Anabases

Traditions et réceptions de l'Antiquité

16 | 2012

Varia

La Parrêsia

Michel Foucault

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/3959>

DOI : 10.4000/anabases.3959

ISSN : 2256-9421

Éditeur

E.R.A.S.M.E.

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 157-188

ISSN : 1774-4296

Référence électronique

Michel Foucault, « *La Parrêsia* », *Anabases* [En ligne], 16 | 2012, mis en ligne le 01 octobre 2015, consulté le 20 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/3959> ; DOI : 10.4000/anabases.3959

La *Parrêsia*¹

MICHEL FOUCAULT

Je te² remercie beaucoup de m'avoir invité. Je viens ici, vous savez, en solliciteur : je veux dire que, jusqu'il y a quatre ou cinq ans, ma spécialité, enfin ce qui était le domaine de mon travail, ne touchait guère à la philosophie antique ; et puis c'est à la suite d'un certain nombre de zigzags, de crochets ou de marches régressives dans le temps que j'en suis arrivé à me dire que c'était tout de même très intéressant. Donc je viens là en train de faire un travail. Henri Joly a bien voulu, un jour où je lui posais des questions, lui expliquais mes problèmes, me dire que vous accepteriez peut-être d'en discuter avec moi, dans l'état d'imperfection où se trouve mon travail pour l'instant. C'est des matériaux, c'est des références à des textes, des indications ; l'exposé que je vais vous faire est donc lacunaire et vous serez très gentils si vous voulez bien, premièrement pousser des cris quand je suis décati, m'interrompre quand vous ne comprenez pas ou que ça ne marche pas et puis à la fin en tout cas me dire ce que vous pensez.

1 *Conférence prononcée par Michel Foucault en mai 1982 à l'université de Grenoble.*

2 *Michel Foucault s'adresse à Henri Joly qui vient de dire quelques mots de présentation :*

Henri Joly : Étant donné que le temps de parole est un peu compté – pour des raisons personnelles, Michel Foucault est obligé de retourner à Paris ce soir –, je me contente d'annoncer son sujet : il va traiter de la *parrêsia*. Je lui laisse le soin de traduire, je trans-littère, comme ça, ce qui est une espèce d'habileté... une maladresse de ma part, dont je m'excuse. Et puis d'autre part, je tiens à préciser que les textes que vous avez sous les yeux ne sont pas forcément les textes auxquels Michel Foucault se référera. Ce sont des textes d'appui qu'on a fabriqués un petit peu ici, non pas qu'on ne se soit pas entendu au téléphone, mais... on s'est même téléphoné plusieurs fois...

Michel Foucault : Ça n'a pas du tout [d'importance].

Henri Joly : C'est inefficace. Vous avez des textes, vous les mettez de côté, vous les relirez après. Et maintenant, nous allons avoir le texte et la parole de Michel Foucault et je me réjouis, nous nous réjouissons de t'entendre.

Voilà donc d'abord comment j'en suis venu à me poser ce genre de questions. Ce que j'avais étudié depuis au fond assez longtemps, c'était la question de l'obligation de dire vrai : qu'est-ce que c'est que cette structure éthique interne au dire-vrai qui fait que, en dehors, si vous voulez, des nécessités se référant à la structure du discours ou à la référence du discours, quel est ce lien qui fait que quelqu'un est obligé à un moment donné de dire vrai ? Et cette question de l'obligation de dire vrai, si vous voulez le fondement éthique du dire-vrai, j'ai essayé de la poser, ou plutôt j'ai rencontré cette question à propos du dire-vrai sur soi-même. Il m'a semblé en effet l'avoir rencontrée plusieurs fois. D'abord dans la pratique médicale et psychiatrique puisque à partir d'un moment donné qui est d'ailleurs très précis et très situable, au début du XIX^e siècle, on voit l'obligation de dire vrai sur soi-même s'insérer à l'intérieur du grand rituel de la psychiatrie. Ce problème du dire-vrai sur soi-même, on le rencontre évidemment dans la pratique judiciaire, plus particulièrement dans la pratique pénale. Et puis enfin je l'ai rencontré une troisième fois à propos, disons, des problèmes de la sexualité, plus exactement de la concupiscence et de la chair à l'intérieur du christianisme.

Et alors, c'est en regardant d'un peu plus près cette question de l'obligation de dire vrai sur soi-même que l'histoire du christianisme, l'histoire du christianisme primitif, m'est apparue comme curieuse et intéressante. Vous le savez mieux que moi, la forme pénitentielle que nous connaissons, qui constitue le sacrement de pénitence, ou plutôt la forme d'aveu qui est liée au sacrement de pénitence, est d'institution relativement récente, en gros le XII^e siècle, et elle a été mise au point, définie, structurée, à partir d'une évolution qui a été lente et complexe. Et si on remonte le temps, on s'aperçoit que, disons au IV^e-V^e siècle, bien sûr le sacrement de pénitence n'existe pas, mais on trouve des formes distinctes d'obligation de dire vrai sur soi-même, plus exactement deux formes distinctes : l'une qui est l'obligation de manifester la vérité sur soi-même et l'autre qui est l'obligation de dire vrai sur soi-même – et ceci dans deux contextes, avec deux formes et deux séries d'effets tout à fait différents.

Obligation de manifester la vérité sur soi-même, c'est cela qui fait partie du rituel de la pénitence : c'est l'exomologèse, une espèce de dramatisation de soi-même comme pécheur qui se fait à travers le vêtement, les jeûnes, les épreuves, l'exclusion hors de la communauté, l'attitude de suppliant à la porte de l'église, etc. ; dramatisation de soi-même, expression dramatique de soi-même comme pécheur, par laquelle on se reconnaît soi-même comme pécheur, mais sans passer – sans passer en tout cas nécessairement, sans passer premièrement et fondamentalement – par le langage. C'est l'exomologèse.

En revanche, lorsqu'on regarde les institutions et les pratiques de la spiritualité monastique, alors on voit une autre pratique qui est tout à fait différente de l'exomologèse pénitentielle. Cette autre pratique, c'est elle qui est imposée à tout novice, à tout moine, jusqu'au moment où il est arrivé enfin à un degré de sainteté suffisant, peut-être même d'ailleurs à tout moine jusqu'à la fin de sa vie. Et cette pratique, c'est une pratique qui consiste non pas du tout à se mettre, à se représenter soi-même dans l'état dramatique du pécheur – après tout le moine est déjà placé à l'intérieur du rituel

pénitentiel – mais il a à dire, à quelqu'un qui est son directeur, en principe tout ce qui se passe en lui, tous les mouvements de sa pensée, tout le mouvement de son désir ou de sa concupiscence, ce que dans la spiritualité grecque, chez Évagre le Pontique, on appelle les *logismoi*, et qui est traduit tout naturellement en latin par les *cogitationes*, dont Cassien³ rappelle quel est le sens étymologique, à savoir ce qu'il appelle les *co-agitationes*, c'est-à-dire le mouvement, l'agitation de l'esprit ; c'est cette agitation de l'esprit qu'il faut restituer au fil d'un discours qui est en principe continu et qu'on doit tenir continûment à celui qui est son directeur. C'est cela qu'en grec on appelle l'*exagoreusis*. Et alors on a bien là l'obligation très singulière, qu'on ne retrouvera pas par la suite parce que, après tout, l'aveu des péchés n'est pas l'obligation de tout dire ; l'aveu des péchés, c'est l'obligation de dire les fautes qu'on a faites, bien sûr, ce n'est pas l'obligation de tout dire, de livrer sa pensée à quelqu'un d'autre. L'obligation de tout dire est tout à fait singulière dans la spiritualité chrétienne du IV^e-V^e siècle. On va d'ailleurs la retrouver ensuite ; elle aura malgré tout une longue histoire parallèle et un peu souterraine par rapport au grand rituel de la pénitence, mais on la retrouve évidemment dans la direction de conscience telle qu'elle se développe, telle qu'elle a fleuri aux XVI^e et XVII^e siècles.

C'est cette histoire du tout-dire, c'est l'obligation de tout dire du mouvement de ses pensées qui m'a retenu et dont j'ai essayé de faire l'histoire, en tout cas de voir d'où cela venait. Et, tout naturellement, j'ai été amené à regarder du côté de la philosophie disons gréco-romaine, [pour] savoir s'il était possible de retrouver un enracinement dans cette pratique de l'obligation de tout dire. J'ai donc regardé cette philosophie, je l'ai envisagée comme pratique, c'est-à-dire non pas exactement la philosophie comme direction de conscience, parce que je ne crois pas que cette notion s'applique très exactement à cette forme de philosophie à laquelle je pense. Il me semble que cette pratique philosophique, on peut en repérer les formes et les concepts et en comprendre le développement en la considérant comme étant l'ensemble des principes théoriques, des préceptes pratiques et des procédures techniques par lequel on est amené, appelé à assurer l'*epimeleia heautou*, le souci de soi-même ; c'est donc, si vous voulez, la philosophie comme fondement théorique, règle pratique, instrumentation technique du souci de soi. C'est sous cet angle-là que j'envisagerai la philosophie de l'époque hellénistique et surtout de l'époque romaine des deux premiers siècles de l'empire. C'est dans ce cadre donc que j'ai essayé de regarder le problème de l'obligation de tout dire.

Et bien entendu, on rencontre là une notion qui est importante, qui est la notion de *parrèsia* : la notion de *parrèsia* qui, étymologiquement, veut bien dire le tout-dire. Or, la première chose qui m'a frappé, c'est que le mot de *parrèsia* que nous trouvons

3 Jean CASSIEN, *Première conférence de l'abbé Serenus. De la mobilité de l'âme et des esprits du mal*, IV, in *Conférences*, t. I, traduction Dom E. Pichery, Paris, Éditions du Cerf, 1955, p. 247-249.

dans la spiritualité chrétienne avec le sens de nécessité pour le disciple d'ouvrir entièrement son cœur à son directeur pour lui montrer le mouvement de ses pensées, cette notion de *parrêsia*, vous la retrouvez bien dans la philosophie gréco-romaine de l'époque impériale, avec cette différence capitale que la *parrêsia* n'est pas une obligation imposée au disciple, elle est une obligation qui au contraire est imposée au maître. Il est d'ailleurs tout à fait caractéristique de voir que dans cette philosophie au sens où je la définissais tout à l'heure, on est beaucoup plus préoccupé d'imposer au disciple le silence. La régulation des attitudes de silence, depuis le pythagorisme, mais bien plus tard encore, cette prescription des attitudes de silence est ancienne : vous trouvez ça dans le pythagorisme, souvenez-vous du texte de Plutarque le *De audiendo*⁴, souvenez-vous, dans un tout autre contexte, dans Philon d'Alexandrie, *La vie contemplative*⁵, [de] toute la gestuelle du silence qui est imposée à ceux qui sont les disciples, car le disciple, c'est essentiellement celui qui se tait, alors que dans le christianisme, dans la spiritualité chrétienne, le disciple sera celui qui aura à parler. En revanche la *parrêsia*, l'obligation de tout dire, apparaît comme un précepte qui s'applique au maître, au guide, au directeur, disons à cet autre qui est nécessaire dans le souci de soi ; on ne peut en effet se soucier de soi, on ne peut s'occuper de soi, on ne peut *epimeleisthai heautou*, qu'à la condition que l'on soit aidé par quelqu'un, et c'est ce quelqu'un, cet autre dans le souci de soi, sur qui pèse l'obligation de *parrêsia*.

Alors, au fond, ce que je voudrais étudier – non pas ce soir, mais, si vous voulez, le cadre dans lequel je me suis posé la question – c'est un petit peu ça : cette espèce d'inversion de charge, inversion de charge qui fait que la *parrêsia*, c'est-à-dire une certaine obligation de dire, pesait sur le maître dans la philosophie ancienne, et voilà qu'elle va peser sur le disciple, sur celui qui est dirigé, dans la spiritualité chrétienne, avec évidemment tous les changements de forme et de contenu qui sont liés à cette inversion de charge.

Voilà donc le problème. Alors d'abord, si vous voulez, je voudrais regarder avec vous quelques textes, antérieurs à la période que je me suis fixée. La période que je me suis fixée, c'est donc, si vous voulez, les deux premiers siècles de l'empire ; je prendrai des textes qui s'échelonnent en gros depuis ce fameux traité de Philodème⁶, qui date du tout début de l'empire, jusqu'à Galien, c'est-à-dire la fin des Antonins. C'était donc la période que j'ai choisie. Mais je voudrais tout de même regarder un petit peu avant quelques textes, enfin les regarder avec vous, vous dire ce qu'ils me suggèrent et vous demander ce que vous en pensez.

4 Plutarque, *Comment écouter*, traduction A. Philippon, in *Œuvres morales*, t. I-2, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 36 *sqq.*

5 Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, traduction P. Miquel, Paris, Éditions du Cerf, 1963.

6 Il s'agit du *Peri parrêsias* (édité par A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914).

Sur ce mot de *parrêsia*, on trouve un texte célèbre de Polybe⁷ où il parle des Achéens et où il dit que le régime des Achéens était caractérisé par trois choses qui sont la *démokratia*, l'*isêgoria* et la *parrêsia* : la démocratie, c'est-à-dire la participation de tous, enfin de tous ceux qui constituent le *dêmos*, à l'exercice du pouvoir ; l'*isêgoria*, c'est-à-dire une certaine égalité dans la distribution des charges ; et la *parrêsia*, c'est la possibilité, semble-t-il pour tous, d'accéder à la parole, le droit à la parole pour tous, parole étant bien entendu la parole qui est déterminante dans le champ politique, la parole en tant qu'elle est un acte d'affirmation de soi-même et de son opinion à l'intérieur du champ politique. Ce texte qui associe *parrêsia*, *démokratia* et *isêgoria* est évidemment important. Mais je crois qu'on peut remonter encore au-delà de ce texte de Polybe et repérer un certain nombre d'autres usages à l'époque classique, qui sont intéressants ; en particulier chez Euripide et chez Platon.

