

Laval théologique et philosophique



L'ars occultandi, partie intégrante de l'art de l'enseignement

Gérald Allard

Volume 39, numéro 3, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400046ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400046ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Allard, G. (1983). *L'ars occultandi*, partie intégrante de l'art de l'enseignement. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 255–268.
<https://doi.org/10.7202/400046ar>

L'ARS OCCULTANDI, PARTIE INTÉGRANTE DE L'ART DE L'ENSEIGNEMENT

Gérald ALLARD

On le voit à l'évidence se couvrir souvent d'obscurité si espesse et inextricable, qu'on n'y peut rien choisir de son avis...

MONTAIGNE, *Essais* I, 12
Apologie de Raymond Sebond

RÉSUMÉ. — *Doit-on considérer l'art de « cacher la vérité » comme une partie légitime de l'art, plus général, de l'enseignement ? Malgré l'aspect paradoxal de cette thèse, elle se justifie politiquement et pédagogiquement. Quelques œuvres de Platon, de saint Augustin et de Rousseau serviront à la fois d'exemples et de confirmations. Le témoignage direct de ces trois auteurs manifestera qu'une certaine « économie de la vérité » est nécessaire.*

IL PARAÎTRA pour le moins paradoxal de suggérer, comme le fait le titre de ce texte, qu'une partie essentielle de l'art de l'enseignement soit l'art de cacher la vérité. Immédiatement le bon sens objecte qu'un art ne peut pas poursuivre, dans une de ses parties, un objectif opposé à sa fin commune : une partie de l'art médical ne peut pas avoir le meurtre comme but. Cependant, ce même bon sens reconnaît que le médecin peut être obligé d'amputer un membre et de provoquer une fièvre ou un vomissement pour le bien du patient : la fin d'un art peut bien justifier, dans certaines circonstances, des actes communément jugés inacceptables. Il est donc permis d'examiner les raisons qui pourraient justifier un *ars occultandi*.

*

* * *

L'art de l'enseignement est déterminé en toutes ses parties par la nature de la philosophie. D'après l'étymologie du mot lui-même, la philosophie est l'amour de la

sagesse. Or la sagesse porte sur la nature dans son ensemble, sur l'homme, sur Dieu, sur tout ce qu'il est nécessaire de connaître pour comprendre ces êtres ; elle porte sur les choses humaines et divines. En plus, la sagesse est science et en tant que telle elle s'oppose à l'opinion (δόξα), à ce qui semble (δοκεῖ) être vrai ; le verbe grec « voir » (εἶδω) signifie, au parfait, « savoir » (οἶδα) : on sait quelque chose parce qu'on a vu, alors qu'on a une opinion parce qu'on a entendu dire. Donc, la philosophie est l'amour de la science, du savoir conscient et fondé, des choses humaines et divines, les choses les plus importantes et les plus difficiles à connaître¹. Mais aucun homme ne peut vivre et agir sans une réponse aux questions les plus fondamentales ; tout homme a des réponses avant d'avoir pu vraiment poser les questions ; tout homme commence sa vie intellectuelle avec des opinions sur les sujets les plus profonds. Somme toute, la philosophie apparaît d'abord comme le désir de remplacer les opinions sur les sujets les plus profonds par la science des choses divines et humaines ; le philosophe apparaît d'abord comme l'homme qui est animé par ce désir. Ceci n'implique nullement que la philosophie ne puisse pas être aussi la possession de la sagesse ; mais le philosophe amateur de la sagesse doit toujours au moins précéder le philosophe possesseur de la sagesse².

Mais le philosophe est un homme et l'homme, comme chacun le sait, est un animal qui vit en société. Or l'élément vital de la société est l'opinion. Car une société ne peut être une, ne peut être une communauté que si tous ses membres ou la très grande majorité de ses membres acceptent en commun et de plein cœur un nombre minimum d'idées de base ; ces idées sont acceptées comme allant de soi, comme étant l'évidence même. L'accord n'est possible que parce que la distinction entre science et opinion n'a jamais été faite, ou au moins parce qu'elle a été perdue ou demeure confuse ; l'accord n'est possible que parce que l'évidence intellectuelle n'est pas, ou n'est plus, exigée ou même désirée. C'est ainsi qu'on appelle communément éducation la simple transmission de « connaissances » d'un homme qui « sait », c'est-à-dire qui a les « connaissances », à un homme qui ne « sait » pas.

C'est la nature même de la société qui la fait reposer sur l'opinion. La forme d'une société (πόλις) est sa constitution (πολιτεία) et la constitution s'identifie à l'autorité et au pouvoir (πολίτευμα). Puisqu'un seul ou quelques-uns ou le grand nombre peuvent avoir le pouvoir, la société peut avoir diverses formes ou constitutions. Cependant, quelle que soit la constitution, l'autorité ou le gouvernement doit assurer l'unité de la société, doit donc assurer qu'une même pensée anime le corps social. Cette unanimité est garantie par d'autres moyens que l'évidence intellectuelle, telle que la force morale de l'autorité et la force physique de la coercition. Cela est d'autant plus nécessaire et plus facile que le peuple est tourné vers les besoins premiers. Pour ce qui est des hommes en autorité, le fait même qu'ils ont cherché l'autorité indique, en général, qu'ils ne sont pas eux-mêmes tournés vers la vie philosophique : ils se satisfont de ce qu'ils ont toujours entendu ; ils sont engagés dans la mise en pratique des buts qu'ils ont acceptés sans les mettre en

1. CICÉRON, *De Officiis*, II, 5.

2. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 2, 982 b 11-21 ; s. THOMAS, *In I Metaphysicorum*, lect. 3, n. 56.

question. En somme, presque tous les hommes sont occupés à plein temps par autre chose que la recherche de la vérité : ils vivent et agissent dans l'ombre, dans l'opinion. Mais l'opinion n'est pas perçue comme une opinion ; pour avoir un effet stabilisateur et pour être un guide efficace de l'action, elle ne doit pas être communément perçue pour ce qu'elle est : opinion. Comme dirait Socrate, on ne sait pas qu'on ne sait pas : une ignorance salutaire est présupposée au bon fonctionnement de toute société. Comme dirait saint Thomas, la foi — ne serait-ce que la foi naturelle — est nécessaire au genre humain³.

