity, Stoicism)

Toute réflexion sur l'évaluation doit d'abord accepter, pour être valide et fructueuse, de se constituer résolument en aporie. On désigne par ce dernier terme l'enfermement dialectique dont il n'est pas possible de s'extraire. En termes moins philosophiquement soutenus, c'est dire que le cercle de l'évaluation est un cercle vicieux et qu'il est vain de prétendre en sortir par quelque manœuvre que ce soit. La seule solution est de tenter de faire que le cercle, de vicieux, devienne vertueux. Mais il reste cercle. Filons quelque peu la métaphore.

Encerclement

Dans la pensée comme dans l'action, évaluer c'est opérer toujours l'encerclement d'un sujet en vue d'objectiviser l'une de ses possibles échappées belles.

C'est donc encourir un double risque. Le premier est un risque *de facto*, c'est qu'à vouloir trop bien enclorre ce qui se fait, il ne s'échappe rien du tout. Or si l'on définit l'humanité de l'humain par ce qui *s'échappe* et ce qui, par voie de conséquence, « échappe », c'est raté. Le cercle est vicieux sans espoir de vertu.

Le second risque est pire, parce qu'il est *de jure*. Ce serait d'imaginer que l'appréciation des humains les uns par les autres atteindrait sa pleine efficacité comme sa parfaite légitimité à pouvoir *enfin* contrôler ce qui échappe. Rêve totalisant, où le souci louable d'équité risque à tout coup de se faire inique. Si l'on pose que les humains ne donnent leur pleine mesure que lorsqu'ils échappent aux dispositifs qui les mesurent, il convient de se résoudre à ce que le cercle soit fissuré et que « ça fuit ». Le cercle devient vertueux dans la mesure des « fuites » qu'il tolère hors de sa parfaite circonférence.

Mais déjà, la mesure de cette dernière mobilise l'incommensurable. Voyez le calcul de pi. Il est instructif *justement* par cette multiplication indéfinie des chiffres qu'il implique après la virgule. Cet alignement de décimales, le calculateur doit, à partir d'un certain moment, le prolonger par un point de *suspension* qui énonce le reliquat d'inexactitude. Inexactitude tolérable, nous a-t-on assez dit quand nous apprenions l'arithmétique. La vertu du cercle est précisément de pouvoir être mesuré *convenablement* par un mesureur inexact.

Donner, faire, imprimer une correction

On a dit « convenablement » et non pas « correctement ». Rendre vertueux le cercle évaluateur, c'est dépasser la correction pour accéder à la convention ou, plus précisément, atteindre à la *convenance*.

Tout lecteur saisira d'emblée ici l'amphibologie du terme « correction » et la joyeuse impuissance où nous nous trouvons d'en faire un emploi qui ne soit humoriste.

Certes nous sommes correcteurs. Plus que de raison, souvent. Mais raisonnablement parfois. Rationnellement même en de rares occasions. Et certains ont à l'être par profession. Mais ils savent (ou devraient savoir) que la démarche « professionnelle » ici est appelée à se conjindre avec le penchant, pour le meilleur ou pour le pire.

Tout humain est un « castigateur » de son semblable. Certes on peut *castigare ridendo*, comme le rappellent de Caton les pages roses du Petit Larousse... Être humain, c'est *donner* des corrections, c'est en *faire*, c'est aussi en « *imprimer* », comme on dit à l'égard d'une trajectoire. Trois verbes : trois attitudes où se « corrige » le substantif pour en arriver à désigner trois activités humaines sans grand rapport les unes avec les autres, de la fessée, à l'annotation en marge d'une copie, jusqu'à l'impulsion opérée sur un gouvernail.

L'effacement moderne du « correcteur »

Peut-être le rêve de notre « cybernétique » (qui désigne l'art du « gouvernail », en grec, chacun le sait) éducationnelle est-il de voiler, par cette *image* euphémisée de la « correction » de trajectoire, les deux *réalités* du châtiment corporel et du châtiment sémantique : traînées rouges sur le blanc de la peau, tracés rouges sur le blanc de la marge.