Chez Euripide, quatre passages emploient le mot *parrêsia*. Premier passage, c'est dans *Ion*, vers 669-675. Ce texte dit ceci : « Si je ne trouve pas celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible. Et s'il m'était vraiment permis de faire un vœu, puisse-t-elle être athénienne [cette femme, cette femme qui m'enfanta et que je recherche ; M.F.], puisse-t-elle être athénienne, afin que je tienne de ma mère le droit de parler librement [*hôs moi genêtai mêtrothen parrêsian* : pour que la *parrêsia* me vienne de ma mère ; M.F.]. Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tache, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera serve, il n'a point le droit de tout dire [il n'a pas la *parrêsia* : *ouk ekhei parrêsian* M.F.]⁸. » Alors je crois que ce texte est intéressant, premièrement parce que l'on voit que la *parrêsia* est un droit, c'est un droit qui est lié à la citoyenneté. Qui n'est pas citoyen, dans une ville dont la race est restée pure, ne peut pas parler ; seul le citoyen est habilité à le faire, et ce droit de parler, on l'a de naissance. Et [deuxièmement], là, il s'agit d'obtenir ce droit de parler de la ligne maternelle, il vient de la mère. C'est en tout cas la naissance, c'est l'appartenance à la citoyenneté, qui seule dans une ville convenablement organisée peut permettre de prendre la parole. D'abord la *parrêsia*.

Deuxième texte : il est dans *Hippolyte*. C'est aux vers 421 et suivants. C'est un texte intéressant, parce qu'il reprend le thème qu'on trouvait tout à l'heure dans *Ion*, mais avec une légère modulation qui est intéressante. C'est dans les aveux de Phèdre, [quand] Phèdre avoue sa passion à propos d'Hippolyte et où elle dit, elle évoque toutes ces femmes qui en secret déshonorent la couche de leurs maris et qui, par là même, déshonorent aussi leurs enfants. Et Phèdre dit ceci : « Ah ! puissent-ils, avec le franc-parler de l'homme libre, habiter florissants l'illustre Athènes [elle parle des enfants, des enfants qu'elle a, qu'elle aurait ; M.F.], et se glorifier de leur mère ! Car un homme est esclave, eût-il un cœur hardi, quand il a conscience des fautes d'une mère ou d'un

7 Polybe, *Histoires*, II, 3, 38, traduction P. Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 83.

8 Euripide, *Ion*, 669-675, traduction H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 211.

père⁹. » On voit donc ceci : c'est que la *parrêsia*, qui est le droit du citoyen, se trouve entachée par les fautes, même les fautes secrètes, qui sont commises par le père ou la mère. Quand le père ou la mère ont commis des fautes, les enfants sont dans la situation de l'esclave, et, étant dans la situation de l'esclave, ils n'ont pas la *parrêsia*. La tache morale fait déchoir de la *parrêsia*.

Troisième texte, c'est dans *Les Phéniciennes*, [vers] 387 et suivants. C'est un dialogue entre Jocaste et Polynice. Dans ce dialogue, il est question de l'exil et Jocaste interroge Polynice sur les douleurs et les malheurs de l'exil. Jocaste dit, demande plutôt : « Être privé de sa patrie, est-ce un grand mal ? » Et Polynice répond : « Très grand. Le mot reste inférieur à la chose. » Jocaste : « En quoi consiste donc ce mal ? Qu'est-ce que l'exil a de fâcheux ? » Polynice : « Le pire inconvénient, *ouk ekhei parrêsian* (il n'a pas la *parrêsia*) ». Et Jocaste répond : « Voilà qui est d'un serf [d'un esclave : *doulos* ; M.F.], de taire sa pensée (*mê legein ha tis phronei*). » Polynice répond : « Du maître alors il faut savoir supporter les sottises. » Jocaste : « Autre souffrance, d'être fou avec les fous¹⁰ ! »

Ce texte est intéressant, parce que, vous voyez, le droit à la parole est là aussi lié au fait que l'on est citoyen dans sa cité. Lorsqu'on habite sa propre cité, on peut parler ; lorsqu'on n'est pas dans sa cité, on n'a pas la *parrêsia*. L'esclave n'a pas la *parrêsia*, parce qu'il n'a pas la citoyenneté. Mais qui n'a pas la *parrêsia* se trouve en même temps soumis à la sottise du maître, à la folie du maître, c'est-à-dire que vous voyez apparaître cette idée que la *parrêsia* non seulement est un droit, si vous voulez, dans son fondement et dans son origine, mais qu'elle a pour fonction de pouvoir dire quelque chose qui est comme la raison et comme la vérité en face de ceux qui ont tort, ne détiennent pas la vérité, et dont l'esprit est celui de la sottise ou de la folie. La *parrêsia* dit vrai, elle est donc le droit de dire vrai, en face de celui qui est fou, de celui qui ne détient pas la vérité. Et [quelle] plus grande douleur que se trouver dans une situation d'esclave, soumis à la folie des autres, alors que l'on pourrait leur dire la vérité et que l'on ne peut pas.

Enfin quatrième texte : il est dans *Les Bacchantes*, [vers] 668 et suivants. C'est un texte où le messager vient apporter à Penthée la nouvelle des excès des bacchantes. Il arrive avec cette nouvelle, mais il a peur de dire cette nouvelle à Penthée. Il a peur de parler, et il dit ceci : « Je voudrais savoir si je dois, sans ambages [enfin, je vous cite la traduction ; M.F.], te rapporter cela ou modérer ma langue ? Je crains l'emportement de tes esprits, ô Prince, ton prompt courroux, l'excès de ton humeur royale. » Et

9 Euripide, *Hippolyte*, 421-425, traduction L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 45.

10 Euripide, *Les Phéniciennes*, 387-394, traduction L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 170.

Penthée répond : « Tu peux parler : tu n'as rien à craindre de moi. On ne doit pas s'en prendre à qui fait son devoir¹¹. »

Alors là, vous avez une situation tout à fait différente. Là, ce n'est pas un citoyen qui affirme ou revendique son droit de parler, puisqu'il est sur sa terre. Tout au contraire, c'est le messager, c'est le serviteur qui vient, qui vient et qui a une mauvaise nouvelle à annoncer ; et voilà que cette mauvaise nouvelle, il a peur d'[en] exciper et il demande en quelque sorte s'il peut bénéficier de la *parrêsia*, c'est-à-dire s'il peut parler librement. Et ce à quoi Penthée lui répond : oui, tu peux parler librement.

Donc dans une situation comme celle-là, vous voyez que c'est en quelque sorte la situation inverse de celle qu'on a vue tout à l'heure. On a un serviteur, un serviteur a quelque chose à dire, il a une mauvaise nouvelle, une nouvelle qui va faire mal à celui auquel il va l'adresser ; est-ce qu'il va pouvoir bénéficier du droit de parler ? Et Penthée, en maître qui est vigilant, qui sait quel est son intérêt et qui sait aussi quel est son devoir, Penthée répond : bien sûr, tu as le droit de parler, je ne te punirai pas de la mauvaise nouvelle que tu m'a apprise, je ne m'en prendrai par la suite qu'aux bacchantes, et il promet châtement aux bacchantes. On a là, si vous voulez, je crois, un texte dont l'intérêt est double. D'une part puisqu'il pose, vous voyez, le problème qu'on rencontre si souvent dans d'autres tragédies, qui est : que faire du messager qui apporte une mauvaise nouvelle, est-ce que le porteur d'une mauvaise nouvelle doit être puni ou non ? Le droit de *parrêsia* accordé au serviteur lui promet l'impunité pour la mauvaise nouvelle qu'il apporte. Et puis en même temps, vous voyez apparaître quelque chose qui va avoir, je crois, beaucoup d'importance, et qui est ce qu'on pourrait appeler le thème de l'engagement, du pacte parrésiasique : celui qui est le plus fort et celui qui est le maître ouvre un espace de liberté, un espace de droit de parole, à celui qui n'est pas le maître, et il lui demande de parler, de dire la vérité, une vérité qui peut le blesser, lui le maître, mais pour laquelle il s'engage à ne pas punir celui qui la dit, qui la prononce, et de le laisser libre, c'est-à-dire de dissocier ce qui est énoncé et celui qui l'énonce.

Voilà donc quatre textes dans Euripide qui me paraissent poser assez clairement un certain nombre de thèmes de la *parrêsia* comme exercice du droit politique. Chez Platon, vous trouvez également un certain nombre de textes, là je ne les prends pas tous, simplement ceux qui m'apparaissent les plus significatifs.

D'abord dans la *République*, livre VIII, 557b. Il est question de la description, vous le savez, de la cité démocratique, cette cité démocratique qui est bariolée, diverse, etc., où chacun peut choisir la forme de vie qu'il veut (*idia kataskeuê tou hautou biou*)¹², chacun peut se constituer son propre mode de vie. C'est en cela que consiste la liberté,

11 Euripide, *Les Bacchantes*, 668-673, traduction H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 77.

12 Platon, *La République*, VIII, 557b, traduction É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 26.

avec possibilité de faire ce qu'il veut et possibilité de dire ce qu'il veut. La *parrèsia* apparaît donc par là comme un des traits de cette cité démocratique.

Un autre texte, plus intéressant parce qu'il va avoir une fortune historique autrement plus grande, c'est celui qu'on trouve au livre III des *Lois*, 694a et suivants¹³. Il s'agit dans ce texte du régime monarchique, très exactement du régime de Cyrus, de la bonne monarchie, de la monarchie modérée, militaire et modérée. Et dans l'éloge que [Platon] fait du régime de Cyrus, deux choses sont à remarquer. D'abord ceci : c'est que les soldats, dans le royaume de Cyrus, la monarchie de Cyrus, avaient une certaine part au commandement, ils pouvaient discuter avec les chefs, ce qui leur donnait hardiesse dans le combat et aussi amitié pour les chefs. D'autre part le roi lui-même autorisait autour de lui ceux qui étaient compétents à avoir, si vous voulez, leur franc-parler, à avoir la *parrèsia*. Le roi leur donnait ce droit, ce qui lui assurait des succès effectifs, ce qui lui assurait la prospérité et ce qui faisait que cette monarchie était en même temps caractérisée par l'*eleutheria*, la liberté, *philia*, l'amitié, et finalement *koinônia*, la communauté.

Et je voudrais à ce sujet citer un texte tout à fait semblable qui se trouve dans le discours d'Isocrate *À Nicoclès*, où, vous savez, vous avez là aussi une théorie, une représentation du bon pouvoir autocratique monarchique. Et dans le discours *À Nicoclès*, Isocrate dit ceci : « Tiens pour fidèles, non pas les amis qui louent tout ce que tu peux dire ou faire, mais ceux qui condamnent tes fautes. Donne la *parrèsia* aux gens avisés (*tois euphronousin*) afin d'avoir des conseillers pour les affaires embarrassantes. Distingue les flatteurs habiles des serviteurs dévoués pour ne pas laisser les gens malhonnêtes l'emporter sur les honnêtes gens. Écoute les propos que tiennent les gens les uns sur les autres ; efforce-toi de discerner à la fois le caractère de ceux qui parlent et les questions dont ils parlent¹⁴. » Laissons la fin du texte, si vous voulez. On y reviendra peut-être tout à l'heure. Vous voyez que ce qui caractérise, ce qui assure la qualité d'un bon gouvernement monarchique, c'est de laisser autour du monarque donc, c'est que le monarque laisse autour de lui, un espace de liberté où les autres pourront parler et lui donner des conseils avisés.

Je voudrais aussi ajouter parmi les premiers textes de Platon que je vais citer un passage des *Lois*, livre VIII, 835c, où, vous savez, Platon explique comment doivent être réglés et régis dans la cité les chants, la gymnastique, la musique. Et il va passer de là à ce qui est la maîtrise des passions et l'expulsion des mauvaises passions. Et il commence ce nouveau développement¹⁵ en évoquant la possibilité, la nécessité de quelqu'un qui serait comme une sorte de maître de morale. Ce maître de morale, quel il serait ? Ce

13 Platon, *Les Lois*, III, 694 a-b, traduction É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 35-36.

14 Isocrate, *À Nicoclès*, 28, in *Discours*, t. II, traduction G. Mathieu et É. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 105.

15 Platon, *Les Lois*, III, 835c, traduction A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 75.

serait quelqu'un qui par la *parrêsia* l'emporterait sur tous, qui ordonnerait à chacun ce qui est conforme à la *politeia*, à la constitution de la cité. Et en faisant cela, il ne ferait pas autre chose que d'écouter la raison, la seule raison, et il serait en quelque sorte dans la cité le seul qui écouterait la seule raison. Être seul à écouter la seule raison, c'est cela qui caractériserait ce qu'on pourrait appeler le parrésiaste moral de la cité.