Il est manifeste que le sentiment aigu de la différence entre la science et l'opinion, c'est-à-dire le sentiment philosophique, affaiblit la force de l'opinion ; celui qui a une expérience très nette de la différence entre expérience et ouï-dire ne peut plus trouver la même satisfaction dans l'ouï-dire. Si une telle attitude se généralisait la société ne pourrait que dépérir parce que ses canons ne seraient plus contraignants. L'autorité civile ne peut pas permettre une telle situation ; invariablement elle tentera de toutes ses forces d'empêcher un tel dépérissement. Cela aura lieu d'autant plus sûrement que les hommes en autorité parce qu'ils ne sont pas philosophes, n'ont qu'une opinion très imparfaite de ce qu'est l'activité philosophique ; en dernière analyse, la philosophie ne leur semblera acceptable, « justifiable », qu'en autant qu'elle confirme les canons de la société, qu'en autant qu'elle n'ébranle pas les bases de la société. Un homme qui désire la sagesse doit respecter les conditions de la vie en société — pour lui-même et pour les autres ; quoique son désir soit naturel et donc légitime, les exigences de la société, c'est-à-dire de la nature humaine, commandent qu'il modère ce désir ou du moins les manifestations extérieures de ce désir, ordonnent qu'il exerce un type particulier de tempérance⁴.

Il faut bien comprendre que cette tension entre les réponses offertes par la société et celles cherchées par le philosophe existe même si le contenu des réponses « scientifiques » et le contenu des réponses « sociales » sont identiques. Car pour mettre en question les dires des poètes ou de ceux qui révèlent aux hommes les vérités les plus importantes, il n'est pas nécessaire qu'on nie de prime abord ce qui y est énoncé. La mise en question ne porte pas nécessairement sur ce qui est dit ; il se peut fort bien que le poète dise vrai, mais le philosophe ne *sait* pas qu'il dit vrai. (Néanmoins, la mise en question est ordinairement précédée d'un doute sur le

3. ARISTOTE, *Politique*, III, 6, 1278 b 6-14 ; s. THOMAS, *Contra Gentiles* I, 4, n. 23 et 24 ; PLATON, *Apologie de Socrate*, 21 b8-e1 ; s. THOMAS, *De Trinitate*, q. 3, art. 1 ; *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, art. 1 ; *De Veritate*, q. 14, art. 10. — On fait évidemment abstraction des hypothèses risibles d'un roi philosophe et d'un peuple philosophe.

4. S. THOMAS, *Summa Theologiae*, IIa, q. 166 et 167 ; surtout, q. 166, art. 2. Cette tempérance sera cependant formellement différente selon qu'elle est ou non animée par la charité. Car un théologien et un philosophe chrétiens qui utilisent l'*ars occultandi* seront d'abord intéressés par la gloire de Dieu en vue de laquelle ils travaillent et par les individus qu'ils veulent protéger : le théologien-philosophe et le simple fidèle partagent, en dernière analyse, les mêmes croyances. Il semble qu'un philosophe « païen » poursuivrait dans les mêmes circonstances des fins moins nobles ou altruistes, allant jusqu'à faire mine de défendre des idées auxquelles il ne souscrirait pas. De façon semblable, on peut détecter une différence entre l'intention d'un ancien et d'un moderne. Le penseur moderne (p. ex. Thomas Hobbes) espère éventuellement transformer la société et améliorer le sort de l'ensemble des hommes : son *ars occultandi* est provisoire.

contenu de l'énoncé du poète.) Certes un tel doute est légitime, est même nécessaire à certains. Mais une société sûre des opinions communes qu'elle véhicule — et quelle société ne l'est pas — ne peut permettre qu'on fasse impunément la distinction entre la science et l'opinion surtout pour ce qui est des questions fondamentales. Car les « vérités » proposées ou plutôt imposées par les autorités publiques exigent, pour être efficaces, l'adhésion totale, c'est-à-dire quant au contenu et quant à l'évidence ou la certitude. Il faut donc laisser la distinction entre la science et l'opinion dans l'ombre même quand on est certain que la science ne fera que répéter l'opinion. C'est peut-être pourquoi cette distinction n'opère pas, même lorsqu'il s'agit de questions secondaires et que la distinction éclairerait ultimement un débat. Qu'arriverait-il, par exemple, si au tribunal les jurés ne jugeaient un homme coupable que lorsqu'il n'y aurait aucun doute raisonnable de sa culpabilité, c'est-à-dire lorsque la culpabilité de l'accusé serait parfaitement évidente, sans possibilité d'erreur, sans l'ombre d'un doute ?

