

L'ars occultandi, partie intégrante de l'art de l'enseignement ¹

“But I thought it was right, Elinor,” said Marianne, “to be guided wholly by the opinion of other people. I thought our judgements were given us merely to be subservient to those of our neighbours. This has always been your doctrine, I am sure.”

“No, Marianne, never. My doctrine has never aimed at the subjection of the understanding. All I have ever attempted to influence has been the behaviour. You must not confound my meaning. I am guilty, I confess, of having often wished you to treat our acquaintance in general with greater attention; but when have I advised you to adopt their sentiments or conform to their judgement in serious matters?”

Jane Austen, *Sense and Sensibility*, Chapter XVII.

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. Tout de suite, 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 l'empoisonnement ou 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 jugés inacceptables. Ainsi, semble-t-il, le bon sens se contredit quand il est question de fins et de moyens. Comme le bon sens ne peut décider en cette matière, il est nécessaire de reprendre la question depuis le début et de réfléchir pour de vrai.

*

Chaque art est défini par sa fin, et par sa fin la plus haute. Aussi l'art de l'enseignement est déterminé en toutes ses parties par la philosophie. D'après l'étymologie du mot lui-même, la philosophie est l'amour de la sagesse. Or la sagesse porte sur la vie et la nature dans leur ensemble, sur le bien et le mal, sur l'homme et la femme, sur l'humain et le divin, sur tout ce qu'il faut connaître pour comprendre ces êtres ; elle porte sur les choses humaines et

1. Article paru dans le *Laval théologique et philosophique*, vol. 39, n° 3, 1983, p. 255-268. – Quelques passages ont été refaits.

divines. De plus, la sagesse est science et, en tant que telle, elle s'oppose à l'opinion (*doxa*), à ce qui semble (*dokéi*) être vrai, mais peut très bien ne pas l'être; le verbe grec *voir* (*éidō*) signifie, au temps parfait, *savoir* (*oida*): on sait quelque chose parce qu'on a vu, alors qu'on a une opinion parce qu'on a entendu dire². 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 connaître³.

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 poser les questions; tout enfant *sait* depuis toujours ce qui est juste⁴, ce qui est correct, ce qui le rendra heureux ou malheureux; tout homme commence sa vie intellectuelle, quand il en a une, avec des opinions sur les sujets les plus profonds. En somme, par nature, le faux savoir, c'est-à-dire l'opinion qui se prend pour un savoir, existe toujours avant le vrai savoir. Somme toute la philosophie apparaît d'abord comme le désir de remplacer les opinions sur les sujets les plus profonds, les dieux et les hommes, par la science des sujets les plus profonds, les choses humaines et divines; le philosophe apparaît d'abord comme l'homme qui est animé par ce désir. Ceci n'implique pas 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 sagesse⁵.

Mais le philosophe est un homme et l'homme, comme chacun le sait, est un animal qui vit en société. Les Anciens, par opposition aux Modernes, disaient même que la nature de l'homme faisait de lui un être sociable dès la naissance. Or l'élément vital de la société est l'opinion *commune*; la société produit son opinion commune, la baptise *bon sens*, la codifie, la défend, mais en même temps elle s'y enracine et s'en nourrit. Or la qualité première, essentielle, du bon sens de chaque société n'est pas sa solidité

2. Voir Hérodote II.99.

3. Voir Cicéron, *Des devoirs* II.5.

4. Voir Platon, *Alcibiade premier* 110a-c.

5. Voir Aristote, *Métaphysique* 982b11-21 et Thomas d'Aquin, *Commentaire de la Métaphysique*, I.3.56.

réelle. – Ainsi il existe des sociétés où on croira que la meilleure façon, la façon la plus légitime, de diriger l'économie ou la défense d'un pays est de laisser choisir le premier directeur économique ou le chef des généraux par des gens qui ne savent pas régler leur propre budget et qui n'ont jamais fait la guerre. – Aussi le bon sens d'une société donnée est considéré *bon* du fait d'être partagé par tout un chacun; et du fait d'être considéré bon, le bon sens doit être partagé par tout un chacun. 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; pour que cette communauté d'idées existe, ces idées doivent être acceptées comme allant de soi, comme étant l'évidence même, ce que prouve d'ailleurs l'entente de la majorité. – Ainsi croira-t-on, dans un État faisant face à un État ennemi, qu'au contraire d'eux, nous vivons dans la meilleure société parce que tous y ont part au pouvoir, que tous y trouvent un confort de plus en plus grand et que tous peuvent y penser la vérité la plus progressive; ainsi les citoyens d'une démocratie libérale *sauront* tous qu'ils sont heureux et que les citoyens d'une démocratie socialiste ou une dictature religieuse sont aliénés, opinion que ces derniers leur retourneront avec usure. – Ces *vérités* sont la monnaie courante qu'échangent entre eux les membres de ces sociétés; elles sont comme imprimées sur chaque parole, chaque geste, chaque institution. Voire: ces vérités ne sont pas à vrai dire pensées, mais dites, agies et instituées. Or cet accord social n'est possible que parce que la distinction entre science et opinion n'a jamais été faite, ou 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 éducation la pure et simple transmission de *connaissances* d'un homme qui *sait*, c'est-à-dire qui est réputé avoir les *connaissances*, à un homme qui ne sait pas, mais qui *saura* sous peu, soit aussitôt qu'on lui dira ce qui est. À celui qui sait ce qu'est savoir, ce qu'on appelle éducation n'est au mieux qu'une instruction, c'est-à-dire la transmission d'une opinion ou d'un corps d'opinions; au pis, elle est un dressage ou un conditionnement.