Tout évaluateur « correct » n'a-t-il pas à se penser (s'imaginer?) aujourd'hui, non plus comme quelqu'un qui inflige une sanction, mais comme quelqu'un qui assure une assistance à qui apprend? Et il est bien entendu que c'est à qui apprend, d'avoir à tenir son propre gouvernail et à discerner sa route en dernière analyse comme en décision ultime. Indéniable progrès que ce *propositum* d'effacement du « castigateur », même si beaucoup continuent à penser, *in petto*, qu'« il y a bien des fessées qui se perdent », comme le proclame encore aujourd'hui une certaine sagesse populaire.

Il y aurait donc des manières *correctes* de corriger. Rendre vertueux le cercle vicieux de l'objectivation évaluatrice, ce serait d'abord de *corriger sans cesse la correction*. Beau programme pour une éthique de l'évaluation. On en légitime fréquemment l'énoncé, en raison de ce lieu commun qu'il est bon d'atténuer les tutelles, de promouvoir une pédagogie du « propre » aux dépens d'une pédagogie du modèle, de renvoyer chacun et chacune à la responsabilité de soi.

Ce lieu commun éducatif est certes des plus respectables. Il appelle l'adhésion. Il est puissamment mobilisateur pour la modernité éducationnelle. Mais il encourt un risque, celui de définir, par l'excès même de sa fonction enthymématique¹, un « pédagogiquement correct » qui peut, si l'on n'y prend garde, se muer en un retour de la bonne conscience. Et celle-ci est toujours porteuse de l'idée naïve que l'on est enfin sorti du cercle vicieux.

Critique du « pédagogiquement correct »

L'expression « pédagogiquement correct » est ici péjorative. Elle porte sans vergogne un jugement calqué sur la dénonciation que l'on fait ailleurs du « politiquement correct ». Elle dit la conformité, le gommage de toute aspérité qui, précisément, nuit à la rotondité du cercle. Elle dit la norme, même quand elle se pare d'être une réaction contre une correction par trop normative. La nouvelle norme est de n'être pas normatif. Bon. Mais cette « anormativité » demeure une norme. Elle en a les immenses avantages : offrir un code de référence qui, d'une part, permette la différenciation des initiés et des autres, mais qui, d'autre part, ouvre à ces « autres » l'entrée dans le cercle dès lors qu'ils se conforment au code. Elle en épouse les inconvénients : dicter une pensée de l'éducation qui tend vers l'uniformité d'un discours homogène capable, d'une part, de subsumer des pratiques hétérogènes, et apte, d'autre part, à stigmatiser certaines de ces pratiques comme l'exemple de « ce qu'il ne faut pas faire ».

L'un des postulats du « pédagogiquement correct » est que la rationalisation des procédures, fortement assistée d'un effort de transparence dans les rapports entre les parties en cause, permettrait de « contractualiser » ces rapports et d'intégrer l'évaluation dans un « système » à la fois productif et vivable, à la fois véridique et sincère, à la fois fructueux et savoureux, à la fois passionnant et dépassionné.

Or, le choix même de ces qualificatifs antithétiques devrait montrer les limites de ce *propositum* de rationalité et entraîner quelque doute sur ses aptitudes à faire « contracter » des humains entre eux. Le « pédagogiquement correct » semble pensé comme si ces antithèses étaient accidentelles et que la rationalisation des démarches avait pour effet de délivrer l'éducation des contradictions que ces antithèses désignent. L'équité est alors définie par la correction permanente de la correction au nom de l'articulation dialogique des démarches entre les partenaires et de leur mutuel assentiment à la *rationalité* du pacte. Bravo. Progrès à saluer sans réticence.

Éloge du « pédagogiquement éclectique »

Mais dans la mesure où il réencercle dans la norme, sous les apparences même d'une fallacieuse évasion de la multiplicité différentielle du « propre », le « pédagogiquement correct » n'est pas en mesure de définir l'équité. Car l'équité ne peut être que *pédagogiquement éclectique*. Elle peut donc parfois faire assumer le choix de ne pas entériner le « pédagogiquement correct », de le subvertir même, sur sa droite – au risque des apparences archaisantes des « retours » à la « tradition » –, comme sur sa gauche – au risque symétrique des conduites erratiques « irresponsables ». *Le pédagogue équitable ne peut corriger la correction qu'incorrectement, c'est-à-dire souvent de façon théorétiquement insatisfaisante quoique praxiquement efficace et légitime*².