Mais peut-on trouver une société humaine où les préceptes fondamentaux soient totalement vrais ? où aucune concession n'ait été faite à la faiblesse humaine ⁵ ? Pour le dire plus clairement, peut-on trouver une société où les opinions communes ne se contredisent pas éventuellement de la façon la plus radicale ? Par exemple, si une société a comme dogme fondamental qu'il faut tolérer toutes les opinions, il y a au moins une opinion qu'elle ne peut accepter : l'opinion qu'il faut écraser impitoyablement les opinions des autres. Que dire d'une société qui condamne le mensonge mais forme et utilise des espions ? Et encore, si les dieux sont le fondement ultime de la justice, on ne peut pas accepter que les dieux luttent entre eux ⁶. Peut-on trouver une société qui n'ait aucun principe en contradiction au moins apparente avec l'expérience commune ou la sensibilité ordinaire ? C'est peut-être pourquoi l'Église a cru bon de taire certains mystères ou de les présenter avec ménagement ⁷. C'est ainsi que Socrate, dans un esprit tout autre, sent le besoin de contrôler (ἐλέγγω) l'oracle de Delphes : le dieu a dit que Socrate est le plus sage des hommes, alors que celui-ci n'a pas du tout conscience d'être sage ⁸. En somme, on cherchera longtemps une société toute fondée sur des préceptes à la fois entièrement vrais et parfaitement évidents. En conséquence, aucune philosophie vraiment consciente des exigences de la société ne refusera, au moins théoriquement, de modérer l'ardent désir de la vérité. La connaissance de soi, c'est-à-dire de la nature humaine, engendre la sagesse (σωφροσύνη) et l'ignorance de soi engendre la folie (μανία) ⁹.

C'est de cette sagesse que naîtra l'*ars occultandi*. Un philosophe sage taira certaines de ses questions, ou du moins les présupposés de ses questions ; il ne se montrera pas tel qu'il est ; il se montrera plus petit qu'il n'est ¹⁰. Et s'il découvre que

5. MATTHIEU 19, 1-9 ; MARC 10, 1-12 ; I Cor. 3, 1-4.

6. PLATON, *Euthyphron*, 7a 1-8b.

7. S. AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum*, II, n. 59-64. Voir aussi ROUSSEAU, *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pléiade IV, p. 999.

8. PLATON, *Apologie de Socrate*, 21 b1-c3.

9. XÉNOPHON, *Mémoires* I, 1, 10-16.

10. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1124b5-31 ; s. THOMAS, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 129, art. 3, ad. 5 avec q. 109, art. 4.

certaines opinions communes sont fausses mais difficiles à corriger, il se pliera à l'usage. Si une société fait reposer toutes ou la plupart de ses coutumes sur la croyance que le soleil tourne autour de la terre, un homme profond pourrait peut-être chercher à établir les coutumes sur de nouvelles bases plus « solides » ; en attendant, en partie par respect pour le tissu social, il répétera (humblement ?) les mots : « Oui, le soleil se lève le matin et se couche le soir ».

Même en supposant que la recherche philosophique puisse se faire en vase clos, c'est-à-dire hors de la société et en compagnie de quelques bons amis, il ne devient pas pour autant possible au philosophe de parler d'abondance de cœur. Car ses interlocuteurs ne seront pas également bien disposés, soit intellectuellement soit moralement. Pour ne regarder que le premier cas, il n'est pas probable que Socrate se soit senti parfaitement à l'aise face au brave et honnête Criton, et ce, même en ces avant-dernier et dernier jours de sa vie, lorsqu'il parlait des plus graves des sujets : la loi et l'âme ou l'immortalité¹¹. On ne peut s'empêcher d'imaginer une conversation sur le même sujet entre Socrate et Platon ou entre Platon et Aristote : aurait-elle eu le même ton ? aurait-elle eu la même conclusion ? les mêmes arguments — combien insatisfaisants ! — auraient-ils vu le jour ?

Enfin, même en admettant qu'il y ait deux interlocuteurs modèles dont un disciple parfaitement disposé à la recherche de la vérité, il est à croire que l'*ars occultandi* serait néanmoins un outil de choix pour le maître. En effet, si la sagesse est bien la saisie avec évidence de certaines vérités, il appartient au maître d'assurer les meilleures conditions d'apprentissage, et donc d'éloigner le « mol oreiller » de l'autorité : la vérité ne doit pas être énoncée clairement avant que le disciple ne l'ait trouvée ou qu'il ne soit sur le point de la découvrir. De plus, un enseignement qui laisse la part principale de l'apprentissage entre les mains du disciple ne peut que stimuler une âme bien née et lui assurer une saisie plus ferme et même plus distincte de la vérité. C'est ainsi que saint Augustin peut dire : « Un grand nombre de points de la foi chrétienne, lorsque troublés par la chaude inquiétude des hérétiques, ont été examinés plus diligemment, compris plus clairement et prêchés avec plus d'insistance, afin de les défendre¹². » Le rôle de l'hérétique peut certes être joué, mais sur le plan naturel et avec moins de danger, par le maître ; celui-ci proposera au disciple des éléments de réponses, des objections, et même des positions erronées, en le dirigeant à travers ce labyrinthe qui cache la vérité terrible et peut-être terrifiante.

Si toutes ces remarques sont justes, elles prennent une importance beaucoup plus grande lorsqu'on quitte le domaine de l'enseignement oral ou de la conversation. Car, dans ces derniers cas, le penseur prudent peut se taire devant des interlocuteurs inadéquats, alors qu'il est de la nature du livre de parler à tous indistinctement. Mais alors, ne faut-il pas conclure qu'il serait impossible d'écrire sur les sujets les plus importants ? Non. La nature semble avoir pourvu à cette difficulté. Car la plupart des hommes, justement les hommes qu'il faut protéger, ne sont pas des penseurs, ni donc

11. PLATON, *Phédon*, 115a 9–116a1 ; *Criton*.

12. S. AUGUSTIN, *De civitate dei* XVI. II, n. 1. Voir aussi *De doctrina christiana* IV, n. 22 ; MONTAIGNE, *Essais* I, 26 ; NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, n. 29.

des lecteurs, attentifs. Si les exigences de la philosophie sont gardées dans l'ombre, si les vérités dangereuses sont énoncées discrètement, seules les âmes authentiquement philosophiques seront éveillées et guidées par un écrit savamment disposé ; les autres seront confirmés dans ce qu'il y a de plus valable ou de plus utile en leurs opinions. Les moyens à utiliser sont nombreux. Mais plutôt que de donner une liste plus ou moins complète de ces moyens, il sera plus opportun d'en illustrer quelques-uns à travers les écrits des plus grands penseurs et ainsi de confirmer ce qui peut paraître à première vue comme une hypothèse savante peut-être, farfelue certes. On se tournera donc vers les œuvres de Platon, de saint Augustin et de Jean-Jacques Rousseau.

