

Cours de Michel Foucault au Collège de France

La Volonté de savoir
(1970-1971)

Théories et Institutions pénales
(1971-1972)

La Société punitive
(1972-1973)

Le Pouvoir psychiatrique
(1973-1974)
paru

Les Anormaux
(1974-1975)
paru

« Il faut défendre la société »
(1975-1976)
paru

Sécurité, Territoire, Population
(1977-1978)
paru

Naissance de la biopolitique
(1978-1979)
paru

Du gouvernement des vivants
(1979-1980)

Subjectivité et Vérité
(1980-1981)

L'Herméneutique du sujet
(1981-1982)
paru

Le Gouvernement de soi et des autres
(1982-1983)
paru

Le Gouvernement de soi et des autres :
le courage de la vérité
(1983-1984)

Michel Foucault

Le gouvernement de soi et des autres

Cours au Collège de France
(1982-1983)

*Édition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Frédéric Gros*

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD
LE SEUIL

*« Hautes Études » est une collection
de l'École des hautes études en sciences sociales,
des Éditions Gallimard et des Éditions du Seuil.*

Édition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Frédéric Gros

ISBN 978-2-02-065869-0

© SEUIL/GALLIMARD, JANVIER 2008

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

.....
www.seuil.com

AVERTISSEMENT

Michel Foucault a enseigné au Collège de France de janvier 1971 à sa mort en juin 1984 – à l'exception de l'année 1977 où il a pu bénéficier d'une année sabbatique. Le titre de sa chaire était : *Histoire des systèmes de pensée*.

Elle fut créée le 30 novembre 1969, sur proposition de Jules Vuillemin, par l'assemblée générale des professeurs du Collège de France en remplacement de la chaire d'Histoire de la pensée philosophique, tenue jusqu'à sa mort par Jean Hyppolite. La même assemblée élit Michel Foucault, le 12 avril 1970, comme titulaire de la nouvelle chaire¹. Il avait quarante-trois ans.

Michel Foucault en prononça la leçon inaugurale le 2 décembre 1970².

L'enseignement au Collège de France obéit à des règles particulières. Les professeurs ont l'obligation de délivrer vingt-six heures d'enseignement par an (la moitié au maximum pouvant être dispensée sous forme de séminaires³). Ils doivent exposer chaque année une recherche originale, les contraignant à renouveler chaque fois le contenu de leur enseignement. L'assistance aux cours et aux séminaires est entièrement libre ; elle ne requiert ni inscription ni diplôme. Et le professeur n'en dispense aucun⁴. Dans le vocabulaire du Collège de France, on dit que les professeurs n'ont pas d'étudiants mais des auditeurs.

Les cours de Michel Foucault se tenaient chaque mercredi de début janvier à fin mars. L'assistance, très nombreuse, composée d'étudiants,

1. Michel Foucault avait conclu une plaquette rédigée pour sa candidature par cette formule : « Il faudrait entreprendre l'histoire des systèmes de pensée » (« Titres et travaux », in *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. ; cf. I, p. 846).

2. Elle sera publiée par les éditions Gallimard en mai 1971 sous le titre : *L'Ordre du discours*.

3. Ce que fit Michel Foucault jusqu'au début des années 1980.

4. Dans le cadre du Collège de France.

d'enseignants, de chercheurs, de curieux, dont beaucoup d'étrangers, mobilisait deux amphithéâtres du Collège de France. Michel Foucault s'est souvent plaint de la distance qu'il pouvait y avoir entre lui et son « public », et du peu d'échange que rendait possible la forme du cours⁵. Il rêvait d'un séminaire qui fût le lieu d'un vrai travail collectif. Il en fit différentes tentatives. Les dernières années, à l'issue du cours, il consacrait un long moment à répondre aux questions des auditeurs.

Voici comment, en 1975, un journaliste du *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, pouvait en retranscrire l'atmosphère : « Quand Foucault entre dans l'arène, rapide, fonceur, comme quelqu'un qui se jette à l'eau, il enjambe des corps pour atteindre sa chaise, repousse les magnétophones pour poser ses papiers, retire sa veste, allume une lampe et démarre, à cent à l'heure. Voix forte, efficace, relayée par des haut-parleurs, seule concession au modernisme d'une salle à peine éclairée par une lumière qui s'élève de vasques en stuc. Il y a trois cents places et cinq cents personnes agglutinées, bouchant le moindre espace libre [...] Aucun effet oratoire. C'est limpide et terriblement efficace. Pas la moindre concession à l'improvisation. Foucault a douze heures par an pour expliquer, en cours public, le sens de sa recherche pendant l'année qui vient de s'écouler. Alors, il serre au maximum et remplit les marges comme ces correspondants qui ont encore trop à dire lorsqu'ils sont arrivés au bout de leur feuille. 19h 15. Foucault s'arrête. Les étudiants se précipitent vers son bureau. Pas pour lui parler, mais pour stopper les magnétophones. Pas de questions. Dans la cohue, Foucault est seul. » Et Foucault de commenter : « Il faudrait pouvoir discuter ce que j'ai proposé. Quelquefois, lorsque le cours n'a pas été bon, il faudrait peu de chose, une question, pour tout remettre en place. Mais cette question ne vient jamais. En France, l'effet de groupe rend toute discussion réelle impossible. Et comme il n'y a pas de canal de retour, le cours se théâtralise. J'ai un rapport d'acteur ou d'acrobate avec les gens qui sont là. Et lorsque j'ai fini de parler, une sensation de solitude totale⁶... »

5. En 1976, dans l'espoir – vain – de raréfier l'assistance, Michel Foucault changea l'heure du cours qui passa de 17h 45, en fin d'après-midi, à 9 heures du matin. Cf. le début de la première leçon (7-janvier 1976) de « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, éd. s.dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.

6. Gérard Petitjean, « Les Grands Prêtres de l'université française », *Le Nouvel Observateur*, 7 avril 1975.

Michel Foucault abordait son enseignement comme un chercheur : explorations pour un livre à venir, défrichage aussi de champs de problématisation, qui se formuleraient plutôt comme une invitation lancée à d'éventuels chercheurs. C'est ainsi que les cours au Collège de France ne redoublent pas les livres publiés. Ils n'en sont pas l'ébauche, même si des thèmes peuvent être communs entre livres et cours. Ils ont leur propre statut. Ils relèvent d'un régime discursif spécifique dans l'ensemble des « actes philosophiques » effectués par Michel Foucault. Il y déploie tout particulièrement le programme d'une généalogie des rapports savoir/pouvoir en fonction duquel, à partir du début des années 1970, il réfléchira son travail – en opposition avec celui d'une archéologie des formations discursives qu'il avait jusqu'alors dominé⁷.

Les cours avaient aussi une fonction dans l'actualité. L'auditeur qui venait les suivre n'était pas seulement captivé par le récit qui se construisait semaine après semaine ; il n'était pas seulement séduit par la rigueur de l'exposition ; il y trouvait aussi un éclairage de l'actualité. L'art de Michel Foucault était de diagonaliser l'actualité par l'histoire. Il pouvait parler de Nietzsche ou d'Aristote, de l'expertise psychiatrique au XIX^e siècle ou de la pastorale chrétienne, l'auditeur en tirait toujours une lumière sur le présent et les événements dont il était contemporain. La puissance propre de Michel Foucault dans ses cours tenait à ce subtil croisement entre une érudition savante, un engagement personnel et un travail sur l'événement.

*

Les années soixante-dix ayant vu le développement, et le perfectionnement, des magnétophones à cassettes, le bureau de Michel Foucault en fut vite envahi. Les cours (et certains séminaires) ont ainsi été conservés.

Cette édition prend comme référence la parole prononcée publiquement par Michel Foucault. Elle en donne la transcription la plus littérale possible⁸. Nous aurions souhaité pouvoir la livrer telle quelle. Mais le passage de l'oral à l'écrit impose une intervention de

7. Cf., en particulier, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits*, II, p. 137.

8. Ont été plus spécialement utilisés les enregistrements réalisés par Gérard Burlet et Jacques Lagrange, déposés au Collège de France et à l'IMEC.

l'éditeur : il faut, au minimum, introduire une ponctuation et découper des paragraphes. Le principe a toujours été de rester le plus près possible du cours effectivement prononcé.

Lorsque cela paraissait indispensable, les reprises et les répétitions ont été supprimées ; les phrases interrompues ont été rétablies et les constructions incorrectes rectifiées.

Les points de suspension signalent que l'enregistrement est inaudible. Quand la phrase est obscure, figure, entre crochets, une intégration conjecturale ou un ajout.

Un astérisque en pied de page indique les variantes significatives des notes utilisées par Michel Foucault par rapport à ce qui a été prononcé.

Les citations ont été vérifiées et les références des textes utilisés indiquées. L'appareil critique se limite à élucider les points obscurs, à expliciter certaines allusions et à préciser les points critiques.

Pour faciliter la lecture, chaque leçon a été précédée d'un bref sommaire qui en indique les principales articulations.

Le texte du cours est suivi du résumé publié dans l'*Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault les rédigeait généralement au mois de juin, quelque temps donc avant la fin du cours. C'était, pour lui, l'occasion d'en dégager, rétrospectivement, l'intention et les objectifs. Il en constitue la meilleure présentation.

Chaque volume s'achève sur une « situation » dont l'éditeur du cours garde la responsabilité : il s'agit de donner au lecteur des éléments de contexte d'ordre biographique, idéologique et politique, replaçant le cours dans l'œuvre publiée et donnant des indications concernant sa place au sein du corpus utilisé, afin d'en faciliter l'intelligence et d'éviter les contresens qui pourraient être dus à l'oubli des circonstances dans lesquelles chacun des cours a été élaboré et prononcé.

Le Gouvernement de soi et des autres, cours prononcé en 1983, est édité par Frédéric Gros.

*

Avec cette édition des cours au Collège de France, c'est un nouveau pan de « l'œuvre » de Michel Foucault qui se trouve publié.

Il ne s'agit pas, au sens propre, d'inédits puisque cette édition reproduit la parole proférée publiquement par Michel Foucault, à l'exclusion du support écrit qu'il utilisait et qui pouvait être très élaboré.

Daniel Defert, qui possède les notes de Michel Foucault, a permis aux éditeurs de les consulter. Qu'il en soit vivement remercié.

Cette édition des cours au Collège de France a été autorisée par les héritiers de Michel Foucault, qui ont souhaité pouvoir satisfaire la très forte demande dont ils faisaient l'objet, en France comme à l'étranger. Et cela dans d'incontestables conditions de sérieux. Les éditeurs ont cherché à être à la hauteur de la confiance qu'ils leur ont portée.

FRANÇOIS EWALD et ALESSANDRO FONTANA

Cours
Année 1982-1983

LEÇON DU 5 JANVIER 1983

Première heure

Remarques de méthode. – Étude du texte de Kant : Qu'est-ce que les Lumières ? – Conditions de publication : les revues. – La rencontre entre l'Aufklärung chrétienne et la Haskala juive : la liberté de conscience. – Philosophie et actualité. – La question de la Révolution. – Les deux postérités critiques.

Je voudrais d'abord vous dire combien je suis sensible à votre présence fidèle. Je voudrais vous dire aussi que c'est souvent un petit peu dur de faire un cours comme ça, sans avoir possibilité de retours, de discussions, sans savoir non plus si ce qu'on peut dire peut rencontrer, chez ceux qui travaillent, qui font des thèses, des maîtrises, des échos, si ça leur donne des possibilités de réflexion, de travail. Vous savez d'autre part que, dans cette institution où les règlements sont extrêmement libéraux, on n'a pas le droit de faire de séminaire fermé, réservé simplement à quelques auditeurs. Donc ce n'est pas ce que je ferai cette année. Mais ce que je voudrais tout de même, pas tellement pour vous mais égoïstement pour moi, c'est pouvoir rencontrer, alors *Off-Broadway*, en dehors du cours, ceux d'entre vous qui pourraient éventuellement discuter sur les sujets dont je traite cette année, ou dont j'ai pu traiter ailleurs et [aupar]avant. Alors, avant de pouvoir organiser ce petit groupe, ou en tout cas ces petites rencontres informelles et extérieures au cours lui-même et à l'institution proprement dite, on peut peut-être attendre qu'un ou deux cours se passent. Et soit la semaine prochaine soit dans quinze jours, je vous proposerai une date et un lieu. Malheureusement, je ne veux pas le proposer à tout le monde, puisqu'on rentrerait dans le [présent] cas de figure. Mais ceux d'entre vous, encore une fois, qui, faisant un travail précis dans le cadre universitaire, voudraient avoir des possibilités de discussion, je leur demanderai s'ils veulent qu'on se rencontre en un lieu que je vous proposerai. Encore une fois, il n'y a aucune exclusive contre le public dans son profil le plus général, qui a absolument droit, comme n'importe

quel citoyen français, à bénéficier, si l'on peut dire, de l'enseignement qui se donne ici.

Alors le cours de cette année, je crois qu'il va être un petit peu décousu et dispersé. Je voudrais reprendre certains des thèmes que j'ai pu croiser ou évoquer au cours des dernières années, je dirais même au cours des dix, ou peut-être douze ans pendant lesquels j'ai enseigné ici. Je voudrais simplement, à titre de repérage général, vous rappeler quelques-uns, je ne dis pas des thèmes ni des principes, mais quelques-uns des repères que je me suis fixés à moi-même dans mon travail.

Dans ce projet général qui porte le signe, sinon le titre, de « l'histoire de la pensée ¹ », mon problème était de faire quelque chose d'un petit peu différent de ce que pratiquent, d'une façon d'ailleurs parfaitement légitime, la plupart des historiens des idées. En tout cas, je voulais me démarquer de deux méthodes, toutes deux d'ailleurs, elles aussi, parfaitement légitimes. Me démarquer d'abord de ce qu'on peut appeler, de ce qu'on appelle l'histoire des mentalités et qui serait, pour la caractériser d'une façon tout à fait schématique, une histoire qui se situerait sur un axe allant de l'analyse des comportements effectifs aux expressions qui peuvent accompagner ces comportements, soit qu'ils les précèdent, soit qu'ils les suivent, soit qu'ils les traduisent, soit qu'ils les prescrivent, soit qu'ils les masquent, soit qu'ils les justifient, etc. D'autre part, je voulais aussi me démarquer de ce qu'on pourrait appeler une histoire des représentations ou des systèmes représentatifs, c'est-à-dire une histoire qui aurait, qui pourrait avoir, qui peut avoir deux objectifs. L'un qui serait l'analyse des fonctions représentatives. Et par « l'analyse des fonctions représentatives », j'entends l'analyse du rôle que peuvent jouer les représentations, soit par rapport à l'objet représenté, soit par rapport au sujet qui se les représente – disons une analyse qui serait l'analyse des idéologies. Et puis l'autre pôle, me semble-t-il, d'une analyse possible des représentations, c'est l'analyse des valeurs représentatives d'un système de représentations, c'est-à-dire l'analyse des représentations en fonction d'une connaissance – d'un contenu de connaissance ou d'une règle, d'une forme de connaissance – considérée comme critère de vérité, ou en tout cas comme vérité-repère par rapport à quoi on peut fixer la valeur représentative de tel ou tel système de pensée, entendu comme système de représentations d'un objet donné. Eh bien, entre ces deux possibilités, entre ces deux thèmes (celui d'une histoire des mentalités et celui d'une histoire des représentations), ce que j'ai essayé de faire, c'est une histoire de la pensée. Et par « pensée », je voulais dire une analyse de ce qu'on pourrait appeler des foyers d'expérience, où s'articulent les uns sur les autres : premièrement, les formes d'un savoir possible ;

deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus ; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles. Ces trois éléments – formes d'un savoir possible, matrices normatives de comportement, modes d'existence virtuels pour des sujets possibles – ce sont ces trois choses, ou plutôt c'est l'articulation de ces trois choses que l'on peut appeler, je crois, « foyer d'expérience ».

C'est en tout cas dans cette perspective que j'ai essayé d'analyser, il y a bien longtemps, quelque chose comme la folie², la folie étant pour moi considérée, non pas du tout comme un objet invariant à travers l'histoire, et sur lequel auraient joué un certain nombre de systèmes de représentations, à fonction et valeur représentative variables. Ce n'était pas non plus, pour moi, cette histoire de la folie, une manière d'étudier l'attitude qu'on avait pu avoir, à travers les siècles ou à un moment donné, à propos de la folie. Mais c'était bien essayer d'étudier la folie comme expérience à l'intérieur de notre culture, ressaisir la folie, d'abord, comme un point à partir duquel se formait une série de savoirs plus ou moins hétérogènes, et dont les formes de développement étaient à analyser : la folie comme matrice de connaissances, de connaissances qui peuvent être de type proprement médical, de type aussi spécifiquement psychiatrique ou de type psychologique, sociologique, etc. Deuxièmement, la folie, dans la mesure même où elle est forme de savoir, était aussi un ensemble de normes, normes qui permettaient de découper la folie comme phénomène de déviance à l'intérieur d'une société, et en même temps également normes de comportement des individus par rapport à ce phénomène de la folie et par rapport au fou, comportement aussi bien des individus normaux que des médecins, personnels psychiatriques, etc. Enfin, troisièmement : étudier la folie dans la mesure où cette expérience de la folie définit la constitution d'un certain mode d'être du sujet normal, en face et par rapport au sujet fou. Ce sont ces trois aspects, ces trois dimensions de l'expérience de la folie (forme de savoir, matrice de comportements, constitution de modes d'être du sujet), que j'ai essayé, avec plus ou moins de succès et d'efficacité, de lier ensemble.

Et disons qu'ensuite, le travail que j'ai essayé de faire a consisté à étudier tour à tour chacun de ces trois axes, pour voir quelle devait être la forme de réélaboration qui devait être faite dans les méthodes et les concepts d'analyse à partir du moment où on voulait étudier ces choses, ces axes, premièrement en tant que dimensions d'une expérience, et deuxièmement en tant qu'ils étaient à relier les uns avec les autres.

Étudier d'abord l'axe de la formation des savoirs, c'est ce que j'ai essayé de faire en particulier à propos des sciences empiriques aux

XVII^e-XVIII^e siècles, comme l'histoire naturelle, la grammaire générale, l'économie, etc., qui n'étaient pour moi qu'un exemple pour l'analyse de la formation des savoirs³. Et là, il m'a semblé que si l'on voulait effectivement étudier l'expérience comme matrice pour la formation des savoirs, il fallait essayer non pas d'analyser le développement ou le progrès des connaissances, mais de repérer quelles étaient les pratiques discursives qui pouvaient constituer des matrices de connaissances possibles, étudier dans ces pratiques discursives les règles, le jeu du vrai et du faux, et, en gros, si vous voulez, les formes de la véridiction. En somme, il s'agissait de déplacer l'axe de l'histoire de la connaissance vers l'analyse des savoirs, des pratiques discursives qui organisent et constituent l'élément matriciel de ces savoirs, et étudier ces pratiques discursives comme formes réglées de véridiction. De la connaissance au savoir, du savoir aux pratiques discursives et aux règles de véridiction, c'est ce déplacement que j'ai essayé de faire pendant un certain temps.

Deuxièmement, il s'est agi d'analyser ensuite, disons, les matrices normatives de comportement. Et là, le déplacement a consisté non pas à analyser le Pouvoir avec un « P » majuscule, même pas les institutions de pouvoir ou les formes générales ou institutionnelles de domination, mais à étudier les techniques et procédures par lesquelles on entreprend de conduire la conduite des autres. C'est-à-dire que j'ai essayé de poser la question de la norme de comportement en termes d'abord de pouvoir, et de pouvoir qu'on exerce, et [d']analyser ce pouvoir qu'on exerce comme un champ de procédures de gouvernement. Là encore, le déplacement a consisté en ceci : passer de l'analyse de la norme à [celle] des exercices du pouvoir ; et passer de l'analyse de l'exercice du pouvoir aux procédures, disons, de gouvernementalité. Alors là, j'ai pris l'exemple de la criminalité et des disciplines⁴.

Enfin troisièmement, il s'agissait d'analyser l'axe de constitution du mode d'être du sujet. Et là, le déplacement a consisté en ceci que, plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet. Et, en prenant l'exemple du comportement sexuel et de l'histoire de la morale sexuelle⁵, j'ai essayé de voir comment et à travers quelles formes concrètes de rapport à soi, l'individu avait été appelé à se constituer comme sujet moral de sa conduite sexuelle. Autrement dit, il s'agissait là encore d'opérer un déplacement, allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation, et d'analyser ces formes de subjectivation à travers les

techniques/technologies du rapport à soi, ou, si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi.

Substituer à l'histoire des connaissances l'analyse historique des formes de vérité, substituer à l'histoire des dominations l'analyse historique des procédures de la gouvernementalité, substituer à la théorie du sujet ou à l'histoire de la subjectivité, l'analyse historique de la pragmatique de soi et des formes qu'elle a prises, voilà les différentes voies d'accès par lesquelles j'ai essayé de cerner un peu la possibilité d'une histoire de ce qu'on pourrait appeler les « expériences ». Expérience de la folie, expérience de la maladie, expérience de la criminalité et expérience de la sexualité, autant de foyers d'expériences qui sont, je crois, importantes dans notre culture. Voilà donc, si vous voulez, le parcours que j'ai essayé de suivre et qu'il fallait bien honnêtement que j'essaie de vous reconstituer, ne serait-ce que pour faire le point. Mais vous le saviez déjà.*

* Le manuscrit contient ici tout un développement que Foucault ne reprend pas dans sa leçon orale :

« Quel sens donner à cette entreprise ?

Ce sont surtout ses aspects "négatifs", négativistes qui apparaissent au premier regard. Un négativisme historicisant puisqu'il s'agit de substituer à une théorie de la connaissance, du pouvoir ou du sujet l'analyse de pratiques historiques déterminées. Un négativisme nominaliste puisqu'il s'agit de substituer à des universaux comme la folie, le crime, la sexualité l'analyse d'expériences qui constituent des formes historiques singulières. Un négativisme à tendance nihiliste, si on entend par là une forme de réflexion qui, au lieu d'indexer des pratiques à des systèmes de valeurs qui permettent de les mesurer, inscrit ces systèmes de valeurs dans le jeu de pratiques arbitraires même si elles sont intelligibles.

Il faut devant ces objections ou à dire vrai, ces "reproches" avoir une attitude très ferme. Car ce sont des "reproches", c'est-à-dire des objections qui sont telles qu'à s'en défendre on souscrit fatalement à ce qu'elles soutiennent. Sous ces différentes objections/reproches, on suppose ou on impose une sorte de contrat implicite de la décision théorique, contrat au terme duquel historicisme, nominalisme, nihilisme se trouvent disqualifiés d'entrée de jeu : nul n'osant se déclarer tel et le piège consistant à ne pouvoir faire autre chose que de relever un défi, c'est-à-dire de souscrire...

Or ce qui est frappant c'est d'abord bien sûr qu'historicisme, nominalisme, nihilisme ont été depuis bien longtemps toujours présentés comme objections, et surtout que la forme du discours est telle qu'on n'a même pas examiné les données.

1 Ce qui est la question de l'historicisme : quels ont été les effets et ce que peuvent être les effets de l'analyse historique dans le champ de la pensée historique ?

2 Ce qu'est la question du nominalisme : quels ont été les effets de ces critiques nominalistes dans l'analyse des cultures, des connaissances, des institutions, des structures politiques ?

3 Ce qu'est la question du nihilisme : qu'ont été et quels peuvent être les effets du nihilisme dans l'acceptation et la transformation des systèmes de valeurs ?

Aux objections qui postulent la disqualification du nihilisme/nominalisme/historicisme, il faudrait essayer de répondre en faisant une analyse historiciste nominaliste

Ces trois dimensions ayant été un petit peu explorées, il s'est trouvé, bien sûr, qu'au cours de chacune de ces explorations, que je systématise un peu d'une façon arbitraire puisque je les repasse après coup, il y a un certain nombre de choses qui sont tombées, que j'ai laissées de côté et qui, à la fois, me paraissaient intéressantes et peut-être posaient de nouveaux problèmes. Et c'est un petit peu ce re-parcours des chemins déjà suivis que je voudrais faire cette année, en reprenant un certain nombre de points : par exemple, ce que je vous disais l'an dernier à propos de la *parrésia*, du discours vrai dans l'ordre de la politique. Il me semble que cette étude permettrait de voir, de resserrer un peu, d'une part, le problème des rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, voire aussi la genèse, la généalogie, sinon du discours politique en général, lequel a essentiellement pour objet le gouvernement par le Prince, du moins d'une certaine forme de discours politique [qui aurait pour] objet le gouvernement du Prince, le gouvernement de l'âme du Prince par le conseiller, le philosophe, le pédagogue, qui est en charge de former son âme. Discours vrai, discours de vérité adressé au Prince et à l'âme du Prince : ce sera un de mes premiers thèmes. Je voudrais aussi reprendre les choses que j'avais dites, il y a deux ou trois ans je crois, à propos de l'art de gouverner au XVI^e siècle⁶. Je ne sais pas très bien exactement ce que je ferai, mais je voudrais reprendre ces dossiers qui sont restés ouverts. Je dis « dossiers », c'est un terme bien solennel, [s'agissant de] ces pistes que j'ai, comme ça, un peu croisées et traversées, et que j'ai laissées mal dessinées, à côté de moi.

Je voudrais cette semaine commencer par, comment dire, pas exactement un *excursus* : une petite exergue. Je voudrais, à titre d'exergue, étudier un texte qui ne se situera peut-être pas exactement dans les repères que je choisirai la plupart du temps au cours de cette année. Il n'en reste pas moins qu'il me paraît recouper exactement, et formuler en termes tout à fait serrés, un des problèmes importants dont je voudrais parler : justement ce rapport du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Et, d'autre part, il me semble que non seulement il parle de ce sujet lui-même, mais il en parle d'une façon telle que je crois – sans trop de, [ou plutôt], avec un peu de vanité – pouvoir m'y rattacher. C'est un texte pour moi un peu blason, un peu fétiche, dont je vous ai parlé déjà plusieurs fois,

nihiliste de ce courant. Et par là je veux dire : non pas édifier dans sa systématisme universelle cette forme de pensée et la justifier en termes de vérité ou de valeur morale, mais chercher à savoir comment a pu se constituer et se développer ce jeu critique, cette forme de pensée. Pas question d'étudier cela cette année, mais seulement indiquer l'horizon général. »

et que je voudrais regarder d'un peu plus près aujourd'hui. Ce texte, si vous voulez, il a à la fois rapport à ce dont je parle, et je voudrais bien que la manière dont j'en parle ait un certain rapport avec lui. Ce texte, c'est bien entendu celui de Kant, *Was ist Aufklärung* ?

Ce texte a été, vous le savez, écrit au mois de septembre 1784 par Kant, et publié dans la *Berlinische Monatsschrift* de décembre 1784. Je voudrais, à propos de ce texte, d'abord retenir, comme ça très brièvement, ses conditions et ses dates de publication. Il n'y a absolument rien d'extraordinaire à ce que Kant publie un texte comme celui-ci dans une revue. Vous savez qu'une grande partie de son activité théorique a consisté à publier des articles, des comptes rendus, des interventions, dans un certain nombre de revues. Dans cette *Berlinische Monatsschrift* justement, il venait de publier, le mois précédent, en novembre 1784, un texte qui allait devenir, un peu développé, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*⁷. L'année suivante, en [17]85, il publie, toujours dans la même revue, sa *Définition du concept de race*⁸; en [17]86, il y publie aussi les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*⁹. Et d'ailleurs, il écrit aussi dans d'autres revues : dans le *Allgemeine Literaturzeitung*, un compte rendu du livre de Herder¹⁰; dans le *Teutsche Merkur* en [17]88, le texte *Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie*¹¹, etc.

S'il faut garder cependant à l'esprit ce lieu de publication – c'est-à-dire une revue – c'est pour la raison suivante. C'est que, comme vous allez le voir, ce texte sur l'*Aufklärung* met en jeu, comme l'un de ses concepts centraux, ou comme l'un des ensembles de concepts, la notion de public, de *Publikum*. Et par cette notion de *Publikum*, il entend : premièrement, le rapport concret, institutionnel, ou institué en tout cas, entre l'écrivain (l'écrivain qualifié, on traduit en français : savant; *Gelehrter* : homme de culture) et puis le lecteur (le lecteur considéré comme individu quelconque). Et c'est la fonction de ce rapport entre lecteur et écrivain, c'est l'analyse de ce rapport – les conditions dans lesquelles ce rapport peut et doit être institué et développé – qui va constituer l'axe essentiel de son analyse de l'*Aufklärung*. En un sens, l'*Aufklärung* – sa notion, la manière dont il l'analyse – n'est rien d'autre que l'explicitation de ce rapport entre le *Gelehrter* (l'homme de culture, le savant qui écrit), et puis le lecteur qui lit. Or il est bien évident que, dans ce rapport entre l'écrivain... « c'est évident », non, ce n'est pas évident. Ce qui est intéressant, c'est que ce rapport entre l'écrivain et le lecteur – sur le contenu de ce rapport je reviendrai plus tard, simplement j'indique son importance – au XVIII^e siècle ne passait pas tellement par l'Université, ça va de soi, ne passait pas tellement non plus par le livre, mais beaucoup plutôt par ces formes

d'expression qui étaient en même temps des formes de communautés intellectuelles, constituées par les revues et par les sociétés ou académies qui publiaient ces revues. Ce sont ces sociétés, [ces] académies, ce sont ces revues aussi qui organisent concrètement le rapport entre, disons, la compétence et la lecture dans la forme libre et universelle de la circulation du discours écrit. Et ce sont, par conséquent, ces revues, ces sociétés et ces académies qui constituent l'instance – qui a été historiquement, au XVIII^e siècle, si importante, et à laquelle Kant attache tant d'importance à l'intérieur même de son texte – qui [correspond à] cette notion de public. Le public, ce n'était pas bien sûr ce public universitaire qui va être constitué au cours du XIX^e siècle lorsque les universités se reconstitueront. Ce public, ce n'est évidemment pas du tout non plus le genre de public auquel on songe quand on fait actuellement des analyses sociologiques sur les médias. Le public, c'est une réalité, une réalité instituée et dessinée par l'existence même de ces institutions comme les sociétés savantes, comme les académies, comme les revues, et ce qui circule à l'intérieur de ce cadre. Un des intérêts du texte, et la raison pour laquelle, en tout cas, j'ai tenu à mentionner qu'il avait bien été publié dans ce genre-là de revue, qu'il faisait bien partie de ce genre-là de publication, c'est qu'il met, au cœur même de son analyse, cette notion de public auquel s'adresse la publication. C'était là la première raison pour laquelle j'insistais sur ce contexte, sur ce problème de lieu et de date du texte.

La seconde raison, bien sûr, pour laquelle j'ai insisté sur ces lieu et date, c'est le fait qu'à cette même question « *Was ist Aufklärung?* » (qu'est-ce que l'*Aufklärung*, qu'est-ce que les Lumières?), Mendelssohn avait répondu dans cette même revue, dans cette même *Berlinische Monatsschrift*, en septembre 1784. Mais en fait Kant, dont la réponse n'est publiée qu'en décembre, n'a pas eu l'occasion de lire la réponse de Mendelssohn, parue en septembre, à l'époque même où Kant venait de finir de rédiger son propre texte. Donc si vous voulez, à cette même question deux réponses, deux réponses simultanées, ou à peine décalées dans le temps mais qui se sont ignorées l'une l'autre. La rencontre entre ces deux textes, celui de Mendelssohn et celui de Kant, est évidemment intéressante. Non pas que ce soit à ce moment-là, ou pour cette raison-là, pour répondre à cette question précise que s'est faite la fameuse rencontre, si importante dans l'histoire culturelle de l'Europe, entre l'*Aufklärung* disons philosophique, ou l'*Aufklärung* de milieu chrétien, et la *Haskala*¹² (l'*Aufklärung* juive). Vous savez qu'en fait c'est [d']une bonne trentaine d'années auparavant, autour de 1750, disons 1754-55, lorsque Mendelssohn rencontre Lessing, que l'on peut dater, comme ça, un peu pour la commodité, la

rencontre entre cette *Aufklärung* chrétienne ou en partie réformée, et puis l'*Aufklärung* juive. Les *Entretiens philosophiques* de Mendelssohn sont de 1755¹³, trente ans par conséquent avant cette double réponse à la question de l'*Aufklärung*. Il y a une traduction de la *Jérusalem* de Mendelssohn qui a paru récemment, et la préface était fort intéressante¹⁴. [Il existe un] texte, que je rappelle un peu pour l'amusement, qui est très intéressant pour voir, pour mesurer un peu ce qu'a pu être l'effet d'étonnement, et – on ne peut pas dire exactement de scandale – de stupéfaction lorsque, à l'intérieur du monde culturel allemand, dans le public allemand défini comme je vous le disais tout à l'heure, a fait irruption quelqu'un qui était un petit juif bossu. C'est la lettre de Johann Wilhelm Gleim, écrivant : « L'auteur des *Entretiens philosophiques* [qui avait donc signé Moïse, et dont on se demandait si c'était vraiment bien un juif qui avait pu écrire ça, et si ce n'était pas ou Lessing lui-même ou un autre et Gleim authentifie ; M.F.] est un juif authentique, un juif qui a acquis sans maître des connaissances très étendues dans les sciences¹⁵. » Vous avez donc une phrase marquant que ça ne peut pas être à partir de sa culture juive qu'il a acquis toutes ces connaissances, mais il n'a pu les acquérir que sans maître, c'est-à-dire par un décalage par rapport à sa propre origine et culture, et par une sorte d'insertion, de naissance immaculée à l'intérieur de l'universalité de la culture. Et ce juif donc « qui a acquis sans maître des connaissances très étendues dans toutes les sciences » pourtant « dès sa jeunesse a gagné sa vie dans un commerce juif ». Ce texte date donc de 1755 et il marque l'irruption, [ou plutôt] la rencontre, la conjonction de l'*Aufklärung* juive et de l'*Aufklärung*, disons, chrétienne. Noces prudentes, vous le voyez, où le partenaire juif, tout en étant bien marqué comme celui qui gagne sa vie dans un commerce juif, ne peut être accepté et reconnu qu'à la condition qu'il ait acquis sans maître des connaissances très étendues dans toutes les sciences.

Laissons cette rencontre de 1755 de côté. J'en reviens à 1784 et à ces deux textes sur l'*Aufklärung*, de Mendelssohn et de Kant. Il me semble que l'importance de ces deux textes tient tout de même à ce qu'aussi bien l'un que l'autre, Kant que Mendelssohn, posent très clairement, non seulement la possibilité, non seulement le droit, mais la nécessité d'une liberté absolue, non seulement de conscience, mais d'expression par rapport à tout ce qui pourrait être un exercice de la religion considéré comme un exercice nécessairement privé. Dans un texte [antérieur à] ces mois de septembre-décembre [17]84 où ils publient leurs textes sur l'*Aufklärung*, Kant écrivait à Mendelssohn justement à propos de la *Jérusalem* qui venait de paraître, et lui disait : « Vous avez su concilier votre religion

avec une liberté de conscience telle qu'on ne l'aurait jamais crue possible de sa part [de la part de votre religion ; M.F.], et dont nulle autre ne peut se vanter. Vous avez en même temps exposé la nécessité d'une liberté de conscience illimitée à l'égard de toute religion, d'une manière si approfondie et si claire que de notre côté aussi l'Église devra se demander comment purifier sa religion de tout ce qui peut opprimer la conscience ou peser sur elle ; ce qui ne peut manquer d'unir finalement les hommes, en ce qui concerne les points essentiels de la religion ¹⁶. » Donc éloge de Kant adressé à Mendelssohn, parce que Mendelssohn a bien montré, bien souligné que l'usage de sa religion à lui ne pouvait être qu'un usage privé, qu'il ne pouvait en aucune manière exercer ni prosélytisme – Kant n'y fait pas allusion dans ce texte-là, mais Mendelssohn y insiste énormément – ni autorité par rapport à cette communauté d'ordre privé à l'intérieur de la société. Et cette attitude de la pensée juive à l'égard de la religion juive, en tout cas cette attitude de la pensée d'un juif à l'égard de sa propre religion doit servir, dit Kant, à l'attitude que tout chrétien devrait avoir à l'égard de sa propre religion.

Troisième raison pour laquelle ce texte me paraît intéressant, en dehors donc de cette réflexion sur le champ de ce qu'est le public, en dehors de cette rencontre à l'intérieur du champ public entre l'*Aufklärung* chrétienne et l'*Aufklärung* juive, c'est qu'il me semble – et c'est là-dessus surtout que je voudrais insister – que dans ce texte apparaît un nouveau type de question dans le champ de la réflexion philosophique. Bien sûr, ce n'est certainement ni le premier texte dans l'histoire de la philosophie, ni même le seul texte de Kant qui thématise, disons, une question concernant l'histoire, ou la question de l'histoire. Pour nous en tenir à Kant simplement, vous savez très bien que vous trouvez chez lui des textes qui posent à l'histoire une question d'origine : c'est, par exemple, le texte sur les conjectures, les hypothèses sur les débuts de l'histoire humaine ¹⁷ ; c'est aussi jusqu'à un certain point le texte sur la définition du concept de race ¹⁸. D'autres textes posent à l'histoire une question, non pas d'origine mais une question, disons, d'achèvement, de point d'accomplissement : c'est, dans cette même année 1784, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* ¹⁹. D'autres, enfin, posent une question de finalité interne organisant les processus historiques – le processus historique dans sa structure interne et dans sa finalité permanente –, ainsi le texte consacré à l'emploi des principes téléologiques ²⁰. Question de commencement, question d'achèvement, question de finalité et de téléologie, toutes ces questions-là traversent, en effet, les analyses de Kant à propos de l'histoire. Par rapport à ces textes que je viens d'évoquer, il me semble que

le texte sur l'*Aufklärung* est assez différent, car il ne pose, directement en tout cas, aucune de ces questions. Ni question d'origine bien sûr, ni, vous allez le voir, malgré l'apparence, aucune question concernant l'achèvement, le point d'accomplissement. Et il ne pose que d'une façon relativement discrète, presque latérale, la question de la téléologie immanente au processus même de l'histoire. Et, à dire vrai, vous verrez que même cette question-là, il l'évite.

En fait, la question qui, me semble-t-il, apparaît pour la première fois dans les textes de Kant — je ne dis pas la seule fois, on en retrouvera un autre exemple un peu plus tard —, c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question de : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Qu'est-ce que c'est que ce « maintenant » à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point [duquel] j'écris ? Bien sûr, ce n'est pas la première fois que l'on trouve, dans la réflexion philosophique, des références au présent, des références au présent au moins comme situation historique déterminée, et qui peut avoir valeur pour la réflexion philosophique. Après tout quand Descartes, au début du *Discours de la méthode*, raconte son propre itinéraire et l'ensemble des décisions philosophiques qu'il a prises, qu'il a prises à la fois pour lui-même et pour la philosophie, il se réfère bien, d'une façon tout à fait explicite, à quelque chose qui peut être considéré comme une situation historique dans l'ordre de la connaissance, des sciences, de l'institution même du savoir à sa propre époque. Mais disons que, dans ce genre-là de références, il s'agit toujours — on pourrait trouver la même chose chez Leibnitz par exemple — de trouver, dans cette configuration désignée comme présente, un motif pour une décision philosophique. Ni chez Descartes, ni même je pense chez Leibnitz, vous ne trouveriez une question qui serait de l'ordre de : qu'est-ce que c'est donc précisément que ce présent auquel j'appartiens ? Or il me semble que la question à laquelle Mendelssohn a répondu, à laquelle Kant répond — à laquelle d'ailleurs il est amené à répondre puisqu'on le lui demande : c'est une question publique qui a été posée —, cette question est autre. Ce n'est pas simplement : qu'est-ce qui, dans la situation actuelle, peut déterminer telle ou telle décision d'ordre philosophique ? La question porte sur ce que c'est que ce présent. Elle porte, d'abord, sur la détermination d'un certain élément du présent qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres. Qu'est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique ? Il s'agit, deuxièmement, dans la question et dans la réponse que Kant essaie de lui donner, de montrer en quoi cet élément se trouve être le porteur ou l'expression

d'un processus, d'un processus qui concerne la pensée, la connaissance, la philosophie. Et enfin, troisièmement, il s'agit, à l'intérieur de cette réflexion sur cet élément du présent porteur ou significatif d'un processus, de montrer en quoi et comment celui qui parle, en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, fait partie lui-même de ce processus. Mais c'est encore plus complexe que cela. Il faut qu'il montre non seulement en quoi il fait partie de ce processus, mais comment, faisant partie de ce processus, il a, en tant que savant ou philosophe ou penseur, un certain rôle à jouer dans ce processus où il se trouvera donc à la fois élément et acteur.

Bref, il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle. Eh bien, si on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, avec ce jeu entre la question « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » et la réponse que Kant va lui donner, il me semble qu'on voit la philosophie — et je pense ne pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois — devenir la surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophiques, et dans lequel elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. Et par là même, on voit que la pratique philosophique, ou plutôt que le philosophe, tenant son discours philosophique, ne peut pas éviter de poser la question de son appartenance à ce présent. C'est-à-dire que ce ne sera plus simplement, ou ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition qui va se poser à lui, ce ne sera pas non plus la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais ce sera la question de son appartenance à un présent, si vous voulez son appartenance à un certain « nous », à un « nous » qui se rapporte, selon une étendue plus ou moins large, à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité. C'est ce « nous » qui doit devenir pour le philosophe, ou qui est en train de devenir pour le philosophe, l'objet de sa propre réflexion. Et, par là même, s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation, par le philosophe, de son appartenance singulière à ce « nous ».

La philosophie comme surface d'émergence d'une actualité, la philosophie comme interrogation sur le sens philosophique de l'actualité à laquelle il appartient, la philosophie comme interrogation par le philosophe de ce « nous » dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer, c'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la philosophie comme discours de la modernité, comme discours sur la modernité. Je dirais, si vous voulez,

les choses de la manière suivante. Bien sûr, ce n'est pas avec ce texte-là qu'apparaît, dans la culture européenne, la question de la modernité. Vous savez parfaitement comment, au moins depuis le XVI^e siècle – laissons le reste de côté – tout au long du XVII^e, au début même du XVIII^e, la question de la modernité était posée. Mais, pour parler très schématiquement, la question de la modernité avait été posée dans la culture, disons, classique, selon un axe que je dirais longitudinal. C'est-à-dire que la question de la modernité était posée comme question de polarité, comme une question concernant la polarité entre l'Antiquité et la modernité. C'est-à-dire que la question de la modernité se posait dans les termes soit d'une autorité à accepter ou à rejeter (quelle autorité accepter ? quel modèle suivre ?, etc.), soit encore sous la forme, corrélatrice d'ailleurs de celle-là, d'une valorisation comparée : est-ce que les Anciens sont supérieurs aux Modernes ? Est-ce que nous sommes dans une période de décadence, etc. ? Question de l'autorité à accepter, question de la valorisation ou des valeurs à comparer, c'est, me semble-t-il, comme ça, dans cette polarité de l'Antiquité et de la modernité, que se posait la question de la modernité. Or je crois que, avec Kant – et il me semble qu'on le voit très clairement dans ce texte sur l'*Aufklärung* –, apparaît, affleure une nouvelle manière de poser la question de la modernité, non pas dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport sagittal, ou un rapport, si vous voulez, vertical, du discours à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité pour, [premièrement], y trouver son lieu propre, deuxièmement en dire le sens, troisièmement désigner et spécifier le mode d'action, le mode d'effectuation qu'il réalise à l'intérieur de cette actualité. Quelle est mon actualité ? Quel est le sens de cette actualité ? Et qu'est-ce que fait le fait que je parle de cette actualité ? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité.

Tout ceci est très schématique. C'est, encore une fois, une piste qu'il faudrait explorer d'un peu plus près. Il me semble qu'il faudrait essayer de faire la généalogie, non pas tellement de la notion de modernité, mais de la modernité comme question. Et en tout cas, même si je prends le texte de Kant comme point d'émergence de cette question, il est bien entendu qu'il fait lui-même partie d'un processus historique large et important dont il faudrait justement prendre la mesure. Et, me semble-t-il, l'un des axes intéressants pour l'étude du XVIII^e siècle en général, mais plus précisément de ceci qu'on appelle l'*Aufklärung*, c'est le fait que l'*Aufklärung* s'est appelée elle-même l'*Aufklärung*. C'est-à-dire que l'on a affaire à un processus culturel sans doute très singulier, qui a tout de suite pris conscience de lui-même d'une certaine façon, en se nommant et

en se situant par rapport à son passé, par rapport à son avenir, par rapport aussi à son présent, en désignant bien sous ce nom même d'*Aufklärung* le processus, mieux que le processus : les opérations que ce mouvement lui-même devait effectuer à l'intérieur de son propre présent. Est-ce que, après tout, l'*Aufklärung*, ce n'est pas la première époque qui se nomme elle-même et qui, au lieu simplement de se caractériser – ce qui était une vieille habitude, une vieille tradition – comme période ou de décadence ou de prospérité, ou de splendeur, etc., se nomme à travers un certain événement, celui de l'*Aufklärung*, qui relève d'une histoire générale de la pensée, de la raison et du savoir, et à l'intérieur duquel l'*Aufklärung* elle-même doit jouer précisément son rôle ? L'*Aufklärung*, c'est une période, une période qui se désigne elle-même, une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire, tant par rapport à l'histoire générale de la pensée, de la raison et du savoir, que par rapport à son présent et aux formes de connaissance, de savoir, d'ignorance, d'illusion, pour des institutions, etc., à l'intérieur desquelles elle sait reconnaître sa situation historique. *Aufklärung*, c'est un nom, c'est un précepte, c'est une devise. Et c'est précisément ce que nous allons voir à l'intérieur même de ce texte « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? ».

Enfin la quatrième raison pour laquelle je voudrais insister sur ce texte (vous pouvez le prendre à titre de premier repère), c'est que cette interrogation de Kant sur l'*Aufklärung* – qui donc appartient à ce contexte général de l'*Aufklärung* elle-même, c'est-à-dire d'un processus culturel qui se désigne lui-même, dit ce qu'il est et dit ce qu'il a à faire – n'est pas restée localisée à l'intérieur même du XVIII^e siècle, ou à l'intérieur même du processus de l'*Aufklärung*. Dans cette question de l'*Aufklärung*, on voit une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une très longue histoire depuis deux siècles. Après tout, il me semble bien que c'est une des grandes fonctions de la philosophie dite « moderne » – celle dont on peut situer le commencement et le développement à l'extrême fin du XVIII^e siècle, au XIX^e siècle –, c'est une de ses fonctions essentielles que de s'interroger sur sa propre actualité. On pourrait suivre toute la trajectoire de cette question de la philosophie s'interrogeant sur sa propre actualité à travers le XIX^e siècle et à partir de la fin du XVIII^e siècle.

La seule chose que je voudrais souligner maintenant, c'est que cette question traitée par Kant en 1784, question qui lui avait été posée de l'extérieur, eh bien Kant ne l'a pas oubliée. Kant ne l'a pas oubliée, et il va la reposer à nouveau, et il va essayer d'y répondre à nouveau, à propos d'un autre événement, qui a été lui aussi un de ces événements auto-référés, si vous voulez, et qui n'a pas cessé de s'interroger sur lui-même. Et cet

événement, bien entendu, c'est la Révolution, c'est la Révolution française. Et en 1798, Kant va en quelque sorte donner une suite au texte de 1784. En 1784, il posait la question, ou il essayait de répondre à la question qu'on lui posait : Qu'est-ce que cette *Aufklärung* dont nous faisons partie ? Et en 1798, il répond à une question qu'il se pose lui-même. À dire vrai il répond à une question que bien sûr l'actualité lui posait mais que lui posait aussi, depuis 1794 au moins, toute la discussion philosophique en Allemagne. Et cette autre question, c'était : Qu'est-ce que c'est que la Révolution ?

Vous savez qu'en 1794 Fichte avait écrit sur la Révolution française²¹. En 1798, Kant écrit sur la Révolution, un petit texte bref qui fait partie du *Conflit des facultés*²² – qui est en réalité un recueil de trois dissertations sur les rapports entre les différentes facultés qui constituent l'université. La seconde dissertation du *Conflit des facultés* – c'est à ne pas oublier – concerne les rapports entre la faculté de philosophie et la faculté de droit. Kant situe l'essentiel de ces rapports conflictuels entre la philosophie et le droit exactement autour de la question : y a-t-il un progrès constant pour le genre humain ? Et c'est à l'intérieur de cette question, qui est donc pour lui la question essentielle des rapports entre philosophie et droit, qu'il tient le raisonnement suivant. Au paragraphe v de cette dissertation, il dit : Si l'on veut répondre à la question : « Y a-t-il un progrès constant pour le genre humain ? », il faut bien sûr déterminer s'il y a possibilité d'un progrès et cause d'un progrès possible. Mais, dit-il, une fois que l'on a établi qu'il y a cause d'un progrès possible, en fait on ne pourra savoir que cette cause agit effectivement qu'à la condition de dégager un certain événement qui montre que la cause agit en réalité. En somme ce que Kant veut dire, c'est que l'assignation d'une cause ne pourra jamais déterminer que des effets possibles, ou plus exactement ne pourra jamais déterminer que la possibilité d'effets. La réalité d'un effet ne pourra être assignée que si on isole un événement, un événement que l'on pourra rattacher à une cause. C'est donc par un processus inverse de celui par lequel on analyse la structure téléologique de l'histoire que l'on pourra répondre à cette question. Il faudra, non pas donc suivre la trame téléologique qui rend possible un progrès, mais isoler, à l'intérieur de l'histoire, un événement, un événement qui aura, dit-il, valeur de signe. Signe de quoi ? Signe de l'existence d'une cause²³, d'une cause permanente qui, tout au long de l'histoire elle-même, a guidé les hommes sur la voie du progrès. Cause constante dont on doit donc montrer qu'elle a agi autrefois, qu'elle agit maintenant, qu'elle agira par la suite. L'événement, par conséquent, qui pourra nous permettre de décider s'il y a progrès sera un signe, signe,

dit-il, « *rememorativum, demonstrativum, pronosticum* »²⁴, c'est-à-dire un signe qui nous montre que cela a bien été toujours comme ça (c'est le signe remémoratif); un signe que c'est bien ce qui se passe actuellement (signe démonstratif); signe pronostique enfin qui nous montre que cela se passera bien en permanence comme ça. Et c'est ainsi que nous pourrions être sûrs que la cause qui rend possible le progrès n'a pas agi simplement à un moment donné, mais qu'elle relève bien d'une tendance, et qu'elle assure bien une tendance générale du genre humain dans sa totalité à marcher dans le sens du progrès. Donc, voilà la question : y a-t-il autour de nous un événement qui serait signe remémoratif, démonstratif et pronostique d'un progrès permanent qui emporte le genre humain dans sa totalité ? La réponse que donne Kant, ce que je vous en ai dit vous la laissez deviner, mais je voudrais vous lire le passage par lequel il va introduire la Révolution comme le signe de cet événement. Il dit ceci, au début du paragraphe VI : « N'attendez pas que cet événement [à valeur remémorative, démonstrative, pronostique; M.F.] consiste en hauts gestes ou forfaits importants commis par les hommes, à la suite de quoi ce qui était grand parmi les hommes est rendu petit, ou ce qui était petit est rendu grand, ni en d'antiques et brillants édifices politiques qui disparaissent comme par magie, pendant qu'à leur place d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non ; rien de tout cela²⁵. »

Deux choses à remarquer dans ce texte. Premièrement bien sûr, il fait allusion, si vous voulez, à des formes d'analyse, [des] références qui sont, qui étaient traditionnellement données dans ce débat pour savoir s'il y a progrès ou non de l'espèce humaine. C'est-à-dire : le renversement des empires, les grandes catastrophes par lesquelles les États les mieux établis disparaissent, tous ces renversements de fortune par lesquels ce qui était grand devient petit et ce qui était petit devient grand. Il réfute tout cela, mais, en même temps, il dit : Faites attention, ce n'est pas dans les grands événements que nous devons chercher ce signe qui sera remémoratif, démonstratif et pronostique du progrès. C'est dans des événements qui sont quasi imperceptibles. C'est-à-dire qu'on ne peut pas faire cette analyse de notre propre présent dans ses valeurs significatives sans se livrer à une herméneutique ou à un déchiffrement qui permettra de donner à ce qui, apparemment, est sans signification et sans valeur, la signification et la valeur importantes que nous cherchons. Or qu'est-ce que c'est que cet événement qui n'est donc pas un grand événement ? Eh bien, c'est la Révolution. Enfin, la Révolution... On ne pourrait tout de même pas dire que la Révolution n'est pas un événement bruyant, manifeste. Est-ce que ce n'est pas, précisément, un événement qui renverse et fait que ce qui

était grand devient petit et ce qui était petit grand, et qui abolit et engloutit les structures les plus solides, semble-t-il, de la société et des États ? Mais, dit Kant, ce n'est pas la Révolution en elle-même qui fait sens. Ce qui fait sens et ce qui constitue l'événement à valeur démonstrative, pronostique et remémorative, ce n'est pas le drame révolutionnaire lui-même, ce ne sont pas les exploits révolutionnaires, ce n'est pas la gesticulation révolutionnaire. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la Révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour d'elle-même par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, au mieux ou au pire, se laissent entraîner par elle. Ce n'est pas la gesticulation révolutionnaire qui constitue le progrès. Non seulement ce n'est pas, d'abord, la gesticulation révolutionnaire qui constitue le progrès, mais, à dire vrai, si elle était à refaire, on ne la referait pas, cette Révolution. Et il y a là un texte qui est extrêmement intéressant : « Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vu s'effectuer de nos jours [c'est donc de la Révolution française qu'il s'agit ; M.F.], réussit ou échoue, peu importe si elle accumule misère et atrocités », et si elle les accumule au point, dit-il, « qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix²⁶. » [...] Premièrement donc, ce n'est pas le processus révolutionnaire lui-même qui est important. Peu importe qu'il réussisse ou échoue, cela n'a rien à voir avec le progrès, ou du moins avec le signe du progrès que nous cherchons. L'échec ou la réussite de la Révolution ne sont pas signe de progrès ou signe qu'il n'y a pas progrès. Mieux encore, si quelqu'un, connaissant la Révolution, sachant comme elle se déroule, avait la possibilité à la fois de connaître ce qu'elle est et pourtant en même temps de la mener à bien, eh bien, calculant le prix nécessaire à cette Révolution, cet homme sensé ne la ferait pas. Donc la Révolution, ce qui se fait dans la Révolution n'est pas important. Mieux encore, faire la révolution est vraiment quelque chose qui n'est pas à faire.

Mais en revanche ce qui est important, et ce qui fait sens et ce qui va constituer le signe de progrès, c'est que, tout autour de la Révolution, il y a, dit-il, « une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme²⁷ ». Ce qui est donc important dans la Révolution, ce n'est pas la Révolution elle-même, qui, de toute façon, est un gâchis, c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne font pas la Révolution, ou en tout cas qui n'en sont pas les acteurs principaux. C'est le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette Révolution qu'ils ne font pas, ou dont ils ne sont pas les acteurs essentiels. Ce qui est significatif, c'est l'enthousiasme pour la Révolution. Et cet enthousiasme pour la Révolution est signe de quoi, dit Kant ? Il est

signe, premièrement, que tous les hommes considèrent qu'il est du droit de tous de se donner la constitution politique qui leur convient et qu'ils veulent. Deuxièmement, c'est le signe que les hommes cherchent à se donner une constitution politique telle qu'elle évite, en raison de ses principes mêmes, toute guerre offensive²⁸. Or c'est bien cela, ce mouvement vers une situation telle que les hommes pourront se donner la constitution politique qu'ils veulent et une constitution politique telle qu'elle empêchera toute guerre offensive, c'est bien cela, cette volonté qui, pour Kant, dans ce texte, est signifié par l'enthousiasme pour la Révolution. Et on sait bien que ce sont également ces deux éléments-là (la constitution politique choisie à leur gré par les hommes et une constitution politique qui évite la guerre), c'est cela également qui est le processus même de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire qu'en effet la Révolution est bien ce qui achève et continue le processus même de l'*Aufklärung*. Et c'est dans cette mesure que aussi bien l'*Aufklärung* que la Révolution sont des événements qui ne peuvent plus s'oublier : « Je soutiens que je peux prédire au genre humain – même sans esprit prophétique – d'après les apparences et signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin²⁹ », c'est-à-dire arrivera à un état tel que les hommes pourront se donner la constitution qu'ils veulent, et une constitution qui empêchera les guerres offensives.

Donc les signes précurseurs de notre époque nous montrent que l'homme atteindra cette fin, et que, en même temps, ses progrès ne seront dès lors plus remis en question. « En effet, un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus*, parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements : seules la nature et la liberté, réunies dans l'espèce humaine suivant les principes internes du droit, étaient en mesure de l'annoncer, encore que, quant au temps, d'une manière indéterminée et comme un événement contingent. Mais, même si le but visé par cet événement n'était pas encore aujourd'hui atteint, quand bien même la révolution ou la réforme de la constitution d'un peuple aurait finalement échoué, ou bien si, passé un certain laps de temps, tout retombait dans l'ornière précédente (comme le prédisent maintenant certains politiques), cette prophétie philosophique n'en perd rien de sa force. – Car cet événement est trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde, pour ne pas devoir être remis en mémoire aux peuples à l'occasion de circonstances favorables, et rappelé lors de la crise de nouvelles tentatives de ce genre ; car dans une affaire aussi importante pour l'espèce humaine, il faut bien que la constitution projetée

atteigne enfin à un certain moment cette solidité que l'enseignement d'expériences répétées ne saurait manquer de lui donner dans tous les esprits³⁰. » Je crois que ce texte est tout même extrêmement intéressant, non seulement bien sûr à l'intérieur même de l'économie de la pensée kantienne, mais bien entendu pour ce qui se donne comme une prédiction, un texte prophétique, sur le sens et la valeur qu'aura, non pas encore une fois la Révolution, qui de toute façon risque toujours de retomber dans l'ornière, mais la Révolution comme événement, comme sorte d'événement dont le contenu même est inimportant, mais dont l'existence dans le passé constitue une virtualité permanente, constitue pour l'histoire future la garantie du non-oubli et de la continuité même d'une démarche vers le progrès.

Je voulais seulement vous situer ce texte de Kant sur l'*Aufklärung*. Dans l'heure qui va suivre, on essaiera de le lire d'un peu plus près. Mais je voulais vous situer ce texte donc, à la fois pour le contexte dans lequel il s'est placé, son rapport au public, son rapport à l'*Aufklärung* mendelssohnienne, pour le type de questions qu'il pose et pour le fait qu'il est, en quelque sorte, à l'origine, au point de départ de toute une dynastie de questions philosophiques. Car il me semble bien que ces deux questions (Qu'est-ce que l'*Aufklärung* et Qu'est-ce que la Révolution ?), qui sont les deux formes sous lesquelles Kant a posé la question de sa propre actualité, n'ont pas cessé de hanter, sinon toute la philosophie moderne depuis le XIX^e siècle, du moins une grande part de cette philosophie. Après tout, l'*Aufklärung*, à la fois comme événement singulier inaugurant la modernité européenne et comme processus permanent qui se manifeste et se monnaie dans l'histoire de la raison, le développement et l'instauration des formes de rationalité et de technique, l'autonomie et l'autorité du savoir, tout cela, cette question de l'*Aufklärung* – si vous voulez encore : de la raison et de l'usage de la raison comme problème historique – a, me semble-t-il, traversé toute la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à maintenant. L'autre actualité rencontrée par Kant, la Révolution – la Révolution à la fois comme événement, comme rupture et bouleversement dans l'histoire, comme échec, et comme échec quasi nécessaire, mais en même temps avec une valeur, et une valeur opératoire dans l'histoire et dans le progrès de l'espèce humaine – est aussi une autre grande question de la philosophie. Et je serais tenté de dire que Kant, au fond, me semble avoir fondé les deux traditions, les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne.

Disons que, dans sa grande œuvre critique – celle des trois *Critiques* et surtout celle de la première *Critique* – Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie critique qui pose la question des conditions sous lesquelles

une connaissance vraie est possible. Et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne, depuis le XIX^e siècle, s'est présenté, s'est développé comme l'analytique de la vérité. C'est cette forme-là de philosophie que l'on va retrouver maintenant sous la forme de la philosophie, disons, analytique anglo-saxonne.

Mais il existe, à l'intérieur même de la philosophie moderne et contemporaine, un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique : celle que l'on voit naître justement dans la question de l'*Aufklärung* ou dans le texte sur la Révolution. Cette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, c'est une tradition qui pose la question de : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel est le champ actuel de nos expériences ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes.

Et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci. Il faut opter ou pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité. Et c'est cette forme-là de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc., a fondé une forme de réflexion à laquelle, bien sûr, je me rattache dans la mesure où je [le] peux.*

Voilà. Alors si vous voulez on va prendre cinq minutes de repos, et puis je passerai à la lecture un peu plus méticuleuse de ce texte sur l'*Aufklärung* dont j'ai simplement essayé de dessiner l'entour.

*

* À propos de Kant et de son opuscule, le manuscrit parle d'un « point d'enracinement d'une certaine forme de réflexion à laquelle se rattachent les analyses que je voudrais faire ».

NOTES

1. « Le 30 [novembre 1969], l'assemblée des professeurs du Collège de France vote la transformation de la chaire d'histoire de la pensée philosophique de Jean Hyppolite en chaire d'histoire des systèmes de pensée » (D. Defert, « Chronologie », in M. Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, 4 vol. [ultérieurement, référence à cette édition], t. I, p. 35). Sur la problématisation d'une « histoire de la pensée », cf. plus précisément « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *id.*, IV, n° 340, p. 579-580.

2. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (1972 pour l'édition Gallimard).

3. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

4. M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; sur la gouvernamentalité, cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004.

5. Cf. les tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité* (*L'Usage des plaisirs, Le Souci de soi*), Paris, Gallimard, 1984.

6. *Sécurité, Territoire, Population*, éd. citée.

7. In Kant, *La Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Gonthier, 1947, p. 26-45.

8. *Id.*, p. 88-109 (paru en novembre 1785).

9. *Id.*, p. 110-127 (paru en janvier 1786).

10. Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité" », *id.*, p. 56-88 (publié en janvier 1785 dans le *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*).

11. *Id.*, p. 128-162 (paru en janvier-février 1788).

12. Sur ce mouvement, cf. M. Pelli, *The Age of Haskala : Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leyde, Brill, 1979 ; G. Scholem, *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Diaspora »), 1978 ; A. Altmann, *Moses Mendelssohn : A Biographical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973 ; D. Bourel, « Les réserves de Mendelssohn. Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin », *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1978, vol. 24-125, p. 309-326.

13. Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, Berlin, C. F. Voss, 1755.

14. Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme*, texte traduit, présenté et annoté par D. Bourel, préface de E. Levinas, Paris, Presses d'Aujourd'hui, 1982.