Mais pourquoi convient-il de parler d'équité et non point de justice? Précisément parce que, depuis plus de vingt siècles, et dans la mouvance de la grande tradition éthique aristotélicienne puis stoïcienne, s'impose la certitude que *summum jus summa injuria* (*De Officiis*, I, X). Ce n'est pas le christianisme qui a célébré le premier la *tempérance*. Quand les moralistes chrétiens inscrivent cette attitude humaine au rang des vertus dites « cardinales », cela fait beau temps que l'éthique aristotélicienne, puis l'éthique stoïcienne l'ont érigée en « pivot » (c'est le sens de *cardo* en latin, on le sait) de la conduite humaine louable. Elle est essentiellement modératrice. Mais ce qu'elle modère, c'est tout aussi bien que l'excès du défaut, *l'excès même de la perfection*.

Que le christianisme assume, en cela, presque « naturellement », mais souvent sans le savoir, le second stoïcisme³ contemporain de ses fondations, on le vérifierait en se référant au commentaire que donne, au XIX^e siècle, Alexandre Vinet, de l'œuvre de sa contemporaine genevoise, Albertine Necker de Saussure. Ce pasteur et essayiste vaudois qui, depuis Bâle, exerce une sorte d'*officium* de haute conscience de la Suisse romande, écrit de l'auteure de *l'Éducation progressive* que, parce que chrétienne, elle ne peut pas ne pas préconiser l'éclectisme en pédagogie. « Dans l'examen des diverses méthodes, écrit Vinet, l'observation des faits l'a conduite à les toutes admettre selon les cas » [c'est nous qui soulignons]. Et cette largeur de vue s'explique pour l'essentiel par une attitude de *tempérance* à l'égard d'un « pédagogiquement correct » qui érigerait en absolu telle ou telle manière de faire, aux dépens de la prise en compte toujours dérangeante, des situations réelles des personnes⁴.

Une évaluation bien tempérée?

Tempérance, tempérament : filons un instant la métaphore de nouveau, sans illusion évidemment sur la valeur démonstrative de ce détour rhétoricien et musicologique. Disons que l'équité est peut-être à la justice ce que le *Wohltemperiertes Klavier* est à l'art de l'accord : la soumission du « juste » à un choix de « tempérament ». Jouer « juste » dans tous les tons suppose de « tempérer » la règle des quintes parfaites, de renoncer au tempérament que cette règle impose et de lui préférer un autre tempérament qui, par les « légères altérations des intervalles » qu'il effectue, permette l'« accord ». Et, après Johann-Sebastian Bach, on dira alors le clavier « bien tempéré ».

Certes, c'est le « bien » de « bien tempéré » qui est discutable. Car le « juste » qu'il induit, s'il rend effectivement *tout jouable*, et *dans tous les tons*, à partir d'un même clavier, est dû à un compromis où disparaît la perfection des intervalles fondateurs. De nouveau voici un cas où la correction est corrigée au prix d'une certaine incorrection... Mais arrêtons là la métaphore pour commenter un instant le *De officiis* de Cicéron, écrit en 45 avant Jésus-Christ, deux ans avant l'assassinat du grand orateur.

De evaluationis officio⁵

Pourquoi s'attarder sur cette œuvre un peu bâclée d'un homme politique s'adonnant en amateur à la philosophie en vue d'occuper ses loisirs forcés de *persona non grata*? Pour quatre raisons. La première voisine l'aveu : parce que le latin est plus facile à lire que le grec... La seconde tient au désir d'amener le lecteur à un devoir de mémoire : nos « principes d'équité », à vingt et un siècles de distance, doivent encore beaucoup à la culture méditerranéenne de l'antiquité préchrétienne. La troisième est que pour la connaissance de cette antiquité, l'œuvre de Cicéron n'est pas la plus mauvaise entrée, car c'est pour une large part à travers lui que le second stoïcisme nous est connu. Mais c'est surtout la quatrième raison qui justifie ce dépaysement historique : le titre même *De officiis* est en rapport direct avec toute appréciation sur des « principes d'équité » et, particulièrement, quand il s'agit de la situation humaine instituée/instituante des « pratiques d'évaluation ».