C'est la nature même de la société qui la fait transmettre, défendre et même imposer l'opinion commune. La forme d'une société (*polis*) est sa constitution (*politéia*) et la constitution s'identifie à l'autorité et au pouvoir (*politéuma*)⁶. Puisqu'un seul ou quelques-uns ou le grand nombre peuvent avoir le pouvoir, les sociétés auront diverses formes ou constitutions. Cependant, quelle que soit la constitution, le gouvernement, c'est-à-dire ceux qui détiennent le pouvoir, doit d'abord et avant tout assurer l'unité de la société, doit donc assurer qu'une même pensée, du moins sur les questions cruciales, anime le corps social. Car il arrive souvent qu'un membre du groupe ne soit pas orthodoxe, c'est-à-dire n'opine pas droit, c'est-à-dire ne pense pas comme tout le monde. Sans doute peut-on permettre ici ou là une certaine hétérodoxie. Mais lorsque les questions de fond sont touchées, ceux qui gouvernent doivent, pour le bien de tous, et même pour le bien de celui qui *déraisonne*, rétablir la communauté de pensée, terre d'enracinement de la communauté politique. Cette unanimité est donc garantie par d'autres moyens que l'évidence intellectuelle, par exemple la force morale de ceux qui sont en autorité et, à la limite, la force physique de la coercition qu'ils exercent.

C'est d'autant plus nécessaire et facile que le peuple, qu'il faut former à l'unité ou entretenir dans l'unité qui l'informe déjà, est tourné vers les besoins premiers ; n'ayant ni le temps, ni l'énergie pour réfléchir, il demande à être instruit, ou *éduqué*. Pour ce qui est des hommes en autorité, le fait même qu'ils ont cherché le pouvoir indique, en général, qu'ils ne sont pas eux-mêmes tournés vers la vie de la réflexion libre : ils se satisfont de ce qu'ils ont entendu ; ils sont engagés dans la mise en pratique des buts qu'ils ont acceptés sans les mettre en question ou qu'ils ont imaginés à partir d'autres buts, qu'ils jugent plus fondamentaux et qu'ils ne peuvent mettre en 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. – Par exemple : L'idée que le progrès scientifique et

6. C'est du moins l'opinion d'Aristote (voir *Politiques* 1278b8-15), qui, ici comme ailleurs, colle au bon sens.

technique est la condition du bonheur humain n'est pas une connaissance scientifique ; de plus, à peu près personne dans les sociétés modernes n'a réfléchi sur, c'est-à-dire n'a mis en question, la fin qui justifie le moyen techno-scientifique ; on *sait* que la science est bonne comme on *sait* comment il se fait que le Soleil se lève à l'est, ou plutôt, comme le veut le savoir astronomique actuel, comment il se fait que le Soleil semble se lever à l'est. Et ceux qui pensent autre chose, par exemple que la science n'est pas bonne, pour la plupart, font partie de la *secte* écologiste : ils sont contre la science et la technologie comme leurs vis-à-vis sont en faveur d'elles, soit sans réfléchir. – Et quand le citoyen d'une société donnée apprend que les membres d'autres sociétés n'ont pas pensé comme lui sur les questions essentielles, loin de remettre en question ce qu'il *sait*, il en déduit que ces sociétés ont été ou sont barbares, c'est-à-dire dans l'erreur par manque de civilisation, ou impies ou délaissées de Dieu, c'est-à-dire dans l'erreur par une décision de l'insondable Providence. En d'autres mots, les opinions fondamentales d'une société, quelle qu'elle soit, ne sont pas perçues comme des opinions ; pour avoir un effet stabilisateur et pour être un guide efficace de l'action, elles ne doivent pas être perçues pour ce qu'elles sont : des opinions. Comme dirait Socrate, on ne sait pas qu'on ne sait pas : une ignorance salutaire qui double les ignorances ordinaires est présumée au bon fonctionnement de toute société. Comme dirait saint Thomas, la foi – ne serait-ce que la foi naturelle – est nécessaire au genre humain⁷.

Le sentiment aigu de la différence entre le savoir et l'opinion, c'est-à-dire le sentiment philosophique, affaiblit la force de l'opinion ; celui qui a une expérience nette de la différence entre expérience et ouï-dire ne peut plus trouver la même satisfaction dans l'ouï-dire. Si une attitude semblable se généralisait, la société

7. Voir Platon, *Apologie de Socrate* 21b-e, Aristote, *Politiques* 1278b6-14, et Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I.4.23 et 24, *Somme théologique* I.1.1, et *De la vérité* 14.10. Pour une description brillante, mais critique, de la puissance sociale de l'opinion, voir *Rousseau juge de Jean-Jacques* I 880 et 889. – Abstraction est faite ici des hypothèses risibles d'un roi philosophe et d'un peuple philosophe.

ne pourrait que dépérir parce que ses canons ne seraient plus contraignants. L'autorité civile ne peut pas permettre une telle situation; elle tentera de toutes ses forces d'empêcher un tel dépérissement. Cela sera d'autant plus sûr que les hommes en autorité, parce qu'ils ne sont pas des hommes de réflexion, n'ont qu'une opinion imparfaite de ce qu'est l'activité philosophique, de ses exigences et de ses ivresses; en dernière analyse, la philosophie ne leur semblera compréhensible, acceptable, *justifiable*, qu'en autant qu'elle n'ébranle pas les bases de la société, qu'en autant qu'elle en confirme les canons. Le philosophe qui dira autre chose que la cité ne sera toléré que grâce à la bonne réputation du corps des philosophes, ou de ceux qui ont reçu ce titre par l'autorité de la cité. On n'accepte l'existence d'un ou deux mauvais médecins que parce qu'on est persuadé que les médecins en général font du bien. Un homme qui désire la sagesse fait mieux de respecter les conditions de la vie en société – pour lui-même et pour les autres; son désir est naturel et donc légitime sans doute, mais les exigences de la société, c'est-à-dire de la nature humaine, commandent qu'il tempère ce désir ou du moins ses manifestations extérieures et qu'il exerce un type particulier de mesure, une retenue de son désir de connaître⁸. Ou encore: elles ordonnent qu'il recouvre le coupant de son exigence intérieure de l'étui des exigences extérieures. L'amour de la vérité ou de la clairvoyance et

8. Voir Platon, *Ménon* 79d-80a et 89d-95a, et Thomas d'Aquin, *Somme théologique* II.166 et 167, et surtout 166 art. 2. Cette mesure sera cependant différente selon qu'elle est ou non animée par la charité chrétienne. 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 œuvrent, et par les individus, qu'ils veulent rapprocher de Dieu et du salut qu'il promet: 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 des Anciens et des Modernes. Un penseur comme Thomas Hobbes espère à long terme transformer la société et améliorer le sort de l'ensemble des hommes: son *ars occultandi* est provisoire. La plupart des Anciens croyant que la nature et ses parties principales étaient éternelles, l'*ars occultandi* serait utile tant que les hommes seraient hommes, soit pour toujours.

l'amour du pouvoir ou de la stabilité sociale, tous les deux naturels, sont peu *réconciliables*. Mais ils peuvent cohabiter... à certaines conditions.