15. Il s'agit d'une lettre adressée à Johann Peter Uz, le 12 février 1756. En voici une version plus complète : « L'auteur des dialogues philosophiques et du petit ouvrage sur les sensations n'est pas un juif imaginaire mais un juif bien réel, encore très jeune et d'un remarquable génie qui, sans professeurs, s'est avancé très loin dans les sciences, fait de l'algèbre à ses moments perdus comme nous de la poésie et qui, depuis sa jeunesse, a gagné son pain dans une entreprise juive. C'est du moins ce que m'en dit Monsieur Lessing. Son nom est Moses. Maupertuis a blagué sur lui en disant qu'il ne lui manque rien pour être un grand homme qu'un peu de prépuce » (cité in

D. Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 109).

16. Kant, Lettre du 16 août 1783, XIII, 129, trad. J. L. Bruch, Paris, 1969, cité in *Jérusalem...*, éd. citée, p. 48.

17. Cf. *supra*, note 9.

18. Cf. *supra*, note 8.

19. Cf. *supra*, note 7.

20. Cf. *supra*, note 11.

21. J.-G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, trad. J. Barni, Paris, Payot-Rivages, 1989.

22. Foucault utilise ici la traduction de S. Piobetta (in Kant, *La Philosophie de l'histoire*, éd. citée, p. 163-179).

23. « Il faut donc rechercher un événement qui indique l'existence d'une telle cause » (*id.*, p. 169).

24. *Id.*, p. 170.

25. *Ibid.*

26. *Id.*, p. 171.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Id.*, p. 173.

30. *Id.*, p. 173-174.

LEÇON DU 5 JANVIER 1983

Deuxième heure

L'idée de minorité : ni impuissance naturelle, ni privation autoritaire de droits. – Sortie de l'état de minorité et exercice de l'activité critique. – L'ombre des trois Critiques. – Difficulté d'émancipation : paresse et lâcheté ; échec annoncé des libérateurs. – Les ressorts de l'état de minorité : superposition obéissance/absence de raisonnement ; confusion entre usage privé/usage public de la raison. – Les inflexions problématiques de la fin du texte de Kant.

Après quelques propos généraux sur ce texte [concernant] l'*Aufklärung*, je voudrais qu'on entame l'analyse, un peu plus précise, au moins de certains moments importants du texte. Il y a tout un pan du texte qui se réfère très précisément à des problèmes de législation, et de législation religieuse, qui se posaient en Prusse à ce moment-là, en 1784, que je laisserai tomber. Non pas qu'ils ne soient pas intéressants ni même significatifs, mais il faudrait entrer dans un domaine de détails et de précisions historiques dont je dois vous avouer tout de suite que je ne suis pas capable. Donc, on va laisser ça de côté. Je m'accrocherai en revanche à un certain nombre d'autres points théoriques.

Si vous voulez, lisons le texte, au moins son premier paragraphe : « Qu'est-ce que les Lumières ? [*Was ist Aufklärung ?*, c'était donc la question, et la réponse est : les Lumières c'est - M.F.] *La sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable*¹. » Et Kant à ce moment-là précise les deux éléments de sa définition. Premièrement, minorité c'est-à-dire : « incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'un autre ». Minorité dont [l'homme] est lui-même responsable puisque « la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir [de son entendement ; M.F.] sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières² ». Tel est donc ce premier paragraphe.

Je voudrais m'arrêter d'abord au premier mot que l'on rencontre dans la définition des Lumières, ce premier mot c'est « sortie » (*Ausgang*). Et là-dessus, je voudrais faire un certain nombre de remarques. Disons, d'une façon très schématique, que dans les spéculations philosophiques sur l'histoire, et Dieu sait si elles étaient nombreuses au XVIII^e siècle, la désignation du moment présent se faisait en général de trois façons possibles. Soit en indiquant quel est l'âge du monde auquel on se trouve actuellement, un certain âge du monde qui serait distinct des autres par quelque caractère propre ou qui en serait séparé par un certain événement dramatique. Est-ce que, par exemple, on appartient à un âge de décadence ou non ?* Deuxièmement, la désignation du moment présent pouvait se faire par référence à un événement plus ou moins imminent, dont on pouvait voir les signes annonciateurs : un état de paix perpétuelle, comme autrefois l'Empire des derniers jours ou le troisième âge du monde. Ou encore, on pouvait définir le moment présent comme un moment de transition, mais un moment de transition par lequel on entre dans un état stable, permanent et achevé. C'est en somme ce moment-là que décrivait par exemple Vico dans le dernier chapitre des *Principes de la philosophie de l'histoire*, chapitre qui s'intitule « Coup d'œil sur le monde politique ancien et moderne considéré relativement aux buts de la science moderne³ ». Il rappelle, là dans ce dernier chapitre, ce qu'il a défini comme la marche générale de toute société : aristocratie, puis liberté populaire, puis monarchie. Il rappelle, au début de ce chapitre, comment Carthage, Capoue, Numance n'ont pas été capables de parcourir jusqu'au bout ce chemin. Que Rome seule y est parvenue, d'abord par un État dans lequel dominait l'aristocratie, puis la liberté républicaine jusqu'à Auguste, et enfin une monarchie qui a subsisté tant qu'il fut possible de résister aux causes intérieures et extérieures qui détruisent un tel État. Eh bien de la même façon, dit Vico, nous sommes aujourd'hui au seuil de ce système d'une monarchie stable qui tiendra aussi longtemps que les causes intérieures et extérieures ne la détruiront pas. « Aujourd'hui, la plus complète civilisation semble se répandre chez les peuples, soumis la plupart à un petit nombre de grands monarques⁴. » Et il décrit l'Europe comme une sorte de figure composite dans laquelle il y a des gouvernements aristocratiques au Nord, des gouvernements populaires dans les cantons suisses et les Provinces unies, et puis quelques grandes monarchies qui donnent le modèle de l'État vers lequel nous allons. « Notre Europe

* Dans le manuscrit, Foucault cite ici comme illustration de cette perspective le *Politique* de Platon.

brille d'une incomparable civilisation ; elle abonde de tous les biens qui composent la félicité de la vie humaine ; on y trouve toutes les jouissances intellectuelles et morales⁵. » Or, il faut bien voir que ce que désigne Kant comme étant le moment de l'*Aufklärung*, ce n'est ni une appartenance, ni une imminence, ni un accomplissement, ce n'est même pas exactement un passage, une transition d'un état à un autre, ce qui d'ailleurs à y regarder de près reviendrait toujours plus ou moins à définir soit une appartenance, soit une imminence, soit un accomplissement. Il définit simplement le moment présent comme « *Ausgang* », comme issue, sortie, mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on va.

Deuxième remarque : cette *Ausgang*, cette sortie, c'est la sortie, dit-il, de l'homme hors de l'état de minorité. Or là aussi se pose un problème qui est de savoir : qu'est-ce que c'est que cet homme, qu'est-ce que cet agent de la sortie qu'est l'homme ? Mais très exactement, s'agit-il bien d'un agent de la sortie ? Autrement dit, s'agit-il d'un processus actif ou passif ? Lorsque le texte dit « *der Ausgang des Menschen* », ça peut être qu'effectivement l'homme, par un acte décisoire, s'arrache à l'état dans lequel il était. Ça peut être aussi qu'il est pris à l'intérieur d'un processus qui le déplace et qui fait qu'il va passer de l'intérieur à l'extérieur, d'un état à un autre. Et puis, on ne peut pas ne pas évidemment se poser la question de savoir ce que c'est que cet homme qui ainsi sort. Est-ce qu'il faut entendre l'espèce humaine en tant qu'espèce ? Est-ce qu'il faut comprendre la société humaine comme élément universel à l'intérieur duquel se rencontrent les différentes raisons individuelles ? S'agit-il de certaines sociétés humaines porteuses de ces valeurs ? S'agit-il des individus, de quels individus, etc. ? « Sortie de l'homme » dit simplement le texte.

Enfin, la troisième remarque et troisième interrogation va porter sur la fin même du paragraphe. Parce que d'un côté, si l'on regarde le début du paragraphe, le début de la définition, les Lumières c'est donc « *la sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable* ». Et on a l'impression, en lisant ce début du paragraphe, que Kant désigne là un mouvement, un mouvement de sortie, un dégagement qui est en train de s'opérer et qui constitue précisément l'élément significatif de notre actualité. Or voilà que, à la fin du paragraphe, c'est un tout autre type de discours qui apparaît. Non plus un discours de description, mais un discours de prescription. Kant ne décrit plus ce qui se passe, il dit : « *Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières.* » Enfin, quand je dis que c'est une prescription, c'est un peu plus compliqué. Il emploie le mot « *Wahlspruch* » qui est devise, blason.

La *Wahlspruch*, c'est en effet une maxime, un précepte, un ordre qui est donné, qui est donné aux autres, qui est donné à soi-même, mais c'est en même temps – et c'est en cela que le précepte du *Wahlspruch* fait devise et blason – quelque chose par quoi on s'identifie et qui vous permet de vous distinguer des autres. L'utilisation d'une maxime comme précepte est donc, à la fois, un ordre et une marque distinctive. Tout ceci, vous le voyez, ne rend pas très facile ni clair ce que Kant peut entendre quand il parle des Lumières comme « sortie de l'homme de sa minorité ».

Voilà quelques questions d'ensemble. Essayons maintenant d'entrer un peu plus dans le texte, et de voir : comment cette description peut être en même temps une prescription ; ce que c'est que cet homme qui doit sortir ; et en quoi consiste la sortie, puisque c'étaient les trois questions rencontrées tout de suite.

Premier point qu'il faut élucider : qu'est-ce que Kant entend par cet état de minorité dont il parle et dont il dit que l'homme est en train de sortir, et dont il dit aussi qu'il faut que l'homme sorte, puisqu'il donne à l'homme l'ordre d'en sortir ? Premièrement, cet état de minorité ne doit en aucun cas être confondu avec un état d'impuissance naturelle. Ce n'est pas quelque chose comme l'enfance de l'humanité. Un peu plus bas dans le texte, il emploie une expression que les traducteurs français (il y a deux traductions françaises⁶) n'ont pas très bien traduite. C'est le mot allemand « *Gängelwagen* », qui désigne ces espèces de petites voitures qu'on utilisait au XVIII^e siècle – vous savez, pour encadrer les enfants, on les mettait dans une sorte de trapèze avec des roues, qui les faisait marcher. Il dit que les hommes sont actuellement dans une sorte de *Gängelwagen* (ce n'est aucunement le « brancard » ou le « parc »⁷ dont parlent les traductions), [ce qui] suggère bien que l'homme est en état d'enfance. Mais Kant dit, au début du deuxième paragraphe, qu'en fait cet état de minorité dans lequel l'homme se trouve n'est aucunement une impuissance naturelle dans la mesure où les hommes sont, en fait, parfaitement capables de se conduire par eux-mêmes. Ils en sont parfaitement capables, et c'est simplement quelque chose – qu'il va falloir déterminer : un défaut, un manque, ou une volonté ou une certaine forme de volonté – qui fait qu'ils n'en sont pas capables. Donc, ne confondons pas cet état de minorité avec ce que certains philosophes pouvaient désigner comme l'état d'enfance naturelle d'une humanité qui n'a pas encore acquis les moyens et les possibilités de son autonomie.

Deuxièmement, s'il ne s'agit pas dans cette notion de minorité d'une impuissance naturelle, s'agit-il d'une notion juridique ou politico-juridique, se référant au fait que les hommes se trouvent actuellement

privés de l'exercice légitime de leurs droits, en fonction de quelque circonstance, soit qu'effectivement ils aient renoncé volontairement à leurs droits dans un acte fondateur et initial, ou encore parce qu'on les en aurait privés par quelque ruse ou violence ? Mais là encore, il faut bien remarquer que ce n'est pas de cela que Kant parle. Il le dit bien, d'ailleurs : Si les hommes sont dans cet état de minorité, s'ils se placent sous la direction des autres, ce n'est pas que les autres se soient emparés du pouvoir, ni même qu'on le leur aurait confié, dans un acte essentiel, fondateur et instaurateur. C'est, dit-il, parce que les hommes ne sont pas capables ou ne veulent pas se conduire eux-mêmes, et que d'autres se sont présentés obligeamment pour les prendre sous leur conduite⁸. Il se réfère à un acte, ou plutôt à une attitude, à un mode de comportement, à une forme de volonté qui est générale, qui est permanente et qui ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait où, par complaisance et en quelque sorte par une obligeance légèrement teintée de ruse et d'astuce, eh bien certains se trouvent avoir pris la direction sur les autres. Mais ce qui montre encore d'une façon beaucoup plus claire qu'il ne s'agit pas de la privation d'un droit, qu'il ne s'agit absolument pas d'un état de minorité juridique dans lequel les hommes ne seraient pas capables, se trouveraient privés de la faculté d'user des pouvoirs qui sont les leurs, ce sont les exemples mêmes que Kant donne de cet état de minorité : « Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement », « si j'ai un directeur de conscience » (il emploie le mot *Seelsorger*) qui me tient lieu de *Gewissen* (de conscience morale), « si j'ai un médecin, qui décide pour moi de mon régime », alors « je n'ai pas besoin de me donner de peine »⁹. Et c'est cela qui exemplifie pour lui l'état de minorité. Prendre un livre qui tient lieu d'entendement (*Verstand*), prendre un directeur qui tient lieu de conscience (*Gewissen*), prendre un médecin qui dicte la diète, voilà ce qui caractérise, ce qui exemplifie, ce qui manifeste concrètement ce que c'est qu'être dans un état de minorité. Vous voyez bien qu'il ne s'agit absolument pas d'un état de dépendance naturelle, vous voyez bien qu'il ne s'agit aucunement d'une situation dans laquelle l'individu se verrait privé de ses droits par une dépossession quelconque (juridique ou politique), vous voyez aussi qu'il ne s'agit même pas d'une forme d'autorité que Kant considérerait lui-même comme illégitime. Il n'a jamais considéré comme illégitime qu'il y ait des livres ou qu'on lise des livres. Il ne considérerait sans doute même pas qu'avoir un directeur de conscience (un *Seelsorger*) soit illégitime, ni non plus, bien entendu, d'avoir recours à un médecin. Mais où se situe l'état de dépendance ? Dans la manière dont l'individu fait jouer par rapport à lui-même ces trois autorités : celle du livre, celle du directeur de

conscience, celle du médecin ; [dans] la manière dont l'individu substitue à son propre entendement le livre qu'il fait fonctionner aux lieu et place de son propre entendement. C'est la manière dont, faisant fonctionner sa propre conscience morale, il lui substitue la conscience morale d'un directeur de conscience qui lui dit ce qu'il faut faire. Et c'est enfin une certaine manière de se servir de son propre savoir technique concernant sa propre vie, telle qu'il substitue à ce qu'il peut savoir, décider ou prévoir de sa propre vie, le savoir qu'en aura un médecin.

Or je crois que ce n'est pas trop sur-interpréter ce texte que de voir que, [sous] ces trois exemples en apparence extraordinairement plats et familiers (le livre, le directeur de conscience, le médecin), on retrouve bien entendu les trois *Critiques*. D'un côté, c'est bien en effet la question du *Verstand* qui est posée ; dans le second exemple, celui du *Seelsorger*, c'est bien le problème de la conscience morale ; et avec le problème du médecin, vous voyez au moins un des noyaux qui vont constituer plus tard le domaine propre à la *Critique du jugement*. Trois exemples concrets, trois exemples sans statut habituellement philosophique, juridique ou politique bien éclatant que ceux du livre, du directeur de conscience et du médecin, mais ce sont les trois *Critiques*. Et il me semble qu'il faut donc lire cette analyse de ce qu'est la minorité en fonction des trois *Critiques* qui sont là, sous-jacentes et implicites, dans le texte.

Et alors vous voyez comment l'entreprise critique et le processus de l'*Aufklärung* vont se compléter, s'appeler et se rendre nécessaires l'un l'autre. En effet, qu'est-ce que la *Critique de la raison pure*, sinon ce qui nous apprend à faire de notre *Verstand* (de notre entendement) l'usage qui est légitime, c'est-à-dire : à l'intérieur même de ce que sont les limites de notre raison. Mais s'il faut faire usage de notre *Verstand* dans les limites mêmes qui sont montrées par l'analytique de la raison, eh bien il faut aussi que, de notre entendement, nous fassions concrètement, personnellement, individuellement un usage autonome sans nous référer à l'autorité d'un livre. Or ces deux versants – le versant critique et le versant *Aufklärung*, si vous voulez, de la question du *Verstand* (n'utiliser son *Verstand* qu'à l'intérieur des limites légitimes, mais faire l'usage autonome de notre propre *Verstand*) –, ces deux nécessités, ces deux obligations, ces deux principes se répondent l'un l'autre, non seulement sous la forme de la complémentarité (n'allez pas au-delà des limites, mais faites-en un usage autonome), mais aussi dans la mesure où c'est parce que l'on déborde les limites légitimes de la raison que l'on est amené à faire appel à une autorité qui va précisément nous mettre dans un état de minorité. Déborder les limites critiques et se mettre sous l'autorité d'un autre, ce sont les deux

versants de ce contre quoi Kant s'élève dans la *Critique*, ce de quoi le processus même de l'*Aufklärung* doit nous délivrer. La réflexion critique et l'analyse de l'*Aufklärung*, ou plutôt l'insertion de la critique dans le processus historique de l'*Aufklärung* se trouve, je crois, par là désignée, au moins en pointillés.

On pourrait dire la même chose à propos du second exemple qui est celui du *Seelsorger*, celui du *Gewissen*. La *Critique de la raison pratique* nous apprendra que nous ne devons pas faire dépendre notre devoir de notre destinée ultérieure, et il faut bien comprendre, en même temps, que nous devons faire usage de notre propre conscience pour déterminer notre conduite. Et là encore, la complémentarité se marque très facilement dans la mesure où c'est lorsque nous cherchons à faire dépendre notre devoir non pas de la forme pure de l'impératif, mais de ce que nous pensons être notre destinée ultérieure, c'est à ce moment-là que nous confions la détermination de notre conduite, non pas à nous-même, ce qui serait être majeur, mais à un *Seelsorger*, un *Seelsorger* qui peut bien être utile dans un certain nombre de cas, mais qui ne doit pas être le principe même de notre volonté. Et il deviendra le principe de notre volonté si précisément nous cherchons à fonder notre conduite morale sur ce que doit être notre destinée ultérieure. On voit donc se dessiner d'une façon qui me paraît assez nette, même si elle est discrète, le rapport entre la limitation que nous devons effectuer dans la réflexion critique et l'autonomisation par le processus de l'*Aufklärung*. Sortir de la minorité et exercer l'activité critique sont, je crois, deux opérations qui sont liées, et dont le lien apparaît à travers ces trois exemples, ou en tout cas les deux premiers de ces trois exemples.

Ce lien d'appartenance entre la critique et l'*Aufklärung* – lien donc implicite – n'est pas formulé, mais j'ai l'impression qu'on pourrait en retrouver les effets et comme les échos à travers tout le texte. [Dans] l'insistance, par exemple, qui est mise par Kant à montrer que l'état de minorité n'est dû à personne d'autre qu'à l'homme lui-même, on a là, me semble-t-il, quelque chose qui fait écho et répond comme en termes empiriques à ce que la critique essayait d'analyser, lorsque la critique se donnait pour objet, non pas du tout de réfuter les erreurs transmises et inculquées et crues, mais se donnait pour projet de montrer comment et pour quelles raisons peuvent naître nécessairement les illusions que nous nous faisons. De la même façon, quand Kant, dans son texte sur l'*Aufklärung*, dit que les hommes sont responsables de leur propre état de minorité – au point même que, s'ils étaient affranchis, et quand on les affranchit en quelque sorte auto-ritairement de leur *Gängelwagen* (du chariot qui les guide comme des

enfants), eh bien dans ce cas-là ils auraient peur de tomber, ils ne seraient pas capables de marcher et de franchir même les fossés les plus faciles, ils tomberaient —, il me semble qu'on a là comme l'image symétrique et inverse du fameux envol de la raison qui, allant au-delà de ses limites, ne sait même pas que nulle atmosphère ne pourra plus la soutenir. En tout cas, le système d'échos entre la *Critique* et cette analyse de l'actualité de l'*Aufklärung* est assez net dans le texte. Discret, mais net.

Quoi qu'il en soit, en tout cas, de ces rapports entre critique et *Aufklärung*, je crois qu'on peut retenir, d'une façon générale, de tout ce début du texte, premièrement que la minorité dont l'*Aufklärung* doit nous faire sortir se définit par un rapport entre l'usage que nous faisons, ou que nous pourrions faire, de notre propre raison et la direction (la *Leitung*) des autres. Gouvernement de soi, gouvernement des autres, c'est bien dans ce rapport, ce rapport vicié, que se caractérise l'état de minorité. Deuxièmement, cette surimposition de la direction des autres à l'usage que nous pourrions et devrions faire de notre propre *Verstand* ou *Gewissen*, etc., elle est due à quoi ? Elle n'est pas due à la violence d'une autorité, elle est due simplement à nous-même, à un certain rapport à nous-même. Et ce rapport à nous-même, il le caractérise par des mots qui sont empruntés au registre de la morale. Il dit « paresse », il dit « lâcheté » (*Faulheit, Feigheit*)¹⁰. Et je crois que par là — il faudrait y revenir un peu plus — ce ne sont pas des défauts moraux qu'il vise, mais en effet une sorte de déficit dans le rapport d'autonomie à soi-même. La paresse et la lâcheté, c'est ce par quoi nous ne nous donnons pas à nous-même la décision, la force et le courage d'avoir avec nous-même le rapport d'autonomie qui nous permet de nous servir de notre raison et de notre morale. Et par conséquent, ce que l'*Aufklärung* devra faire, ce qu'elle est en train de faire, eh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres. Comment, selon Kant, est en train de se faire cette redistribution du gouvernement de soi et du gouvernement des autres ? Comment est-elle en train de se faire et comment faut-il qu'elle se fasse — puisqu'on est à la fois dans l'ordre de la description et dans l'ordre de la prescription ?

Eh bien c'est là où le texte prend un infléchissement qui est assez curieux. Premièrement, Kant établit que les individus sont incapables par eux-mêmes de sortir de leur état de minorité. Et pourquoi sont-ils incapables de sortir de leur état de minorité ? Exactement pour les mêmes raisons qui sont données et qui expliquent pourquoi on est en état de minorité et pourquoi les hommes sont eux-mêmes responsables de leur état de minorité. C'est qu'ils sont lâches, c'est qu'ils sont paresseux, c'est leur propre

frayeur. Encore une fois, même affranchis de leurs liens, même affranchis de ce qui les retient, même affranchis de cette autorité, eh bien ils ne prendraient pas sur eux la décision de marcher sur leurs propres jambes et ils tomberaient, non pas que les obstacles soient dirimants, mais parce qu'ils auraient peur. Nous sommes en état de minorité parce que nous sommes lâches et paresseux, et nous ne pouvons pas sortir de cet état de minorité, précisément parce que nous sommes lâches et paresseux.

Alors, seconde hypothèse évoquée par Kant : si les hommes ne sont pas capables de sortir par eux-mêmes de leur état de minorité, est-ce qu'il y a des individus qui seraient capables, par leur autorité, par leur action propre sur les autres, de les libérer de cet état de minorité ? Et Kant évoque des individus qui seraient pensants par eux-mêmes, c'est-à-dire qui effectivement auraient échappé à titre individuel à cette paresse et à cette lâcheté, et qui, pensant par eux-mêmes, prendraient sur les autres l'autorité que ceux-ci précisément réclament. Et ce sont donc ces gens qui, obligeamment – disait Kant ironiquement un peu plus haut –, s'emparent de la direction des autres¹¹. Mais, s'emparant de la direction des autres en s'appuyant sur leur propre autonomie, certains de ces gens, prenant conscience de leur propre valeur à eux, prenant conscience aussi « de la vocation (*Beruf*) de chaque homme à penser par lui-même¹² », décident de jouer le rôle de libérateurs par rapport aux autres. Donc, ils pensent par eux-mêmes, ils s'appuient sur cette autonomie pour prendre l'autorité sur les autres. Mais cette autorité sur les autres, ils s'en servent de telle manière que la conscience de leur propre valeur diffuse en quelque sorte et devient le constat et l'affirmation de la volonté de chaque homme à faire comme eux, c'est-à-dire à penser par [soi]-même. Or, dit-il, ces individus qui sont comme des chefs spirituels ou politiques des autres, ces individus ne sont pas capables en réalité de faire sortir l'humanité de sa minorité. Et pourquoi n'en sont-ils pas capables ? Eh bien précisément parce qu'ils ont commencé par mettre les autres sous leur propre autorité, de telle sorte que ces autres, ainsi habitués au joug, ne supportent pas la liberté et l'affranchissement qu'on leur donne. Et ils forcent, ils contraignent ceux même qui veulent les libérer parce qu'ils se sont libérés eux-mêmes à rentrer dans ce joug, sous ce joug qu'ils acceptent par lâcheté, paresse, ce joug qu'ils ont accepté venant de l'autre et auquel ils veulent le ramener maintenant. Et par conséquent, dit-il, c'est là la loi de toutes les révolutions – c'est écrit en 1784 – que ceux qui les font retombent nécessairement sous le joug de ceux qui ont voulu les libérer.

Alors puisque ce ne sont pas les hommes eux-mêmes, puisque ce ne sont pas quelques-uns des hommes qui vont effectuer ce processus de

transformation, de sortie de l'état de minorité en un état de majorité, eh bien dit Kant, pour voir comment l'*Aufklärung*, la libération, la sortie de l'état de minorité doit se faire, il faut voir exactement comment fonctionne cet état de minorité. Et il dit que l'état de minorité se caractérise par la constitution en quelque sorte de deux couples indus et illégitimes : [premièrement] le couple entre l'obéissance et l'absence de raisonnement ; deuxièmement le couple, ou du moins la confusion, entre deux choses qui doivent être distinguées : le privé et le public.

Premièrement, premier couple, eh bien c'est celui-ci. Dans les sociétés que nous connaissons, on admet – c'est ce que veulent faire croire ceux qui gouvernent, mais c'est ce que croient aussi la lâcheté et la paresse de ceux qui sont gouvernés – qu'il ne peut y avoir d'obéissance que là où il y a absence de raisonnement. Et Kant en donne trois exemples¹³ : l'exemple des officiers qui disent à leurs soldats : Ne raisonnez pas, mais obéissez ; l'exemple du prêtre qui dit aux fidèles : Ne raisonnez pas, croyez ; l'exemple du fonctionnaire fiscal qui dit : Ne raisonnez pas, payez. Le mot, le terme employé est *Räsonnieren*, qui a, dans les *Critiques* vous savez, mais surtout dans la *Critique de la raison pure*, un sens assez particulier de « ratiocination¹⁴ », mais qu'il faut prendre ici au sens de « utiliser sa faculté de raisonner ». Donc, dans cette structure de l'état de minorité, on a cette appartenance de l'obéissance et de l'absence du *Räsonnieren* – de l'usage de la faculté de raisonner. Et, dit Kant, il n'y a en fait qu'un être au monde – il ne dit pas lequel –, qu'un « maître au monde¹⁵ » qui soit capable de dire : Raisonnez tant que voulez, mais obéissez. Et bien sûr, la question se pose de savoir qui est ce maître, ce seul maître qui, dans le monde, dit : Raisonnez autant que vous voulez, mais obéissez. Est-ce Dieu, est-ce la raison elle-même, est-ce le roi de Prusse ? Vous verrez que ce n'est certainement pas le premier, un peu le second et surtout le troisième.

Deuxième couple qui caractérise l'état de minorité, c'est le couple constitué par les deux domaines du privé et du public, *Privat* et *Publikum* (ce fameux public dont nous parlions tout à l'heure). Mais là, il faut faire très attention. Lorsque Kant distingue ce qui est privé de ce qui est public, il ne vise aucunement, ou il ne vise pas, en tout cas, principalement deux domaines d'activités, l'une qui serait publique pour un certain nombre de raisons et l'autre qui serait privée pour les raisons inverses. Ce à quoi il applique la caractérisation de « privé », ce n'est pas un domaine de choses, c'est un certain usage, un usage justement des facultés qui sont les nôtres. Et ce qu'il appelle « public », c'est moins un domaine précis de choses ou d'activités qu'une certaine manière de faire fonctionner et de faire usage des facultés qui sont les nôtres.

Qu'est-ce que c'est que l'usage privé des facultés ? Ce qu'il appelle l'usage privé des facultés, c'est cet usage que nous en faisons dans quoi ? Eh bien dans notre activité professionnelle, dans notre activité publique, lorsque nous sommes fonctionnaires, lorsque nous sommes les éléments d'une société ou d'un gouvernement dont les principes et les objectifs sont ceux du bien collectif. Autrement dit – et c'est là où, si vous voulez, il y a une petite astuce, enfin un petit décalage par rapport aux usages que nous faisons de ces mêmes mots –, ce qu'il appelle le privé, c'est en somme ce que nous appellerions le public, ou en tout cas le professionnel. Et pourquoi il l'appelle le privé ? Tout simplement pour la raison suivante. Dans toutes ces formes-là d'activité, dans cet usage que nous faisons de nos facultés quand nous sommes fonctionnaires, quand nous appartenons à une institution, à un corps politique, qu'est-ce que nous sommes ? Nous sommes simplement, dit-il, « les pièces d'une machine ¹⁶ ». Nous sommes les pièces d'une machine, situées à un endroit donné, [avec] un certain rôle précis à jouer, alors qu'il y a d'autres pièces de la machine qui ont à jouer d'autres rôles. Et dans cette mesure-là, ce n'est pas comme sujet universel que nous fonctionnons, mais nous fonctionnons comme individu. Et nous avons à faire un usage particulier et précis de notre faculté à l'intérieur d'un ensemble qui, lui, est chargé d'une fonction globale et collective. C'est ça l'usage privé.

Quant à l'usage public, qu'est-ce que c'est ? C'est précisément l'usage que nous faisons de notre entendement et de nos facultés dans la mesure où nous nous plaçons dans un élément universel, où nous pouvons figurer comme sujet universel. Or il est bien évident qu'aucune activité politique, aucune fonction administrative, aucune forme de pratique économique ne nous met dans cette situation de sujet universel. À quel moment est-ce que nous nous constituons nous-même comme sujet universel ? Eh bien lorsque, en tant que sujet raisonnable, nous nous adressons à l'ensemble des êtres raisonnables. Et c'est simplement là, dans cette activité qui est précisément et par excellence celle de l'écrivain s'adressant au lecteur, c'est à ce moment-là que nous rencontrons une dimension du public qui est en même temps la dimension de l'universel. Ou plutôt nous rencontrons une dimension de l'universel, et l'usage que nous faisons à ce moment-là de notre entendement peut et doit être un usage public.

Par conséquent, on peut maintenant voir en quoi consiste la minorité et en quoi va consister la sortie de la minorité. Il y a minorité chaque fois que l'on fait coïncider, chaque fois que l'on superpose le principe de l'obéissance – confondu avec le non-raisonner – et, non seulement bien sûr l'usage privé, mais aussi l'usage public de notre entendement.

Lorsque obéir est confondu avec ne pas raisonner, et lorsque, dans cette confusion de l'obéir et du ne-pas-raisonner, on opprime ce qui doit être l'usage public et universel de notre entendement, à ce moment-là il y a minorité. En revanche, il y aura majorité lorsqu'on aura en quelque sorte rétabli la juste articulation entre ces deux couples : lorsque l'obéissance bien séparée du *Räsonnieren* (utiliser sa raison) vaudra totalement, absolument et sans condition aucune dans l'usage privé (c'est-à-dire lorsque, en tant que citoyen, en tant que fonctionnaire, en tant que soldat, en tant que membre d'une communauté religieuse, etc., nous obéirons) et lorsque d'un autre côté, le *Räsonnieren* (l'usage de la raison) se fera dans la dimension de l'universel, c'est-à-dire dans l'ouverture à un public par rapport auquel il n'y aura aucune obligation, ou plutôt aucun rapport d'obéissance ni aucun rapport d'autorité. Dans la minorité, on obéit en tout état de cause, que ce soit dans l'usage privé ou dans l'usage public, et par conséquent on ne raisonne pas. Dans la majorité, on déconnecte raisonnement et obéissance. On fait valoir l'obéissance dans l'usage privé et on fait valoir la liberté totale et absolue de raisonnement dans l'usage public. Et vous voyez qu'on a là la définition de ce qu'est l'*Aufklärung*. Et vous voyez que l'*Aufklärung*, c'est exactement, Kant le dit, le contraire de la « tolérance »¹⁷. Qu'est-ce que c'est en effet que la tolérance ? La tolérance, eh bien c'est précisément ce qui exclut le raisonnement, la discussion, la liberté de penser sous sa forme publique, et ne l'accepte – et ne la tolère – que dans ce qui est l'usage personnel, privé et caché. L'*Aufklärung* au contraire, ça sera ce qui va donner à la liberté la dimension de la plus grande publicité dans la forme de l'universel, et qui ne maintiendra plus l'obéissance que dans ce rôle privé, disons ce rôle particulier qui est défini à l'intérieur du corps social.

Voilà donc en quoi doit consister le processus de l'*Aufklärung*, la nouvelle répartition, la nouvelle distribution du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Or comment va se faire cette opération, quel va en être l'agent ? C'est là où, si vous voulez, le texte se retourne, se retourne de façon telle que, jusqu'à un certain point, la plupart des principes sur lesquels il a appuyé son analyse vont se trouver mis en question, ce qui appelle jusqu'à un certain point, ce qui va désigner la place possible du texte sur la Révolution. En effet, dit Kant, comment se fait l'*Ausgang* ? Cette *Ausgang*, cette sortie, est-elle en train de s'accomplir ; où en sommes-nous ? Quel est, dans le processus de la sortie, le point actuel ? Et il donne à cette question une réponse qui est absolument tautologique, et ne dit rien de plus que la question, il dit : Nous sommes « en marche vers les Lumières »¹⁸. Le texte allemand dit très exactement : Nous sommes

dans la période, dans le *Zeitalter*, dans l'âge de l'*Aufklärung*. À la question : « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* et où est-ce que nous en sommes dans ce processus de l'*Aufklärung* ? », il se contente de donner pour réponse : Nous sommes à l'âge de l'*Aufklärung*.

Mais en fait, pour donner à cette question un pareil contenu, Kant fait intervenir un certain nombre d'éléments, éléments qui sont hétérogènes entre eux et qui, encore une fois, remettent en question le jeu même de son analyse. Premièrement il dit : Il y a actuellement des signes qui annoncent ce processus de libération et ces signes montrent que des « obstacles¹⁹ » se lèvent qui s'opposaient jusqu'à présent à ce que l'homme fasse usage de sa raison. Or nous savons qu'il n'y a pas d'obstacles à ce que l'homme fasse usage de sa raison, puisque c'est l'homme lui-même qui, par sa lâcheté et sa paresse, ne fait pas usage de sa raison. Voilà donc que Kant fait valoir l'existence de ces obstacles. Deuxièmement, après avoir dit et montré assez longuement qu'il ne peut pas y avoir un agent individuel ou des agents individuels de cette libération, voilà qu'il fait intervenir précisément le roi de Prusse. Il fait intervenir Frédéric de Prusse dont il dit que – et c'est en cela qu'il est, lui Frédéric de Prusse, un agent, qu'il est l'agent même de l'*Aufklärung* – il n'a rien prescrit en matière de religion. Dans ce domaine – comme dans le domaine aussi des sciences et des arts²⁰, mais, dit Kant qui a un problème précis à régler avec la législation religieuse, dans le domaine des sciences et des arts, ça pose très peu de problèmes et c'est relativement simple –, dans le domaine de la religion où là il y a beaucoup plus de dangers, Frédéric de Prusse, à la différence de son successeur, n'a rien prescrit. Mais, d'un autre côté, il a assuré la « tranquillité publique » de son État grâce à une armée forte et « bien disciplinée²¹ ». Et dans cette liberté totale de mener la discussion religieuse, accompagnée de la constitution d'une armée forte assurant la tranquillité publique, on a bien exactement, par la décision même de Frédéric de Prusse et sa manière de gouverner, cet ajustement entre un gouvernement de soi qui se fera dans la forme de l'universel (comme discussion publique, raisonnement public et usage public de l'entendement) et, d'un autre côté, ce qui va être l'obéissance, obéissance à laquelle seront contraints tous ceux qui font partie d'une société donnée, d'un État donné, d'une administration donnée. Frédéric de Prusse, c'est la figure même de l'*Aufklärung*, c'est l'agent essentiel de l'*Aufklärung*, c'est cet agent de l'*Aufklärung* qui redistribue comme il faut le jeu entre obéissance et usage privé, universalité et usage public. Enfin – et c'est là que le texte de Kant se termine – il évoque, après ce rôle de Frédéric de Prusse comme agent de l'*Aufklärung*, une sorte de pacte qui est une troisième façon de

remettre en question ce qu'il vient de dire. Il l'a remis donc en question en disant que des obstacles se lèvent. Il a remis en question sa propre analyse en faisant jouer un rôle individuel à Frédéric de Prusse. Et maintenant dans la conclusion, il remet en question le partage exact qu'il faisait entre ce qui est discussion publique et usage autonome de l'entendement d'une part, et obéissance et usage privé de l'autre. Il évoque ce qu'il considère [comme], ce qu'il appelle les effets bénéfiques de cette ouverture d'une dimension publique pour l'usage de la raison. Et il dit – dans un texte qui est d'ailleurs assez obscur, mais que, je crois, on peut interpréter comme ça – que c'est en laissant précisément croître le plus possible cette liberté de penser publique, c'est en ouvrant par conséquent cette dimension libre et autonome de l'universel pour l'usage de l'entendement que cet entendement va montrer, d'une façon de plus en plus claire et évidente, que la nécessité d'obéir s'impose dans l'ordre de la société civile²². Plus vous laisserez de liberté à la pensée, plus vous serez sûrs que l'esprit du peuple sera formé à l'obéissance. Et c'est ainsi qu'on voit se dessiner un transfert de bénéfice politique de l'usage libre de la raison sur le domaine de l'obéissance privée.

Ces trois solutions, ces trois définitions, plutôt, du processus de l'*Aufklärung*, évidemment vous le voyez se déplacent et jusqu'à un certain point contredisent, remettent en question l'ensemble de l'analyse. La gêne manifestement éprouvée par Kant à faire jouer le roi de Prusse comme cet agent de l'*Aufklärung* explique, sans doute en partie, le fait que l'agent de l'*Aufklärung*, le processus même de l'*Aufklärung* sera, dans le texte dont je vous parlais à l'heure précédente – le texte de 1798 – transféré à la Révolution. Ou, plus exactement, pas tout à fait à la Révolution, mais à ce phénomène général qui se produit autour de la Révolution, et qui va être l'enthousiasme révolutionnaire. L'enthousiasme révolutionnaire comme agent de l'*Aufklärung*, c'est dans le texte de 1798 le substitut ou le successeur de ce qu'a été le roi de Prusse dans le texte de 1784.

Eh bien arrêtons-nous là aujourd'hui. Et puis, à partir de la fois prochaine, je reprendrai, alors sur une tout autre échelle, avec de tout autres repères historiques, de tout autres documents ce problème du gouvernement de soi et des autres. Là, je voulais seulement vous indiquer comment, dans l'histoire de la philosophie moderne, ce type de problématique concernant l'analyse de l'actualité a pu être introduit par Kant.

NOTES

1. « Qu'est-ce que les Lumières ? », in Kant, *La Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, éd. citée, p. 46.
2. *Ibid.*
3. J.-B. Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. J. Michelet, Paris, Armand Colin, 1963 (Vico écrit « répandue » au lieu de « se répandre »).
4. *Id.*, p. 358.
5. *Id.*, p. 360.
6. Outre celle de S. Piobetta qu'il utilise pour ce cours, Foucault pouvait consulter la traduction de J. Barni (in *Éléments de métaphysique de la doctrine du droit*, Paris, A. Durand, 1855).
7. Trad. S. Piobetta de Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *op. cit.*, p. 47.
8. *Id.*, p. 46.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. « Que la grande majorité des hommes (y compris le sexe faible tout entier) tiennent aussi pour très dangereux ce pas en avant vers leur majorité, outre que c'est une chose pénible, c'est ce à quoi s'emploient fort bien les tuteurs qui, très aimablement, ont pris sur eux d'exercer une haute direction sur l'humanité » (*id.*, p. 46).
12. *Id.*, p. 47.
13. *Id.*, p. 48.
14. On ne trouve pas d'occurrence de *Räsonnieren* dans la *Critique de la raison pure*. En revanche, ce terme a bien le sens de « ratiocination » chez Hegel, particulièrement dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « la ratiocination (*Das Räsonnieren*) est la liberté détachée du contenu, la vanité errant sur ce contenu » (trad. J. Hyppolite, t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 51).
15. Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *op. cit.*, p. 48.
16. *Id.*, p. 49.
17. *Id.*, p. 53-54.
18. *Id.*, p. 53.
19. *Ibid.*
20. *Id.*, p. 54.
21. *Ibid.*
22. « Raisonnez tant que vous voudrez et sur les sujets qu'il vous plaira, mais obéissez ! » (*id.*, p. 53).

LEÇON DU 12 JANVIER 1983

Première heure

Rappels de méthode. – Détermination du sujet d'étude de l'année. – Parrêsia et culture de soi. – Le Traité des passions de Galien. – La parrêsia : difficulté à cerner la notion ; repères bibliographiques. – Une notion durable, plurielle, ambiguë. – Platon face au tyran de Syracuse : une scène de parrêsia exemplaire. – L'écho d'Edipe. – Parrêsia versus démonstration/enseignement/discussion. – L'élément du risque.

La dernière fois, je vous avais rappelé brièvement quel était le projet général, c'est-à-dire : essayer d'analyser ce qu'on peut appeler les foyers ou les matrices d'expérience comme la folie, la criminalité, la sexualité, et les analyser selon la corrélation des trois axes qui constituent ces expériences, c'est-à-dire : l'axe de la formation des savoirs, l'axe de la normativité des comportements et enfin l'axe de la constitution des modes d'être du sujet. Et j'avais essayé de vous indiquer aussi quels étaient les déplacements théoriques que ce genre d'analyse impliquait, dès lors qu'il s'agissait d'étudier la formation des savoirs, la normativité des comportements et les modes d'être du sujet dans leur corrélation. Il me semble en effet que l'analyse de la formation des savoirs, dès lors qu'on essaie de la dessiner dans cette perspective, doit se faire non pas tellement comme l'histoire du développement des connaissances, mais à partir et du point de vue de l'analyse des pratiques discursives et de l'histoire des formes de véridiction. Ce passage, ce déplacement du développement des connaissances à l'analyse des formes de véridiction a constitué un premier déplacement théorique qui était à opérer. Le second déplacement théorique à opérer, c'est celui qui consiste, lorsqu'il s'agit d'analyser la normativité des comportements, à se dégager de ce qui serait une Théorie générale du Pouvoir (avec toutes les majuscules) ou des explications par la Domination en général, et à essayer de faire valoir l'histoire et l'analyse des procédures et technologies de gouvernementalité. Enfin le troisième

déplacement qu'il s'agit, je crois, d'opérer, c'est celui qui consiste à passer d'une théorie du sujet, à partir de laquelle on essaierait de dégager, dans leur historicité, les différents modes d'être de la subjectivité, à l'analyse des modalités et techniques du rapport à soi, ou encore à l'histoire de cette pragmatique du sujet dans ses différentes formes dont j'ai essayé, l'an dernier, de vous donner quelques exemples. Donc : analyse des formes de véridiction ; analyse des procédures de gouvernementalité ; analyse de la pragmatique du sujet et des techniques du soi. Voilà les trois déplacements donc que j'avais esquissés.

Et je vous avais indiqué que cette année, je voulais reprendre quelques-unes des questions qui avaient été laissées en suspens dans ce parcours, en insistant précisément sur quelques aspects, quelques questions qui marquent mieux la corrélation de ces trois axes. Si vous voulez, je m'étais surtout consacré à étudier tour à tour chacun de ces trois axes : celui de la formation des savoirs et des pratiques de véridiction ; celui de la normativité des comportements et de la technologie du pouvoir ; celui enfin de la constitution des modes d'être du sujet à partir des pratiques de soi. Je voudrais essayer maintenant de voir comment on peut établir, comment s'établit effectivement leur corrélation et essayer de saisir quelques points, quelques éléments, quelques notions et quelques pratiques qui marquent cette corrélation et montrent comment effectivement elle peut s'effectuer. Et, [...] en posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres. Le dire-vrai, dans les procédures de gouvernement et la constitution d'[un] individu comme sujet pour lui-même et pour les autres : c'est un peu de cela que je voudrais vous parler cette année. Et donc le cours de cette année sera sans doute un peu discontinu. Enfin je voudrais essayer d'étudier quelques aspects de ce problème général, en prenant quelques notions et quelques pratiques particulières.

Alors le premier domaine, le premier dossier que je voudrais un peu ouvrir, c'est celui qu'on avait rencontré l'an dernier, à propos de la direction de conscience et des pratiques de soi dans l'Antiquité des I^{er} et II^e siècles de notre ère. Et, vous vous souvenez, nous avons rencontré cette notion assez intéressante, qui est la notion de *parrêsia*¹ [...]. Une des significations originaires du mot grec *parrêsia*, c'est le « tout-dire », mais on

* M. F. : Vous voulez que je l'écrive au tableau peut-être ? [on entend des coups de craie]

le traduit de fait, beaucoup plus souvent, par le franc-parler, la liberté de parole, etc. Cette notion de *parrêsia*, qui était importante dans les pratiques de la direction de conscience, était, vous vous en souvenez, une notion riche, ambiguë, difficile dans la mesure où, en particulier, elle désignait une vertu, une qualité (il y a des gens qui ont la *parrêsia* et d'autres qui n'ont pas la *parrêsia*); c'est un devoir aussi (il faut effectivement, et surtout dans un certain nombre de cas et de situations, pouvoir faire preuve de *parrêsia*); et enfin c'est une technique, c'est un procédé : il y a des gens qui savent se servir de la *parrêsia* et d'autres qui ne savent pas se servir de la *parrêsia*. Et cette vertu, ce devoir, cette technique doivent caractériser, entre autres et avant tout, l'homme qui est en charge de quoi ? Eh bien de diriger les autres, et particulièrement de diriger les autres dans leur effort, dans leur tentative pour constituer un rapport à eux-mêmes qui soit un rapport adéquat. Autrement dit, la *parrêsia* est une vertu, devoir et technique que l'on doit rencontrer chez celui qui dirige la conscience des autres et les aide à constituer leur rapport à soi. Vous vous souvenez que l'an dernier, nous avons vu comment dans l'Antiquité, depuis l'époque classique jusque dans l'Antiquité tardive, et particulièrement dans les deux premiers siècles de notre ère, il y avait eu un développement d'une certaine culture de soi qui avait pris à ce moment-là de telles dimensions qu'on pouvait parler d'un véritable âge d'or de la culture de soi². Et dans cette culture de soi, dans ce rapport à soi, on avait vu se développer toute une technique, tout un art qui s'apprennent et qui s'exercent. On avait vu que cet art de soi-même nécessite un rapport à l'autre. Autrement dit : on ne peut pas s'occuper de soi-même, se soucier de soi-même sans avoir rapport à un autre. Et le rôle de cet autre, c'est précisément de dire le vrai, de dire tout le vrai, ou de dire en tout cas tout le vrai qui est nécessaire, et de le dire dans une certaine forme qui est précisément la *parrêsia*, qui encore une fois est traduite par le franc-parler.

Vous vous souvenez peut-être plus particulièrement, dans cette thématique générale, d'un certain texte sur lequel on s'était un petit peu arrêté : le texte de Galien dans le *Traité des passions*³, qui est très intéressant et dans lequel on avait vu d'abord la vieille, l'ancienne, la traditionnelle thématique, ou plutôt la double thématique du souci de soi et de la connaissance de soi : obligation pour tout individu de se soucier de lui-même, et qui est immédiatement liée, comme sa condition, à la connaissance de soi. On ne peut pas s'occuper de soi-même sans se connaître soi-même. Ce qui nous avait mis sur la piste d'une chose intéressante qui était que le fameux principe, pour nous si fondamental, du *gnôthi seauton* (de la connaissance de soi) repose sur et se trouve être un élément de ce qui est fondamentalement

le principe le plus général, à savoir : se soucier de soi-même⁴. Dans ce texte de Galien, on avait trouvé aussi cette idée que lorsqu'on s'occupe de soi-même, on ne peut le faire que d'une façon continue et permanente. Non pas, comme dans l'*Alcibiade* de Platon, au moment où l'adolescent va entrer dans la vie publique et prendre en charge la cité, mais c'est bien tout au long de son existence, depuis sa jeunesse jusqu'à l'achèvement de sa vieillesse que l'homme doit s'occuper de lui-même⁵. Dans ce même texte de Galien, on avait vu donc que ce souci de soi, qui doit se développer et s'exercer péniblement, continûment tout au long de la vie, ne peut pas se passer sans le travail du jugement des autres. Ceux qui veulent se passer du jugement des autres dans l'opinion qu'ils se forment d'eux-mêmes, ceux-là, dit Galien, tombent souvent. Phrase qui sera, dans un tout autre contexte, reprise si souvent dans la spiritualité chrétienne : Ceux qui se passent de la direction des autres tombent comme des feuilles en automne⁶, dira la spiritualité chrétienne. Eh bien Galien disait déjà : Quand on se passe du jugement des autres pour l'opinion qu'on a de soi-même, on tombe souvent. En revanche, dit Galien, se trompent rarement ceux qui s'en sont remis à d'autres pour ce qui est du constat de leur propre valeur.

Et à partir de ce principe, Galien disait donc qu'il fallait bien entendu s'adresser à quelqu'un pour s'aider soi-même dans cette constitution de l'opinion qu'on a de soi-même et dans l'établissement d'un rapport adéquat à soi. Nécessité de s'adresser à quelqu'un d'autre. Et quel devait être ce quelqu'un d'autre ? Là était un des éléments de surprise dans le texte : c'est que ce quelqu'un auquel on doit avoir recours, Galien, vous vous souvenez, ne le présentait pas comme un technicien – que ce soit un technicien de la médecine du corps ou un technicien de la médecine des âmes, que ce soit un médecin ou un philosophe. Non, il s'agissait selon le texte de Galien de s'adresser à un homme, pourvu qu'il soit suffisamment âgé et de suffisamment bonne réputation et, de plus, doté d'une certaine qualité. Et cette qualité c'était la *parrêsia*, c'était le franc-parler. Un homme d'âge, un homme de bonne réputation et un homme de *parrêsia* : voilà quels étaient les trois critères, nécessaires et suffisants, pour constituer et pour caractériser celui dont on a besoin pour avoir rapport à soi. On a donc, si vous voulez, toute une structure, tout un paquet de notions et de thèmes importants : souci de soi, connaissance de soi, art et exercice de soi-même, rapport à l'autre, gouvernement par l'autre et dire-vrai, obligation de dire vrai de la part de cet autre. Avec la notion de *parrêsia*, on a bien, vous le voyez, une notion qui est au carrefour de l'obligation de dire vrai, des procédures et techniques de gouvernementalité, et de la consti-

tution du rapport à soi. Le dire-vrai de l'autre, comme élément essentiel du gouvernement qu'il exerce sur nous, est une des conditions essentielles pour que nous puissions former le rapport adéquat à nous-même qui nous donnera et la vertu et le bonheur.

Voilà quelle était, si vous voulez, cette thématique générale qu'on retrouvait donc chez Galien au II^e siècle de notre ère. Alors c'est de cela que je voudrais me servir à titre de point de départ, en faisant tout de suite remarquer que cette notion de *parrêsia*, qu'on a donc rencontrée là, dans ce texte et dans des textes analogues consacrés à la direction individuelle de conscience, déborde très largement l'usage et le sens qui ont ainsi été repérés. Disons que cette notion est un peu une notion-araignée, une notion-araignée qui a été assez peu étudiée il faut bien le dire. D'abord parce que, [quand bien même les] Anciens eux-mêmes s'y réfèrent souvent (on verra toute la série des textes où il est question de cette *parrêsia*, et la série que j'utiliserai est loin d'être exhaustive bien sûr), il n'y a pourtant pas, ou très peu en tout cas, de réflexion directe sur cette notion de *parrêsia*. C'est une notion qui est utilisée, c'est une notion qui est mentionnée, ce n'est pas une notion qui soit très directement réfléchie et thématisée comme telle. Il n'y a pratiquement, parmi les textes qu'il nous reste, qu'un seul texte – et encore à l'état fragmentaire – qui soit effectivement un traité consacré à la *parrêsia*. Et ce traité, c'est celui du plus important des épicuriens pour les premiers siècles de notre ère. C'est le traité de Philodème dont on a des restes qui ont été publiés et que vous pouvez trouver, sans traduction d'ailleurs, dans le texte grec seulement, dans la collection Teubner⁷. Et en dehors de ça, nous ne possédons pas de réflexion directe des Anciens eux-mêmes sur cette notion de *parrêsia*. Et d'autre part, c'est une notion qui, si vous voulez, ne s'intègre pas d'une façon bien repérable et localisable à l'intérieur de tel ou tel système conceptuel ou doctrine philosophique. C'est un thème qui court d'un système à l'autre, d'une doctrine à l'autre, de telle sorte qu'il est assez difficile d'en définir très exactement le sens et d'en repérer l'économie exacte.

Question bibliographique sur cette notion de *parrêsia*. En dehors bien sûr de ce texte de Philodème, il n'y a guère, en tout cas je ne connais guère que : premièrement, dans la *Real Encyclopädie* (la Pauly/Wissowa)⁸, un article consacré à « *parrêsia* », qui a été écrit il y a fort longtemps (en 1938/39), juste avant la guerre, je crois, par Philippson⁹. Deuxièmement, alors un livre important écrit en Italie par Scarpat, qui date de 1964¹⁰ et où vous avez un parcours qui est intéressant, soigneux, de cette notion de *parrêsia*, avec une très curieuse élision de toutes les significations, valeurs et usages de cette notion précisément pour la direction individuelle. Tout

ce qui concerne l'usage politique de la notion, tout ce qui concerne aussi son usage religieux est bien fait, en revanche [l'ouvrage est] tout à fait lacunaire pour la direction de conscience individuelle. Enfin vous trouvez dans les actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé, daté de 1968, un article en français consacré précisément à Philodème et à son traité de la *parrêsia*, et qui a été écrit par Marcello Gigante¹¹.

Ce qui, de mon point de vue, mérite de retenir l'attention dans cette notion de *parrêsia*, c'est d'abord, – je vais dire des choses très élémentaires –, la très longue durée de cette notion, son très long usage tout au long de l'Antiquité, puisque cette notion de *parrêsia* – on y reviendra évidemment plus en détails aujourd'hui et la prochaine fois – vous en trouvez l'usage déjà bien instauré, bien défini, dans des grands textes classiques, que ce soit Platon ou que ce soit Euripide, et puis à travers toute une série d'autres textes (Isocrate, Démosthène, Polybe, Philodème, Plutarque, Marc Aurèle, Maxime de Tyr, Lucien, etc.) ; vous allez retrouver cette notion alors à l'extrême fin de l'Antiquité dans la spiritualité chrétienne, et par exemple chez saint Jean Chrysostome dans les *Lettres à Olympias*¹², la *Lettre d'exil*¹³ ou le *Traité sur la providence*¹⁴ ; chez Dorothee de Gaza¹⁵ également, vous trouvez un usage très important, très riche, et jusqu'à un certain point très nouveau de cette notion de *parrêsia*. Et dans les textes latins, bien que la traduction même du terme *parrêsia* soit un petit peu flottante, non tout à fait réglée, vous retrouvez bien sûr le thème. Vous le retrouvez chez Sénèque¹⁶, vous le retrouvez chez les historiens bien sûr, vous le retrouvez aussi chez les théoriciens de la rhétorique comme Quintilien¹⁷. Et alors autant de traductions, avec une série de mots comme : *licentia*, *libertas*, *oratio libera*, etc. Donc, très grande durée de la notion.

Deuxièmement, pluralité des registres sur lesquels vous trouvez cette notion, puisque, encore une fois, on a pu la repérer très clairement, assez bien définie dans la pratique de la direction individuelle, mais elle est utilisée aussi dans le champ politique. Et elle a, là aussi, toute une pluralité de significations qui sont intéressantes et qui vont très considérablement évoluer depuis la démocratie athénienne jusqu'à l'Empire romain. Et – ce sera une des choses que je vais essayer d'étudier dans les cours qui viennent – elle est utilisée aux confins de ce qu'on pourrait appeler la direction individuelle et le champ politique, et très précisément autour de ce problème de l'âme du Prince : comment doit-on diriger l'âme du Prince, et quelle est la forme de discours vrai qui est nécessaire à la fois pour que le Prince, en tant qu'individu, se constitue à lui-même un rapport adéquat qui garantisse sa vertu, et de manière aussi que, par là-même et

par cet enseignement, on fasse du Prince un individu qui soit moralement valable, un gouvernant qui prenne en charge et prenne soin non seulement de lui-même mais des autres ? Quel est donc le type de discours qui soit tel que le Prince pourra se prendre en soin lui-même, prendre souci de lui-même et prendre souci aussi de ceux qu'il gouverne ? Comment gouverner le Prince de manière que le Prince puisse se gouverner lui-même et [gouverner] les autres ? C'est cela qui sera un des points sur lesquels je voudrais insister. Et puis, vous trouvez aussi cette notion dans le champ de l'expérience et dans la thématique religieuses, où, là, on a un très curieux et très intéressant changement, glissement, enfin renversement presque d'un pôle à l'autre de cette notion de *parrêsia*, puisque au point de départ on la trouve avec le sens de l'obligation pour le maître de dire tout ce qu'il faut de vérité au disciple ; et puis vous allez la retrouver avec la notion de la possibilité pour le disciple de tout dire de lui-même au maître. C'est-à-dire que l'on passera d'un sens de la notion de *parrêsia* qui la situe comme obligation du côté du maître de dire ce qui est vrai au disciple, à [celui d']obligation pour le disciple de dire ce qui est réel de lui-même au maître.

Une troisième raison enfin qui fait la richesse de cette notion, c'est que, quelle que soit [sa] valorisation assez générale et constante (je vous ai dit : c'est une vertu, c'est une qualité), en fait il y a beaucoup d'ambiguïté qui tourne autour de cette notion, et sa valorisation n'était ni tout à fait constante ni tout à fait homogène. On verra par exemple que la *parrêsia* cynique, le franc-parler cynique est loin d'être une notion, une valeur absolument univoques. Et dans la spiritualité chrétienne elle-même, on verra que la *parrêsia* peut aussi très bien avoir le sens de l'indiscrétion, indiscrétion avec laquelle on bavarde de tout à propos de soi-même.

Tout ceci doit vous paraître à la fois abstrait, imprécis, brouillon et flottant. Alors essayons, si vous voulez, d'avancer un peu et d'être plus précis. Là maintenant, je ne voudrais pas reprendre pas à pas l'histoire de cette notion. Je vais prendre, si vous voulez, un texte moyen, un cas moyen, un exemple moyen de *parrêsia*, qui se situe, dans l'histoire, précisément presque à mi-chemin entre l'âge classique et la grande spiritualité chrétienne du IV^e-V^e siècle, et où, à l'intérieur d'un champ de philosophie à la fois traditionnelle mais pas très bien définie, on va voir jouer cette notion de *parrêsia*. Autant vous dire que c'est, bien sûr, dans un texte de Plutarque, auteur moyen dans tous les sens du terme, que je vais prendre cet exemple de la *parrêsia*. Alors, il y a énormément de textes de Plutarque, on y reviendra d'ailleurs, qui sont consacrés, [ou plutôt] qui font usage de cette notion de *parrêsia*, puisque encore une fois elle est bien

rarement réfléchi pour elle-même. Ce texte de Plutarque, vous le trouvez dans les *Vies parallèles*, dans la « Vie de Dion », au paragraphe v, à la pagination 960a. Donc vous voyez à peu près qui est Dion : Dion, c'est le frère d'Aristomache. Mais vous ne savez sans doute pas qui était Aristomache. Aristomache, c'était une des deux épouses officielles de Denys, tyran de Syracuse. Denys avait deux épouses. L'une était Aristomache, et le jeune frère d'Aristomache s'appelait Dion. Et Dion – qui va avoir dans la vie de Syracuse, par rapport à Denys l'Ancien, par rapport surtout à Denys le Jeune, une importance considérable –, c'est ce Dion qui sera le disciple, correspondant, garant, caution, hôte de Platon, lorsque Platon viendra en Sicile. Et c'est par lui que se fait le rapport réel, effectif de Platon avec la vie politique de Syracuse et avec la tyrannie de Denys.

Alors dans ce texte consacré à Dion, Plutarque rappelle que Dion, jeune frère d'Aristomache, était un garçon doué de très belles qualités : la grandeur d'âme, le courage, et la capacité à apprendre¹⁸. Cependant, vivant, jeune homme comme il était, à la cour d'un tyran comme Denys, eh bien il avait été petit à petit habitué à la crainte, à la « servitude » et aux plaisirs. Et à cause de cela, il était « plein de préjugés », c'est-à-dire que – ceci en référence évidente à des thèmes stoïciens ou stoïcisants – la qualité même de sa nature n'avait pas été entamée, mais un certain nombre d'opinions fausses s'étaient déposées dans son âme, jusqu'au jour où, le hasard – un « génie » bienveillant, dit Plutarque¹⁹ – a fait aborder Platon sur les côtes de Sicile. Et là, Dion fait la connaissance de Platon, se met à l'école de son enseignement et profite des leçons que son maître lui donne. À ce moment-là sa vraie et bonne nature réapparaît, et, dit-il – c'est là qu'on aborde les choses – « dans la candeur juvénile de son âme », Dion s'attendait [à ce] que Denys (son oncle, le tyran), « sous l'influence des mêmes leçons » que celles qu'il avait reçues, éprouvât « les mêmes sentiments » que lui et « se laiss[ât] aisément gagner au bien. Dans son enthousiasme, il mit donc tout en œuvre pour que Denys entrât en relation avec Platon et écoutât ses leçons²⁰ ». Et voilà maintenant en scène Platon, Dion et Denys. « La conversation s'étant donc engagée entre eux, le fond de la discussion porta sur la vertu, mais surtout sur le courage. Platon montra que les tyrans n'étaient rien moins que courageux ; puis, s'écartant de ce sujet, il s'étendit sur la justice et fit voir que la vie des justes était bienheureuse, et celle des injustes malheureuse [leçon donc sur la vertu et les différents éléments, les différentes composantes de la vertu, les différentes formes de vertu : courage, justice ; M.F.]. Le tyran ne put supporter ces propos [concernant le fait que la vie des justes était heureuse et celle des injustes malheureuse ; M.F.] qu'il jugeait dirigés contre lui, et ne cacha

pas son mécontentement de voir les assistants accueillir avec admiration le discours du grand homme, qui les charmaient. À la fin, au comble de la colère et de l'exaspération, Denys demanda à Platon : "Qu'es-tu donc venir faire en Sicile ?" Et Platon répondit : "Chercher un homme de bien." Le tyran répliqua : "De par les dieux, il est évident que tu n'en as pas encore trouvé !" Dion pensa que la colère de Denys s'arrêterait là ; et il renvoya Platon, qui était pressé de partir, sur une trière qui ramenait en Grèce Pollis de Sparte. Mais Denys pria secrètement Pollis de faire mourir Platon, si possible pendant la traversée ; sinon, de le vendre à tout le moins. "Cela ne lui fera pas de mal, disait-il, et, en tant que juste, il sera tout aussi heureux, même esclave." Aussi Pollis se hâta, dit-on, d'aller vendre Platon à Égine ; car il y avait guerre entre Égine et Athènes, et un décret des Éginètes portait que tout Athénien pris sur leur territoire serait vendu. Ces incidents ne diminuèrent pas la faveur et la confiance dont jouissait Dion auprès de Denys. Il eut à remplir les plus grandes ambassades ; et, envoyé à Carthage, il s'y attira une admiration extraordinaire. Il était à peu près le seul dont le tyran supportât la *parrèsia* et qu'il laissât dire hardiment ce qui lui venait à l'esprit. Témoin leur discussion à propos de Gélon [Gélon était un Syracusain qui avait exercé le pouvoir avant Denys ; M.F.]. Un jour, paraît-il, Denys raillait le gouvernement de Gélon, qu'il appelait la risée de la Sicile [en fait, c'est un jeu de mots : en grec, rire c'est *gelan*, et par conséquent, Gelon : *Gelôn/gelan* ; alors donc Denys faisait des astuces bêtes sur le nom de Gélon et disait qu'il était la risée de la Sicile ; M.F.] ; et, comme les courtisans faisaient semblant d'admirer ce jeu de mots, Dion fut seul à montrer sa désapprobation. "Malgré tout dit-il, toi, tu es tyran grâce à Gélon, qui inspirait une confiance dont tu as profité ; mais, après t'avoir vu à l'œuvre, on n'aura plus de confiance en personne" [et Plutarque commente cette déclaration parrésiasque de Dion à Denys ; M.F.]. Car en fait, dit-il, il est évident que Gélon fit d'une ville gouvernée par un monarque le plus beau des spectacles, et Denys le plus affreux²¹. » Eh bien, je crois qu'on a là une scène en quelque sorte exemplaire de ce qu'est la *parrèsia*. Un homme se dresse en face d'un tyran et lui dit la vérité.