À ces trois textes de Platon, je voudrais en ajouter un autre qui relève d'une période antérieure mais qui est, je crois, lui aussi fort intéressant, mais alors là pour conduire au problème que je voudrais évoquer aujourd'hui. C'est un texte du *Gorgias*, et celui-là, je voudrais le lire. Le passage se situe au moment où Calliclès vient de faire sa première et fracassante entrée et où, après avoir repris les insuffisances du discours de Gorgias et de Polos, il dit : eh bien ! moi, je vais parler, je vais parler jusqu'au bout, je ne vais pas m'encombrer de toutes les timidités de ceux qui ont parlé avant moi. Et il explique comment et pourquoi on peut faire raisonnablement une action injuste. Et c'est après ce développement que Socrate intervient et que là aussi il va parler de *parrêsia*, et d'une façon intéressante : « Si mon âme était d'or, Calliclès, peux-tu douter que je ne fusse heureux de trouver une de ces pierres qui servent à éprouver l'or ? Une pierre aussi parfaite que possible, à laquelle je ferais toucher mon âme, de telle sorte que si elle était d'accord avec moi pour constater que mon âme avait été bien soignée, je fusse certain du bon état de celle-ci sans autre vérification. – Où tend ta question, Socrate ? – Je vais te le dire : en réalité, je crois avoir fait en ta personne cette précieuse trouvaille [donc de la pierre qui va permettre d'éprouver son âme ; M.F.]. – Comment cela ? – J'ai la certitude que ce dont tu tomberas d'accord avec moi sur les opinions de mon âme, cela, du même coup, sera vrai. Je réfléchis en effet que pour vérifier correctement si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités, et [je vois bien ; M.F.] que tu les possèdes toutes les trois : *epistêmê*, *eunoia* et *parrêsia*, le savoir, la bienveillance et la *parrêsia*. Je rencontre souvent des gens qui ne sont pas capables de m'éprouver, faute d'être savants, comme tu l'es ; d'autres qui sont savants¹⁶ » etc.

Alors la *parrêsia* apparaît ici dans un sens qui est très différent de celui où on l'a vue fonctionner tout à l'heure, soit quand elle était un droit des citoyens, soit encore quand elle était la nécessité ou le critère d'un gouvernement monarchique raisonnable et qui se laissait dire la vérité. Maintenant, il s'agit d'une *parrêsia* qui va servir d'épreuve et de pierre de touche pour l'âme. Lorsqu'une âme veut avoir une pierre de touche, c'est-à-dire si elle veut savoir – et alors le texte emploie à un moment donné (la traduction ne le rend pas bien, mais peu importe) le mot important de *therapeuein* – c'est-à-dire si l'âme se cherche dans sa volonté de se soigner, de prendre soin d'elle-même, si elle veut trouver une pierre de touche qui lui permette de repérer où elle en est de sa santé, c'est-à-dire de la vérité de ses opinions, elle a besoin de quelqu'un, d'une autre âme qui va se caractériser donc par l'*epistêmê*, le savoir, [par] l'*eunoia*, la bienveillance,

16 Platon, *Gorgias*, 486d-487a, traduction A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 166-167.

et par la *parrêsia*. Les uns manquent de science et ils ne peuvent pas servir de bons critères ; d'autres manquent d'amitié, ils n'ont pas l'*eunoia* ; quant à Polos et Gorgias qui ont parlé tout à l'heure, Socrate dit en effet : ils manquaient de *parrêsia*, ils ont été timides, ils ont eu honte d'aller jusqu'au bout de ce qu'ils pensaient, à savoir qu'il était raisonnable de commettre des actions injustes. Calliclès lui, dit Socrate évidemment ironiquement – mais peu importe l'ironie pour l'instant – Calliclès lui, va être la bonne pierre de touche de l'âme en bonne santé : il a l'*epistêmê*, du moins il prétend l'avoir, il prétend avoir l'amitié, et puis justement il ne manque pas de cette *parrêsia*, il n'est pas freiné par ce scrupule, cette pudeur qui caractérisait Polos et Gorgias.

On a là, me semble-t-il, la première formulation dans la pensée grecque de la *parrêsia* comme élément constitutif et indispensable du rapport d'âmes. Quand une âme veut prendre soin d'elle-même, quand elle veut assurer cette *epimeleia heautou* qui est fondamentale, lorsqu'elle veut se *therapeuesthai*, se soigner elle-même, elle a besoin d'une autre âme, et cette autre âme doit avoir la *parrêsia*.

C'est dans ce contexte-là que je voudrais replacer un petit peu, non pas tellement l'analyse, que les questions à poser ce soir. Il me semble qu'en tout cas, si on voulait faire l'analyse de la *parrêsia*, ce n'est certainement pas en essayant d'embrasser toute la notion dans son champ général, dans ses significations générales. Au fond, la notion de *parrêsia*, je crois qu'elle est toujours liée à une pratique. Si vous prenez les textes, alors, auxquels je m'intéresse – I^{er}-II^e siècle – vous voyez en effet la notion de *parrêsia* dans différents contextes pratiques assez différents.

Premièrement, vous la trouvez dans le contexte de la rhétorique – Quintilien, livre IX, chapitre 2¹⁷, chapitre qui est consacré aux figures de pensées, *sententiarum figurae*, c'est-à-dire à tout ce qui fait que la pensée, quand elle s'exprime, s'éloigne du *simplici modo indicandi*. Donc, dans ce chapitre sur les figures de pensées, voilà que Quintilien fait une place à une figure de la pensée qui est une non-figure, qui est la figure zéro, celle qui fait croître l'émotion de l'auditeur, celle qui agit par conséquent sur l'auditeur sans être *ad simulata* et sans être *arte composita*, sans être donc ni feinte ni simulée ni composée par l'art et la technique ; c'est l'*oratio libera*, c'est-à-dire l'exclamation et l'expression directe de la pensée sans aucune figure particulière, cette *oratio libera* dont Quintilien dit que les Grecs l'appellent *parrêsia* et que Cornificius l'appelle *licencia*. Voilà un premier contexte dans lequel vous trouvez le mot de *parrêsia*.

Second contexte : alors là, il est très intéressant, très large ; il serait à inventorier – je n'ai pas fait cet inventaire, j'essaierai de le faire peut-être plus tard : ça serait l'usage du mot *parrêsia* dans la pensée politique. Et alors là, il faudrait retracer la ligne qu'on a tous dessinée, avec Platon quand il décrivait le royaume de Cyrus ou dans le texte d'Isocrate adressé à Nicoclès, le discours *À Nicoclès*. Alors là, la *parrêsia* apparaît évidemment comme une notion très importante dès lors qu'on a affaire à une structure politique où

17 Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2, traduction J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 177.

la principauté, la monarchie et l'autocratie sont devenues, en effet, un fait politique. La *parrêsia*, dans tous ces textes-là, tous ces textes historiques et politiques, n'est plus liée évidemment à l'*isêgoria* ou à la *dêmokratia*, elle est au contraire liée à l'exercice d'un pouvoir personnel et à une très forte structure inégalitaire. La *parrêsia* ainsi entendue n'a pas du tout le statut d'un droit qu'on exercerait par naissance ; elle est une liberté, une liberté accordée et concédée par le souverain ou d'ailleurs par le riche, le puissant. Mais c'est une liberté qu'il doit accorder, qu'il doit accorder pour pouvoir être un bon souverain, pour être riche et puissant comme il faut. La *parrêsia* est le critère du bon souverain, c'est le critère du règne illustre. Et alors là, on pourrait reprendre tous les portraits des différents empereurs par les historiens de cette époque-là ; je crois que la présence ou l'absence de *parrêsia* est certainement un des grands traits distinctifs du bon et du mauvais souverain ; tout le problème d'ailleurs des rapports entre l'empereur et le sénat est présent dans cet enjeu, dans l'enjeu autour de la *parrêsia*.

La *parrêsia* est donc une liberté, une liberté que le souverain doit donner. Et cette liberté qui est donnée ainsi par le prince à d'autres, cette liberté, il ne faut pas la comprendre comme étant une sorte de délégation de pouvoir, ce n'est pas non plus une participation au pouvoir. La liberté que le prince donne au parrésiasite dont il a tant besoin pour gouverner, cette liberté s'adresse à quoi ? Quel est son domaine d'application ? Ce n'est pas la politique, ce n'est pas la gestion de la république, ce n'est pas une part de son pouvoir qu'il a donnée à d'autres. Il donne à d'autres la liberté d'exercer, s'ils le peuvent et s'ils en sont capables, un pouvoir sur sa propre âme à lui, le souverain ; la *parrêsia* politique a pour point d'application, non pas le domaine de l'action politique, mais l'âme du prince. Et dans cette mesure-là, vous voyez que cette *parrêsia* politique est tout de même très proche de celle qu'on étudiera tout à l'heure, qui est la *parrêsia* dans la direction de conscience. Vous voyez aussi que cette *parrêsia* ainsi entendue comme liberté de dire pour agir sur l'âme du prince, elle est liée à un certain type de structure politique, elle est liée aussi à la forme politique de la cour. Et je crois qu'il y aurait toute une longue histoire de la *parrêsia* [...] ¹⁸ tout au long des systèmes politiques, dans toutes les formes de systèmes politiques qui ont comporté la cour. Jusqu'au XVIII^e siècle, dans la pensée politique européenne, le problème de la *parrêsia*, de la liberté de parler pour le conseiller du prince, est un problème politique. Avant que se pose le problème de la liberté d'expression pour tout le monde, le problème du droit au franc-parler à l'intérieur de l'espace de la cour a été un problème politique majeur. Alors on pourrait s'amuser à regarder ça, voir ce qu'a été, par rapport à la *parrêsia*, le portrait du bon conseiller ; le favori, comme personnage négatif : c'est celui justement qui est le flatteur et non pas le parrésiasite ; le prédicateur de cour : celui qui, protégé par son statut de prêtre et par le lieu d'où il parle, la chaire, celui-là est tenu à la *parrêsia*. Ce sont les limites de la *parrêsia*. Il y aurait, je crois, toute une analyse historico-culturelle à faire de la *parrêsia* dans son rapport avec la structure de la cour.

18 Interruption de l'enregistrement.

En tout cas, ce n'est pas ces problèmes-là que je voudrais étudier aujourd'hui ; je voudrais prendre un autre contexte pratique qui n'est donc ni celui de la rhétorique, ni celui de la politique, mais qui est celui de la direction de conscience. Alors là, si vous voulez, je voudrais indiquer deux ou trois questions de méthode. Premièrement : cette question de la *parrêsia* dans la direction de conscience, elle a été évoquée dans un certain nombre d'études, mais je ne crois pas qu'elle ait jamais donné lieu à une analyse directe et claire. Le texte qui me paraît le plus plein de renseignements, vous le connaissez sans doute, c'est un texte de Gigante qui a paru dans les actes du congrès Guillaume Budé de 1968¹⁹ et qui est une présentation, justement, du texte de Philodème qui s'appelle le *Peri parrêsias*²⁰. Alors là, à travers le texte de Gigante, se référant à Philippson et à d'autres auteurs antérieurs, on voit à peu près quel est l'enjeu de ce débat : la question de savoir si la *parrêsia* doit être considérée comme une vertu, si elle doit être considérée comme une technique, ou s'il ne faut pas la considérer comme un mode de vie. Pour dire les choses très schématiquement, il me semble [...] ²¹ que ce soit un mode de vie, un mode de vie comme pourrait l'être par exemple le mode de vie philosophique. Il est absolument certain que le mode de vie philosophique implique absolument la *parrêsia* ; il ne peut pas y avoir de philosophe qui ne soit un parrésiasite ; mais le fait d'être parrésiasite ne coïncide pas exactement avec le mode de vie philosophique. Je crois que – en tout cas c'est ce que je voudrais vous suggérer – il faudrait envisager la *parrêsia* sous l'angle de ce qu'on appelle maintenant une pragmatique du discours, c'est-à-dire qu'il faudrait considérer la *parrêsia* comme l'ensemble des caractères qui fondent en droit et qui assurent en efficacité les discours de l'autre dans la pratique du souci de soi. Autrement dit, si vous voulez, si la pratique philosophique est bien, comme je vous le disais tout à l'heure, l'exercice du souci de soi, ou l'ensemble des pratiques, règles et techniques qui assurent l'exercice du souci de soi, si donc la pratique philosophique, c'est bien l'exercice du souci de soi, si le souci de soi a besoin de l'autre et du discours de l'autre, quel est le caractère essentiel de ce discours de l'autre envisagé comme acte, comme action sur moi ? Ce discours a, je crois, pour caractère, doit avoir pour caractère, d'être le discours de la *parrêsia*. La *parrêsia* caractérise le discours de l'autre dans le souci de soi.

Pour essayer d'analyser un peu plus cela, je prendrai alors un certain nombre de références. Gigante, dans sa présentation du texte de Philodème, s'est évidemment centré sur la tradition épicurienne que malheureusement on connaît très mal sur ce point précis. Il se débat avec la fameuse hypothèse que j'appellerais « italienne »

19 Marcello GIGANTE, « Philodème : sur la liberté de parole », in *Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e Congrès, Paris, 5-10 avril 1968*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 196-220.