Reprenons : La tension entre les réponses offertes par la société et celles cherchées par le philosophe existe même si le contenu des réponses *scientifiques* et celui des réponses *sociales* sont identiques. Car pour mettre en question l'opinion commune, par exemple dans les dires des poètes *nationaux*, de ceux qui révèlent aux hommes les vérités les plus importantes, ou des savants les plus éminents, il n'est pas nécessaire de nier ce qui y est énoncé. La mise en question ne porte pas d'emblée sur ce qui est dit ; il se peut fort bien que le poète, le prêtre ou le maître dise vrai, mais le philosophe ne *sait* pas qu'il dit vrai. (Néanmoins, la mise en question est précédée d'ordinaire par un doute sur le contenu de l'énoncé de l'homme d'autorité.) Certes un tel doute est légitime ; il 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 la distinction entre le savoir 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 certitude⁹. En d'autres mots, la vraie philosophie est d'abord une façon de se comporter ou de vivre face à l'opinion, même l'opinion vraie, même l'opinion qui, dit-on, est connue par certains parce qu'ils ont bel et bien réfléchi selon les règles de l'art. Le philosophe ne saurait cesser sa recherche tant qu'il ne sait pas ce que les autres savent, ou devraient savoir¹⁰. Et il ne saurait cesser d'encourager les autres à en faire autant, à moins qu'un signe, un signe naturel va presque sans dire, ne lui fasse croire que les autres n'ont pas la même nature que lui.

C'est pourquoi on fait bien de laisser dans l'ombre la distinction entre le savoir et l'opinion, même quand on est certain que quant au contenu des affirmations l'homme d'opinion saura

9. Voir Plutarque, *L'Érotique* 756B-D.

10. Voir Platon, *Apologie de Socrate* 30b et 36c-d.

répéter l'homme de science. Il faut surtout éviter que l'homme qui incarne la claire distinction entre le savoir et l'opinion ne devienne le héros de la jeunesse¹¹. Et s'il le devient, il faut exiger de lui qu'il cautionne l'essentiel de ce qui est *vrai* ici et maintenant¹². Ce qui est une façon de faire disparaître la problématique distinction entre le savoir et l'opinion, puisque celui qui ne se satisfait pas de l'opinion reconnaît pourtant la vérité de son contenu, et le reconnaît en public, comme on l'exige plus ou moins de lui. C'est pourquoi dans une société normalement constituée la distinction *science-opinion* n'opère pas, même lorsqu'il s'agit de questions secondaires et que la distinction éclairerait le 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 dans le sens fort de raison, lorsque la culpabilité de l'accusé serait évidente, sans possibilité d'erreur, sans l'ombre d'un doute? – En d'autres mots, chacun doit faire son possible pour que les coutumes et les opinions soient perçues comme vraies; le philosophe doit donc aimer avec modération la sagesse qui est le but de sa vie.

Mais peut-on trouver une société humaine où les préceptes fondamentaux soient vrais en tout? où aucune concession n'ait été faite à la faiblesse humaine¹³? Ou encore, peut-on trouver une société où les opinions communes ne se contredisent pas tôt ou tard 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 les opinions des autres. Que dire d'une société qui condamne le mensonge mais forme et utilise des espions? Et quelle société ne condamne pas le mensonge? – Et quelle société n'a pas d'espions? – Ou encore, si les dieux sont le fondement ultime de la justice, on ne peut pas accepter que les dieux luttent entre eux; or il est évident qu'il y a plusieurs dieux, sinon dans telle société, du moins d'une société à l'autre¹⁴. Bien mieux, peut-

11. Voir Platon, *Apologie de Socrate* 23c-d.

12. Voir Platon, *Criton*, dans son ensemble.

13. Voir *Matthieu* 19.1-9, *Marc* 10.1-12 et *I Cor* 3.1-4.

14. Voir Platon, *Euthyphron* 7a-8b.

on trouver une société qui n'ait aucun principe en contradiction au moins apparente avec l'expérience commune la plus *neutre* et la sensibilité ordinaire la plus *immédiate*? C'est peut-être pourquoi en Occident l'Église a cru bon de taire certains mystères ou de les présenter avec ménagement¹⁵. C'est ainsi que Socrate, dans un esprit tout autre, sent le besoin de contrôler (*élenkhéin*) 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, au contraire¹⁶. En somme, on cherchera longtemps une société fondée sur des préceptes à la fois vrais et libres de toute tension avec le bon sens ou le besoin élémentaire de cohérence. Et cette tension première ne peut qu'être augmentée par l'exemple de l'attitude critique qu'implique l'activité philosophique. En conséquence, encore une fois, le philosophe conscient des exigences de la société reconnaît l'utilité de modérer son ardent désir de la vérité. La connaissance de soi, c'est-à-dire de la nature humaine, engendre la sagesse, ou la mesure ou le bon sens (*sôphrosunê*), et l'ignorance de soi engendre la folie (*mania*)¹⁷.

C'est de cette sagesse que naîtra l'*ars occultandi*. Un philosophe sage taira certaines de ses questions, ou du moins les pré-supposés de ses questions ; il ne se montrera pas tel qu'il est ; il se montrera plus petit qu'il n'est¹⁸. Et s'il découvre que certaines opinions communes sont fausses mais difficiles à corriger à l'échelle sociale, il se pliera à l'usage. Ainsi 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 avec humilité et orgueil les mots de tout le

15. Voir Augustin, *De la prédestination des saints* II.59-64. Voir aussi Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont* IV 999. – Les citations de Rousseau sont tirées de l'édition de la Pléiade. Ainsi la notation IV 999 signifie : volume IV à la page 999.