Enfin il faut regarder les choses d'un peu plus près. Vous voyez d'abord que la scène est en quelque sorte dédoublée. Il y a deux individus qui, tour à tour, font preuve de *parrèsia*. Il y a d'abord Platon. Platon, faisant sa grande leçon classique et fameuse sur ce que c'est que la vertu, sur ce que c'est que le courage, sur ce que c'est que la justice, le rapport entre justice et bonheur, dit la vérité. Il dit vrai. Il le dit dans sa leçon et il le dit aussi dans cette réplique vive qu'il adresse à Denys lorsque Denys, agacé

par ses leçons, lui demande ce qu'il est venu faire en Sicile : Je suis venu chercher un homme de bien (laissant donc entendre que Denys n'est pas cet homme de bien). Vous voyez que le mot *parrêsia* n'est pas employé à propos de Platon, même si nous sommes bien dans une sorte de scène matricielle de la *parrêsia*. Et puis, second élément, second moment de la scène – ou prolongement plutôt de cette scène –, Dion, disciple de Platon, apparaît, après le départ de Platon et la punition de Platon, comme celui qui, en dépit même de cette punition et de ce châtement si visible et spectaculaire, n'en est pas moins celui qui continue à dire le vrai. Il dit le vrai et il est, par rapport à Denys, dans une situation un peu différente de celle de Platon. Il n'est pas le professeur qui enseigne. Il est celui qui, à côté de Denys, comme son courtisan, comme son proche, comme son beau-frère, prend sur lui de lui dire la vérité, de lui donner des avis, et éventuellement de lui répliquer lorsque le tyran dit des choses qui sont fausses ou déplacées. Et c'est à propos de Dion que le mot *parrêsia* est effectivement prononcé : Dion est, à côté de Denys et après la grande leçon de Platon, celui qui use de *parrêsia*. Il est le parrésiaste, il est le véridique. Dion, le véridique.*

Je voudrais – parce que l'idée m'en est venue finalement tard (plus exactement, tôt : ce matin) – rapprocher cette scène d'une autre scène où la distribution des personnages est assez semblable, puisqu'il s'agit et d'un tyran (*turannos*), et du frère de sa femme, et de celui qui dit la vérité. Je ne sais pas jusqu'à quel point il n'y aurait pas à analyser d'un peu plus près l'analogie de structure entre ces deux scènes. Vous la connaissez bien cette scène où le beau-frère du tyran vient lui dire la vérité, où le tyran ne veut pas écouter la vérité, où le tyran dit à son beau-frère : En réalité, si tu veux me dire la vérité, ce n'est pas du tout pour de bonnes raisons, c'est parce que tu veux prendre ma place. À quoi le beau-frère répond : Mais non, rends-toi seulement compte de mon cas, réfléchis à ceci d'abord. « Crois-tu que personne aimât mieux régner dans le tremblement sans répit, que dormir paisible tout en jouissant du même pouvoir ? Pour moi, je ne suis pas né avec le désir d'être roi, mais bien avec celui de vivre comme un roi. Et de même quiconque est doué de raison. Aujourd'hui, j'obtiens tout de toi sans le payer d'aucune crainte : si je régnais moi-même, que de choses je devrais faire malgré moi ! Comment pourrais-je donc trouver

* Le manuscrit prolonge ainsi l'analyse de cette scène : « scène à deux composantes : la composante philosophique qui enseigne les âmes et leur dit la vérité ; la composante politique avec le souverain au milieu de la cour ; ces deux composantes se rejoignant dans la discussion traditionnelle : sur tyrannie/bonheur/justice ».

le trône préférable à un pouvoir, à une autorité qui ne m'apporte aucun souci ? Je ne me leurre pas au point de souhaiter plus qu'honneur uni à profit. Aujourd'hui je me trouve à mon aise avec tous, aujourd'hui chacun me fête, aujourd'hui quiconque a besoin de toi vient me chercher jusque chez moi : pour eux le succès est là tout entier. Et je lâcherais ceci pour cela ? Non, raison ne saurait devenir déraison. Je n'eus jamais de goût pour une telle idée. Et je n'aurais pas admis davantage de m'allier à qui aurait agi ainsi²². » Donc il dit : Ne crains rien, tu m'accuses de vouloir prendre ta place en te disant d'aller chercher la vérité. Je ne veux aucunement chercher ta place, je suis bien là où je suis, étant dans cette situation de privilégié, d'un des premiers de la cité, à côté de toi. Je n'exerce pas le pouvoir, mais simplement l'autorité, l'autorité traditionnelle. Quant à toi, eh bien va à Pythô d'abord, et demande si je t'ai rapporté exactement l'oracle. Va chercher toi-même la vérité. Je te l'ai dite venant de Pythô. Tu ne me crois pas, vas-y toi-même. C'est, bien entendu, Créon s'adressant à Œdipe. Eh bien là, jusqu'à un certain point et de la même façon, nous avons cette situation en quelque sorte typique, exemplaire du tyran qui exerce le pouvoir, que l'exercice du pouvoir aveugle, et à côté de qui quelqu'un, se trouvant être son beau-frère (le frère de sa femme), vient dire la vérité. Il vient dire la vérité et le tyran justement ne l'écoute pas. Eh bien cette scène œdipienne, nous la retrouvons distribuée à peu près de la même façon dans le texte de Plutarque.

Maintenant essayons de voir un peu ce qu'est que cette *parrêsia* qui joue dans ce texte de Plutarque. Comment est-ce qu'on va caractériser la *parrêsia* ? Alors je vais être peut-être un peu piétinant, mais vous me pardonneriez parce que je voudrais que les choses soient assez claires. Quand il s'agit de définir ce qu'est la *parrêsia*, il faut être prudent et marcher pas à pas. Qu'est-ce qui fait que Plutarque peut dire que Dion pratique la *parrêsia* ? Il pratique la *parrêsia* comme d'ailleurs Platon, même si ce n'est pas dit à propos de Platon. Eh bien la *parrêsia*, c'est d'abord le fait de dire la vérité. Ce qui distingue Dion justement des courtisans qui entourent Denys, c'est que les courtisans rient lorsque Denys fait une astuce bête et font semblant de prendre ça pour un trait d'esprit, non pas parce que c'est vrai, mais parce qu'ils sont des flatteurs. Le *parrêsia*ste, ce sera celui qui dit la vérité et qui par conséquent se démarquera de tout ce qui peut être mensonge et flatterie. *Parrêsiazesthai*, c'est dire le vrai. Mais il est évident que ce n'est pas n'importe quelle façon de dire le vrai. Et il est évident par exemple que lorsque Platon disait, dans un de ses dialogues, que la vie des justes est bienheureuse et celle des injustes malheureuse, et Dieu sait s'il l'a dit souvent, il ne faisait pas en

chaque cas preuve de *parrêsia*. C'est seulement dans cette situation et ce contexte précis qu'il fait preuve de *parrêsia*. Ou encore lorsque Dion dit à Denys : Gélon inspirait confiance à la ville, et à ce moment-là la ville était heureuse ; mais toi, tu n'inspires plus confiance à la ville, et par conséquent la ville est malheureuse, là il fait preuve de *parrêsia*. Mais lorsque Plutarque lui-même reprend, dans la phrase suivante, cette idée et dit : En effet, la ville gouvernée par Gélon représentait le spectacle le plus beau et la ville gouvernée par Denys le spectacle le plus affreux, il ne fait que reprendre ce que disait Dion. Il le répète, mais il ne fait pas preuve, lui, de *parrêsia*. Donc par conséquent, on peut dire que la *parrêsia*, c'est bien une manière de dire vrai, mais ce qui définit la *parrêsia*, ce n'est pas ce contenu même de vérité. La *parrêsia*, c'est une certaine manière de dire la vérité. Mais qu'est-ce que c'est qu'une « manière de dire la vérité » ? Et comment est-ce que l'on peut analyser les différentes manières possibles de dire la vérité ? Où situer cette manière de dire la vérité qui caractérise la *parrêsia* ?

Commençons, si vous voulez, par éliminer rapidement un certain nombre d'hypothèses. Disons schématiquement que d'ordinaire on analyse les manières de dire vrai, soit par la structure même du discours, soit par la finalité du discours, soit, si vous voulez, par les effets que la finalité du discours porte sur la structure, et à ce moment-là on analyse les discours selon leur stratégie. Les différentes manières de dire vrai peuvent apparaître comme autant de formes soit d'une stratégie de la démonstration, soit d'une stratégie de la persuasion, soit d'une stratégie de l'enseignement, soit d'une stratégie de la discussion. Est-ce que la *parrêsia* fait partie de l'une de ces stratégies, est-ce que la *parrêsia* est une manière de démontrer, est-ce qu'elle est une manière de persuader, est-ce qu'elle est une manière d'enseigner, est-ce qu'elle est une manière de discuter ? Rapidement, ces quatre questions.

Il est évident que la *parrêsia* ne relève pas d'une stratégie de la démonstration, ce n'est pas une manière de démontrer. Vous le voyez très bien dans le texte de Plutarque où vous avez toute une série d'exemples de *parrêsia*. Platon, bien sûr, démontre, quand il fait sa grande théorie sur ce que c'est que la vertu, ce que c'est que la justice et le courage, etc. Mais il ne fait pas preuve de *parrêsia* simplement dans cette démonstration, il fait preuve de *parrêsia* aussi dans sa réplique à Denys. Et quant à Dion lui-même, il ne fait aucune démonstration, il se contente de donner des avis, il se contente de proférer des aphorismes, sans aucun développement démonstratif. Donc la *parrêsia* peut en effet utiliser des éléments de démonstration. Il peut y avoir de la *parrêsia* à faire certaines démon-

trations. Et après tout, lorsque Galilée écrira ses *Dialogues*, il fera preuve de *parrêsia* dans un texte démonstratif. Mais ce n'est pas la démonstration ni la structure rationnelle du discours qui vont définir la *parrêsia*.

Deuxièmement, est-ce que la *parrêsia* est une stratégie de la persuasion? Relève-t-elle d'un art qui serait celui de la rhétorique? Là évidemment, les choses sont un peu plus compliquées parce que, comme on le verra, d'une part la *parrêsia* comme technique, comme procédé, comme manière de dire les choses, peut et souvent doit effectivement utiliser les ressources de la rhétorique; d'autre part, dans certains traités de rhétorique la *parrêsia* (le franc-parler, la véridicité) va trouver place, et trouver place comme une figure de style, figure de style d'ailleurs assez paradoxale, assez curieuse. Mais – c'est au deuxième chapitre du livre IX, au paragraphe 27 – [quand] Quintilien fait place, parmi ce qu'il appelle les figures de la pensée (on reviendra sur tout ça), à la *parrêsia* (à la véridicité, au franc-parler), il présente cette figure de pensée comme la plus dépouillée de toutes les figures. Quoi de plus dépouillé, dit-il, que la vraie *libertas*?²³ La *parrêsia*, du point de vue de Quintilien, c'est une figure de pensée, mais comme le degré zéro de la rhétorique, là où la figure de pensée consiste à n'utiliser aucune figure. Il n'en reste pas moins, vous le voyez, qu'il y a, entre *parrêsia* et rhétorique, tout un foyer de questions, tout un réseau d'interférences, proximités, intrications, etc., qu'il faudra essayer de débrouiller. Mais on peut dire, d'une façon générale, que la *parrêsia* ne peut pas simplement se définir, à l'intérieur du champ de la rhétorique, comme un élément relevant de la rhétorique. D'une part parce que, comme vous l'avez vu, la *parrêsia* se définit fondamentalement, essentiellement et premièrement comme le dire-vrai, alors que la rhétorique est une manière, un art ou une technique de disposer les éléments du discours de manière à persuader. Mais que ce discours dise vrai ou non n'est pas essentiel à la rhétorique. Et, d'autre part, la *parrêsia*, vous le voyez, est capable de prendre des formes tout à fait différentes, puisqu'il y aura *parrêsia* aussi bien dans le discours long de Platon que dans les aphorismes ou les répliques brèves de Dion. Il n'y a pas de forme rhétorique spécifique à la *parrêsia*. Et surtout, dans la *parrêsia* il n'est pas tellement question de persuader, ou il n'est pas forcément question de persuader. Certes, quand Platon fait la leçon à Denys, il essaie bien de le persuader. Lorsque Dion donne des avis à Denys, c'est bien pour que celui-ci les suive, et dans cette mesure-là la *parrêsia* [correspond] bien, comme la rhétorique, [à] la volonté de persuader. Elle pourrait, elle doit faire appel à des procédés de la rhétorique. Mais ce n'est pas forcément l'objectif et la finalité de la *parrêsia*. Il est clair que lorsque Platon répond

à Denys : Je suis venu chercher un homme de bien en Sicile, impliquant qu'il ne le trouve pas, il y a là quelque chose qui est de l'ordre du défi, de l'ordre de l'ironie, de l'ordre de l'insulte, de la critique. Ce n'est pas pour le persuader. De même, quand Dion fait valoir à Denys que son gouvernement est mauvais alors que celui de Gélon était bon, là encore c'est un jugement, c'est une opinion, ce n'est pas une entreprise pour persuader. Donc la *parrêsia* n'est pas, je crois, à classer ou à comprendre du point de vue de la rhétorique.

Elle n'est pas non plus une manière d'enseigner, ce n'est pas une pédagogie. Car s'il est vrai que la *parrêsia* s'adresse toujours à quelqu'un à qui on veut dire le vrai, il ne s'agit pas forcément de lui enseigner. On peut lui enseigner, c'est ce que Platon voulait faire, mais il y a dans les scènes dont je viens de vous parler, toute une brutalité, toute une violence, tout un côté abrupt de la *parrêsia*, qui est tout à fait différent de ce que peut être une procédure pédagogique. Le parrésiasite, celui qui dit vrai dans cette forme-là, eh bien il lance la vérité à la tête de celui avec lequel il dialogue, ou auquel il s'adresse, sans que l'on puisse trouver ce cheminement propre à la pédagogie qui va du connu à l'inconnu, du simple au complexe, de l'élément à l'ensemble. On peut même dire, jusqu'à un certain point, qu'il y a dans la *parrêsia* quelque chose qui est tout à fait contraire à au moins certains des procédés de la pédagogie. En particulier, rien de plus éloigné – ce sera un point important sur lequel il faudra revenir – que la *parrêsia* de ce qu'est la fameuse ironie socratique ou socratico-platonicienne. Dans cette ironie socratique, de quoi s'agit-il ? Eh bien, il s'agit d'un jeu dans lequel le maître feint de ne pas savoir et mène l'élève à formuler ce qu'il ne savait pas savoir. Dans la *parrêsia* au contraire, comme si c'était une véritable anti-ironie, celui qui dit vrai jette la vérité à la face de cet interlocuteur, une vérité si violente, si abrupte, dite d'une façon si tranchante et si définitive que l'autre en face ne peut plus que se taire, ou s'étrangler de fureur, ou encore passer à un tout autre registre, qui est, dans le cas de Denys à l'égard de Platon, la tentative de meurtre. Loin que ce soit celui auquel on s'adresse qui découvre en lui-même, par l'ironie, la vérité qu'il ne savait pas savoir, là il est en présence d'une vérité qu'il ne peut pas accepter, qu'il ne peut pas ne pas rejeter et qui le conduit à ce qui est l'injustice, la démesure, la folie, l'aveuglement... On a là un effet qui est très exactement, non seulement anti-ironique, mais même anti-pédagogique.

Quatrième question : est-ce qu'alors la *parrêsia* n'est pas une certaine manière de discuter ? Elle ne relève pas de la démonstration, elle ne relève pas de la rhétorique, elle ne relève pas de la pédagogie. Est-ce qu'on pourrait dire qu'elle relève de l'éristique ?²⁴ Ne serait-elle pas, en effet,

une certaine manière d'affronter un adversaire ? N'y aurait-il pas dans la *parrêsia* une structure agonistique entre deux personnages qui se font face et qui entrent en lutte l'un et l'autre autour de la vérité ? En un sens, je crois qu'on approche déjà bien plus de la valeur de la *parrêsia* quand on fait valoir sa structure agonistique. Mais je ne crois pas que la *parrêsia* fasse partie d'un art de la discussion, dans la mesure où l'art de la discussion permet de faire triompher ce que l'on croit vrai. En fait dans les deux figures que nous voyons là – dans le cas de Platon en face de Denys ou dans le cas de Dion en face de ce même Denys –, il ne s'agit pas tellement d'une discussion où l'un des discours chercherait à l'emporter sur l'autre. Il y a d'un côté l'un des interlocuteurs qui dit vrai, et qui se préoccupe au fond de dire vrai le plus vite, le plus haut, le plus clairement possible ; et puis, en face, l'autre qui ne répond pas, ou qui répond par autre chose que des discours. Et si on reprend cet épisode important de Denys et de Platon, vous voyez comment la chose se joue : d'une part Platon enseigne. Denys n'est ni persuadé, ni enseigné, ni vaincu dans une discussion. Au point de conclusion de l'enseignement, Denys substitue, à ce qui est le langage (la formulation du vrai par le langage), une victoire qui n'est pas la victoire du *logos*, qui n'est pas la victoire du discours, qui est la victoire de la violence, de la violence pure puisque Denys fait vendre Platon comme esclave à Égine.

Résumons (ça été un peu lent, mais je crois qu'il fallait écarter un peu tout ça). Disons que la *parrêsia* est donc une certaine manière de dire vrai, et il faut savoir ce que c'est que cette manière. Mais cette manière ne relève ni de l'éristique et d'un art de discuter, ni de la pédagogie et d'un art d'enseigner, ni de la rhétorique et d'un art de persuader, ni non plus d'un art de la démonstration. Ou encore, on ne rencontre, je crois, ce qu'est la *parrêsia*, on ne peut l'isoler, on ne peut saisir ce qui la constitue ni dans l'analyse des formes internes du discours ni dans les effets que ce discours se propose d'obtenir. Elle ne se rencontre pas dans ce qu'on pourrait appeler les stratégies discursives. Alors en quoi est-ce qu'elle consiste, puisque ce n'est pas dans le discours même et dans ses structures ? Puisque ce n'est pas dans la finalité du discours qu'on peut situer la *parrêsia*, où peut-on la situer ?

Eh bien reprenons la scène, ou ces deux scènes de la *parrêsia* en essayant de dégager les éléments qui contribuent à la constituer. Platon et Dion sont des gens qui sont dotés de *parrêsia*, qui utilisent la *parrêsia*, qui se servent de *parrêsia*, sous des formes très différentes – tantôt des leçons, des aphorismes, des répliques, des avis, des jugements. Mais quelles que soient les formes dans lesquelles cette vérité est dite, quelles que soient les formes

qui sont utilisées par cette *parrêsia* lorsqu'on a recours à elle, toujours il y a *parrêsia* lorsque le dire-vrai se dit dans des conditions telles que le fait de dire la vérité, et le fait de l'avoir dite, va ou peut ou doit entraîner des conséquences coûteuses pour ceux qui ont dit la vérité. Autrement dit, je crois que si on veut analyser ce qu'est la *parrêsia*, ce n'est ni du côté de la structure interne du discours, ni du côté de la finalité que le discours vrai cherche à atteindre sur l'interlocuteur, mais du côté du locuteur, ou plutôt du côté du risque que le dire-vrai ouvre pour le locuteur lui-même. La *parrêsia* est à chercher du côté de l'effet que son propre dire-vrai peut produire sur le locuteur, de l'effet de retour que le dire-vrai peut produire sur le locuteur à partir de l'effet qu'il produit sur l'interlocuteur. Autrement dit, dire vrai en présence de Denys le tyran qui se met en colère, c'est ouvrir pour celui qui dit vrai un certain espace de risque, c'est ouvrir un danger, c'est ouvrir un péril où l'existence même du locuteur va être en jeu, et c'est cela qui constitue la *parrêsia*. La *parrêsia* est à situer donc dans ce qui lie le locuteur au fait que ce qu'il dit, c'est la vérité, et aux conséquences qui suivent du fait qu'il a dit la vérité. Platon et Dion sont, dans ces scènes, des gens qui pratiquent le *parrêsiazesthai*, qui pratiquent la *parrêsia*, dans la mesure où ils disent en effet actuellement la vérité, et où, la disant, ils s'exposent eux-mêmes, eux qui l'ont dite, à payer le prix, ou un certain prix pour l'avoir dite. Et en l'occurrence, ce n'est pas n'importe quel prix qu'ils sont prêts à payer et qu'ils affirment dans le dire-vrai être prêts à payer : ce prix, c'est la mort. On a là, si vous voulez – et c'est pourquoi je prends cette scène comme une scène matricielle, exemplaire pour la *parrêsia* –, le point où les sujets entreprennent volontairement de dire vrai, en acceptant volontairement et explicitement que ce dire-vrai pourrait leur coûter leur propre existence. Les *parrêsiastes* sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les *parrêsiastes* sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut aller jusqu'à leur propre mort. Eh bien c'est là, me semble-t-il, le nœud de ce qu'est la *parrêsia*. Je ne voudrais pas évidemment qu'on s'arrête à cette formulation un peu pathétique du rapport entre le dire-vrai et le risque de la mort, mais enfin, c'est ça qu'il faudrait maintenant un petit peu débrouiller.

Alors je suis embarrassé. Là, il y a tout de même – sans faire comme Pierre Bellemare et faire passer une page de publicité²⁵ – une scansion un peu naturelle dans ce que je veux dire. Alors si vous voulez, on prend cinq minutes de repos et puis on continue. Parce que sans ça, je risque d'être mené pendant une demi-heure, trois quarts d'heure encore, et c'est peut-être un peu fatigant. On se retrouve dans cinq minutes.

NOTES

1. Cf. leçon du 10 mars 1982, in *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2001, p. 355-394.

2. Cf. leçon du 3 février 1982, *id.*, p. 172-174.

3. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914. Pour l'analyse par Foucault de ce texte, cf. *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 378-382.

4. Sur le rapport entre « souci de soi » et « connaissance de soi », cf. les leçons du mois de janvier 1982 (in *L'Herméneutique du sujet*).

5. Sur ce mouvement d'extension du souci de soi à la totalité de l'existence, cf. la leçon du 20 janvier 1982 (*ibid.*).

6. La métaphore des feuilles mortes provient d'Isaïe (64) : « Tous, nous nous flétrissons comme des feuilles mortes, et nos fautes nous emportent comme le vent. »

7. Philodêmos, *Peri parrêsias*, éd. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914. Pour une analyse de ce texte, cf. *L'Herméneutique du sujet*, p. 370-372.

8. La *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1894-1980) est un dictionnaire encyclopédique allemand fondamental. Elle est parfois abrégée PW, c'est-à-dire Pauly-Wissowa, du nom des premiers éditeurs. On peut en trouver deux nouvelles éditions plus maniables : *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart, 5 vol., 1964-1975 ; *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, 1996-2002.

9. On ne trouve rien de tel dans la bibliographie complète des écrits de Robert Philippson (in R. Philippson, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Olms, 1983, p. 339-352). Mais il est probable que Foucault ici fait référence à l'article « Philodemos » (*RE* 19, 2, 1938. 2444-2482), où il est question du traité de Philodème sur la *parrêsia*.

10. G. Scarpata, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.

11. M. Gigante, « Philodème et la liberté de parole », in *Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e congrès, Paris 5-10 avril 1968*, Paris, Les Belles Lettres, 1970. Cf. l'analyse de ce texte in *L'Herméneutique du sujet*, p. 371-374.

12. Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*, introduction, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 13), 1947.

13. Jean Chrysostome, *Lettre d'exil*, introduction, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 103), 1964 (au sens ici de la confiance : 3-55 p. 72, 16-51 p. 138, 17-9 p. 140).

14. Jean Chrysostome, *Sur la Providence de Dieu*, introduction, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 79), 1961. Selon A.-M. Malingrey (n. 2, p. 66-67) au triple sens d'une assurance confiante (XI-12 p. 67), d'une liberté de parole de qui transmet la parole de Dieu (XIV-6 p. 205), ou d'une assurance courageuse face aux persécutions (XIX-11 p. 241, XXIV-1 p. 272).

15. *Œuvres spirituelles par Dorothée de Gaza*, introduction, texte grec, traduction et notes par L. Regnault & J. de Préville, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Sources

chrétiennes » 72), 1963. La *parrêsia* a le sens soit d'assurance confiante (1613B, p. 112, ou 1661C, p. 226), soit d'impudence coupable (1665 A-D, p. 235-236).

16. Pour une analyse de la « *libertas* » chez Sénèque, cf. *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 385-388.

17. Pour la définition par Quintilien de la *parrêsia* (*libertas*), cf. *infra*, note 23.

18. Plutarque, *Vies parallèles*, t. III, « Dion », 959d, chap. iv, trad. B. Latzarus, Paris, Classiques Garnier, p. 110.

19. « C'est un génie (*daimôn tis*), semble-t-il, qui, jetant de loin les bases de la liberté des Syracusains et préparant la chute de la tyrannie, amena Platon d'Italie à Syracuse » (*id.*).

20. *Ibid.*

21. *Id.*, p. 110-111.

22. Sophocle, *Œdipe-roi*, vers 584-602, in *Tragédies*, t. I, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 230.

23. Quintilien, *Institution oratoire*, livres VIII-IX, t. V, trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1978 : « On pourrait dire la même chose de ce langage libre, que Cornificius appelle licence et les Grecs *parrêsia*. Qu'est-ce qui est moins dépouillé de toute figure qu'une vraie liberté (*quid enim minus figuratum quam vera libertas*) ? » (p. 177).

24. On entend par ce terme un art de la controverse et du débat (du grec *eris* : dispute, querelle ; la déesse Eris est déesse de la Discorde) notamment développé par l'École de Mégare (V^e-IV^e siècle). Dans un texte célèbre (chap. II des *Réfutations sophistiques*), Aristote distingue les arguments didactiques, dialectiques, critiques et éristiques (définis comme des arguments qui concluent à partir de prémisses probables seulement en apparence).

25. Allusion à une émission télévisée fameuse de l'époque (« C'est arrivé un jour ») dans laquelle P. Bellemare, sur les antennes de TF1, tenait en suspens son public en racontant des histoires haletantes, faisant passer toujours une page de publicité à l'endroit le plus critique du récit.

LEÇON DU 12 JANVIER 1983

Deuxième heure

Points d'irréductibilité de l'énoncé parrésiasique à l'énoncé performatif : ouverture d'un risque indéterminé/expression publique d'une conviction personnelle/mise en jeu d'un libre courage. – Pragmatique et dramatique du discours. – Usage classique de la notion de parrèsia : démocratie (Polybe) et citoyenneté (Euripide).

Alors, pour essayer de débrouiller un peu la formule générale et un peu tremblée que je vous proposais tout à l'heure – en [prenant comme] situation-limite [celle] du parrésiasique qui se lève, prend la parole, dit vrai en face du tyran et risque sa vie – je vais, à titre de repère (c'est devenu le pont-aux-ânes, mais après tout, c'est peut-être commode), prendre comme contre-exemple, comme une forme d'énonciation exactement inverse de la *parrèsia*, ce qu'on appelle, depuis des années et des années maintenant, les énoncés performatifs¹. Vous savez très bien que, pour qu'il y ait un énoncé performatif, il faut qu'il y ait un certain contexte, plus ou moins strictement institutionnalisé, un individu qui a le statut requis ou qui se trouve dans une situation bien définie. Tout ceci étant donné comme condition pour qu'un énoncé soit performatif, eh bien [un individu] formule cet énoncé. Et l'énoncé est performatif dans la mesure où il se trouve que l'énonciation elle-même effectue la chose énoncée.* Vous connaissez l'exemple archi-banal : le président de séance s'assoit et dit : « La séance est ouverte. » L'énoncé « la séance est ouverte », malgré son apparence, n'est pas une affirmation. Ce n'est ni vrai ni faux. Il se trouve simplement, ce qui est essentiel, que la formulation « la séance est ouverte » fait que la séance est par là-même ouverte. Ou encore, dans un contexte beaucoup plus faiblement institutionnalisé mais qui implique tout de même un

* Le manuscrit précise : « Le performatif s'accomplit dans un monde qui garantit que le dire effectue la chose dite. »

ensemble de rites et une certaine situation bien définie, lorsque quelqu'un dit : « Je m'excuse », eh bien effectivement il s'est excusé, et l'énonciation même « je m'excuse » effectue la chose énoncée, à savoir qu'un tel s'est excusé auprès d'un tel. Eh bien maintenant, à partir de cet exemple-là, reprenons les différents éléments de la *parrêsia*, de cet énoncé de vérité et surtout de la scène à l'intérieur de laquelle s'effectue la *parrêsia*. Nous nous trouvons – et là jusqu'à un certain point nous avons un élément commun avec les énoncés performatifs – avec ce texte de Plutarque dans une situation qui est très typée, très connue, très institutionnalisée : c'est le souverain. Le texte le montre bien : le souverain est là, entouré de ses courtisans. Le philosophe vient faire sa leçon, les courtisans applaudissent à la leçon. L'autre scène, présente aussi dans ce texte, est fort semblable et à peine différente : c'est encore le tyran Denys au milieu de sa cour. Les courtisans sont là, rient aux astuces de Denys, et quelqu'un, Dion, se lève et prend la parole. Le souverain, les courtisans, celui qui dit la vérité : scène classique (c'était la scène aussi, vous vous souvenez, d'*Œdipe*).

Cependant, il y a une différence, qui est majeure et capitale. C'est que dans un énoncé performatif, les éléments qui sont donnés dans la situation sont tels que l'énoncé étant prononcé, eh bien il s'ensuit un effet, effet connu d'avance, réglé d'avance, effet codé qui est précisément ce en quoi consiste le caractère performatif de l'énoncé. Alors qu'au contraire, dans la *parrêsia*, quel que soit le caractère habituel, familier, quasi institutionnalisé de la situation où elle s'effectue, ce qui fait la *parrêsia*, c'est que l'introduction, l'irruption du discours vrai détermine une situation ouverte, ou plutôt ouvre la situation et rend possible un certain nombre d'effets qui précisément ne sont pas connus. La *parrêsia* ne produit pas un effet codé, elle ouvre un risque indéterminé. Et ce risque indéterminé, il est évidemment fonction des éléments de la situation. Lorsqu'on se trouve dans une situation comme celle-là, le risque est en quelque sorte extrêmement ouvert, puisque le caractère, la forme illimitée du pouvoir tyrannique, le tempérament excessif de Denys, les passions qui l'animent, tout cela peut mener aux pires effets, et en l'occurrence effectivement à la volonté de faire mourir celui qui a dit la vérité. Mais vous voyez, même s'il ne s'agit pas d'une situation aussi extrême que celle-ci, même lorsqu'il ne s'agira pas d'un tyran qui a pouvoir de vie et de mort sur celui qui parle, ce qui va définir l'énoncé de la *parrêsia*, ce qui va faire précisément de l'énoncé de sa vérité dans la forme de la *parrêsia* quelque chose d'absolument singulier, parmi les autres formes d'énoncés et parmi les autres formulations de la vérité, c'est que dans la *parrêsia* il y a ouverture d'un risque. Dans le cheminement d'une démonstration qui se fait dans des

conditions neutres il n'y a pas *parrêsia*, bien qu'il y ait énoncé de la vérité, parce que celui qui énonce ainsi la vérité ne prend aucun risque. L'énoncé de la vérité n'ouvre aucun risque si vous ne l'envisagez que comme un élément dans une démarche démonstrative. Mais à partir du moment où l'énoncé de la vérité, qu'il soit d'ailleurs à l'intérieur – songez à Galilée – ou à l'extérieur d'une démarche démonstrative, constitue un événement irruptif, ouvrant pour le sujet qui parle un risque non défini ou mal défini, à ce moment-là on peut dire qu'il y a *parrêsia*. C'est donc le contraire en un sens du performatif, où l'énonciation de quelque chose provoque et suscite, en fonction même du code général et du champ institutionnel où l'énoncé performatif est prononcé, un événement tout à fait déterminé. Là au contraire, c'est un dire-vrai, un dire-vrai irruptif, un dire-vrai qui fait fracture et qui ouvre le risque : possibilité, champ de dangers, ou en tout cas éventualité non déterminée. C'est la première chose, le premier caractère.

Deuxièmement – toujours en comparant avec l'énoncé performatif – vous savez très bien que, dans un énoncé performatif le statut du sujet de l'énonciation est important. Celui qui ouvre la séance par le seul fait qu'il dit « la séance est ouverte », faut-il encore qu'il en ait l'autorité et qu'il soit le président de la séance. Celui qui dit « je m'excuse » ne fera un énoncé performatif qu'à partir du moment où, effectivement, il se trouve dans une situation telle que, ayant offensé son interlocuteur ou se trouvant dans telle et telle situation vis-à-vis de lui, il pourra ou devra s'excuser. Celui qui dit « je te baptise », faut-il encore qu'il ait le statut qui permet de baptiser, à savoir être au moins chrétien, etc. Mais si ce statut est indispensable pour l'effectuation d'un énoncé performatif, en revanche peu importe, pour qu'il y ait énoncé performatif, qu'il y ait un rapport en quelque sorte personnel entre celui qui énonce et l'énoncé lui-même. Autrement dit, de façon tout à fait empirique, le chrétien qui dit « je te baptise » en faisant les gestes qu'il fait, peu importe qu'il ne croie ni à Dieu ni à Diable. À partir du moment où il aura effectivement fait ce geste et prononcé ces paroles dans les conditions requises, il se trouvera avoir baptisé, et l'énoncé sera performatif. Le président qui dit « j'ouvre la séance », peu importe si la séance le barbe tout à fait ou s'il somnole. Il aura dit « la séance est ouverte ». De même pour l'excuse : ce qui fait que le « je m'excuse » est performatif, ce n'est pas du tout que le sujet soit sincère lorsqu'il dit « je m'excuse ». C'est simplement le fait qu'il a prononcé la phrase, même s'il se dit : Je t'attends au tournant et puis tu vas voir. En revanche dans la *parrêsia*, et ce qui fait la *parrêsia*, c'est que non seulement cette indifférence n'est pas possible, mais la *parrêsia* est toujours une sorte de formulation de la vérité à deux niveaux : un

premier niveau qui est celui de l'énoncé de la vérité elle-même (à ce moment-là comme dans le performatif, on dit la chose, un point c'est tout); et puis un second niveau de l'acte parrésiasique, de l'énonciation parrésiasique qui est l'affirmation que ce vrai que l'on dit, on le pense, on l'estime, et on le considère effectivement soi-même authentiquement comme authentiquement vrai. Je dis vrai, et je pense vraiment que c'est vrai, et je pense vraiment que je dis vrai au moment où je le dis. Ce dédoublement, ou ce redoublement de l'énoncé de la vérité par l'énoncé de la vérité du fait que je pense cette vérité et que, la pensant, je la dis, c'est cela qui est indispensable à l'acte parrésiasique. Dans le texte de Plutarque que j'ai pris là, bien sûr ces deux niveaux, comme ça se passe d'ailleurs la plupart du temps, ne sont pas explicitement distingués, et ce second niveau (ce niveau de l'affirmation sur l'affirmation) est très souvent implicite. Il n'en reste pas moins que si vous regardez les éléments mêmes de la scène qui constitue la *parrêsia*, vous voyez très bien qu'il y a, dans ces éléments, quelque chose qui indique cette affirmation sur l'affirmation. Et c'est essentiellement le caractère public de cette affirmation, non seulement le caractère public, mais le fait que cette *parrêsia* ici – ce ne sera pas toujours le cas – se fait sous la forme d'une scène où vous avez : le tyran ; en face de lui l'homme qui parle, qui s'est levé ou qui donne sa leçon et qui dit la vérité ; et puis, autour, il y a les courtisans dont l'attitude varie selon les moments, la situation, celui qui parle, etc. Et ce rituel solennel du dire-vrai dans lequel le sujet engage ce qu'il pense dans ce qu'il dit, où il atteste la vérité de ce qu'il pense dans l'énonciation de ce qu'il dit, c'est cela qui est manifesté par cette scène, cette espèce de joute, ce défi. Autrement dit, je crois qu'il y a, à l'intérieur de l'énoncé parrésiasique, quelque chose que l'on pourrait appeler un pacte : le pacte du sujet parlant avec lui-même. Pacte qui a lui-même deux niveaux : le niveau de l'acte d'énonciation et puis [celui], implicite ou explicite, par lequel le sujet se lie à l'énoncé qu'il vient de dire, mais se lie aussi à l'énonciation. Et c'est en cela que le pacte est double. D'une part le sujet dans la *parrêsia* dit : Voilà la vérité. Il dit qu'il pense effectivement cette vérité, et en cela il se lie lui-même à l'énoncé et au contenu de l'énoncé. Mais il fait pacte aussi en ceci qu'il dit : Je suis celui qui a dit cette vérité ; je me lie donc à l'énonciation et je prends le risque de toutes ses conséquences. La *parrêsia* [comprend] donc l'énoncé de la vérité, puis, au-dessus de cet énoncé, un élément implicite qu'on pourrait appeler le pacte parrésiasique du sujet à lui-même, par lequel il se lie et au contenu de l'énoncé et à l'acte même de l'énoncé : Je suis celui qui aura dit cela. Et [à travers] la joute, le défi, la grande scène de l'homme

se levant devant le tyran, et, aux yeux de toute la cour, aux oreilles de toute la cour, disant la vérité, eh bien c'est ce pacte-là qui est manifesté.

Troisième différence entre l'énoncé performatif et l'énoncé parrésias-tique : un énoncé performatif suppose que celui qui parle ait le statut qui lui permet, en prononçant son énoncé, d'opérer ce qui est énoncé ; il faut être président pour ouvrir effectivement la séance, il faut avoir subi une offense pour dire : « Je te pardonne » et pour que « je te pardonne » soit un énoncé performatif. En revanche, ce qui caractérise un énoncé parrésias-tique, ce n'est pas le fait que le sujet qui parle ait tel ou tel statut. Il peut être un philosophe, il peut être le beau-frère du tyran, il peut être un courtisan, il peut être n'importe qui. Donc ce n'est pas le statut qui est important et qui est nécessaire. Ce qui caractérise l'énoncé parrésias-tique, c'est que justement, en dehors du statut et de tout ce qui pourrait coder et déterminer la situation, le parrésias-tiste c'est celui qui fait valoir sa propre liberté d'individu qui parle. Après tout si, par son statut, Platon devait bien en effet enseigner sa propre philosophie – c'est ce qu'on lui demandait –, il était parfaitement libre, lorsque Denys lui posait une question, de ne pas lui répondre : Moi, je suis venu en Sicile chercher un homme de bien (et – sous-entendu – je ne l'ai pas trouvé). Ceci était en quelque sorte comme un supplément par rapport à la fonction statutaire de Platon en tant qu'enseignant. De la même façon, Dion, en tant que courtisan, beau-frère du tyran, etc., devait bien – c'était sa fonction – donner de bons avis et de bons conseils à Denys pour qu'il puisse gouverner comme il faut. Après tout, ce n'était que de sa liberté de dire ou de ne pas dire : Quand Gélon gouvernait, c'était bien ; et maintenant que tu gouvernes, la ville est dans un état désastreux. Alors que l'énoncé performatif définit un jeu déterminé où le statut de celui qui parle et la situation dans laquelle il se trouve déterminent exactement ce qu'il peut et ce qu'il doit dire, il n'y a *parrésia* que lorsqu'il y a liberté dans l'énonciation de la vérité, liberté de l'acte par lequel le sujet dit la vérité, et liberté aussi de ce pacte par lequel le sujet qui parle se lie à l'énoncé et à l'énonciation de la vérité. Et dans cette mesure-là, au cœur de la *parrésia*, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage.

La *parrésia* – et là je me résume, en vous priant de me pardonner d'avoir été si lent et piétinant – est donc une certaine manière de parler. Plus précisément, c'est une manière de dire vrai. Troisièmement, c'est une manière de dire vrai qui est telle que l'on ouvre pour soi-même un risque par le fait même que l'on dit vrai. Quatrièmement, la *parrésia* est une manière d'ouvrir ce risque lié au dire-vrai en se constituant soi-même comme partenaire en quelque sorte de soi lorsque l'on parle, en se liant

à l'énoncé de la vérité, et en se liant à l'énonciation de la vérité. Enfin, la *parrêsia* c'est une manière de se lier à soi-même dans l'énoncé de la vérité, de se lier librement à soi-même et dans la forme d'un acte courageux. La *parrêsia*, c'est le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore la *parrêsia*, c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre. Dans cette mesure-là, pour ce mot *parrêsia* qui était, dans son usage restreint à la direction de conscience, rendu par « franc-parler », on peut, je crois, si on [en] donne cette définition un peu large et générale, proposer [comme traduction] le terme de « véridicité ». Le parrésiasite, celui qui utilise la *parrêsia*, c'est l'homme véridique, c'est-à-dire : celui qui a le courage de risquer le dire-vrai, et qui risque ce dire-vrai dans un pacte à lui-même, en tant précisément qu'il est l'énonciateur de la vérité. Il est le véridique. Et (on pourra peut-être y revenir, je ne sais pas si j'aurai le temps) il me semble que la véridicité nietzschéenne est une certaine manière de faire jouer cette notion dont l'origine lointaine se trouve dans la notion de *parrêsia* (de dire-vrai) comme risque pour celui-là même qui l'énonce, comme risque accepté par celui qui l'énonce.

Pardonnez toutes ces lenteurs, il s'agissait de replacer la question de la *parrêsia* dans le triple contexte à partir duquel je voudrais l'aborder. Premièrement, si vous voulez, si on adopte cette définition de la *parrêsia*, vous voyez que, d'abord, surgit bien sûr une question philosophique fondamentale. On voit en tout cas que la *parrêsia* met en jeu une question philosophique fondamentale, qui n'est ni plus ni moins que le lien qui s'établit entre la liberté et la vérité. Non pas [la question], que l'on connaît bien, de savoir jusqu'à quel point la vérité borne, limite ou contraint l'exercice de la liberté, mais en quelque sorte la question inverse : comment et dans quelle mesure l'obligation de vérité – le « s'obliger à la vérité », le « s'obliger par la vérité et par le dire-vrai » –, dans quelle mesure cette obligation est-elle en même temps l'exercice de la liberté, et l'exercice dangereux de la liberté ? Comment [le fait de] s'obliger à la vérité (s'obliger à dire la vérité, s'obliger par la vérité, par le contenu de ce qu'on dit et par le fait qu'on le dit) est-il effectivement l'exercice, et l'exercice le plus haut, de la liberté ? C'est sur le fond de cette question que, je crois, il faut développer toute l'analyse de la *parrêsia*.

Deuxièmement, un contexte méthodologique plus serré, plus proche même de l'analyse, et que je voudrais très schématiquement ramasser ou résumer ainsi. Si on adopte cette définition générale de la *parrêsia* à partir de l'exemple de Plutarque, on voit que la *parrêsia* est donc une certaine manière de dire qui est telle que l'énoncé et l'acte d'énonciation vont avoir comme des « effets de retour » sur le sujet lui-même, effets de

retour non pas bien sûr sous la forme de la conséquence. Je n'ai peut-être pas été assez clair là-dessus, mais, si vous voulez, ce n'est pas parce que, de fait, [Denys] aura voulu tuer Platon pour avoir dit ce qu'il a dit qu'il y a eu *parrêsia*. Il y a *parrêsia* à partir du moment où Platon accepte le risque en effet d'être exilé, tué, vendu, etc., en disant la vérité. Donc la *parrêsia*, c'est bien ce par quoi le sujet se lie lui-même à l'énoncé, [à] l'énonciation, et aux conséquences de cet énoncé et de cette énonciation. Eh bien si c'est cela la *parrêsia*, vous voyez qu'on a peut-être là toute une couche d'analyses possibles concernant l'effet de discours. Vous connaissez parfaitement les problèmes et la distinction qui peuvent exister entre l'analyse de la langue et des faits de langue et l'analyse des discours. Ce qu'on appelle, ou ce qu'on pourrait appeler en tout cas la pragmatique du discours, qu'est-ce que c'est ? Eh bien c'est l'analyse de ce qui, dans la situation réelle de celui qui parle, affecte et modifie le sens et la valeur de l'énoncé. Dans cette mesure-là, vous le voyez, l'analyse ou le repérage de quelque chose comme un énoncé performatif relève très exactement d'une pragmatique du discours. Vous avez une situation qui est telle, un statut du sujet parlant qui est tel, que l'énoncé « la séance est ouverte » va avoir une certaine valeur et un certain sens, qui ne seront pas les mêmes si la situation est différente et si le sujet parlant est différent. Si un journaliste dans le coin d'une salle dit « la séance est ouverte », il constate que la séance vient d'être ouverte. Si c'est le président de séance qui dit « la séance est ouverte », vous savez très bien que l'énoncé n'a pas la même valeur ni le même sens. C'est un énoncé performatif qui ouvre effectivement la séance. Tout cela est connu. Vous voyez que l'analyse de la pragmatique du discours, c'est l'analyse des éléments et des mécanismes par lesquels la situation dans laquelle se trouve l'énonciateur va modifier ce que peut être la valeur ou le sens du discours. Le discours change de sens en fonction de cette situation et la pragmatique du discours, c'est cela : en quoi la situation ou le statut du sujet parlant se trouvent-ils modifier ou affecter le sens et la valeur de l'énoncé ?

Avec la *parrêsia*, on voit apparaître toute une famille de faits de discours, si vous voulez, qui sont tout à fait différents, qui sont presque comme l'inverse, la projection en miroir de ce qu'on appelle la pragmatique du discours. Il s'agit en effet, avec la *parrêsia*, de toute une série de faits de discours où ce n'est pas la situation réelle de celui qui parle qui va affecter ou modifier la valeur de l'énoncé. Dans la *parrêsia*, l'énoncé et l'acte d'énonciation à la fois vont affecter, d'une manière ou d'une autre, le mode d'être du sujet et faire, purement et simplement, – en prenant les choses sous leur forme la plus générale et la plus neutre –, que celui

qui a dit la chose l'a effectivement dite, et qu'il se lie, par un acte plus ou moins explicite, au fait qu'il l'a dite. Cette rétro-action, qui fait que l'événement de l'énoncé affecte le mode d'être du sujet, ou qu'en produisant l'événement de l'énoncé, le sujet modifie, ou affirme, ou en tout cas détermine et précise quel est son mode d'être en tant qu'il parle, eh bien c'est cela, je crois, qui caractérise un autre type de faits de discours tout à fait différents de ceux de la pragmatique. Et ce qu'on pourrait appeler, si vous voulez – en ôtant tout ce qu'il peut y avoir de pathétique au mot –, la « dramatique » du discours, c'est l'analyse de ces faits de discours qui montre comment l'événement même de l'énonciation peut affecter l'être de l'énonciateur. En l'occurrence, il me semble que la *parrêsia* est très exactement ce qu'on pourrait appeler un des aspects et une des formes de la dramatique du discours vrai. Il s'agit, dans la *parrêsia*, de la manière dont en affirmant le vrai, et dans l'acte même de cette affirmation, on se constitue comme celui qui dit le vrai, qui a dit le vrai, qui se reconnaît en celui et comme celui qui a dit le vrai. L'analyse de la *parrêsia*, c'est l'analyse de cette dramatique du discours vrai qui fait apparaître le contrat du sujet parlant avec lui-même dans l'acte du dire-vrai. Et je crois qu'on pourrait, de cette manière-là, faire toute une analyse de la dramatique et des différentes formes de dramatiques du discours vrai : le prophète, le devin, le philosophe, le savant. Tous ceux-là, quelles que soient effectivement les déterminations sociales qui peuvent définir [leur] statut, tous ceux-là en fait font jouer une certaine dramatique du discours vrai, c'est-à-dire qu'ils ont une certaine façon de se lier eux-mêmes, en tant que sujets, à la vérité de ce qu'ils disent. Et il est clair qu'ils ne se lient pas de la même façon à la vérité de ce qu'ils disent, selon qu'ils parlent en tant que devin, selon qu'ils parlent en tant que prophète, selon qu'ils parlent en tant que philosophe ou selon qu'ils parlent comme savant à l'intérieur d'une institution scientifique. Ce très différent mode de lien du sujet à l'énonciation même du vrai, c'est cela qui, je crois, ouvrirait le champ pour des études possibles sur la dramatique du discours vrai.

Et alors j'en arrive à ce que je voudrais faire un petit peu cette année. En prenant donc comme arrière-plan général la question philosophique du rapport entre l'obligation de la vérité et l'exercice de la vérité, en prenant comme point de vue méthodologique ce qu'on pourrait appeler la dramatique générale du discours vrai, je voudrais voir si l'on ne peut pas, de ce double point de vue (philosophique et méthodologique), faire l'histoire, la généalogie, etc., de ce qu'on pourrait appeler le discours politique. Y a-t-il une dramatique politique du discours vrai, et quelles peuvent être les différentes formes, les différentes structures de la dramatique du

discours politique ? Autrement dit, lorsque quelqu'un se lève, dans la cité ou en face du tyran, ou lorsque le courtisan s'approche de celui qui exerce le pouvoir, ou lorsque l'homme politique monte à la tribune et dit : « Je vous dis la vérité », quel est le type de dramatique du discours vrai qu'il met en œuvre ? Ce que je voudrais faire cette année, c'est donc une histoire du discours de la gouvernementalité qui prendrait pour fil directeur cette dramatique du discours vrai, qui essaierait de repérer quelques-unes de ces grandes formes de la dramatique du discours vrai.

Et je voudrais prendre comme point de départ précisément la manière dont nous voyons se former ici cette notion de *parrêsia* : comment peut-on repérer, dans l'Antiquité, la formation d'une certaine dramatique du discours vrai dans l'ordre de la politique, qui est le discours du conseiller ? Comment, d'une *parrêsia*, qui, vous allez le voir tout à l'heure ou la prochaine fois, va caractériser l'orateur public, est-on passé à une conception de la *parrêsia* qui caractérise la dramatique du conseiller qui, à côté du Prince, prend la parole et lui dit ce qu'il faut faire ? Ce seront les premières figures que je voudrais étudier. Deuxièmement, je voudrais étudier la figure de ce que j'appellerai comme ça, un peu schématiquement – tous ces mots-là évidemment sont assez arbitraires – la dramatique du ministre, c'est-à-dire cette nouvelle dramatique du discours vrai dans l'ordre de la politique qui apparaît autour du XVI^e siècle, lorsque l'art de gouverner commence à prendre sa stature et son autonomie et [à] définir sa technique propre en fonction de ce qu'est l'État. Qu'est-ce que c'est que ce discours vrai qui va être adressé au monarque par son « ministre »*, au nom de quelque chose qui s'appelle la raison d'État et en fonction d'une certaine forme de savoir qui est le savoir de l'État ? Troisièmement on pourrait, mais je ne sais pas si j'en aurai le temps, voir apparaître une troisième figure de la dramatique du discours vrai dans l'ordre de la politique, et qui est la figure, disons, du « critique » : qu'est-ce que c'est que le discours critique dans l'ordre de la politique que l'on voit se former, se développer, prendre en tout cas un certain statut au XVIII^e siècle et se poursuivre au long du XIX^e et du XX^e siècle ? Et enfin, bien entendu, on pourrait repérer une quatrième grande figure dans la dramatique du discours vrai dans l'ordre de la politique, qui est la figure du révolutionnaire. Qu'est-ce que c'est que celui qui se lève, au milieu d'une société, et qui dit : Je dis vrai, et je dis vrai au nom de quelque chose qui est la révolution que je vais faire et que nous allons faire ensemble ?

* Foucault précise : entre guillemets

Voilà, si vous voulez, un peu le cadre général des études de cette année. Alors je suis à la fois en retard et en avance. En retard par rapport à ce que je voulais faire et en avance si j'avais voulu en terminer là. [...] Alors première série d'études, ou premières considérations sur la manière dont s'est formé ce personnage, enfin ce genre de dramatique de discours que Dion exemplifie dans le texte de Plutarque. La scène dont je vous parle date du IV^e siècle (elle a tout de même été écrite par Plutarque au début du II^e siècle après J.-C.). On y voit la figure de ce conseiller du Prince, qui, à côté de lui, proche de lui, et même lié à lui par des liens de parenté, se dresse et lui dit la vérité. Et il dit la vérité dans un mode de discours que Plutarque appelle précisément la *parrésia*. J'ai essayé de vous donner une espèce d'aperçu général de la notion et des types de problèmes qu'elle pouvait poser. Mais enfin, il ne faut tout de même pas oublier que lorsqu'on reprend alors l'histoire diachronique de la notion de *parrésia*, elle n'a pas du tout, dans les textes classiques, dans les textes du IV^e siècle, le sens que Plutarque lui donne, le sens dans lequel il l'utilise à propos de Dion. L'usage du mot *parrésia* dans les textes classiques est un peu plus complexe, et assez différent. Je voudrais, là aujourd'hui et puis la prochaine fois, vous indiquer quelques-uns de ces usages.

Premièrement, alors que dans le texte de Plutarque – et d'ailleurs en fonction même de ce que je vous ai dit quand j'ai essayé d'élucider cette notion – la *parrésia* semble liée à une vertu, à une qualité personnelle, à un courage (c'est le courage dans la liberté du dire-vrai), le mot *parrésia* tel que vous le trouvez employé à l'époque classique ne comporte pas, du moins ne comporte pas premièrement, fondamentalement et essentiellement, cette dimension du courage personnel, mais c'est beaucoup plutôt un concept qui se rapporte à deux choses : d'une part, une certaine structure politique qui caractérise la cité ; et deuxièmement, le statut social et

* M. F. ajoute : Avant de commencer un petit peu cette histoire de la *parrésia* et de cette première figure, celle du conseiller, je voudrais reprendre, non pas une question, mais enfin un truc que j'avais abordé la fois dernière ; ça serait la possibilité, si vous le souhaitez, d'une rencontre avec ceux d'entre vous qui font des études. Encore une fois, ce n'est pas pour exclure les autres, mais on peut effectivement avoir des questions, des rapports de travail un peu différents des rapports purement spectaculaires qu'on peut avoir à l'intérieur du cours. Je ne sais pas, est-ce que, éventuellement, ceux d'entre vous qui travaillent, qui souhaiteraient qu'on puisse discuter de leur travail, ou qui voudraient me poser des questions sur ce que je dis, mais en fonction de leur propre travail, est-ce que mercredi prochain, vers midi moins le quart ? On prendrait une demi-heure pour le café, et puis je tâcherais de retenir la salle à côté de celle-ci, c'est-à-dire la salle 3 je crois. On se retrouverait comme ça, vingt, trente, enfin un petit nombre... D'accord, vous voulez qu'on fasse ça ?

politique de certains individus à l'intérieur de cette cité. Premièrement, la *parrësia* comme structure politique. Juste une référence, qui n'est d'ailleurs pas du IV^e siècle puisqu'elle est de Polybe, mais qui situe un peu le problème. Dans le texte de Polybe (livre II, chapitre 38, paragraphe 6), le régime des Achéens [est défini] par trois grandes caractéristiques. Il dit que, chez les Achéens, on a des cités dans lesquelles on trouve : *démokratia* (la démocratie); deuxièmement, *iségoria*; troisièmement *parrësia*². *Démokratia*, c'est-à-dire la participation, non pas de tous, mais de tout le *dêmos*, c'est-à-dire de tous ceux qui peuvent être qualifiés comme citoyens, et par conséquent comme membres du *dêmos*, à participer au pouvoir. *Iségoria* se rapporte à la structure d'égalité qui fait que droit et devoir, liberté et obligation sont les mêmes, sont égaux, là encore pour tous ceux qui font partie du *dêmos*, et par conséquent qui ont le statut de citoyen. Et enfin, troisième caractéristique de ces États, c'est le fait qu'on y trouve la *parrësia*. On y trouve la *parrësia*, c'est-à-dire la liberté pour les citoyens d'y prendre la parole, et d'y prendre la parole bien sûr dans le champ de la politique, champ de la politique étant entendu tant du point de vue abstrait (l'activité politique) que d'une façon très concrète : le droit dans l'Assemblée, et dans l'Assemblée réunie, même si l'on n'exerce pas de charge particulière, même si l'on n'est pas un magistrat, de se lever, de parler, de dire le vrai, ou de prétendre qu'on dit le vrai et d'affirmer qu'on le dit. C'est cela la *parrësia* : une structure politique.

Maintenant, vous avez toute une série d'autres usages du mot *parrësia*, qui se rapportent moins à cette structure générale de la cité qu'au statut même des individus, [comme cela] apparaît assez clairement dans plusieurs textes d'Euripide. Premièrement, vous trouvez, dans la tragédie qui s'appelle *Ion*, aux vers 668-675, le texte suivant : « Si je ne trouve point celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible ; et, s'il m'était permis de faire un vœu, puisse-t-elle être Athénienne cette femme [cette femme qui m'enfanta et que je cherche ; M.F.] afin que je tienne de ma mère le droit de parler librement [*hôs moi genêtai mêtrothen parrësia* : afin que la *parrësia* me vienne du côté 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 [*ouk ekhei parrësian* : il n'a pas la *parrësia* ; M.F.]³. » Alors, qu'est-ce que c'est que ce texte et qu'est-ce qu'on y voit ? Il s'agit donc de quelqu'un qui est à la recherche de sa naissance, qui ne sait pas qui est sa mère, et qui veut par conséquent savoir à quelle cité et à quelle communauté sociale il appartient. Et pourquoi veut-il le savoir ? Il veut le savoir précisément pour savoir s'il a le droit de parler. Et puisqu'il est à Athènes en train de chercher

cette femme, il espère bien que la mère qu'il va enfin se découvrir sera athénienne, appartiendra donc à cette communauté, à ce *dêmos*, etc., et que, en fonction de cette naissance, il aura lui-même le droit de parler librement, d'avoir la *parrêsia*. Car, dit-il, dans une ville « sans tache », c'est-à-dire précisément dans une ville où l'on a gardé les traditions, dans une ville dont la *politeia* (la constitution) n'a été altérée ni par une tyrannie ou un despotisme, ni non plus par l'intégration abusive de gens qui ne sont pas véritablement des citoyens, eh bien dans une ville qui est restée sans tache et dont la *politeia* est restée ce qu'elle devait être, seuls ceux qui sont citoyens ont la *parrêsia*. Vous voyez, en dehors de ce thème général qui charpente la recherche de maternité de cet unique personnage et qui lie le droit de parler à l'appartenance au *dêmos*, deux choses qui méritent d'être retenues. Premièrement, c'est que ce droit de parler, cette *parrêsia* est transmise, en l'occurrence ici par la mère. Deuxièmement, vous voyez aussi que, en face des citoyens qui ont le droit de parler, se définit et apparaît le statut de l'étranger dont, si tant est que la ville est sans tache, la langue est serve. Très exactement : *to ge stoma doulon* (sa bouche est esclave). C'est-à-dire que le droit de parler, la restriction sur la liberté du discours politique est totale. Il n'a pas cette liberté du discours politique, il n'a pas la *parrêsia*. Donc : appartenance à un *dêmos* ; *parrêsia* comme droit de parole, droit de parole hérité en lignée maternelle ; et enfin exclusion des non-citoyens dont la langue est serve. C'est cela qui apparaît.

Écoutez, je voudrais qu'on s'arrête là maintenant, bien que ce ne soit pas tout à fait fini, mais je sens très bien que si je me lance dans la comparaison entre ces textes et les autres textes d'Euripide... Alors on reprendra la prochaine fois, merci.

*

NOTES

1. Cf. les deux références essentielles : J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire* (orig. : *How To Do Things with Words*, 1962), introduction et traduction G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970 ; J. Searle, *Les Actes de langage* (orig. : *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, 1969), trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1977.

2. « On ne saurait trouver un régime et un idéal d'égalité, de liberté, en un mot de démocratie plus parfaits que chez les Achéens (*isêgorias kai parrêsias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tês para tois Akaiois huparkhousês*) » (Polybe, *Histoires*, livre II, 38, 6, trad. P. Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 83).

3. *Ion*, vers 671-675, in Euripide, *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 211.

LEÇON DU 19 JANVIER 1983

Première heure

Le personnage de Ion dans la mythologie et l'histoire d'Athènes. – Contexte politique de la tragédie d'Euripide : la paix de Nicias. – Histoire de la naissance de Ion. – Schéma aléthurgique de la tragédie. – L'implication des trois dire-vrai : l'oracle/l'aveu/le discours politique. – Comparaison structurale entre Ion et Œdipe-roi. – Les aventures du dire-vrai dans Ion : le double demi-mensonge.

Aujourd'hui je voudrais continuer un peu l'étude de cette notion de *parrêsia*, notion qui, en toute première approximation, semble couvrir un domaine assez large puisque le terme même se réfère d'une part au « tout-dire », d'autre part au « dire-vrai », et troisièmement au « franc-parler ». Tout dire, vrai dire, franc parler. Ce sont les trois axes de la notion. Et cette notion, vous vous souvenez, je l'avais évoquée dans le contexte particulier de la direction de conscience. Et je voudrais cette année l'étudier dans le contexte plus large du gouvernement de soi et des autres.