20 Philodème, *Peri parrêsias*, édition citée.

21 Passage en partie inaudible. On entend seulement : « Enfin ce que je voudrais vous [...] peut-être un peu trop large. »

de l'Aristote perdu²², et il essaie de montrer que Philodème n'est pas dépendant d'Aristote. J'essaierai de prendre – parce que je ne suis pas capable de résoudre ce problème, bien sûr – j'essaierai de prendre un champ de référence un peu plus large et je regarderai, j'essaierai d'étudier cette *parrêsia* au point de vue de la pragmatique du discours à travers, un peu le texte de Philodème – mais qui est tellement mutilé qu'il est assez difficile d'en tirer énormément de choses –, dans Sénèque, dans Épicète, dans Plutarque, bien sûr, et aussi dans un texte de Galien.

Et c'est là où je voudrais commencer par prendre deux textes qui me serviront un petit peu de fil directeur, pour étudier cette notion de *parrêsia*. L'un, c'est tout simplement le texte de présentation des *Entretiens* d'Épicète rédigé par Arrien²³. C'est un texte très intéressant et qui est un petit traité de la *parrêsia*, [une] réflexion sur la *parrêsia* – c'est une petite page. Et Arrien explique donc qu'il est amené à publier les *Entretiens* d'Épicète, puisque des versions défectueuses sont en train de circuler : je veux, dit-il, publier ces *Entretiens* afin de faire connaître la *dianoia* et la *parrêsia* d'Épicète : la *dianoia*, c'est-à-dire le mouvement de la pensée, le mouvement de la pensée d'Épicète, et puis [la] *parrêsia* qui est précisément la forme propre à son discours. *Dianoia* et *parrêsia* sont associées et ne seront pas dissociées d'ailleurs tout au long du texte ; ce qu'Arrien veut rendre présent, c'est l'ensemble constitué par la *dianoia* et la *parrêsia* d'Épicète. Et pour pouvoir restituer ainsi la *dianoia* et la *parrêsia* d'Épicète, qu'est-ce qu'il va faire ? Il va, dit-il, publier, livrer au public, les notes qu'il a prises, les *hupomnêmata*. Alors cette notion de *hupomnêmata* est une notion technique qui est importante, c'est la transcription des notes prises par l'auditeur quand le philosophe est en train de parler. Et ces transcriptions, c'est également des cahiers d'exercices, puisque, avec ces *hupomnêmata* qu'il faut relire régulièrement, on réactive sans cesse ce qui a été dit par le maître. Souvenez-vous de Plutarque, par exemple, envoyant le *Peri epithumias* à Paccius, et où il lui dit : je sais que tu es pressé, tu as absolument besoin d'un traité sur la tranquillité de l'âme d'une façon très, très urgente. Tu ne peux pas attendre, je t'envoie les *hupomnêmata* que j'ai écrits pour moi²⁴. Et à l'intérieur même du texte d'Épicète, vous avez un certain nombre de références à ça. Épicète, par exemple, à certains moments dit : voilà ce que j'ai à vous dire, il faut maintenant le *meletan*, le méditer, le réactualiser, y repenser sans arrêt, il faut le *graphein*, l'écrire, il faut le lire et il faut *gumnazein*, s'exercer dessus. Arrien va donc donner, livrer au public, les *hupomnêmata* des entretiens d'Épicète.

22 Allusion aux travaux d'Ettore Bignone qui fait l'hypothèse d'une influence d'écrits aujourd'hui perdus d'Aristote sur Épicure et les épicuriens. Cf. Ettore BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, Florence, 1936 (réédité par Bompiani, 2007).

23 Épicète, *Entretiens*, Arrien à Lucius Gellus, 1-8, t. I, traduction J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 4.

24 Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 464 E-F, in *Œuvres morales*, t. VII-1, traduction J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 98.

Ces *hupomnêmata*, bien sûr, ils vont rencontrer des objections, car on va dire, les lecteurs vont dire, qu'Épictète n'est pas capable d'écrire comme il faut et dédaigneront la parole d'Épictète qui est sans apprêt ; mais c'est que, justement, les *hupomnêmata* ont pour fonction de livrer la conversation spontanée d'Épictète lui-même, ce qu'il a dit de lui-même, *hopote*²⁵. Quant à Arrien, il prend le risque de se voir reprocher de n'être pas un écrivain de qualité, mais cela n'a pas d'importance, car ce qu'il veut faire, c'est quoi ? [c'est] faire que la manière dont Épictète agissait sur les âmes quand il parlait, se retransmette d'une façon en quelque sorte transparente à travers les notes qu'il livre, de telle manière que cette action opère sur les lecteurs maintenant. Et tout comme la parole d'Épictète était telle qu'il faisait éprouver à ceux qui l'écoutaient exactement les sentiments, les impressions qu'il voulait, eh bien ! de la même façon, Arrien espère bien que ceux qui vont lire ce texte éprouveront ce qu'Épictète voulait leur faire éprouver. Et s'ils ne l'éprouvent pas, dit Arrien en concluant son introduction, et c'est que, de deux choses l'une, ou bien, lui, Arrien, n'aura pas su les transcrire comme il faut et se sera trompé ; ou alors c'est, dit-il, que les choses devaient être ainsi, c'est-à-dire que ceux qui lisent ne sont pas capables de comprendre. La *parrêsia* apparaît donc ici comme étant en rupture, où elle néglige les formes de la rhétorique et de l'écriture qui sont traditionnelles : la *parrêsia* est une action, est telle qu'elle agit, qu'elle permet au discours d'agir directement sur les âmes ; et la *parrêsia*, dans la mesure même où elle est cette action directe sur les âmes, transmet la *dianoia* elle-même par une sorte de couplage ou de transparence entre le discours et le mouvement de la pensée. Voilà le premier texte auquel je voulais me référer.

Je vais prendre maintenant un second texte, qui un texte de Galien qui se trouve au début du *Traité sur la guérison des passions*²⁶. L'ennui de ce texte, c'est qu'il est le seul d'ailleurs, dans ceux que je vous citerai aujourd'hui, où le mot *parrêsia* ne figure pas – ou le mot grec de *parrêsia*, ou le mot latin de *libera oratio* ou de *libertas*, par lequel on traduit d'ordinaire *parrêsia*. Le mot *parrêsia* ne figure pas dans le texte de Galien, et pourtant je crois qu'il est absolument indéniable que c'est exactement la description de la *parrêsia*, mais vue sous un autre angle, et qui est techniquement très intéressant.

Arrien posait le problème suivant : Épictète a parlé, seulement sa parole avait une action sur l'âme des autres, comment transmettre cette action et quel peut être le véhicule de cette *parrêsia* ? Le problème que pose Galien est tout à fait différent et très curieux ; il est celui-ci : comment est-ce que l'on peut rechercher, trouver et être sûr qu'on a effectivement découvert le parrésiasite dont on a besoin quand on veut s'occuper de soi-même ? Dans ce texte, Galien, en effet, pose que d'une part, on ne peut

25 Épictète, *Entretiens*, Arrien à Lucius Gellus, 7, t. I, traduction J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 4. Michel Foucault dit seulement : *hopote* (quand, au moment où) ; la citation complète est : « *autos hopote elegen autous* : quand lui-même [Épictète] les prononçait [ses discours] ».

26 Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, I, 2-4, traduction R. Van Der Elst, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1874, p. 32-41.

pas devenir un homme de bien, un homme accompli (*teleios anêr*), si on ne veille pas sur soi-même (*sautôi pronouomenos*). Il faut, dit-il, avoir passé sa vie à veiller sur soi. Et cette vigilance sur soi-même, elle demande des exercices, des exercices continus : *deitai gar askêseôn*, dit-il. On a besoin d'un exercice, d'une pratique qui doit durer aussi longtemps que la vie. Or cette pratique, elle n'est pas capable de se contrôler elle-même, on a besoin pour la régler de quelqu'un d'autre. Ceux, dit-il, qui s'en sont remis aux autres pour dire ce qu'ils étaient se sont trompés rarement ; en revanche, ceux qui ne l'ont pas fait et se sont crus eux-mêmes excellents se sont trompés souvent. Donc on a besoin de quelqu'un d'autre pour contrôler l'exercice par lequel on va devenir un *teleios anêr*, un homme accompli. Or cet autre, comment et où va-t-on le trouver ? Ce qui est remarquable dans ce long passage de Galien, c'est que Galien ne parle absolument pas, ni de la compétence technique, ni même du savoir de cet autre dont on a besoin. Il dit simplement ceci : il faut en quelque sorte ouvrir une oreille et voir si on entend parler de quelqu'un, de quelqu'un qui est réputé pour n'être pas un flatteur. Et si on a entendu parler de quelqu'un comme cela, alors on procède à un certain nombre de vérifications – je reviendrai là-dessus tout à l'heure – on procède à un certain nombre de vérifications pour être bien sûr qu'il est capable d'*alêtheuein*, de dire la vérité ; et c'est à ce moment-là, lorsqu'on est bien sûr qu'il est capable de dire la vérité, qu'on va le trouver et qu'on lui demande quelle opinion il a de nous-mêmes ; nous lui demandons quelle opinion il a de nous-mêmes et nous lui expliquons ce que nous croyons être nos défauts et nos qualités, et nous voyons comment il réagit. Et c'est si nous sommes bien sûrs qu'en effet il a la sévérité requise – je reviendrai là-dessus – qu'à ce moment-là on peut lui confier le soin d'aide dont nous avons besoin. Et Galien explique comment lui-même, il a joué ce rôle d'aide et de guide auprès d'un de ses amis qui s'abandonnait trop facilement à la colère, qui avait blessé d'un coup d'épée deux de ses esclaves qui avaient perdu ses bagages pendant un voyage, peu importe, et, bref, l'homme colérique a été guéri.

Je crois qu'on a là un petit tableau de la direction de conscience et des éléments constitutifs de la *parrêsia* ; on a les éléments constitutifs de la *parrêsia*, d'abord parce qu'on voit la *parrêsia* liée très clairement au souci de soi, on la voit très clairement liée à l'*askêsis*, à l'exercice, on la voit très clairement liée à la flatterie et on la voit en opposition avec la colère. C'est à partir de ces deux textes, en me servant d'eux comme [étant] parmi les exposés les plus denses, et les plus développés en même temps, sur la *parrêsia*, que je voudrais maintenant voir un peu comment on peut l'étudier, cette *parrêsia*, non pas donc comme vertu, non pas donc simplement comme technique, mais pas non plus comme mode de vie.

Qu'est-ce qu'on peut dire sur la *parrêsia* dans cette pratique de la direction de conscience ou plutôt, si vous voulez, dans la pratique du souci de soi ? Premièrement, la *parrêsia* s'oppose à la flatterie. La flatterie est, vous le savez, une notion extrêmement importante dans l'éthique, et dans l'éthique politique, de toute l'Antiquité ; il y a infiniment plus de textes, plus de références ou de considérations sur la flatterie, par exemple, que sur l'éthique sexuelle ou l'éthique des plaisirs de la chair, gourmandise ou concupis-

cence. La flatterie est une notion très importante qui est au cœur, je crois, de beaucoup de problèmes du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Je crois d'ailleurs que pour comprendre ce qu'est la flatterie, il faut la coupler à son tour avec ce qui en est le complémentaire ; je dirais que la *parrèsia* est l'inverse de la flatterie et [que] la flatterie est le complémentaire de la colère. La colère, dans l'éthique ancienne, ce n'est pas simplement l'emportement de quelqu'un contre quelqu'un d'autre ou quelque chose ; la colère, c'est toujours l'emportement de celui qui a le plus de pouvoir et qui se trouve en situation d'exercer ce plus de pouvoir au-delà des limites qui sont raisonnables et qui sont donc moralement acceptables. La colère, c'est toujours l'emportement du plus fort ; là-dessus, les analyses de Sénèque, les analyses de Plutarque sont absolument évidentes. Donc la colère, c'est le comportement de celui qui s'emporte contre plus faible que lui. La flatterie, c'est exactement l'attitude inverse : la flatterie, c'est le comportement du plus faible, qui est destiné à s'attirer la bienveillance du plus fort. On pourrait dire, si vous voulez, qu'on a donc un ensemble assez complexe, avec la colère, dont l'opposé est la clémence ; le complémentaire de la colère, c'est la flatterie ; et l'opposé de la flatterie, c'est la *parrèsia* : colère et clémence, flatterie et *parrèsia*. La *parrèsia* s'oppose à la flatterie, la limite, la contrebat, tout comme la clémence limite, contrebat la colère. La colère est un comportement qui appelle la flatterie et la clémence est, de la part de celui qui exerce le pouvoir, un comportement raisonnable qui laisse ouvert l'espace de la *parrèsia*. Cette figure à quatre termes – colère, clémence, flatterie, *parrèsia* –, je crois, est à retenir.

La *parrèsia* comme anti-flatterie se présente sous trois formes. Premièrement, la *parrèsia* est en rapport direct avec le précepte delphique, avec le *gnôthi seauton*. [Sur] la flatterie, je vous renvoie à Plutarque, c'est bien entendu le texte fondamental sur cette question, qui est le *Comment distinguer le flatteur du véritable ami*²⁷. Alors ce texte – que j'appellerais, si vous voulez, le traité du flatteur – est en fait un traité sur l'opposition flatterie – *parrèsia*. Et le véritable ami qui est opposé au flatteur, c'est toujours l'ami en tant qu'il dit la vérité. Dans cette mesure-là, je crois que le traité de Plutarque est absolument central pour la plupart des analyses qu'on a à faire sur le problème de la *parrèsia* et surtout son opposition à la flatterie. Alors le texte de Plutarque est là-dessus très clair, il dit : le flatteur, c'est celui qui combat le précepte delphique, c'est celui qui empêche qu'on se connaisse soi-même. Et par conséquent, la *parrèsia* sera l'instrument nécessaire, ce sera ce qui, dans l'autre, me permet, à moi, de me connaître moi-même. Et Galien fait écho à ce lien entre la *parrèsia* et le précepte delphique, ou entre la flatterie et la méconnaissance du précepte delphique, dans le début de ce même passage que je vous citais tout à l'heure, c'est-à-dire au début du *Traité sur la guérison des passions*, où il dit que quand il était jeune, lui Galien, il n'accordait aucune importance au *gnôthi seauton* et que c'est simplement plus tard, lorsqu'il a compris le danger qu'il y avait à

27 Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, in *Œuvres morales*, t. II-2, traduction J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 84-141.

s'aimer soi-même et à laisser les flatteurs le flatter, c'est à partir de ce moment-là qu'il a compris l'importance du *gnôthi seauton*²⁸. Donc la *parrêsia* est, va être anti-flatterie et, dans cette mesure-là, agent du *gnôthi seauton*.