On traduit habituellement *officium* par « devoir ». Ainsi Charles Appuhn, par respect de la tradition, intitule son édition française de 1967 : *Des devoirs*. Pourtant, avec raison, il critique le choix de ce mot. Effectivement, pour dire *officium*, « devoir » est à la fois trop large et trop étroit :

trop large, parce qu'il semble couvrir d'avance tout le champ de la moralité; trop étroit, parce que le mot, aujourd'hui, agace par cette coloration moraliste qui fait que le lecteur s'attend à une nomenclature étriquée de contraintes et d'obligations. Or, comme Appuhn le relève (1967, pp. 105-107), *officium* est à entendre dans le sens où Cicéron le définit lui-même : en toute circonstance de la vie, nous avons, écrit ce dernier (*De Officiis*, I, II), un « office à remplir », dont il nous faut le plus souvent rendre compte à ceux qui nous en ont chargés, et dont il ne nous est pas donné à l'avance de savoir comment les circonstances nous permettront de nous en acquitter. D'où le souci de tout sujet social, dès lors qu'il est pourvu d'une charge qu'il se doit d'accomplir, voire d'honorer⁶ : « rechercher ce qui convient le mieux ».

Mais cette recherche va provoquer la rencontre du dire et du faire, car, dans une première approche, ce qui « convient le mieux », c'est que « soit fait ce qui a été dit ». Et ici Cicéron n'hésite pas (*De Officiis*, I, VII) à faire appel à une étymologie qu'il sait erronée en attribuant, avec les Stoïciens, au subjonctif *fiat* (que ce soit fait!) l'origine du terme *fides*. Mais il veut ainsi marquer le rapport étroit entre la « parole » (celle qu'on « donne », bien sûr) et l'action effective. Faire preuve d'équité, c'est se demander – la loi, certes, étant connue – quelle parole il convient de donner et quel acte il convient de faire.

Équité, bonne et mauvaise foi

Ainsi l'obligation de l'équité naît de la rencontre de la justice avec la « foi », celle qu'on dit « bonne » ou « mauvaise ». N'importe quel dictionnaire indiquera que le mot « foi » est à prendre ici comme une acception désormais inusitée de *fides*. Inusitée, hormis dans ces deux expressions : « bonne » et « mauvaise » foi, et deux autres : « donner sa foi », et lire « la ligne de foi » d'une boussole, ce qui n'est pas sans nous ramener à notre métaphore initiale. On constate sans peine que le mot « foi » ici n'a pas le sens religieux d'adhésion à une doctrine. On peut, par contre, le rapprocher du terme « fiance », utilisé au XVI^e siècle, en particulier par Montaigne, et que l'usage actuel du français ne connaît plus que flanqué de ses préfixes comme dans « confiance », « défiance », « méfiance », accordée en fonction de l'intention au *for intérieur*.

Et cette intention peut donner lieu à la bonne foi, mais aussi à la mauvaise. Nous sommes là devant le *versant subjectif de l'assentiment*. Les moralistes stoïciens commentent déjà à l'envi le fait que cet assentiment peut s'accompagner de ce que leurs successeurs casuistes chrétiens appelleront la *restriction mentale*.

Mais ce versant subjectif est déjà, en réalité, intersubjectif. Restreindre l'assentiment revient à *ne pas informer autrui d'une disposition prise in petto*. C'est bien de relation avec les autres qu'il est, en définitive, question. Or, demande Cicéron, la pratique des humains les uns par les autres conduit à reconnaître des cas où cette restriction est défendable et d'autres où elle ne l'est pas. Peut-on, de ce fait, envisager quelque règle pour la conduite?