16. Voir Platon, *Apologie de Socrate* 21b-c.

17. Voir Xénophon, *Mémorables* I.1.10-16.

18. Voir Aristote, *Métaphysique* 1124b5-31 et Thomas d'Aquin, *Somme théologique* II II.129.3 ad 5 avec 109.4.

monde : « Oui, le Soleil se lève le matin et se couche le soir. » Qui sait la vérité sur le Soleil *et* sur l'être humain reconnaîtra que cette suave politesse, que cette admirable retenue sera au sens strict un mensonge pieux, et donc un mensonge tout de même ; il reconnaîtra aussi que rien de moins que la vérité, ou le socle de la vérité, peut donner à ce que chacun cherche ¹⁹.

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 tous bien disposés, soit intellectuellement soit moralement. Pour ne regarder que le premier cas, il n'est pas probable que Socrate se soit senti 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'immortalité ²⁰. On ne peut s'empêcher d'imaginer une conversation sur les mêmes sujets entre Socrate et Platon ou entre Platon et Aristote : aurait-elle eu le même ton ? la même conclusion ? Les mêmes arguments – combien insatisfaisants – auraient-ils vu le jour ? Auraient-ils été le dernier mot ? Certes Criton est satisfait par les preuves socratiques de la bonté absolue de la loi et l'immortalité individuelle de l'âme. Mais Criton n'est pas Platon, on en conviendra. En d'autres mots, la majorité des membres de cette minorité qui a accepté que la vérité est

19. « Après toutes ces cuisantes expériences, Nerjine – était-ce définitif ? – comprit le Peuple d'une façon nouvelle, dont les livres ne lui avaient rien dit. Ce Peuple, ce n'est ni la totalité des gens qui parlent notre langue, ni les élus, marqués du sceau de feu du génie. Ce ne sont ni la naissance, ni le travail manuel, ni les envols de la culture qui permettent de décanter la nature d'un peuple. / Ce n'est que l'âme. / Une âme que chacun se forge seul au cours des ans. / Il fallait se tremper et se laminer une âme qui permit de devenir un être humain. Et, par ce biais, une particule de son peuple. / Pareille âme ne dispose guerre aux succès matériels, aux réussites de carrière, à la fortune. Aussi le *peuple* prend-il ses quartiers partout sauf au sommet de la société (Soljénitsyne, *Le Premier Cercle*, chapitre 66). ».

20. Voir Platon, *Criton*, dans son ensemble, et *Phédon* 115a116a. – Que le Socrate de Platon ne parle jamais à cœur ouvert à son camarade de toujours, cela est, douloureusement, évident dans l'*Euthydème*, dans son ensemble.

nécessaire vivent la vie de l'amour de la vérité sur le mode de l'amour du pouvoir ou de la stabilité sociale²¹. Et il faut en tenir compte lorsqu'on traite du nécessaire par lequel l'essentiel arrive à l'homme.

Peut-être objectera-t-on que la philosophie ne doit pas se pratiquer à la lumière de ces conclusions imparfaites, voire vicieuses, fondées sur l'analyse des situations les moins bonnes ; peut-être objectera-t-on qu'on oublie qu'il y a au-delà de l'enseignement normal, l'enseignement le meilleur, où se côtoient celui qui sait, le maître, et celui qui peut et veut apprendre, le disciple. Même en admettant qu'il y ait deux interlocuteurs modèles dont un disciple disposé à la recherche de la vérité, il est à croire que l'*ars occultandi* serait là encore 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 chevet²² » de l'autorité : la vérité ne doit pas être énoncée en toutes lettres 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. Éclairé par la Vérité divine, saint Augustin a osé écrire : « 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 défendre²³. » Or l'art du maître imite la nature ou se tire de l'expérience des mouvements naturels. Aussi le rôle de l'hérétique

21. Voir, par exemple, Platon, *Cratyle* 385e-386e et *Alcibiade Premier* 135e.

22. L'expression est employée par Montaigne pour parler de l'ignorance et de l'incertitude : *Essais* III.13 « De l'expérience ». Voir aussi *Essais* I.25 « Du pédantisme » et 26 « De l'institution des enfants » qui rejoignent certains thèmes touchés ici.

23. Augustin, *De la cité de Dieu* XVI.2.1. Voir aussi *Confessions*, livre VII.9.25, *De la doctrine chrétienne* IV.22, Thomas d'Aquin, *Commentaire de I Corinthiens*, cap. IX.4. 19, Montaigne, *Essais* II.26 « Des pouces », et Nietzsche, *Par-delà bien et mal* § 29.

peut 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 propositions erronées, en le dirigeant à travers ce labyrinthe qui cache la vérité, laquelle peut être terrible et même terrifiante.

Si toutes ces remarques sont justes, elles prennent plus d'importance 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 sans distinction. Mais alors, selon les principes établis ci-dessus, ne faut-il pas conclure qu'il est impossible d'écrire sur les sujets les plus importants ? Non. La nature semble avoir pourvu à cette difficulté. Car la plupart des hommes, et surtout les hommes qu'il faut protéger, ne sont pas des penseurs parce que la réflexion libre demande trop d'efforts ; pour la même raison, ils ne sont pas des lecteurs attentifs. Si les exigences de la philosophie sont gardées dans l'ombre, si les vérités dangereuses sont énoncées avec discrétion, on peut espérer que seules les âmes philosophiques seront éveillées et guidées vers la vérité sur le Tout par un écrit bien disposé ; que grâce à la surface du texte les autres seront confirmées dans ce qu'il y a de plus valable ou de plus utile en leurs opinions ; peut-être même que, par la rhétorique toute spéciale de l'œuvre philosophique, elles seront disposées à s'ouvrir non pas à la vérité totale, mais à respecter celui qui en vit de façon à le laisser faire faute de l'imiter.