Dire que la *parrêsia* est l'agent du *gnôthi seauton*, cela ne veut pas dire exactement que la *parrêsia* a à parler au sujet de lui-même ; le parrésiasite, ce n'est pas celui qui va parler au sujet, à l'individu, de lui-même, parler de ses affaires, lui dire exactement qui il est, quel est son caractère, etc. Bien sûr il a à le faire, mais l'essentiel de la fonction parrésiasique sera plutôt d'indiquer au sujet quelle est sa place dans le monde ; le parrésiasite, c'est donc celui qui aura à tenir des propos sur ce que c'est que l'homme en général, ce que c'est que l'ordre du monde, ce que c'est que la nécessité des choses. Le parrésiasite en particulier – et alors là les textes d'Épictète sont très clairs là-dessus – le parrésiasite, c'est celui qui dit, à chaque instant ou chaque fois que l'autre en a besoin, quels sont les éléments qui dépendent de lui et quels sont les éléments qui ne dépendent pas du sujet. Et le parrésiasite, en tant qu'il est le critère de distinction, qu'il détient le critère de distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, c'est cela qui lui permet en même temps d'être l'agent du *gnôthi seauton*. Revoyez Épictète, voyez aussi Marc Aurèle. Et alors je me demande si ce n'est pas au moins un aspect du sens que prend le texte d'Épictète qu'on vous a reproduit – alors qu'avec prudence et timidité, je n'avais pas osé le demander – le texte d'Épictète que François Heidsieck a mentionné et traduit : « Pour moi, dit-il, avec la licence du physiologue, j'aimerais mieux dire obscurément des choses utiles à tout homme quand même personne n'y comprendrait rien, plutôt que de composer avec des opinions reçues pour recueillir la louange qui tombe dru de la bouche de la plupart²⁹. » Je ne veux pas commenter le reste du texte qui est très difficile. C'est de toute façon un texte isolé, qu'aucun effet de contexte ne peut éclairer ; mais il me semble que la licence du physiologue, la *parrêsia* dont se sert le *phusiologos*, se réfère à cette fonction : celui qui, connaissant quelle est la nature des choses, connaissant ce qu'est la *phusis*, peut être le parrésiasite qui va dissiper les illusions, faire taire les craintes, renvoyer les chimères et dire à l'homme ce qu'il est véritablement.

Voilà en tout cas tout cet axe de la *parrêsia* comme fonction du *gnôthi seauton*. Vous voyez que nous sommes là, en un sens, à l'opposé de la structure platonicienne. Dans la structure platonicienne, le *gnôthi seauton* s'effectue par un mouvement de retour du sujet sur lui-même dans la forme de la mémorisation : si tu veux savoir qui tu es, souviens-toi de ce que tu as été ; ici, [au contraire, si tu veux] savoir qui tu es, demande qu'il y ait quelqu'un d'autre, quelqu'un d'autre qui détienne la *parrêsia*, qui se serve de la *parrêsia* et qui dise effectivement quel est l'ordre du monde dans lequel on se trouve placé. Voilà un des premiers aspects de la *parrêsia* sur lequel je voulais insister.

28 Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, I, 2, édition citée, p. 33.

29 Épictète, *Sentence vaticane*, 29.

Second aspect, c'est que la *parrèsia* – on l'a très bien vu dans la présentation d'Arrien – la *parrèsia* se caractérise par une liberté de forme. Le parrésiasite est celui qui n'a à tenir compte, ni des règles de la rhétorique – cela va de soi – ni même des règles de la démonstration philosophique ; il s'oppose à la rhétorique, il s'oppose à l'*elegkhos*³⁰, il s'oppose aussi à la démonstration, à la rigueur des preuves, à ce qui va forcer l'individu à reconnaître que ceci est la vérité et ceci n'est rien. La *parrèsia* est donc de ce point de vue une forme de discours différente de la rhétorique, différente aussi de la démonstration philosophique proprement dite. La question alors se pose de savoir si la *parrèsia* ne va pas être cette espèce de modulation affective, intense et occasionnelle du discours tel qu'on le trouve par exemple dans la littérature diatribique : cette interpellation du philosophe arrêtant quelqu'un dans la rue, interpellant quelqu'un au milieu d'une foule, ou encore comme le dit Dion de Pruse, se dressant sur le théâtre et disant à la foule ce qu'il a à lui dire, en la convainquant par un discours fort dans ses intonations, est-ce que c'est cela, la *parrèsia* ? Alors je crois que c'est en fonction de cela qu'il faut lire un certain nombre de textes, et en particulier des textes de Sénèque³¹. Vous avez dans les lettres de Sénèque plusieurs passages, où il est question, très manifestement, de cette littérature de type diatribique. Vous les trouvez à la lettre 29, je crois, à la lettre 40 et à la lettre 38³². Vous avez là un certain nombre d'indications sur ce genre-là de littérature, passionnée, violente, interpellatrice, et dont Sénèque justement veut se démarquer en disant qu'on a là des effets en quelque sorte supplémentaires, qui dépassent la pensée et qui n'ont pas la mesure qui est nécessaire pour obtenir sur l'âme les effets que l'on veut. Et à cette littérature de tribun, Sénèque préfère soit les lettres individuelles, soit encore la conversation. Je crois que c'est la conversation, c'est l'art de la conversation qui va, là, être la forme la plus immédiatement coïncidente, convergente avec ce qu'exige la *parrèsia* ; parler comme il faut, parler dans une forme telle que l'on puisse agir directement sur l'âme de l'autre, parler sans s'encombrer de formes rhétoriques, sans exagérer non plus les effets que l'on veut obtenir, c'est cela qui se trouve réalisé dans la conversation. Alors là aussi, il faudrait regarder comment la littérature de conversation, les règles de la conversation philosophique, telles qu'on les voit suggérées dans ces textes, en particulier de Sénèque, combien elles divergent de ce que peut être l'interrogation socratique.

Pourquoi la *parrèsia* a-t-elle besoin de cette forme, de cette forme qui n'est donc ni celle de la rhétorique, ni celle de l'argumentation philosophique, ni celle de la diatribe ? C'est que la *parrèsia* a essentiellement pour point d'accrochage, si elle veut agir sur les âmes, elle a pour point d'accrochage le *kairos* ; le *kairos*, c'est-à-dire l'oc-

30 *Elegkhos* : preuve.

31 On entend Michel Foucault dire : « Alors c'est là que je regrette mes inadvertances : si je n'ai pas donné les bonnes références, j'en suis le seul responsable. »

32 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. I, traduction H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945, lettre 29, p. 124-128, lettre 38, p. 157-158, lettre 40, p. 161-166.

casion. Il ne s'agit en effet, ni d'un acte de mémoire par lequel le sujet retrouverait ce qu'il était, ce qu'il a pu contempler ; il ne s'agit pas non plus de le contraindre par la nécessité d'un raisonnement ; il s'agit de saisir, au moment où il apparaît, le *kairos*, l'opportunité, pour lui dire ce qu'on a à lui dire. Et cette opportunité, elle doit tenir compte de deux choses : elle doit tenir compte d'abord de ce qu'est l'individu lui-même – je vous renvoie à la lettre 50³³ de Sénèque qui est très intéressante et où il parle à Lucilius de deux amis auxquels il s'agit de donner des conseils et qui ne se présentent pas de la même façon, l'un étant plus malléable, l'autre l'étant un peu moins : comment va-t-on faire ? Comment va-t-on intervenir sur eux ? Vous avez là une problématique de la *parrêsia* individuelle. Vous avez aussi la problématique de la *parrêsia* en fonction de la *peristasis*, en fonction des circonstances ; et on ne peut pas dire la même chose à quelqu'un dans telle ou telle circonstance.

Plutarque, par exemple, cite le cas de Cratès – Cratès le Cynique qui était précisément l'homme de la *parrêsia*, dépouillée de toute rhétorique –, et [notamment] dans ses rapports avec Démétrius Poliorcète³⁴. Quand Démétrius avait conquis Athènes, était un souverain puissant, Cratès l'agressait toujours dans une *parrêsia* par laquelle il lui montrait combien sa souveraineté était peu de chose et comment lui, Cratès, trouvait préférable son propre genre de vie à celui de Démétrius. Et puis voilà que Démétrius, ayant perdu le pouvoir, aperçoit Cratès qui vient vers lui ; et, dit Plutarque, Démétrius craignait fort la *parrêsia* de Cratès. Cratès, justement, s'est approché de lui et a développé devant lui la thèse que l'exil, la perte du pouvoir, etc., ne sont pas véritablement des maux et lui a adressé des paroles de consolation. La vraie *parrêsia* de Cratès ne consiste pas, par conséquent, à blesser toujours celui auquel il s'adressait, mais à saisir le moment et les circonstances selon lesquels on pouvait parler de telle ou de telle manière. Plutarque aussi a là-dessus un texte qui est clair et où il dit, à propos de ce qui caractérise la *parrêsia* de l'ami véritable : elle utilise, cette *parrêsia*, le *metron*, la mesure, le *kairos*, l'occasion, *sugkrasis*, le mélange, l'adoucissement, le mélange qui permet l'adoucissement³⁵.

33 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 50, t. II, traduction H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 33-36. En réalité, dans cette lettre, Sénèque ne parle pas de deux amis, mais évoque plutôt deux cas généraux : l'âme encore « tendre et neuve » qui peut être aisément ramenée dans les voies de la raison, et l'âme où les mauvais penchants se sont endurcis et qu'il est plus difficile de redresser (50, 4-6, p. 36).

34 Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 69 A-D, in *Œuvres morales*, t. II-2, traduction J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 129. En réalité, l'anecdote rapportée par Plutarque ne concerne pas Démétrios Poliorcète, mais Démétrios de Phalère qui gouverna Athènes de 317 à 307 avant J.-C. et en fut chassé précisément par Démétrios Poliorcète.

35 Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 69 E-74 E, édition citée, p. 130-141.

Dans cette mesure-là, la *parrèsia* apparaît comme un art du *kairos*, un art du *kairos* qui s'apparente donc à celui de la médecine. [Souvenons-nous de] toutes les métaphores de la *parrèsia* comme assurant le *therapeuein* de l'âme ; c'est un art semblable à celui de la médecine, c'est un art semblable à celui du pilotage et c'est un art, aussi, semblable à celui du gouvernement et de l'action politique : la direction de conscience, le pilotage, la médecine, l'art de la politique, l'art du *kairos*. Et la *parrèsia* est précisément la façon dont celui qui dirige la conscience d'un autre doit saisir le bon moment pour lui parler comme il faut en se tenant par conséquent libre, et des nécessités de l'argumentation philosophique, et des formes obligées de la rhétorique et des enflures de la diatribe.

Troisième caractère de la *parrèsia* (donc celui dont je viens de vous parler, c'est la *parrèsia* en fonction du *kairos* ; le premier, c'était la *parrèsia* opposée à la flatterie). Opposée à la flatterie, la *parrèsia*, vous voyez, apparaît comme proche d'une vertu. Mais comme technique du *kairos*, la *parrèsia* apparaît comme apparentée à une technique. Mais je crois qu'on ne peut pas s'en tenir là parce que la *parrèsia* n'est pas simplement une vertu individuelle ; elle n'est même pas simplement une technique que quelqu'un pourrait appliquer à quelqu'un d'autre. La *parrèsia*, c'est toujours une opération à deux termes ; la *parrèsia*, c'est quelque chose qui se joue entre deux partenaires. Et la *parrèsia* émet, d'une certaine façon – même si l'on peut dire, et si les textes nous disent, que l'un a la *parrèsia*, c'est-à-dire le directeur a la *parrèsia*, celui qui guide doit l'avoir –, la *parrèsia* est en fait un jeu à deux personnages ; et la *parrèsia*, elle se passe, elle se déroule entre l'un et l'autre, et il faut bien que chacun y joue, d'une certaine façon, son propre rôle.