Medium officium

Cicéron (*De Officiis*, III, III) reprend alors à son compte – sans doute en simplifiant un peu la doctrine – la distinction entre deux types d'action justifiables. Le premier est l'action parfaitement droite (en grec : *katorthôma*). Sa « beauté » réside dans la correspondance parfaite entre le dire et le faire : l'absolue rectitude. Mais il reconnaît que peu d'êtres humains y ont accès et que la moralité commune est, « comme le disent les Stoïciens », une « moralité moyenne ». C'est la traduction qui est proposée de *medium officium*.

Cette formulation transpose le célèbre *meson katekon* grec. « Moyen » ici possède un double sens. Il est, de toute évidence, statistique : c'est le niveau de moralité auquel peut parvenir la « moyenne » des humains⁷. Mais, en même temps, il prend une signification proprement éthique : la plupart des situations humaines et des conflits de conscience ou d'intérêt qu'elles entraînent, appellent une résolution dont la rectitude ne peut être d'une beauté parfaite. Tout le problème consiste alors à ne pas renoncer à leur conférer une dose de beauté morale, qui se situera forcément dans le médium. « Il nous faut veiller sur cette beauté imparfaite, écrit Cicéron (*De Officiis*, III, IV) à la mesure de notre compréhension tout autant que les parfaits veillent sur la beauté absolue de leur vie ». Et il ajoute : « Tout cela s'applique à ceux qu'on tient pour gens de bien parce qu'ils agissent comme il convient. »

Comme il convient

C'est ce « comme il convient » qui traduit peut-être, dans son équivoque même, le *katekon* de la tradition stoïque. On peut, certes, y entendre la simple soumission aux convenances : c'est le cas de l'image (rassurante?) du « jeune homme ou de la jeune fille comme-il-faut ». Mais il suffit de ne plus entendre le « comme il faut » dans le « comme il convient ». Il ne s'agit plus alors *des*

convenances, mais de *la* convenance. Rarement, du pluriel au singulier, le français n'aura opéré un basculement sémantique aussi impressionnant.

Quid convenit, c'est ce qui « tombe juste », à la fois ce qui « colle » (et c'est dire l'adéquation) et ce qui « va » (et c'est énoncer le mouvement). Statique et dynamique de la convenance : ça tient et ça bouge tout le temps. C'est la rectitude sans la rigidité, dirait l'aristotélicien de service, acquis à l'optimalité de la *mesotès*, ce « milieu juste », appréhendé dans l'action même et en vertu de quoi l'on sort de l'indécision, souvent sans gloire certes, mais non sans quelque « beauté » minimale du geste.

L'office « modeste » de l'évaluation?

Cicéron, avec un brin d'imprécision d'ailleurs, rappelle (*De Officiis*, I, XL) que cette beauté « moyenne » a souvent pris le nom de *modestia*. On ne saurait évidemment rendre le sens de ce terme de l'éthique stoïcienne latine par le français « modestie ». Ce mot traîne trop avec lui des relents d'ingénuité sans grandeur ou de prétention mal dissimulée. On peut préférer « médiocre », qui a l'avantage d'être phonétiquement plus près de *medium officium*, mais sa valeur fortement péjorative en rend l'usage particulièrement provocateur et peut être souvent mal compris.

Modestia trouverait peut-être une traduction plus adéquate grâce à un appel, même surprenant, à la notion de « modalité » : il s'agit bien, en effet, du *mode* d'être. Le mode, c'est la façon dont les gens, en une occurrence, ont articulé les choses entre elles et dont ils instaurent ainsi, même fugacement, un ordonnancement fait de rapports mutuels dont le sens peut être compris et partagé. Et quand cet ordonnancement est tellement adéquat qu'il devient quasiment comme « allant de soi » *naturaliter*, alors la modalité peut être qualifiée de modestie, au sens qu'elle n'a pas à faire l'objet d'ostentation.

Cicéron évoque les deux termes grecs qui caractérisaient cette pratique de l'équité où la foi se fait bonne ou mauvaise, où la restriction mentale bascule, selon les cas, de l'une vers l'autre. Nos actes doivent remplir des conditions d'opportunité : il s'agit de l'*eutaxia*, cette connaissance pratique « grâce à laquelle les choses que l'on fait et dit viennent toujours au moment le plus convenable ». Mais on peut aussi parler d'*eukai'ria* que Cicéron traduit par *occasio*, le « bon moment » et il conclut : « la *modestia* ainsi entendue va, comme je l'ai dit, devenir la science qui adapte les actions aux circonstances. »

Mais cette adaptation peut aller très loin à l'égard des règles de la correction. La véritable rectitude est à définir *dans l'occasion*, dans le moment où s'exerce la charge mutuelle, socialement instituée (*officium*). Quel sera alors le critère de cette rectitude en quête de sa « modalité » ?