Les omissions et les digressions

L'*Apologie de Socrate* est l'apologie de la philosophie ; Socrate défend son mode de vie devant un groupe de citoyens de capacité diverse et, en général, mal disposés envers lui. Formellement accusé de ne pas croire aux dieux de la cité, d'inventer des êtres divins nouveaux et de corrompre la jeunesse, Socrate ajoute trois accusations supplémentaires qu'il appelle les premières accusations, c'est-à-dire les accusations les plus anciennes (18 b1-3). Ainsi Socrate s'accuse d'examiner ce qui est sous la terre et dans le ciel, de rendre l'argument (λόγος) faible fort, d'enseigner aux autres ces mêmes choses (19 b4-c1). Il dispose de la première partie de la calomnie en demandant si quelqu'un l'a entendu dialoguer au sujet de choses semblables (19 d4-7)¹³. Ensuite il déclare ouvertement qu'il ne professe pas d'enseignement aux hommes et qu'il ne retire aucun argent d'un tel métier (19 d8-e1). Avant de terminer sa réfutation des anciennes accusations, Socrate s'interrompt par une question : « Mais d'où me vient cette mauvaise réputation ? » Socrate est ainsi amené à parler de l'oracle de Delphes et du long travail qu'il s'est imposé pour vérifier l'oracle : il examine tous ceux qui sont réputés (δοκουσιν) sages : hommes politiques, poètes, artisans ; il constate que, comme lui, ceux-ci ne connaissent pas les choses belles et bonnes (21 d4), les choses les plus grandes (22 d7) ; il conclut qu'en vérité l'homme n'est capable de rien en ce qui a trait à la sagesse (23 b2-4). C'est cette recherche, pourtant commandée (!) par le dieu, qui lui vaut une mauvaise réputation. Socrate termine ainsi la réfutation des anciennes accusations : ce qu'il dit doit suffire (24 b3-4).

Cette section de l'*Apologie de Socrate* est étonnante. La triple accusation vient de Socrate lui-même ; mais il n'en examine que la première et la troisième partie. L'accusation centrale n'est jamais réfutée. Au lieu de cela, Socrate explique comme en passant son « apostolat ». Or l'œuvre socratique consiste à montrer que la position des hommes politiques, des poètes et des artisans ne tient pas : son œuvre consiste à rendre faible le λόγος que l'opinion publique tient pour fort ; de cette façon la pensée de Socrate est défendue : le λόγος que l'opinion publique tient pour faible — et qu'est-ce qui est plus faible que l'ignorance totale ou peu s'en faut ? — est rendu fort. Plutôt que de se défendre, Socrate s'est accusé publiquement et a soutenu, quoique obscurément, l'accusation qu'il a portée contre lui-même.

13. Voir le *Timée*, le *Parménide* et le *Phédon*.

Que penser de ceci ? Socrate parle à la fois à la foule et à ses amis ; il veut s'expliquer, c'est-à-dire expliquer la philosophie aux uns et aux autres. Voici ce qu'il révèle par ses paroles. La philosophie est l'art de rendre faible l'argument fort et fort l'argument faible, mais cela en un sens profond. Il est évident que Socrate n'a jamais enseigné la rhétorique à la manière des sophistes ; et il se défend fort habilement contre cette accusation de surface. En même temps, il assume pleinement le sens profond de l'accusation ; car elle signifie, pour quiconque sait entendre, que Socrate est philosophe. Socrate ne dit pas ces choses clairement, car cela ne doit pas être dit ; ses concitoyens ne le supporteraient pas. Socrate est donc philosophe et bon citoyen.

Les répétitions

Si cette suggestion est juste, il est vraisemblable de conclure que les disciples de Platon, l'auteur de l'*Apologie de Socrate*, ont suivi sur les traces de leur maître. Saint Augustin, de l'avis de tous, se range parmi eux¹⁴. Dans les premières années de sa conversion au christianisme, il écrivit un dialogue intitulé *Contra Academicos*. Adressé à son ami Romanianus, le dialogue raconte une discussion qui, commencée entre deux jeunes hommes, Licentius et Trygetius, fut menée à terme par Alypius et Augustin.

Au second livre, à la demande de Licentius, Augustin expose la position académicienne (*totam Academicorum sententiam*). Ainsi, selon lui, les Académiciens poussés par une pensée de Zénon le Stoïcien, ont dit que le sage peut seulement chercher la vérité parce qu'il est, en dernière analyse, impossible de distinguer le vrai du faux ; le sage qui ne veut pas désertir ses devoirs vit à la lumière du probable ou du vraisemblable (II, n. 10-12). Alypius approuve cette présentation et demande à Augustin de montrer aux jeunes la différence entre l'ancienne et la nouvelle Académie. Mais Augustin est tout à fait mécontent (*Prorsus, inquam, fateor piget*) et demande à Alypius de le faire lui-même. La discussion ayant été interrompue par un dîner sobre, Alypius en reprend le fil et dit que la différence vient de la plus ou moins grande loquacité ou sincérité des Académiciens ; les anciens Académiciens pensaient aussi que la science était humainement impossible, mais ils ne le disaient pas ouvertement : Socrate, Platon et les autres anciens pensaient comme Arcésilas et Carnéade ; Zénon a obligé ces derniers à dire ouvertement ce qui était seulement pensé auparavant. C'est un nommé Antiochus qui, plus désireux de gloire que de vérité (*gloriae cupidior quam veritatis*), opposait les deux Académies et disait que, selon les anciens Académiciens, le sage peut trouver le vrai. Augustin approuve par son silence la présentation d'Alypius (II, n. 13-16). Toutefois, à la fin du troisième livre, alors que les ténèbres de la nuit enveloppent ses interlocuteurs, Augustin