Premièrement, et ceci est très important, celui qui cherche un parrésiasiste, celui qui veut se soucier de sa propre âme et de lui-même et qui donc a besoin de quelqu'un d'autre, et qui a la *parrèsia*, celui-là, il ne peut pas se contenter de chercher un parrésiasiste. Il faut qu'il donne lui aussi des signes qu'il est capable et qu'il est prêt à recevoir la vérité de ce que le parrésiasiste va lui dire. Vous avez de ceci une indication dans le texte de Galien dont je vous parlais, où Galien dit ceci : quand tu crois avoir trouvé ton parrésiasiste, c'est-à-dire quelqu'un qui a bien montré, donné des signes qu'il n'était pas capable de flatter, tu vas peut-être être surpris de voir qu'il ne veut pas être ton parrésiasiste : il se dérobe ou il te fait des compliments en te disant qu'au fond, tu n'as que des qualités, tu n'as pas de défauts et que tu n'as pas besoin de prendre soin de toi. Eh bien, dit Galien, s'il te dit ça, dis-toi bien que c'est toi qui ne t'es pas conduit comme il faut. Tu as donné des signes que tu n'es pas capable de recevoir la *parrèsia* de l'autre, tu as donné des signes que tu serais capable de lui garder rancœur des vérités qui viendraient de lui, ou tu as donné des signes tels qu'il ne s'intéresse pas à toi³⁶. Ce ne sont chez Galien que des indications fugitives. En revanche, je crois que l'entretien

36 Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, I, 3, édition citée, p. 37.

II, 24 d'Épictète³⁷ répond très exactement à ce type-là de question. C'est un entretien très curieux et très étrange. Je ne sais pas si vous vous souvenez, c'est l'histoire d'un petit jeune homme, joli, frisé, fardé, qui est souvent venu écouter Épictète. Et voilà qu'au bout d'un certain temps, il s'adresse à Épictète – c'est comme ça que s'ouvre l'entretien : – je suis souvent venu pour t'écouter ; or tu ne m'as pas répondu ; je t'en prie, dis-moi quelque chose, je te prie de me dire quelque chose (*parrakalô se eipein ti moi*). Certes il a été là, il s'est placé devant les yeux d'Épictète, il était là pour écouter, c'était en effet son rôle, puisque son rôle n'est pas de parler, mais d'écouter. Mais voilà que l'autre n'a rien dit, celui qui aurait dû parler et qui était tenu, en tant que maître, à la *parrêsia*. C'est une demande de *parrêsia* qu'adresse le jeune homme ; et Épictète lui répond ceci, il lui dit : il y a deux choses, deux arts. Il y a l'art de parler (*technê tou legein*) et il y a aussi – il ne dit pas l'art, il dit l'*empeiria* – l'expérience d'écouter. Alors problème : est-ce qu'écouter est un art ou simplement une expérience, enfin une certaine compétence ? Ça serait à discuter. Je crois que oui : il y a un art de parler, il y a une compétence à écouter. En tout cas, dit Épictète, il y a une compétence à écouter. On pourrait s'attendre à ce moment-là qu'Épictète fasse comme ce qu'a fait Plutarque dans le *De audiendo*, c'est-à-dire qu'Épictète se mette à expliquer ce que c'est que cette compétence à écouter : comment se tenir, comment ouvrir ses oreilles, comment diriger son regard, comment prendre des notes après, comment se remémorer ce qu'a dit l'autre. En réalité, ce n'est pas du tout cette compétence-là à écouter, cette technique d'écoute que va développer Épictète. Il va développer autre chose : il va développer ce qui est nécessaire à l'auditeur de savoir pour pouvoir écouter comme il faut. Il faut que l'auditeur sache un certain nombre de choses et montre qu'il les sait ; et ces choses, c'est précisément les thèmes fondamentaux de la philosophie d'Épictète, c'est le fait que c'est de la *proairesis* simplement que dépend notre bien, que c'est en nous-mêmes et de nous-mêmes seulement que nous devons attendre ce qui constituera la perfection de notre existence, etc. Et Épictète résume rapidement les thèmes fondamentaux de sa philosophie et il lui dit : c'est cela que tu devrais savoir et que tu aurais dû montrer pour que je te parle. Parce que, dit Épictète, celui qui parle est le maître, il est comme la brebis ; si l'on veut que la brebis broute, faut-il encore la conduire jusqu'à un pâturage où l'herbe est verte, une herbe dont la verdeur l'incite précisément à brouter. De la même façon, dit-il, quand on voit des petits enfants qui jouent, on est incité à jouer avec eux ; de la même façon, si tu ne m'incites pas à parler, si tu n'es pas devant moi comme l'herbe verte ou comme des petits enfants qui jouent, je ne vais pas, moi, jouer le rôle de celui qui parle. Et à ce moment-là le jeune homme répond : mais enfin je suis beau, mais enfin je suis riche, mais enfin je suis fort. Et Épictète répond : mais Achille aussi, il était beau, et même plus beau que toi, il était plus riche que toi, il était plus fort que toi. Tu ne m'as pas excité (*erethizein*) ; montre moi ta compétence à entendre ce que je veux

37 Épictète, *Entretiens*, II, 24, 1-29, traduction J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 110-115.

te dire, et à ce moment-là tu verras combien tu pourras exciter à parler celui auquel tu t'adresses, celui qui doit parler (*kinêseis ton legonta*). Comme malheureusement le temps passe, etc., je ne voudrais pas insister beaucoup sur ces questions. [...] ³⁸. On voit combien on est à la fois proche et loin de la structure de base. Que celui auquel on parle doit susciter le désir chez le maître, c'était fondamental chez Platon. Vous voyez qu'ici, on est dans un monde entièrement différent où l'amour pédérastique est totalement absent, où au contraire, je crois que là les éléments – les petites indications sur le petit jeune homme frisé et parfumé et fardé sont intéressantes – c'est [un ensemble] d'éléments qui ne peut pas exciter le maître. Ce qui excite le maître, c'est non pas le corps, la beauté, la jeunesse de l'individu, mais les bases fondamentales sur lesquelles ils peuvent s'entendre, le maître et le disciple. Il faut que le disciple montre qu'il soit bien d'accord là-dessus, et à ce moment-là, il excitera l'autre à parler, l'autre parlera, parlera de manière à effectivement agir sur l'âme du disciple et à la perfectionner ; mais son désir ne sera [pas] autre chose que celui du perfectionnement de l'âme du disciple. En tout cas, vous voyez, il ne peut pas y avoir de *parrêsia*, il ne peut pas y avoir de liberté de parole du maître, il ne peut pas y avoir cette vivacité de la parole de maître agissant sur l'âme de l'autre, si l'autre n'a pas donné un certain nombre de signes. Signes donc du côté du disciple, mais signes aussi du côté du parrésiasite. Et se pose là le problème, techniquement lui aussi très difficile, de comment reconnaître le vrai parrésiasite. La *parrêsia* va donc se développer par émission de signes dans un sens et dans l'autre, du côté du disciple, du côté du maître. Le traité de Plutarque *Comment distinguer l'adulateur, le flatteur, de celui qui est le véritable ami* est exactement le traité technique qui répond à cette question. Quand je cherche un parrésiasite, comment je dois faire et à quoi est-ce que je vais le reconnaître ? Car, dit Plutarque, vous pensez bien que les choses seraient très simples si les flatteurs étaient tous de ceux que l'on connaît, vous savez, qui vous font des compliments pour obtenir d'être invités à dîner. Ces flatteurs-là ne sont pas dangereux ; les flatteurs dangereux, ce sont en quelque sorte les vrais flatteurs, c'est-à-dire ceux qui ressemblent le plus à ceux qu'on cherche. Et en particulier, il est du métier, de l'habileté, du bon flatteur de ressembler le plus possible à un parrésiasite. Et le vrai flatteur va être comme le parrésiasite celui qui va vous dire des choses dures, des choses désagréables, celui qui va vous dire vos quatre vérités et qui peut en réalité très bien être un flatteur ³⁹.

Comment est-ce que l'on va résoudre la question et définir ce en quoi consiste le vrai flatteur ? Plutarque consacre son traité à cela, mais vous trouveriez précisément bien d'autres textes qui y répondent, le texte de Galien en particulier dont je vous parle répond aussi à cela. La réponse de Galien, je l'évoque d'abord parce qu'elle est en réalité la plus simple et, si vous voulez, la plus empirique, elle ne pose pas de problèmes théo-

38 Passage indéchiffrable.

39 Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 49 D-51 D, édition citée, p. 85-89.

riques bien grands. Galien demande simplement qu'on prenne un certain nombre de précautions. Il dit : si on cherche un parrèsiasite, il faut d'abord s'adresser à quelqu'un qui a une bonne renommée ; il faut ensuite le surveiller, il faut le suivre pas à pas, il faut voir s'il fréquente les puissants et les riches et, s'il les fréquente, c'est un mauvais signe : il risque bien de n'être pas le bon parrèsiasite que l'on cherche. Mais il faut aller plus loin et s'il les fréquente, faut-il encore voir comment il se conduit avec nous, s'il est flatteur ou pas, etc. Et quand on a pris contact avec cet homme, qui a ainsi garanti qu'il était un non-flatteur, lorsqu'on lui a demandé le service d'être le parrèsiasite, il faut continuer à l'éprouver ; et il faut voir s'il ne vous fait pas trop facilement des compliments, s'il a la sévérité qu'il faut. Et l'analyse de Galien est assez intéressante parce qu'elle va relativement loin. Il dit : si le parrèsiasite, celui que vous avez choisi comme directeur, vous dit des compliments, ou bien c'est qu'il n'est pas véritablement un parrèsiasite, ou bien encore c'est qu'il ne s'intéresse pas à vous et que vous ne lui avez pas donné le signe nécessaire de votre capacité à écouter la vérité. Mais s'il est sévère avec vous, il peut arriver aussi qu'il vous dise des choses que vous considérez comme trop sévères ; dans ce cas-là, c'est vous toujours qui avez tort, car vous êtes, comme tout homme, quelqu'un qui vous aimez vous-même, et vous devez toujours postuler que c'est ce que dit l'autre dans sa sévérité qui est vrai. Mais supposez même que le parrèsiasite vous dise des choses si sévères que non seulement vous soyez sûr qu'elles ne sont pas vraies, mais que vous pouvez démontrer qu'elles ne sont pas vraies. Eh bien dites-vous que vous avez tout de même trouvé un bon parrèsiasite, car c'est une épreuve qui est en effet, sinon indispensable, du moins utile, pour se défaire de l'amour que l'on a pour soi-même, de se faire dire des choses péjoratives, même affreuses⁴⁰. On a là un [...] ⁴¹.

Revenons maintenant à Plutarque dont le texte est plus intéressant théoriquement et qui est entièrement charpenté donc autour de la question : comment reconnaître le vrai parrèsiasite de celui qui est le flatteur ? Eh bien !, dit-il, les vrais signes du parrèsiasite sont ceux-ci : premièrement, on reconnaît que l'on a rencontré le parrèsiasite dont on a besoin s'il manifeste *homoiotês tês proaireseôs*, c'est-à-dire s'il a manifesté une analogie⁴², une similitude due à leur *proairesis* – pas besoin de vous dire que c'est intraduisible, vous le savez mieux que moi – disons une similitude dans le choix d'existence, la volonté fondamentale, etc., il faut donc qu'il y ait une similitude entre celle du sujet qui cherche le parrèsiasite et celle du parrèsiasite lui-même. Il faut qu'il y ait cet accord fondamental de la *proairesis*. Et vous retrouvez là la même chose qui était signalée par

40 Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, Livre I, chapitre 3, édition citée, p. 35-38.

41 Interruption de l'enregistrement

42 On entend Michel Foucault demander en aparté : « Est-ce qu'on peut dire homologie ? Est-ce que ça suffit pour traduire *homoiotês* ? On ne peut pas dire identité ; une ressemblance, oui, une similitude, peut-être... ».

Épictète tout à l'heure, quand à propos du petit jeune homme il disait : tu ne m'as pas excité parce que tu montrais bien que tu n'avais pas la même *proairesis* que moi. Donc analogie de la *proairesis* entre l'un et l'autre. C'est le premier critère.

Deuxièmement, il faut que le parrèsiasite se plaise toujours aux mêmes choses et qu'il approuve toujours les mêmes choses. Permanence par conséquent dans son système à lui d'aversions et d'inclinations, dans son système de jugement. Vous voyez d'ailleurs combien le paysage là, dans ce texte de Plutarque, est complètement [une] utopie. Donc il faut que lui en reste toujours à ses mêmes choix, aussi bien dans ses aversions que dans ses inclinations.

Enfin troisièmement, il faut qu'il dirige sa vie vers un seul et même *paradeigma*, vers un seul et même schéma de vie. Homologie donc des choix d'existence entre les deux partenaires, constance des aversions et des inclinations chez le parrèsiasite, unicité du paradigme de vie, du schéma de vie chez le parrèsiasite. Ces critères du véritable parrèsiasite, vous voyez, renvoient à deux conceptions très connues d'ailleurs. D'une part celle bien sûr de l'amitié comme *homonoia*. C'est cette analogie, c'est cette similitude qui va fonder la véritable amitié et c'est en ce sens que le parrèsiasite est fondamentalement l'ami. Et deuxièmement, vous voyez que cette conception du vrai parrèsiasite comme étant celui qui reste constant dans ses choix et qui est entièrement tendu vers un seul schéma de vie, renvoie à la conception stoïcienne de l'unité d'existence qui s'oppose à la pluralité de la *stultitia*, de l'âme désordonnée et morbide. Et Plutarque développe ceci d'une façon qui est très claire et très visible. Le non-parrèsiasite, c'est-à-dire le flatteur, est quelqu'un, dit-il, qui n'a point de règles fixes pour se conduire. Le flatteur, c'est celui qui se modèle tantôt sur l'un et sur l'autre ; le flatteur, dit-il, n'est ni simple ni un, il est composé de parties hétérogènes et variées ; le flatteur est comme un fluide qui passe d'une forme à l'autre, selon le vase dans lequel il est mis. Ainsi Alcibiade qui, à mesure qu'il changeait de pays, n'était pas le même ; il n'a pas été le même à Athènes et en Sicile, il n'a pas été le même en Sicile et à Sparte, il n'a pas été le même à Sparte et chez les Perses, etc., par opposition à Épaminondas, qui, lui, a changé également de pays, mais a toujours gardé le même *ethos* dans son vêtement, dans son régime (*diaitê*), dans son *logos* et dans son *bios*. Le flatteur n'a rien de fixe et de solide, il n'a rien en propre, il n'aime, il ne hait, il ne se réjouit, il ne se chagrine jamais *oikeiô pathei* (par son [...])⁴³. Le véritable parrèsiasite, lui, sera au contraire celui qui aura un *oikeiôn pathos* et qui ayant une règle de vie identique, ayant toujours le même *bios*, ayant toujours le même *logos*, ayant toujours la même *biotê*, la même diète, le même régime, pourra servir de point fixe à celui qui précisément en cherche une et cherche dans le parrèsiasite celui qui pourra l'aider à former l'unité de son existence.