Pendant le dernier cours, j'avais essayé de cerner un petit peu quelques aspects de cette notion de *parrêsia*, telle qu'elle peut apparaître dans un texte en quelque sorte moyen, le texte de Plutarque où il met en scène l'affrontement parrésiasique de Platon d'abord et de Dion ensuite, avec Denys le tyran. Alors à partir de cette première esquisse, je voudrais maintenant revenir un petit peu en arrière et essayer de suivre avec plus de détails l'histoire, ou en tout cas différentes stratifications dans l'histoire de cette notion de *parrêsia*, essentiellement dans la perspective de ses significations politiques. Parmi les textes classiques les plus importants concernant cette notion de *parrêsia*, il m'a semblé qu'on en trouvait quelques-uns dans Euripide, et en particulier dans quatre textes d'Euripide : *Ion*, *Les Phéniciennes*, *Hippolyte* et *Les Bacchantes*. Et la dernière fois je vous avais très rapidement parlé du texte qu'on trouve dans *Ion*, ce texte dans lequel on voit le personnage principal, Ion, qui explique que,

ne connaissant pas sa mère, il a grand besoin de savoir qui elle est. Non seulement il a besoin de savoir qui elle est, mais il voudrait bien qu'elle soit athénienne, afin de tenir du côté de sa mère (*mêtrothen*) le droit de parler librement, de tenir d'elle la *parrêsia*. Car, dit-il : « 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 [sa bouche restera esclave : *stoma doulon* ; M. F.], il n'a pas le droit de tout dire [il n'a pas la *parrêsia* ; M. F.]¹. » Tel était le texte que je vous avais signalé la dernière fois.

Alors à propos de ce texte, on peut dire évidemment un certain nombre de choses. Dans l'édition Budé d'Euripide, Grégoire, l'auteur de la notice, — elle est d'ailleurs fort intéressante, et historiquement je pense non seulement très convenable mais très documentée, puisque malgré l'ancienneté de l'édition (ça date de 1925 ou 30), j'ai pu voir que les historiens de la littérature ne changent pas grand-chose à ce qui est [établi] du point de vue historique —, dit : Eh bien voilà, Ion est un jeune homme tout de même très bien et très louable, très honorable, il fait preuve d'une « piété exacte », d'une « affection tendre », il a une « intelligence primesautière », il a la « joyeuse activité de la jeunesse » et « il tient à son franc-parler »². Eh bien, il me semble que ce problème du franc-parler est un peu différent et a d'autres dimensions que celles, psychologiques, qui sont indiquées par Grégoire dans sa notice. Si je m'intéresse à ce texte de *Ion*, c'est parce qu'il se trouve précisément inséré au milieu, ou disons à la fin du premier tiers d'une tragédie, dont je crois bien qu'on peut dire qu'elle est entièrement consacrée à la *parrêsia*, en tout cas qu'elle est parcourue de bout en bout par ce thème de la *parrêsia* (du tout-dire, du vrai-dire et du franc-parler).

Reprenons, si vous voulez, un peu l'histoire même qui sert d'arrière-plan à la tragédie. Ion est un personnage qui n'appartient à aucun des grands ensembles mythiques de l'héritage grec, qui n'a sa place dans aucune des pratiques culturelles connues. C'est un personnage tardif, c'est un personnage artificiel qui semble être apparu, d'abord avec une existence très discrète, dans les généalogies savantes dont on a fait surtout usage à partir du VII^e siècle et qui ont été réactivées souvent au V^e siècle. Il s'agissait, à travers ces généalogies savantes, vous le savez, d'asseoir et de justifier l'autorité politique et morale de quelques grands groupes familiaux. Ou encore il s'agissait de donner des ancêtres à une cité, de revendiquer les droits de cette cité, de justifier une politique, etc. Dans ces généalogies politiques, artificielles et tardives, Ion apparaît (j'allais dire : comme son nom l'indique) comme l'ancêtre des Ioniens. C'est-à-dire qu'on a fabriqué même le nom de Ion pour donner aux Ioniens, qui avaient été depuis

longtemps baptisés sous ce nom, un ancêtre. C'est ainsi que Hérodote explique que les Ioniens, quand ils habitaient dans le Péloponnèse – c'est-à-dire dans la partie appelée l'Achaïe du Péloponnèse – ne s'appelaient pas les Ioniens. Ils s'appelaient Pélasges. Mais à l'époque de Ion, fils de Xouthos, ils prirent le nom de Ioniens³. Donc, Ion est le héros éponyme des Ioniens, il est leur ancêtre commun. C'est, si vous voulez, le thème général des généalogies qui parlent de Ion.

Je passe sur les différentes versions et développements successifs de cette généalogie. Je voudrais simplement indiquer ceci : Ion, ancêtre des Ioniens, était donc localisé d'abord en Achaïe. Mais Athènes, à mesure que croissait [sa] puissance, à mesure que se marquait davantage l'opposition entre Sparte et Athènes, à mesure aussi qu'Athènes revendiquait et exerçait d'ailleurs le *leadership* sur la Ionie, eh bien Athènes avait tendance, de plus en plus, à vouloir se présenter comme la cité des Ioniens et à revendiquer Ion comme un Athénien, ou en tout cas comme un des acteurs principaux de l'histoire d'Athènes. Et on voit Ion en quelque sorte émigrer petit à petit d'Achaïe vers Athènes, où il arrive, dans certaines versions de la légende, à titre d'immigré, mais d'immigré important, d'immigré décisif, puisque c'est à lui qu'on prête la première grande révolution ou réforme de la constitution athénienne. C'est à lui qu'on prête le changement suivant : après la première fondation d'Athènes aurait eu lieu une sorte de nouvelle fondation, ou en tout cas une réorganisation interne d'Athènes, qui aurait réparti le peuple athénien en quatre tribus. Ces quatre tribus primitives seraient à l'origine d'Athènes et de l'organisation politique d'Athènes. C'est la version, d'ailleurs, que vous rencontrez chez Aristote dans la *Constitution d'Athènes*, [où] il énumère les onze révolutions, ou les onze grandes réformations de la cité athénienne. La première d'entre elles, c'est Ion fondant les quatre tribus⁴. Mais Ion est chez Aristote quelqu'un qui vient d'Achaïe, qui immigré à Athènes, et qui réorganise Athènes. Seulement, on voit bien quel type de problèmes et d'embarras pouvait susciter ce type de légende, à une époque où Athènes revendiquait pour elle-même l'autochtonie, c'est-à-dire le fait que les habitants d'Athènes n'auraient pas été, à la différence de tant d'autres Grecs, des gens venus d'ailleurs, mais qu'ils seraient nés de leur sol même. À l'époque donc où les Athéniens veulent se différencier des autres Grecs en affirmant cette autochtonie originaire, au moment où ils prétendent exercer la domination politique sur le monde ionien, comment peut-on admettre que c'est un Ionien immigré qui a réformé Athènes ? D'où, si vous voulez, une tendance, un penchant perpétuel de toute cette légende à intégrer, à insérer de façon aussi stricte que possible Ion dans l'histoire athénienne. C'est

dans le cadre de ce mouvement, de cette tendance dans l'élaboration de la légende que se situe la tragédie d'Euripide, et [aussi] une tragédie écrite par Sophocle et perdue maintenant, qui s'appelait *Créuse* et qui semble avoir été écrite peu de temps avant l'*Ion* d'Euripide⁵. Vraisemblablement dans la tragédie de Sophocle, certainement en tout cas dans l'*Ion* d'Euripide, l'élaboration de la légende va tenter de lui donner une signification acceptable. C'est-à-dire que l'enjeu de cette élaboration tragique de la légende sera : comment conserver la fonction ancestrale et fondatrice de Ion par rapport à tous les Ioniens, mais en inscrivant et en enracinant l'histoire de Ion dans Athènes même, et en faisant de Ion, contrairement à la forme originale de la légende, quelqu'un originaire d'Athènes ? Il faut réintégrer Ion dans Athènes, en lui conservant sa fonction d'ancêtre de tous les Ioniens. C'est ce retournement, plaçant la naissance de Ion à Athènes et en faisant l'ancêtre de tous les Ioniens, qui est opéré par Euripide d'une façon complète et jusqu'à ses extrêmes limites, puisque Euripide va se donner une intrigue dans laquelle Ion va être athénien, complètement athénien, ou plus exactement de sang athénien et divin. Et il va naître de Créuse du côté maternel, et d'Apollon du côté paternel. Il va donc être athénien. Ion va être à l'origine des quatre tribus athéniennes primitives par ses quatre fils. Il va être, à travers ses quatre fils, l'ancêtre de tous les Ioniens. Et d'un autre côté, on va lui donner comme demi-frères Achaïos et Doros, nés de Créuse sa mère et de Xouthos. Achaïos qui, comme son nom l'indique bien sûr, est l'ancêtre des Achéens, et Doros qui, comme son nom l'indique aussi, est ancêtre des Doriens. De sorte que Ioniens, Achéens et Doriens se trouveront ainsi parents, grâce au lien de parenté qu'il y a entre Ion, Créuse, Xouthos, etc., tous personnages que l'on retrouve à Athènes même.*

Cette élaboration de la trame légendaire de Ion, cette transformation d'un immigré en un autochtone, cette sorte d'impérialisme généalogique qui va faire que finalement tous les Grecs (Achéens, Doriens, Ioniens) vont venir de cette même souche, tout cela – ainsi qu'un certain nombre d'autres renseignements intérieurs au texte et disséminés dans le texte – a permis aux historiens, en particulier à Grégoire, de dater précisément la pièce. Et la date proposée par Grégoire a été maintenue jusqu'à maintenant. On admet que [la pièce] date de 418, très vraisemblablement de la seconde moitié de 418, à coup sûr pendant cette période brève qu'on appelle la paix de Nicias, à la fin de la première partie de la guerre du

* Le manuscrit conclut ainsi : « Bref, tout ce qui peuple la Grèce a une racine dans Athènes. »

Péloponnèse, dans laquelle Spartiates et Athéniens s'étaient opposés. Et après des péripéties diverses, vous savez que, en somme, la victoire était plutôt revenue à Athènes. En tout cas la paix de Nicias avait été signée dans des conditions telles que la puissance athénienne ne se trouvait pas encore entamée (le désastre de Sicile n'arrivera qu'après la rupture de la paix de Nicias). La puissance athénienne n'est pas entamée, son empire surtout n'a pas été touché, et Athènes essaie de profiter de cette trêve pour fortifier ses alliances, pour affirmer sa suprématie et surtout pour constituer une sorte d'alliance des Ioniens, regrouper des Ioniens sous la direction athénienne. Ce regroupement des Ioniens est une des pièces essentielles de la stratégie d'Athènes depuis un certain temps. Elle l'est certainement d'une façon plus intense que jamais pendant cette paix de Nicias, où l'affrontement avec Sparte n'est pas encore achevé, n'en est qu'à sa première phase. Et il faut tenir compte aussi, et ça va jouer un rôle important dans la pièce, de ce fait que Delphes – les Amphictions de Delphes, tout le mouvement de panhéliénisme qui a pu tourner autour de Delphes, pendant la première partie de la guerre du Péloponnèse, avant la paix de Nicias – avait penché beaucoup plus du côté de Sparte que du côté d'Athènes. Et il y avait eu, pendant toute cette première partie de la guerre du Péloponnèse, une hostilité assez violente du centre delphique contre Athènes. Et la paix de Nicias représentait une sorte de compromis, d'apaisement entre Delphes et Athènes. Delphes avait laconisé [et] la paix de Nicias constitue – c'est un de ses éléments – une sorte de réconciliation Athènes/Delphes. C'est à partir de cette trame légendaire d'une part, et de cette stratégie politique précise qu'Euripide va bâtir sa pièce, et il se donne comme intrigue le schéma suivant, qui est d'ailleurs expliqué au début de la pièce par Hermès, selon un procédé qu'on retrouve dans beaucoup des pièces d'Euripide, d'ailleurs dans beaucoup de tragédies : un personnage, parfois un dieu – en l'occurrence, c'est Hermès – vient sur la scène et explique où on en est de l'intrigue, rappelle le fonds légendaire qui va être utilisé dans la pièce.

Alors voici ce qu'Euripide par la bouche d'Hermès explique⁶. Il dit ceci : Érèchthée – athénien bien sûr de souche, né du sol même d'Athènes, garant par conséquent de cette autochtonie à laquelle les Athéniens tiennent tellement – a eu une fille, qui s'appelle Créuse, et qui se trouve donc athénienne de souche, liée directement par son père à ce sol d'Athènes d'où il est né. Créuse, jeune fille, est séduite par Apollon. Elle est séduite par Apollon et prise par lui dans les grottes mêmes de l'Acropole, au plus près par conséquent du temple et du lieu sacré réservé au culte d'Athéna. Elle est séduite, prise par Apollon sur les flancs de l'Acropole,

et elle conçoit un fils que, par honte, et pour cacher son déshonneur, elle va exposer, en l'abandonnant. Et ce fils disparaît sans laisser de traces. En fait, Hermès a enlevé le fils né des amours de son frère Apollon et de Créuse. Hermès l'enlève sur l'ordre même d'Apollon, transporte l'enfant dans son berceau à Delphes, où il est déposé, toujours par les soins d'Hermès, dans le temple. Et la prêtresse d'Apollon, la Pythie, voyant cet enfant mais ne sachant pas, toute Pythie qu'elle est, qu'il s'agit de l'enfant d'Apollon, le prend pour un enfant trouvé, le recueille cependant, le nourrit et en fait un serviteur du temple. Et voilà donc le fils d'Apollon et de Créuse devenu un humble serviteur, qui va balayer le seuil du temple. Ce fils bien entendu, c'est Ion. Pendant ce temps-là, Créuse, dont personne ne sait autour d'elle qu'elle a été séduite par Apollon et qu'elle a eu un fils, est mariée par son père Érechthée à Xouthos. Or Xouthos est un étranger. Il n'est pas né, lui, à Athènes. Il vient bien d'Achaïe, c'est-à-dire d'une partie du Péloponnèse, mais il a été donné à Créuse par Érechthée. Car au cours d'une guerre de conquête de l'Eubée, Xouthos a aidé l'armée athénienne, a aidé Érechthée. Et en récompense de cette aide, Xouthos reçoit Créuse et sa dot. Voilà, telle est la situation qu'Euripide se donne ou se fait donner par Hermès au début de la pièce.

Alors je voudrais, avant d'entrer dans l'analyse des différents éléments de la pièce et de leur mécanisme, m'arrêter un instant. La pièce, vous voyez tout de suite en quoi elle va consister : dans la découverte d'une vérité, la vérité de la naissance de Ion. La pièce va consister en ceci que ce serviteur anonyme du temple d'Apollon va se révéler être non pas un enfant anonyme trouvé à Delphes, mais bien quelqu'un qui, conçu à Athènes, né à Athènes, va pouvoir rentrer à Athènes et y accomplir la mission historique et politique de réorganisation de la cité, mieux encore : de fondation de cette longue dynastie humaine en quoi consistent les Ioniens. Cette révélation de la vérité de la naissance de Ion, c'est une trame dramatique que l'on retrouve dans beaucoup d'autres pièces grecques. On aurait pu la retrouver par exemple, si le texte avait été conservé, dans une autre pièce d'Euripide, l'*Alexandros*⁷ qui raconte comment Hécube et Priam, souverains de Troie, ayant su par une prophétie que leur fils, Pâris ou Alexandros, risquait de déclencher le désastre de Troie, décident de l'abandonner, l'exposent, croient qu'il a disparu. Et puis voilà qu'un jour ils le rencontrent. Et l'identité et la naissance d'Alexandros-Pâris se révèlent. À partir de quoi, eh bien les désastres de Troie pourront avoir lieu. Donc c'est un schéma connu. Mais ce qui est à remarquer, c'est que cette venue au jour de la vérité, cette venue à la lumière de la vérité de la naissance, premièrement, elle va s'effectuer en un lieu précis. Elle ne s'effectue pas, en

effet, à Athènes, elle s'effectue à Delphes, puisque c'est à Delphes que se trouve Ion, caché sous les espèces d'un serviteur du temple. La [manifestation] de la vérité se produit dans ce lieu de Delphes où, et comme chacun sait, le vrai se dit. Le vrai se dit sous une forme oraculaire, sous cette forme oraculaire d'un dire-vrai, dont vous savez qu'il est toujours réticent, énigmatique, difficile à comprendre, et pourtant inéluctablement dit ce qui est et qui sera. Le dieu oblique, le dieu qui, comme le disait Héraclite, ne parle que par signes⁸, ce dieu réside précisément à Delphes, et c'est à Delphes, mieux c'est tout près du temple, mieux encore c'est sur le parvis même du temple que cette vérité va se dire. Par le pouvoir de l'oracle ? Vous verrez que non. Mais tout proche de l'oracle, au plus près de l'oracle, en face de l'oracle, et jusqu'à un certain point contre l'oracle. En tout cas, nous sommes au lieu essentiel du dire-vrai oraculaire dans la culture grecque. Deuxièmement, vous remarquez que cette aléthurgie, cette découverte de la vérité, cette production de la vérité, elle ne pourra se faire que si les deux partenaires de cette union restée secrète et cachée – Créuse la femme, Apollon le père et le dieu – disent la vérité sur leur union secrète. Il faut qu'ils disent ce qu'ils ont fait, et il faut qu'ils le disent à leur progéniture. Conjonction de la femme et du dieu, conception-naissance de l'enfant, exposition par la mère, enlèvement par Apollon, tout ceci n'est pas su par les personnages, et c'est tout cela qui devra être dit. Troisièmement, il faudra aussi que ce dévoilement de la vérité conduise Ion jusqu'à réintégrer cette Athènes où il a été conçu et où il est né et lui permette, à Athènes, d'exercer un droit politique fondamental : le droit de parler, de parler à la cité, de tenir à la cité un langage de vérité et un langage de raison, qui sera précisément une des armatures essentielles de la *politeia*, de la structure politique, de la constitution d'Athènes. Par conséquent si vous voulez, la pièce va aller du lieu où le dieu dit le vrai par la parole oraculaire et énigmatique – c'est Delphes – jusqu'à la scène politique où le chef, de plein droit, use de son franc-parler à travers une constitution qui est celle même du *logos* – et c'est Athènes. Et ce passage, du lieu où se dit oraculairement la vérité à la scène politique où se tient le langage raisonnable du gouvernement, ne pourra se faire que si le dieu et la femme, l'homme et la femme, le père et la mère disent, dans l'aveu de ce qu'ils ont fait, la vérité de la naissance de leur fils.

Cette série des trois dire-vrai – celui de l'oracle, celui de l'aveu et celui du discours politique –, c'est cela qui est raconté tout au long de la pièce. Il s'agit de la fondation du discours vrai dans la cité par une double opération, ou dans une double référence à la parole oraculaire – qui aura, vous le verrez, un rôle à jouer, mais très énigmatique et ambigu – et puis

[à] cette parole de l'aveu du père et de la mère, du dieu et de la femme. C'est cette série qui constitue, je crois, le fil directeur de la pièce. Et dans la mesure où il s'agit bien d'une tragédie du dire-vrai, d'un drame du dire-vrai, cette dramatique du discours vrai, du dire-vrai – dont je vous parlais la dernière fois et qui me paraît être le cadre dans lequel on peut comprendre ce qu'est la *parrêsia* –, la pièce de *Ion* en est, me semble-t-il, la représentation, le développement le plus éclatant. Cette pièce de *Ion*, c'est vraiment la représentation dramatique du fondement du dire-vrai politique dans le champ de la constitution athénienne et de l'exercice du pouvoir à Athènes. C'est le premier aspect.

Deuxième chose à laquelle je voudrais m'arrêter, avant de commencer cette lecture de *Ion*, c'est ceci. Cette pièce, vous le voyez, comporte un certain nombre d'analogies, bien sûr, avec beaucoup d'autres pièces d'Euripide. Elle comporte, me semble-t-il aussi, un certain nombre d'analogies assez précises avec une autre pièce, qui n'est pas d'Euripide mais qui est de Sophocle. Et il me semble qu'on peut se servir de cette proximité pour analyser un peu de plus près comment se passent les choses, et comment se dit la vérité, dans *Ion*. [...].

La pièce de Sophocle que je voudrais rapprocher de la pièce d'Euripide, c'est une pièce où il est question également, bien sûr, du dieu de Delphes qui dit et qui cache la vérité. C'est une pièce où il est question aussi de parents qui exposent leurs enfants, une pièce où il est question d'un enfant qui disparaît, passe pour mort et réapparaît. Pas besoin de vous dire que la pièce à laquelle, inévitablement je crois, *Ion* fait penser, c'est *Œdipe*. *Œdipe* qui est également une pièce du dire-vrai, du dévoilement de la vérité, de la dramaturgie du dire-vrai, ou, si vous voulez, de l'aléthurgie. Et je crois qu'il serait facile de relever beaucoup d'éléments communs entre *Œdipe* et *Ion*.

Des éléments de symétrie directe. Il y a une petite scène assez discrète... Je ne voudrais pas surinterpréter, mais enfin on voit très tôt dans la pièce de *Ion*, presque au début, la première rencontre de Ion avec celui qui, de bonne foi, croit être son père, Xouthos. Ils se rencontrent, et là il y a une scène assez ambiguë. Encore une fois, il ne faut pas sans doute trop la surinterpréter, mais un certain nombre d'éléments laissent supposer que

* M. F. : Mais j'ai l'impression qu'il y a un bruit dans le micro non, il y a un sifflement ?

– Ça doit être un de ces appareils qui ne marche pas.

– Mon pauvre, comment savoir lequel... Ça vous gêne beaucoup, pas trop ?

Bon, c'est fini.

Xouthos, qui croit de bonne foi saluer son fils en la personne de Ion, se jette sur lui, l'embrasse, l'entoure de cajoleries paternelles. Et Ion se défend, se défend avec manifestement la pudeur d'un jeune homme qui se trouve un petit peu assailli par un monsieur barbu, et lui dit : Tiens-toi tranquille (*euphroneis*)⁹, sois raisonnable. Et comme Xouthos, dans son élan paternel, continue à manifester son affection, Ion se fâche et menace de le tuer. On peut, je crois, reconnaître là une sorte d'écho à la fameuse scène de Laïos et d'Œdipe, dont vous savez que, dans beaucoup de versions (pas dans celle de Sophocle mais en tout cas dans d'autres), c'était une scène de séduction¹⁰. Laïos, ayant voulu séduire le jeune Œdipe qui passait sur le chemin, Œdipe a répondu en tuant Laïos. On a cet élément-là.

Mais d'autres éléments semblent beaucoup plus convaincants, et en particulier des éléments de symétrie inversée. Ion, en effet, vit sans savoir qui il est dans le temple d'Apollon. C'est-à-dire qu'il vit chez son père, sans savoir qu'il vit chez son père, comme Œdipe vivait chez une femme qui était son épouse, mais dont il ne savait pas qu'elle était sa mère. Ion vit chez Apollon comme Œdipe vit chez sa mère. Deuxièmement, on voit alors là une scène absolument explicite dans laquelle, pour un certain nombre de raisons, à travers des péripéties que je vous raconterai ou que je vous résumerai, Ion, à un moment donné, veut tuer sa mère sans savoir bien sûr qu'elle est sa mère. Et on a là, je crois, très exactement, la reproduction, mais reportée cette fois sur la mère, du meurtre de Laïos par Œdipe.

Je crois aussi qu'on peut relever des analogies entre ces deux pièces par le mécanisme même de la recherche de la vérité, [qui] se fait en quelque sorte moitiés par moitiés. Dans *Œdipe*¹¹, vous vous en souvenez, dans la première partie de la pièce, vous avez la découverte de la vérité du meurtre de Laïos. Et puis, seconde partie, vous aurez la découverte de la vérité de la naissance d'Œdipe. Et puis la découverte du meurtre de Laïos peut elle-même se diviser en deux, dans la mesure où on a d'une part le récit d'Œdipe racontant comment il a tué un inconnu sur la route, et puis le récit qui va nous apprendre que cet inconnu ne peut être que Laïos. De la même façon, pour la naissance, c'est par moitiés que la vérité avance. Et vous verrez que, là aussi, c'est par moitiés que la vérité va avancer, et qu'on aura la moitié paternelle, et puis la moitié maternelle jusqu'à ce que l'ensemble de ces éléments reconstitue l'ensemble de la vérité.

Seulement, si on a beaucoup d'éléments communs et des analogies aussi bien dans les épisodes que dans la structure même de la pièce, il me semble qu'il y a une différence, je dirais même une opposition entre la dramaturgie du dire-vrai dans *Œdipe* et la dramaturgie du dire-vrai dans *Ion*. Dans *Œdipe* en effet, d'abord le dire-vrai est mis en œuvre par

[Œdipe] lui-même. C'est Œdipe qui veut savoir la vérité. Il a besoin, en tant que souverain, et pour ramener la paix et le bonheur dans sa ville, de savoir la vérité. Et cette vérité se révèle être quoi ? Eh bien, il se révèle d'abord qu'il a supprimé son propre père, qu'il a donc en quelque sorte fait un trou dans la souveraineté qui s'exerçait sur la cité et dans le palais même de Laïos. Et il s'est précipité dans cette place vide, épousant sa mère, prenant le pouvoir. Et c'est la découverte de cela qui, finalement, l'amène à être exclu et à s'exclure lui-même de la cité. Il le dit lui-même à la fin de la pièce : « Tant que je vivrai, que jamais cette ville, la ville de mes pères, ne me soit donnée comme séjour¹². » Il va donc être obligé de partir, par la découverte même de cette vérité dont il a enclenché le processus de découverte. Et il ne lui restera plus désormais qu'à errer à travers le monde, errer dans la nuit de sa cécité, puisqu'il s'est crevé les yeux. Et sur cette terre qu'il parcourra, sans abri et sans patrie, [que lui restera-t-il] pour se guider ? Il le dit là aussi très clairement à la fin de la pièce : il n'aura que la voix de ses filles qui le guideront, sa propre voix qu'il entend flotter dans les airs sans pouvoir la situer, sans savoir où il est, sans savoir où est cette voix. Et c'est par cette errance, qui n'est guidée que par l'échange des voix entre le père et les filles, qu'Œdipe va tourner sur la terre grecque jusqu'au moment où il trouvera, à Athènes précisément, le lieu final de son repos¹³.

Au contraire, avec *Ion*, on a un processus de découverte de la vérité où, d'une part et d'abord, on va voir que ce n'est pas Ion lui-même qui cherche la vérité, mais ce sont les parents. Deuxièmement cette vérité, que Ion va découvrir, ou plutôt qui va être découverte à propos de Ion, ce n'est pas du tout, bien sûr, qu'il a tué son père. Il va découvrir qu'il a en quelque sorte deux pères, et il se trouvera à la fin de la pièce avec deux pères : une sorte de père légal qui continuera jusqu'au bout à croire qu'il est le père réel, c'est Xouthos ; et puis un second père. Ce second père, c'est Apollon, Apollon qui assure, par la paternité réelle de Ion, que c'est bien entièrement à Athènes qu'il a été conçu. Et c'est grâce à cette double paternité de Xouthos et d'Apollon, que Ion va pouvoir, tout au contraire d'Œdipe, rentrer dans sa patrie, s'y installer, y recouvrer tous ses droits. Et grâce à ce lien fondamental ainsi retrouvé, grâce à cette réinsertion dans la terre même d'Athènes, il pourra exercer le droit légitime de la parole, c'est-à-dire exercer le pouvoir à Athènes. Et donc, dans ces deux processus de l'aléthurgie de la naissance, de la découverte de la vérité de la naissance, vous voyez que vous avez en fait deux processus différents, et qui mènent exactement au résultat inverse. L'un avait un père en moins, et finalement il a été obligé de quitter sa patrie et d'errer, guidé par

une voix, sans terre. L'autre, au contraire, découvre qu'il a deux pères, et, grâce à cette double paternité, va pouvoir insérer sa parole, sa parole d'homme qui commande, sur la terre à laquelle il a droit. Voilà le cadre, si vous voulez, de la pièce.

Je voudrais maintenant vous montrer un petit peu comment se déroule ce processus du dire-vrai, et ce dévoilement de la vérité par les différentes procédures du dire-vrai, sur le fond d'événements que je vous ai rappelés et qu'Hermès indique tout à fait au début de la pièce, à savoir donc : cette naissance secrète de Ion, le mariage ultérieur de Créuse avec Xouthos, le fait que Ion vit caché sans que personne ne sache son identité comme serviteur du dieu à Delphes, et puis le fait que Créuse et Xouthos, au moment où la pièce commence, n'ont pas encore leurs deux fils qui leur naîtront après la pièce et dont il est juste question dans les derniers vers, Achaïos et Doros¹⁴. Donc ils sont sans postérité, et c'est précisément pour cela que, eux qui séjournent à Athènes – Xouthos chef immigré mais ayant épousé Créuse, et Créuse descendante d'Érechthée –, ils viennent d'Athènes à Delphes pour consulter le dieu et lui demander s'ils ne vont pas enfin avoir une descendance, descendance qui pourra assurer la continuité à la fois historique et territoriale, fondée par Érechthée lorsque, né de la terre attique, il a fondé la cité athénienne. Voilà donc le premier point : Créuse et Xouthos viennent consulter le dieu. Ils viennent consulter le dieu car ils n'ont pas d'enfants et ils veulent établir cette continuité.

En fait, vous voyez que la consultation n'est pas exactement la même pour les deux consultants. D'un côté, Xouthos vient consulter Apollon. Il vient consulter Apollon selon les règles ordinaires pour savoir si vraiment il n'aura pas de descendance. C'est la demande à l'oracle. Créuse vient aussi en apparence pour poser la même question : Est-ce que je n'aurai pas de descendance ? Mais en fait elle en pose une autre en même temps. Car elle, elle sait bien qu'elle a eu un enfant. Et elle sait bien qu'elle a eu cet enfant d'Apollon. Et elle vient poser la question : Qu'est donc devenu le fils, le fils que tu m'as donné, que tu m'as fait et que j'ai exposé ? Est-ce qu'il vit encore ou est-ce qu'il est mort ? Mais alors que la première consultation, celle de Xouthos, est à la fois une question, si vous voulez, ordinaire – c'est la consultation du consultant ordinaire – [et] publique, la question de Créuse (Qu'as-tu donc fait du fils que tu m'as donné ?) est une question privée de la femme à l'homme, ou plutôt de la femme au dieu.

Et c'est en venant à Delphes pour cette double demande – la demande officielle et la demande secrète –, c'est en venant faire cette double demande que Créuse et Xouthos, se présentant devant le temple d'Apollon, rencontrent ce jeune homme qui est là, avec, à la main, des branches

de laurier avec lesquelles il balaie le seuil du temple, et l'eau lustrale qu'il verse, — qu'il verse car, dit-il, il a le droit de la verser ayant toujours gardé sa chasteté. Et bien sûr, Ion ne connaît pas sa propre identité, et par conséquent ne peut pas reconnaître ses parents, pas plus que ses parents ne peuvent le reconnaître. On a donc trois ignorants, trois ignorants qui ont chacun en face d'eux la réponse à leur question : Xouthos cherche un héritier, et en fait il l'a devant lui, sans le savoir ; Créuse cherche un fils, le fils qu'elle a eu, et elle l'a également devant elle ; quant à Ion, il se plaint, d'ailleurs sans beaucoup d'insistance, [de ce] qu'il est un enfant abandonné, qu'il n'a pas de patrie, qu'il n'a pas de mère et qu'il n'a pas de père. Or sa mère, il l'a en face de lui, et son père, il en a deux : il a celui qui va devenir son père légal, Xouthos ; et puis il a, à côté de lui, derrière lui, son père réel, le dieu. Et on a donc, si vous voulez, ceci : d'une part, au fond de la scène, le temple du dieu qui sait tout et qui doit dire la vérité, en réponse aux demandes qu'on lui fait ; et puis, devant la scène, le public, l'amphithéâtre qui a été averti par Hermès au début de la pièce de toute la vérité de la chose. Et, entre ces deux instances qui savent — le public qui a été averti par le dieu Hermès et Apollon qui, bien sûr, sait —, entre ces deux instances de la vérité, les trois personnages ignorent. Ils ne se reconnaissent pas les uns les autres et toute la pièce va être précisément, là, le dévoilement de la vérité, pour ces trois personnages et sur l'espace de la scène. Aléthurgie de la vérité donc.

Et ce qui va constituer le ressort du drame, c'est quoi ? Eh bien, c'est la difficulté même [à] dire vrai, c'est une réticence essentielle. Une réticence essentielle qui est due à quoi ? Eh bien, elle est due à deux choses, et c'est en cela que cette pièce de *Ion* est, je crois, importante et intéressante. D'une part il y a la raison, si voulez, j'allais dire structurale, essentielle, fondamentale, permanente, qui fait que lorsque les hommes interrogent les dieux, rien ne force les dieux, s'ils répondent, à leur répondre de telle manière que la réponse soit claire. Au contraire, cela fait partie du dire-vrai oraculaire que la réponse soit telle que les hommes puissent la comprendre ou puissent ne pas la comprendre. De toute façon, le dieu n'est jamais forcé par les hommes à dire vrai. Sa réponse est ambiguë, et il est toujours libre de la donner si il veut. Réticence donc, dans la clarté même de l'énonciation. Réticence aussi dans la liberté préservée du dieu à parler ou à ne pas parler. Ceci fait partie, si vous voulez, du fonds commun. C'est le trait commun, le trait permanent à tout jeu oraculaire de questions et de réponses. Cette réticence, propre à la structure oraculaire de tout dire-vrai par les dieux, et par le dieu de Delphes en particulier, cette réticence essentielle, le texte y fait souvent référence et allusion. Par

exemple on voit, aux vers 374 et suivants, Ion dire à Créuse : « Comment tirer du Dieu l'oracle qu'il veut taire ? », « en dépit des dieux, on ne peut consulter¹⁵ ». C'est la référence au fait que le dieu est toujours libre de se taire si il veut. Et puis, ailleurs, Ion dit à Xouthos qui lui rapporte une réponse du dieu : Tu t'es trompé, méditant l'énigme¹⁶. La réponse est une énigme, et par conséquent, on peut toujours se tromper. Donc tout ceci, c'est référence à des éléments connus.

Mais il y a, dans la pièce, une raison, spécifique et propre à l'intrigue même, qui fait que la réticence du dieu est en quelque sorte scellée par une autre clause. Car en l'occurrence, si le dieu se tait ce n'est pas simplement qu'il est libre de ne pas parler, ce n'est pas simplement qu'il fait partie de la réponse oraculaire d'être énigme et de ne parler que par signes comme disait Héraclite¹⁷. C'est tout simplement qu'Apollon, en prenant Créuse de force et en l'abandonnant ainsi aux flancs de l'Acropole, a commis une faute. Il est coupable. Et la culpabilité du dieu est un thème que l'on va retrouver absolument tout au long de la pièce, du début à la fin. [Quand] Ion apprend – je passe actuellement sur les détails de l'intrigue – qu'Apollon a séduit une fille et l'a abandonnée, il ne sait pas du tout encore que c'est sa mère, il ne sait pas que c'est Créuse. Simplement, il entend parler de cette séduction, et lui, Ion, qui est pourtant le serviteur fidèle du dieu, le serviteur chaste aussi du dieu, s'indigne et dit : « Le Dieu est bien coupable et la mère est à plaindre¹⁸. » Et dans ce même dialogue, où il parle avec Créuse, on entend ceci. Ion demande : « Comment tirer du Dieu l'oracle qu'il veut taire ?¹⁹ » Créuse répond : « Sur ce trépied, il doit répondre à tous les Grecs²⁰. » Ion réplique : « Il rougit de son acte, ah ! ne le presse pas... – Créuse : S'il en rougit, elle en gémit, la pauvre femme²¹. » Ion conclut : « Nul ne se trouvera pour te communiquer un oracle pareil : convaincu d'une faute dans sa propre demeure, Apollon, justement s'en prendrait à celui qui t'en ferait l'annonce²². » Vous voyez le choc des deux mots, et par conséquent le problème qui est posé. Apollon a été injuste (*adikos*), il a commis une faute. Et c'est « *dikaiôs* » (« justement »)²³ qu'il refusera de parler et de se désigner lui-même comme le coupable. Par conséquent, la réponse ne peut pas venir du dieu, non pas à cause de la structure même du dire-vrai oraculaire, mais parce qu'il faudrait que le dieu, qui a mal fait, avoue qu'il a mal fait et surmonte la honte de sa mauvaise action. Cette honte éprouvée par le dieu de sa mauvaise action est un des fils directeurs de la pièce. Et tout à fait à la fin, lorsque enfin l'aléthurgie se complétera et s'achèvera, lorsque toute la vérité sera dite – est-ce qu'elle va être dite par le dieu, est-ce qu'elle va être dite par Apollon, par celui qui pourtant, [selon] le texte, doit la vérité à tous les Grecs ? Pas du tout. La divinité

qui va dire la vérité à la fin, c'est quelqu'un qui va apparaître au-dessus du temple d'Apollon, le coiffant et le dominant – pour des raisons qui sont politiques bien sûr, mais aussi pour des raisons qui tiennent à ce que je suis en train de vous expliquer –, ça va être Athéna. C'est Athéna, la déesse d'Athènes qui va fonder en vérité toute l'histoire, qui va fonder, par son propre discours de vérité, la structure politique d'Athènes. Elle va intervenir et dire la vérité que le dieu Apollon ne peut pas arriver à dire, et elle explique d'ailleurs pourquoi c'est elle qui vient et non pas le dieu. Elle dit : Apollon ne veut point se présenter à votre vue en personne, car il craint les reproches publics pour le passé et m'envoie vous déclarer que...²⁴. Et toute la fonction, à la fois fondatrice et prophétique en même temps, du dire-vrai va se trouver assurée par Athéna, car il faut, encore une fois pour des raisons politiques, que ce soit Athéna, mais aussi parce que le dieu ne peut pas lui-même dire la vérité.

Il me semble qu'on a là un des traits essentiels, caractéristiques de cette tragédie de *Ion* : le dire-vrai d'un dieu parlant aux hommes et leur révélant, selon la fonction même de l'oracle, ce qui est et ce qui sera, ce dire-vrai, dans le cas de *Ion*, doit être aussi le dire-vrai du dieu sur lui-même et sur ses fautes. La réticence de l'oracle est aussi l'hésitation à avouer. Et cette superposition de l'énigme oraculaire à la difficulté d'avouer, du dire-vrai de l'oracle au dire-vrai de l'aveu, superposition qui s'effectue dans le dieu et dans la parole même du dieu, c'est, je crois, un des ressorts essentiels de la pièce. Par conséquent, puisqu'on a là affaire à une situation dans laquelle celui qui doit dire vrai, celui dont la fonction est de dire vrai, celui qu'on vient consulter pour dire vrai, celui-là ne peut pas dire la vérité, car cette vérité serait un aveu sur lui-même, comment la vérité va-t-elle faire son chemin, comment le dire-vrai va-t-il s'instaurer et instaurer en même temps la possibilité d'une structure politique à l'intérieur de laquelle on pourra dire vrai dans la *parrêsia* ? Eh bien, il faut que ce soit [par] les hommes. Il faut que ce soit des hommes qui arrivent à débusquer cette vérité et à pratiquer le dire-vrai. Et c'est en effet dans cette déficience du dieu à dire vrai, dans cette double réticence de l'oracle et de l'aveu, que les humains vont essayer de se débrouiller avec la vérité. Comment vont-ils faire pour faire sauter le double sceau de l'énigme oraculaire et de la honte de l'aveu ? Je crois qu'on peut résumer la pièce, enfin en regrouper les éléments, en disant qu'il y a deux grands moments.

Premier moment, qu'on pourrait appeler le moment du double demi-mensonge. Car précisément un des points essentiels aussi de cette pièce – il faudra y revenir – c'est que, à la différence de ce qui se passe dans *Œdipe*, la vérité ne s'y dit pas sans porter avec elle une dimension, je

dirais un double d'illusion qui est à la fois son accompagnement nécessaire, sa condition et son ombre portée. Pas de dire-vrai sans illusions. Voyons en tout cas comment ça se passe. Première partie donc, les deux demi-mensonges. Ce sont les suivants : premièrement, le demi-mensonge du côté de la mère ; et ensuite, le demi-mensonge du côté du père, puisque c'est donc par moitiés, comme dans *Œdipe*, que les choses vont s'enclencher. Premièrement, du côté de Créuse. Voilà donc Créuse la femme, Xouthos l'homme, qui arrivent à Delphes. Xouthos veut demander s'il aura un fils. Créuse veut en fait demander ce qu'est devenu son fils. C'est Créuse qui apparaît la première sur la scène et qui, la première, rencontre ce jeune homme qui, avec des branches de laurier, balaie le seuil du temple. Elle rencontre ce jeune homme et elle lui dit qu'elle voudrait consulter le dieu. Et Ion lui demande quelle est cette consultation, mais bien sûr elle n'ose pas dire à Ion la vérité de sa question. Elle n'ose pas lui dire : J'ai commis une faute avec le dieu et je viens lui demander ce qu'il a fait de mon fils. Alors elle va dire une demi-vérité ou un demi-mensonge. Elle va dire ce que n'importe qui dirait dans ce cas-là : Eh bien voilà, j'ai eu une sœur, une sœur qui a commis une faute avec un dieu²⁵. Elle a eu un fils de ce dieu et elle voudrait bien savoir ce qu'est devenu son fils. Et c'est là que, — croyant d'ailleurs de bonne foi ce que lui raconte Créuse (mais en l'occurrence ça n'a pas d'importance que ce soit Créuse ou que ce soit la sœur, de toute façon pour Ion la réponse est claire, ou plutôt la non-réponse du dieu est nécessaire) —, Ion lui dit : Puisque le dieu a commis une faute, une faute avec ta sœur, ne crains rien, le dieu ne parlera pas. Les humains ne peuvent pas forcer le dieu à parler contre son gré. Et puisqu'il a commis une faute, puisqu'il a été *adikos*, il se taira *dikaiôs* (justement)²⁶. Avoir commis une injustice le fonde en justice à ne pas parler. Donc il ne parlera pas.

Mais pendant, ou peu après ce dialogue entre Ion et Créuse, Xouthos, lui, pose sa question, beaucoup plus directe, beaucoup plus simple, beaucoup plus claire : Est-ce que je vais avoir un fils ? Et en quelque sorte, tandis que Créuse ne dit qu'une moitié de vérité à Ion qu'elle consulte, à Xouthos qui pose une question sincère et claire au dieu, le dieu va répondre par une demi-vérité. C'est-à-dire que le père et la mère, Créuse et Apollon, ne vont ni l'un ni l'autre oser dire la vérité, et ils vont ne dire que des demi-vérités ou des demi-mensonges. [...] À Xouthos venant lui dire : Est-ce que je vais avoir un fils ? Apollon répond : C'est très simple, dès que tu vas sortir du temple, le premier qui viendra (*iôn* : jeu de mots, bien sûr²⁷), celui-là sera ton fils. Reconnais-le pour ton fils. Et sortant du temple, Xouthos rencontre le garçon qui est là bien sûr pour servir le

dieu et qui tourne autour du temple sur lequel il a à veiller. Et ce jeune homme c'est Ion. Et c'est là que se passe cette scène où Xouthos se jette sur Ion et l'embrasse en lui disant : Tu es mon fils. Et Ion, un peu inquiet, dit : Oh là là, tiens-toi bien, sinon je vais te tuer. En fait la non-vérité ou le demi-mensonge prononcé par le dieu n'était pas simplement de l'ordre de la réticence à avouer. Ou plutôt la réticence à avouer se traduisait là dans l'ambiguïté oraculaire normale, ordinaire si j'ose dire ; le dieu a dit à [Xouthos] : Je te donne « *dôron* »²⁸, je te donne en cadeau le garçon que tu rencontreras lorsque tu sortiras du temple. Donner en cadeau ne veut pas dire exactement : ça sera ton fils, mais lui comprend que, puisqu'il est venu chercher un fils, ce qu'on va lui donner en cadeau sera son fils réel.

Par cette indication du dieu disant à Xouthos : Le premier que tu rencontreras sera ton fils, Ion se trouve donc maintenant doté d'un père. Car s'il est un peu réticent à se laisser embrasser par ce monsieur barbu, lorsque Xouthos lui dit : Mais tu sais, c'est le dieu qui m'a donné cette réponse, et qui m'a dit que j'aurai comme *dôron* le garçon que je rencontrerai en sortant du temple, Ion est évidemment obligé de s'incliner et de reconnaître, avec un petit peu d'hésitation : Oui, c'est ça mon père. Le voilà donc, ce Ion, grâce à cette demi-vérité ou ce demi-mensonge du dieu, doté d'une famille, ou en tout cas d'un père. Mais cette famille qu'il reçoit ainsi, il la reçoit à contre-sens, je dirais presque à contre-parent, puisque en fait il croit – et Xouthos croit aussi – qu'ils sont père et fils, alors qu'en réalité la vérité c'est que, entre Xouthos et Ion il n'y a aucun rapport. Le vrai rapport de parenté, c'est celui entre Créuse et Ion, or ce rapport-là n'apparaît pas. À la question biaisée de la vraie mère, qui faisait semblant de n'être pas la mère mais la sœur de la mère, le dieu a donc répondu en biaisant la réponse qu'il apporte à l'homme : il lui donne un faux fils. Mais après tout, les choses pourraient bien s'en tenir là, puisque, grâce à cela, eh bien Ion va pouvoir rentrer à Athènes. Ce n'est pas tout à fait son père, mais en somme ça peut lui servir de père. Et puis il va pouvoir vivre avec Créuse, dont il ne sait pas très bien que c'est sa mère, mais enfin les choses pourraient s'arranger. *Grosso modo*, on est assez près de la vérité pour que ça puisse marcher comme cela. Et c'est d'ailleurs bien comme cela que Xouthos l'entend. Il se contente parfaitement de cette solution, que, de toute façon, sincèrement, il trouve bonne. Il dit à Ion : Maintenant les choses sont claires, tu n'es plus cet enfant abandonné que tu croyais, je cherchais, moi, à avoir un fils, je l'ai. « Quitte ce temple et ta misérable existence. Pars pour Athènes, en plein accord avec ton père [*koinophrôn patri*]²⁹ – et là bien sûr, comme dans *Œdipe*, comme dans toutes ces tragédies, vous avez la phrase amphibologique : en plein accord

avec ton père. Xouthos croit que c'est lui-même qui est le père, en fait c'est avec Apollon que l'accord se fait, devrait se faire ; M.F.J. Là t'attendent le sceptre illustre de ton père et sa richesse immense ; de la sorte, échappant à ce double opprobre : pauvreté jointe à basse origine, tu seras noble et opulent tout à la fois³⁰. »

Donc le problème semble résolu, Ion a trouvé des parents – enfin, un père. Xouthos a trouvé un fils, et il lui propose de revenir à Athènes et d'exercer ce fameux pouvoir qui va pouvoir assurer une certaine continuité par rapport à la dynastie fondatrice d'Athènes – une certaine bien sûr, parce que, vous le voyez, la situation n'est qu'approximative, et pour l'accepter il faudrait n'être pas très regardant. Il faudrait n'être pas très regardant... et c'est bien, en effet, le cas de Xouthos qui n'est pas très regardant sur cette vérité, enfin ce demi-mensonge que, de bonne foi, il a reçu du dieu et qu'il prend pour vérité complète. Il n'est tout de même pas très regardant, parce que quand il dit à Ion : Je suis ton père, tu es mon fils, Ion lui dit : Mais enfin voyons, de quelle union est-ce que j'ai pu naître de toi ?³¹ Est-ce que c'est de Créuse ? Non, non, dit Xouthos, ce n'est pas de Créuse. Mais de qui est-ce que je suis né, car tu ne m'as pas fait tout seul ? Et Xouthos à ce moment-là répond : Écoute, ne te préoccupe pas trop. D'abord ne crains pas une naissance ignoble, car je suis, moi, Xouthos, fils, enfin descendant plutôt de Zeus, et, de ce côté-là, tu as la noblesse. Quant à ta mère... Tu sais, j'ai commis des fautes de jeunesse avant d'être marié, des folies de jeunesse. Et comme Ion, pour des raisons que vous allez vite comprendre, veut tout de même savoir exactement qui est sa mère, de qui elle est née, quelle est sa naissance, quelle est sa noblesse, quelle est sa terre d'origine, il insiste et dit : Mais enfin, comment est-ce que j'ai pu, si tu m'as conçu dans ta folie de jeunesse, comment est-ce que j'ai pu me trouver ici à Delphes ? Et à ce moment-là, Xouthos évoque un séjour qu'il aurait fait lui-même à Delphes pendant les fêtes de Bacchus, et là il se serait uni aux Ménades du dieu, dans une sorte de hiérogamie qui répond, mais sur le mode de l'illusion et du mensonge, à la vraie hiérogamie qui s'est produite entre Apollon et Créuse. Et la solution que propose Xouthos, c'est donc : Eh bien voilà, j'ai fait un enfant à une des Ménades du dieu, au cours d'une cérémonie, d'une fête et d'une ivresse rituelles. Or cette explication, qui n'est que très approximative du point de vue de la vérité, est désastreuse du point de vue du droit. Elle est désastreuse du point de vue du droit, pour quelle raison ? Eh bien tout simplement parce que Xouthos vient d'Achaïe, il est étranger à Athènes, il n'a été accueilli à Athènes que comme allié, et c'est pour prix de son alliance et de l'aide qu'il a apportée à Érechthée qu'on lui a donné Créuse. Alors

s'il revient avec un fils, mais un fils qui aurait été conçu avec une fille quelconque, fût-elle une Ménade du dieu, le fils né d'un père non-athénien et d'une mère non-athénienne ne peut en aucun cas exercer cette fonction fondatrice dans la ville qui est précisément la fonction, la vocation de Ion. Il ne peut pas exercer cette fonction-là, et l'approximation de vérité de Xouthos se traduit en fait par une sorte d'interdit juridique, ou d'impossibilité juridique. Ion se rend compte lui-même que ça ne peut pas marcher, et que, être né de Xouthos et d'une fille étrangère, cela ne lui permettra pas de fonder son pouvoir, et c'est précisément à ce moment-là qu'il fait cette fameuse déclaration dont je vous ai parlé, dans laquelle il dit : Mais je ne peux pas revenir à Athènes si je ne sais pas de quelle mère je suis né. Je ne peux pas recevoir de toi le pouvoir que tu me proposes, je ne peux pas m'asseoir sur le trône et recevoir le sceptre. Je ne peux pas prendre la parole et exercer cette parole qui commande, si je ne sais pas qui est ma mère³². Alors c'est ce texte-là, et cette déclaration de Xouthos que je voudrais reprendre avec un peu plus de détails tout à l'heure. [..."]

* M.F. : Si vous le voulez, on va prendre cinq minutes de repos. Je voulais vous dire une chose. L'an dernier au moment des événements de Pologne, le collège de France a eu la bonne idée d'inviter un certain nombre de professeurs polonais à venir faire des conférences ici, les uns étant dans une situation de non-liberté, les autres étant dans une situation plutôt marginale. À ces invitations il y a eu plusieurs non-réponses, et il y a eu une réponse positive. L'un de ces professeurs a pu venir ici et, à dire vrai, il a commencé ses cours lundi dernier. Son cours, sa série de conférences porte sur l'histoire du nationalisme polonais au cours du XIX^e siècle jusqu'au XX^e. Malheureusement – il y a de ma faute, il y a aussi des choses d'organisation qui ne viennent absolument pas de l'administration du Collège, mais de circonstances diverses que vous pouvez imaginer – ça s'est donc un peu précipité. Il a commencé ses cours. Mais je crois que ça n'est pas très important si vous avez manqué le premier. Si vous voulez, si ce sujet-là vous intéresse, il s'appelle M. Kieniewicz et il fait son cours sur le nationalisme polonais le lundi à dix heures du matin. Voilà. Alors dans cinq minutes je reviens et on continue.

NOTES

1. Euripide, *Ion*, vers 671-675, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 211.

2. « Le jeune hiérodoule a la piété exacte de sa profession, une affection tendre et jalouse pour le Dieu qui le nourrit, l'intelligence primesautière, la joyeuse activité de sa jeunesse [...]. Athénien sans le savoir, il tient sur toutes choses à son franc-parler » (« Notice » de *Ion* par H. Grégoire, *id.*, p. 177-178).

3. « Les Ioniens, lorsqu'ils habitaient dans le Péloponnèse le pays qu'on appelle aujourd'hui l'Achaïe, avant l'arrivée de Danaos et de Xouthos, se nommaient Peslages Ægialéens; mais à l'époque d'Ion, fils de Xouthos, ils prirent le nom d'Ioniens » (Hérodote, *Histoire*, VII, 92, cité par H. Grégoire dans sa « Notice », *id.*, p. 56).

4. « C'était la onzième réforme de la constitution athénienne. En premier lieu ce fut l'immigration d'Ion et de ceux qui s'établirent avec lui; alors pour la première fois ils se répartirent dans les quatre tribus et établirent les rois des tribus » (Aristote, *Constitution d'Athènes*, XLI, 2, trad. G. Mathieu & B. Haussolier, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 43).

5. Cf. sur ce point la « Notice » de *Ion* par H. Grégoire, éd. citée, p. 161-163.

6. Euripide, *Ion*, vers 1-81, éd. citée, p. 183-186.

7. Cf. sur cette tragédie dont on n'a retrouvé que des fragments, la notice complète de F. Jouan & H. Van Looy, in Euripide, *Œuvres*, t. VIII : *Fragments I^{er} partie*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 39-58.

8. « Le prince dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne cache pas, mais signifie » (in *Les Écoles présocratiques*, B XCII, éd. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1991, p. 87).

9. « *Eu phronois men* (es-tu bien de sang froid) » (Euripide, *Ion*, vers 520, éd. citée, p. 204).

10. Sur les différentes versions du plus fameux parricide, et plus généralement sur le personnage de Laïos, cf. T. Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque* (orig. : *Early Greek Myth : A Guide to Literature and Artistic Sources*, 1993), trad. D. Auger & B. Leclercq-Neveu, Paris, Belin (coll. « L'Antiquité au présent »), 2004, p. 862-874.

11. Foucault avait déjà proposé de nombreuses fois une analyse d'Œdipe : en 1971 (cours inédit au Collège de France, « La Volonté de savoir »), en 1972 (conférence inédite à Buffalo sur « Le Savoir d'Œdipe »), en 1973 (conférences au Brésil sur « Les Formes juridiques de la vérité », in *Dits et Écrits*, t. III, n° 139, p. 553-570), en janvier 1980 (cours inédit au Collège de France, « Le Gouvernement des vivants ») et mai 1981 (série de cours inédite à Louvain intitulée « Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu »). Il se montre très tôt sensible à cette structure « d'emboîtement par moitiés ».

12. Sophocle, *Œdipe-roi*, vers 1450, in *Tragédies*, t. I, trad. P. Mazon, éd. citée, p. 269.

13. Sophocle, *Œdipe à Colone*, vers 84-93, trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 157-158.

14. « Xouthos et toi aurez postérité commune, Doros par qui sera illustrée la Doride, au pays de Pélopes; puis, un deuxième fils, Achaïos, roi futur du pays maritime, près de Rhion; un peuple aura de lui son nom » (Euripide, *Ion*, vers 1590-1593, éd. citée, p. 246).

15. *Id.*, vers 365 et 375, p. 198.
16. « Son obscure teneur t'a trompé » (*id.*, vers 533, p. 205).
17. Cf. *supra*, note 8.
18. Euripide, *Ion*, vers 355, éd. citée, p. 197.
19. *Id.*, vers 365, p. 198.
20. *Id.*, vers 366.
21. *Id.*, vers 368.
22. *Id.*, vers 369.
23. *Id.*, vers 370. Ion utilise en fait pour désigner l'injustice d'Apollon l'adjectif *kakos* (« Convaincu d'une faute (*kakos phaneis*) dans sa propre demeure. Apollon, justement (*dikaiôs*), s'en prendrait à celui qui t'en ferait l'annonce », *id.*, vers 370-371).
24. *Id.*, vers 1557-1559, p. 245.
25. *Id.*, vers 338, p. 197 (Créuse parle simplement d'une amie : « J'ai une amie qui dit s'être unie à Phoibos »).
26. Cf. *supra*, note 23.
27. « Domôn tôn d'exionti tou theou (au sortir de ce temple divin) » (Euripide, *Ion*, vers 535, éd. citée, p. 205). Jeu de mots explicite au vers 802 (le fils de Xouthos, dit le Chœur, s'appelle « Ion, car, le premier, il rencontra son père », *id.*, p. 216) et au vers 831 (« et ce nom, tout nouveau, fut forgé après coup : sous prétexte qu'*Ion* s'est trouvé sur sa route (*Iôn, ionti dêthen hoti sunênteto*) », *id.*, p. 217).
28. *Id.*, vers 536-537, p. 205.
29. *Id.*, vers 577, p. 207.
30. *Id.*, vers 578-580.
31. Toute la discussion se déroule au long des vers 540-560 de la pièce (*id.*, p. 205-207).
32. *Id.*, vers 669-676, p. 211.

LEÇON DU 19 JANVIER

Deuxième heure

Ion : Rien, fils de Rien. – Trois catégories de citoyens. – Conséquences d'une intrusion politique de Ion : haines privées et tyrannie publique. – À la recherche d'une mère. – La parrèsia, irréductible à l'exercice effectif du pouvoir et à la condition statutaire de citoyen. – Le jeu agonistique du dire-vrai : libre et risqué. – Contexte historique : le débat Cléon/Nicias. – La colère de Créuse.

Reprenons la lecture de ce texte. [...*]

Autour de Ion, de la naissance de Ion, on a eu Créuse qui a effectué un léger déplacement de vérité en prétendant que c'est sa sœur qui a été séduite par Apollon ; le dieu qui, par honte, n'a pas voulu donner la réponse vraie et a indiqué à Xouthos un fils qui en réalité n'est pas le sien ; et Xouthos qui, en quelque sorte par négligence, se contente de vérités qui sont, à dire vrai, vraisemblables, mais qui ne sont pas réellement établies. Et alors c'est ce jeu de demi-mensonges, demi-vérités, approximations, c'est ce jeu que Ion refuse. Ion refuse, il veut la vérité. Et – comme le montre toute la tirade sur laquelle maintenant on va un peu s'arrêter – il veut la vérité parce qu'il veut fonder le droit. Il veut fonder son droit, fonder son droit politique à Athènes. Il veut avoir le droit d'y parler, d'y tout dire, d'y parler vrai et d'user de son franc-parler. Pour fonder sa *parrèsia*, il a besoin que soit dite enfin la vérité, une vérité qui pourrait fonder ce droit. Voilà donc pourquoi, après que Xouthos l'a embrassé chaleureusement et plus

* M.F. : Je vous rappelle ce que je vous disais la dernière fois : ceux d'entre vous qui seraient étudiants, c'est-à-dire qui seraient en cours d'études et feraient un travail universitaire, que ce soit la préparation à la licence, la thèse, etc.. et qui, pour une raison ou pour une autre, voudraient qu'on puisse un petit peu parler soit de leur travail, soit du cours et poser des questions, alors on pourra se réunir tout à l'heure, si vous voulez, vers midi moins le quart, dans la salle 5, qui sera ouverte. Alors là, on tâchera de faire une petite réunion de prise de contact pour qu'on puisse un petit peu échanger questions et réponses, au-delà du rituel de l'aféthurgie du cours, essayer de déthéâtraliser un peu tout ça. Revenons donc au théâtre et à Ion.

ou moins convaincu qu'il est en somme à peu près son fils, Ion dit : Oui, mais ça [ne] va pas. « Les choses, mon père, ont un autre visage suivant qu'on les regarde à distance ou de près [« de près » : je crois qu'il faut le prendre au sens très local : à Athènes ; de Delphes on peut en somme dire que je suis ton fils et puis que je vais revenir pour y exercer le pouvoir, mais [c'est autre chose] à Athènes ; M.F.] ; je bénis, certes, l'aventure qui me fait trouver en ta personne un père ; mais écoute la pensée qui me vient à l'esprit¹. » Et alors il va être question justement de cet endroit même où le pouvoir doit s'exercer : Athènes. « On affirme que le peuple autochtone et glorieux d'Athènes est pur de tout mélange étranger. Or, c'est là que je tombe, affligé d'une double disgrâce, étant fils d'un intrus et moi-même bâtard. Flétri de ce renom, si je suis sans pouvoir, je resterai le *Rien*, fils de *Rien* du dicton. Si je cherche, par contre, à parvenir au rang suprême, si j'aspire à devenir quelqu'un, je serai détesté de la foule incapable ; supériorité, toujours, est odieuse. Quant à ceux-là qui, bons à la fois et capables, se taisent par sagesse, et fuient la politique, ceux-là me trouveront bien sot, bien ridicule, de ne pas rester coi dans la ville inquiète. Enfin, ceux qui marient politique et raison voteront plus encore contre moi, si j'arrive aux honneurs ; car ainsi mon père, vont les choses. Ceux-là, qui sont nantis du pouvoir et des places, sont les plus acharnés contre leurs concurrents. Arrivé, en intrus dans la maison d'un autre, près d'une femme sans enfant, qui partagea longtemps ta peine, et qui, déçue et solitaire, portera non sans amertume son destin, je serai, à bon droit, victime de sa haine². »

Je reviendrai sur ce passage. Je voudrais relire cette première partie du texte et de la réplique. Qu'est-ce qu'on y voit, dans les objections que Ion fait à son quasi-père, pseudo-père Xouthos ? Premièrement, dit-il, Athènes est autochtone. C'est la vieille revendication d'Athènes : à la différence des autres peuples grecs, les Athéniens ont toujours habité l'Attique, ils sont nés du sol même et Érechthée, né du sol même d'Athènes, en est le garant. Deuxièmement, non seulement Athènes est autochtone, mais Athènes est pure de tout mélange étranger. Ceci se réfère aussi à un thème important, que l'on retrouve chez Euripide – par exemple dans un fragment d'une pièce perdue qui s'appelle *Érechthée*. Dans les autres cités, dit Euripide, on va habiter comme des pions qu'on déplace au jeu de jonchet, au jeu de trictrac ; des nouveaux éléments sont perpétuellement introduits comme une cheville mal fixée dans une pièce de bois³. En fait, ceci se réfère à une législation très précise. Depuis le milieu du v^e siècle, depuis 450-451, une législation propre à Athènes, et qu'on ne retrouve pas dans la plupart des autres cités grecques, ne reconnaissait

pas le droit de citoyenneté à des enfants nés d'un père athénien, mais d'une mère non-athénienne⁴. Autrement dit, la double parenté athénienne était requise depuis le milieu du v^e siècle. Cette législation extrêmement sévère, typique encore une fois d'Athènes, avait pour but d'éviter l'inflation du nombre des citoyens. Elle a eu d'ailleurs pour effet, bien sûr, de les raréfier aussi. Et justement, dans la seconde partie de la guerre du Péloponnèse, lorsque Athènes, affaiblie et par la peste et par la guerre et par les défaites, aura besoin de citoyens, on reviendra sur cette législation. Mais à l'époque où Euripide écrit *Ion*, en 418, on n'en est pas là, et on est toujours sous le signe de cette loi. Et, selon un procédé habituel à ces réélaborations légendaires, on fait valoir cette loi comme étant extrêmement ancienne, alors qu'elle est très récente. Et ici Ion est censé se référer à une tradition absolument originaire d'Athènes et dire : Athènes est pure de tout mélange étranger, c'est-à-dire que tout citoyen ne peut être que né de citoyens père et mère. Alors il dit : « C'est là que je tombe, affligé d'une double disgrâce, étant fils d'un intrus, et moi-même, bâtard⁵. » C'est-à-dire qu'il n'est même pas le fils d'un Athénien et d'une femme étrangère. Il est fils d'un non-Athénien, Xouthos, et d'une fille trouvée on ne sait où. Donc : « Flétri de ce renom, si je suis sans pouvoir, je resterai *Rien, fils de Rien*⁶. » Rien, fils de personne : il ne sera rien du tout.