14. Saint Augustin n'est pas à proprement parler un philosophe ; aussi sa position sur l'*ars occultandi* est-elle quelque peu plus complexe que pourrait l'être celle d'un philosophe non-croyant. On pourrait indiquer cette différence en disant qu'un plan surnaturel est ajouté à toute la question, que la dichotomie opinion-science est dépassée par la foi, vertu théologale, qui permet à l'homme de voir sans évidence naturelle. Les différences naturelles entre les hommes existent toujours pour saint Augustin et il s'efforce de les respecter ; mais il est conscient d'une nouvelle différence, infiniment plus importante à ses yeux, qui exige, elle aussi, une certaine prudence dans l'art d'écrire et en général, d'enseigner. — Voir aussi la note 4.

propose une dernière version de l'histoire de la philosophie : Platon et Aristote avaient essentiellement la même position ; ils pensaient entre autres, que l'homme peut atteindre la sagesse ; le scepticisme est une doctrine qu'Arcésilas imagina pour protéger la vérité cachée du platonisme contre le stoïcisme matérialiste ; Carnéade ajouta au scepticisme le probabilisme pour diriger l'action ; un certain Antiochus crut et enseigna qu'il y a une opposition entre les deux Académies sur la question du scepticisme ; la pensée platonico-aristotélicienne brillamment exposée par Plotin est maintenant complétée et dépassée par la philosophie la plus vraie qui vient de la révélation de Jésus-Christ (III, n. 37-43).

Cependant, à la toute fin de la discussion, Augustin demande à ses jeunes interlocuteurs, et donc à ses lecteurs, de lire les *Academicorum* de Cicéron pour voir comment Cicéron écrase les bagatelles (*nugas*) augustiniennes au moyen d'arguments invincibles (*invicta*) (III, n. 45). S'il faut lire les *Academicorum*, il faut relire le *Contra Academicos*. On constate alors que la position d'Alypius est tout à fait différente de celle d'Augustin ; car selon Alypius le scepticisme était le fond de la pensée de toute l'Académie, alors que selon Augustin le scepticisme n'était qu'un paravent pour la nouvelle Académie. Cette constatation est rendue d'autant plus significative qu'Alypius dit à plusieurs reprises avoir appris tout ce qu'il sait sur les Académiciens de la bouche d'Augustin¹⁵. En outre, Augustin dit qu'Alypius a menti lorsqu'il a approuvé la version finale, la version d'Augustin, de l'histoire de la philosophie¹⁶.

Comment interpréter tout ceci ? Saint Augustin écrit à un païen ou à un chrétien tiède qui est activement engagé dans la vie politique et que saint Augustin veut conduire à un christianisme vivant ; il discute devant des jeunes hommes chrétiens qui sont intéressés par les lettres et qu'il a personnellement éveillés à la philosophie. Saint Augustin est conscient de la nature radicale de la philosophie ; il est donc conscient des dangers que celle-ci comporte pour l'opinion, nécessaire à la vie active ; il est conscient aussi de ce que la philosophie, quoique légitime, peut devenir pour certains, justement les plus intelligents, un obstacle à la foi¹⁷. Tous ces risques sont augmentés si la philosophie est perçue comme n'étant rien de plus que la conscience de son ignorance. Si on a en vue des fins apologétiques, comme certes saint Augustin en a ici, la meilleure histoire de la philosophie est celle qui est présentée à la fin du *Contra Academicos*. L'intervention d'Alypius au deuxième livre, quoique intéressante et très digne d'examen, ne doit pas être discutée devant des jeunes et certes pas dans un livre qui est adressé à un homme ordinaire et qui peut en plus tomber dans les mains de quiconque. Il faut donc reprendre ce qu'Alypius a dit, en le corrigeant. Si quelqu'un est assez diligent pour comparer le *Contra Academicos* à l'*Academicorum*, qu'il le fasse. Saint Augustin est confiant qu'un tel examen ne renversera pas l'essentiel de ce qui a été établi, c'est-à-dire que la foi chrétienne est la philosophie la plus vraie. En riant, il impose à Alypius qui a soulevé cet épineux problème, le dur châtement de répondre à toutes les questions qui surgiraient d'un nouvel examen, plus diligent, de la question.

15. S. AUGUSTIN, *Contra Academicos* II, n. 10, 13, 14, 22, 23, 24, 30.

16. *Ibid.*, III, n. 45.

17. *Contra Academicos*, II, n. 1 ; *De beata vita*, n. 3.

Les citations inexactes et les contradictions

On peut trouver, parmi les penseurs modernes, certains hommes qui sont conscients des différences intellectuelles naturelles et de ce que cela implique. Jean-Jacques Rousseau est un des premiers à mettre dans cette catégorie. Aussi dans le *Discours sur les sciences et les arts*, il tente de montrer les dangers de la science et des belles-lettres pour la société. Ce *Premier Discours* fait paraître Socrate au barreau pour témoigner contre la science ; Rousseau cite certains passages de l'*Apologie de Socrate*, justement ceux dont il était question plus haut. Cependant toute allusion aux politiciens démocratiques est supprimée ; Socrate ne semble avoir questionné que des poètes et des artistes (plutôt que des artisans) : le peuple démocratique n'est pas critiqué¹⁸. Ces transformations sont accompagnées d'un grand nombre d'autres pointes anti-monarchiques ou républicaines, dont la moindre n'est pas de dire que la chute de Rome eut lieu lors de l'établissement de l'Empire plutôt que lors de l'invasion des barbares¹⁹.