*

Les moyens de *l'ars occultandi* sont nombreux. Mais plutôt que d'en donner une liste plus ou moins complète, il sera plus opportun d'illustrer ce qui a pu être fait au moyen des écrits des plus grands penseurs et ainsi de confirmer ce qui paraît 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. Accusé de ne pas croire aux dieux de la cité, d'inventer des êtres démoniques 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 (18b). Ainsi Socrate s'accuse d'examiner ce qui est sous la terre et dans le ciel, de rendre fort l'argument (*logos*) faible, d'enseigner aux autres ces mêmes choses (19b-c). Il dispose de la première partie de la calomnie en demandant si quelqu'un l'a entendu dialoguer au sujet de choses semblables (19d)²⁴. Ensuite pour contrer la troisième partie de l'ancienne attaque, il déclare qu'il ne professe pas de doctrine devant les hommes et qu'il ne retire aucun argent d'un tel métier (19d-e).

Avant de terminer cette réfutation, problématique, des anciennes accusations, Socrate s'interrompt par une question: « Mais d'où me vient cette mauvaise réputation? » Il est ainsi amené à parler de l'oracle de Delphes – nul n'est plus sage que Socrate – et du long travail qu'il s'est imposé pour vérifier ce qu'a dit le dieu: il examine tous ceux qui sont sages, selon l'opinion commune (*dokousin*): hommes politiques, poètes, artisans; il constate que, comme lui, ceux-ci ne connaissent pas les choses belles et bonnes (21d4), les choses les plus grandes (22d7); il conclut qu'en vérité l'homme n'est capable de rien en ce qui a trait à la sagesse (23b). C'est cette recherche, pourtant commandée (!) par le dieu, qui lui vaut sa mauvaise réputation. Socrate termine ainsi la réfutation des anciennes accusations: ce qu'il a dit doit suffire (24b).

Cette section de l'*Apologie de Socrate* est étonnante. Les anciennes accusations viennent de Socrate lui-même ou, en tout cas, sont rappelées par lui; mais il n'en examine que la première et la troisième. L'accusation centrale, qu'il rend fort l'argument faible,

24. Voir le *Timée*, le *Parménide* et le *Phédon*. Voir aussi Xénophon, *Souvenirs* I.1.15, mais en le comparant à *Banquet* 7.14.

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 ordinaire des hommes politiques, des poètes et des artisans ne tient pas : son œuvre consiste à rendre faible le *logos* que l'opinion publique tient pour fort ; de cette façon la pensée de Socrate est défendue : le *logos* que l'opinion publique tient pour faible – et qu'est-ce qui est plus faible que l'ignorance avouée sur les questions vitales ? – est rendu fort. En somme qui lit avec attention conclut que plutôt que de se défendre, Socrate s'est accusé et a reconnu, de façon cachée sans doute, le bien-fondé de l'accusation qu'il a portée contre lui-même.

Que penser de cela ? Peut-être ceci : Le Socrate recréé par Platon parle à la fois à la foule et à ses amis, ou au jury et aux lecteurs ; il veut s'expliquer, c'est-à-dire expliquer la philosophie aux uns et aux autres. Voici ce qu'il révèle par ses paroles ambiguës. 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 : c'est le sens premier de l'accusation ; et il répond à peu près à cette accusation de surface : il se présente comme un homme sans habileté rhétorique, sans doctrine arrêtée et sans disciples officiels. En même temps, il assume le sens profond de l'accusation ; car elle signifie, pour quiconque sait entendre, que Socrate est philosophe : l'essence de la philosophie est de dépasser l'opinion sur les questions essentielles dont traitent les politiciens et les poètes-théologiens pour tendre vers le savoir, et d'encourager les autres, ceux qui le peuvent, à faire de même. Or cette tâche est la sienne, mais elle lui vient de quelque force plus grande que lui : il remet en question l'enseignement des dieux et en même temps il ne fait qu'obéir à l'être divin. Sans doute ne dit-il pas ces choses en toutes lettres ; étant donné la nature conflictuelle de la vie dans l'opinion et de la vie selon la philosophie, il ne doit pas trop parler : ses concitoyens ne supporteraient pas la *découverte* que les êtres humains que sont les philosophes sont pour ainsi dire les seuls humains, que la seule vie humaine est la vie de réflexion (38a). En revanche, se taire tout à fait serait impossible, voire impie : l'être divin qui guide le vrai philosophe serait alors *oublié*. Car Socrate

sait que le philosophe vit devant les dieux ou plutôt devant le divin ; c'est sa piété, laquelle est différente de celle de ces concitoyens qui vivent par les dieux²⁵. Socrate, en parlant haut sans parler clair, se montre philosophe et citoyen : il est tout un homme, ou plutôt homme et être humain.

Les répétitions

Si cette lecture de l'*Apologie* est juste, si Platon y enseigne ce qui fut dit et y enseigne de la manière qui fut dite, il est vraisemblable que les disciples de Platon ont suivi sur les traces de leur maître. Saint Augustin, de l'avis de tous, se range parmi eux²⁶. Dans les premières années qui suivirent sa conversion au christianisme, il écrivit un dialogue intitulé *Contre les Académiciens*. 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, qui a défendu le scepticisme des Académiciens, Augustin expose la position académicienne (*totam Academicorum sententiam*). Ainsi, selon lui, les nouveaux 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

25. Voir *Euthyphron* 14c. Il est remarquable de voir le nombre de fois que Socrate jure « devant » les dieux quand il parle de philosophie, alors qu'il jure « par » les dieux, comme la majorité de ses interlocuteurs, lorsqu'il s'agit de la vie ordinaire. Voir les dialogues de Platon, *passim* et *Lettre XIII* 363b.

26. Augustin suggère qu'il a été préparé à la foi par la doctrine néoplatonicienne. Voir *Confessions* VII.9.13-20.26 et *Contre les Académiciens* III.18.41-20.43. En revanche, Augustin n'est pas à vrai dire un philosophe ; il est un disciple du Christ d'abord et avant tout. Aussi sa position sur l'*ars occultandi* est-elle quelque peu plus complexe : un plan surnaturel est ajouté à toute la question ; la dichotomie opinion-savoir est dépassée par la foi, vertu théologale, qui permet à l'homme de voir sans évidence naturelle ; or cette foi est folie pour les sages, selon la sentence de biblique (*I Corinthiens* 3.19). Pour Augustin, les différences naturelles entre les hommes existent toujours et il s'efforce de les respecter ; mais il est conscient d'une nouvelle différence, si importante à ses yeux, qui tient de la volonté et qui distingue l'homme de foi de l'homme sans foi, différence qui exige, elle aussi, une certaine mesure dans l'art d'écrire et, en général, dans l'art d'enseigner. – Voir aussi la note 6.

du faux; le sage qui ne veut pas désert ses devoirs vit à la lumière du probable ou du vraisemblable (II.10-12). Alypius approuve cette présentation et demande à Augustin d'exposer 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 faire lui-même ce qu'il lui a demandé sans trop penser aux conséquences.