Et alors, c'est là que commence un second développement. La traduction ne rend pas tout à fait, je crois, justice et ne restitue pas clairement un texte dont la discursivité est pourtant assez lisible. Il dit : Si je veux atteindre le premier rang (*eis to prôton zugon* : pour le premier rang)⁷ — faites attention, [il ne s'agit] pas [d']exercer le pouvoir tyrannique, le pouvoir monarchique, le pouvoir d'un seul ; être au premier rang, c'est faire partie de ces quelques-uns qui sont au premier rang de la ville —, alors dit-il, je vais me trouver (là je schématise mais c'est comme ça que le texte est construit) devant trois catégories de citoyens. Le texte dit : « Je serai détesté de la foule incapable. Quant à ceux-là qui, bons à la fois et capables, se taisent par sagesse, et fuient la politique, ceux-là me trouveront bien sot, bien ridicule, de ne pas rester coi dans la ville inquiète. Enfin, ceux qui marient politique et raison⁸... » En fait on a trois catégories de citoyens qui sont évoquées. Dans un autre texte d'Euripide, *Les Suppliants*, il est aussi question de trois catégories de citoyens : les riches, les pauvres et puis les moyens⁹. On a également une distinction à trois termes, mais elle est ici tout à fait différente. Car il s'agit de trois catégories de citoyens qui sont répartis, non pas par rapport à la richesse, mais par rapport à ce qui est défini par Ion comme son objectif, ou son objectif hypothétique : être au premier rang de la ville. [Relativement à] la distribution du pouvoir,

de l'autorité, de l'influence effective dans la ville, il y a trois catégories de citoyens. Alors je crois qu'il faut bien comprendre : il ne s'agit pas là de trois catégories, si vous voulez, légales de citoyens qui n'auraient pas le même statut censitaire. Nous sommes dans la démocratie athénienne. Mais il s'agit de la répartition effective de l'autorité politique, de l'exercice du pouvoir parmi et à l'intérieur de cette masse ou de cet ensemble constitué par les citoyens de droit. Il n'est même pas question de ceux qui n'auraient pas de droits, soit à titre d'esclave bien sûr, soit à titre de métèque, soit à titre d'étranger. Non, nous sommes parmi les citoyens, et parmi ces citoyens-là, il y a trois catégories.

*Tôn men adunatôn*¹⁰ : du côté de ceux qui sont *adunatôn* (« impuissants »). Je crois qu'il faut éclairer ce texte par un autre texte qui est aussi dans *Les Suppliants* [et] où il est question des citoyens qui sont capables, qui sont puissants, qui peuvent quelque chose par eux-mêmes et par leurs richesses pour la cité¹¹. La première catégorie que Ion évoque là, c'est ceux qui n'ont même pas cette capacité, cette puissance de faire quelque chose, par eux-mêmes ou par leurs richesses, pour la cité. C'est-à-dire : par eux-mêmes ils n'ont même pas de quoi s'acheter un armement, une armure pour participer à la guerre, et ils ne sont pas de ceux qui font rentrer les richesses dans la cité ou qui la rendent prospère. Cette foule incapable, cette masse de citoyens qui sont des citoyens juridiquement à part entière, mais qui n'ont pas cette espèce de « plus » qui caractérise l'autorité politique, eh bien ceux-là, devant quelqu'un comme Ion qui, venant en intrus et marqué de sa bâtardise, voudrait prendre le pouvoir, cet ensemble ne pourra manifester que de l'envie et de la colère. Ces gens-là détestent de toute façon toujours les plus forts, quels qu'ils soient. Donc, [dit Ion,] je me trouverai en butte à une hostilité générale des impuissants, ou de ceux qui n'ont pas d'autorité politique dans notre pays. Je me heurterai à leur hostilité à cause de ma naissance, une hostilité plus forte encore à cause de ma naissance.

Deuxième catégorie de citoyens – et alors là, c'est très intéressant –, ce sont des gens *khrêstoi* et *dunamenoï*. *Dunamenoï*¹², c'est-à-dire : ceux qui peuvent quelque chose, à qui leur naissance, leur statut, leur richesse donnent de quoi exercer le pouvoir. *Khrêstoi*, c'est-à-dire que ce sont des « gens bien », des gens qui sont moralement estimables. En somme, c'est l'élite, et c'est bien ce terme de *khrêstoi* que Xénophon par exemple, ou le pseudo-Xénophon plutôt, dans la *Constitution d'Athènes* emploie pour désigner l'élite¹³. Eh bien ces gens-là, ces *dunamenoï* et *khrêstoi*, il y en a parmi eux qui sont en même temps *sophoi* (qui sont sages). Et ceux-là « *sigôsin kai ou speudosin eis ta pragmata*¹⁴ » : ceux-là se taisent et ils ne

s'occupent pas [de] *ta pragmata* (des affaires de la cité). On a donc cette seconde catégorie des citoyens qui appartiennent aux gens bien, aux gens puissants, aux gens qui ont la richesse, la naissance, le statut, mais leur sagesse fait qu'ils ne s'occupent pas de politique. Ne pas s'occuper de politique, ne pas s'occuper des affaires, c'est également se taire. Ceux-là, comment vont-ils réagir lorsqu'ils vont voir un intrus bâtard essayer de se pousser au premier rang ? Eh bien, ils vont trouver cela tout simplement ridicule. Ils vont trouver ridicule que cet intrus bâtard ne se tienne pas tranquille dans la cité (*hêsukhazein*)¹⁵. Alors là, on a manifestement un thème philosophique concernant cette forme d'appartenance à une cité, qui consiste, tout en étant riche, puissant, bien né, etc., à être un *sophos*¹⁶, à être un sage qui ne s'occupe pas des affaires et qui se maintient dans l'*hêsukhia*, dans la tranquillité, dans l'oisiveté, dans ce que les Latins appelleront l'*otium*.

Troisième catégorie de citoyens, [ce] sont également des citoyens riches et puissants, des gens bien. Mais à la différence de ceux qui sont *sophoi* (sages), qui se taisent et s'occupent de leurs affaires, ceux-là « *logô te khrômenôn te tê polei*¹⁷ », ceux-là manient la politique et la raison (*khrômenôn*, [du] verbe *khrêstai* : se servir de, pratiquer, s'occuper de ; à la fois *logos* et *polis* : ils manient et le *logos* et la *polis* ; et c'est ceux-là, bien sûr, qui représentent l'autorité politique). Vous voyez que cette troisième catégorie de citoyens s'oppose absolument terme à terme à la catégorie précédente, [tout en appartenant] eux aussi à la catégorie des gens bien. Il y a la catégorie des gens bien qui se taisent et ne s'occupent pas des *pragmata*, [et] il y a la catégorie des gens qui se servent, s'occupent, manipulent, ont affaire, pratiquent et le *logos* (c'est-à-dire qu'ils ne se taisent pas, ils parlent) et la *polis* (ils s'occupent des affaires de la ville). L'opposition est, je crois, terme à terme. Ceux-là, dit le texte d'ailleurs, ils ont la ville, ils possèdent la ville, ils contrôlent la ville et ils ont les honneurs. Et alors c'est à ceux-là qu'[on] risquerait de se heurter sous la forme de la rivalité : ceux-là, dit-il, ne supportent pas qu'on leur fasse concurrence, et par leur vote ils essaient de condamner ou d'exclure ceux qui leur portent ombrage.

Donc dans la cité et par rapport à ces trois catégories de personnages qui sont, encore une fois, trois catégories de citoyens légaux – les pauvres sans puissance ; et, parmi les puissants, ceux qui se taisent et ne s'occupent pas des affaires de la cité ; et ceux qui se servent et du *logos* et de la *polis* –, [lon.] de toute façon comme intrus, comme étranger et comme bâtard, va être en excédent, être de trop. Avec [quelles] conséquences ? [La réponse se trouve dans] ce texte que j'avais commencé à vous lire¹⁸.

Dans le foyer même où il sera (c'est-à-dire dans le foyer de Xouthos et de Créuse), il va se trouver en trop, étant le fils bâtard d'un père étranger. Créuse, qui d'une part est athénienne de naissance, fille d'Érechthée, et d'autre part est l'épouse légitime, ne va pas le supporter. Et il va donc y avoir de la haine dans le foyer des souverains, dans le foyer du roi, du monarque et de son épouse, en tout cas dans ce foyer dont l'harmonie, dont la bonne entente est absolument indispensable à l'harmonie même de la cité. Ou bien Xouthos va prendre le parti de son fils illégitime contre sa femme, et ce sera la destruction de la paix dans le ménage ; ou bien il va prendre le parti de sa femme contre son fils, et par conséquent il trahira Ion. De toute façon, Ion sera de trop par rapport à cette structure de la maison du chef, dont l'harmonie est indispensable au bien public et à la paix de la cité tout entière. Et d'un autre côté, sur la scène publique, eh bien il va être en trop. Car venant ainsi de l'extérieur, imposé ainsi de force avec sa naissance illégitime, il ne pourra – et c'est ce qui apparaît à la fin du texte – exercer qu'un seul pouvoir, celui de la tyrannie. Il sera comme ces tyrans qui s'imposaient de l'extérieur aux cités grecques, qui venaient sous la protection de Zeus. Or il se trouve justement que Xouthos est descendant de Zeus, donc les références au pouvoir tyrannique sont assez claires. [Ion] ne pourra venir, être là que comme tyran. Or l'existence du tyran, dit-il, est une existence détestable, et il ne veut en aucun cas mener cette vie¹⁹. Il préfère rester auprès du dieu où, là, il mènera une existence calme et tranquille. Voilà pourquoi, après avoir accepté la paternité que lui indiquait Xouthos, Ion finit par dire : Non, finalement je ne veux pas aller à Athènes, pour les raisons que voici.

C'est à ce moment-là que Xouthos insiste et fait valoir qu'on peut encore s'accommoder (avec Xouthos on est toujours dans l'ordre de l'accommodement), et il dit : C'est très simple, on ne va pas dire tout de suite que tu es mon fils, ni mon héritier, ni que je te concéderai le pouvoir, mais on va faire ça tout doucement, progressivement. Et on choisira l'occasion, le moment de le dire à Créuse, de telle manière qu'elle puisse l'accepter sans chagrin ni problème. Et cet accommodement, Ion l'accepte²⁰. Et il l'accepte si bien qu'il consent à venir avec Xouthos participer à un banquet où on remerciera le dieu de la révélation (en réalité la révélation mensongère) qu'il a faite. Et puis après, on partira pour Athènes, et on imposera petit à petit la présence de Ion au foyer de Créuse et de Xouthos. Ion accepte non sans ajouter ceci, qui est le texte que je voulais vous expliquer : J'irai donc, mais le destin (*tukhê*) ne m'a pas encore tout donné²¹. Il accepte d'aller à Athènes, mais « si je ne trouve pas celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible [*abiôton hêmin* : il nous est impossible

de vivre ; M.F.] et, s'il m'était permis de faire un vœu, puisse-t-elle être Athénienne, cette femme, afin que je tiennne de ma mère le droit de parler librement. Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tache, même si la loi en fait un citoyen, la langue sera servie²² ». Il n'aura pas la *parrêsia* : *ouk ekhei parrêsian*²³. Alors pourquoi veut-il si fort la *parrêsia* ? Pourquoi cette absence de *parrêsia* fait-elle échouer la combinaison approximative échafaudée par Xouthos, pourquoi en tout cas, même au moment où il accepte cette combinaison approximative, Ion n'est-il pas satisfait et veut-il encore savoir qui est sa mère pour obtenir la *parrêsia* ? Il me semble que dans ce manque de la *parrêsia* qui est ainsi manifesté et qui gêne tellement Ion, on peut voir un [...]

Vous voyez très bien que la *parrêsia* ne se confond pas avec l'exercice du pouvoir. Car le pouvoir lui-même, l'autorité sur la cité, la souveraineté – une souveraineté de type monarchique ou tyrannique – Xouthos la possède et il est tout prêt à la transmettre à son fils. L'ascendance magnifique qui remonte jusqu'à Zeus, le pouvoir réel qu'il exerce à Athènes, les richesses qu'il a accumulées, tout ça ne suffit pas et ne suffirait pas à donner à Ion la *parrêsia*. Ce n'est pas donc l'exercice du pouvoir lui-même.* Mais vous voyez aussi que ce n'est pas non plus le simple statut de citoyen. Certes, avec la législation athénienne – celle de 451 mais qui est censée valoir déjà –, puisqu'il n'est pas de mère athénienne, il ne peut pas être citoyen. Mais ce qui est intéressant dans le texte, c'est qu'il dit précisément : Même si la loi fait de quelqu'un un citoyen, même s'il est donc légalement citoyen, il n'a pas pour autant la *parrêsia*. Autrement dit, la *parrêsia*, il ne peut l'avoir ni du côté de son père qui lui donne le pouvoir, ni du côté de la loi, si elle existait, qui lui donnerait le statut de citoyen. Il la demande, cette *parrêsia*, à sa mère. Est-ce que cela veut dire qu'on a affaire là au reste ou expression de quelque droit matrilinéaire ? Je ne crois absolument pas. Il faut en effet se souvenir de ce qu'est la situation particulière de Ion. Il a un père, un père qui a été reçu sur le sol athénien mais qui n'est pas un Grec d'origine. Deuxièmement, il ne connaît pas qui est sa mère. Et troisièmement, il veut exercer un pouvoir, il veut être au premier rang de la cité. Il pourrait recevoir le pouvoir tyrannique de son père, mais ce pouvoir tyrannique ne lui suffit pas pour ce qu'il veut faire. Ce qu'il veut faire, c'est donc être au premier rang de la cité. Et pour être au premier rang dans la cité – ou plutôt : impliqué par

* Inaudible.

** Le manuscrit précise : « La *parrêsia*, ce n'est pas la parole de commandement ; ce n'est pas la parole qui place les autres sous son joug. »

ce premier rang dans la cité, lié à ce premier rang de la cité – il a besoin de la *parrèsia*. Cette *parrèsia*, c'est donc autre chose que le pur et simple statut de citoyen, ce n'est pas non plus quelque chose qui est donné par le pouvoir tyrannique. Qu'est-ce que c'est ?

Eh bien, je crois que la *parrèsia* est en quelque sorte une parole d'au-dessus, d'au-dessus du statut de citoyen, différente de l'exercice pur et simple du pouvoir. C'est une parole qui exercera le pouvoir dans le cadre de la cité, mais bien sûr dans des conditions non tyranniques, c'est-à-dire en laissant la liberté des autres paroles, la liberté de ceux qui eux aussi veulent être au premier rang, et peuvent être au premier rang dans cette sorte de jeu agonistique caractéristique de la vie politique, en Grèce et surtout à Athènes. C'est donc une parole d'au-dessus, mais une parole qui laisse la liberté à d'autres paroles, et qui laisse la liberté de ceux qui ont à obéir, qui leur laisse la liberté, au moins en ceci qu'ils n'obéiront que s'ils peuvent être persuadés.

L'exercice d'une parole qui persuade ceux auxquels on commande et qui laisse la liberté dans un jeu agonistique aux autres qui veulent aussi commander, c'est, je crois, cela qui constitue la *parrèsia*. Avec, bien entendu, tous les effets qui sont associés à une pareille lutte et une pareille situation. Premièrement : que la parole que l'on prononce ne persuade pas et que la foule se retourne contre vous. Ou encore que la parole des autres, à laquelle on laisse place à côté de la sienne propre, ne l'emporte sur la vôtre. C'est ce risque politique de la parole laissant la place libre à d'autres paroles et se donnant pour tâche, non de plier les autres à sa propre volonté mais [de] les persuader, c'est cela qui constitue le champ propre à la *parrèsia*. Faire jouer cette *parrèsia* dans le cadre de la cité, qu'est-ce, sinon précisément, et conformément à ce qui a été dit tout à l'heure, manipuler, traiter à la fois, avoir affaire à la fois au *logos* et à la *polis* ? Faire jouer le *logos* dans la *polis* – *logos* au sens de parole vraie, parole raisonnable, parole qui persuade, parole qui peut se confronter aux autres paroles, et qui ne vaincra que du poids de sa vérité et de l'efficacité de sa persuasion –, faire jouer cette parole vraie, raisonnable, agonistique, cette parole de discussion dans le champ de la *polis*, c'est cela en quoi consiste la *parrèsia*. Et cette *parrèsia*, encore une fois, ce n'est ni l'exercice effectif d'un pouvoir tyrannique ni le simple statut de citoyen qui peut la donner.

Qui peut donc donner cette *parrèsia* ? C'est là où Euripide fait valoir, sinon sa solution, du moins sa suggestion. Il dit : elle doit venir de la mère. Mais, encore une fois, ce n'est pas du tout référence à quelque droit matrilinéaire, c'est en fonction de la situation même de Ion, Ion qui

jusqu'à présent, tout en ayant un père éclatant puisqu'il vient de Zeus, tout en ayant un père tout puissant puisqu'il exerce le pouvoir à Athènes, n'est pas né à Athènes. C'est simplement l'appartenance à la terre, c'est l'autochtonie, c'est l'enracinement dans le sol, c'est cette continuité historique à partir d'un territoire, c'est cela seulement qui peut donner la *parrêsia*. Autrement dit, la question de la *parrêsia* répond à un problème historique, à un problème politique extrêmement précis à l'époque où Euripide écrit *Ion*. On est dans l'Athènes démocratique, l'Athènes dans laquelle Périclès a disparu une dizaine d'années auparavant, cette Athènes démocratique où à la fois le peuple tout entier, bien sûr, avait le droit de vote et les meilleurs et le meilleur (Périclès) exerçai(en)t de fait l'autorité et le pouvoir politiques. Dans cette Athènes post-péricléenne, le problème se pose de savoir qui, dans le cadre de la citoyenneté légale, va exercer effectivement le pouvoir. Étant donné que la loi est égale pour tous (principe de l'*isonomia*), étant donné que chacun a le droit de vote et de dire son opinion (*isêgoria*), qui va avoir la possibilité et le droit de la *parrêsia*, c'est-à-dire de se lever, de prendre la parole, d'essayer de persuader le peuple, d'essayer de l'emporter sur ses rivaux — au risque d'ailleurs d'y perdre le droit de vivre à Athènes comme cela se passe lorsqu'il y a exil, ostracisme d'un chef politique —, ou éventuellement risquer sa propre vie ? En tout cas ce risque de la parole politique, avec l'autorité qui lui est liée, qui doit l'exercer ? Ça a été tout le débat de l'Athènes à cette époque, entre Cléon, le démocrate, démagogue, etc. qui prétendait que chacun devait pouvoir avoir cette *parrêsia*, et, disons, le mouvement à tendance aristocratique autour de Nicias, qui pensait que la *parrêsia* devait être réservée en fait à une certaine élite. On essaiera différentes solutions dans la grande crise que la seconde partie de la guerre du Péloponnèse ouvrira à Athènes. À l'époque où Euripide écrit, la crise n'est pas encore manifestement ouverte, mais le problème se pose. Et c'est à cette époque-là ou à peu près, qu'on voit un certain nombre de projets constitutionnels nouveaux se formuler à Athènes. Euripide ne veut aucunement proposer dans l'*Ion* une solution constitutionnelle pour dire qui doit exercer la *parrêsia*, mais on voit très bien dans quel contexte il formule cette question de la *parrêsia* : lorsque, comme le texte le montre très bien là, la *parrêsia* ne peut pas être héritée comme un pouvoir violent et tyrannique, qu'elle n'est pas non plus simplement impliquée par le pur statut de citoyen, qu'elle doit être quelque chose réservée à quelques-uns, qu'on ne peut pas obtenir comme ça. Et ce qu'Euripide suggère, c'est que l'appartenance à la terre, l'autochtonie, cet enracinement historique dans un territoire va assurer à l'individu l'exercice de cette *parrêsia*.

Ce que je dis là sur le contexte immédiat, politique de ce problème et de ce thème de la *parrêsia* dans l'*Ion*, je ne le dis pas en déduction de ce que je vous disais tout à l'heure, lorsque j'évoquais le caractère fondamental de cette tragédie comme tragédie, drame du dire-vrai, et comme sorte de représentation fondatrice du dire-vrai. Je crois que cette pièce répondait immédiatement, en effet, à un problème politique précis, [et] qu'elle est en même temps le drame grec sur l'histoire politique du dire-vrai, sur la fondation, légendaire et vraie à la fois, du dire-vrai dans l'ordre de la politique. Que l'essentiel, que le fondamental de l'histoire passe par le fil menu et ténu des événements est quelque chose, je crois, [à quoi] il faut ou se résoudre ou plutôt [qu'il faut] affronter courageusement. L'histoire, et l'essentiel de l'histoire, passe par le chas d'une aiguille. C'est donc dans ce petit conflit constitutionnel de l'exercice du pouvoir à Athènes que s'est formulé ce grand drame de *Ion* comme drame de la formulation du vrai et de la fondation du dire-vrai politique en fonction du dire-vrai oraculaire. Comment peut-on passer de ce dire-vrai oraculaire au dire-vrai politique ?

C'est ce qui va alors apparaître dans la seconde partie de la pièce d'une façon plus claire encore. Le dieu est là qui devrait dire vrai. Je vous ai montré pourquoi et comment il se refusait à dire vrai. Comment dépasser cette vérité approximative que Xouthos a proposée à Ion et devant laquelle Ion se montre si hésitant, comment franchir le secret que le dieu maintient, à cause de son ambiguïté oraculaire, à cause aussi de la honte à avouer sa faute ? Eh bien c'est précisément du côté des humains qu'il faut se tourner, car le dieu va rester muet, le dieu va rester ambigu, le dieu va rester honteux. Et ce sont les hommes qui vont faire le trajet vers le dire-vrai, ce dire-vrai de la naissance de Ion qui pourra fonder enfin son droit à dire vrai dans la cité.

Comment est-ce que les choses se passent ? Je voudrais essayer de me dépêcher un peu, je vais au moins entamer l'analyse de cette seconde partie. Tout comme, dans *Œdipe*, la vérité se révélait par moitiés, nous allons avoir un jeu de moitiés, ou plutôt deux jeux de moitiés. Nous avons eu un premier jeu de moitiés, nous avons vu Créuse poser sa question biaisée, Xouthos poser sa question naïve, et le dieu donner une réponse biaisée. C'est le premier point. Maintenant, Ion a pratiquement accepté de jouer ce jeu de la vérité biaisée ou du demi-mensonge. Il l'a accepté à moitié, mais il n'est pas tout à fait satisfait. Il lui reste encore ce reste, cette nécessité de fonder la *parrêsia* qu'il n'est pas arrivé à établir. Le dernier trajet va être franchi là aussi en deux parts. D'une part le côté de la femme, et de l'autre le dire-vrai – dire-vrai vous allez voir combien réticent et allusif – du dieu.

Premièrement, du côté de la femme. Pour que la naissance de Ion se révèle dans sa vérité, il faut bien que les deux partenaires qui ont donné naissance à Ion, à savoir Créuse et Apollon, disent la vérité. Alors, côté Créuse, voilà ce qui se passe : Ion, ayant accepté bon gré mal gré la solution de Xouthos, décide d'aller avec lui participer à ce banquet de remerciement. Il quitte donc la scène, non sans avoir recommandé au chœur de garder le silence, puisque, dans leur convention, il est entendu que Ion rentrera à Athènes comme ça, mais c'est petit à petit qu'on dira la vérité et puis qu'on dira que Ion est bien en effet l'héritier de Xouthos, tout ça pour ne pas blesser Créuse. Il faut donc que tout le monde se taise autour de ce qu'on croit être la vérité, et on recommande donc au chœur de se taire. Or le chœur est composé de quoi ? Eh bien, des servantes de Créuse, de celles qui ont accompagné Créuse depuis Athènes jusqu'à Delphes dans sa consultation. Le chœur, qui est évidemment du côté de Créuse, n'a pas de soin plus pressé lorsque Créuse rentre en scène que de lui dire : Écoute, voilà ce qui s'est passé, on ne veut pas te le dire mais Xouthos s'est trouvé un fils. Et ce fils évidemment ce n'est pas le tien, c'est un fils qui a été fait par Xouthos et qu'il va introduire chez toi et qu'il va chercher à t'imposer. Et là-dessus Créuse évidemment fait une scène. Elle entre en colère, dans une fureur à l'intérieur de laquelle elle est accompagnée par son pédagogue, le vieillard avec qui elle est venue à Delphes et qui est, dit le texte²⁴, le pédagogue des enfants d'Érechthée. Elle entre en fureur, pour quoi ? Alors là — il faut le souligner, bien que ça soit un petit peu marginal par rapport à notre propos, mais ça recoupe des choses qu'on avait dites —, la fureur n'est pas du tout une fureur, si vous voulez, d'ordre sentimental ou sexuel : mon mari m'a trompée. C'est la fureur de la femme qui, en tant qu'héritière d'une lignée et mariée à quelqu'un, voit arriver un fils de son mari, lequel fils va être installé dans la maison et, en tant qu'héritier, va, d'une part bien sûr, exercer un pouvoir dans la maison, mais surtout la déchoir, elle, de son rôle de maîtresse de maison et de mère, de son rôle de souche de la lignée. Et par conséquent, déchu de ses droits, elle va mener une vie solitaire, misérable et abandonnée. C'est cela qui provoque chez elle la fureur, et dans cette fureur elle va dire ceci, qui est, je crois, essentiel : Puisque mon mari veut m'imposer contre mon gré, sans me le dire, un fils qui n'est même pas de moi et m'humilie, je suis la victime de son injustice ; et je suis la victime de son injustice, à cause de quoi ? Parce que le dieu, parce qu'Apollon lui a désigné ce fils — car Créuse à ce moment-là croit toujours, comme Xouthos, que Ion ainsi désigné est le fils naturel de Xouthos —. Mon mari m'impose un fils qui n'est pas le mien, sur l'indication du dieu, du dieu qui est celui qui m'a fait, à moi, un fils que je ne peux

pas retrouver. Et je me trouve maintenant prise entre les deux injustices : l'injustice du mari qui, bien qu'étranger, amène à Athènes un fils qui n'est même pas athénien, mais qui va y exercer le pouvoir et va me déchoir, moi, de mon statut de fille, d'héritière, de fille épicière d'Érechthée ; et d'un autre côté, tout ceci à cause d'un dieu dont j'ai été victime, puisque, après m'avoir fait un enfant, il m'abandonne.

Et c'est dans cette colère que Créuse va parler, et parler dans une scène qui est très exactement une double scène, une scène d'aveu qui se fait sur deux registres : l'aveu blasphématoire, l'aveu accusateur prononcé contre Apollon ; et d'autre part l'aveu en quelque sorte humain, l'aveu péniblement arraché mot à mot, dans un dialogue avec le pédagogue. Et c'est ce double aveu qui va constituer un des éléments essentiels de la pièce. C'est-à-dire que, pour passer de la réticence du dieu oraculaire qui se refuse à parler, au discours vrai qui va fonder pour Ion la possibilité d'user de la *parrèsia* dans Athènes, la nécessaire découverte de la vérité va passer par un moment singulier, très différent dans sa structure, dans sa fonction, dans son organisation, dans sa pratique discursive, de l'oracle et du discours politique. Cet élément médian, cet élément nécessaire, cet élément, à double face d'ailleurs, de l'aveu, c'est cette scène dans laquelle Créuse dit au dieu, ou dit plutôt publiquement, rappelle publiquement au dieu la faute qu'ils ont commis ensemble : aveu public ; et se tournant vers le pédagogue, elle lui dit à mi-voix la faute qu'elle a commise. Ce double aveu en volets va faire le pivot de la pièce, et c'est malheureusement de ça que je parlerai la prochaine fois, puisque je n'ai pas eu le temps de finir cette fois-ci. [...*]

* M.F. : Je montrerai comment tout ça s'enchaîne. Alors pour ceux qui veulent, rendez-vous tout à l'heure, vers midi moins le quart.

NOTES

1. Euripide, *Ion*, vers 585-588, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 207-208.
2. *Id.*, vers 586-611, p. 208.
3. « Les autres cités, à la manière de jetons disposés sur un échiquier, sont formées d'éléments importés de toute origine. Quiconque vient d'une ville étrangère s'installer dans une autre ville, est comme une méchante cheville fichée dans une poutre ; de nom, il est citoyen, de fait il ne l'est pas » (in Euripide, *Œuvres*, t. VIII-2, *Fragments*, trad. F. Jouan & H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2000, « Érechthée », 14, vers 9-14, fr. 360, 5, p. 119). Foucault ici s'appuie sur la traduction du fragment proposée par H. Grégoire, in *Ion*, éd. citée, n. 1, p. 208.
4. C'est en 451, sur proposition de Périclès, que l'Assemblée vote un décret restreignant les conditions d'accès à la citoyenneté athénienne (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 46). Auparavant, il suffisait d'être de père athénien. Désormais, aux termes de la loi, il faudra avoir un père et une mère athéniens libres pour être citoyen de plein droit. En 411, après les graves défaites militaires, un premier coup d'État (dit des Quatre-cents, *hoi tetrakosioi*) renverse le régime démocratique et restreindra le corps des citoyens aux plus riches.
5. Euripide, *Ion*, vers 592, éd. citée, p. 208.
6. *Id.*, vers 594.
7. « Si je cherche, par contre, à parvenir au rang suprême (*ên d'es to prôton poleôs hormêteis zugon*) » (*id.*, vers 595).
8. *Id.*, vers 597-602.
9. Il s'agit des vers 238 à 245 : « Il existe, en effet, trois classes dans l'État. Les riches, tout d'abord, citoyens inutiles et sans cesse occupés d'accroître leur fortune. Puis les pauvres, privés même du nécessaire. Ceux-là sont dangereux ; car, enclins à l'envie, séduits par les discours de pervers démagogues, ils assaillent de traits cruels les possédants. Des trois classes, enfin, c'est la classe moyenne qui sauve les cités : c'est elle qui maintient les institutions que l'État s'est données » (Euripide, *Les Suppliantes*, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 112 (selon les critiques, ces vers seraient une interpolation)).
10. Euripide, *Ion*, vers 596, éd. citée, p. 208 (« la foule incapable »).
11. Dans la longue tirade politique de Thésée, c'est de manière négative que l'importance des meilleurs (*aristoi*) apparaît, quand il fait valoir que le tyran les hait alors qu'une cité où le peuple gouverne les favorise (*Les Suppliantes*, vers 442-446, éd. citée, p. 119).
12. « *Hosoi de khrêstoi dunamenoi te* (à la fois bons et capables) » (Euripide, *Ion*, vers 598, éd. citée, p. 208).
13. « Quant au gouvernement des Athéniens, je ne les loue pas d'avoir choisi ce système politique, parce qu'ils ont voulu en le choisissant favoriser les méchants au détriment des bons (*khrêstous*) [...]. Il y a des gens qui s'étonnent qu'en toute occasion les Athéniens favorisent plus les méchants, les pauvres et les hommes du peuple que les bons (*khrêstois*) [...]. Si en effet la parole et la délibération étaient le privilège des honnêtes gens (*khrêstoi*), ils en useraient à l'avantage de ceux de leur classe

et au désavantage du peuple » ([Pseudo-]Xénophon, *La République des Athéniens*, chap. 1, § 1, 4 et 5, trad. P. Chambry, t. II, Paris, Garnier, 1967, p. 473-474).

14. Euripide, *Ion*, vers 599, éd. citée, p. 208.

15. *Id.* (« *oukh hêsukhazôn en polei phobou plea* » : ne pas rester coi dans la ville inquiète, vers 601).

16. *Id.*, vers 598 (« *ontes sophoi* »).

17. *Id.*, vers 602.

18. *Id.*, vers 607-647, p. 208-210.

19. « Et puis, la royauté (*turannidos*) que vainement on loue, sous des dehors plaisants est une triste chose » (*id.*, vers 621-622, p. 209).

20. *Id.*, vers 650-667, p. 210-211.

21. *Id.*, vers 678, p. 211.

22. *Id.*, vers 669-675.

23. *Id.*, vers 675.

24. *Id.*, vers 725-726, p. 213.

LEÇON DU 26 JANVIER 1983

Première heure

Suite et fin de la comparaison Ion/Œdipe : la vérité ne naît pas d'une enquête mais du choc des passions. – Règne des illusions et de la passion. – Le cri d'aveu et d'accusation. – Les analyses de G. Dumézil sur Apollon. – Reprise des catégories duméziliennes appliquées à l'Ion. – Modulation tragique du thème de la voix. – Modulation tragique du thème de l'or.

Alors, si vous le voulez bien, nous allons continuer cette lecture de *Ion* que je voudrais faire dans le sens suivant : lire cette tragédie comme une tragédie du dire-vrai, de la *parrësia*, de la fondation du franc-parler. Cette tragédie, vous savez, raconte l'histoire de ce fils secret qui était né des amours secrètes de Créuse avec Apollon, fils abandonné, exposé, disparu, considéré comme mort, et que sa mère, accompagnée maintenant de son époux légitime Xouthos, vient redemander à l'Apollon de Delphes. Et au moment où elle vient, accompagnée de Xouthos, redemander à Apollon son fils, ou s'informer auprès d'Apollon de ce qu'a bien pu devenir ce fils disparu, eh bien ce fils est précisément devant elle. Il est devant elle sous les traits d'un serviteur du temple, mais elle ne sait pas que c'est son fils. Et lui-même, ignorant sa propre identité, ne sait pas qu'il a devant lui sa mère. Telle est donc l'histoire, histoire, vous voyez, assez œdipienne que celle de ce fils exposé, perdu et qui se retrouve en face de ses géniteurs, ou de sa génitrice sans savoir qui elle est. Histoire œdipienne à ceci près cependant – j'avais essayé de le souligner, vous vous souvenez – qu'Œdipe, dans la mesure même où il découvrait qui il était, était chassé de sa terre, alors que dans le cas de Ion, la situation est exactement inverse, puisque c'est pour pouvoir rentrer en maître chez lui, y exercer les droits fondamentaux de la parole, qu'il a besoin de savoir qui il est. Et c'est du jour ou du moment où il aura découvert qui il est qu'il pourra rentrer chez lui. Donc, si vous voulez, une matrice œdipienne, avec pourtant une signification, une polarité, une orientation exactement inverse.

Je me rends bien compte qu'en vous racontant cette histoire du garçon qui ne peut accéder au vrai et au dire-vrai qu'au prix de ce qu'il doit arracher du secret de sa naissance, on peut considérer, je vous le rappelais la dernière fois, qu'on est en présence d'un invariant : l'accès à la vérité passe, pour l'enfant, par le secret de sa naissance. Mais il est évident que ce n'est pas pour dégager un pareil invariant (on a toujours besoin d'une maman pour parler) que je veux m'intéresser à cette pièce de *Ion*. C'est, au contraire, pour essayer de voir quelles sont les déterminations très particulières qui sont prises dans cette pièce d'Euripide*, et on peut dire dans l'Athènes classique, par un certain principe qui est un principe d'ordre juridique, politique, religieux, à savoir que le droit et le devoir de dire vrai – droit et devoir qui sont intrinsèques à l'exercice du pouvoir – ne peuvent se fonder qu'à deux conditions : d'une part, que soit dégagée et dite en vérité une généalogie, au double sens de continuité historique et appartenance territoriale ; et, d'autre part, que ce dire-vrai de la généalogie, cette manifestation en vérité de la généalogie soit dans un certain rapport à la vérité dite par le dieu, quitte à ce que cette vérité lui soit arrachée par la violence.

C'est cet arrachement de la vérité et de la généalogie que la pièce raconte, et je voudrais revenir au point de l'intrigue où nous en étions arrivés la dernière fois. Vous vous souvenez de ce qui s'était passé : Xouthos et Créuse étaient donc venus consulter le dieu Apollon. Créuse avait, de son côté, bien dit que ce qu'elle venait chercher, ce n'était pas exactement la même chose que Xouthos. Et elle avait inventé ce demi-mensonge, à savoir qu'elle venait au nom de sa sœur demander ce qu'était devenu ce fils illégitime de sa sœur. Demi-mensonge pour obtenir la vérité. Et pendant ce temps-là, Xouthos, menant pour lui-même sa propre consultation, avait demandé au dieu si, un jour, il n'aurait pas une descendance. Et le dieu avait répondu par ce demi-mensonge, qui est comme symétrique à la question à demi-fausse de Créuse, en disant à Xouthos : Je vais te donner le premier que tu rencontreras. Et le premier que Xouthos rencontre en sortant du temple, c'est bien entendu Ion. Le dieu avait donc délivré une réponse qui n'était que très partiellement vraie. Il avait bien en effet donné à Xouthos et à Créuse quelqu'un qui pouvait leur servir de fils, mais enfin le dire-vrai du dieu était pour le moins inexact. Disons que, au sens strict du terme, le dieu avait proposé une solution bâtarde. Or cette solution bâtarde – ce Ion fils de Créuse et d'Apollon, qu'Apollon représente faussement comme le bâtard de Xouthos – souffre évidem-

* Foucault ici prononce « Euridipe ».

ment d'un manque puisque, si effectivement Ion est le fils de Xouthos, comme Xouthos est en réalité étranger à Athènes et qu'il n'a été intégré à la cité athénienne qu'au titre d'une victoire qu'il a aidé les Athéniens à remporter, puis d'un mariage avec Créuse qui lui a été donnée en récompense, eh bien son fils ne pourra pas bénéficier des droits ancestraux de l'exercice du pouvoir politique. Et Ion s'en rend parfaitement compte. Lorsque Xouthos le reconnaît, ou croit le reconnaître pour son fils, Ion, vous vous en souvenez, se montre très réticent, très hésitant, et dit : Mais si je reviens à titre de bâtard de Xouthos dans Athènes, ou je [ne] serai rien du tout (« *Rien, fils de personne* »), ou je serai un tyran. En tout cas, il ne pourra pas, dans ces conditions, bénéficier de ce plus qui permet de se porter au premier rang (« *prôton zugon* ») et qui fait qu'on exerce le pouvoir sur la cité, en se servant du langage raisonnable et vrai. Cet usage commun du *logos* et de la *polis*, ce gouvernement de la *polis* par le *logos*, cela ne pourra pas lui être donné légitimement. Pour que cette *parrêsia*, pour que cet usage de la ville et du langage raisonnable et vrai lui soit donné, il faut donc qu'on fasse un pas en avant, qu'on aille au-delà de cette solution bâtarde et illusoire que l'oracle a proposée dans un premier temps, il faut franchir un nouveau pas et aller jusqu'au fin fond de la vérité.

C'est cette seconde partie que je voudrais analyser aujourd'hui, seconde partie de la pièce qui est aussi complexe, agitée (« pleine de bruit et de fureur »), aussi traversée de passions et de péripéties que la première partie, au contraire, était calme, hiératique, simple et un peu sophocléenne. Là encore, si vous voulez, comparons un peu *Ion* et *Œdipe-roi*. Dans l'*Œdipe-roi* le secret de la naissance, vous savez, ce n'est pas l'oracle qui le dit. L'oracle a simplement pris Œdipe en quelque sorte en tenailles : d'une part, les très anciennes paroles prophétiques que le dieu avait prononcées et auxquelles Œdipe ainsi que ses parents avaient voulu échapper ; et puis maintenant les signes actuels, qui sont envoyés par le dieu : en l'occurrence la peste d'abord, puis la réponse qui est donnée à Créon. Entre ces deux ensembles de formules, de sentences, de décrets et de signes envoyés par le dieu, Œdipe ne peut être qu'interrogé et s'interroger lui-même. Et c'est aiguillonné par ces différents signes, que le dieu a émis autrefois et qu'il émet encore maintenant, qu'Œdipe prend la décision de mener l'enquête lui-même. Tout le texte de Sophocle, vous vous en souvenez, montre bien avec quel acharnement c'est Œdipe lui-même qui a décidé d'aller jusqu'au fond de la vérité, quel que soit le prix qu'il doive payer, et cela il le dit dès le début. Dans *Ion* au contraire, et malgré les analogies de situation dont je vous ai parlé, le processus de

dévoilement de la vérité, la procédure de l'aléthurgie ne va pas avoir un agent principal, elle ne va pas avoir un acteur central comme dans le cas d'*Œdipe*. En réalité, la vérité va se faire jour, un peu comme dans *Œdipe*, par fragments successifs, mais elle se fera jour, en quelque sorte, malgré tout le monde. Malgré le dieu, malgré les personnages. Ou en tout cas ce n'est pas tellement que les personnages vont essayer de dégager la vérité – il n'y a pas de maître d'œuvre dans ce travail de la vérité –, c'est le choc des passions des différents personnages les uns par rapport aux autres, et essentiellement le choc des passions de Créuse et de Ion, affrontés l'un à l'autre dans la mesure où ils ne se sont pas reconnus et se croient ennemis l'un de l'autre, c'est ce choc des passions qui va faire éclater à un moment donné la vérité, sans maître d'œuvre, sans volonté de chercher cette vérité, sans quelqu'un entreprenant l'enquête et la menant jusqu'au bout. L'une des grandes différences entre *Ion* et l'*Œdipe-roi*, c'est le rapport qu'il y a entre *alêtheia* et *pathos* (entre vérité et passion). Dans le cas d'*Œdipe*, Œdipe entreprend lui-même, de ses propres mains et de son propre pouvoir, d'aller chercher la vérité. Et c'est lorsqu'il a finalement trouvé la vérité qu'il tombe sous le coup du destin, et par conséquent que son existence tout entière apparaît comme *pathos* (souffrance, passion). Dans le cas de *Ion*, au contraire, nous avons une pluralité de personnages qui s'affrontent les uns aux autres à partir de leurs passions. Et c'est du choc, de l'éclair de ces passions que va naître en quelque sorte, sans trop qu'ils le veuillent, entre eux la vérité, une vérité qui va justement amener tout l'apaisement des passions.

Eh bien voyons maintenant comment se fait cette aléthurgie. Je crois qu'on peut reconnaître deux grands moments. Là encore pensons à *Œdipe*. Vous savez que dans *Œdipe*, quand il s'est agi non pas de la découverte du crime mais de la découverte de la naissance d'*Œdipe*, il avait fallu d'une part que le serviteur de Corinthe vienne dire qu'en fait Œdipe n'était pas né à Corinthe, mais qu'il l'avait reçu de quelqu'un d'autre, quelqu'un d'autre qui était précisément de Thèbes. Et c'est dans une seconde partie, une seconde partie de cette seconde partie, que l'on voyait le vieux serviteur du Cithéron, le vieux Thébain dire : Eh bien oui, je l'ai reçu, Œdipe, des mains de Jocaste, et par conséquent c'est bien lui Œdipe. Donc, vous aviez deux moitiés. De la même façon, on va avoir dans *Ion* deux moitiés. Une moitié de naissance va être dite par Créuse, qui va dire : Oui, j'ai eu un enfant, avant d'épouser Xouthos, j'ai eu avec Apollon qui m'a séduite un enfant qui est né sur les flancs de l'Acropole. Et il va falloir ensuite une seconde moitié pour compléter la vérité, à savoir que cet enfant, né sur les flancs de l'Acropole, eh bien Apollon l'a enlevé, ou l'a fait enlever par

Hermès, l'a amené jusqu'à Delphes, et à Delphes en a fait son serviteur. Et à ce moment-là ce sera effectivement Ion. Et les deux moitiés de la vérité s'accrocheront l'une à l'autre, et on aura ces fameuses deux moitiés de tessère qui forment le *symbolon* dont il était question dans l'*Œdipe-roi* ¹.

Alors première moitié, si vous voulez, la moitié Créuse : comment est-ce que Créuse va se trouver amenée à dire cette vérité qu'elle n'avait pas osé dire au début de la pièce lorsque, biaisant avec la vérité, elle avait dit : Je viens de la part de ma sœur, qui a eu une petite histoire et un fils que je voudrais bien retrouver pour elle ? Comment va-t-elle être amenée à dire : Oui, j'ai eu un fils ? Je crois que nous en étions arrivés à peu près là la dernière fois. Le mécanisme qui va amener Créuse à reconnaître son fils est le suivant. Vous vous souvenez que Xouthos, ayant reconnu ou cru reconnaître son fils Ion, était avec lui convenu qu'il rentrerait à Athènes sans dire tout à fait la vérité. Et pour ne pas blesser Créuse, ils avaient décidé qu'ils laisseraient croire que, ma foi, Ion revenait « comme ça », à titre de serviteur, de compagnon de Xouthos, et que petit à petit on dirait : Voilà, Ion est effectivement le fils de Xouthos. Et ce mensonge imaginé pour les meilleures raisons du monde, ce mensonge avait été ourdi devant le chœur qui donc a entendu toute la conversation et à qui Xouthos recommande bien : Surtout n'en dites rien à Créuse, il faut que notre secret soit bien gardé. Or le chœur est composé des servantes de Créuse, c'est-à-dire d'Athéniennes, de femmes du gynécée, de femmes qui ont donc pour statut et fonction de conserver. Comme gardiennes du lieu des femmes, comme gardiennes des naissances, comme gardiennes de leurs mœurs aussi, eh bien ces femmes sont par statut du côté de Créuse, et du côté de cette lignée qui doit remonter jusqu'à Érechthée, cette lignée athénienne, cette lignée autochtone. Et par conséquent il est bien évident que les servantes de Créuse ne vont pas avoir de soin plus pressé que de dire la vérité et d'avertir Créuse : Fais attention, le jeune homme que l'on va ramener à Athènes, on va vouloir te l'imposer comme le fils de Xouthos, et tu te trouveras donc avoir chez toi un beau-fils étranger, imposé par ton mari. Et c'est effectivement ce qui se produit : dès que Créuse arrive sur la scène, Xouthos en étant sorti, le chœur, revenant sur la promesse faite à Xouthos, avertit Créuse et lui révèle ce que Xouthos a obtenu en fait d'oracle du dieu, c'est-à-dire cette pseudo-vérité que Xouthos s'est trouvé un fils, et que ce fils, c'est ce jeune homme serviteur du temple que l'on a vu au début de la pièce. Créuse prend bien entendu cette révélation du chœur pour argent comptant, et elle entre en fureur. Elle entre en fureur, elle est au désespoir pourquoi ? Eh bien parce que, n'ayant pas elle-même de descendance, elle va vivre dans une demeure isolée, en solitaire. Elle

va être victime de la déchéance qui marque, dans toute famille grecque noble, la femme stérile, déchéance renforcée du fait que non seulement elle, Créuse, est stérile, mais voilà que son mari, lui, va ramener quelqu'un qu'on lui imposera, à elle, comme fils de son mari. Créuse est d'autant plus en fureur que le vieux pédagogue qui l'accompagne et qui, lui aussi, en tant qu'il a élevé les enfants d'Érechthée, garde la lignée et veille sur elle, le vieux pédagogue ajoute, à cette nouvelle que le chœur vient de donner, sa propre interprétation, interprétation vicieuse et méchante. Car le vieux ne manque pas de dire : Tout ça c'est très gentil, voilà que Xouthos va ramener un fils, Xouthos prétend que c'est l'oracle qui lui a désigné ce fils, il va même jusqu'à laisser entendre que ce fils, il a dû l'avoir autrefois – vous vous souvenez des Ménades du temple qu'il avait visité lorsqu'il était jeune – mais en réalité tout ça doit être de la comédie. Sais-tu, dit le vieux pédagogue à Créuse, ce qui s'est passé en réalité ? Eh bien, Xouthos a fait tout simplement un enfant à quelque esclave. Il en a eu honte, il a envoyé le garçon à Delphes, et puis il t'a amenée à Delphes sous prétexte de consulter l'oracle². Mais ce n'était pas du tout pour consulter l'oracle, c'était pour récupérer son fils, et pour te faire croire que c'était l'oracle qui l'avait désigné, alors qu'il est tout simplement revenu rechercher son petit bâtard qu'il avait fait à une servante dans un coin de la maison. Tout ça, dit le vieux, c'est pas joli, et tu ne peux pas [l']accepter !

C'est donc en ce point que l'on va rencontrer le discours de vérité de Créuse, l'aveu de Créuse. Mais vous voyez que, d'abord, on est bien entendu au comble – ou au creux – de la passion. Créuse se trouve dans la pire des situations qui puisse se présenter pour une femme grecque noble, de haute naissance et qui a à continuer la lignée de ses ancêtres : elle n'a pas de progéniture, et son mari lui impose le descendant d'une esclave. C'est l'humiliation absolue. Mais, d'autre part, il faut bien voir que si nous sommes au creux de la passion, nous sommes aussi au creux de toutes les illusions et de tous les mensonges, toutes les illusions et tous les mensonges qui s'épaississent autour de Créuse et s'épaississent autour de ce qui va être, enfin, le discours de vérité de Créuse. C'est du fond de ces illusions, et en quelque sorte dans l'agitation même de ces illusions et des passions qu'elles font naître, que le discours de vérité va éclater. Illusions, pourquoi ? Eh bien pour tout un tas de raisons. D'abord, le chœur avait promis à Xouthos de mentir à Créuse et de cacher la soi-disant paternité à laquelle Xouthos croyait, puisque le dieu, pensait-il, la lui avait révélée. Le chœur viole sa promesse, il viole sa promesse en révélant ce que Xouthos a dit, en révélant ce que le dieu, pense-t-on, a dit, en révélant une paternité que, de toute bonne foi, le chœur croit vraie. Il n'y a qu'un ennui, ou il n'y

a qu'un problème : c'est que ce que le chœur dit, en violant sa promesse, comme vérité à Créuse, est en réalité un mensonge, mais le chœur ne le sait pas. Deuxièmement, Créuse de son côté reçoit la nouvelle que le fils de Xouthos va être imposé à son foyer. Elle croit que ce fils, c'est donc le fils de son mari et pas le sien. Et en décidant de rejeter ce fils imposé, elle ne se rend pas compte qu'elle rejette, comme si c'était une humiliation pour elle et une soumission à l'étranger, ce fils qui devrait au contraire faire sa joie et son orgueil de mère, puisqu'il est fils d'un dieu, et elle se trompe de tout au tout sur ce qui est en train de se passer. Colère apparemment fondée, humiliation qu'elle doit en effet ressentir, mais tous ces sentiments et toutes ces passions sont fondés sur l'erreur qu'elle commet. Quant au pédagogue – qui raconte son histoire en disant : Tu sais, en fait Xouthos a fait un enfant à une servante, etc. –, il croit dire la vérité, une espèce de vérité vraisemblable en tout cas, la vérité sceptique que l'on peut opposer à tous ceux qui naïvement croient aux oracles. Très souvent, dit-il – c'est en tout cas ce qui court sous sa déclaration –, ce qu'on appelle l'oracle, ce n'est rien d'autre qu'une sale petite combinaison entre des hommes qui, ayant envie de faire croire à telle ou telle vérité, se font dire [par les] dieux ce qu'ils ont intérêt à faire croire aux autres. En disant cela, en opposant cet argument sceptique de bon sens au soi-disant oracle du dieu que Xouthos a cru, vous voyez que le pédagogue, à la fois se trompe entièrement, puisque ce n'est pas du tout la vérité de l'histoire, et pourtant il est tout proche de la vérité de l'histoire, parce qu'il y a bien quelqu'un, en effet, qui a voulu duper les autres et arranger une histoire qui est telle et telle, alors qu'elle est exactement inverse. Celui qui a fait cette opération, c'est le dieu lui-même. Et le sale petit mensonge honteux que le pédagogue attribue à Xouthos, ce sale petit mensonge honteux, qui l'a fait ? Mais, Apollon ! C'est Apollon qui, par honte et ne voulant pas révéler l'enfant qu'il a fait à Créuse, a imaginé de le prêter à quelqu'un d'autre. Donc vous voyez que, en un sens, le pédagogue se trompe entièrement, et que, en se trompant, il est assez proche de la vérité. On est en tout cas, aussi bien du côté du chœur, du côté de Créuse, que du côté du pédagogue, dans un monde des demi-vérités et des illusions.

Eh bien c'est à ce moment-là, au comble de l'illusion et de l'humiliation, que Créuse va faire éclater la vérité. Mais elle fait éclater la vérité, il faut bien le comprendre, non [pas] pour faire triompher son propre droit, pour révéler enfin la naissance d'un fils glorieux. Elle ne le fait que dans la honte, l'humiliation et la colère. Ce n'est pas du tout pour retourner la situation à son profit que Créuse va dire une vérité, car, dans l'état où elle est et au point où en est l'intrigue, elle ne peut pas savoir que [celle-ci] va

se retourner en sa faveur. Mais déjà complètement humiliée par tout ce qui s'est passé, [Créuse] va ajouter à son humiliation une humiliation supplémentaire. Non seulement, dit-elle, je suis stérile, non seulement je n'ai pas eu de fils de Xouthos, non seulement Xouthos m'impose un fils qui n'est pas le mien, mais par-dessus le marché j'ai commis avant d'épouser Xouthos une faute, et cette faute je vais la dire. Et cet aveu de Créuse, en tout cas cette première partie de l'aveu de Créuse – car vous verrez qu'il y en a deux –, cette première forme d'aveu est annoncée par les lignes que voici : « Morts sont mes espoirs, qu'hélas je n'ai pu voir s'épanouir, en tenant secrètes, ma faute, mes couches de pleurs arrosées ? – Non, par le palais étoilé de Zeus, par la déesse qui règne sur mes rochers, par la rive sainte du Lac Tritonien, je ne cacherai plus ma faute : je veux m'en soulager et respirer plus libre. De mes prunelles jaillissent des larmes. Mon âme souffre. Tous lui ont fait du mal : les humains et les immortels. Ah ! je les convaincrai d'ingrate trahison envers les pauvres femmes !³ » Donc discours d'humiliation, discours de pleurs, discours dans les larmes, discours de la faute, où il va falloir (nous y reviendrons tout à l'heure) dire justement l'injustice des autres. Mais, encore une fois, si l'on dit l'injustice des autres, ce n'est pas du tout pour retourner la situation en sa faveur. C'est en quelque sorte pour attirer sur soi, pour rappeler autour de soi tous les malheurs et toutes les injustices dont on a été victime.

Et alors c'est là que commence l'aveu, le premier aveu de Créuse. [...] Elle parle à Apollon, et elle lui dit ceci : « Ô toi, qui fais chanter la voix de la lyre aux sept cordes, toi qui fais vibrer sur les cornes sans vie des animaux rustiques les hymnes sonores des Muses, ô fils de Lêtô, je t'accuse à la face de ce jour qui m'éclaire ! Tu vins à moi, dans le rayonnement de ta chevelure dorée, tandis qu'en les plis de ma robe je recueillais des fleurs de safran, des fleurs aux reflets d'or pour en tresser des guirlandes. Étreignant mes poignets blancs, tandis que je criais : "Ma mère !" vers ta couche, au fond d'un antre, dieu-séducteur, tu m'entraînas, et tu fis sans pudeur ce que voulait Kypri ! Et je te donne, ô malheureuse, un fils que, par peur de ma mère, j'exposai dans ta couche, à l'endroit où tu pris – ô misérable étreinte ! – la misérable que je suis ! Malheur à moi ! Il est perdu, il devint la proie des oiseaux, ton fils et le mien, malheureuse ! Et

* M.F. : C'est celui-là que je vous ai fait photocopier et distribuer, alors bon si vous pouviez ne pas trop garder individuellement de feuilles... que ça ne soit pas comme à l'école primaire où c'est simplement les bons élèves du premier rang qui ont droit à la vérité, alors faites un petit peu circuler, c'est gentil. Alors, si vous voulez, nous allons lire ensemble ce texte où Créuse parle.

toi, tu joues de la lyre et ne fais que chanter tes péans ! Ohé ! c'est toi que j'appelle, fils de Lètô, qui sur ton trône d'or, sièges au centre de la terre, et distribues les oracles. Que ce cri que je pousse arrive à ton oreille ! Va donc, ô lâche suborneur, toi qui, sans rien devoir à mon époux, installes un fils à son foyer, tandis que mon enfant, et le tien, père indigne, a disparu, ravi par les oiseaux de proie, bien loin des langes maternels... Dèlos te hait, et le laurier te hait, qui, voisin du palmier aux délicats cheveux, abrite le berceau où, des œuvres de Zeus, auguste enfantement, Lètô t'a mise au jour⁴. » Alors je voudrais expliquer un petit peu ce texte. Je voudrais d'abord qu'on s'arrête un peu à la manière même dont Créuse s'adresse à Apollon, puisque cet aveu que fait Créuse, elle le fait à celui qui sait, qui sait mieux que quiconque, puisque c'est Apollon lui-même, Apollon qui l'a séduite, Apollon qui est le père de l'enfant. Elle retourne donc à Apollon une vérité qu'Apollon sait pertinemment. Comment et pourquoi la lui retourne-t-elle ? Ou plutôt, si l'on veut savoir pourquoi elle la lui retourne, il faut savoir comment elle la lui retourne – comment elle s'adresse à lui, comment elle l'évoque, l'interpelle, le nomme. Il y a deux passages dans le texte qui sont des interpellations à Apollon lui-même. Tout à fait au début : « Ô toi, qui fais chanter la voix de la lyre aux sept cordes, toi qui fais vibrer sur les cornes sans vie des animaux rustiques les hymnes sonores des Muses, ô fils de Lètô, je t'accuse à la face de ce jour qui m'éclaire ! Tu vins à moi, dans le rayonnement de ta chevelure dorée. » Et au vers 906, si vous voulez au début du troisième tiers de cette interpellation, elle lui dit : « Et toi, tu joues de la lyre et ne fais que chanter tes péans ! Ohé ! c'est toi que j'appelle, fils de Lètô, qui sur ton trône d'or, sièges au centre de la terre, et distribues les oracles. » Vous voyez qu'Apollon est interpellé, dans ces deux passages, de la même façon : il est d'une part le dieu qui chante, le dieu de la lyre ; deuxièmement, il est le dieu doré, le dieu étincelant, le dieu à la chevelure d'or ; et il est enfin – ceci n'apparaît que dans la seconde interpellation – celui qui, au centre de la terre, donne les oracles aux hommes et doit dire la vérité. Dieu chanteur, dieu d'or, dieu de vérité.

Alors là, je voudrais me rapporter aux études que Georges Dumézil a faites à propos d'Apollon, et en particulier dans ce livre qui s'appelle *l'Apollon sonore*⁵. Dans la seconde de ces études, Dumézil étudie un hymne à Apollon, un hymne ancien, beaucoup plus ancien qu'Euripide, un hymne homérique à Apollon dont la première partie est consacrée non pas à l'Apollon de Delphes, mais à l'Apollon de Dèlos. Or dans cet hymne à l'Apollon de Dèlos, voici comment Apollon se présente lui-même au moment de sa naissance. Il vient juste de naître et, tout bébé qu'il soit,

il parle déjà et il dit : « "Qu'on me donne ma lyre et mon arc recourbé. Je révélerai aussi dans mes oracles les desseins infailibles de Zeus." À ces mots, il se mettait en marche sur la terre aux larges routes, l'archer Phoibos à la chevelure vierge. Toutes les Immortelles l'admiraient et Dèlos tout entière [Dèlos : l'île donc où il est né, la terre où il est né ; M.F.] se couvrit d'or tandis qu'elle contemplait la race de Zeus et de Lètô, [...], elle fleurit comme la cime d'un mont sous la floraison de sa forêt⁶. » Dans son commentaire à cet hymne apollinien, Dumézil fait remarquer que le dieu et le statut du dieu se caractérisent par trois choses. Premièrement, le dieu réclame sa lyre et son arc. Deuxièmement, il est bien marqué comme étant celui qui révèle les volontés de Zeus par l'oracle : il dit vrai. Et troisièmement, à peine marche-t-il sur la terre de Dèlos que cette terre se couvre d'un manteau d'or et que la forêt fleurit. Ces trois caractères du dieu se rapportent, selon Dumézil bien sûr, aux trois fonctions indo-européennes de la mythologie qu'il étudie. Premièrement, l'or doit être rattaché à la fonction de fécondation, à la richesse. L'arc du dieu, c'est la fonction guerrière. Quant aux deux autres éléments (la lyre et l'oracle), associés l'un à l'autre ils représentent, ils relèvent de la fonction magico-politique, ou, comme dit Dumézil, de l'administration du sacré. Richesse et fécondité, c'est l'or ; fonction guerrière, c'est l'arc ; administration du sacré, c'est à la fois l'oracle et la lyre. Et alors là, Dumézil explique qu'en fait dire la vérité et chanter (le couplage oracle et lyre) sont deux fonctions complémentaires, en ce sens que l'oracle c'est la forme de la voix qui dit vrai et par laquelle le dieu s'adresse aux hommes, le chant étant au contraire ce par quoi les hommes, pour chanter les louanges des dieux, s'adressent aux dieux. L'oracle et le chant sont donc complémentaires comme deux sens, deux directions dans la communication entre les hommes et les dieux. Dans cette administration du sacré, dans ce jeu du sacré qui se déroule entre les hommes et les dieux, le dieu dit vrai par l'oracle, et l'homme remercie les dieux par le chant. D'où le couplage du chant et de l'oracle. C'est le premier élément que l'on trouve dans l'analyse de Dumézil.

Deuxièmement, dans l'étude qui précède exactement celle-là – la première étude du recueil⁷ –, Dumézil fait remonter cette généalogie d'Apollon, ou en tout cas des fonctions apolliniennes, à un thème qu'on trouve dans la littérature védique, et en particulier à un certain hymne du dixième livre du Véda – je n'ai pas été lire moi-même ce texte – dans lequel sont chantés les pouvoirs de la voix. En fait, ce que Dumézil veut montrer, c'est qu'Apollon est, en quelque sorte, la version conforme aux normes, aux canons de la mythologie grecque, d'une vieille entité à la fois divine et abstraite que l'on trouve dans le Véda, et qui est la Voix elle-même.

Apollon c'est le dieu de la voix, et dans cet hymne védique, on voit, on entend plutôt la Voix qui se proclame elle-même dans ses trois fonctions : C'est par moi, dit la voix dans l'hymne védique, que l'homme mange la nourriture ; deuxièmement, dit encore la voix, celui que j'aime, celui-là, quel qu'il soit je le fais fort (fonction magico-politique) ; troisièmement, c'est moi qui bande l'arc afin que la flèche tue l'ennemi du brahmane, c'est moi qui, pour les hommes, fais le combat (fonction guerrière)⁸.