Mais qui est l'auteur du *Premier Discours* ? Qui est l'orateur qui condamne les sciences et les arts ? La page titre dit que c'est un citoyen de Genève. Dans l'exorde, ce citoyen annonce qu'il prendra le parti « qui convient à un honnête homme qui ne sait rien, et qui ne s'en estime pas moins » ; aux derniers paragraphes de l'œuvre, il se distingue des Bacons, des Descartes et des Newtons, pour se mettre avec les « hommes vulgaires, à qui le Ciel n'a point départi de si grands talents et qu'il ne destine pas à tant de gloire »²⁰. Il est donc manifeste que l'orateur est un homme qui a étudié l'histoire et a un peu réfléchi sur la condition humaine ; cependant il ne se considère pas pour cela philosophe, mais honnête républicain ; ce républicanisme est d'ailleurs la source des allusions anti-monarchiques du discours. Cependant, dans la préface, Rousseau distingue aussi entre les sages et le vulgaire : il parle « des hommes faits pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur Pays, de leur Société » ; il affirme qu'« Il ne faut point écrire pour de tels Lecteurs, quand on veut vivre au-delà de son siècle »²¹. L'auteur se présente comme un sage ou un philosophe destiné à la gloire ; il est en tout cas tout le contraire d'un humble citoyen. Il est clair qu'il y a une tension entre ces deux groupes d'affirmations.

Une relecture révèle que si le *Premier Discours* attaque les sciences et les arts, cela est fait par un brave type qui défend la vertu et la cité et que celui-ci reconnaît la légitimité de l'effort philosophique²² à la condition d'être le fait de quelques âmes privilégiées et non des cupides et vaniteux vulgarisateurs. D'ailleurs, l'honnête citoyen qui cite de nombreuses fois « le sage », Montaigne, doute sérieusement que l'homme puisse trouver le vrai. En somme, le *Premier Discours* vise à détourner les peuples de la science²³. Cette impression est confirmée lorsqu'on compare les *Premier*

18. ROUSSEAU, *Premier Discours*, Pléiade III, p. 13.

19. *Ibid.*, p. 10.

20. *Ibid.*, p. 5 et 30.

21. *Ibid.*, p. 3.

22. *Ibid.*, p. 18.

23. La phrase : *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis*, mise en exergue révèle le sens profond du *Premier Discours*. Voir le contexte original de la citation.

et *Second Discours*. Alors que le *Premier Discours*, qui vise à défendre la vertu, fait un appel constant au témoignage de l'histoire, le *Second Discours* rejette explicitement les faits historiques, pour s'appuyer sur l'expérience toujours vérifiable des premiers mouvements pré-moraux de l'âme humaine ou encore sur les découvertes de la science. La pensée centrale du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* porte sur un état de nature, un état pré-humain de l'homme, lequel n'est aucunement discuté dans les écrits précédents. Enfin pour ne regarder qu'un détail, mais combien significatif, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, l'esprit guerrier est donné comme un signe de la vertu et de la grandeur humaine, alors que, plus tard, on présente la guerre entre les nations comme un résultat logique mais malheureux de l'histoire, qui peut valablement être critiquée par « quelques grandes Ames Cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre humain dans leur bienveillance »²⁴. Face à ces contradictions, certains commentateurs ont cru déceler une évolution dans la pensée de Rousseau²⁵. Il serait plus prudent de supposer, en accord avec Rousseau lui-même, que le *Premier Discours*, le *Second Discours* et l'*Émile* forment un tout et que Rousseau a toujours exposé une seule et même pensée mais de diverses manières²⁶. En conséquence, il faudrait penser que dans le *Premier Discours*, Rousseau présente sa position sous le masque de l'homme ordinaire, c'est-à-dire du citoyen et qu'il n'est pas dupe de cette mascarade²⁷.

*
* * *

On pourrait objecter que ces trois exemples sont sujets à une interprétation assez différente de celle suggérée ici et que cette interprétation aurait l'avantage d'être plus « simple » ou plus « habituelle ». Il faut donc montrer que les auteurs cités voulaient être lus comme ils le sont ici ; il faut montrer qu'ils admettent l'utilité de l'*ars occultandi* et qu'ils admettent l'avoir utilisé dans ces œuvres-ci.

Rousseau, peu avant la publication du *Second Discours*, écrit :

Ayant tant d'intérêts à combattre, tant de préjugés à vaincre et tant de choses dures à annoncer, j'ai cru devoir pour l'intérêt même de mes Lecteurs, ménager en quelque sorte leur pusillanimité et ne leur laisser appercevoir que successivement ce que j'avois à leur dire. Si le seul Discours de Dijon a tant excité de murmures et tant causé de scandale, qu'eut-ce été si j'avois développé du premier instant toute l'étendue d'un Système vrai mais affligeant, dont la question

24. ROUSSEAU, *Second Discours*, Pléiade III, p. 178.

25. Voir par exemple ROUSSEAU, Pléiade III, p. 1284 ; noter la progression ; « bien probable », « peu vraisemblable », « sans doute ».

26. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, Pléiade I, p. 1136 ; *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pléiade IV, pp. 928, 933, 935 ; *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Pléiade I, p. 930 ; *Confessions*, Pléiade I, p. 407.