43 Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 52 D-53 A, édition citée, p. 92-93. La traduction d'*oikeiô pathei* donnée par Michel Foucault est indéchiffrable ; le sens de l'expression est : en éprouvant un sentiment personnel.

Et alors ceci nous conduit à ce qui, je crois, constitue le centre même de la *parrêsia*. En effet, si le parrêsiaste, c'est celui que l'on reconnaît à ceci qu'il n'a qu'un mode d'existence et un seul, la *parrêsia*, qu'est-ce que ça va être ? Je crois que la *parrêsia*, ça va être la présence, chez celui qui parle, de sa propre forme de vie rendue manifeste, présente, sensible et active comme modèle dans le discours qu'il tient. Et c'est là que je voudrais vous lire la lettre 75 de Sénèque (c'est un des autres textes où le mot de *parrêsia* – enfin où le mot de *libera oratio* ou de *libertas* n'intervient pas – mais qui est, je crois, un commentaire aussi de la *parrêsia*) : « Mes lettres ne sont pas selon ton goût, travaillées comme il faut, et tu t'en plains [référence donc à ce problème de la rhétorique ; M.F.]. En vérité, qui songe à travailler son style, hormis les amateurs du style prétentieux ? Ma conversation, si nous nous trouvions en tête-à-tête paresseusement assis ou à la promenade, serait sans apprêt et d'allure facile (*inlaboratus et facilis*). Telles je veux que soient mes lettres : elles n'ont rien de recherché, rien d'artificiel (*accersitum nec fictum*). » On est là donc dans ces thèmes qu'on évoquait tout à l'heure. La *parrêsia* est hors de tous les procédés artificiels de la rhétorique. Vous voyez la référence à la conversation qui est, si vous voulez, la forme initiale, la forme matricielle de la *parrêsia*, la lettre étant là en référence à la conversation ; elle est un substitut à la conversation puisque la conversation ne peut pas avoir lieu. Alors continuité parrêsiastique, si vous voulez, par excellence de la conversation à la lettre, évitant le traité composé, évitant l'éloquence, évitant la tribune ou la violence diatribique : « S'il était possible, j'aimerais à te laisser voir mes pensées plutôt qu'à les traduire en langage (*quid sentiam ostendere quam loqui mallet*). » Montrer la pensée plutôt que parler. Alors là, la réduction de la parole à ce qui serait simplement l'indication de la pensée, une *parrêsia* qui est immédiatement au contact de la *dianoia* qu'elle est destinée simplement à montrer, à indiquer, je crois qu'on retrouve là ce qu'Arrien mentionnait, évoquait à propos d'Épictète : « Même dans une conférence en règle, je ne frapperais pas du pied, je n'étendrais pas le bras en avant, je ne hausserais pas le ton, laissant cela aux orateurs et jugeant mon but atteint si je t'avais transmis ma pensée sans ornement étudié ni platitudes. » Voilà pour les orateurs, voilà sans doute pour les orateurs diatribiques. Je serais « *contentus sensus meos ad te pertulisse* (si je t'avais transmis directement mes opinions) ». Souvenez-vous de ce que disait Arrien à propos d'Épictète : il agissait directement sur les âmes, faisant ce qu'il voulait. Le problème d'Arrien c'était, en transmettant, en publiant ces *hupomnêmata*, d'offrir un support à cette action directe. C'est cela aussi que Sénèque veut faire : « *sensus meos ad te pertulisse* ». « Par-dessus tout, j'aurai à cœur de bien te faire comprendre que tout ce qu'il m'advient de dire, je le pense, et que non content de le penser, je l'aime. Les baisers que l'on donne à ses enfants ne ressemblent pas à ceux que reçoit une maîtresse ; et toutefois, cet embrassement si chaste, si retenu, laisse assez transparaître la tendresse. Assurément », etc. – je saute – « Voilà le point essentiel de notre rhétorique [malheureusement, c'est une addition, non plutôt heureusement, c'est une addition de la traduction – *haec sit propositi nostri summa* : voilà donc le résumé de mes propos, le point essentiel, plutôt, de mes propos ; M.F.] : dire ce que l'on pense, penser ce que l'on dit, faire que le langage soit d'accord avec la conduite. Il a rempli ses

engagements, celui qui, à le voir et à l'écouter, se trouve le même (*ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est*)⁴⁴ ».

Alors je crois qu'on est là à peu près au cœur de ce qui constitue la *parrêsia* ; c'est-à-dire qu'il y a *parrêsia* lorsque celui qui est le maître, celui auquel on a confié la direction de son âme, celui-là dit ce qu'il pense dans une transparence si grande qu'aucune forme de rhétorique ne vient faire écran, mais il dit ce qu'il pense non pas en ce sens qu'il dirait quelles sont les opinions qu'il a, non pas en ce sens qu'il dirait ce qu'il croit vrai, mais en disant ce qu'il aime, c'est-à-dire en montrant quel est son propre choix, sa *proairesis*. Et ce qui nous garantit, ce qui manifeste, de la façon la plus transparente le choix profond et fondamental qu'on fait, ce ne sont pas des embrassements plus ou moins rhétoriques dont on entoure sa maîtresse, mais bien ce baiser mesuré que l'on dépose sur la joue d'un enfant qu'on aime, c'est cela qui est le sceau même de la vérité du sentiment que l'on éprouve. Il faut que je sois moi-même, à l'intérieur de ce que je dis ; je dois être moi-même impliqué dans ce que je dis et ce que j'affirme doit me montrer effectivement conforme à ce que j'affirme. Et c'est là que l'on retrouve quelque chose que l'on pourrait appeler le pacte parrésiasique, différent de celui que j'évoquais plus haut. Vous vous souvenez qu'on voyait dans Euripide apparaître un pacte parrésiasique qui serait, si vous voulez, proche du pacte politique de la *parrêsia* : je suis tout-puissant ; tu viens porteur d'une vérité qui peut m'être désagréable et contre laquelle je pourrais m'irriter – thème de la colère –, mais dans ma clémence, je te donne la permission de parler et je ne te punirai pas de la mauvaise nouvelle ou de la chose désagréable que tu diras. C'est ça, la structure du pacte politique de la *parrêsia*. Et on a là la structure du pacte, si vous voulez, individuel, du pacte directionnel de la *parrêsia*, où il s'agit de ceci : c'est que quand moi, je te donne un conseil à toi qui me demande de parler franchement, je ne me contente pas de te dire ce que j'estime être vrai, je ne dis ce vrai que dans la mesure où c'est effectivement ce que je suis moi-même ; je suis impliqué dans la vérité de ce que je dis. C'est cette implication du sujet de l'énonciation dans l'énoncé de la parole du maître qui est caractéristique, me semble-t-il, de cette *parrêsia* magistrale qui est développée dans cet ensemble de textes. Alors il y aurait – mais je n'ai pas beaucoup de temps – à ajouter encore ceci : c'est que cette implication du sujet dans la *parrêsia* peut se faire de deux façons, si vous voulez. Ou d'une façon que je dirais parfaite et exemplaire : c'est lorsque les seuls, les hauts philosophes peuvent le faire, manifester ce qu'ils sont dans la vérité même de ce qu'ils disent. Et puis il y a une *parrêsia*, une *parrêsia* qui est en quelque sorte une ouverture réciproque des deux partenaires lorsque celui qui dit de l'autre s'implique dans ce qu'il dit, non pas simplement pour affirmer qu'il est exactement conforme à la vérité de ce qu'il dit, mais qu'il fait effort lui aussi pour y arriver. Et alors là, vous avez toute une série de lettres de

44 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, livre IX, lettre 75, 1-4, traduction H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 51-52.

Sénèque, vous avez en particulier la préface au livre IV des *Questions naturelles*⁴⁵, où Sénèque, s'adressant à Lucilius, lui dit, [lui] montre, d'une part qu'il le guide ; il lui dit : je te prends en main et je vais essayer de te conduire vers les choses les meilleures. Mais, lui dit-il, nous nous donnerons l'un à l'autre des conseils. Et on a donc le thème qui court à travers les lettres de Sénèque de l'ouverture réciproque d'âmes qui est une des formes de la *parrêsia* et où, je crois, on va retrouver un des points d'ancrage de ce que sera la *parrêsia* telle qu'elle est développée dans le christianisme où la *parrêsia*, ça sera précisément l'implication de celui qui parle dans ce qu'il dit, mais du côté du disciple ; c'est-à-dire du côté de celui qui est imparfait, du côté de celui qui pêche, du côté de celui qui essaie de cheminer et de faire son progrès ; c'est celui-là qui aura à parler. Alors changement, inversion de charge, comme je disais, mais, vous le voyez, je crois qu'à l'intérieur même de la structure de la *parrêsia* telle que vous la trouvez développée dans certains textes – pas chez Épictète qui est tout de même un professeur de profession, mais chez quelqu'un comme Sénèque – vous voyez la *parrêsia* [qui] commence à basculer et qui devient une sorte d'obligation double où les deux âmes échangent, par rapport à la vérité qui se dit, leur propre expérience, leurs propres imperfections, et où elles s'ouvrent l'une à l'autre. Question – car c'est simplement une question – dans le texte de Philodème, vous voyez un passage – je pourrai vous le retrouver tout à l'heure – très précis, où il parlait de la *parrêsia* comme moyen pour les disciples de se sauver les uns les autres ; ce qui pourrait sembler indiquer qu'il y avait en effet une *parrêsia* qui n'était pas simplement le discours du maître, du maître s'impliquant lui-même dans la vérité de ce qu'il dit, mais où il y avait ce jeu des individus ouvrant leur âme les uns aux autres et s'aidant par conséquent l'un l'autre. C'est peut-être une pratique de type épicurien qui s'est ainsi développée. En tout cas, elle est très nette chez Sénèque où vous avez sans cesse des références à l'ouverture réciproque.

Voilà. Alors j'ai essayé de vous montrer cette espèce de figure assez curieuse de la *parrêsia* qui me paraît extrêmement différente du jeu platonicien ou socratique des questions et des réponses et des rapports maître et disciple, et qui est également très différente de ce qu'on trouvera par la suite dans la spiritualité chrétienne et dans les institutions monastiques.

La conférence est suivie d'une discussion, dont certains passages sont inaudibles ou très difficilement audibles :

45 Sénèque, *Questions naturelles*, t. II, livre IV A, 20, traduction P. Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, 1929, p. 178.

Michel Foucault, juste après les derniers mots de la conférence : Pardonnez, c'est un peu...

Henri Joly : C'est totalement accompli. Il y a énormément de questions qui sont engagées aussi bien en termes de ce que j'appellerais les recherches polysémantiques et polyphoniques qui sont là investies par Michel Foucault dans ce travail, et également en filigrane, moins apparentes mais transparentes pourtant, des questions qui seraient des questions dites de méthode, pour employer un langage scolaire. Malheureusement nous ne disposons plus, si l'heure de ce soir est une heure impérieuse, comme je le crois, nous ne disposons plus que de dix minutes, un quart d'heure peut-être [...] mettons un quart d'heure de questions. Alors nous n'avons pas à questionner le temps qui serait requis pour formuler des questions.

Michel Foucault : On a un texte en réalité d'Aristote très intéressant qui se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque*⁴⁶, qui m'embarrasse beaucoup et en même temps je sens qu'il y a entre *parrèsia* et ironie une structure d'opposition que tout le reste confirme. Socrate n'est pas homme de la *parrèsia*, manifestement pas. Et l'ironie, comme manière de montrer...

Henri Joly : Pardon [...] j'ai relevé ce texte socratique très embarrassant, très ponctuel, très fugitif, très intéressant. Il y en a un autre dans la *Rhétorique* [...]. Il est difficile à interpréter localement et contextuellement, mais il me semble qu'il marque un tournant par rapport aux valeurs d'emploi platoniciennes, en ce sens que, tout de même, la *parrèsia* devient là liberté de discours, alors que dans l'éloge et dans la critique, parce que entre l'éloge et le blâme dans les deux textes platoniciens que tu as cités, le texte de la *République* et le texte des *Lois*, il y a une définition, une conception tout à fait univoque de l'Antiquité, de la *parrèsia* comme conduite politique, soit condamnée quand il s'agit d'une conduite démocratique, soit honorée lorsque précisément cette *parrèsia* est concédée par le prince, par le *basileus*, et lorsque c'est une conduite qui annule les différences dans un système politique qui au contraire les inscrit, différences entre ceux qui commandent et ceux qui sont commandés. Tu as tout à fait bien signalé cette opposition. Alors il y a un premier tournant chez Aristote, mais il est difficile de l'établir, d'une part parce que les occurrences sont très rares et que d'autre part c'est pris dans ce contexte analytique des *ethei* et des *arêtai*, etc., et c'est extrêmement fugitif, c'est pris dans un trait de caractère – je vais dire les choses comme ça – c'est un trait de caractère du *megalopsuchos*. Voilà.