La discussion ayant été interrompue par un dîner sobre, Alypius en reprend, dans l'après-midi, le fil et dit que la différence vient de la plus ou moins grande loquacité ou sincérité des Académiciens; les anciens Académiciens pensaient tout autant que les nouveaux Académiciens que la science était impossible, mais ils ne le disaient pas tout haut: Socrate, Platon et les autres Anciens pensaient comme Arcésilas et Carnéade, et tous étaient des sceptiques; Zénon, en proposant sa thèse, a obligé les nouveaux Académiciens à dire ouvertement ce qui était suggéré par leurs maîtres. Un certain Antiochus, plus désireux de gloire que de vérité (*gloriæ cupidior quam veritatis*), opposait les deux Académies et disait que, selon les anciens Académiciens, le sage peut trouver le vrai et que les nouveaux Académiciens ont transformé la doctrine de leurs maîtres. Augustin approuve par son silence la présentation d'Alypius (II.13-16). En somme la position d'Antiochus est fautive: les Académiciens, anciens et nouveaux, sont d'accord sur le fond, mais les seconds ont affiché le scepticisme qui leur est commun, mais que les premiers cachaient.

Toutefois, à la fin du troisième livre, alors que les ténèbres de la nuit enveloppent ses interlocuteurs, Augustin propose une dernière version de l'histoire de la philosophie: Platon et Aristote avaient 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 faux 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 exposée par Plotin est maintenant complétée et dépassée par la philosophie la plus vraie, celle qui vient de la

révélation de Jésus-Christ (III.37-43). Cependant à la toute fin de la discussion, Augustin demande à ses jeunes interlocuteurs, et donc à ses lecteurs, de lire le *Traité des Académiciens* de Cicéron pour voir comment Cicéron écrase les bagatelles (*nugas*) augustiniennes au moyen d'arguments invaincus (*invicta*) (III.45), voire invincibles.

S'il faut lire le *Traité des Académiciens* de Cicéron, il faut relire le *Contre les Académiciens* de saint Augustin. On constate alors que la position d'Alypius est différente de celle d'Augustin ; car selon Alypius le scepticisme était le fond de la pensée de toute l'Académie, ancienne et nouvelle, alors que selon Augustin le scepticisme n'était qu'un paravent pour la nouvelle Académie, qui aurait eu sur les questions philosophiques la même doctrine solide que l'ancienne. Au fond Augustin dit le contraire d'Alypius : pour l'un le dogmatisme est le voile de l'ancienne Académie dont s'est défait la nouvelle Académie ; pour l'autre la nouvelle Académie est dogmatique tout comme l'était l'ancienne Académie, et c'est le scepticisme qui devient le voile protecteur. 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'Augustin²⁷. En outre Augustin dit qu'Alypius a menti lorsqu'il a approuvé la version finale, la version d'Augustin, de l'histoire de la philosophie²⁸ : Alypius feint d'être d'accord avec Augustin parce qu'il continue en secret de croire que sa version de l'histoire de la philosophie est la bonne. Ce qui revient à dire qu'il est devenu un membre de l'ancienne Académie après avoir été un membre de la nouvelle Académie ; il a appris à se taire en feignant de croire en la science alors qu'il sait qu'elle est impossible.

Comment interpréter tout cela ? Peut-être comme ceci : Augustin écrit à un païen ou à un chrétien tiède qui est engagé dans la vie politique et qu'Augustin veut conduire à un christianisme vivant ; son texte raconte une discussion qui a eu lieu devant des jeunes hommes chrétiens qui sont intéressés par les lettres et qu'il a éveillés à la philosophie. Augustin est conscient

27. Voir II.10, 13, 14, 22-24 et 30.

28. Voir III.45.

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 que la philosophie, quoique légitime, peut devenir pour certains, justement les plus intelligents, un obstacle à la foi²⁹. 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 saint Augustin en a ici, la meilleure histoire de la philosophie est celle qui est présentée à la fin du *Contre les Académiciens*. L'intervention d'Alypius au deuxième livre, quoique intéressante et digne d'examen – c'est le moment le plus élevé de la conversation et se fait alors que le Soleil est au zénith – ne devrait pas être discutée devant des jeunes et certes pas présentée comme le dernier mot dans un livre adressé à un homme ordinaire et qui peut tomber dans les mains de quiconque.

Pourtant ce serait mentir, c'est-à-dire œuvrer contre la vérité, que de ne pas laisser Alypius parler, ou de ne pas prêter une voix à cette partie de la vérité qu'il exprime dans le dialogue. Mais on ne peut lui laisser le dernier mot : il faut reprendre ce qui a été dit en le corrigeant pour laisser une bonne impression, c'est-à-dire une opinion salutaire. Si quelqu'un est assez diligent pour comparer le *Contre les Académiciens* et le *Traité des Académiciens*, qu'il le fasse. 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. Il est possible cependant qu'après le réexamen de la position académicienne, la vérité théologique soit fondée sur des vérités humaines assez éloignées du bon sens, qui est si bien défendu dans la dernière partie du dialogue. Aussi en riant, Augustin impose à Alypius, qui a soulevé cet épineux problème, le dur châtement de répondre aux questions qui surgiraient d'un nouvel examen, plus diligent, de toute la question.