Enfin troisième élément, que j'emprunte toujours aux analyses de Dumézil, c'est celui-ci : de ces trois fonctions que portait en elle la vieille structure indo-européenne, qui est en quelque sorte modulée dans la mythologie apollinienne, dans la mythologie de Phoibos, la troisième fonction, la fonction de fécondité est la plus fragile, pour un certain nombre de raisons que Dumézil explique (ce n'est peut-être pas la peine d'y revenir pour l'instant). Et cette troisième fonction du dieu qui fait prospérer la terre, du dieu à cause de qui la forêt fleurit, Dumézil montre que, très vite, elle va disparaître. Le côté, l'aspect, la fonction fécondité n'apparaîtra plus, chez et autour d'Apollon, que dans les rites du don, du don en nature ou du don en métal, en or, qui est apporté au dieu, au dieu de Dèlos ou au dieu de Delphes. Et plutôt qu'une fécondation naturelle de la terre, c'est dans l'échange de l'or ou dans l'offre de l'or que va se manifester cette fonction apollinienne. Et Dumézil fait remarquer que, côté fécondation naturelle, Apollon n'est pas un dieu particulièrement bien placé pour parler, car en fait, et ceci est constant dans tous les mythes apolliniens, il est beaucoup plutôt le dieu de l'amour des garçons que le dieu de l'amour des femmes. Et c'est un fait que, dans le dossier mythologique d'Apollon, il a très peu d'enfants. Ion est une rare exception, ce qui peut, jusqu'à un certain point, expliquer les précautions ou plutôt les réticences qu'il manifeste à se montrer le père de Ion. D'ailleurs, lorsque Créuse vient évoquer tout à fait au début de la pièce l'enfant que sa sœur aurait eu d'Apollon, Ion dit : D'une femme ? Oh, ça m'étonnerait !⁹ Apollon n'est donc pas le dieu de la fécondation, de la fécondité, et c'est précisément autour de ce problème de la naissance et de la fécondité que va se jouer l'ensemble de la structure.

Il est évident que la structure apollinienne dont parle Dumézil dans l'*Apollon sonore*, cette structure est présente. Elle est présente d'abord sous la forme de la fonction numéro 1 : la fonction magico-politique, la fonction de l'administration du sacré, puisque c'est bien en effet au dieu de l'oracle, au dieu qui dit la vérité que Créuse et Xouthos s'adressent. Deuxièmement, on retrouve bien la troisième fonction, puisque c'est une affaire de fécondité, une affaire de naissance qui amène les deux consultants

devant l'oracle. C'est, si vous voulez, la confrontation de cette fonction oraculaire du dire-vrai et de la fonction de fécondation, c'est cet affrontement que l'on trouve et qui constitue le cœur même de la pièce. La seconde fonction, la fonction guerrière, n'apparaît que très peu dans la pièce, d'une façon très discrète, pour un certain nombre de raisons. Pour des raisons politiques à l'époque, dans la mesure où, en cette période de paix, de trêve dans la guerre du Péloponnèse, Delphes joue la fonction de la pacification, et d'autre part parce que, dans l'intrigue même, ce sont les deux fonctions 1 et 3 (dire-vrai et fécondation) qui sont les principales. La fonction guerrière apparaît à travers quelques termes, quelques mots, quelques situations (Ion au début de la pièce apparaît porteur d'un arc, de cet arc qui est justement un signe de la fonction guerrière d'Apollon; et puis il y aura les épisodes dont on parlera tout à l'heure, où Ion poursuit celle qu'il ne sait pas être sa mère, et veut la tuer). Mais ce qui constitue, ce qui arme la pièce, ce sont essentiellement les fonctions 1 et 3 : le dire-vrai et la fécondation. Deuxièmement, toujours dans la ligne de ce qu'a dit Dumézil, la troisième fonction, la fonction de fécondité est la plus problématique. C'est, au sens strict, celle qui fait problème. C'est le malaise en quelque sorte d'Apollon à l'égard de sa propre fécondité et de sa propre paternité qui constitue le ressort de la pièce. Enfin troisièmement, il est évident que l'on retrouve tout au long de la pièce le problème de la voix. Ce thème de la voix, qui d'après Dumézil constitue l'arrière-plan de la mythologie apollinienne, ce thème est absolument fondamental tout au long de la pièce. Cette voix dont l'hymne védique disait que l'on peut avoir confiance en elle, eh bien cette voix qui est la voix du dieu, Euripide [demande si] l'on peut avoir confiance en elle, ou [s'il] ne faut pas que les hommes, les humains, les mortels — la femme, en l'occurrence, élève, contre la voix silencieuse du dieu qui ne reconnaît pas sa propre paternité, sa voix à elle? Sur ce thème, sur cette structure, qu'il est facile de reconnaître encore une fois et qui s'intègre parfaitement avec la mythologie apollinienne, il est certain que la tragédie apporte ses modulations. Tout ce que je viens de vous dire là, c'est en quelque sorte la trame mythique. Il s'agit maintenant de voir quelle est l'économie du processus tragique, l'économie du développement tragique. Et là on s'aperçoit qu'il y a modulation de ces différents thèmes que j'ai évoqués tout à l'heure, à travers la grille que propose Dumézil : modulation tragique des thèmes mythiques.

Premièrement, modulation tragique du thème du chant et de l'oracle. Je vous disais tout à l'heure, vous vous en souvenez, que dans les structures anciennes évoquées par Dumézil, l'oracle c'est ce que les dieux disent aux hommes, c'est le discours vrai que les dieux tiennent aux hommes

par l'intermédiaire d'Apollon. Quant au chant, à la lyre, c'est la manière dont les hommes, eux, s'adressent aux dieux, Apollon étant le dieu de la lyre et du chant, dans la mesure où c'est lui qui a appris aux hommes le chant et qui leur a enseigné à se servir de la lyre. Ici, vous le voyez, les choses ne sont pas tout à fait comme cela, et cette distribution entre le dire-vrai du dieu et le chant de reconnaissance des hommes, cette distribution ne joue pas. Au contraire, il est évident que dans toute la pièce le chant et l'oracle sont du même côté. Le dieu est celui de l'oracle, mais d'un oracle passablement réticent. Il est aussi le dieu du chant, et ce chant est également en quelque sorte modulé, sa valeur, sa signification sont modifiées : ce n'est pas le chant de reconnaissance des hommes à l'égard des dieux. Dans ce chant, ce ne sont pas les hommes qui chantent le dieu, c'est le dieu qui chante, qui chante pour lui-même, dans l'indifférence aux hommes, dans l'indifférence aux malheurs des hommes qu'il a lui-même provoqués. C'est le chant de la désinvolture du dieu, beaucoup plus que le chant de la reconnaissance des humains. Donc chant et oracle vont être groupés ensemble, et leur lien se comprend puisque l'oracle, conscient de sa propre injustice, n'ose pas dire les choses jusqu'au bout, et il s'enrobe, il s'habille en quelque sorte de ce chant, de ce chant de l'indifférence à l'égard du souci des humains. [Dans] le texte que je vous lisais tout à l'heure, en face de ce chant-oracle, ce chant indifférent et cet oracle réticent, ce qui va venir du côté des hommes n'étant plus le chant, qui, lui, a basculé du côté des dieux et dans l'indifférence, qu'est-ce qui va s'élever du côté des hommes ? Ce n'est pas le chant, ça va être le cri : le cri contre l'oracle qui refuse de dire la vérité, contre le chant du dieu qui est indifférence, désinvolture, une voix s'élève. Encore une voix. Vous voyez, c'est toujours de la voix qu'il s'agit, mais c'est la voix de la femme qui, contre le chant joyeux, va élever le cri de la douleur et de la récrimination, et qui, contre la réticence de l'oracle, va procéder à l'énoncé brutal et public de la vérité. Contre le chant, des pleurs ; contre l'oracle réticent, la formulation de la vérité même, de la vérité brute. Et cet affrontement, ce déplacement qui fait que le chant n'est plus de l'ordre humain mais de l'ordre divin et que, du côté de l'ordre humain, c'est le cri qui va s'élever, et qui va s'élever contre le chant et l'oracle du dieu, eh bien ceci apparaît assez facilement dans le texte même. Malheureusement ça apparaît plus facilement dans le texte grec que dans le texte français, mais, si vous voulez, relisons le texte français et vous allez voir ce qui se passe. « Ô toi, qui fais chanter la voix de la lyre aux sept cordes, toi qui fais vibrer sur les cornes sans vie des animaux rustiques les hymnes sonores des Muses. » Le dieu, c'est le dieu du chant. « Je t'accuse à la face de ce jour qui m'éclaire ! » Alors là, il

faut se reporter au texte grec. On a donc le dieu du chant qui est interpellé, et qui est interpellé par la femme qui crie. Il n'est pas question du dieu de l'oracle. Il n'en est pas question apparemment. Parce que si vous regardez le texte grec, le texte est : « *soi momphan, ô Lathous pai, pros tad' augan audasô*¹⁰. » *Audasô* : je clamerai. *Pros tad' augan* : contre, en face de cette lumière, de cet éclat. C'est l'éclat du dieu, l'éclat du dieu qui est le dieu du soleil, du jour, etc. Contre et en face de : *tad' augan*, cet éclat qui est le tien et que voici, et qui est là, qui est la lumière du jour, qui est aussi la lumière du dieu qui est là présent dans le temple. *Audasô* : je clamerai. Je clamerai quoi ? Alors le complément est dans le vers précédent. C'est *momphan* : le reproche. Or *momphan* est à une lettre près *omphan*, qui serait l'oracle. « *Soi momphan, ô Lathous pai* » : toi, à toi, ô fils de Lêtô, *momphan* – le reproche, mais qu'on peut entendre presque comme l'oracle –, c'est cela que je vais t'opposer, que je vais clamer en face de ta lumière. Il y a là une espèce de jeu-allitération entre reproche et oracle qui [indique] bien que contre le dieu du chant et contre l'oracle qui se dérobe et qui ne veut pas parler, là où précisément l'oracle ne dit rien, là où l'oracle se tait, là où l'oracle se retire, la femme précipite son reproche. Là où il n'y a pas *omphê*, la femme crie sa *momphê*¹¹. C'est cela qui est, je crois, assez clairement suggéré par ce texte et par ce passage.

Et ceci, cet affrontement/substitution du cri de la femme à l'oracle qui se tait, on le retrouve dans la seconde interpellation dont je vous parlais tout à l'heure, la troisième strophe, la troisième partie si vous voulez, vous savez quand elle dit : « Et toi, tu joues de la lyre et ne fais que chanter tes péans ! Ohé ! c'est toi que j'appelle, fils de Lêtô, qui sur ton trône d'or, sièges au centre de la terre, et distribues les oracles. Que ce cri que je pousse arrive à ton oreille ! » Alors là il y a quelque chose que je ne suis pas en mesure de vous expliquer, car je n'ai pas pu arriver à trouver quelqu'un de suffisamment compétent pour me donner un renseignement. C'est le verbe grec qui est traduit en français par : « distribues les oracles¹² ». Voyez que nous avons « *omphan* » (le mot « oracle ») qui n'était pas prononcé dans la première interpellation et qui fait comme une espèce d'écho au *momphan* qui était dit plus haut. Or cet oracle, il est « distribué ». Alors le verbe grec qui est utilisé, c'est « *klêroô* » qui veut dire « tirer au sort ». Et alors, je ne sais pas du tout si le verbe, là, doit être pris au sens strict et avec un sens fort, une signification forte de : Tes oracles, en réalité tu les distribues n'importe comment, comme si on les tirait au sort, ils ne disent pas la vérité, ils sont, comme nous dirions, aléatoires ; ou si c'est un mot technique pour dire : Les oracles sortent de la bouche du dieu, sans que nous sachions, nous, exactement comment ils

viennent, ce qui ne les empêche pas de dire la vérité. Je continuerai à me renseigner auprès des gens compétents, et si j'ai une réponse je vous la dirai. J'aimerais bien entendu que ce soit la première solution, c'est-à-dire que l'oracle, là, soit en quelque sorte disqualifié, annulé par le caractère aléatoire de son énonciation : il ne dit pas le vrai, il est tiré au hasard. En tout cas, même si on donne à *klêrois* le sens de : tu distribues les oracles, tu les donnes, il n'en reste pas moins que, à cet oracle, la femme va opposer quoi ? Son propre cri. Et ce retournement, qui fait qu'alors que le dieu doit parler aux humains, ce sont les humains qui s'adressent à la divinité, au dieu, se marque dans le vers 910. « *Eis hous audan karuxô* » : je clamerai, je proclamerai, je m'adresserai à toi et je proclamerai ma plainte à tes oreilles. Et voilà que le dieu, qui devrait être le dieu qui parle, le dieu qui devrait être le dieu-bouche, devient le dieu-oreille, dieu-oreille auquel on s'adresse. Verbe : « *kêruxô* » ; *kêrux*, c'est le héraut, c'est la proclamation solennelle et rituelle par laquelle on interpelle juridiquement quelqu'un. Et voilà que le dieu de l'oracle se trouve, par le cri de la femme, juridiquement interpellé. On avait l'oracle et les chants, l'oracle par lequel le dieu parle aux humains, le chant par lequel les hommes parlent aux dieux. Voilà que tout est renversé. En tout cas le chant passe du côté du dieu, devient le chant d'indifférence ; et, du côté des hommes, la parole [devient] parole par laquelle on bouscule l'oracle. Et au moment même où il se tait, là où il ne parle pas, on lui adresse un cri, un cri organisé, un cri rituel : le cri de la plainte, le cri de la récrimination. Voilà comment, je crois, se module ce premier thème général de la voix dans ce texte.

Deuxième modulation, la modulation du thème de l'or. Apollon est donc le dieu d'or, et cette présence de l'or est obsédante dans le texte. Elle revient en tout cas, elle est récurrente : « Tu vins à moi, dans le rayonnement de ta chevelure dorée » ; et, un peu plus loin, à la fin du texte : « c'est toi que j'appelle, fils de Lêtô, qui sur ton trône d'or, sièges au centre de la terre, et distribues les oracles ». Dans la première interpellation, on trouve donc très explicitement manifesté, exprimé le thème de l'or, mais, vous voyez, là aussi avec modulation. Le dieu apparaît comme le dieu d'or : le dieu étincelant, le dieu à la chevelure dorée qui éclaire le monde et qui, dans cette lumière et dans cet éclat, par cette lumière et cet éclat, va séduire la jeune fille. Or regardez et lisez ce qui est dit à propos de la jeune fille et comment Créuse se décrit elle-même au moment où elle était séduite : « Tu vins à moi [dit-elle au dieu ; M. F.], dans le rayonnement de ta chevelure dorée, tandis qu'en les plis de ma robe je recueillais des fleurs de safran, des fleurs aux reflets d'or pour en tresser des guirlandes¹³. » La jeune fille aussi est affectée du signe de l'or, elle est en position symétrique

par rapport au dieu, ou plutôt elle est dans la continuité de l'échange avec le dieu. Le dieu l'illumine, mais elle, elle est également porteuse du signe de l'or. Elle a entre ses mains des fleurs, qui sont des fleurs dorées, dont elle doit, dont elle veut faire offrande au dieu. L'or est bien, en effet, là ce véhicule de l'offrande dont je vous parlais et que Dumézil avait analysé. Mais vous voyez qu'à ce thème de l'offrande par l'or – qui est celui de la communication entre les humains et les dieux, et qui est à la fois générosité du dieu qui éclaire le monde mais offrande des humains sous la forme de la fleur –, se superpose un autre sens de l'offrande et de l'échange : c'est l'échange entre le dieu qui séduit et la jeune fille, la jeune fille qui accepte d'offrir son corps et qui, dit-elle, tend ses « poignets blancs ¹⁴ » au dieu qui l'appelle. Dans cette lumière, dans cet éclat, dans cette blancheur, dans cet or du dieu des fleurs et dans la blancheur du corps des femmes, un échange se fait, autre que celui qui était simplement indiqué par le thème de l'or. Cet échange, qui est celui de l'amour et de l'union sexuelle, en fait – et ceci apparaît dans la strophe suivante – va s'accomplir non pas dans la lumière du jour et dans cet étincellement de la lumière et du soleil, il va se faire dans l'ombre de la caverne. C'est dans une caverne, dit-elle, qu'ils vont : « vers ta couche, au fond d'un antre, dieu-séducteur, tu m'entraînas ». L'ombre, l'ombre par laquelle se masque l'impudeur de l'acte : « Tu fis sans pudeur ce que voulait Kypriis ! Et je te donne, ô malheureuse, un fils que, par peur de ma mère, j'exposai dans ta couche, à l'endroit où tu pris – ô misérable étreinte ! – la misérable que je suis ! ¹⁵ » Donc il est bien précisé, – peu importe évidemment et la chronologie et les péripéties –, que la séduction se fait dans un antre ; que c'est très exactement dans cet antre que se produit aussi, x temps après, la naissance de Ion. Et c'est là, dans cet antre et dans cette caverne, dans cette nuit et cette ombre que l'enfant est exposé, et qu'il va être enlevé et qu'il va disparaître et, par conséquent, comme le croit Créuse, mourir, et donc ne pas bénéficier de cette lumière du jour, de cet étincellement du soleil dont elle avait bénéficié, ou par [quoi] en tout cas elle avait été séduite. Et alors à partir de là, à partir de ce passage dans la nuit, dans l'union injuste, et dans cette naissance suivie de disparition et de mort, eh bien le thème de l'or va en quelque sorte se fracturer. Effectivement dans la troisième strophe, quand le thème de l'or réapparaît (« C'est toi que j'appelle, fils de Lètô, qui sur ton trône d'or, sièges au centre de la terre, et distribues les oracles »), cette fois, l'or n'est plus cet élément de communication qui va du divin à l'humain, qui va du dieu à la chevelure étincelante à la jeune fille qui lui offre des fleurs d'or. L'or n'est plus que l'index du dieu. Il est le trône sur lequel il s'assoit et d'où il fait régner sa toute-puissance, cependant qu'il

a en face de lui – lui le dieu du soleil, lui le dieu qui trône au-dessus de la terre, lui le dieu qui trône à Delphes, et qui toujours, partout est assis sur le trône d'or –, il a en face de lui une femme, une femme noire, une femme maudite, une femme stérile, une femme qui a perdu son enfant et qui crie contre lui. L'or cette fois, c'est l'or du dieu, et, en face, il n'y a que cette petite silhouette noire. Le thème de l'or est ainsi modulé.

Troisième thème, le thème de la fécondité... Si vous voulez on va s'arrêter un instant, et puis on reprendra cela après.

*

NOTES

1. « Je parle en homme étranger au rapport qu'il vient d'entendre, étranger au crime lui-même, dont l'enquête n'irait pas loin, s'il prétendait la mener seul, sans posséder le moindre indice (*ouk ekhôn ti symbolon*) » (Sophocle, *Œdipe-roi*, vers 219-221, in *Tragédies*, t. I, trad. P. Mazon, éd. citée, p. 211-212). Deux moitiés rapprochées d'une céramique brisée servaient de signe de reconnaissance (*sumballein* : rapprocher). Toute l'analyse que Foucault mène dans sa leçon au Collège de France du 16 janvier 1980 consiste à comprendre la structure dramaturgique de la tragédie de Sophocle comme un ajustement réglé de véridictions. Cf. *infra*, note 11.

2. Euripide, *Ion*, vers 815-821, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 217.

3. *Id.*, vers 866-880, p. 218-219.

4. *Id.*, vers 881-906, p. 219-220.

5. G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*. Paris, Gallimard, 1982.

6. *Id.*, p. 26-27.

7. « Vâc », *id.*, p. 13-24.

8. *Id.*, p. 15-16.

9. Euripide, *Ion*, vers 339 et 341, éd. citée, p. 197.

10. *Id.*, vers 885-886, p. 219.

11. *Omphā* et *momphā* sont les formes doriennes de *omphê* et *monphê*.

12. « *Omphan klêrois* » (Euripide, *Ion*, vers 908, éd. citée, p. 220).

13. *Id.*, vers 887-890, p. 219.

14. *Id.*, vers 891.

15. *Id.*, vers 895-900.

LEÇON DU 26 JANVIER 1983

Deuxième heure

Modulation tragique du thème de la fécondité. – La parrèsia comme imprécation : la dénonciation publique par le faible de l'injustice du puissant. – Le deuxième aveu de Créuse : la voix de la confession. – Ultimes péripéties : du projet de meurtre à l'apparition d'Athéna.

Alors, si vous voulez, on va continuer à étudier la transformation, la modulation tragique du thème de la fécondité. Je crois qu'il faut faire remarquer que, tout au long du texte qu'on lisait tout à l'heure, vous avez pu voir qu'Apollon est toujours interpellé comme fils de Lètô. Cela n'a absolument rien d'extraordinaire, et c'est l'invocation absolument rituelle. Mais cette invocation, ici dans ce texte, sert en quelque sorte de pointillés pour un fil directeur qui va conduire aux dernières lignes du texte, aux derniers vers, lorsque, toujours tourné contre Apollon, Créuse lui dit : « Dèlos te hait, et le laurier te hait, qui, voisin du palmier aux délicats cheveux, abrite le berceau où, des œuvres de Zeus, auguste enfantement, Lètô t'a mise au jour¹. » C'est qu'il y a dans cette histoire de la fécondation, et dans la réticence d'Apollon à reconnaître son fils Ion, quelque chose que Créuse ne peut pas ne pas trouver injuste. En effet, vous savez que dans la légende d'Apollon, Apollon est le fils de Lètô. Lètô est une femme qui a été séduite par Zeus et qui s'est réfugiée sur l'île de Dèlos pour accoucher, pour accoucher seule. Et c'est sur cette île de Dèlos que sont nés ses deux enfants illégitimes qu'étaient Apollon et Artémis. Apollon est donc, lui aussi, exactement comme Ion, fils illégitime des amours entre une mortelle et un dieu. Et exactement comme Ion, Apollon est né seul et abandonné. Et exactement comme la mère d'Apollon, comme Lètô, Créuse a accouché seule et abandonnée de tous. C'est ce thème-là qui apparaît à travers les différentes invocations au fils de Lètô et qui éclate à la fin, dans cette malédiction où sont rapprochés le laurier de Delphes et le palmier de Dèlos et où Créuse évoque la naissance d'Apollon comme étant un « auguste enfantement » qu'elle

peut facilement opposer à l'enfantement honteux qui a été celui de Ion. Si bien que ce discours qui est retourné par Créuse contre le dieu, ce discours qu'elle lance dans l'oreille du dieu qui aurait dû parler, ce reproche qu'elle clame solennellement, comme un héraut, et qu'elle vient en quelque sorte ficher, ce reproche (*momphe*) là où l'oracle (*omphê*) n'a pas parlé, eh bien ce discours, ce discours criard, ce discours retourné contre le dieu, lancé à son oreille, c'est la proclamation solennelle – d'où la référence au héraut (*kêrux*) – d'une injustice faite, et d'une injustice au sens strict du terme, au sens juridique et philosophique du terme « injustice », car c'est une proportion qui n'est pas conservée, qui n'est pas gardée. L'homologie des deux naissances, celle d'Apollon et celle de Ion, fait que, au fond, Créuse est en position symétrique par rapport à Lêtô. Et Apollon, qui est le père de Ion, est également en position symétrique par rapport à ce même Ion. Apollon et Ion sont tous les deux de naissance bâtarde. Et Créuse, qui est en quelque sorte la belle-fille par alliance de Lêtô, enfin qui est la maîtresse de son fils, se trouve dans la même position que Lêtô elle-même. Donc vous voyez : analogie Lêtô-Créuse (Créuse a avec Apollon un rapport semblable à celui que Lêtô a eu avec Zeus ; et Ion naît de leur union comme Apollon est né lui-même). Cette homologie, cette proportion qui est soulignée dans le texte, eh bien c'est celle-là justement qu'Apollon n'a pas voulu respecter. Car lui, né de l'amour entre une mortelle et un dieu, né bâtard de cet amour et devenu le dieu de la lumière, il a toujours bénéficié d'un éclat qui lui est en quelque sorte consubstantiel. Il est celui qui préside à la vie des mortels, celui qui féconde la terre par sa chaleur, et celui qui doit dire la vérité à tous. En revanche Ion, lui, né exactement de la même façon, en position absolument symétrique par rapport à Apollon, eh bien voilà qu'il a été voué au malheur, à l'obscurité, à la mort, qu'il a été en proie aux oiseaux (le thème des oiseaux intervient ici, on le retrouvera plus tard, or les oiseaux ce sont les oiseaux d'Apollon). Donc Apollon l'a abandonné, Apollon l'a laissé périr, Apollon a peut-être même envoyé ses oiseaux pour le faire mourir. Et pire que cela, voilà que – c'est indiqué à la fin du texte lorsqu'elle dit : « sans rien devoir à mon époux, tu installes un fils à son foyer, tandis que mon enfant et le tien...² » – par-dessus le marché maintenant il impose à la malheureuse Créuse, par un oracle qu'il vient de rendre, un fils qui n'est pas le sien. Tout l'ordre des proportions est ainsi bousculé. Et c'est cette injustice, cette injustice encore une fois parfaitement définie, repérée par le texte dans cette comparaison entre les deux naissances, cette injustice définie comme le non-respect de la symétrie et comme la proportion bousculée et méconnue par le dieu, eh bien c'est cette revendication, cette proclamation d'injustice en quoi consiste l'aveu de Créuse.

Or cet acte de parole, par lequel on proclame l'injustice en face d'un puissant qui a commis cette injustice, alors que soi on est faible, abandonné, sans puissance, cette récrimination d'injustice lancée contre le puissant par celui qui est faible, eh bien c'est un acte de parole, c'est un type d'intervention parlée qui est répertorié, ou en tout cas qui est parfaitement ritualisé dans la société grecque, mais également aussi dans un certain nombre de sociétés. Le pauvre, le malheureux, le faible, celui qui n'a que ses larmes – et vous vous souvenez avec quelle insistance Créuse, au moment où elle va commencer son aveu, dit qu'elle n'a vraiment pour elle que ses larmes –, eh bien le pauvre, le malheureux, le faible, lorsqu'il est la victime de l'injustice, l'impuissant, que peut-il faire ? Il n'a qu'une chose à faire : se tourner contre le puissant. Et publiquement, devant tous, à la face du jour, à la face de cette lumière qui les éclaire, il s'adresse au puissant et il lui dit quelle a été son injustice. Et dans ce discours de l'injustice proclamée par le faible contre le puissant, il y a à la fois une certaine manière de faire valoir son propre droit, une manière aussi de défier le tout-puissant et de le mettre en quelque sorte en joute avec la vérité de son injustice. Cet acte rituel, cet acte de parole rituel du faible qui dit le vrai sur l'injustice du fort, cet acte rituel du faible qui récrimine au nom de sa propre justice contre le fort qui a commis cette injustice, eh bien c'est un acte qui est à rapprocher d'un certain nombre d'autres rituels qui ne sont pas forcément des rituels verbaux. Par exemple, vous savez qu'en Inde vous trouvez le rituel de la grève de la faim. La grève de la faim, c'est l'acte rituel par lequel celui qui ne peut rien en face de celui qui peut tout fait valoir que lui qui ne peut rien a été victime d'une injustice de la part de celui qui peut tout. Certaines formes de suicide japonais ont également cette valeur et cette signification. Il s'agit d'une sorte de discours agonistique. La seule ressource de combat pour celui qui est à la fois victime d'une injustice et totalement faible, c'est un discours agonistique mais charpenté autour de cette structure inégalitaire.

Or ce discours de l'injustice, ce discours qui fait valoir l'injustice du fort dans la bouche du faible, – eh bien il a un nom. Ou plutôt il aura un nom que l'on va retrouver dans des textes un peu plus tardifs. Dans aucun des textes classiques, dans aucun des textes de cette période (Euripide, Platon, etc.) on ne trouve ce mot [avec ce sens], mais on le retrouvera plus tard, dans les traités de rhétorique de la période hellénistique et romaine. Le discours par lequel le faible, en dépit de sa faiblesse, prend le risque de reprocher au fort l'injustice qu'il a commise, ce discours s'appelle précisément la *parrêsia*. Dans un texte qui est cité par Schlier – ce n'est pas moi qui ai été le chercher moi-même bien sûr ; dans la bibliographie

que je vous ai donnée l'autre jour, j'ai oublié de vous dire qu'il y a un article qui est consacré à la *parrêsia* dans le *Theologische Wörterbuch* de Kittel, article qui porte essentiellement, comme tous les articles du *Theologisches Wörterbuch*, sur la Bible, l'Ancien et surtout le Nouveau Testament – vous avez quelques indications sur les usages grecs classiques ou les usages hellénistiques³. Dans cet article sur la *parrêsia*, Schlier cite un papyrus d'Oxyrhynque (qui vous donne donc des témoignages sur ce que pouvait être la société, la pratique, le droit grecs en Égypte)⁴ où il est dit qu'en cas d'oppression par les chefs, il faut aller trouver le préfet et lui parler *meta parrêsias*⁵. Le faible, victime de l'oppression du fort, doit parler avec *parrêsia*. Dans ce texte qu'on appelle la *Rhétorique à Herennius*, la *licentia*, qui est la traduction latine pour *parrêsia*, est définie comme étant quelque chose qui consiste en ceci que quelqu'un s'adresse à des personnes qu'il doit craindre et honorer⁶. Et, parlant en faveur de son propre droit à lui, il fait reproche, à ces gens qu'il devrait craindre et honorer, d'une faute que [ces] personnes puissantes ont commise. Donc la *parrêsia* consiste en ceci : il y a un puissant qui a commis une faute ; cette faute constitue une injustice pour quelqu'un qui est faible, qui n'a aucun pouvoir, qui n'a aucun moyen de rétorsion, qui ne peut pas réellement combattre, qui ne peut pas se venger, qui est dans une situation profondément inégalitaire. Alors que [lui] reste-t-il à faire ? Une [seule] chose : prendre la parole et, à ses risques et périls, se dresser devant celui qui a commis l'injustice et parler. Et à ce moment-là, sa parole, c'est cela que l'on appelle la *parrêsia*. D'autres rhéteurs, théoriciens de la rhétorique, vous donnent une définition assez semblable.

Encore une fois, ce n'est pas dans les textes classiques que l'on trouve ce genre-là de discours défini comme *parrêsia*. Il n'en reste pas moins qu'il est très difficile de ne pas reconnaître dans ce texte, dans cette imprécation de Créuse à Apollon, quelque chose qui est exactement de l'ordre de la *parrêsia*, d'autant que dans le vers 252 de *Ion*, tout à fait au début, lorsque Créuse apparaît pour la première fois, elle dit ceci (elle vient dire à Ion, qu'elle n'a pas encore reconnu, qu'elle veut venir consulter Apollon) : « Ô malheureuses que nous sommes ! Ô forfaits des dieux ! [phrase qui se réfère évidemment pour elle à ce qui lui est arrivé, que Ion ne peut pas comprendre parce qu'il ne sait encore rien de tout ce qui s'est passé ; et Créuse – ce qui est en quelque sorte le signe, l'exergue de la pièce, ce par quoi vont être marqués tous les discours qu'elle va tenir par la suite, et en particulier la grande imprécation à Apollon – dit : (M.F.)] Où s'adresser pour réclamer justice, si c'est l'iniquité des puissants qui nous tue !⁷ » Eh bien, quand l'iniquité des puissants nous tue et qu'il faut réclamer

justice, que peut-on faire ? On peut faire ce que précisément Créuse fait, fait tout au long de la pièce, et qu'elle fait précisément dans le passage que nous expliquons : c'est la *parrêsia*. C'est ce type-là de discours, qui n'est pas encore appelé *parrêsia* et qui le sera plus tard, qui répond très exactement à la question que Créuse formule au moment même où elle entre en scène : « Où s'adresser pour réclamer justice, si c'est l'iniquité des puissants qui nous tue ! »

Je crois qu'on a là, dans ce discours d'imprécation, un exemple de ce qui va être appelé *parrêsia*. J'y ai insisté pour plusieurs raisons. La première, c'est bien sûr que, comme vous le voyez, pour que soit formulée cette vérité qui est cherchée depuis le début de la pièce, cette vérité qui va enfin permettre à Ion de détenir le droit de parler, la *parrêsia* – la *parrêsia* au sens, si vous voulez, politique du terme, *parrêsia* entendue comme le droit pour le plus fort de parler et de guider raisonnablement par son discours la cité –, pour que ce droit soit obtenu par Ion, ce droit qui dans le texte est appelé *parrêsia*, il faut toute une aléthurgie, toute une série de procédures et de procédés qui vont dégager la vérité. Et parmi ces procédés, celui qui apparaît en premier lieu et qui va constituer le centre même de la pièce, c'est ce discours de la victime impuissante de l'injustice qui se tourne vers le puissant, et qui parle avec ce qu'on appellera la *parrêsia*. Le plus-de-pouvoir qui est nécessaire à Ion pour qu'il puisse comme il faut diriger la cité, ce plus-de-pouvoir, ce n'est pas le dieu, ce n'est pas l'autorité du dieu, ce n'est pas la vérité oraculaire qui va le fonder. Mais ce qui va lui permettre, par le choc des passions, d'apparaître, ça va être ce discours de vérité, ce discours de *parrêsia* en un autre sens qui est le discours presque inverse : [celui] du plus faible adressé au plus fort. Pour que le plus fort puisse gouverner raisonnablement, il va falloir, – c'est en tout cas par ce fil-là que passe la pièce –, que le plus faible parle au plus fort et le défie de ses discours de vérité.

C'était la raison pour laquelle je voulais insister, car nous avons là une ambiguïté fondamentale. Non pas encore une fois dans le mot *parrêsia*, qui n'est pas employé là, mais il s'agit de deux formes de discours qui se font face, [ou plutôt] qui sont liées profondément l'un à l'autre : le discours raisonnable qui permet de gouverner les hommes et le discours du faible reprochant au fort son injustice. Ce couplage-là est très important, parce qu'on va le retrouver, dans la mesure où il constitue toute une matrice du discours politique*. Au fond lorsque se posera, à l'époque

* Le manuscrit ajoute : « c'est toute une matrice du discours philosophique : l'homme dépouillé de tout pouvoir en face du tyran clame ce qu'est l'injustice : le Cynique ».

impériale, le problème du gouvernement, non seulement de la cité mais de l'Empire tout entier, lorsque ce gouvernement sera entre les mains d'un souverain dont la sagesse sera un élément absolument fondamental de l'action politique, il aura besoin, lui qui est tout puissant, d'avoir à sa disposition un *logos*, une raison, une manière de dire et de penser les choses qui soit raisonnable. Mais pour appuyer et fonder son discours, il lui faudra, comme guide et comme garant, le discours d'un autre, un autre qui sera forcément le plus faible, en tout cas plus faible que lui, et qui devra prendre le risque de se tourner vers lui et de lui dire, si besoin est, quelle injustice il aura commise. Le discours du faible disant l'injustice du fort est une condition indispensable pour que le fort puisse gouverner les hommes selon le discours de la raison humaine. Ce couplage – qui ne deviendra structurant du discours politique que beaucoup plus tard : dans l'Empire –, c'est [lui] que l'on voit s'esquisser et se dessiner dans ce passage, dans le jeu [de l']aveu de Créuse qui apparaît sous cette forme de l'imprécation, de la récrimination, [condition] indispensable à la fondation du droit de Ion.

Voilà pour le premier aveu de Créuse. Mais en fait – j'avais commencé à vous le dire la dernière fois, mais c'était un peu bousculé et schématique –, Créuse ne se contente pas de cette déclaration récriminatoire à l'égard du dieu. Elle va une seconde fois raconter la même histoire aussitôt après cette imprécation. Car, sans qu'il y ait apparemment de raison due à l'organisation dramatique même de la scène et des péripéties, après avoir ainsi dit aux dieux une vérité, vérité que tout le monde peut parfaitement comprendre puisqu'elle lui dit : Tu m'as fait un fils ; à tel endroit, tu nous a abandonnés ; j'ai exposé mon fils, il est mort, il a disparu, et puis toi maintenant tu continues à chanter et à répandre l'éclat de ton or, de ta gloire et de ta lumière. Tout le monde peut comprendre, il n'y a pas d'autre explication à donner. Or aussitôt après avoir dit ça, Créuse se tourne vers le pédagogue qui est à côté d'elle et elle recommence. Elle recommence sous une forme tout à fait différente qui n'est plus le chant imprécatoire, qui est le système de l'interrogation. Non plus l'aveu du faible au fort sous la forme de l'injustice du fort proclamée, mais un jeu de questions et de réponses que je vais rapidement vous lire. Créuse : « J'en ai honte, vieillard, je parlerai pourtant [elle vient de parler, mais nouvel aveu, qui recommence là aussi, comme l'aveu précédent, comme l'aveu récriminatoire au dieu, sous la forme du : j'ai honte ; il faut donc que cette parole franchisse la barrière de la honte ; M.F.]. – Le Vieillard : Parle ; pour mes amis, j'ai des pleurs généreux. – Créuse : Écoute. Tu connais au nord de la colline de Cécrops, ces cavernes appelées Hautes-Roches ? – Le

Vieillard : Je sais : près du sanctuaire et des autels de Pan. — Créuse : Là, j'ai livré jadis un terrible combat. — Le Vieillard : Parle : déjà mes pleurs devancent tes paroles. — Créuse : À Phoibos, malgré moi, ô malheureuse, unie... — Le Vieillard : Ma fille, est-ce donc là ce que j'avais compris ? — Créuse : Je ne sais, je ne nierai point si tu dis vrai. — Le Vieillard : Lorsque d'un mal secret tu gémissais tout bas... — Créuse : Oui, c'était le malheur qu'à présent je t'avoue. — Le Vieillard : Comment as-tu caché les amours d'Apollon ? — Créuse : J'enfantai : contrains-toi, vieillard, à m'écouter. — Le Vieillard : Mais où ? Qui t'assista ? Seule, dans tes douleurs... ? — Créuse : Oui, seule, dans cet antre où le dieu m'avait prise... — Le Vieillard : Où est l'enfant ? Qu'au moins tu ne sois plus stérile ! — Créuse : Ô vieillard, il est mort ; il fut la proie des bêtes !⁸ »

Quelle que soit sa destinée historique — qui sera longue, vous le concevez bien —, je m'arrêterai beaucoup moins longtemps à cette forme d'aveu qu'au précédent. Je voudrais simplement faire remarquer ceci. C'est que là, vous le voyez, cette confession au vieillard s'accompagne des larmes du vieillard qui sont sans cesse invoquées et évoquées. Alors que le dieu vers lequel on s'est tourné pour la grande récrimination reste muet, continue à chanter, le vieillard, lui, auquel on fait la confidence, ne va pas cesser de gémir et de pleurer (« ta vue me remplit de pitié », « Parle ; pour mes amis, j'ai des pleurs généreux », « parle : déjà mes pleurs devancent tes paroles »⁹ et Créuse s'adressant au vieillard : « Pourquoi, voilant ta tête, ô vieillard, pleures-tu ? — Le Vieillard : Hélas ! ton père et toi, je vous vois malheureux !¹⁰ »). Deuxièmement, cette confession se fait, vous le voyez, très différemment, dans la forme, de ce qu'a été la grande récrimination contre le mutisme d'Apollon. C'est un jeu de questions et de réponses, vers par vers. Question du vieillard, réponse de Créuse — avec un moment-flexion — qui est à la fois importante, intéressante, belle, et qui a, vous le savez bien, dans les aveux de Phèdre son équivalent. C'est le moment où Créuse, ayant commencé à parler et répondre aux questions du vieillard : « Là, j'ai livré jadis un terrible combat. — Le Vieillard : Parle : déjà mes pleurs devancent tes paroles. — Créuse : À Phoibos, malgré moi, ô malheureuse, unie... — Le Vieillard : Ma fille, est-ce donc là ce que j'avais compris ? » On arrive au nœud de l'aveu. Le vieillard n'a pas compris, ou a feint de ne pas comprendre ce qu'elle disait : « à Phoibos ». Elle recommence donc : J'ai été unie à Phoibos. « Le Vieillard : Ma fille est-ce donc là ce que j'avais compris ? — Créuse : Je ne sais, je ne nierai point si tu dis vrai¹¹. » C'est-à-dire que, au moment de l'aveu, elle demande à celui qui l'interroge et auquel elle doit répondre de donner des réponses. Et c'est elle qui, d'un signe de tête, ou d'un mot, dira : Oui, c'est

cela, « c'est toi qui l'as nommé¹² ». Ce jeu de scène, cette flexion dans le système de l'aveu, où c'est celui auquel on doit faire l'aveu qui doit dire le contenu même, le contenu central de l'aveu, ça se trouve dans *Hippolyte*¹³, ça se trouve dans *Ion*. Troisième remarque, c'est celle-ci. Tout au long du dialogue entre le vieillard et Créuse, ce qui est en question, ce n'est pas du tout, comme dans la grande imprécation contre Apollon, l'injustice du dieu. De l'injustice du dieu, il n'est absolument pas question, mais, au contraire, de la faute même de Créuse. Elle ne cesse de dire : J'ai commis une faute, et j'ai honte, j'ai livré un terrible combat, « c'était le malheur qu'à présent je t'avoue¹⁴ ». L'aveu de la faute est donc donné directement comme la faute même de celui qui parle, et non pas du tout comme l'injustice de celui auquel on s'adresse. Mais cet aveu de la faute est en même temps lié à l'affirmation du malheur. La faute commise est affirmée comme malheur. Et d'accusation contre Apollon, il n'y en aura aucunement dans toute la lignée de ces répliques de Créuse. C'est le vieillard, lui, qui dira de temps en temps qu'Apollon est injuste. C'est le confident, et non pas celle qui fait la confidence, qui appellera « *Apollôn ho kakos* » (Apollon le méchant, le vicieux, le mauvais)¹⁵. C'est encore le vieillard qui dit, en s'adressant à Créuse : Tu fus coupable sans doute, mais le dieu plus encore¹⁶. J'aurais voulu vous lire les aveux de Phèdre dans l'*Hippolyte* d'Euripide, pour vous montrer l'analogie des deux formes – j'ai oublié le texte, peu importe, enfin reportez-vous-y¹⁷. D'ailleurs, le texte de Racine est une traduction presque linéaire du texte d'Euripide¹⁸.

En tout cas, vous voyez qu'on a là deux façons d'avouer la même vérité, dont l'une n'a pas du tout pour rôle de compléter l'autre, puisqu'elles disent exactement la même chose et que ce qui a été dit comme imprécation aux dieux n'est que littéralement répété. Il est clair que ce qui est en jeu dans ce double aveu, c'est la nécessité de faire apparaître, après un certain mode de dire-vrai qui est celui de l'injustice – de l'injustice dont on est victime et qu'on objecte à celui qui l'a imposée –, un autre type d'aveu, qui est celui par lequel, au contraire, on prend sur soi, sur ses épaules et sa propre faute et le malheur de cette faute. Et on vient en faire confidence, non pas à celui qui est plus puissant que soi et auquel on aurait à faire des reproches, mais à celui auquel on se confesse, celui qui nous guide, celui qui nous aide. Discours d'imprécation et discours d'aveu : ces deux formes de *parrësia* se dissocieront ensuite dans l'histoire, et on en voit en quelque sorte les matrices ici.

Comme il faut tout de même se dépêcher et sortir de ce *Ion*, je voudrais maintenant passer vite pour terminer sur la fin même de la pièce. Nous avons donc là, avec le double aveu de Créuse – l'aveu-imprécation et

l'aveu-confidence, l'aveu-chant de colère et l'aveu-dialogue avec le pédagogue – une moitié de vérité. Rien de plus qu'une moitié de vérité, à savoir que, effectivement, nous savons maintenant que Créuse a eu un fils, un fils illégitime d'Apollon et qui a été perdu. Mais nous ne savons pas du tout encore que c'est Ion. Et la fin de la pièce va être consacrée à radouber en quelque sorte cette demi-vérité, qui vient d'être dite par Créuse, à la réalité que nous avons en face de nous, que Créuse a en face d'elle et qu'elle ne reconnaît pas, à savoir ce jeune homme qui s'appelle Ion et qui est son fils. Créuse a dit toute sa vérité, mais l'autre moitié de vérité, à savoir que ce fils n'est pas mort, qu'il a été emmené à Delphes, et qu'il est là, à Delphes, serviteur du dieu, qui va pouvoir la dire ? Ça ne peut pas être Créuse, elle ne la sait pas. Et il n'y pas dans *Ion* ce qu'il y a dans *Œdipe*, à savoir le serviteur du Cithéron, qui au fond savait tout et qui, de tout savoir, avait eu tellement peur qu'il s'était réfugié dans les forêts et qu'il s'était caché. Mais le jour où on l'amène sur la scène il va pouvoir le dire. Là, il n'y a pas de sujet qui soit détenteur de la totalité de la vérité. Ou plutôt il y en a un, bien sûr, c'est Apollon. C'est Apollon, qui est en position symétrique, si vous voulez, par rapport au berger du Cithéron dans *Œdipe*. C'est lui qui sait tout et c'est donc à lui qu'il va falloir arracher le dernier brin de vérité. C'est par lui, et par lui seulement, que devraient pouvoir s'ajuster l'une à l'autre la vérité que vient de dire deux fois Créuse et puis la présence même de Ion, et par conséquent son intronisation, non plus comme fils supposé de Xouthos, mais comme fils réel de Créuse et d'Apollon.

Or bien que ce soit Apollon, et Apollon seul, qui puisse faire ce lien – aucun humain n'étant détenteur de cette vérité-là –, vous allez voir qu'il ne faut tout de même pas trop compter sur les dieux ni sur la fonction de dire-vrai qui est le propre au moins de l'un d'entre eux et précisément d'Apollon. Là encore ce sont les humains, c'est la passion des humains qui va être le principe, le moteur, la force qui va bousculer cette difficulté de dire vrai, bousculer la honte des humains à dire vrai et la réticence du dieu à prononcer un oracle clair. Et le moteur de ce nouveau progrès, de ce dernier progrès dans la vérité, eh bien ça va être encore la passion, ça va être encore une fois la colère, colère de Créuse à laquelle va répondre la colère de Ion. En effet, après avoir dit cette vérité, ou du moins cette moitié de vérité qui est tout ce qu'elle connaît de la vérité, que va faire Créuse ? La situation de cette demi-vérité ne peut s'articuler sur aucune autre péripétie par elle-même. C'est une vérité en quelque sorte bloquée : eh bien oui, elle a eu un enfant, il a entièrement disparu. Comment pourrait-on savoir que c'est Ion ?

Et alors c'est là où se produit une péripétie, elle aussi tout à fait semblable à celle qu'on trouve dans *Phèdre*, à savoir que le confident (l'équivalent de notre détestable (Enone), ce fameux pédagogue un peu vicelard – qui avait répandu des bruits fâcheux sur Xouthos tout à l'heure, à qui Créuse fait la confidence qu'on vient de voir – dit à Créuse : Puisque effectivement tu as ainsi été trompée par le dieu qui a abusé de toi, t'a fait un enfant et l'a laissé périr, il faut te venger. Et il énumère tout d'un souffle : Va donc brûler le temple d'Apollon (vengeance)¹⁹. Ce à quoi Créuse d'un seul vers rétorque : Oh ! j'ai eu trop d'ennuis comme ça, pas un supplémentaire. Deuxième conseil : Va donc tuer ton mari²⁰. Et elle répond : Tu sais, nous nous sommes aimés autrefois. Et à cause de cette bienveillance, de cette affection que nous avons eue, je ne veux pas, il était bon. Troisième conseil du pédagogue : Tout simplement, va donc tuer Ion, tu peux très bien l'égorger²¹. Ce à quoi elle dit : Le fer est un instrument qui me déplaît. – Va donc l'empoisonner (meurtre de femme)²². Elle accepte et elle propose d'attendre qu'il soit à Athènes pour exécuter ce meurtre. Et le pédagogue dit : Mais inutile d'attendre [d'être] à Athènes, car à ce moment-là tout le monde saurait que c'est toi qui as fait ça dans ta propre maison²³. Il vaut mieux l'empoisonner tout de suite. Et elle dit : Très bien, en effet, ça vaudra mieux. Et alors, elle trouve dans son sac à main deux petites gouttes de poison [*rires dans l'assistance*]. Alors je plaisante, ce n'est pas de très bon goût, je le reconnais... Mais il faut schématiser parce que, là, interviennent [des] éléments mythiques très intéressants, très importants : le poison qu'elle tire de son sac est un poison fait du sang de la Gorgonne, de cette Gorgonne par laquelle Minerve a défendu Athènes. Voilà, on est en pleine mythologie athénienne qui serait importante à analyser, mais ce n'est pas mon problème. En tout cas le pédagogue, chargé de ce poison, quitte la scène et va rejoindre le banquet que Xouthos, vous vous souvenez, offre pour célébrer ce qu'il croit être la retrouvaille de son fils. Le pédagogue y va et verse dans la coupe de Ion une goutte de ce poison qui doit le tuer. Et là, [il] se produit quelque chose : un des serviteurs qui entourent ceux qui festoient fait un geste, geste blasphématoire, on ne dit pas lequel, en tout cas un geste qui est interprété par Ion – en tant justement que Ion est proche d'Apollon et connaît les règles et les rites du temple – comme un signe de mauvais présage. Par conséquent, tout le vin qui a été versé dans les coupes pour la grande libation rituelle, doit être renversé par terre, car il est de mauvais présage : il ne faut pas le boire, il ne faut pas faire la libation après ce mauvais présage. Donc là, si vous voulez, on a bien une intervention, mais une intervention très minimale du dieu : il a simplement fait en sorte qu'un certain geste soit [accompli],

non rituel, contraire au rite, qui va interrompre le rite, et fait qu'on va jeter le vin. Et le vin est jeté par terre. Les colombes d'Apollon – là encore, c'est un petit élément qui vient du dieu – viennent pour boire et s'enivrer du vin qui a été versé. Toutes les colombes en sont ravies, sauf celle, bien sûr, qui a bu ce qui est tombé de la coupe d'Ion qui était empoisonnée – et la colombe meurt. La colombe meurt et, du coup, on s'aperçoit que la coupe de Ion était empoisonnée. Il n'est pas difficile de savoir que c'est le vieillard, derrière Ion, qui a versé le poison. Et donc le vieillard est découvert.

Péripiétie typiquement euripidéenne si vous voulez, qui est intéressante pour nous dans la mesure où vous voyez comment, sous quelle forme, selon quelle économie intervient le dieu. Il n'intervient pas du tout en disant la vérité ; ce n'est même pas son oracle, c'est simplement ce jeu de signes, ce jeu de signes quasi naturels (la mort d'une colombe) qui est interprété par les humains et qui en effet va empêcher que le meurtre soit commis. Alors Ion, qui vient donc de découvrir qu'on voulait l'empoisonner, qui vient de découvrir que celui qui voulait l'empoisonner c'était le pédagogue, et par conséquent Créuse, porte sa plainte aux notables de Delphes, qui décident qu'il faut lapider Créuse²⁴. Et alors là, nouvelle scène (cette scène de l'empoisonnement, on ne la voit pas sur le théâtre, elle est simplement racontée ensuite par un messager, peu importe) : Créuse est poursuivie par Ion et ceux qui veulent tirer vengeance d'elle. Et c'est là où se met en place ce qui va être [...] la série des dernières scènes. Créuse entre poursuivie par Ion [...], – la scène représente non seulement le temple, mais l'autel même du dieu –, et elle n'a qu'une chose à faire pour échapper à la colère de Ion, c'est se réfugier sur l'autel du dieu, embrasser de ses bras l'autel du dieu et faire le geste rituel par lequel même les criminels deviennent inaccessibles à leurs ennemis. Et plus personne ne peut la toucher. Cet embrassement par Créuse de l'autel du dieu a évidemment une série de significations superposées. C'est le geste rituel par lequel on sauve sa vie. Mais, en embrassant l'autel du dieu, elle vient embrasser l'autel de celui qui fut son amant, et elle vient donc reconstituer ainsi, reprendre ainsi, renouer la vieille étreinte qui avait donné naissance à Ion. Mais autour de cet autel, Ion furieux continue à tourner, armé d'une épée, et il veut tuer Créuse. Mais comme c'est un serviteur du dieu, respectueux des rites et des lois, il sait bien qu'il ne peut pas la toucher tant qu'elle est sur l'autel. Et là, à nouveau, situation bloquée. L'une est intouchable ; l'autre ne veut pas la toucher. Et Ion fait en quelque sorte le siège de l'autel. Alors, encore nouvelle intervention du dieu, mais vous voyez là aussi combien elle est économique, elle est minimale. À ce moment-là, quand la situation est tout à fait bloquée, les

portes du temple s'ouvrent et l'on voit arriver la Pythie, celle qui aurait dû dire la vérité, celle dont la fonction est toujours de dire la vérité. Et elle arrive quasi muette, n'ayant entre les mains qu'une corbeille, corbeille qui est celle de la naissance de Ion, et elle l'apporte. Elle dit : Voilà, regarde, regardez ; et elle ne dit rien de plus. Et à ce moment-là, Ion lui dit : Mais pourquoi ne m'as-tu pas montré plus tôt la corbeille dans laquelle j'ai été apporté jusqu'à Delphes ? – Parce que le dieu me l'a interdit, dit la Pythie. Et Créuse, se penchant pour voir ce qu'est cette corbeille, n'a pas de mal à reconnaître [celle] dans laquelle elle avait mis Ion. Et elle reconnaît aussi, à l'intérieur, un certain nombre d'objets rituels, parmi lesquels : le collier portant des serpents que l'on mettait au cou des enfants athéniens pour les protéger, et qui se référait aux serpents d'Érechthée, c'est-à-dire à la fameuse dynastie dont elle-même, Créuse, est née – attestation donc de cette continuité – ; le rameau vert d'Athéna ; et, troisièmement, une tapisserie, un ouvrage qu'elle avait commencé de ses mains et qui était resté interrompu. Et c'est devant cet objet que Créuse dit : Ceci vaut bien un oracle²⁵. Or ici vous vous apercevez que la découverte de la vérité va se faire sans que la Pythie ait parlé. La Pythie est muette, c'est simplement un objet, l'objet de la naissance. Il y a des signes divins : ce sont les signes de la tradition érechthéenne, c'est le signe d'Athéna. Et puis un objet proprement humain. Apollon, lui, n'a laissé rigoureusement aucune trace. Et de tous ces signes, dont deux sont des dieux et le troisième simplement un ouvrage de femme, c'est de cet objet humain, de cet ouvrage de femme que Créuse dit : Ceci vaut bien un oracle. À la place de l'oracle muet du dieu, c'est encore le travail des hommes, la voix des hommes, la main des hommes qu'il faut appeler pour que la vérité se fasse jour. Alors voilà, enfin Ion a une mère. Il la reconnaît, et ça y est, tout est fini.

Enfin non, tout n'est pas fini. Là encore, il y a un certain nombre de tiroirs, et la difficulté à établir la vérité de bout en bout, dans sa chaîne ininterrompue est quelque chose d'infiniment plus difficile encore qu'on ne le croit. Et il y a encore tout un tas de petits doutes qui se font jour, tout un tas de petits lacunes qu'il va falloir remplir. Parce que Ion se trouve donc avoir maintenant une mère. Il avait reçu, ou il croyait avoir reçu un père en la personne de Xouthos. Tout devrait s'arranger. Il croit d'ailleurs que c'est arrangé et il dit à Créuse : Très bien, tu es ma mère. Et comme Xouthos est mon père (voyez la première partie de la pièce), voilà, j'ai père et mère, allons-y. Seulement, ce n'est pas du tout ce qui s'est passé, car Ion n'est pas du tout le fils de Xouthos. Et, là-dessus, Créuse qui veut dire la vérité, car il faut bien que toute la vérité se sache, lui dit : Écoute, non, ce n'est pas ça du tout. En fait tu n'es pas [son] fils, tu es le fils d'Apollon.

Et ceci, dit-elle, vaut beaucoup mieux, car ceci fondera beaucoup mieux tes droits à Athènes que [d'être né] d'un étranger comme Xouthos. Seulement, Ion trouve que c'est très louche, et il dit : Mais enfin, quand tu me racontes que c'est un dieu qui t'a fait un enfant, est-ce qu'en réalité ce n'est pas tout simplement que tu t'es fait engrosser par un esclave dans un petit coin de la maison²⁶ – soupçon symétrique de celui qui avait été porté sur Xouthos – et qu'est-ce qui me prouve qu'effectivement je suis bien le fils d'Apollon ? Alors discussion, et Ion se laisse à peu près convaincre, non sans [qu'elle lui dise], ce qui est un élément essentiel dans la pièce : « Écoute, mon enfant, la pensée qui me vient. Pour ton bien, Loxias t'a fait entrer ainsi dans un noble foyer²⁷. » Voilà, dit Créuse, ce qui s'est passé : Phoibos a trouvé plus simple de te faire entrer dans un noble foyer en passant par Xouthos. Et Ion répond : « Je ne suis point content d'une si pauvre enquête, mais j'irai dans ce temple apprendre de Phoibos si je suis d'un mortel ou bien de Loxias²⁸. » Par conséquent les aveux de sa mère, ce que lui dit sa mère sur sa naissance divine, ne lui suffisent pas. Il ne peut pas se contenter d'une « si pauvre enquête », il lui faut la dernière vérité qui lui assurera qu'il est bien né d'Apollon et de Créuse, et non pas de Créuse et de Xouthos, ou de Créuse et d'un esclave ou d'un quelconque. Il lui faut la vérité, et il fait le mouvement d'entrer dans le temple pour consulter enfin ce dieu qui n'a pas cessé de se taire depuis le début de la pièce.

Et au moment où, lui le fils d'Apollon, lui le prêtre ou le serviteur en tout cas du temple d'Apollon, lui qui doit être intronisé par les dieux comme le maître à Athènes, au moment où il fait ce mouvement pour arracher enfin la vérité de ce dieu dont il est dit au début de la pièce qu'il doit dire la vérité à tous les Grecs, eh bien il se produit une péripétie. Et la *mekhanê*²⁹ descend sur la scène – et on voit apparaître... qui ? Apollon ? Pas du tout, on voit apparaître Athéna, Athéna qui vient, avec son char, se poser sur le temple d'Apollon, superposant son autorité à celle du dieu qui n'a pas voulu parler. Et c'est elle, c'est elle qui va tenir le discours de la vérité et du droit, le discours et de la vérité de la naissance de Ion et du droit qu'a Ion d'exercer maintenant le pouvoir à Athènes. Et alors : grand discours d'Athéna, discours si vous voulez athéno-apollinien, ou en tout cas discours dans lequel la prédiction apollinienne va se jouer, va être dite³⁰. Athéna dit : Voilà ce qui va se passer. Tu vas rentrer à Athènes, tu seras roi à Athènes, tu fonderas les quatre tribus, et de ces quatre tribus naîtront tous les Ioniens. Et puis tu auras des demi-frères de Xouthos et de Créuse, dont l'un Doros fondera les Doriens, dont l'autre Achaïos fondera les Achéens. Discours de prophétie, mais discours qui, [en tant qu'il est]

tenu par Athéna, déesse à la fois de la cité et de la raison, fonde effectivement le droit dans la cité. Le dire-vrai du dieu, que le dieu lui-même n'a pas pu formuler, c'est la déesse fondatrice de la cité, c'est la déesse qui pense, c'est la déesse qui réfléchit, c'est la déesse du *logos* et non plus de l'oracle qui va dire cette vérité. Elle dit cette vérité, et avec cette vérité tout le voile sur ce qui s'était passé va se lever. Et le droit va être fondé ? Eh bien non, il y a encore quelque chose. C'est que, devant le problème du double père que maintenant Ion se trouve avoir – le père réel et divin Apollon et le père apparent Xouthos – qu'est-ce qu'on va faire ? C'est là que la déesse donne le conseil : Ne disons rien à Xouthos ; qu'il continue donc à croire qu'il est le père de ce fils. Tu rentreras à Athènes, Xouthos étant convaincu que tu es son fils. Il te donnera le pouvoir tyrannique ; tyrannique puisque en effet Xouthos, en tant qu'étranger, issu de Zeus, arrivant dans la cité, ne peut exercer sur cette cité qu'un certain pouvoir qui est celui du *turannos*. Tu entreras avec et tu viendras t'asseoir sur le siège, sur le trône tyrannique, dit le texte³¹. Et puis alors, tu fonderas à ce moment-là les tribus athéniennes, c'est-à-dire que la démocratie, [ou plutôt] l'organisation politique d'Athènes pourra trouver à se déployer à partir de ta naissance érechthéenne et apollinienne, mais sous le couvert de cette naissance de Xouthos, dont on va laisser régner l'illusion pendant un temps. Et c'est ainsi que, si vous voulez, toute la pièce se déroule : depuis le silence du dire-vrai oraculaire à cause de la faute commise par le dieu ; à travers la clameur du dire-vrai humain (clameur de l'imprécation ou clameur de l'aveu, de la confidence) ; [jusqu'à] l'énonciation – c'est le troisième temps, le troisième moment –, non pas par le dieu oraculaire mais par le dieu raisonnable, d'un dire-vrai qui, d'une part, laisse régner sur la vérité toute une part d'illusion, mais, au prix même de cette illusion, instaure l'ordre où la parole qui commande pourra être une parole de vérité et de justice, une parole libre, une *parrêsia*. Voilà, eh bien on a fini *Ion*.

*

NOTES

1. Euripide, *Ion*, vers 918-921, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 220.

2. *Id.*, vers 913-915.

3. H. Schlier, « *Parrêsia*, *parrêsiazomai* », in G. Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1949-1979, p. 869-884.

4. Ce qu'on appelle « papyrus d'Oxyrhynchos » recouvre un ensemble de papyri grecs anciens, datant de la période hellénistique, retrouvés en Égypte dans la ville d'Oxyrhynque à l'occasion de fouilles menées à partir de 1896. L'Université d'Oxford en a publié déjà soixante-dix volumes, mais une quarantaine reste encore à éditer.

5. Papyrus d'Oxyrhynque VIII 1100, 15, cité par Schlier, « Parrësia, parrësiazomai », in *op. cit.*, p. 871.

6. « Il y a franc-parler (*licentia*) quand, devant des gens que nous devons respecter ou redouter, nous formulons – en usant de notre droit de nous exprimer – un reproche mérité à leur endroit ou à celui des personnes qu'ils aiment, à propos de quelque erreur » ([Anonyme], *Rhétorique à Herennius*, livre IV, § 48, trad. G. Achard, Paris, Belles Lettres, p. 191).

7. Euripide, *Ion*, vers 252-254, éd. citée, p. 193.

8. *Id.*, vers 934-948, p. 220-221.

9. *Id.*, vers 925, 935 et 940.

10. *Id.*, vers 967-968, p. 222.

11. *Id.*, vers 941-943, p. 221.

12. Cf. *infra*, notes 12 & 18.

13. Cf. *infra*, note 17.

14. Euripide, *Ion*, vers 945, éd. citée, p. 221.

15. *Id.*, vers 952.

16. *Id.*, vers 960, *loc. cit.*

17. « La Nourrice : Quoi tu aimes, ma fille ? Est-ce un homme, et lequel ? – Phèdre : Celui-là – homme ou non – qu'enfanta l'Amazone. – La Nourrice : Hippolyte, dis-tu ? – Phèdre : C'est toi qui l'as nommé » (Euripide, *Hippolyte*, vers 350-352, in *Tragédies*, t. II, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 43).

18. Il s'agit de la scène 3 du premier acte. « Phèdre : Tu connais ce fils de l'Amazone, Ce prince si longtemps par moi-même opprimé ? – Œnone : Hippolyte ! Grands Dieux ! – Phèdre : C'est toi qui l'as nommé. »

19. Euripide, *Ion*, vers 974, éd. citée, p. 222.

20. *Id.*, vers 976.