46 Le texte auquel Michel Foucault fait allusion est peut-être le passage de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote dit du *megalopsuchos* (le magnanime) : « Il possède en effet la liberté de langage que lui donne son mépris des conséquences. C'est précisément pourquoi il est porté à la franchise, si l'on excepte tout ce qu'il dit par ironie, mais alors devant la masse » (*Éthique à Nicomaque*, livre IV, 1124b, traduction R. Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 2004, p. 203-204).

[...]

Michel Foucault : ... il dit : bon, avec tout le vin qu'on a bu, ben on a parlé franchement, et il emploie le mot *parrêsia* à ce moment-là...

[...]

Un auditeur : Alors dans le texte que vous avez cité [...] dans un état populaire [...] partout il règne la liberté de franc-parler.

Michel Foucault : C'est en *République* VIII [...] de l'état démocratique classe la *parrêsia* parmi les facteurs du caractère bariolé de la cité. Donc c'est négatif.

Henri Joly : Ah oui, c'est même franchement polémique, ça fait partie d'une critique de la figure politique qui est la démocratie, de la critique correspondante du *dēmokratikos anēr*, comme [Platon] le dit, et il le décrit comme quelqu'un qui pousse aux extrêmes l'*eleutheria*, la *parrêsia* et l'*exousia*. La *parrêsia* constitue une espèce de vice intermédiaire entre l'*eleutheria* et l'*exousia*. Je me demande d'ailleurs s'il n'y a pas là une liberté comme liberté d'être, une *parrêsia* comme liberté du dire et une *exousia* comme une liberté de faire. Il y a d'ailleurs des termes, des formes verbales qui viennent coopérer à ceci : *areskeiv*, *bouleisthai*, etc. Et ce qui m'a beaucoup intéressé dans ce que tu as dit, c'est le fameux *heautou bios*, une vie qui soit une vie tout à fait privée, individuelle. Il y a d'ailleurs...

Michel Foucault : ... *idia kataskeuê*.

Henri Joly : ... *idia kataskeuê*. Il y a aussi le terme d'*hekastos* qui est très péjoratif⁴⁷. Il ne faut pas être un individu singularisé, il ne faut pas avoir une pratique de vie qui réponde à un *bios oikeios*, une vie propre. Tu as terminé là-dessus. L'*oikeiotês* change de sens quand on passe de Platon aux stoïciens. Parce que du temps de Platon, il y avait – alors j'ajoute là simplement une petite parenthèse cuistre – il y avait trois types de vie – c'est le problème des *bioi* – donc tu as des *tupoi* ou des *paradeigmata*, des modèles, et en dehors de ces modèles, on ne pouvait pas faire sa vie propre. On pouvait être ou bien *philochrêmatos*, c'est-à-dire aimer les richesses, et choisir la vie apolaustique⁴⁸ (c'est le

47 Platon, *La République*, VIII, 557b, édition citée, p. 26 : « N'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel État et que partout il y règne la liberté, le franc-parler, la licence de faire ce que l'on veut (*kai eleutherias hê polis mestê kai parrêsias gignetai, kai exousia en autê poieîn ho ti tis bouletai*) ? – C'est évident, dit-il. – Mais partout où règne cette licence, il est clair que chacun peut s'y faire un genre de vie particulier, suivant sa propre fantaisie (*dêlon hoti idian an kataskeuên to hautou biou kataskeuazoito en autêi, hêtis hekaston areskoi*). »

48 De *apolaustikos*, qui recherche les jouissances matérielles.

« vieux » Festugière qui nous apprend ça dans ses *Trois vies*⁴⁹ – c’est encore très intéressant et très vivant). Il y avait la vie politique, celui qui aime la puissance, le *philotimos*. Et puis il y avait la vie de sagesse, celui qui aime la connaissance et qui s’aime soi-même, se bâtit soi-même. En dehors de ces trois types de vie, pas d’alternative, pas de choix. Dans la démocratie dégénérée qui est critiquée dans la *République*, livre VIII, on atteint à une vie qui est une vie totalement individuelle de franchise et de licence à l’échelon de la ville. C’est l’individualisme démocratique qui est parodié d’ailleurs par Platon dans son texte. Et l’inversion du sens dans la fameuse *parrêsia*, Épictète l’évoque, tu l’as très bien montré. Là, c’est absolument critique, et c’est d’autant plus critique que ça renverse complètement les valeurs démocratiques de la *politeia* athénienne, où la *parrêsia* figurait, au même titre que l’*isêgoria*, comme un droit, un droit à la parole, c’est l’*isêgoria*, et un droit à tout dire, c’était le droit corrélatif. Alors, ce que je voudrais ajouter – et puis je me tais, parce que les autres voudront peut-être parler – c’est une esquisse de sens que tu n’as pas indiquée – parce que je n’ai pas feuilleté tout le corpus des orateurs, bien sûr – mais je sais qu’il y a des emplois – et Françoise Létoublon a regardé un petit peu ça – des emplois de la forme verbale « dire toute la vérité » chez les orateurs, mais il y a des formules verbales qui, en l’absence du concept de *parrêsia*, peuvent en tenir lieu, certes. C’est des formes du type *apanta legein*, dire toutes choses. Alors je te renvoie à un petit texte de Lysias, qui est absolument croustillant par ailleurs, puisque c’est le texte *Sur le meurtre d’Ératosthène*⁵⁰ ; c’est un texte qui porte sur un procès en *moicheia*, donc qui est intéressant à plus d’un titre, et où il y a un devoir, une sorte de déontologie de l’*apanta legein*, du tout-dire, qui est formulé et du point de vue du maître et du point de vue de l’esclave. Alors c’est intéressant, ça recoupe ce que tu disais. La déontologie apparaît au niveau de l’homme libre, qui en quelque sorte doit avoir une conduite logographique obligée qui est celle de dire la vérité telle qu’elle s’est passée, donc de conformer son discours aux événements, *ta geno-mena* ou *erga* ou *pragmata*, etc.⁵¹ Et puis il y a une autre conduite qui est une conduite exigée très autrement, et par contrainte, sous la torture, et le terme est présent là – on pouvait torturer les esclaves, bien sûr – et la petite esclave, qui dira qui a couché avec qui, sera torturée et à nouveau on lui fera un devoir de vérité, un devoir de tout dire⁵². Avec

49 A.-J. FESTUGIÈRE, « Les trois vies », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1992, p. 117 *sqq.*

50 Lysias, *Sur le meurtre d’Ératosthène*, in *Discours*, t. I, traduction L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 30 *sqq.* Un procès en *moicheia* est un procès en adultère.

51 Lysias, *Sur le meurtre d’Ératosthène*, édition citée, p. 31 : « Je vais donc reprendre du début toute mon affaire (*ta hemaoutou pragmata*) ; je n’omettrai rien et je dirai toute la vérité (*ouden paraleipôn, alla legôn talêthê*) ».

52 Lysias, *Sur le meurtre d’Ératosthène*, édition citée, p. 33 : « Tu [l’esclave] a le choix entre deux partis, ajoutais-je : être fouettée, jetée au moulin, réduite pour jamais à ce sort misérable, ou bien me dire la vérité, me raconter tout, et au lieu de te faire du mal, je te pardonnerai tes fautes. Ne mens pas, dis-moi tout franchement (*pseusêi de mêden, alla panta talêthê lege*). »

d'ailleurs une triple caractéristique de ce discours qui doit être pragmatique, qui doit porter sur les faits vrais, tels qu'ils se sont passés, il doit être épideictique, c'est-à-dire qu'il doit les montrer dans le discours qui doit être un discours transparent. Et le *apanta legein*, le *mêden pseudein*, qui sont deux formes corrélatives, affirmatives et négatives, configurent, avec une fonction qui est une fonction véridique, le discours véridique. Et je ne sais pas si on ne pourrait pas, du point de vue de la traduction, approcher la notion de véracité comme objet objectif de ce discours de...

Michel Foucault : Il emploie le mot *parrêsia*, là, Lysias ?

Henri Joly : Non, non, il n'emploie pas le concept de *parrêsia*. Il emploie uniquement des formes verbales. J'ai cherché, j'ai regardé, je ne garantis pas...

Michel Foucault : [...] malgré l'étymologie de *parrêsia*, le tout-dire ne me paraît pas, réellement ou en profondeur, impliqué dans la notion de *parrêsia*. Et justement, le problème de l'aveu judiciaire où il s'agit de tout dire ce qui concerne, etc., ne me paraît jamais être désigné par le mot *parrêsia*. Tu me diras que j'ai cité des textes où le mot *parrêsia* n'intervenait pas, mais il me semble que la structure...

Henri Joly : Mais ça, ça ne fait rien. Il peut y avoir des configurations sémantiques...

Michel Foucault : Oui, je sais ça. Or moi, je crois que la *parrêsia* n'est pas une notion s'appliquant à l'aveu judiciaire.

Henri Joly : Françoise Létoublon, tu as regardé un petit peu... ?

Françoise Létoublon : [...] ⁵³

Henri Joly : Donc il faudrait bien distinguer là entre une parrétique, si on peut employer cette expression, une parrétique et une rhétorique judiciaire, ayant des objectifs un peu semblables, mais dans des configurations tout à fait...

Michel Foucault : Je crois que c'est une notion politique qui a été transposée, si vous voulez, du gouvernement des autres au gouvernement de soi-même, que ça n'a jamais été une notion judiciaire où l'obligation de dire exactement la vérité est un problème technique concernant l'aveu, la torture, etc. Mais le mot *parrêsia* et, je crois, le champ conceptuel qui lui est associé, a un profil moral.

53 La réponse de Françoise Létoublon est presque inaudible ; on comprend seulement qu'il ne semble pas y avoir d'occurrences du mot *parrêsia* dans le domaine judiciaire, mais qu'on le trouve plutôt utilisé dans le domaine de la politique.

[...]

Un auditeur : [...] je sors sûrement du champ de la *parrèsia* auquel vous avez voulu vous limiter – on ne peut pas tout faire – mais je me demande ce qu'on trouve si on remonte en direction de la source judéo-chrétienne du christianisme. Dans ce domaine [...] il y a un fondement qui est probablement commun, à savoir la notion que l'on ne peut pas se connaître soi-même, on se trompe constamment, originellement, sur ce qu'on fait, sur ce qu'on est, ce qu'on pense et ce qu'on croit. Et il y a un exemple auquel je pensais constamment en vous écoutant, c'est celui de la descente du prophète Nathan vers le roi David, quand David a chopé Bethsabée, l'a engrossée, [...] son mari, a expédié le mari au casse-pipe. Et Nathan descend et procède d'une manière qui n'est ni la *parrèsia*, parce qu'elle n'est pas simple et naturelle, ni véritablement l'ironie. Il prend le détour d'une fiction présentée [...] : dans mon village⁵⁴...

Michel Foucault : Je vois ce que vous voulez dire.

Même auditeur : Tu es cet homme, dit-il, et David est lié. Alors que Nathan, s'il était arrivé en disant : tu es un salaud, aurait été envoyé au trou, parce que le rapport de force est celui du...

Michel Foucault : Oui, c'est le problème de la liberté de parole chez le prophète ou chez, en tout cas, celui qui voudrait se [...]. Je ne crois pas que la *parrèsia* ou l'obligation de tout dire que l'on voit apparaître dans la spiritualité chrétienne du IV^e-V^e siècle vienne directement de là. Simplement parce que dans les monastères, les moines sont considérés comme des philosophes et comme les héritiers de la pratique philosophique, du *bios philosophicos* gréco-romain et que je crois qu'on peut pratiquement dériver leurs techniques de celles de la philosophie antique. [...] Ce texte en effet a été cité ; d'ailleurs dans leurs textes sur la pénitence, les pères de l'Église le citent.

54 *Ancien Testament, Samuel*, Livre I, chapitre 12, traduction É. Dhorne, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956, p. 963-964 : « Iahvé envoya vers David Nathan, qui vint à lui et lui dit : “Il y avait dans une même ville deux hommes, l'un riche et l'autre pauvre. Le riche avait du petit et du gros bétail en très grand nombre et le pauvre n'avait rien qu'une petite brebis qu'il avait achetée. Il la nourrissait et elle grandissait avec lui ainsi qu'avec ses fils, elle mangeait de son morceau de pain, elle buvait de sa coupe, elle couchait sur son sein, elle était pour lui comme une fille.
Or il arriva une visite chez l'homme riche et celui-ci s'épargna de prendre de son petit ou de son gros bétail, pour le préparer pour le voyageur arrivé chez lui, mais il prit la brebis du pauvre homme et la prépara pour l'homme qui était arrivé chez lui.”
La colère de David s'enflamma fort contre l'homme et il dit à Nathan : “Par la vie de Iahvé, il mérite la mort, l'homme qui a fait cela ! Il rendra la brebis au quadruple, puisqu'il a commis cette action et n'a pas eu pitié.”
Alors Nathan dit à David : “Cet homme, c'est toi !” »