L'assentiment d'autrui

L'action droite, celle qu'on pourra qualifier de *d'actio bonæ fidei* n'est pas autre que « celle que l'on peut justifier par une raison méritant l'approbation » (*De Officiis*, I, III). La « beauté » morale du geste est bien celle d'une convention, non au sens du respect de la norme, mais au sens de la raison méritante *hic et nunc*. Et que mérite-t-elle, cette décision raisonnable, pour être revêtue de son caractère de « bonne foi » ? *L'assentiment d'autrui*.

L'assentiment n'est donc pas tant le signe réciproque du « correct » que celui du « convenable ». Mais, on le voit, il convient (c'est le cas de le dire!) de rendre à ce qualificatif le sens fort que les latins donnaient à l'expression *quid convenit* : ce qui « colle » et ce qui « va », comme on l'a rappelé, et ce qui peut, dès lors, faire l'objet d'une « convention » entre des acteurs capables d'engager leur « foi » en ce *pactum fiduciae* qui est à la racine de toute jurisprudence quand il lui faut « sortir des règles ».

La foi n'est pas la loi, même s'il faut n'être ni sans foi ni sans loi

Mais c'est bien là que la *fides* inscrit son ambiguïté : affaire de pacte de reconnaissance mutuelle, et, de ce fait, *objectivement traduite dans une convention stabilisée*, elle demeure, en même temps une *affaire subjective de conscience et de discernement* en situation. Il est des cas, par exemple, où « quand les conditions viennent à se modifier, la conduite, pour rester morale, doit elle aussi se modifier » (*De Officiis*, I, X).

Cicéron en développe plusieurs exemples. Il ne fait d'ailleurs que citer, la plupart du temps, ce qui constitue dès son époque des « cas » d'école. Mais ces cas méritent l'intérêt de tout chercheur d'équité. C'est d'eux, en définitive, que naîtra – avec toute sa légitimité, n'en déplaise au Pascal des *Provinciales* – l'obligation salvatrice et humanisante de la *casuistique*, cette science pratique des cas.

Certes, Pascal dénonce la *mauvaise foi* du casuiste qui pacifie les consciences avec elles-mêmes grâce à des artifices arrangeants. La restriction mentale devient une ruse qui permet de se dédire de sa parole.

Mais Cicéron, relève, de son côté, la *bonne foi* de ce même casuiste quand il est amené à constater des situations où tenir les promesses auxquelles on s'est engagé peut nuire, en définitive, à celui envers lequel on avait pris l'engagement. Le « quid convenit » n'est plus respecté, alors que le contrat l'est. C'est dire que les conditions sont remplies pour que le contrat, en dépit, ou plus exactement à cause de la parole donnée, devienne *summa injuria* (*De Officiis*, I, X). Entre la mauvaise foi qui se dédit pour nuire, et la bonne foi qui se dédit pour ne pas nuire, il « convient » de *rechercher ce qui convient* et non d'*appliquer la convention*. Et c'est bien là seulement que la correction de la correction devient correcte.

L'évaluateur et la maison insalubre

Et finissons, non sans sourire, sur un cas, classique au temps de Cicéron puisque Platon l'évoque déjà dans la *République*. Il s'agit de la mise en vente d'une maison qui comporte des vices cachés connus du vendeur (*De Officiis*, III, XIII). Peut-être y aurait-il là quelque enseignement à tirer pour nous avertir sur la réalité, d'une part, et sur la légitimité, d'autre part, de la restriction mentale dans le rapport évalué/évaluateur... Qu'est-ce qu'être évalué sinon être appelé à « se faire (plus ou moins) valoir », à « se vendre » comme on a tendance à dire aujourd'hui que le langage mercantile devient le discours d'usage, y compris dans les milieux de la formation?