Les citations inexactes et les contradictions

On peut trouver, parmi les penseurs modernes, certains hommes qui sont conscients des différences intellectuelles naturelles et de

29. Voir II.1, et *De la vie bienheureuse* 3.

ce qu'elles impliquent. 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*, ceux dont il était question plus haut. Cependant toute allusion aux politiciens démocratiques est supprimée ; Socrate semble n'avoir questionné que des poètes et des artistes (plutôt que des artisans) : le peuple démocratique n'est pas critiqué³⁰. Ces transformations sont accompagnées 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 Barbares³¹.

Mais qui est l'auteur du *Premier Discours* ? Ou encore, qui est l'orateur qui condamne les sciences et les arts ? La page de titre dit que c'est un citoyen de Genève. Dans l'exorde, ce citoyen d'une des seules républiques de l'Europe 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 pas départi de si grands talents et qu'il ne destine pas à tant de gloire³² ». 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 philosophe pour autant, mais honnête républicain ; ce républicanisme est sans doute la source des allusions anti-monarchiques du discours. En revanche, dans la préface, Rousseau distingue aussi entre les sages et le vulgaire : il parle « des hommes fait pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur pays, de leur société » ; il affirme qu'« il ne faut pas écrire pour de tels lecteurs, quand on veut vivre au-delà de son

30. Voir Rousseau, *Premier Discours* III page 13 ; paragr. 26 à 29. – L'indication du paragraphe renvoie à la division proposée dans *Rousseau : sur les sciences et les arts*, Griffon d'argile, 1993.

31. Voir page 10 ; paragr. 19.

32. Pages 5 et 30 ; paragr. 4 et 60.

siècle³³. » 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, c'est fait par un brave Français qui défend la vertu et la cité et que celui-ci reconnaît la légitimité de l'effort philosophique de quelques autres, des âmes privilégiées et non des cupides et vaniteux vulgarisateurs³⁴. D'ailleurs, l'honnête citoyen, qui cite de nombreuses fois « le sage » Montaigne, doute que l'homme puisse, de science sûre, trouver le vrai. Si les hommes de science et les philosophes peuvent garder leur droit de cité, c'est à la condition de se laisser censurer, c'est-à-dire modérer, par ceux qui reconnaissent les exigences de la vie commune. En somme le *Premier Discours* vise d'abord et avant tout à détourner les gens du peuple de la science³⁵ en utilisant la voix d'un honnête homme éduqué, fils de son siècle. Ce qui est sûr, il n'est pas l'auteur de la préface.

Cette impression est confirmée lorsqu'on compare le *Discours sur les sciences et les arts* et le subséquent *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Alors que le *Premier Discours*, qui vise à défendre la vertu, fait un appel constant au témoignage de l'histoire, le *Second Discours* rejette 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 pas discuté dans l'écrit précédent. Enfin, pour ne regarder qu'un détail, mais combien significatif, dans le *Discours sur les sciences et les*

33. Page 3 ; paragr. 2.

34. Voir pages 5, 7, 17 à 19, 28 et 29 ; paragr. 5, 10, 37, 39 et 59. – Noter l'usage des adjectifs possessifs *notre* et *nos*, qui indique que l'orateur est un Français : le citoyen de Genève est, dans le corps du texte du moins, un citoyen de France.

35. La phrase : *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis* [Ici je suis un barbare parce qu'on ne me comprend pas], mise en exergue, révèle le sens profond du *Premier Discours*. Voir le contexte original de la citation.

arts, l'esprit guerrier est donné comme signe de la vertu et de la santé d'un peuple, alors que, plus tard, Rousseau présente la guerre entre les nations comme un résultat logique mais malheureux de l'histoire de l'humanité, qui peut être critiquée par « quelques grandes âmes 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 bienveillance³⁶. » Face à ces contradictions, certains commentateurs ont cru déceler une évolution dans la pensée de Rousseau. 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 manières³⁷. 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 mascarade³⁸. Le penseur Rousseau, celui de la préface du *Premier Discours* et celui du *Second Discours*, encadre et utilise l'orateur du *Discours sur les sciences et les arts*.

*

On pourrait objecter que ces trois exemples sont sujets à une interprétation assez différente de celle suggérée ici, à une interprétation qui 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 après la publication du *Premier Discours*,

36. Rousseau, *Second Discours* III 178 ; paragr. 129 selon *Rousseau : sur le cœur humain*, Griffon d'argile, 1992.

37. Voir Rousseau, *Lettres à Malesherbes* I 1136. Voir aussi *Lettre à Christophe de Beaumont* IV 928, 933 et 935, *Rousseau juge de Jean-Jacques* I 930, et *Confessions* I 407. Voir « La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les *Discours* », *Laval théologique et philosophique*, 40, 2 (juin 1984).

38. Voir Rousseau, *Lettre à d'Alembert* V 6, 62 et 92.

écrivit : « 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 apercevoir que successivement ce que j'avais à leur dire. Si le seul Discours de Dijon a tant excité de murmures et tant causé de scandale, qu'eût-ce été si j'avais développé du premier instant toute l'étendue d'un système vrai mais affligeant, dont la question traitée 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 jeté comme au hasard, le résultat d'une longue suite de réflexions. Souvent la plupart de mes lecteurs auront dû 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 était assez pour ceux qui savent entendre, et je n'ai jamais voulu parler aux autres ³⁹. »

Cette citation confirme plusieurs des suggestions faites ici et les applique au *Discours sur les sciences et les arts*. Or 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 habile de façon à découvrir la vérité qui y est cachée⁴⁰. 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 scientifiques, pour ne pas dire philosophiques, en autant qu'elles ne sont pas utiles, ou pas utiles pour certains⁴¹. Il déclare même que tous les philosophes, anciens et modernes, ont utilisé

39. *Préface d'une seconde lettre à Bordes* III 105 et 106. Sur le dédain de Rousseau pour certains lecteurs, voir par exemple, *Lettre à Grimm* III 60 et *Préface au Narcisse* III 967 note.

40. Voir *Jugement sur la Polysynodie* III 645.

41. Voir *Rêveries du promeneur solitaire* « Quatrième promenade » I 1027, 1031 et 1038.

l'art de cacher la vérité⁴². 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 finale, ou encore la vérité complète qu'expose sa pensée.