21. *Id.*, vers 978.

22. En fait c'est Créuse qui a l'idée de l'empoisonnement (*id.*, vers 985, p. 224).

23. *Id.*, vers 1024.

24. *Id.*, vers 112, p. 228 (à noter qu'il est question aussi au vers 1222 de la précipiter depuis un roc).

25. C'est en fait Ion qui prononce ces paroles (« Tiens voici le tissu... C'est vrai comme un oracle », *id.*, vers 1424, p. 239).

26. *Id.*, vers 1472, p. 241 (Ion est moins précis que cela, évoquant seulement sa bâtardise).

27. *Id.*, vers 1539-1540, p. 244.

28. *Id.*, vers 1546-1548.

29. Une « *mékhanê* » désigne en grec, une machinerie de théâtre le plus souvent utilisée pour l'apparition des dieux.

30. Euripide, *Ion*, vers 1575-1588, éd. citée, p. 245-246.

31. « Créuse, avec ton fils, rends-toi donc au pays de Cécrops, et l'assieds sur le trône royal (*thronous turannikous*) » (*id.*, vers 1570-1571, p. 245).

LEÇON DU 2 FÉVRIER 1983

Première heure

Rappel du texte de Polybe. – Retour à Ion : vérifications divines et humaines. – Les trois formes de parrêsia : politico-statutaire ; judiciaire ; morale. – La parrêsia politique : son lien à la démocratie ; son ancrage dans une structure agonistique. – Retour au texte de Polybe : le rapport isêgoria/parrêsia. – Politeia et dunasteia : penser la politique comme expérience. – La parrêsia chez Euripide : Les Phéniciennes ; Hippolyte ; Les Bacchantes ; Oreste. – Le procès d'Oreste.

Je vais commencer par reprendre un certain nombre de choses que je vous ai dites les fois précédentes à propos de *Ion* et de la notion de *parrêsia*, parce que plusieurs d'entre vous m'ont posé des questions ou ont fait remarquer que, finalement, ce qui avait été dégagé au cours de cette lecture de *Ion* n'était peut-être pas tout à fait clair quant à la structure et à la signification de ce terme de *parrêsia*. En fait, si j'ai parlé si longuement de ce texte d'Euripide, c'était pour répondre à une question qui se trouve posée par un texte de Polybe que je vous ai cité, je crois, tout à fait au début du cours, texte connu, célèbre, quasi statutaire à propos de la notion de *parrêsia*. C'est ce texte de Polybe (au livre II, chapitre 38)¹ où, parlant de la nature et de la forme du gouvernement des Achéens, il disait que, parmi les autres Grecs, les Achéens se caractérisaient par le fait que leur constitution impliquait *isêgoria* (disons : égalité de parole, droit égal à la parole), *parrêsia* et, d'une façon générale en somme, *alêthinê dêmokratia*. C'est-à-dire que le texte de Polybe, vous le voyez, fait jouer deux notions sur le sens desquelles il va falloir s'interroger, et il les rapportait à la démocratie en général. Et cette définition, cette caractérisation du gouvernement des Achéens par Polybe est intéressante. D'abord parce que, vous le voyez, la démocratie en général n'est caractérisée, spécifiée par lui que par ces deux éléments, ces deux notions (*isêgoria* et *parrêsia*) ; et ensuite il faut essayer de savoir, d'une part, quel [est le] rapport entre ces deux

notions et l'ensemble même du fonctionnement démocratique, et, d'autre part, quelle est la différence entre *isêgoria* (égalité de parole, droit égal à la parole) et cette *parrêsia* que nous essayons d'étudier.

On sait bien que la définition, disons, morphologique de la démocratie dans les textes théoriques de Platon, d'Aristote, etc., est relativement facile à obtenir, au moins par opposition et distinction [d']avec la monarchie, l'aristocratie ou l'oligarchie. C'est le gouvernement du *dêmos*, c'est-à-dire de l'ensemble des citoyens. En revanche, vous savez que si cette définition, disons morphologique, de la démocratie est relativement simple, la caractérisation de ce en quoi consiste la démocratie – ses caractères, les éléments indispensables pour qu'elle fonctionne bien, ses qualités –, tout cela est beaucoup plus flottant dans les textes grecs. Et, d'une façon générale, on fait intervenir, pour caractériser ces éléments internes et fonctionnels de la démocratie, un certain nombre de notions comme celle par exemple d'*eleutheria* (de liberté), qui se réfère à l'indépendance nationale, à l'indépendance d'une cité par rapport à la domination d'une autre ; *eleutheria* se réfère aussi à la liberté intérieure, c'est-à-dire [au] fait que le pouvoir n'est pas détenu d'une façon despotique ou tyrannique par un chef et un seul. Les citoyens sont libres. C'est une caractérisation. Vous savez que la démocratie se caractérise aussi par l'existence d'un *nomos*, c'est-à-dire par le fait que la règle du jeu politique et de l'exercice du pouvoir se fait dans le cadre de quelque chose qui est loi, qui est tradition, qui est constitution, principe fondamental, etc. On rapporte aussi la démocratie à l'*isonomia*, ou plutôt on fait de l'*isonomia* un caractère de la démocratie. Et en particulier la démocratie athénienne se vante, se fait forte [de pratiquer l']*isonomia*, c'est-à-dire, en gros, une égalité de tous devant la loi. Et puis, autre caractère qu'on invoque, c'est cette *isêgoria*, c'est-à-dire, au sens étymologique du terme : l'égalité de parole, c'est-à-dire la possibilité pour tout individu, pourvu bien sûr qu'il fasse partie du *dêmos*, qu'il fasse partie des citoyens, d'avoir accès à la parole, la parole devant être entendue en plusieurs sens : ce peut être aussi bien la parole judiciaire lorsque, soit pour attaquer soit pour se défendre, on peut parler devant les tribunaux ; c'est aussi le droit de donner son opinion, soit pour une décision, soit encore pour le choix des chefs par le vote ; l'*isêgoria*, c'est enfin le droit de prendre la parole, de donner son opinion au cours d'une discussion, d'un débat.

Si c'est cela l'*isêgoria*, alors qu'est-ce que c'est que la *parrêsia* ? Qu'est-ce que c'est que cette notion qui se réfère à la prise de parole ? Et comment peut-il se faire que Polybe, voulant caractériser de la façon la plus brève possible ce qu'est la démocratie en général, ce qu'est la véritable

démocratie, ne lui donne que deux caractères, qui tous les deux touchent bien sûr à ce problème de la parole (*isêgoria* et *parrêsia*), et comment se fait-il qu'il utilise ces deux notions si proches et qui semblent si difficiles à distinguer ? Quelle est la différence entre le droit constitutionnel de chacun à parler et puis cette *parrêsia* qui vient s'ajouter à ce droit constitutionnel et qui est, selon Polybe, le second grand élément par lequel on peut caractériser la démocratie ? [Qu'en est-il] de ces deux notions par rapport à la démocratie, [comment les] distinguer quant à l'usage politique de la parole ? C'est un petit peu cela que je voudrais élucider aujourd'hui. Ce sera sans doute un peu piétinant, mais je crois que les choses sont assez importantes pour qu'on doive s'y arrêter un peu.

Je crois justement que ce texte de *Ion*, tout littéraire, dramatique qu'il soit, peut apporter, quant au contenu théorique de la notion de *parrêsia*, un certain nombre d'éléments. En un sens, *Ion* en dit plus, dans son déroulement dramatique, que la brève et énigmatique formule de Polybe. Alors je vais, si vous voulez, faire deux choses à la fois : d'une part re-systématiser un petit peu le chemin que nous avons parcouru en lisant *Ion* ; et puis, en même temps, poser un certain nombre de pierres pour fixer un peu le champ de cette notion, pour le baliser. Dans [cette pièce] donc, que l'on peut considérer comme la tragédie du dire-vrai, on a pu isoler un noyau central, ou disons un fil directeur. Le fil directeur est très simple, j'y reviens rapidement. Ion, ce jeune homme descendant méconnu de la vieille dynastie érechthéenne de l'Attique, d'Athènes, descendant d'Érechthée né dans les grottes de l'Acropole, de cette race d'Érechthée où se mêlent déjà les dieux, la terre, les humains, Ion, autochtone méconnu et exilé, ne pourra et ne veut d'ailleurs rentrer à Athènes pour y exercer le pouvoir qui est lié à sa race, qu'à la condition qu'il détienne un certain droit. Ce droit et ce pouvoir sont liés à un certain statut qui dépend lui-même de sa naissance. Et ce droit, ce pouvoir et ce statut comportent, conduisent ou débouchent sur un certain élément, parfaitement important et explicitement nommé, qui est la *parrêsia* : la liberté de prendre la parole et, dans la parole, d'exercer le franc-parler. C'est là le fil directeur de la pièce.

Or j'ai essayé de vous montrer que – le ressort dramatique de la pièce [étant] : comment Ion, autochtone exilé, va pouvoir rentrer et obtenir sur sa terre même le droit de parler dans la forme du franc-parler – cette *parrêsia* ne sera pas obtenue parce que le héros aura accompli quelque exploit, passé par telle ou telle épreuve probatoire, remporté une victoire. Ce ne sera même pas un jugement qui, apaisant les querelles et distribuant les droits, intronisera finalement Ion. Ce n'est pas cela qui va permettre au héros d'obtenir sa *parrêsia*. C'est, vous vous souvenez, une série

de manifestations de vérité, une série d'opérations et de procédures par lesquelles la vérité est dite. Et, d'une façon générale, ces procédures se caractérisent par la chose suivante : il a fallu que ce soit le cri des hommes qui arrache au dieu silencieux le discours qui va fonder justement le pouvoir de parler.

Autour de ce noyau général de la pièce, eh bien le déroulement dramatique va donc s'organiser comme la succession de ces différents rituels de vérité, de véridiction qui sont nécessaires finalement pour que Ion retrouve sa patrie et trouve son droit à parler. En fait, vous vous souvenez, il ne s'agit pas, dans ces différents éléments de véridiction, d'une découverte de la vérité par recherche et enquête comme dans *Œdipe-roi*. Ce sont des actes de parole difficiles, coûteux, péniblement arrachés en dépit de la honte, à travers la vivacité des passions et dans des conditions telles que ce dire-vrai est toujours accompagné de son double d'ombres : mensonges, aveuglements, illusions des personnages. Et on peut, de façon tout à fait schématique, reconnaître quatre grands épisodes, ou quatre grandes formes, disons, de ces véridictions qui vont petit à petit transférer Ion de son exil anonyme, à Delphes, à sa patrie parlante en quelque sorte, Athènes. Ces quatre éléments de véridiction sont les suivants.

Premièrement, c'est la véridiction du dieu, du dieu de Delphes, du dieu oraculaire. Véridiction dont vous vous souvenez qu'elle est barrée, empêchée par la faute commise par Apollon, empêchée par l'injustice qu'il a commise et même par la honte qu'il ressentirait à devoir l'avouer. L'oracle ne peut pas avoir honte. Ou plutôt, du fait que le dieu de l'oracle a honte, l'oracle ne parlera pas, l'oracle se taira, sauf à, premièrement, donner une réponse biaisée à Xouthos, et ensuite parsemer la route de Ion et de Créuse, la route des passions humaines et de leurs agitations, d'un certain nombre de signes qui permettront à la vérité de se faire jour. Véridiction donc barrée et empêchée des dieux. Deuxièmement, on a la première véridiction de Créuse, sous la forme de l'imprécation violente, adressée, tournée vers le dieu. C'est l'imprécation du faible qui a pour lui la justice et qui reproche au puissant son injustice. Et cette première véridiction se fait dans le désespoir, le désespoir de Créuse qui l'empêche de reconnaître que Ion est son fils. C'est dans cet aveuglement que se fait la première véridiction de Créuse. Deuxième véridiction de Créuse, non plus la véridiction imprécatoire mais la véridiction de l'aveu. C'est l'aveu au confident, dans un rapport qui est un rapport de confiance, mais un rapport lui-même travaillé, biaisé, faussé par le fait que le confident conduit peu à peu Créuse de son désespoir à la colère, et de la colère à la volonté de tuer Ion, qu'elle ne reconnaît pas comme son fils. Et c'est de

son monstrueux projet de tuer son propre fils que, petit à petit, la vérité va naître. Enfin, quatrième véridiction, c'est la véridiction finale, triomphante, et qui opère une consécration. C'est la véridiction des dieux, la véridiction athéno-apollinienne où le pouvoir de prédiction, vous le savez, est transféré d'Apollon à Athéna, et où l'avenir d'Athènes est dit par la bouche d'Athéna et expliqué comme une sorte de grand processus qui va du pouvoir tyrannique, reçu par Ion de son père, jusqu'à l'organisation d'Athènes en quatre tribus, et jusqu'à finalement une sorte de privilège de parenté qu'elle pourra exercer, sur les Ioniens d'abord et puis même sur les Achéens et sur les Doriens, tout ceci bien sûr sur fond de l'illusion qui va continuer à faire croire à Xouthos et aux autres que Ion est bien le fils, non d'Apollon mais de Xouthos lui-même.

Or (c'est peut-être là où ce que je vous ai dit la fois précédente n'était pas tout à fait clair), aucune de ces quatre véridictions – que ce soit celle des dieux, d'Apollon bien sûr ou d'Athéna, ou les deux véridictions humaines de Créuse, l'imprécation et l'aveu –, aucune n'est appelée et désignée dans le texte comme *parrêsia*. Seul est appelé *parrêsia*, encore une fois, ce à quoi Ion consacre sa recherche, ou en tout cas ce qui est pour lui une condition de son retour à Athènes. C'est cela seulement, ce droit politique à exercer dans sa cité le franc-parler, qui est appelé *parrêsia*. Aucune des autres véridictions n'est appelée *parrêsia*. Simplement, ce que j'avais voulu vous indiquer la fois dernière, c'est que les deux véridictions de Créuse (la véridiction-imprécation et la véridiction-aveu), qui ne sont pas appelées par Euripide *parrêsia*, prendront ce nom, seront désignées par ce terme ultérieurement. L'imprécation du faible contre le fort, le faible réclamant sa justice contre le fort qui l'opprime, cela sera ultérieurement appelé *parrêsia*, tout comme on appellera aussi *parrêsia* cette ouverture confiante du cœur qui fait que l'on avoue ses fautes à celui qui est capable de vous guider. Mais dans ce texte même, le mot *parrêsia* est réservé seulement à ce droit qui sera finalement obtenu par Ion.

Donc, pour résumer, on peut dire si vous voulez ceci. D'une part aucun des dieux n'est titulaire de la *parrêsia*. Ni l'oracle si réticent d'Apolon, ni le dire proclamatoire d'Athéna à la fin de la pièce ne sont de l'ordre de la *parrêsia*, et jamais, dans la littérature grecque, les dieux ne seront dotés de *parrêsia*. La *parrêsia* est une pratique humaine, c'est un droit humain, c'est un risque humain. Deuxièmement, le texte de *Ion* nous met en présence de trois pratiques de dire-vrai. L'une qui est appelée par Euripide lui-même, dans ce texte, *parrêsia*. On peut appeler cela la *parrêsia* disons politique, ou politico-statutaire : c'est ce fameux privilège statutaire, lié à la naissance, qui est une certaine façon d'exercer le pouvoir par le dire,

et par le dire-vrai. C'est cela la *parrêsia* politique. Deuxièmement, on voit une seconde pratique, qui est liée à une situation d'injustice, et qui, loin d'être le droit exercé par le puissant sur ses concitoyens pour les guider, est au contraire le cri de l'impuissant contre celui qui abuse de sa propre force. Cela, qui n'est pas [désigné comme] *parrêsia* dans le texte, mais le sera plus tard, c'est ce qu'on pourrait appeler la *parrêsia* judiciaire. Et enfin, on voit dans le texte une troisième pratique, une troisième façon de dire vrai qui elle non plus n'est pas dans le texte [désignée comme] *parrêsia*, mais le sera par la suite. C'est ce qu'on pourrait appeler la *parrêsia* morale : celle qui consiste à avouer la faute qui charge la conscience, et l'avouer à celui qui peut vous guider et vous aider à sortir de votre désespoir ou du sentiment que vous avez de votre propre faute. C'est cela la *parrêsia* morale. Donc je crois qu'on voit apparaître, dans ce grand rituel des dire-vrai qui organise toute la pièce, d'une part cette notion explicitement nommée *parrêsia* politique, et puis les deux schémas, les deux pointillés, si vous voulez, de pratiques de vérité qui seront appelées ultérieurement *parrêsia* : la *parrêsia* judiciaire et la *parrêsia* morale. Voilà, un petit peu pour débrouiller, d'une façon sans doute trop schématique, ce qu'il y a dans cette pièce à propos de la *parrêsia*. Mais je voudrais encore revenir sur cette *parrêsia* politique, puisque c'est elle qui est tout de même au centre de la pièce – les deux autres (la judiciaire et la morale) n'étant là qu'à titre d'instrument et n'étant même pas nommées comme *parrêsia*. Revenons à ce qui est l'enjeu, le centre même de la pièce, cette *parrêsia* politique dont Ion a besoin pour rentrer à Athènes. De quoi s'agit-il ?

Premièrement, je crois qu'il faut bien garder à l'esprit que cette *parrêsia* dont Ion se trouve avoir si grand besoin, qui est si nécessaire au retour de Ion, est d'abord profondément liée à la démocratie. Et on peut dire qu'il y a une sorte de circularité entre démocratie et *parrêsia*, puisque si Ion veut rentrer à Athènes, ou plutôt si le destin de Ion fait qu'il doit rentrer à Athènes, c'est pour y faire quoi ? Eh bien, c'est pour y opérer la transformation à laquelle son nom sera attaché, c'est-à-dire l'organisation d'Athènes selon les quatre tribus, selon cette forme constitutionnelle qui va donner aux différents habitants d'Athènes le droit de donner leur opinion sur les problèmes qui concernent la cité et de choisir les dirigeants. Pour que Ion puisse rentrer à Athènes et fonder la démocratie, il a besoin de *parrêsia*. C'est la *parrêsia* par conséquent qui va être, en la personne de Ion, le fondement même de la démocratie, en tout cas son point d'origine, son point d'ancrage. Pour qu'il y ait démocratie, il faut qu'il y ait *parrêsia*. Mais inversement, vous le savez bien – et le texte de Polybe que je vous citais tout à l'heure le montre aussi –, la *parrêsia* est

un des traits caractéristiques de la démocratie. C'est une des dimensions internes de la démocratie. C'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait démocratie pour qu'il y ait *parrêsia*. Pour qu'il y ait démocratie, il faut qu'il y ait *parrêsia*; pour qu'il y ait *parrêsia*, il faut qu'il y ait démocratie. On a là une circularité essentielle, et c'est dans le cadre de cette circularité que je voudrais un petit peu me placer maintenant et essayer de débrouiller les rapports qu'il y a entre la *parrêsia* et la démocratie, disons tout simplement : le problème du dire-vrai dans la démocratie.

Le champ notionnel – toujours dans cette pièce de *Ion*, je vais enfin la quitter bientôt, rassurez-vous – auquel cette notion est associée, il faut un petit peu le rappeler. Vous vous souvenez que lorsque Ion a fait sa grande tirade, elle se terminait précisément par cette affirmation : Quoi qu'il en soit, moi je veux bien rentrer à Athènes, mais je ne veux pas y rentrer sans savoir qui est ma mère. J'ai besoin de savoir qui est ma mère, parce que si je ne sais pas qui est ma mère, je n'aurai pas à Athènes la *parrêsia*. Dans cette grande tirade que nous avons expliquée il y a quinze jours, cette nécessité, ce besoin exprimé par Ion d'avoir la *parrêsia*, était lié à un certain nombre de choses. Premièrement : la volonté de Ion d'être au premier rang parmi les citoyens. Il emploie l'expression « *prôton zugon* » qui veut dire le premier rang². Et par « premier rang », encore une fois, il faut entendre très précisément, non pas du tout être le premier en avant de tous les autres, mais plutôt : être dans le petit groupe de gens qui constituent la première ligne des citoyens. L'image de la ligne de soldats, en tête du front, est, je crois, importante à retenir. C'est un ensemble d'individus qui vont être là, au premier rang. S'il veut avoir la *parrêsia*, c'est pour pouvoir être à ce « premier rang ».

Deuxièmement, cette volonté d'avoir la *parrêsia* était liée, dans cette tirade, à une classification très intéressante des citoyens, qui se faisait non pas, comme dans une autre pièce d'Euripide³, en fonction de la richesse, mais en fonction du problème de la *dunamis* (de la force, de la puissance, du pouvoir exercé, de l'exercice du pouvoir). Et il distinguait trois catégories de citoyens : les *adunatoi* (ceux qui n'ont pas la puissance, ceux qui n'exercent pas le pouvoir et qui sont, en gros, les gens du peuple); deuxièmement, ceux qui sont assez riches et d'assez bonne naissance pour s'occuper des affaires, mais qui en fait ne s'en occupent pas; et puis, troisièmement, ceux qui effectivement s'occupent de la ville⁴. Les premiers, donc, sont les impuissants. Les seconds sont les *sophoi* (les sages). Et puis les autres, eh bien ce sont ceux qui sont puissants, s'occupant de la ville. Il est clair que la *parrêsia* concerne cette troisième catégorie, puisque d'une part ceux qui sont incapables, impuissants, n'ont

pas à prendre la parole ; quant à ceux qui ne s'occupent pas des affaires de la cité, le texte dit très clairement qu'ils se taisent. Et s'ils se taisent, eh bien par conséquent ils n'utilisent pas la *parrêsia*. La *parrêsia* concerne donc ceux qui s'occupent de la ville.

Enfin troisièmement, dans ce même texte, il était bien évident que cet usage de la *parrêsia* supposait une série de problèmes, ou plutôt exposait celui qui avait recours à la *parrêsia* à un certain nombre de risques et de dangers. C'était la haine des gens du peuple, la haine des *adunatoi* (des impuissants). C'était la moquerie des *sophoi* (des gens sages). Et c'était enfin la rivalité et la jalousie de ceux qui s'occupent de la cité. Si bien qu'on peut dire que la *parrêsia* caractérise une certaine position de certains individus dans la cité, position dont vous voyez bien qu'elle n'est pas définie simplement par la citoyenneté ni par le statut. Elle est caractérisée, beaucoup plutôt, je dirais par une dynamique, par une *dunamis*, par une certaine supériorité qui est aussi une ambition et un effort pour se trouver dans une position telle que l'on peut diriger les autres. Cette supériorité n'est pas identique du tout à celle d'un tyran, lequel tyran exerce le pouvoir en quelque sorte sans rivaux, même s'il a des ennemis. Cette supériorité liée à la *parrêsia* est une supériorité que l'on partage avec d'autres, mais que l'on partage avec d'autres sous la forme de la concurrence, de la rivalité, du conflit, de la joute. C'est une structure agonistique. Je crois que la *parrêsia* est liée, beaucoup plus qu'à un statut, même si elle implique un statut, à une dynamique et à un combat, à un conflit. Structure dynamique et structure agonistique de la *parrêsia*.

Or vous le voyez, dans ce champ agonistique, dans ce processus dynamique par lequel un individu va en quelque sorte se déplacer à l'intérieur de la cité pour y occuper le premier rang, dans cette joute perpétuelle avec ses égaux, dans ce processus où s'affirme la prééminence des premiers citoyens à l'intérieur d'un champ agonistique, la *parrêsia* est explicitement, toujours dans ce texte, associée à un type d'activité qui est désigné comme étant : *polei kai logô khrestai*⁵. *Polei khrêstai*, c'est s'occuper de la cité, prendre en main ses affaires. *Logô khrêsthai*, c'est se servir du discours, mais du discours raisonnable, du discours de vérité. Je crois par conséquent qu'on peut résumer tout ceci en disant que la *parrêsia* est quelque chose qui va caractériser beaucoup moins un statut, une position statique, un caractère classificatoire de certains individus dans la cité, qu'une dynamique, un mouvement qui, au-delà de l'appartenance pure et simple au corps des citoyens, met l'individu dans une position de supériorité, position de supériorité où il va pouvoir s'occuper de la cité dans la forme et par l'exercice du discours vrai. Parler vrai pour diriger la cité,

dans une position de supériorité où on est en joute perpétuelle avec les autres, c'est cela, je crois, qui est associé au jeu de la *parrêsia*.

Eh bien maintenant revenons, si vous voulez, au texte de Polybe, ce texte qui caractérisait la démocratie par *isêgoria* et *parrêsia*. Il me semble que ce que je viens de vous rappeler trop longuement à propos de *Ion*, et que dit explicitement la pièce à propos de la *parrêsia*, permet de nous expliquer la très curieuse juxtaposition de *isêgoria* et *parrêsia* comme caractéristiques fondamentales, pour Polybe, de la véritable démocratie. Qu'est-ce que c'est que l'*isêgoria*? L'*isêgoria*, c'est le droit de parler, le droit statutaire de parler. C'est le fait que, en fonction de ce qui est la constitution de la ville (sa *politeia*), chacun a le droit de donner son avis, encore une fois soit pour se défendre devant les tribunaux, soit par le vote, soit même éventuellement en prenant la parole. Ce droit de parole est constitutif de la citoyenneté, ou encore il est un des éléments de la constitution de la cité. La *parrêsia*, elle, est bien liée et à la *politeia* (à la constitution de la cité) et à l'*isêgoria*. Il est bien évident qu'il ne peut pas y avoir de *parrêsia* s'il n'y a pas ce droit des citoyens à prendre la parole, donner leur opinion par un vote, attester en justice, etc. Il faut donc, pour qu'il y ait *parrêsia*, cette *politeia* qui donne à chacun le droit égal de parler (l'*isêgoria*). Mais la *parrêsia* est quelque chose de différent. Ce n'est pas simplement le droit constitutionnel de prendre la parole. Elle est un élément qui, à l'intérieur de ce cadre nécessaire de la *politeia* démocratique donnant le droit de parler à tout le monde, permet aux individus de prendre un certain ascendant les uns sur les autres. Elle est ce qui permet à certains individus d'être parmi les premiers, et, s'adressant aux autres, de leur dire ce qu'on pense, ce qu'on pense être vrai, ce qu'on pense vraiment être vrai – c'est cela *khrestai logô* – et par là, en disant le vrai, de persuader le peuple par de bons conseils, et ainsi de diriger la cité et de s'en occuper. L'*isêgoria* définit simplement le cadre constitutionnel et institutionnel où la *parrêsia* va jouer comme libre et, par conséquent, courageuse activité de certains qui s'avancent, prennent la parole, tentent de persuader, dirigent les autres, avec tous les risques que cela comporte.

Eh bien, si j'ai insisté longtemps sur ce jeu de la *parrêsia*, et si j'ai lu de façon un peu piétinante ce texte de *Ion*, c'est, je crois, qu'on y voit assez clairement la manière dont se séparent, se distinguent et se lient ensemble deux ensembles de problèmes. [Premièrement,] l'ensemble des problèmes qu'on peut appeler problèmes de la *politeia* : de la constitution, du cadre qui définit le statut des citoyens, leurs droits, la façon dont ils prennent leurs décisions, la façon dont ils choisissent leur chef, etc. Et deuxièmement, l'ensemble des problèmes que l'on pourrait appeler

les problèmes de la *dunasteia*, pour les distinguer de ceux de la *politeia*. Le mot grec *dunasteia* désigne la puissance, l'exercice du pouvoir – plus tardivement il prendra le sens d'oligarchie, vous verrez assez facilement pourquoi. Mais prenons-le, si vous voulez, dans son sens le plus général : c'est, en somme, l'exercice du pouvoir, ou le jeu par lequel le pouvoir s'exerce effectivement dans une démocratie. Les problèmes de la *politeia*, ce sont les problèmes de la constitution. Je dirais que les problèmes de la *dunasteia*, ce sont les problèmes du jeu politique, c'est-à-dire : de la formation, de l'exercice, de la limitation, de la garantie aussi apportée à l'ascendant qui est exercé par certains citoyens sur certains autres⁶. La *dunasteia*, c'est aussi l'ensemble des problèmes des procédures et techniques par lesquels ce pouvoir s'exerce (essentiellement, dans la démocratie grecque, dans la démocratie athénienne : le discours, le discours vrai, le discours vrai qui persuade). Enfin le problème de la *dunasteia*, c'est le problème de ce qu'est en lui-même, dans son personnage propre, dans ses qualités, dans son rapport à lui-même et aux autres, dans ce qu'il est moralement, dans son *êthos*, l'homme politique. La *dunasteia*, c'est le problème du jeu politique, de ses règles, de ses instruments, de l'individu même qui l'exerce. C'est le problème de la politique – j'allais dire comme expérience, c'est-à-dire de la politique entendue comme une certaine pratique, devant obéir à certaines règles, indexées d'une certaine manière à la vérité, et qui implique, de la part de celui qui joue ce jeu, une certaine forme de rapport à lui-même et aux autres.

Il me semble que ce qu'on voit naître autour de cette notion de *parrêsia*, ou, si vous voulez, ce qui est associé à cette notion de *parrêsia*, c'est tout un champ de problèmes politiques distincts des problèmes de la constitution, de la loi, disons de l'organisation même de la cité. Ces problèmes de la constitution de la cité, ces problèmes de la *politeia* existent. Ils ont leur propre forme, ils impliquent un certain type d'analyse et ils ont donné lieu, ils sont au point d'origine de toute une forme de réflexion politique sur ce qu'est la loi, sur ce qu'est l'organisation d'une société, sur ce que doit être l'État. Deuxièmement, les problèmes de la *dunasteia*, les problèmes de la puissance sont au sens strict les problèmes de la politique, et rien ne me paraît plus dangereux que ce fameux glissement de la politique au politique employé au masculin (« le » politique), qui me paraît dans beaucoup d'analyses contemporaines⁷ servir à masquer le problème et l'ensemble des problèmes spécifiques qui sont ceux de la politique, de la *dunasteia*, de l'exercice du jeu politique et du jeu politique comme champ d'expérience avec ses règles et sa normativité, comme expérience dans la mesure où ce jeu politique est indexé au dire-vrai et dans la mesure où il implique de

la part de ceux qui y jouent un certain rapport à [soi]-même et aux autres. C'est cela la politique, et il me semble que le problème de la politique (de sa rationalité, de son rapport à la vérité, du personnage qui la joue), on le voit naître autour de cette question de la *parrêsia*. Ou disons encore que la *parrêsia*, c'est très précisément une notion qui sert de charnière entre ce qui est de la *politeia* et ce qui est de la *dunasteia*, ce qui est du problème de la loi et de la constitution, et ce qui est du problème du jeu politique. La *parrêsia* est quelque chose dont la place est définie et garantie par la *politeia*. Mais la *parrêsia*, le dire-vrai de l'homme politique est ce par quoi va être assuré le jeu convenable de la politique. C'est en ce point charnière que se trouve, me semble-t-il, l'importance de la *parrêsia*. En tout cas, il me semble qu'on trouve là l'enracinement d'une problématique qui est celle des relations de pouvoir immanentes à une société et qui, différente du système juridico-institutionnel de cette société, fait qu'elle est effectivement gouvernée. Les problèmes de la gouvernementalité, on les voit apparaître, on les voit formulés – pour la première fois dans leur spécificité, dans leur relation complexe, mais aussi dans leur indépendance par rapport à la *politeia* – autour de cette notion de *parrêsia* et de l'exercice du pouvoir par le discours vrai.

Cela dit, je voudrais maintenant me déplacer par rapport à ce texte de *Ion* et passer à l'analyse d'un certain nombre d'autres textes qui vont nous permettre d'avancer un peu dans ce qu'on pourrait appeler, si vous voulez, « la généalogie de la politique comme jeu et comme expérience ». Je voudrais d'abord rapprocher ce texte de *Ion* d'un certain nombre d'autres textes d'Euripide, sur lesquels alors je passerai beaucoup plus rapidement, où il est également question de la *parrêsia* et où l'usage même du mot *parrêsia* permet à la fois de confirmer un certain nombre de choses que je vous ai dites à propos de *Ion*, et puis aussi de faire apparaître d'autres thèmes ou d'autres problèmes. Il y a, dans les textes d'Euripide qui nous restent, quatre autres usages du mot *parrêsia*, quatre autres textes dans lesquels le mot *parrêsia* est employé.

Premièrement, dans une pièce qui s'appelle *Les Phéniciennes*, dans laquelle Euripide présente la fameuse dynastie œdipienne (celle d'Étéocle et de Polynice) et où, selon les données ou l'intrigue qu'il se donne, Polynice représente en gros la démocratie, la position du démocrate, Étéocle en revanche la position du tyran. Et, toujours selon l'intrigue qu'il se donne, Jocaste est toujours vivante. Après la découverte du drame œdipien, elle est là, encore vivante. Et elle est là entre ses deux fils, celui de la démocratie et celui de la tyrannie. L'intrigue veut que Polynice, qui est exilé, qui a été chassé de Thèbes – alors que Étéocle, lui, y est resté et y exerce

le pouvoir – rencontre Jocaste. Jocaste rencontre son fils Polynice et elle l'interroge sur ce que c'est que d'être exilé. « Être privé de sa patrie », demande Jocaste, « est-ce un grand mal ? ». Et Polynice répond : « Très grand. Le mot reste inférieur à la chose. » Jocaste : « En quoi consiste ce mal, qu'est-ce que l'exil a de fâcheux ? » Polynice : « Le pire inconvenient » : *oukh ekheî parrêsian* (il n'a pas la *parrêsia*; « il ôte le franc-parler » dit la traduction). Jocaste : « Voilà qui est d'un serf, de taire sa pensée (*mê legein ha tis phronei*). » Polynice : « Du maître il faut savoir supporter les sottises » (quand on est en exil, et qu'on n'a pas la *parrêsia* donc). Jocaste ajoute : « Autre souffrance, d'être fou avec les fous ! », en tout cas de ne pas pouvoir être sage du moment que l'on est sous le pouvoir de ceux qui ne sont pas sages (*tois mê sophois*)⁸. Encore une fois je ne veux pas insister trop longuement sur ce passage, je voudrais simplement indiquer ceci : vous voyez que là on a – ce qui était déjà parfaitement clair dans le texte de *Ion* – la désignation d'un lien nécessaire entre la *parrêsia* et le statut d'un individu. Quand un individu est chassé de sa ville, quand il n'est plus chez lui, quand par conséquent il est exilé, là où il est exilé bien sûr il ne peut pas avoir les droits d'un citoyen chez lui, il n'a pas la *parrêsia*. Autre chose aussi, que l'on trouvait dans *Ion*, c'est qu'à partir du moment où on n'a pas la *parrêsia*, on est comme un esclave (*doulos*)⁹. Mais il y a quelque chose de nouveau, par rapport à *Ion*, qui est ceci : c'est qu'à partir du moment où on n'a pas la *parrêsia* on est, dit le texte, obligé de supporter la sottise des maîtres. Et rien de plus dur que d'être fou avec les fous, d'être sot avec les sots. Cette mention du fait que, sans *parrêsia*, on est en quelque sorte soumis à la folie des maîtres, cela veut dire quoi et montre quoi ? Eh bien, cela montre que la *parrêsia* a pour fonction justement de pouvoir limiter le pouvoir des maîtres. Quand il y a de la *parrêsia*, et que le maître est là – le maître qui est fou et qui veut imposer sa folie –, que fait le parrésiasite, que fait celui qui pratique la *parrêsia* ? Eh bien justement, il se lève, il se dresse, il prend la parole, il dit la vérité. Et contre la sottise, contre la folie, contre l'aveuglement du maître, il va dire le vrai, et par conséquent limiter par là la folie du maître. À partir du moment où il n'y a pas de *parrêsia*, alors les hommes, les citoyens, tout le monde est voué à cette folie du maître. Et à ce moment-là, rien n'est plus douloureux que d'être obligé d'être fou avec les fous. La *parrêsia* va donc être la limitation de la folie du maître par le dire-vrai de celui qui doit obéir, mais qui, devant la folie du maître, se trouve légitimé à lui opposer le vrai.

Deuxième texte dans lequel on trouve le terme de *parrêsia*, c'est un texte de la tragédie *Hippolyte*. C'est à la fin des aveux de Phèdre, au début de la pièce. Phèdre avoue la faute, ou plutôt l'amour qu'elle a pour

Hippolyte. Elle l'avoue, vous savez, à sa servante, celle qui deviendra l'Enone de la tragédie racinienne. Et il arrive un moment où, après avoir ainsi avoué, elle reconnaît, elle scelle en quelque sorte la conscience de sa propre faute, et elle porte malédiction contre toutes les femmes qui déshonorent leur lit¹⁰. Et cette malédiction, elle la justifie de trois façons. Premier argument : parce que les femmes qui ainsi déshonorent leur couche donnent le mauvais exemple ; et si les femmes nobles n'hésitent pas à pratiquer cette honte, eh bien à plus forte raison les autres le feront aussi¹¹. Deuxième argument : comment regarder en face son compagnon, son époux que l'on trompe ? Les ténèbres elles-mêmes pourraient parler. Il faut craindre le déshonneur manifeste, public, que l'on fait subir à son époux¹². Et enfin troisièmement, le problème des enfants. Et elle dit : « Ah, puissent-ils, avec le franc-parler (*parrêsia*) de l'homme libre, habiter l'illustre Athènes, 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 père¹³. » Ce qui veut dire que la *parrêsia*, dans un cas comme celui-là, apparaît comme un droit que l'on peut exercer, mais encore ne peut-on l'exercer qu'à la condition que les parents n'aient pas commis de faute. Quelle sorte de faute ? Il ne s'agit absolument pas de ce genre de faute qui pourrait ôter le statut de citoyen à quelqu'un, qui pourrait le frapper d'une infamie légale, lui et ses descendants. C'est une faute morale. Le seul fait que quelqu'un, un fils, puisse avoir conscience, dit le texte, des fautes d'une mère ou d'un père, cela le rend esclave. C'est-à-dire encore une fois, selon le principe que, pour un homme noble, ne pas pouvoir parler, c'est être esclave, eh bien la conscience de la faute du père ou de la mère suffit à rendre un homme esclave et à lui ôter le franc-parler. Là, il est tout à fait clair que la *parrêsia* n'est pas simplement donnée par le statut. Même s'il faut bien le statut de citoyen pour avoir la *parrêsia*, il y faut quelque chose de plus : la qualité morale des ascendants, les qualités morales de la famille – et par conséquent celle des descendants aussi – se trouvent impliquées. C'est une qualification personnelle qui est nécessaire pour pouvoir bénéficier de la *parrêsia*.

Troisième texte, c'est dans *Les Bacchantes* [où] l'on trouve un usage du mot *parrêsia* qui est plus marginal encore que dans les textes précédents, mais qui est tout de même intéressant. Le mot est employé par un messager cette fois, c'est-à-dire un serviteur qui vient apporter à Penthée des nouvelles plutôt désagréables qu'il a à lui dire à propos des excès que commettent les Bacchantes. Et alors le serviteur arrive devant Penthée et lui dit ceci : Je voudrais savoir si je dois en toute franchise (*parrêsia*) te rapporter ces nouvelles (concernant les excès des Bacchantes) ou bien

modérer ma langue¹⁴. Car « je crains l'empportement de tes esprits ô Prince, je crains ton prompt courroux et l'excès de ton humeur royale ! ». À quoi Penthée répond : « Tu peux parler : tu n'as rien à craindre de moi. On ne doit pas s'en prendre à qui fait son devoir¹⁵. » Et en effet ce seront les Bacchantes qui seront punies. Alors vous avez là un usage du mot *parrësia* qui n'est pas, cette fois, référé à ce statut du gouvernant, ou de cet homme qui, parmi les premiers citoyens, s'avance, prend la parole, convainc et dirige les autres. C'est la *parrësia* du serviteur, mais justement du serviteur qui est dans une situation un peu analogue à celle [dans laquelle] on voyait Créuse. Il est faible, il est devant quelqu'un qui est plus puissant que lui, et dans cette mesure-là il prend un risque. Il prend le risque de susciter la colère de celui auquel il s'adresse et il ne veut pas, ce serviteur, dire ce qu'il a à dire, s'il n'est pas sûr que la franchise avec laquelle il le dira (sa *parrësia*) ne sera pas punie. Il veut la garantie de n'être pas puni, pour pouvoir faire usage de sa *parrësia*. Et Penthée répond en bon souverain sage : Moi, ce qui me préoccupe, c'est de savoir la vérité et tu ne seras jamais puni pour m'avoir dit la vérité. Tu peux parler, tu n'as rien à craindre de moi, « on ne doit pas s'en prendre à qui fait son devoir ». Le serviteur qui dit la vérité fait son devoir. Penthée lui garantit qu'il ne sera pas puni. C'est ce qu'on pourrait appeler, si vous voulez, le pacte parrésiasique : le puissant, s'il veut gouverner comme il faut, doit accepter que ceux qui sont plus faibles que lui lui disent les vérités, même si celles-ci sont désagréables.

Enfin quatrième texte, qui est plus important sans doute que les trois précédents et où le mot de *parrësia* est également employé, c'est la tragédie d'*Oreste*, aux vers 866 et suivants. Dans cette pièce, et à ce moment-là de son déroulement, de quoi s'agit-il ? Oreste a donc tué Clytemnestre pour venger la mort d'Agamemnon. Et, après le meurtre de sa mère, Oreste été saisi par les Argiens et ceux qui tenaient le parti de Clytemnestre. Et le voilà qui est conduit devant le tribunal, c'est-à-dire très exactement l'assemblée des citoyens d'Argos. Et les citoyens d'Argos ont à le juger. Ils ont à le juger et voici comment ce procès est raconté dans la pièce par un messenger qui en rapporte la nouvelle à Électre : « Lorsque fut au complet la foule des Argiens, le héraut se leva et dit : "Qui demande la parole, pour dire si Oreste mérite ou non la mort comme parricide ?" [ce qui est très exactement la formule qui était employée devant l'*ekklësia* athénienne lorsqu'il s'agissait de juger quelqu'un pour un crime aussi grave que celui-là. Formule donc rituelle de : qui veut prendre la parole ? Alors, vont se lever tour à tour quatre personnages ; M.F.] Là-dessus se lève Talthybios qui avait aidé ton père [Agamemnon ; M.F.] au sac

de la Phrygie [Talhybios est, dans Homère, le héraut d'Agamemnon, celui qui porte la parole des puissants, celui qui parle pour eux ; M.F.]. Toujours asservi aux puissants, il tint un double langage : s'extasiant sur ton père, mais en même temps désapprouvant ton frère – dans un discours où le blâme s'entremêlait à l'éloge – d'établir à l'égard des parents des usages odieux ; et son œil ne cessait de sourire aux amis d'Égisthe. Car cette engeance [celle des hérauts ; M.F.] est ainsi faite : c'est aux favoris de la fortune que courent toujours les hérauts ; leur ami est dans la cité quiconque a du pouvoir et occupe des magistratures. Après lui parla le roi Diomède [Diomède qui est, dans Homère, à la fois le héros du courage et le héros du bon conseil ; M.F.]. Lui, rejetait la peine de mort, pour toi [Électre ; M.F.] comme pour ton frère [Oreste ; M.F.] ; une condamnation à l'exil, voilà qui lui parut satisfaire à la pitié. Les uns applaudirent criant qu'il avait raison, mais les autres le désapprouvaient. Alors se leva certain personnage, à la langue effrénée, puissant par son audace, un Argien sans l'être, entré de force en la cité, confiant dans l'éclat de son verbe [vous verrez : je crois que c'est un petit contre-sens que fait la traduction ; M.F.] et la grossièreté de sa *parrêsia*, assez persuasif pour plonger un jour les citoyens dans quelque désastre. Il conseilla de vous tuer, Oreste et toi, à coups de pierres ; et Tyndare suggérait à qui demandait votre mort de tenir pareil langage. Mais un autre se leva pour le combattre [celui à la langue effrénée ; M.F.]. Son extérieur ne flattait pas les yeux, mais c'était un vaillant [un homme courageux : *andreios* ; M.F.], sans grand contact avec la ville et le cercle de la place publique, un cultivateur (*autourgos*), de ceux qui font, eux seuls, le salut du pays, d'ailleurs d'intelligence avisée, tout prêt au corps à corps des luttes oratoires, homme intègre, d'une irréprochable conduite : "Pour Oreste, fils d'Agamemnon, je demande, dit-il, une couronne : car il a voulu venger son père, en tuant une femme coupable et impie, qui ôtait aux hommes le glorieux désir d'armer leur bras et de faire campagne loin de la maison, si ceux de l'arrière déshonorent les gardiennes du foyer, en corrompant les épouses des braves." Et les honnêtes gens lui donnaient raison¹⁶. » Les honnêtes gens lui donnaient raison, mais vous verrez que l'affaire n'en reste pas là.

Nous avons là donc l'image typique, la représentation fidèle d'un procès avec les formules rituelles, reconnues. Nous avons quatre orateurs qui vont précisément prendre la parole (*logô khrêstai* : se servir du *logos*)¹⁷. Premièrement Talhybios, donc le héraut, c'est-à-dire le porte-parole officiel, celui qui transmet les messages, qui parle au nom de ceux qui exercent le pouvoir. Ambassadeur à l'étranger, porte-parole dans la cité, etc. Par définition sa parole n'est pas libre, puisqu'il a pour fonction

précisément de porter la parole de ceux qui exercent déjà le pouvoir. Ce n'est pas lui par conséquent qui peut, en son propre nom, pour lui-même, se lever et dire : Je vais vous donner mon opinion et voilà ce que je pense. Sa parole est serve, sa parole est obéissante, sa parole est celle du pouvoir déjà constitué. Et il est curieux que le texte ne dise pas ce qu'il donne comme avis à l'Assemblée. Le texte simplement dit que ses paroles sont *dikhomuta*¹⁸ : ce sont des paroles doubles, des paroles qui peuvent satisfaire à la dynastie d'Agamemnon, Oreste et Électre, etc., parce que ce sont encore des puissants ; mais également il faut plaire à Égisthe. Et par conséquent, cet avis, dont encore une fois on ne connaît pas la teneur, sera un *dikhomuthos* (une parole double).

En face de lui, on a Diomède qui, lui aussi, est un héros de l'*Illiade*, héros mythique qui représente un modèle de courage et un exemple d'éloquence qui entraîne. Et lui – là, l'opposition est très claire, très intéressante, avec le personnage précédent –, il va donner une opinion qui est mesurée. Alors que l'un emploie un langage double, Diomède va donner la voie moyenne en quelque sorte, la voie mesurée entre les deux extrêmes. Alors que [l'un] donne en quelque sorte les deux extrêmes et superpose les deux avis pour satisfaire tout le monde, Diomède, lui, va prendre la voie moyenne. Et il va, entre les partisans de l'acquittement et les partisans de la condamnation à mort, proposer la décision mesurée, la décision sage qui est celle de l'exil. Alors que les *dikhomutha* de Talthybios sont faites pour satisfaire tout le monde, la parole moyenne et mesurée de Diomède va au contraire partager l'auditoire en deux. Et il y aura, dit le texte, ceux qui l'approuvent et ceux qui le blâment. L'un veut être approuvé par tout le monde, c'est le flatteur bien sûr. Et puis il y a ceux qui, prenant la voie moyenne, partagent l'Assemblée [entre] ceux qui approuvent et ceux qui blâment.

Ce sont là deux personnages homériques, deux personnages issus de la légende. Les deux personnages suivants sont au contraire empruntés très directement à l'histoire d'Athènes à l'époque où la pièce a été écrite. Et la pièce, nous y reviendrons tout à l'heure, a été écrite en 408, c'est-à-dire dix ans après *Ion*, dix ans [pendant lesquels] justement le problème de la *parrësia*, le problème de la *politeia* et de la *dunasteia*, le problème de l'exercice du pouvoir dans la constitution athénienne auront pris une dimension, une intensité et une dramaticité nouvelles. En tout cas, nous voilà en présence de deux personnages qui sont comme la réplique et la répétition civile, j'allais dire : bourgeoise, contemporaine, des deux personnages homériques (le héros et le héraut, Diomède et Talthybios). Leur réplique, qu'est-ce que c'est ?

Celui au langage effréné, le scholiaste – et la tradition grecque disait que ce personnage au langage effréné était la reproduction, la caricature de ce fameux démagogue qui s'appelait Cléophronte¹⁹ –, comment ce personnage est-il caractérisé ? Il est caractérisé par sa violence et par son audace. Il est caractérisé par le fait que c'est un Argien/non-Argien et qu'il a été imposé de force dans la cité. Nous retrouvons ce problème : le vrai parrésias, celui qui utilise la bonne *parrésia* doit être un citoyen à part entière, doit être un citoyen de souche. Il doit être, comme dans la dynastie d'Érechthée, né sur place. Ces personnages qui ont obtenu un droit de cité tardivement, qui ont été assimilés après coup, sans que leur famille appartienne au corps des citoyens, ceux-là ne peuvent pas véritablement exercer comme il faut et convenablement la *parrésia*. Troisième caractère, sa *parrésia* est *amathês*, dit le texte, c'est-à-dire : non instruite, grossière, fruste²⁰. C'est une *parrésia* qui, si elle est *amathês*, n'est donc pas indexée à la vérité. Elle n'est pas capable de se formuler dans un *logos* raisonnable et qui dit vrai. Qu'est-ce qu'elle peut faire simplement ? Eh bien, dit le texte, elle est capable de persuader (*pithanos*)²¹. Elle peut agir sur les auditeurs, elle peut les entraîner, elle peut emporter une décision. Mais elle ne l'emporte pas parce qu'elle dit vrai. Elle l'emporte, ne sachant pas dire vrai, par un certain nombre de procédés qui sont ceux de la flatterie, de la rhétorique, de la passion, etc. Et c'est cela qui va entraîner au désastre.

Quant au quatrième personnage, lui aussi manifestement contemporain, auquel on n'a pas donné de nom car c'est un personnage typique, un personnage social si vous voulez, sa caractérisation est très remarquable. Premièrement, c'est quelqu'un qui n'est pas d'apparence flatteuse. Ce n'est donc pas sur son physique, sur son prestige physique qu'il va pouvoir jouer. En revanche, il a pour lui – quoi ? *Andreios* : il est courageux. Courage qui se réfère à deux choses : d'une part, comme le montre le texte, c'est bien le courage physique, ce courage du soldat, de celui qui est capable de défendre sa terre (c'est dit dans le texte) ; il est aussi prêt à participer aux luttes oratoires. C'est-à-dire que c'est un courage militaire contre les ennemis, c'est aussi un courage civique en face des rivaux, en face des ennemis intérieurs de la cité, en face de ceux qui sont toujours prêts à flatter la populace. Deuxième caractère, il est *akeraios*²², c'est-à-dire qu'il est pur, il est sans souillure, il est irréprochable aussi. Et ceci se réfère à la fois à l'intégrité de ses mœurs et au souci qu'il a de la justice. Enfin il est *xunetos*, il est prudent²³. On a là, dans la prudence (qualité intellectuelle), la qualité morale et la qualité du courage, les trois vertus fondamentales traditionnellement reconnues. Mais à ces trois vertus, qui

donnent la vraie et la bonne *parrêsia*, s'ajoute une caractérisation sociale et politique qui est intéressante. Le texte, vous vous souvenez, dit de cet homme, doué ainsi de toutes les vertus, premièrement [qu']il va très peu à la ville et très peu à l'*agora*. C'est-à-dire qu'il n'est pas toujours là en train de siéger, à vouloir à tout bout de champ donner et imposer son avis, se perdant et perdant son temps dans des discussions indéfinies. Deuxièmement, c'est un *autourgos* : quelqu'un qui travaille de ses mains. Ce n'est pas du tout, si vous voulez, un ouvrier agricole, ni un serviteur, mais c'est un petit propriétaire qui met la main à la charrue, qui a un terrain, un lopin de terre qu'il cultive et pour lequel il se bat. Et c'est bien ce que mentionne dans le texte quand il dit : il appartient à cette catégorie de gens qui sauvent leur terre (*gê*). Et alors là, opposition entre *agora* et *gê* : *agora*, le lieu de la discussion politique souvent stérile avec des joutes dangereuses ; et puis *gê*, la terre qu'on cultive, qui est la richesse même du sol et pour laquelle on est prêt à se battre. Et que cet *autourgos*, ce petit paysan qui est capable de se battre pour sa terre, soit bien la référence politique positive d'Euripide – référence bien sûr à la guerre du Péloponnèse et à toutes les luttes qui ont eu lieu –, [cela] est confirmé par l'argument essentiel que cet *autourgos* va donner en faveur d'Oreste : Oreste, en tuant Clytemnestre, a vengé tous les soldats que leurs femmes trompent pendant qu'ils sont partis à la guerre. On peut penser que cet argument, par rapport à ce qui pouvait être dit à propos d'Oreste dans la tradition de la tragédie grecque, et en particulier dans Eschyle, est peut-être un petit peu terre-à-terre. Il n'en reste pas moins que c'est très intéressant dans la mesure où, comme on le voit, se trouve par là désignée une catégorie de petits propriétaires fonciers qui étaient ceux précisément auxquels tout un mouvement politique, à ce moment-là très important dans Athènes, voulait réserver l'exercice effectif du pouvoir. Que la *dunasteia* dans la cité, que cet exercice réel du pouvoir ne soit pas confié à ceux qui traînaient toute la journée à l'*agora* ou se promènent dans la ville, mais que cette *dunasteia* soit effectivement réservée aux *autourgoi*, à ceux qui travaillent de leurs mains leur propre champ et sont prêts à défendre la cité, c'est cela qu'Euripide montre, indique clairement dans ce passage. Et d'ailleurs, c'était autour de cela que tournaient à l'époque beaucoup de projets de réformes, qu'on appelle, si vous voulez, réactionnaires, contre la démocratie ou la démagogie athéniennes. C'était en particulier le projet de réforme de Thérémène²⁴.

Or il faut bien le remarquer, et je m'arrêterai là pour l'instant, après cette confrontation entre les quatre personnages (les deux personnages mythiques d'une part et les deux personnages, disons, actuels, le démagogue

et puis le petit propriétaire), qu'est-ce qui va se passer et comment est-ce que l'Assemblée va décider ? Donc, l'*autourgos* vient de parler. « Les honnêtes gens lui donnaient raison. Nul ne demanda plus la parole²⁵. » Alors Oreste s'avance et expose lui-même sa propre défense. Et voilà maintenant l'issue et le verdict. Oreste « ne persuada pas la foule, bien qu'on lui donnât raison. La victoire fut pour l'autre, pour le vil orateur qui, s'adressant à la populace, requérait la mort contre ton frère et toi²⁶ ». Et c'est ainsi qu'Oreste est condamné à mort. Pourquoi ? Eh bien, parce que la victoire a été donnée au mauvais orateur, à celui qui faisait usage d'une *parrêsia* ininstruite, d'une *parrêsia* non indexée au *logos* de raison et de vérité. Et c'est cette victoire-là qui fait apparaître, dans cette pièce qui donc encore une fois a été écrite et représentée dix ans après *Ion*, le mauvais visage de la *parrêsia*, son profil sombre et noir. Cette *parrêsia*, Ion l'avait longtemps cherchée et sans elle il ne voulait pas rentrer à Athènes, puisqu'elle devait fonder la démocratie, laquelle démocratie devait à son tour faire place à la *parrêsia*. Eh bien, voilà que maintenant ce cercle positif, ce cercle constitutif de la bonne démocratie, entre la *parrêsia* et la constitution de la cité, voilà que ce cercle maintenant est en train de se défaire. Le lien *parrêsia*/démocratie est un lien problématique, un lien difficile, un lien dangereux. Une mauvaise *parrêsia* est en train d'envahir la démocratie. Alors c'est ce problème de l'ambiguïté de la *parrêsia*, qui est posé ainsi dans ce texte, que je voudrais aborder tout à l'heure.

*

NOTES

1. « On ne saurait trouver un régime et un idéal d'égalité, de liberté, en un mot de démocratie plus parfaits que chez les Achéens (*isêgorias kai parrêsias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tês para tois Akaiôis huparkhousês*) » (Polybe, *Histoires*, livre II, trad. P. Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1970, 38, 6, p. 83). Cf. la première mention de ce passage dans la leçon du 12 janvier, *supra*, p. 69.

2. Euripide, *Ion*, vers 595, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 208.

3. Euripide, *Les Suppliantes*, vers 238 à 245, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 112.

4. Euripide, *Ion*, vers 597-602, éd. citée, p. 208.

5. *Id.*, vers 602-603.

6. On peut ici se souvenir du projet avancé par Foucault en septembre 1972 d'une « dynastique du savoir » (étude du « rapport qui existe entre ces grands types de discours

que l'on peut observer dans une culture et les conditions historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition et de leur formation » (« De l'archéologie à la dynastique », in *Dits et Écrits*, II, n° 119, p. 406).

7. Cette distinction est particulièrement travaillée par Claude Lefort, par exemple dans « Permanence du théologico-politique ? » (1981) et « La Question de la démocratie » (1983). Ces textes seront repris dans *Essais sur le politique* (Paris, Le Seuil, 1986).

8. Euripide, *Les Phéniciennes*, vers 388-394, in *Tragédies*, t. V, trad. H. Grégoire & L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 170.

9. « Voilà qui est d'un serf (*doulou tod'eipas*) de taire sa pensée » (*id.*, vers 392).

10. « Périssé de malemort celle qui, la première, osa déshonorer sa couche avec des étrangers ! » (Euripide, *Hippolyte*, vers 407-409, in *Tragédies*, t. II, trad. L. Méridier, éd. citée, p. 45).

11. « C'est dans les maisons nobles que ce mal a pris naissance parmi les femmes. Lorsque le déshonneur est approuvé des grands, la chose est sûre : les vilains le tiendront pour honorable » (*id.*, vers 409-412).

12. « Comment peuvent-elles, souveraine Cypris, déesse de la mer, regarder en face leur compagnon de lit, sans trembler que les ténèbres complices et le toit de la demeure ne prennent un jour une voix ? » (*id.*, vers 415-418).

13. *Id.*, vers 421-423.

14. Euripide, *Les Bacchantes*, vers 668, in *Tragédies*, t. VI², trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 269.

15. *Id.*, vers 669-673.

16. Euripide, *Oreste*, vers 884-930, in *Œuvres complètes*, t. VI, trad. F. Chapouthier & L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 67-69.

17. « Le héraut se leva et dit : "Qui demande la parole (*tis khrêzei legein*)" » (*id.*, vers 885, p. 67).

18. « Toujours asservi aux puissants, il tint un double langage (*dikhomutha*) » (*id.*, vers 889-890, p. 68).

19. Cf. sur ce personnage, « habile rhéteur, d'origine thrace par sa mère, et frauduleusement inscrit, dira Eschine, sur les rôles de citoyens », la « Notice » d'*Oreste*, éd. citée, p. 8.

20. « Confiant dans l'éclat de son verbe et la grossièreté de son franc-parler (*kamathēi parrēsia*) » (Euripide, *Oreste*, vers 905, éd. citée, p. 68).

21. « Assez persuasif (*pithanos*) pour plonger un jour les citoyens dans quelque désastre » (*id.*, vers 906).

22. « Homme intègre (*akeraios*), d'une irréprochable conduite » (*id.*, vers 922).

23. « D'ailleurs d'intelligence avisée (*xunetos de*) » (*id.*, vers 921).

24. Homme politique athénien, Thérarmène était un des leaders du parti conservateur hostile à Périclès. Il participe après le coup d'État de 411 à la rédaction de la nouvelle constitution.

25. Euripide, *Oreste*, vers 931, éd. citée, p. 69.

26. *Id.*, vers 943-945, p. 70.

LEÇON DU 2 FÉVRIER 1983

Deuxième heure

Le rectangle de la parrêsia : condition formelle/condition de fait/condition de vérité/condition morale. – Exemple du fonctionnement correct de la parrêsia démocratique chez Thucydide : trois discours de Périclès. – La mauvaise parrêsia chez Isocrate.

Je voudrais maintenant évoquer rapidement le problème de ce qu'on pourrait appeler l'altération de la *parrêsia*, ou l'altération des rapports entre la *parrêsia* et la démocratie. Pour présenter les choses de façon un peu schématique et comprendre ce processus, on pourrait parler, si vous voulez, d'une sorte de rectangle constitutif de la *parrêsia*.

À un sommet du rectangle, on pourrait mettre la démocratie, entendue comme égalité accordée à tous les citoyens, et liberté par conséquent donnée à chacun d'eux de parler, d'opiner, de participer ainsi aux décisions. Il n'y aura pas de *parrêsia* sans cette démocratie. Deuxième sommet du rectangle : ce qu'on pourrait appeler le jeu de l'ascendant ou de la supériorité, c'est-à-dire le problème de ceux qui, prenant la parole devant les autres, au-dessus des autres, se font écouter, les persuadent, les dirigent et exercent sur eux le commandement. Pôle de la démocratie, pôle de l'ascendant. Troisième sommet du rectangle : le dire-vrai. Pour qu'il y ait une *parrêsia* et une bonne *parrêsia*, il ne faut pas simplement qu'il y ait une démocratie (condition formelle), il ne faut pas simplement qu'il y ait un ascendant qui est, si vous voulez, la condition de fait. Il faut, de plus, que cet ascendant et cette prise de parole soient exercés en référence à un certain dire-vrai. Il faut que le *logos* qui va exercer son pouvoir et son ascendant, le *logos* qui va être tenu par ceux qui exercent leur ascendant sur la cité soit un discours de vérité. C'est le troisième sommet. Enfin, quatrième sommet : puisque cet exercice libre du droit de parole où l'on essaie de persuader par un discours de vérité se passe précisément dans une démocratie (voyez le premier sommet), eh bien ce sera donc dans

la forme de la joute, de la rivalité, de l'affrontement, avec par conséquent nécessité, de la part de ceux qui veulent tenir un langage de vérité, de manifester leur courage (ce sera le sommet moral). Condition formelle : la démocratie. Condition de fait : l'ascendant et la supériorité de certains. Condition de vérité : c'est la nécessité d'un *logos* raisonnable. Et enfin condition morale : c'est le courage, le courage dans la lutte. C'est ce rectangle, avec un sommet constitutionnel, le sommet du jeu politique, le sommet de la vérité, le sommet du courage, je crois, qui constitue la *parrêsia*.

[...] À l'époque où maintenant nous nous trouvons placés – c'est-à-dire dans cette période de la fin de la guerre du Péloponnèse où les désastres extérieurs d'une part, les luttes intérieures [de l'autre] entre les tenants d'une démocratie radicale et les tenants d'une démocratie mesurée, ou d'un retour, d'une réaction aristocratique, sont en train de s'affronter à Athènes –, comment est-ce qu'on réfléchit, comment est-ce que l'on analyse ce que peut être une bonne *parrêsia*, les conditions dans lesquelles il peut y avoir un juste rapport entre *politeia* et *parrêsia*, entre démocratie et *parrêsia* ? Et comment explique-t-on que les choses ne marchent pas et que, entre *parrêsia* et démocratie, il puisse y avoir ces vilains effets que l'on a pu constater et qui sont dénoncés dans l'*Oreste* d'Euripide en 408 ?