Dès lors, continue Cicéron, que l'on ne fait pas passer l'immeuble vicieux pour « une maison de campagne agréable et bien construite », dès lors que l'on se contente de poser l'écriteau « maison à vendre », trompe-t-on l'éventuel acheteur? N'est-ce pas à ce dernier à fomenter ses propres expertises? Ne serait-il pas absurde, interroge Cicéron, d'exiger du vendeur qu'il ajoute de lui-même sur l'écriteau : « Attention, maison insalubre et mal conçue »?

Où se fera le partage entre bonne et mauvaise foi dans cette négociation? Comment chaque protagoniste, l'un dans l'« officium » de vendeur, l'autre dans l'« officium » d'acquéreur, pourront découvrir « ce qui convient », où l'équité trouvera son compte? Après d'autres commentateurs de ce cas d'école, Cicéron propose de distinguer entre « ne pas dire » et « taire sciemment ». Or, ajoute-t-il, « cacher quelque chose en pareil cas, ce n'est

pas seulement ne pas dire, c'est vouloir, parce qu'on y a profit, que ceux qui ont intérêt à savoir, ignorent ». Mais ce profit est calculé au court terme. Pour Cicéron, retenir l'information, en l'occurrence, n'est pas un bon calcul. Sur le long terme, c'est la loyauté qui s'avérera « payante ».

Il n'est pourtant pas difficile de se rendre compte à quel point cet avis, judicieux sous bien des rapports, peut être démenti par toute une série de manoeuvres réussies où la déloyauté a permis de taire des défauts ou de masquer des lacunes. Mais peut-être existe-t-il des situations humaines où « taire » et « masquer » font partie des stratégies qui « conviennent »? Quelle sera la casuistique des évaluateurs devant le célèbre aphorisme que se transmettaient les prestigieuses promotions de la plus prestigieuse des Écoles supérieures françaises : « Dans le doute, j'affirme; dans l'ignorance, je donne des détails »? Après tout, le culot, s'il n'est pas classé dans les vertus cardinales par les stoïciens, rejoint une certaine forme de défi à l'adversité qui n'est pas sans s'apparenter à la grandeur du courage.

Plaidoyer pour la casuistique

Quid convenit? Il n'est ni simple, ni confortable de répondre à cette question pourtant la plus humaine de toutes celles que nous posent nos rapports quotidiens avec notre conscience et avec les conduites de nos semblables.

Impossible de ne pas se faire casuiste. Et c'est tout honneur. Car l'équité se joue cas par cas, dans l'incertitude. Peut-être est-ce là le premier de ses principes. Et voilà plus de vingt siècles que notre civilisation nous l'a enseigné.

L'essence même de la situation d'éducation, c'est d'enfermer les protagonistes dans des contradictions théoriquement insurmontables, donc diablement et divinement aporétiques. Et pourtant on posera que ce n'est qu'en s'inscrivant résolument dans ces contradictions vives, sans espoir de les résoudre d'une manière qui satisfasse vraiment la *pensée*, que l'*action* des humains les uns sur et avec les autres peut se révéler équitable et laisser ainsi sa chance à l'échappée belle, en foi de quoi le cercle de l'évaluation aura, lui aussi, par contrecoup sa propre chance — *diis placeat!* — de se muer, de cercle vicieux, en cercle vertueux.