Pour sa part, saint Augustin a lui aussi écrit sur la nécessité d'un art qui modère les discussions portant sur les questions fondamentales, et surtout les discussions écrites. Dans *De la doctrine chrétienne*, il écrit : « Car il y a certaines choses, qui ne seront pas ou seront 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 suggérées⁴³. » Saint Augustin montre bien ici, dans une phrase d'une complexité qu'on croirait excessive – ou au contraire bien dosée –, 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 sur deux plans : en surface et en profondeur. Les hommes qui ont une âme profonde sauront sonder le texte pour s'éduquer, les autres seront instruits et édifiés par la surface du texte.

Or les dialogues de jeunesse de saint Augustin abondent en passages qui demandent au lecteur de relire et d'approfondir. Par

42. Voir *Observations* III 46, et *Confessions* I 468.

43. Augustin, *De la doctrine chrétienne* IV.9.23. – En remettant la phrase dans son contexte on voit que *vi sua* [sa force propre] de 23 réfère à *qui non intelligat* [celui qui ne comprend pas] de 22.

exemple, dans le traité *De l'ordre*, 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 autant menti qu'en disant ça⁴⁴. D'ailleurs, la suite de l'œuvre donne raison à Monique: la philosophie exige tant de temps et de talents qu'elle ne saurait ni être ni devenir philosophe⁴⁵, malgré ce qu'a affirmé son fils trop pieux, ou presque impie. La déclaration de Monique est donc une invitation à mettre en question le jugement du fils, un appel à ceux qui ont le talent et le temps nécessaires pour relire et repenser, c'est-à-dire penser pour eux-mêmes. Ne faut-il donc pas lire les dialogues de jeunesse de saint Augustin, dont fait partie le *Contre les Académiciens*, d'une manière attentive lorsqu'on a saisi les exigences de la pensée véritable? Poser la question, c'est y répondre, du moins pour celui qui est prêt à faire tout ce qu'il faut pour comprendre.

Sur l'art de l'écriture *subtile* et de la lecture attentive, la position de Platon est semblable à celle de son disciple. Pour ce qui est du passage sur les anciennes accusations 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 de 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 choses⁴⁶. » Cette remarque vise le passage portant sur l'oracle de Delphes. Socrate suggère ici la possibilité qu'il ironise en cet

44. Augustin, *De l'ordre* I.31-33.

45. Voir II.35-45. Voir aussi *Contre les Académiciens* I.4, en le comparant à *De l'ordre* II.44.

46. *Apologie de Socrate* 37e3-38a6.

endroit⁴⁷ ; il suggère une autre interprétation du passage, à savoir qu'il a examiné les hommes politiques et les autres parce que cette activité est le plus grand bien humain du fait de porter sur le plus grand bien en soi, parce que la vie sans cette activité, c'est-à-dire la vie sans la philosophie, n'est pas une vie humaine. Quoi qu'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 de l'intérieur ; 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. Bien mieux, il faut entrevoir ce que voit Socrate pour voir qu'il ne dit pas ici, ni même ailleurs, tout ce qu'il voit.

De son côté, Platon, l'auteur de l'*Apologie de Socrate*, avoue user d'ironie lorsqu'il écrit. Cela apparaît peut-être le plus dans la *Septième Lettre*. Après avoir reconnu que seules certaines personnes sont faites pour la philosophie (340d6-341a3), 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, 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 (341c4-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 admirable de ses écrits (344c3-9). » 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 écrit⁴⁸. L'écrit est un jeu ou peut-être un labyrinthe qui cache la pensée ; il est peut-être une ronde qui tourne avec ordre autour d'un centre invisible, mais perceptible. L'écrit offre, à celui qui veut et peut apprendre, cette fréquentation du problème qui précède la

47. Pour la foi que Socrate avait en les dieux athéniens, dont Apollon, voir Augustin, *De la vraie religion* 1 et 2.

48. Voir Platon, *Deuxième Lettre* 314c1-4.

lumière de la vérité⁴⁹. Il est 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 lui⁵⁰. En somme, il est possible que Platon fait avec son lecteur ce que tout lecteur voit Socrate faire : il ironise, il ne dit l'essentiel que sur le mode comique, et de tous ses interlocuteurs, c'est à ceux qui ne peuvent pas s'imaginer qu'il ironise qu'il dit le moins.

*

Encore quelques remarques en guise de conclusion. Il est évident que l'opinion proposée ici – l'art de cacher sa pensée est un instrument nécessaire à tout philosophe qui veut enseigner en vérité – est liée en fin de compte à une conception *aristocratique* de la nature humaine. Il ne faudrait pas qu'une croyance absolue en les vertus de la démocratie soit un obstacle à l'examen de l'hypothèse. Qu'on se rappelle que Rousseau, le grand apologiste de la démocratie et un des pères de la Révolution française, reconnaissait néanmoins le besoin d'un tel art. L'aristocratie dont il est question n'est pas d'abord politique, mais pédagogique. Il est même possible que l'aristocratie pédagogique soit le meilleur rempart de la démocratie politique. – Quoique certains auteurs, dans leur présentation de l'*ars occultandi*, aient suggéré que le mensonge était licite dans certaines circonstances, tout mensonge mine la confiance que doit avoir les hommes les uns en les autres et donc va contre la nature humaine, en autant que

49. Voir Platon, *Phèdre* 274b2-276a3, et Xénophon, *Économique* 8.20.

50. Trop longue est la liste des 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.

l'être humain est enfant de la foi et a foi au père⁵¹. Faut-il cependant condamner cet art parce que certains en ont abusé, ou parce qu'il a certains effets secondaires fâcheux ? Car tout moyen humain peut être mal employé : faudrait-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 et sur l'herméneutique tant philosophique que littéraire. 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, qu'on le comprenne par-delà les mots qu'il a utilisés pour s'exprimer. Ceci exigera un effort supplémentaire. Mais l'effort sera récompensé, 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 admirables, si étonnantes, qu'il faut faire sous peu ce que Socrate ordonnerait⁵². »

51. Voir Platon, *Charmide* 155b, Augustin, *Du mensonge* 2, et Thomas d'Aquin, *De la Trinité* 3.1.

52. Platon, *Banquet* 216e8-217a2.