27. *Lettre à d'Alembert*, Préface, par. 7, Lettre par. 111, 176.

traîtée dans ce Discours n'est qu'un Corollaire?... Quelques précautions m'ont donc été d'abord nécessaires, et c'est pour pouvoir tout faire entendre que je n'ai pas voulu tout dire. Ce n'est que successivement et toujours pour peu de Lecteurs, que j'ai développé mes idées... Souvent je me suis donné beaucoup de peine pour tâcher de renfermer dans une Phrase, dans une ligne, dans un mot jetté comme au hasard, le résultat d'une longue suite de réflexions. Souvent la plupart de mes Lecteurs auront du trouver mes discours mal liés et presque entièrement décousus, faute d'apercevoir le tronc dont je ne leur montrais que les rameaux. Mais c'en étoit assez pour ceux qui savent entendre, et je n'ai jamais voulu parler aux autres²⁸.

Cette citation très importante confirme plusieurs des suggestions faites dans la première partie de ce texte et les applique directement au *Discours sur les sciences et les arts*. La position de Rousseau sur l'*ars occultandi* est développée aussi en d'autres endroits. Par exemple, il dit que les contradictions apparentes d'un texte bien écrit peuvent être dépassées par un lecteur habile²⁹. Il affirme que la vérité n'est nécessaire qu'en les choses utiles, laissant entendre que le mensonge est acceptable dans certaines questions, par exemple les questions scientifiques³⁰. Il déclare même que tous les philosophes anciens et modernes ont utilisé l'art de cacher la vérité³¹. Il semble donc qu'au moins dans le cas de Rousseau, il faille prendre au sérieux une tentative de lire entre les lignes pour comprendre sa pensée véritable et finale.

Pour sa part, saint Augustin a lui aussi écrit très clairement sur la nécessité d'un art qui modère les discussions portant sur les questions fondamentales, particulièrement les discussions écrites. Dans le *De doctrina christiana*, il écrit :

Car, il y a certaines choses, qui ne sont pas ou sont à peine comprises par un esprit faible (*vi sua*), quelles que soient les tentatives faites par l'éloquence de l'interprète, quelle que soit la force de son éloquence, et même s'il les expose très clairement. Lesquelles choses ne doivent être lâchées devant le peuple que rarement, si quelque chose nous y oblige, ou absolument jamais. Par ailleurs, dans les livres qui sont écrits de façon à tenir parfois le lecteur lorsqu'ils sont compris, mais à ne pas être ennuyeux lorsqu'ils ne sont pas compris par ceux qui ne veulent pas lire, et dans des entretiens avec quelques-uns, il ne faut pas négliger ce devoir, afin de conduire les vérités, que, quoique difficiles à comprendre, nous-mêmes avons perçues, à l'intelligence des autres au moyen de quelque grand labeur de discussion que ce soit ; et ce, si le désir d'apprendre tient l'auditeur ou l'interlocuteur et que la capacité intellectuelle ne lui fasse pas défaut, de telle sorte qu'il puisse accepter les vérités de quelque façon qu'elles lui soient suggérées³².

Saint Augustin montre bien ici le dilemme auquel l'écrivain sérieux fait face. Il écrit pour éduquer ; mais tous ne sont pas capables de tout comprendre. Il faut donc écrire

28. *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, Pléiade III, p. 105 et 106.

29. *Jugement sur la Polysynodie*, Pléiade III, p. 645.

30. *Rêveries*, Quatrième promenade, Pléiade I ; voir en particulier les pp. 1027, 1031 et 1038.

31. *Observations*, Pléiade III, p. 46 ; voir aussi *Confessions*, Pléiade I, p. 468.

32. S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, IV, 9, n. 23. En remettant la phrase dans son contexte on voit que *vi sua* (sa force propre) réfère à *qui non intelligat* (celui qui ne comprend pas) du n. 22.

sur deux plans : en surface et en profondeur. Les hommes qui ont une âme profonde sauront sonder le texte, les autres seront éduquées et édifiées par la surface du texte.

Les dialogues de jeunesse de saint Augustin abondent de passages qui demandent au lecteur de relire et d'approfondir. Par exemple, dans le *De Ordine*, lorsque Augustin annonce à sa mère qu'elle est un philosophe et même qu'il veut devenir son disciple, Monique lui répond doucement et religieusement (*blande ac religiose*) qu'il n'a jamais tant menti³³. D'ailleurs, la suite de l'œuvre donne raison à Monique : la philosophie exige tellement de temps et de talents qu'elle ne saurait ni être ni devenir philosophe³⁴. La déclaration de la mère de saint Augustin est donc une invitation à mettre en question le jugement trop généreux du fils, un appel à ceux qui ont le talent et le temps nécessaires. Ne faut-il donc pas lire les dialogues de la jeunesse de saint Augustin, dont fait partie le *Contra Academicos*, d'une manière spéciale lorsqu'on a saisi les exigences de la pensée véritable ?

Sur cette question, la position de Platon est semblable à celle de saint Augustin. Pour ce qui est du passage interprété plus haut, il est bon de savoir que Socrate dit dans la deuxième partie de son apologie :

Quelqu'un peut peut-être dire : « Ne serais-tu pas capable de vivre loin de nous silencieux et inactif ? » La plus difficile des choses est justement de persuader certains d'entre vous de cela. Car si je dis que c'est désobéir au dieu et qu'à cause de cela je ne suis pas capable de demeurer inactif, vous n'êtes pas persuadés par moi, dans la pensée que j'ironise ; mais si je dis qu'il arrive aussi que c'est le plus grand bien humain que de passer chaque jour à faire des discours sur la vertu et sur les autres choses sur lesquelles vous m'entendez dialoguer en m'examinant moi-même et les autres — la vie sans examen n'est pas vivable pour l'homme —, vous serez encore moins persuadés par moi lorsque je dis ces choses³⁵.