NOTES

1. On peut, sans entrer dans les arcanes de la rhétorique aristotélicienne, définir l'enthymème par deux formules du langage le plus ordinaire. Est enthymématique toute proposition que l'on peut faire suivre de la double remarque : « cela va sans dire », et « cela tient à cœur ». Leur conjonction, on le voit sans peine, est la condition de bien des actions consensuelles. Ces dernières, en effet, ne sortiraient pas indemnes des cruautés de l'analyse. Car pour qui analyse, rien ne va sans dire et ce qui tient à cœur mobilise au risque d'embrumer les raisons, et d'immobiliser la raison. Le propos pédagogique est enthymématique par essence. Il n'a pas pour fonction de penser l'éducation mais d'y inciter. Face à la multiplication des « lieux propres » d'où se légitiment les opérations quotidiennes des acteurs, il fournit les « lieux communs » qui leur permettent la « surlégitimation » des « modes » et des « normes » et, dès lors, assurent son établissement à la croyance commune que le propre est propre. Nanine Charbonnel (1991, 1993) a écrit là-dessus des choses décisives auxquelles on renverra.
2. Philippe Lecarme (1997), l'un des plus profonds penseurs contemporains de l'éducation, mais qui a le tort de continuer à faire la classe à des adolescents et à des adolescentes et à ne pas se prendre académiquement au sérieux, a écrit à ce sujet, avec son humour inimitable, un « billet » qui illustre ce propos mieux qu'on ne saurait le faire ici. Il effectue un inventaire humoriste des entorses quotidiennes que le « pédago » le plus attaché aux « principes » de l'éducation moderne inflige à ces derniers dans les choix qu'il fait et les attitudes qu'il adopte au fil des heures de la classe.
3. On distingue classiquement, après le premier stoïcisme de Zénon et Chrysippe (III^e s. av. J.C.), encore très proche de l'ébranlement cynique, un second stoïcisme, contemporain de la domination romaine sur la Méditerranée et donc des immenses questions que pose la socialité nouvelle de la *pax romana* imposée aux peuples et les rapports nouveaux que les *individus* vont avoir à définir avec un pouvoir centralisé et bientôt despotique. Panetius et Posidonius sont les principaux penseurs de cette seconde phase. Leurs œuvres sont perdues mais reconstituables par citations, objections, commentaires et recoupements. Le troisième stoïcisme est illustré par les noms d'Épictète, de Sénèque et de Marc-Aurèle (cf., entre autres auteurs, Pire, 1958).
4. À l'occasion du bicentenaire de la naissance du grand penseur vaudois et du 150^e anniversaire de sa mort, un ouvrage collectif lui a été consacré : *Jeter l'ancre dans l'éternité, études sur Alexandre Vinet (1797-1847)* (Maghetti & Lamamra, 1997).
5. Ce latin est un latin de cuisine! La langue de Cicéron ne connaît pas le mot *evaluatio*. « Prendre la mesure de ce que fait quelqu'un » se dit *aestimare* ou *computare*. Il faudrait donc intertitrer *De aestimationis officio*...
6. C'est le souci qu'exprime le latin *decorum* (*De Officiis*, I, XXVII). Loin de signifier l'apparaît, il signifie, dans la tradition stoïcienne latine, l'harmonie dans la conduite, la cohérence entre ce qui apparaît et ce qui est, et la « beauté » qui en résulte, permettant à quelqu'un de faire état sans honte de ce qu'il a fait et d'un tirer un légitime renom. Avoir souci du *decorum*, ce serait faire en sorte que l'évaluateur et l'évalué puissent s'honorer mutuellement de l'exercice de leur « office », dans la position qui leur était affectée en cette circonstance...

7. « Nous ne vivons pas avec des humains d'une sagesse parfaite; si ceux qui nous entourent possèdent une ombre de vertu, c'est déjà beau », observe l'homme d'action désabusé qui s'occupe, dans sa retraite forcée, à commenter les philosophes (*De Officiis*, I, XV).

RÉFÉRENCES

- Charbonnel, N. (1991, 1993). La tâche aveugle (3 vol.). Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.
- Cicéron, M. T. (45 av. J.C., 1967). Des devoirs (traduction, notices et notes par Ch. Appuhn). : Garnier-Flammarion.
- Maghetti, D. & Lamamra, N. (dir.) (1997). Jeter l'ancre dans l'éternité : études sur Alexandre Vinet (1797-1847). Lausanne : Bibliothèque historique vaudoise.
- Lecarme, Ph. (1997). Salut poli aux grands principes. Cahiers pédagogiques, 52(355), Paris : p. 2 de couverture.
- Pire, G. (1958). Stoïcisme et pédagogie : de Xénon à Marc-Aurèle, de Sénèque à Montaigne et à Jean-Jacques Rousseau. Liège et Paris : Éditions classiques Dessain et Librairie philosophique Vrin.