Cette remarque vise manifestement le passage portant sur l'oracle de Delphes. Socrate suggère ici la possibilité qu'il ironise en cet endroit³⁶ ; il suggère une autre interprétation de ce passage, à savoir qu'il a examiné les hommes politiques et les autres parce que cela est le plus grand bien, parce que la vie sans cette activité, c'est-à-dire la vie sans la philosophie, n'est pas une vie humaine. Mais quoiqu'il dise, il ne s'attend pas à être cru par certains de ses auditeurs, c'est-à-dire ceux qui voient bien qu'il ironise lorsqu'il parle de sa mission divine, mais qui ne peuvent comprendre la vie philosophique ; il faut être des lecteurs ouverts à l'ironie socratique et conscients de la nature de la philosophie pour bien comprendre ce que dit Socrate lors de son apologie.

De son côté, Platon l'auteur de l'*Apologie de Socrate*, avoue user d'ironie lorsqu'il écrit. Cela apparaît peut-être le plus clairement dans la *Septième lettre*. Après avoir reconnu que certaines personnes seulement sont faites pour la philosophie (340 d6-341 a3), il affirme : « Il n'y a pas d'écrit de moi sur ce sujet et n'y en a jamais eu ; car cela ne peut pas du tout être dit, contrairement aux autres matières,

33. *De Ordine*, I, n. 31-33.

34. *Ibid.*, II n. 35-45. Voir aussi *Contra Academicos*, I, n. 4, en le comparant à *De Ordine*, II, n. 44.

35. PLATON, *Apologie de Socrate*, 37 e3-38 a6.

36. Pour la foi que Socrate avait en les dieux athéniens, voir s. AUGUSTIN, *De vera religione*, n. 1 et 2.

mais comme la lumière jaillit de l'étincelle, soudain entré dans l'âme en raison d'une longue fréquentation du problème et du fait d'avoir vécu avec le problème, cela croît tout seul maintenant » (341 c4-d2). Il conclut : « À partir de cela, il faut comprendre une seule affirmation : lorsqu'on voit les écrits de quelqu'un, soit sur les lois — par un législateur —, soit sur d'autres sujets, ces choses ne sont pas bien sérieuses pour lui ; s'il est sérieux, cela est peut-être placé dans le lieu le plus beau de ses écrits » (344 c3-9). En somme pour Platon, l'écrit ne peut pas et ne doit pas livrer la pensée d'un auteur philosophique, et en ce sens Platon n'a jamais écrit³⁷. L'écrit est un jeu ou peut-être un labyrinthe qui cache la pensée ; il est peut-être une ronde qui tourne ordonnément autour d'un centre invisible, mais certain et perceptible. L'écrit peut aussi offrir à celui qui veut et peut apprendre, cette fréquentation du problème qui précède nécessairement la lumière de la vérité³⁸. Il est très probable que cette théorie de l'art d'écrire sous-tend les dialogues platoniciens ; certes, il serait imprudent de rejeter sans plus les mots mêmes de Platon lorsqu'on veut un dialogue honnête et juste avec lui.³⁹

*
* *

Encore quelques remarques en guise de conclusion. Il est évident que le sentiment que l'art de cacher la vérité est un instrument nécessaire à tout philosophe qui veut enseigner est éventuellement lié à une conception « aristocratique » de la nature humaine. Il ne faudrait pas qu'une croyance trop absolue en les vertus de la démocratie soit un obstacle à l'examen de l'hypothèse proposée ici. Qu'on se rappelle que Rousseau, le grand apologiste de la démocratie et un des pères de la Révolution Française, sentait néanmoins le besoin d'un tel art. — Quoique certains auteurs, dans leur présentation de l'*ars occultandi*, aient suggéré que le mensonge était licite dans certaines circonstances, il est clair que tout mensonge est éventuellement destructeur de la foi et donc va contre la nature humaine⁴⁰. Faut-il cependant, condamner cet art parce que certains en ont abusé ? Car tout moyen humain peut être mal employé : faudra-t-il condamner la médecine parce que certains médecins ont utilisé des moyens inacceptables pour assurer la santé de leurs patients ? — Le fait d'admettre qu'il y a un art spécial d'écrire ne peut manquer d'avoir un impact sur l'histoire de la philosophie. Car si un auteur vaut la peine d'être lu, il vaut la peine qu'on le comprenne comme il se comprenait lui-même, et donc, au moins en certains cas,

37. PLATON, *Deuxième lettre*, 314 c1-4.

38. *Phèdre*, 274 b2-276 a3 ; XÉNOPHON, *Économique*, 8, n. 20.

39. Il serait trop long de donner une liste même partielle de passages, tirés de philosophes et penseurs de tous les temps, qui portent sur l'*ars occultandi*. Cependant, sur l'ensemble de la question, on ferait bien de consulter Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Greenwood Press, 1976, dont les pages doivent servir de textes de base à quiconque veut continuer les réflexions commencées ici. Sur les écrits philosophiques de saint Augustin, voir E. Fortin, *Reflections on the Proper Way to Read Augustin the Theologian*, Augustinian Studies, vol. 2, 1971. Sur les discours de Rousseau, voir les nombreuses remarques qui accompagnent la traduction anglaise qu'en a faite Roger Masters, dans *Jean-Jacques Rousseau: The First and Second Discourses*, New York, St. Martin's Press, 1964.

40. S. Thomas, *De Trinitate*, q. 3, art. 1 ; s. AUGUSTIN, *De Mendacio*, n. 2.

qu'on le comprenne par-delà les mots qu'il a utilisés pour s'exprimer. Ceci exigera évidemment un effort supplémentaire. Mais l'effort en vaudra la peine, si on peut en croire le fougueux Alcibiade. Celui-ci, voulant, dans un moment d'ivresse, montrer Socrate tel qu'il est, dit que lorsque Socrate cesse d'ironiser, on trouve des choses « si divines, si riches, si totalement belles, si étonnantes, qu'il faut faire sous peu ce que Socrate ordonnerait ⁴¹. »

41. PLATON, *Banquet*, 216e8-217a2.