Premièrement, le bon fonctionnement de la *parrêsia*. Comment est-ce qu'elle fonctionne, en quoi consiste-t-elle, comment peut-on décrire les bons rapports entre la démocratie et la *parrêsia* ? Eh bien, je crois qu'on en a un modèle très explicite, on en trouve une description très exacte dans les textes de Thucydide consacrés à Périclès et à la démocratie péricléenne, bien que le mot *parrêsia* ne soit pas employé dans cette série de passages. Je crois que la démocratie péricléenne était représentée comme un modèle du bon ajustement entre une *politeia* démocratique et un jeu politique tout entier traversé par une *parrêsia* indexée elle-même au *logos* de vérité. En tout cas, [avec] ce bon ajustement de la constitution démocratique au dire-vrai par le jeu de la *parrêsia*, il s'agit du problème : comment la démocratie peut-elle supporter la vérité ? – ce qui n'est pas, vous le savez, un mince problème. Eh bien, ces trois grands discours (le discours de la guerre, le discours des morts et le discours de la peste) que Thucydide met dans la bouche de Périclès aux livres I et II de la *Guerre du Péloponnèse* – laissons le problème évidemment de savoir jusqu'à quel point c'est le discours de Périclès ou celui de Thucydide, pour ce que je veux vous dire ça n'a pas d'importance très grande, mon problème c'est la représentation de ce jeu entre démocratie et *parrêsia* à la fin du ^{ve} siècle –, ces trois discours, me semble-t-il, nous donnent un exemple de ce que Thucydide se représentait comme ce bon ajustement.

Premièrement, le discours de la guerre. Vous le trouvez aux chapitres 139 et suivants du livre I de la *Guerre du Péloponnèse*. Vous vous souvenez, il s'agit de ceci : les ambassadeurs de Sparte sont venus à Athènes et ont demandé aux Athéniens non seulement de limiter, mais même de renoncer à certaines de leurs conquêtes impériales sur la Grèce. Sorte d'ultimatum. On réunit l'Assemblée, et voici la description que donne Thucydide : « Les Athéniens convoquèrent l'assemblée (*ekklesiā*) et purent exprimer leur avis. Bien des assistants prirent la parole et les avis se trouvèrent partagés : les uns pensaient que la guerre était inévitable, les autres, qu'il ne fallait pas faire du décret un obstacle à la paix¹. » Nous avons là, si vous voulez, la représentation, enfin l'indication de ce que j'appelais le sommet de la *politeia* dans le jeu de la *parrēsia*. Athènes fonctionne comme une démocratie, avec une assemblée où les gens sont réunis et où chacun des assistants est libre de prendre la parole. C'est la *politeia*, c'est l'*isēgoria* qui est très exactement indiquée par ce passage. Et puis, chacun ayant donné son avis et les avis se trouvant partagés, « enfin Périclès, fils de Xanthippos, s'avança à la tribune. C'était alors l'homme le plus influent d'Athènes, le plus habile dans la parole et l'action. Voici les conseils qu'il donna aux Athéniens² ». Alors là, vous avez le second sommet du rectangle dont je vous parlais tout à l'heure, celui de l'ascendant. Dans le jeu de la démocratie, aménagé par la *politeia*, qui donne à chacun le droit de parler, voilà que quelqu'un arrive pour exercer son ascendant, qui est l'ascendant qu'il exerce dans la parole et dans l'action. Et il est bien dit que c'est l'homme le plus influent d'Athènes. Sans doute vous me direz que là, nous ne sommes pas tout à fait dans le jeu que je vous avais indiqué tout à l'heure, puisque j'avais insisté sur le fait que ça ne doit jamais être le pouvoir d'un seul qui est exercé dans la *parrēsia*. Pour qu'il y ait *parrēsia*, il faut bien qu'il y ait joute entre différentes personnes, il faut que ça ne soit pas le pouvoir monarchique ou tyrannique mais que, au premier rang, il y ait un certain nombre de gens qui sont les plus influents. En fait, c'est précisément — nous y reviendrons tout à l'heure et Thucydide le dit — à la fois le paradoxe et le génie de Périclès d'avoir fait en sorte qu'à la fois il était l'homme le plus influent, le seul, et pourtant la manière dont il exerçait par la *parrēsia* son pouvoir n'était pas une manière tyrannique ou monarchique, mais bel et bien une manière démocratique. De sorte que Périclès, tout seul qu'il soit, tout en étant le plus influent, et non pas parmi les plus influents, est le modèle de ce bon fonctionnement, de ce bon ajustement *politeia/parrēsia*. Donc, arrivée de Périclès : c'est le sommet de l'ascendant, l'angle de l'ascendant dans le jeu de la *parrēsia*. Et voici quel est le discours de Périclès, voici du moins

comment il commence : « Mon opinion, Athéniens, est toujours qu'il ne faut pas céder aux Péloponnésiens. Je sais bien pourtant qu'on n'apporte pas, quand le moment d'agir est venu, le même empressement qu'à décréter la guerre et que les opinions humaines varient selon les circonstances. Aussi les conseils que je dois vous donner sont-ils, je le vois, toujours les mêmes, toujours identiques³. » Périclès dit : Je vous donne mon opinion, c'est bel et bien mon opinion qu'il ne faut pas céder aux Péloponnésiens. Les conseils que je dois vous donner sont toujours les mêmes et toujours identiques. C'est-à-dire qu'il va tenir devant les Athéniens, non seulement le discours de la rationalité politique, le discours vrai, mais un discours qu'il réclame en quelque sorte pour lui-même, auquel il s'identifie. Ou plutôt il tient un discours dans lequel il se caractérise comme celui qui tient effectivement, en son nom personnel, et qui a toujours tenu, tout au long de sa vie, ce discours de vérité. Il est bel et bien, tout au long de sa carrière politique, le sujet qui dit cette vérité. Et nous avons là le troisième sommet, qui est le sommet du discours de vérité. L'exorde du discours continue ainsi : « Je me flatte que ceux d'entre vous que je réussirai à convaincre défendront, en cas d'insuccès, nos résolutions communes, à moins qu'ils ne renoncent en cas de succès à s'en attribuer le mérite. Car il arrive que les affaires publiques, aussi bien que les résolutions individuelles, déçoivent les prévisions. Ainsi, dans le cas où nos calculs se trouvent en défaut, nous nous en prenons d'ordinaire à la fortune⁴. » De quoi s'agit-il, dans cette fin de l'exorde du discours de Périclès ? Eh bien, il s'agit précisément du risque. À partir du moment où un homme se lève, parle, dit la vérité, dit : Voilà mon opinion, et entraîne avec lui la décision de l'Assemblée et de la cité, eh bien les événements vont se dérouler, et il se peut que les événements ne tournent pas comme on s'y attend. Et à ce moment-là qu'est-ce qui doit se passer ? Faut-il que les citoyens se retournent contre celui qui a provoqué cet insuccès ? Je veux bien, dit Périclès, que vous vous retourniez contre moi en cas d'insuccès, à condition que vous ne vous attribuez pas le mérite de la victoire, si nous remportons le succès. Autrement dit : Si vous voulez que nous soyons solidaires dans le cas où nous obtenons la victoire, il faut que nous soyons solidaires aussi dans le cas où nous rencontrons l'insuccès, et que, par conséquent, vous ne me punissiez pas individuellement d'une décision que nous aurons prise ensemble, après que je vous aurai persuadés, grâce à mon discours de vérité. Vous voyez là apparaître ce problème du risque, ce problème du courage, ce problème de ce qui va se passer entre celui qui a obtenu la décision et le peuple qui l'a suivi. C'est ce jeu-là du risque, du péril, du courage qui est indiqué, avec, si vous voulez, ce pacte parrésiasique qui

répond un peu à celui qu'on a évoqué tout à l'heure dans la pièce d'Euripide. C'est un pacte parrésiasique : je vous dis la vérité ; vous la suivrez si vous voulez ; mais si vous la suivez, considérez que vous serez solidaires des conséquences quelles qu'elles soient, et que je n'en serai pas le seul et l'unique responsable.

Vous voyez que nous avons là, je crois, dans ce discours – ou plutôt dans les préliminaires de ce discours, la manière dont il est introduit dans le texte de Thucydide, et dans l'exorde même du texte –, les quatre éléments qui constituent ce que j'avais appelé le rectangle de la *parrêsia*. On pourrait dire que ce discours, son exorde, c'est la scène de la bonne et de la grande *parrêsia*, où, dans le cadre de la *politeia* – c'est-à-dire de la démocratie respectée, où chacun peut parler –, la *dunasteia*, l'ascendant de ceux qui gouvernent, s'exerce dans un discours de vérité qui est le leur personnellement et auquel ils s'identifient, quitte à prendre un certain nombre de risques que l'on convient de partager ensemble, celui qui persuade et ceux qui sont persuadés. Telle est la bonne *parrêsia*, tel est le bon ajustement de la démocratie et du dire-vrai. Voilà pour le discours de la guerre.

Vient ensuite le discours des morts lorsque, après une année de guerre, Athènes enterre ses morts et leur fait une cérémonie. Ce discours est peut-être moins intéressant pour le problème de la *parrêsia*. Il se trouve au début du livre II, chapitre 35 et suivants. Athènes donc enterre ses morts, et a chargé Périclès, en tant qu'il est l'homme le plus influent de la cité, de prononcer l'éloge des morts. Et, faisant l'éloge des morts, ou plutôt pour faire l'éloge des morts, Périclès commence par faire l'éloge même de la cité. Et dans cet éloge de la cité, Périclès rappelle premièrement que « en ce qui concerne les différends particuliers, l'égalité est assurée à tous par les lois [c'est le principe de l'*isonomia* : les lois sont égales pour tous ; M.F.] ; mais en ce qui concerne la participation à la vie publique, chacun obtient la considération en fonction de son mérite, et la classe à laquelle il appartient importe moins que sa valeur personnelle⁵ ». C'est très exactement ce jeu de l'*isêgoria* et de la *parrêsia* dont je vous parlais tout à l'heure, l'*isêgoria* assurant que ça ne va pas être en fonction simplement de la naissance, de la fortune, de l'argent, que l'on va avoir le droit de parler. Chacun va pouvoir parler, mais il n'en reste pas moins que, pour la participation aux affaires publiques et dans ce jeu de la participation aux affaires publiques, c'est le mérite personnel qui va assurer à certains un ascendant, ascendant qu'il est bon précisément qu'ils exercent, puisque c'est cela qui sera la garantie de la survie de la démocratie. Et il est remarquable que Périclès, juste avant ce passage d'ailleurs, ait dit qu'Athènes mérite bien le nom de démocratie. Athènes mérite bien de recevoir le nom

de démocratie, pourquoi ? Parce que, dit-il, la cité est administrée dans l'intérêt général, et non dans celui d'une minorité⁶. Vous voyez qu'il est remarquable que Périclès ne définisse pas la démocratie par le fait que le pouvoir est exactement réparti de façon égale entre tout le monde. Il ne définit pas la démocratie par le fait que chacun peut parler et donner son avis, mais par le fait que la cité est administrée dans l'intérêt général. C'est-à-dire que Périclès se réfère, si vous voulez, à ce grand circuit, à ce grand parcours de la *parrèsia* dont je vous parlais où, à partir d'une structure démocratique, un ascendant légitime, exercé par un discours vrai, exercé aussi par quelqu'un qui a le courage de faire valoir ce discours vrai, assure effectivement que la cité prendra les meilleures décisions pour tous. Et par conséquent c'est cela que l'on pourra appeler la démocratie. La démocratie, au total, c'est bien ce jeu, à partir d'une constitution démocratique au sens étroit du terme qui définit un statut égal pour tout le monde. Circuit de la *parrèsia* : ascendant, discours vrai, courage et, par conséquent, formulation et acceptation d'un intérêt général. Tel est le grand circuit de la démocratie, telle est l'articulation *politeia/parrèsia*.

Enfin, troisième discours de Périclès dans Thucydide, c'est le discours dramatique de la peste. La peste donc est en train de ravager Athènes, et les insuccès, les revers militaires se multiplient. Les Athéniens se retournent contre Périclès. Nous voilà du côté de ce quatrième sommet du risque. Le pacte parrésiaistique, que Périclès avait proposé aux Athéniens dans l'exorde du premier discours, le discours de la guerre, ce pacte parrésiaistique est en train de se rompre. Les Athéniens en veulent à Périclès, veulent le poursuivre. Ils envoient directement des ambassadeurs aux Lacédémoniens pour faire la paix dans le dos de Périclès, et c'est à ce moment-là que Périclès, qui est encore stratège, convoque l'Assemblée – le discours commence au chapitre 60 du livre II de la *Guerre du Péloponnèse* – et il dit : « Je m'attendais bien à voir votre colère se manifester contre moi [c'était le risque pris et énoncé, bien qu'il ait voulu le conjurer au début du discours de la guerre ; M.F.] ; j'en connais les raisons. Aussi ai-je convoqué cette assemblée ici pour faire appel à vos souvenirs [souvenirs du discours prononcé, souvenirs aussi de l'histoire d'Athènes et du bon fonctionnement des démocraties ; M.F.] et vous adresser des reproches, si votre irritation à mon égard ne repose sur rien et si vous perdez courage dans l'adversité⁷. » Ce passage est intéressant parce qu'on y voit précisément comment l'homme politique, celui qui a proposé le pacte parrésiaistique dans le premier discours, au moment où on se retourne contre lui, au lieu de flatter les citoyens ou au lieu de faire dériver sur quelque chose d'autre ou sur un autre la responsabilité de ce qui s'est passé, se

retourne contre ses citoyens et leur fait des reproches. Vous me faites des reproches, mais je vous fais des reproches. Vous me reprochez les décisions qui ont été prises et les malheurs de la guerre, eh bien je me tourne maintenant vers vous, et sans vous flatter aucunement, je vais vous adresser, moi, les reproches que j'ai à vous faire. Ce retournement courageux de l'homme qui dit vrai lorsque le pacte parrésiasique qu'il a passé est rompu par les autres, ceci est caractéristique de celui qui a véritablement le sens de la *parrésia* dans la démocratie.

Et un peu plus loin, Périclès va donner, présenter son propre portrait aux Athéniens. Il leur dit (c'est toujours dans le passage sur les reproches) : « Vous vous irritez contre moi qui ne suis pourtant inférieur à nul autre [formule classique et litote pour dire : je suis supérieur, — référence à un ascendant ; M.F.], quand il s'agit de distinguer l'intérêt public et d'exprimer sa pensée par la parole, contre moi qui suis dévoué à la cité et inaccessible à la corruption⁸. » Dans cette phrase vous voyez que sont évoquées un certain nombre de qualités de celui qui est l'homme politique, démocrate et parrésiasique : il sait distinguer l'intérêt public, il sait exprimer sa pensée par la parole. C'est le parrésiasique en tant qu'il est détenteur du discours vrai et qu'il exerce ce discours vrai pour diriger la cité. Et il développe les qualités qu'il vient d'énumérer et qu'il vient de s'attribuer à lui-même : « Discerner l'intérêt public, dit-il, mais ne pas le faire voir nettement à ses concitoyens, c'est exactement comme si l'on n'y avait pas réfléchi. » Il veut dire ceci : c'est très bien pour un homme politique de savoir où est le bien, faut-il encore exactement le dire, et le faire voir clairement à ses concitoyens, c'est-à-dire avoir le courage de le dire, même si ça déplaît, et avoir la capacité de l'exposer dans un *logos*, dans un discours suffisamment persuasif pour que les citoyens y obéissent et s'y rallient. « Discerner l'intérêt public, mais ne pas le faire voir nettement à ses concitoyens, c'est exactement comme si l'on n'y avait pas réfléchi. Qu'on ait ces deux talents [discerner l'intérêt public et puis l'exposer comme il faut ; M.F.] et que l'on soit malintentionné pour la patrie, c'est être condamné à ne donner aucun conseil utile à l'État [voir ce qui est bien, savoir le dire et, troisième condition, avoir le courage de le dire, n'avoir pas de mauvaises intentions à l'égard de la patrie, être dévoué par conséquent à l'intérêt général ; M.F.]. Qu'on ait l'amour de la patrie mais que l'on soit accessible à la corruption, l'on est capable de tout vendre à prix d'argent⁹. » Il ne faut donc pas simplement ces trois conditions (voir le vrai, être capable de le dire, être dévoué à l'intérêt général), faut-il encore être moralement sûr, moralement intègre et n'être pas accessible à la corruption. Et c'est en ayant ces quatre qualités que l'homme

politique pourra exercer, à travers sa *parrêsia*, l'ascendant qui est nécessaire pour que la cité démocratique soit malgré tout gouvernée – malgré ou à travers la démocratie. Si, dit Périclès, « vous avez admis que j'avais, ne fût-ce que modérément et plus que d'autres [encore une fois, revendication de l'ascendant ; M. F.] ces différentes qualités [savoir, être capable de dire, être dévoué à l'intérêt de l'État, n'être pas corrompu ; M. F.] et si en conséquence vous avez suivi mes conseils pour la guerre, vous auriez tort de m'en faire un crime maintenant¹⁰ ». Et c'est ainsi que Périclès, dans cette situation dramatique où il est menacé par les Athéniens, fait la théorie de l'ajustement convenable entre la démocratie et l'exercice de la *parrêsia* et du dire-vrai, exercice qui, encore une fois, implique nécessairement l'ascendant des uns sur les autres. Voilà l'image qui est donnée par Thucydide de la bonne *parrêsia*.*

Seulement, il y a aussi l'image de la mauvaise *parrêsia*, celle qui ne fonctionne pas dans une démocratie et qui ne reste pas conforme à ses propres principes. Et c'est cette image de la mauvaise *parrêsia* qui va hanter les esprits à partir de la mort de Périclès justement, Périclès étant toujours référé comme l'homme du bon ajustement *parrêsia* et démocratie. Après la mort de Périclès, Athènes va se représenter elle-même comme une cité dans laquelle le jeu de la démocratie et le jeu de la *parrêsia*, de la démocratie et du dire-vrai n'arrivent pas à se combiner et à s'ajuster d'une façon qui soit convenable et qui permette la survie même de cette démocratie. Cette représentation, cette image du mauvais ajustement démocratie et vérité, démocratie et dire-vrai, vous la trouvez dans toute une série de textes, deux [surtout] qui me paraissent particulièrement significatifs et clairs. L'un est dans Isocrate (le début du *Peri tês eirênês*, du *Traité sur la paix*) ; et puis, dans Démosthène, le début de la troisième *Philippique*,

* Le manuscrit précise :

« Les risques et dangers de la *parrêsia* : une bonne démocratie (*alêthinê dêmo-kratia*) doit être telle que si le droit de parler est donné à chacun, le jeu doit être ouvert de telle sorte que certains puissent se détacher et prendre un ascendant. Or ce jeu n'est pas toléré bien sûr par la tyrannie (cf. Étéocle/Polynice). Mais il y a aussi des démocraties qui ne le permettent pas : l'homme qui veut s'opposer à ce que pense la majorité est exilé ou puni. On peut noter cependant que le transfert du problème de l'ascendant du parrésiasite courageux de la démocratie à l'autocratie (il s'agit d'exercer sur l'âme du Prince l'ascendant nécessaire, du discours de vérité qu'il est nécessaire de lui faire entendre en l'éduquant, en le persuadant, du risque qui est pris par le conseiller en s'opposant au prince et en lui faisant prendre une décision qui peut être la mauvaise) a été en grande partie opérée par le philosophe. Aussi le problème de la *parrêsia* s'est développé en art de gouverner qui a pris son autonomie par rapport à la morale et à l'éducation du prince aux XVI^e-XVII^e avec la Raison d'État. »

mais enfin on en trouverait bien d'autres. Je voudrais vous lire quelques passages de ce début du discours d'Isocrate *Sur la paix*, où il montre comment et pourquoi les choses ne vont pas bien. Et vous verrez combien ce texte est proche de la représentation de la mauvaise *parrêsia* que je vous lisais tout l'heure, l'empruntant à la tragédie d'*Oreste* d'Euripide.

Tout à fait au début de ce traité où on doit discuter d'une paix possible qui est proposée aux Athéniens, Isocrate, qui est partisan de la paix, dit ceci : « Je vois qu'aux orateurs vous n'accordez pas [il s'adresse à l'Assemblée ; M.F.] égale audience ; qu'aux uns vous donnez votre attention, tandis que vous ne supportez pas même la voix des autres. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que vous agissiez ainsi : car, en tout temps, vous avez coutume d'expulser tous les orateurs autres que ceux qui parlent dans le sens de vos désirs¹¹. » Donc il y a mauvaise *parrêsia* lorsque, contre certains orateurs, sont prises un certain nombre de mesures, ou lorsque les orateurs sont menacés d'un certain nombre de mesures, comme celle de l'expulsion – mais cela peut aller jusqu'à l'exil, cela peut aller jusqu'à l'ostracisme, ça peut aller aussi, dans certains cas (et Athènes en avait fait et en fera encore l'expérience), jusqu'à la mort. Il n'y a pas de bonne *parrêsia*, et par conséquent il n'y aura pas de bon ajustement démocratie et dire-vrai s'il y a cette menace de mort qui pèse sur l'énonciation de la vérité. Et un peu plus loin, au paragraphe 14 de ce même *Discours sur la paix*, Isocrate dit ceci : « Pour ma part, je sais bien qu'il est rude d'être en opposition avec votre état d'esprit, et qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole, sauf en ce lieu pour les gens les plus déraisonnables qui n'ont nul souci de vous, et au théâtre pour les auteurs de comédies. Et c'est la chose la plus dangereuse de toutes, qu'à ceux qui produisent devant les autres Grecs les fautes de l'État [c'est-à-dire les auteurs de comédies, ceux-là donc qui étalent devant les yeux des Grecs les fautes de l'État ; M.F.] vous ayez une reconnaissance que vous n'accordez pas même à qui vous fait du bien, et qu'en face de ceux qui vous réprimandent et vous reprennent, vous montriez une aussi mauvaise humeur qu'en face des gens qui font quelque tort à l'État¹². » Autrement dit, la question qui est posée ici est, si vous voulez, la question du lieu de la critique. Isocrate reproche aux Athéniens de bien accepter une certaine représentation de leurs propres fautes, de leurs propres défauts, de leurs propres erreurs, pourvu qu'elle ait lieu sur le théâtre et sous la forme de la comédie. Cette critique-là, les Athéniens l'acceptent, alors qu'en fait elle les ridiculise aux yeux de tous les Grecs. En revanche, les Athéniens ne supportent aucune forme de critique [qui prendrait], dans ce cadre-là de la politique, la forme d'un reproche directement adressé par un orateur à l'Assemblée.

Et ils se débarrassent des orateurs ou des hommes politiques qui jouent ce jeu-là. C'est la première raison pour laquelle la *parrêsia* et la démocratie ne font plus bon ménage ensemble et ne s'appellent plus, ne s'impliquent plus l'une l'autre, comme c'était le rêve, ou comme [cela se] trouvait à l'horizon de la tragédie de *Ion*.

Mais à ce côté, si vous voulez, négatif, à cette raison négative il faut ajouter aussi des raisons positives : si, entre *parrêsia* et démocratie, il n'y a plus cette bonne entente, ce n'est pas simplement parce que le dire-vrai est refusé, c'est qu'on fait place à quelque chose qui est l'imitation du dire-vrai, qui est le faux dire-vrai. Et ce faux dire-vrai, c'est le discours que tiennent précisément les flatteurs. Et le discours de flatterie, le discours démagogique, qu'est-ce que c'est ? Là encore, on peut se référer au texte d'Isocrate où sont évoqués les flatteurs : « Vous avez obtenu que les orateurs professionnels s'exercent et consacrent leur habileté, non pas à ce qui sera utile à l'État, mais au moyen de prononcer des discours qui vous agréent. Et c'est dans ce sens que maintenant même se précipite la majorité d'entre eux. Car il était visible pour tous que vous aurez plus de plaisir à entendre ceux qui vous exhortent à la guerre que ceux qui vous donnent des conseils de paix ¹³. » Je passe brièvement sur ces éléments et d'autres qui sont donnés dans ce texte. [Mais pour résumer], cette mauvaise *parrêsia*, qui vient donc, comme la mauvaise monnaie, à la place de la bonne *parrêsia* et qui la chasse, en quoi consiste-t-elle ?

Premièrement, elle se caractérise par le fait que n'importe qui peut parler. Ce [ne sont plus] ces vieux droits ancestraux de la naissance et surtout de l'appartenance au sol – appartenance au sol qui est celle de la noblesse, mais qui est aussi [celle] de ces petits paysans qu'on voyait tout à l'heure –, ce n'est plus cette appartenance au sol et à une tradition, ce ne sont plus non plus les qualités comme celles de Périclès (qualités personnelles, qualités morales d'intégrité, d'intelligence, de dévouement, etc.) qui vont qualifier quelqu'un à parler et lui donner de l'ascendant. Désormais n'importe qui peut parler, ce qui est dans les droits constitutionnels. Mais n'importe qui, de fait, parlera et n'importe qui, de fait, en parlant exercera son ascendance. Même les citoyens de fraîche date, comme c'était le cas de Cléophonte, peuvent exercer ainsi cet ascendant. Ce seront donc les pires et non plus les meilleurs. L'ascendant est ainsi perverti. Deuxièmement, ce mauvais parrésiasite venu de n'importe où, ce qu'il dit, il le dit non pas parce que cela représente son opinion, non pas parce qu'il pense que son opinion est vraie, non pas parce qu'il est assez intelligent pour que son opinion corresponde effectivement à la vérité et à ce qu'il y a de meilleur pour la cité. Il ne parlera que parce que, et dans la mesure

où ce qu'il dit représentera l'opinion la plus courante, qui est celle de la majorité. Autrement dit, au lieu que l'ascendant soit exercé par la différence propre du discours vrai, le mauvais ascendant de n'importe qui sera obtenu par sa conformité avec ce que n'importe qui peut dire et penser. Enfin, troisième caractère de cette mauvaise *parrêsia*, c'est que ce faux discours vrai n'a pas pour armature le courage singulier de celui qui est capable, comme pouvait le faire Périclès, de se retourner contre le peuple et de lui faire à son tour des reproches. Au lieu de ce courage, on va trouver des individus qui ne cherchent qu'une chose : assurer leur propre sécurité et leur propre succès par le plaisir qu'ils font à leurs auditeurs, en les flattant dans leurs sentiments et leurs opinions. La mauvaise *parrêsia*, qui chasse la bonne, c'est donc, si vous voulez, le « tout le monde », le « n'importe qui », disant tout et n'importe quoi, pourvu que cela soit bien reçu par n'importe qui, c'est-à-dire par tout le monde. Tel est le mécanisme de la mauvaise *parrêsia*, cette mauvaise *parrêsia* qui est au fond l'effacement de la différence du dire-vrai dans le jeu de la démocratie.

Ce que je voulais vous dire aujourd'hui peut donc se résumer ainsi. Je crois que le problème nouveau de la mauvaise *parrêsia* au tournant du v^e et du iv^e siècle à Athènes, [et plus généralement] le problème de la *parrêsia*, bonne ou mauvaise, c'est au fond le problème de la différence indispensable, mais toujours fragile, introduite par l'exercice du discours vrai dans la structure de la démocratie. D'un côté en effet, il ne peut y avoir de discours vrai, il ne peut y avoir de libre jeu du discours vrai, il ne peut y avoir accès de tout le monde au discours vrai, que dans la mesure où il y a démocratie. Mais, et c'est là où le rapport entre discours vrai et démocratie devient difficile et problématique, il faut bien comprendre que ce discours vrai ne se répartit pas et ne peut pas se répartir également dans la démocratie, selon la forme de l'*isêgoria*. Ce n'est pas parce que tout le monde peut parler que tout le monde peut dire vrai. Le discours vrai introduit une différence, ou plutôt il est lié, à la fois dans ses conditions et dans ses effets, à une différence : seuls quelques-uns peuvent dire vrai. Et à partir du moment où seuls quelques-uns peuvent dire vrai, où ce dire-vrai a émergé dans le champ de la démocratie, à ce moment-là se produit une différence qui est celle de l'ascendant exercé par les uns sur les autres. Le discours vrai, et l'émergence du discours vrai, est à la racine même du processus de gouvernementalité. Si la démocratie peut être gouvernée, c'est parce qu'il y a un discours vrai.

Et alors vous voyez apparaître maintenant un nouveau paradoxe. Le premier était : il ne peut y avoir de discours vrai que par la démocratie, mais le discours vrai introduit dans la démocratie quelque chose qui est

tout à fait différent et irréductible à sa structure égalitaire. Mais, dans la mesure où il est vraiment le discours vrai, où il est de la bonne *parrêsia*, c'est ce discours vrai qui va permettre à la démocratie d'exister, de subsister. Pour que la démocratie puisse, en effet, suivre son cours, pour qu'elle puisse être maintenue à travers les avatars, les événements, les joutes, les guerres, il faut que le discours vrai ait sa place. Donc la démocratie ne subsiste que par le discours vrai. Mais d'un autre côté, dans la mesure où le discours vrai dans la démocratie ne se fait jour que dans la joute, dans le conflit, dans l'affrontement, dans la rivalité, eh bien le discours vrai est toujours menacé par la démocratie. Et c'est là le second paradoxe : pas de démocratie sans discours vrai, car sans discours vrai elle périrait ; mais la mort du discours vrai, la possibilité de la mort du discours vrai, la possibilité de la réduction au silence du discours vrai est inscrite dans la démocratie. Pas de discours vrai sans démocratie, mais le discours vrai introduit des différences dans la démocratie. Pas de démocratie sans discours vrai, mais la démocratie menace l'existence même du discours vrai. Ce sont là, je crois, les deux grands paradoxes qui sont au centre des rapports de la démocratie et du discours vrai, au centre des rapports entre la *parrêsia* et la *politeia* : une *dunasteia* indexée au discours vrai et une *politeia* indexée à l'exacte et égale répartition du pouvoir. Eh bien, à une époque, la nôtre, où on aime tant poser les problèmes de la démocratie en termes de distribution du pouvoir, d'autonomie de chacun dans l'exercice du pouvoir, en termes de transparence et d'opacité, de rapport entre société civile et État, je crois qu'il est peut-être bon de rappeler cette vieille question, qui a été contemporaine du fonctionnement même de la démocratie athénienne et de ses crises, à savoir la question du discours vrai et de la césure nécessaire, indispensable et fragile que le discours vrai ne peut pas ne pas introduire dans une démocratie, une démocratie qui à la fois rend possible ce discours vrai et le menace sans cesse. Voilà, merci.

NOTES

1. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, t. I, trad. J. Voilquin, Paris, Paris, Garnier Frères, 1948, p. 90.
2. *Ibid.*
3. *Id.*, chap. 140.
4. *Id.*, p. 140-141.
5. *Id.*, livre II, chap. 37, p. 120.
6. « Du fait que l'État, chez nous, est administré dans l'intérêt de la masse et non d'une minorité, notre régime a pris le nom de démocratie » (*ibid.*).
7. *Id.*, chap. 60, p. 133-134.
8. *Id.*, p. 134.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. Isocrate, *Discours*, t. III, « Sur la paix », 3, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 12.
12. *Id.*, 14, p. 15.
13. *Id.*, 5, p. 13.

LEÇON DU 9 FÉVRIER 1983

Première heure

Parrêsia : usage courant ; usage politique. – Rappel de trois scènes exemplaires : Thucydide ; Isocrate ; Plutarque. – Lignes d'évolution de la parrêsia. – Les quatre grands problèmes de la philosophie politique antique : la cité idéale ; les mérites partagés de la démocratie et de l'autocratie ; l'adresse à l'âme du Prince ; le rapport philosophie/rhétorique. – Étude de trois textes de Platon.

Je voudrais en profiter, puisque c'est les vacances et que j'ai reçu tout à l'heure dans ma boîte aux lettres une objection d'un auditeur, pour préciser peut-être une ou deux choses dans le cas où ça n'aurait pas été clair. Cette objection en effet est intéressante. L'auditeur me dit qu'il n'est pas très satisfait de ce que j'ai dit sur la *parrêsia*, et il me renvoie à une définition qu'on pourrait dire en quelque sorte canonique de la *parrêsia*, laquelle, me dit-il, signifie d'une façon générale toute forme de liberté de parole ; et deuxièmement, dans le cadre de la cité démocratique et au sens politique du terme, la *parrêsia* est cette liberté de parole qui est donnée à tout citoyen, au seul citoyen bien sûr mais à tous les citoyens, même s'ils sont pauvres. Alors sur ces deux aspects de la définition de la *parrêsia*, je voudrais rappeler ceci.

Premièrement, il est bien entendu que le terme *parrêsia* a un sens courant qui signifie : liberté de parole. Jointe à cette notion de liberté de parole, où on dit tout ce qu'on veut, se trouve la notion de franchise. C'est-à-dire : non seulement on parle librement et on dit tout ce qu'on veut, mais dans la *parrêsia* il y a aussi cette idée qu'on dit ce qu'effectivement on pense, ce qu'effectivement on croit vrai. La *parrêsia*, en ce sens, est franchise, on pourrait dire : elle est profession de vérité. Alors, je corrigerai cette définition courante du mot *parrêsia* en disant : ce n'est pas simplement cette liberté de parole, c'est la franchise, c'est la profession de vérité. Cela étant dit, il va de soi que cette notion, ce terme de *parrêsia* est parfois,

souvent même employé dans un sens tout à fait courant et en dehors de tout contexte, de toute armature technique ou politique. Et vous trouverez très souvent dans les textes grecs quelqu'un disant : Écoute, pour te parler franchement (« *parrêsia* » : avec de la *parrêsia*), un peu comme nous disons : pour te parler très librement. Lorsque nous nous disons « parler librement », c'est bien entendu une expression courante, toute faite, qui n'a pas un sens fort. Il n'en reste pas moins que la liberté de parole est un problème politique, la liberté d'expression est un problème politique, un problème technique, un problème historique aussi. Je dirai donc la même chose à propos de la *parrêsia* : sens courant, actuel, familier, obvie ; et puis ce sens technique et précis.

Deuxièmement, en ce qui concerne justement ce sens précis et technique, je ne crois pas que l'on puisse simplement résumer les sens et les problèmes surtout posés par la notion de *parrêsia*, en disant que la *parrêsia* c'est la liberté de parole donnée à tout citoyen dans une démocratie, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre. Je ne crois pas que ce soit suffisant, pourquoi ? Premièrement parce que, encore une fois – et là je vous renvoie à ce que je vous disais la dernière fois –, dans la définition de la démocratie, on trouve (je vous renvoie au texte de Polybe, mais on en trouverait d'autres) ces deux notions : *isêgoria* et *parrêsia*. L'*isêgoria*, c'est bien en effet le droit constitutionnel, institutionnel, le droit juridique accordé à tout citoyen de parler, de prendre la parole, sous toutes les formes que peut prendre cette prise de parole dans une démocratie : prise de parole politique, prise de parole judiciaire, interpellation, etc. Qu'est-ce qui fait alors la différence entre l'*isêgoria*, par laquelle quelqu'un peut parler et dire tout ce qu'il pense, et la *parrêsia* ? C'est, je crois, que la *parrêsia*, qui bien sûr s'enracine dans cette *isêgoria*, se réfère à quelque chose d'un peu différent, qui serait la pratique politique effective. Et si, effectivement, il est du jeu de la démocratie, il est de la loi interne de la démocratie que n'importe qui puisse prendre la parole, un certain problème technique, politique se pose, qui est : mais qui va prendre la parole, qui va pouvoir, de fait, exercer son influence sur la décision des autres, qui va être capable de persuader, et qui, proférant ce qu'il estime être la vérité, va pouvoir ainsi servir de guide aux autres ? Et c'est dans cette mesure-là que je ne crois pas que les problèmes posés par la *parrêsia* soient simplement de l'ordre de la distribution égale du droit de parole à tous les citoyens dans la cité, qu'ils soient riches ou qu'ils soient pauvres. C'est en cela que cette définition de la *parrêsia* ne me paraît pas suffisante. Et deuxièmement – et alors là c'est ce qu'on va essayer de commencer à expliquer aujourd'hui – il ne faudrait absolument pas croire que cette question de

la *parrêsia* – dans ce sens politique : qui va parler, dire vrai, prendre l'ascendant sur les autres, persuader et, par conséquent, au nom de la vérité et à partir de la vérité, gouverner ? – se pose simplement dans le champ de la démocratie. On va voir au contraire que la *parrêsia*, même dans le jeu du pouvoir autocratique, pose des problèmes politiques, des problèmes techniques. Ce sera précisément : comment est-ce que l'on peut s'adresser au Prince, comment est-ce qu'on peut lui dire la vérité ? À partir de quoi, selon quelle formation, comment doit-on agir sur son âme ? Qu'est-ce que c'est que le conseiller du Prince ? Donc, je dirai que la notion de *parrêsia* est un peu plus étroite dans le champ de la démocratie que la notion d'*isêgoria*. Elle pose des problèmes supplémentaires et appelle des déterminations supplémentaires par rapport à la notion d'*isêgoria*, c'est-à-dire de distribution égale du droit de parole. Et en un autre sens, plus large, il ne s'agit pas simplement du jeu de la vérité ou du jeu du droit de parole dans la démocratie, mais du jeu du droit de parole et du jeu de la vérité dans n'importe quelle forme de gouvernement, fût-il autocratique.

Je réponds à cette objection, premièrement parce que j'aime beaucoup qu'on m'en pose. C'est très bien. Étant donné les difficultés de circulation qu'il y a dans un auditoire comme celui-là, ma foi, on est obligés les uns d'écrire, les autres de répondre oralement. Et, deuxièmement, je crois que cette objection, en effet, répondait sans doute à certaines imprécisions dans l'exposé que j'ai pu faire, en tout cas je pense que ces mêmes objections pouvaient aussi être faites par d'autres, donc je suis content d'avoir pu y répondre comme ça. [...]

Je voudrais maintenant repartir de trois textes ou de trois scènes que nous avons déjà rencontrés dans les exposés précédents. Trois textes qui évoquent trois scènes de la vie politique grecque, trois scènes d'ailleurs réelles, mais l'important pour moi, c'est évidemment la manière dont ces scènes sont réfléchies dans les textes qui les exposent.

* M.F. ajoute :

Je ne sais pas... Si l'auditeur en question, que je ne connais pas d'ailleurs personnellement, n'est pas tout à fait satisfait de ce que je viens de dire, eh bien qu'il m'écrive à nouveau [*on entend une voix provenant de l'assistance répondre : Je suis satisfait*]. En tout cas, dans une de ces séances qu'on pourra faire après les vacances encore, comme on en avait fait, on pourra continuer la discussion. Mais enfin, ça vous va à peu près ? Je crois finalement que cette pratique de la question écrite et de la réponse orale est une des possibilités, encore une fois, d'échange dans une institution qui n'est évidemment pas très faite pour le dialogue et le travail commun, à mon regret.

La première scène, vous vous souvenez, ou plutôt le premier texte, c'est le texte de Thucydide, racontant, d'une façon plus ou moins créative, symbolique, réorganisée en tout cas, le fameux débat qui s'est déroulé à Athènes lorsque les Spartiates avaient envoyé une ambassade aux Athéniens pour leur poser une sorte d'ultimatum et que la question se posait de savoir si on acceptait ou repoussait l'ultimatum, c'est-à-dire si l'on faisait la guerre ou la paix. C'est donc cette fameuse décision, si capitale dans l'histoire d'Athènes et l'histoire de la Grèce tout entière, à partir de laquelle va se déclencher la guerre du Péloponnèse. La description de Thucydide, vous vous souvenez, renvoyait à un certain nombre d'éléments importants. Premièrement, le fait bien sûr que l'Assemblée du peuple avait été convoquée de la manière la plus régulière, que chacun avait pu y exprimer son opinion (*isêgoria*), que ces opinions étaient diverses et par conséquent avaient partagé l'Assemblée en courants divers. Et c'était à ce moment-là que Périclès s'était levé, qu'il s'était avancé sur le devant de la scène – Périclès dont Thucydide rappelle qu'il était le plus influent des Athéniens – et, après avoir ainsi laissé chacun s'exprimer, [avait] dit ce qu'il avait à dire. Et ce qu'il avait à dire, il le marquait bien comme quelque chose qu'il considérait non seulement comme vrai, mais comme étant quelque chose qui était de son opinion. C'était ce qu'il pensait, ce qu'il pensait à l'heure actuelle, mais c'était aussi ce qu'au fond il avait toujours pensé. Et ce n'était donc pas simplement l'énoncé d'une prudence, ou d'une sagesse politique conjoncturelle. Il faisait bien profession de dire vrai en cet ordre de choses, et il s'identifiait à cette profession de la vérité. Enfin le dernier aspect, vous vous souvenez, de cette scène était celui-ci : dès le début de son discours, il envisageait la possibilité que l'issue de cette guerre ne serait pas forcément favorable. Et il disait bien que si effectivement le succès ne suivait pas l'entreprise, si effectivement on votait la guerre, ce peuple qui l'aurait ainsi soutenu ne devrait pas se retourner contre lui. Et si le peuple en effet est prêt à partager, avec lui Périclès, le succès éventuel, il faudra bien qu'il partage aussi la défaite et l'insuccès s'ils se produisent. C'est tout cet aspect du risque et du danger dans le dire-vrai de la politique. Je voudrais repartir de cette première scène.

Je voudrais ensuite vous rappeler une seconde scène, que nous avons rencontrée également, une scène qui est moins historiquement réelle, bien qu'elle se réfère à des éléments qui sont parfaitement situables : c'est le discours d'Isocrate, que j'évoquais à la fin du dernier cours, *Sur la paix*, qui se situe soixante à soixante-dix ans plus tard, autour des années 355-356, où Isocrate a donc à parler en faveur ou contre une proposition de paix. En fait le discours d'Isocrate, comme tous les discours d'Isocrate,

n'a pas été effectivement prononcé devant l'Assemblée. C'est beaucoup plutôt une sorte de..., pas de pamphlet mais, disons, de manifeste en faveur de la paix, qui prend la forme d'un discours possible, d'un discours éventuel devant l'Assemblée. Et, dans ce discours, on trouve un exorde dans lequel Isocrate rappelle que, bien entendu, la question de la paix et de la guerre est une chose extrêmement importante. La paix et la guerre sont de ces choses qui ont, dit-il, le plus grands poids dans la vie des hommes et pour lesquelles une bonne décision (*orthôs bouleuesthai* : bien décider) est quelque chose d'essentiel¹. Or, continue Isocrate dans son exorde, en fait parmi les gens qui parlent en faveur de la paix ou contre la paix, tous ne sont pas traités par l'Assemblée de la même façon. Les uns sont bien accueillis, alors que les autres sont expulsés. Et ils sont expulsés, pourquoi ? Eh bien parce qu'ils ne parlent pas conformément aux désirs de l'Assemblée. Et parce qu'ils ne parlent pas comme l'Assemblée le souhaite, on les chasse. Or, dit-il, il y a là quelque chose qui est parfaitement injuste et qui trouble le jeu même de la démocratie et du dire-vrai. Car ceux qui parlent dans le sens de ce que désire l'Assemblée, pourquoi se donneraient-ils la peine de chercher et de formuler des arguments raisonnables ? Il leur suffit de répéter ce que disent les gens, ce que disent les autres. Ils n'ont qu'à reproduire ce murmure de l'opinion. Alors que ceux qui pensent autre chose que ce que désire l'Assemblée en général, ceux-là, pour arriver à persuader l'Assemblée, pour arriver à la faire changer d'opinion, sont bien obligés, dit-il, de chercher des arguments, des arguments raisonnables et vrais. Et par conséquent une assemblée devrait beaucoup mieux écouter ceux qui parlent contre son avis à elle, que ceux qui ne font que répéter ce qu'elle pense.

Enfin troisième scène que je voudrais évoquer, troisième texte, c'est un texte et une scène dont j'avais parlé au début du cours, dans le second je crois. C'est cette fameuse scène où l'on voit Platon à la cour de Sicile, à la cour de Denys le Jeune, confronté au tyran avec Dion². Cette scène est en fait rapportée par Plutarque, donc bien après la période où je me place pour l'instant, mais elle raconte une scène qui s'est passée précisément à cette même période, c'est-à-dire au cours de la première moitié du IV^e siècle. Et dans cette scène, on voyait quoi ? Eh bien, on voyait deux personnages : Dion, l'oncle de Denys le Jeune, et Platon le philosophe, venu à la demande de Dion pour former l'âme de Denys le Jeune. Et l'un et l'autre sont affrontés au tyran, l'un et l'autre font usage de *parrêsia* (de dire-vrai, de franchise). Et, faisant cela, ils prennent évidemment le risque de fâcher le tyran. Et on voit les deux issues : d'une part Platon, effectivement chassé par Denys, est non seulement menacé de mort, mais un complot est fomenté

par Denys pour le tuer ; cependant que Dion, lui, pendant un certain temps continue à garder l'ascendant sur Denys et peut, lui seul dans toute la cour, parmi tout l'entourage de Denys, avoir encore influence sur lui.

Si j'ai rappelé un peu longuement ces trois scènes, c'est pour la raison suivante. Il me semble qu'on peut, de leur confrontation, voir naître la définition, le dessin d'un certain problème politique, historique, philosophique. Premièrement, dans ces trois scènes, qu'est-ce qu'on trouve ? On trouve un certain nombre d'éléments fondamentaux qui sont les mêmes. Premièrement, la *parrësia*, dans ces trois scènes, se joue, se déroule dans un espace politique constitué. Deuxièmement, la *parrësia* consiste en ceci qu'une certaine parole est prononcée, parole qui prétend dire vrai et parole dans laquelle également celui qui dit vrai fait profession de dire vrai et s'identifie bien comme l'énonciateur de cette proposition, ou de ces propositions vraies. Troisièmement, dans ces trois scènes, ce dont il est question, ce qui se joue, c'est l'ascendant qui sera assuré ou ne sera pas assuré par celui qui parle et qui dit vrai. En tout cas, si on dit vrai, c'est bien pour exercer un certain ascendant, que ce soit sur l'Assemblée ou sur le Prince peu importe, un ascendant qui aura effectivement une influence sur la manière dont les décisions seront prises, dont la cité ou dont l'État seront gouvernés. Et enfin, quatrième élément commun à toutes ces scènes : c'est le risque pris, c'est-à-dire le fait que le chef, le responsable, celui qui a parlé, pourra, soit par le peuple soit par le Prince, être récompensé ou sanctionné selon le succès de l'entreprise, selon que son dire-vrai aura conduit à tel ou tel résultat, ou selon tout simplement l'humeur, soit de l'Assemblée soit du Prince. On a là ces mêmes éléments.

Mais vous voyez en même temps que ces trois scènes diffèrent les unes des autres. La première scène – la scène racontée par Thucydide, celle de Périclès s'avancant devant l'Assemblée du peuple et prenant la parole – représente la bonne *parrësia*, telle qu'elle doit fonctionner. Parmi tous les citoyens qui ont le droit de parler et qui effectivement ont pu donner leur opinion et vont d'ailleurs la donner par leur vote, parmi tous ceux-là il y en a un qui exerce un ascendant, un bon ascendant et qui prend ces risques, en expliquant exactement en quoi et comment consistent ces risques. C'est la bonne *parrësia*. Les deux dernières – celle évoquée par Isocrate au début du *Peri tês eirênês*, [et] celle évoquée par Plutarque racontant la vie de Dion – sont de mauvaises *parrêsiai*, ou en tout cas des *parrêsiai* qui ne réussissent pas comme elles devraient réussir, puisque dans un cas, celui évoqué par Isocrate, eh bien celui qui dit vrai n'est pas écouté. Et il n'est pas écouté au profit de ceux qui flattent et qui, au lieu de dire vrai, ne font que répéter l'opinion de l'Assemblée. Et dans le cas

de Denys, on voit le tyran qui, lorsque le philosophe a parlé, n'a pas de soin plus pressé que de l'expulser et de tramer contre lui un complot qui pourrait bien le faire mourir. Eh bien il me semble que, à travers ces trois scènes et à travers les éléments communs et différents qu'on peut trouver dans ces trois scènes, on peut voir se dessiner ce qui va être à la fois la nouvelle problématique de la *parrêsia* et tout un champ de la pensée politique qui va traverser, qui va permaner à travers l'Antiquité, au moins jusqu'à la fin du II^e, ou jusqu'à la grande crise en tout cas du gouvernement impérial au milieu du III^e siècle après J.-C. Je crois que ces cinq, six, sept siècles de la pensée philosophique antique peuvent être regardés, jusqu'à un certain point, à travers ce problème de la *parrêsia*. Voici plus précisément ce que je veux dire.

Premièrement, à travers ces trois scènes, cette notion de *parrêsia*, dont on avait vu dans l'*Ion* d'Euripide qu'elle se présentait comme un privilège, un droit auquel il était légitime d'aspirer à condition que l'on fût citoyen dans une cité, cette *parrêsia* si fort désirée par Ion apparaît maintenant comme une pratique ambiguë. Il faut qu'il y ait de la *parrêsia* dans la démocratie, il faut qu'il y en ait aussi autour du Prince : la *parrêsia* est une pratique nécessaire. Et en même temps elle est dangereuse, ou plutôt elle risque à la fois d'être impuissante et dangereuse. Impuissante, car rien ne prouve qu'elle va effectivement fonctionner comme il faut, qu'elle ne va pas conduire à un résultat inverse de ce à quoi elle est destinée. Et d'un autre côté, elle peut toujours entraîner, pour celui qui la pratique, le danger pour sa vie même. Problématisation donc de cette *parrêsia*, ambiguïté de sa valeur, c'est la première transformation que l'on voit à travers la confrontation entre ces trois scènes.

Deuxièmement, on voit une seconde transformation qui concerne en quelque sorte la localisation même de la *parrêsia*. Dans le texte d'Euripide, il était clair, il était explicitement dit que la *parrêsia* faisait corps avec la démocratie, selon une circularité, vous vous souvenez, qu'on avait évoquée puisqu'il fallait bien que Ion ait la *parrêsia* pour que la démocratie athénienne soit fondée ; et d'un autre côté, c'était à l'intérieur même de cette démocratie que la *parrêsia* pouvait jouer. *Parrêsia* et démocratie faisaient corps l'une avec l'autre. Or vous voyez que, dans la dernière scène que j'évoquais (la scène racontée par Plutarque avec Platon, Dion et Denys), la *parrêsia* ne fait plus du tout corps avec la démocratie. La *parrêsia* a un rôle positif, déterminant à jouer dans un tout autre type de pouvoir : le pouvoir autocratique. Vous avez donc un glissement de la *parrêsia*, de la structure démocratique à laquelle elle était liée à une forme de gouvernement non démocratique.

Troisièmement, à travers cette dernière scène racontée par Plutarque, on voit comme une sorte de dédoublement de la *parrêsia*, en ce sens que la *parrêsia* apparaît comme quelque chose qui est nécessaire, certes, dans ce qui est le champ politique proprement dit. La *parrêsia* est un acte directement politique qui est exercé, soit devant l'Assemblée, soit devant le chef, le gouvernant, le souverain, le tyran, etc. C'est un acte politique. Mais d'un autre côté, la *parrêsia* – ça apparaît clairement dans le texte de Plutarque – est aussi un acte, une manière de parler qui s'adresse à un individu, à l'âme d'un individu, et qui concerne la manière dont cette âme va être formée. La formation de l'âme du Prince, le rôle que ceux qui entourent le Prince auront à jouer, non pas directement dans la sphère politique mais dans l'âme du Prince, en tant que c'est lui qui aura à jouer le rôle politique, ceci montre que la *parrêsia* en quelque sorte se décroche de sa fonction strictement politique, et qu'à la *parrêsia* politique vient s'ajouter une *parrêsia* que l'on peut dire psychagogique, puisqu'il s'agira de mener et de guider l'âme des individus. On a donc là un dédoublement de la *parrêsia*.

Enfin quatrièmement – et ce sera évidemment la chose essentielle –, toujours [dans] cette scène racontée par Plutarque, on voit apparaître, [avec] la question de la *parrêsia*, un nouveau personnage. Jusqu'à présent dans le jeu de la *parrêsia*, on avait affaire à quoi ? On avait affaire à la cité, on avait affaire aux citoyens, on avait affaire, parmi les citoyens, à la question de savoir quels étaient ceux qui pourraient être ou qui devraient être les plus influents. On avait affaire au chef, à la limite on avait affaire au souverain, au souverain despotique et tyrannique. Seulement, avec la scène racontée par Plutarque – encore une fois, elle se situe elle aussi au début du IV^e siècle – on voit apparaître Platon, c'est-à-dire : le philosophe en tant qu'il va avoir maintenant à jouer, dans cette scène de la *parrêsia*, un rôle essentiel. Bien sûr, ce n'est pas la première fois que le philosophe en tant que tel a à jouer un rôle essentiel dans la cité. C'était déjà une fort ancienne tradition, parfaitement attestée au V^e siècle, que le philosophe était, pouvait être, devait être pour la cité soit un donneur de lois (un nomothète), soit encore un pacificateur, celui qui arrivait à régler les équilibres de la cité de telle manière qu'il n'y ait plus de dissensions, de luttes intestines et de guerres civiles. Donneur de lois, pacificateur de cités, voilà ce qu'en effet était le philosophe. Mais avec la scène de Platon à côté de Dion, en face de Denys, nous voyons apparaître le philosophe en tant que *parrêsiaste*, en tant qu'il est celui qui dit la vérité sur la scène politique, à l'intérieur d'une certaine conjoncture politique, et afin de guider ou la politique de la cité ou l'âme de celui qui dirige la politique de la cité.

En bref, à travers la juxtaposition et la confrontation de ces trois scènes (scène de Thucydide [datant de] la seconde moitié du V^e siècle; et les deux autres : celle racontée par Plutarque ou celle évoquée à travers le discours d'Isocrate, qui, elles, datent de la première moitié du IV^e siècle), eh bien on peut dire qu'on voit la pratique de la *parrêsia*, premièrement, se problématiser; deuxièmement, devenir un problème général à tous les régimes politiques (à toutes les *politeiai*, qu'elles soient démocratiques ou non); troisièmement, se dédoubler en un problème qu'on pourrait dire proprement politique et un problème de technique psychagogique, bien que les deux choses soient très directement liées l'une avec l'autre; et enfin devenir l'objet, le thème d'une pratique proprement philosophique. Eh bien je crois que là, on peut voir se former ce qu'on pourrait appeler les quatre grands problèmes de la pensée politique antique, que l'on va trouver déjà formulés chez Platon.

Premièrement, existe-t-il un régime, une organisation, une *politeia* de la cité qui soit telle que l'indexation de ce régime à la vérité puisse se dispenser de ce jeu toujours dangereux de la *parrêsia*? Ou encore : est-ce que l'on peut régler une fois pour toutes le problème des rapports entre la vérité et l'organisation de la cité? Est-ce qu'une fois pour toutes la cité pourra avoir à la vérité un rapport clair, défini, fondamental et en quelque sorte immobile? C'est le problème, en gros, de la cité idéale. La cité idéale, telle que Platon et d'autres après lui essaieront de la dessiner, c'est, je crois, une cité dans laquelle en quelque sorte le problème de la *parrêsia* se trouve résolu par avance, puisque ceux qui ont fondé la cité l'ont fondée dans un rapport à la vérité qui est tel que désormais il sera indénouable, indissociable, et que tous les périls, toutes les ambiguïtés, tous les dangers propres au jeu de la *parrêsia* se trouveront par là résolus. Premier problème, premier thème.

Deuxièmement, dans la pensée politique ancienne, vous voyez apparaître un autre thème, qui lui aussi, je crois, se rattache à celui-là : que vaut-il mieux? Vaut-il mieux, pour que la vie de la cité soit indexée comme il faut à la vérité, laisser la parole dans la démocratie à tous ceux qui peuvent, qui veulent ou qui se croient capables de parler? Ou vaut-il mieux, au contraire, faire confiance à la sagesse d'un Prince qui serait éclairé par un bon conseiller? Je crois que c'est là un des traits capitaux qu'il faut retenir, à savoir que le grand débat politique dans la pensée antique, entre la démocratie et la monarchie, [ce] débat n'est pas simplement entre démocratie et pouvoir autocratique. Mais la confrontation est entre deux couples : le couple [avec] une démocratie où des gens se lèvent pour dire la vérité (par conséquent, si vous voulez : démocratie et orateur, démocratie et citoyen

qui a le droit de parler et qui l'exerce), l'autre couple étant constitué par le Prince et son conseiller. Et c'est l'affrontement entre ces deux couples, c'est la comparaison entre ces deux couples qui est, je crois, au cœur d'une des grandes problématiques de la pensée politique dans l'Antiquité.

Troisièmement, vous voyez apparaître le problème de la formation des âmes et de la conduite des âmes qui est indispensable à la politique. La question apparaît clairement, bien sûr, quand il s'agit du Prince : comment est-ce que l'on doit agir sur l'âme du Prince, comment est-ce qu'on doit la conseiller ? Mais avant même de la conseiller, comment est-ce qu'on doit former l'âme du Prince pour qu'elle puisse être accessible à ce discours vrai qu'il faudra bien sans cesse lui tenir tout au cours de l'exercice de son pouvoir ? Même question aussi à propos de la démocratie : comment est-ce que l'on va pouvoir former ceux d'entre les citoyens qui auront à prendre la responsabilité de parler et de guider les autres ? C'est la question donc de la pédagogie.

Et enfin, quatrième grand problème, c'est celui-ci : cette *parrêsia*, ce jeu de la vérité indispensable dans la vie politique – et que l'on peut concevoir aussi bien au fondement même de la cité, dans une constitution idéale, que dans le jeu, dont les mérites peuvent être comparés, de la démocratie avec les orateurs ou du Prince avec son conseiller –, cette *parrêsia*, ce dire-vrai nécessaire pour conduire l'âme des citoyens ou l'âme du Prince, qui est capable de le tenir ? Qui est capable d'être l'artisan de la *parrêsia* ? Quel est le savoir, ou quelle est la *tekhnê*, quelle est la théorie ou quelle est la pratique, quelle est la connaissance mais quel est aussi l'exercice, quelle est la *mathêsis* et quelle est l'*askêsis* qui vont permettre de tenir cette *parrêsia* ? Est-ce que c'est la rhétorique ou est-ce que c'est la philosophie ? Et cette question rhétorique/philosophie va également traverser tout le champ, je crois, de la pensée politique. Voilà, si vous voulez, comment on peut, me semble-t-il, comprendre un certain nombre de développements essentiels à cette forme de pensée, à partir de la destinée, de l'évolution de cette pratique et de ce[tte problématique] de la *parrêsia*.

Ce sont ces problèmes-là que je reprendrai dans les cours suivants : problème de la philosophie comparée à la rhétorique, problème de la psychagogie et de l'éducation en fonction de la politique, question des mérites réciproques de la démocratie et de l'autocratie, question de la cité idéale. Mais, avant de reprendre ces différentes questions dans les cours suivants, je voudrais, dans cette séance-ci, me replacer à ce qu'on pourrait appeler le carrefour platonicien, c'est-à-dire au moment où ces différents problèmes vont se spécifier et s'articuler les uns sur les autres.*

En un sens, on pourrait évidemment se dire que toute la philosophie de Platon se trouve présente dans ce problème et qu'il est difficile de parler de « vérité et politique » à propos de Platon sans refaire un exposé général, une relecture générale de son œuvre. Je voudrais simplement faire en quelque sorte des sondages et me référer à quatre ou cinq grands passages de l'œuvre platonicienne où vous trouvez effectivement l'usage du mot *parrêsia* en ce sens technique, en ce sens politico-philosophique. On trouve bien d'autres mentions du terme, justement dans l'usage courant : parler franchement, parler librement, etc. En revanche, il y a un certain nombre de textes dans lesquels le terme de *parrêsia* est inséré à l'intérieur d'un contexte théorique qui est repérable et qui éclaire sur les problèmes posés.

Premier texte que je voudrais rappeler, – je ne les cite pas dans l'ordre chronologique, ou plutôt les trois premiers sont dans l'ordre chronologique et je citerai simplement en dernier lieu un texte du *Gorgias*, écrit par conséquent avant, mais pour des raisons que vous comprendrez vite, je le fais passer le dernier –, [celui] qui se trouve au livre VIII de *La République*, en 557a-b et suivants. C'est, vous savez, la description du passage de l'oligarchie à la démocratie, et la constitution, la genèse de la cité démocratique et de l'homme démocratique. Je rappelle brièvement le contexte. Il s'agit donc de la genèse de la démocratie. Cette genèse de la démocratie se fait, dit Platon dans *La République*, à partir d'une oligarchie, c'est-à-dire d'une situation dans laquelle ce sont quelques-uns seulement qui détiennent le pouvoir et qui détiennent la richesse, ces fameux gens qui détiennent la *dunasteia* (c'est-à-dire l'influence politique sur la cité) par leur statut, par leur richesse et par l'exercice même du pouvoir politique qu'ils se réservent à eux-mêmes. Comment l'oligarchie devient-elle démocratie ? Eh bien vous vous souvenez de la genèse³ : elle est essentiellement économique, puisque, dans une oligarchie, ceux qui détiennent le pouvoir et la richesse n'ont aucunement intérêt, n'ont aucunement envie d'empêcher les autres autour d'eux de s'appauvrir, au contraire. Moins

* Le manuscrit ici précise :

« Se replacer au carrefour platonicien, là où on voit la critique de la mauvaise *parrêsia*, celle de la démocratie et des orateurs, de la rhétorique, se déplacer vers la problématique de la bonne *parrêsia*, celle du sage conseiller, celle du philosophe : en fait beaucoup de textes de Platon pourraient être relus dans cette perspective ; toute la philosophie platonicienne pourrait être mise en perspective à partir du problème du dire-vrai dans le champ des structures politiques et en fonction de l'alternative philosophie/rhétorique. Puisqu'il s'agit ici de généalogie de l'art de gouverner et de la formation de la thématique du conseiller du prince, je passerai rapidement à travers Platon en relevant quelques textes où se rencontre l'usage effectif du mot *parrêsia*. »

il y aura de gens riches autour d'eux, moins il y en aura qui seront en position, susceptibles de vouloir partager avec eux le pouvoir. L'appauvrissement des autres est donc la loi nécessaire, en tout cas l'objectif naturel de toute oligarchie. Et c'est pour permettre en quelque sorte aux autres de s'appauvrir de plus en plus que les oligarques prennent bien soin de ne pas faire de lois contre le luxe : plus les gens dépenseront et se perdront en folles et vaines dépenses pour leur luxe et pour leur plaisir, mieux ça vaudra. Les oligarques non plus ne font pas de lois qui protégeraient les débiteurs contre les créanciers. Ils laissent au contraire les créanciers s'acharner contre les débiteurs de manière à appauvrir ceux-ci de plus en plus, de telle sorte qu'on a cette fameuse juxtaposition, décrite vous le savez dans un texte célèbre, entre les gens très riches et les gens très pauvres⁴. Lorsque dans les liturgies religieuses, lorsque dans les réunions militaires, lorsque dans les assemblées civiques, les citoyens d'une cité oligarchique se rencontrent, eh bien il y a les très riches et les très pauvres. Les jalousies s'allument et c'est ainsi que commencent les guerres intestines, guerres intestines qui font que les plus pauvres et les plus nombreux, luttant contre les autres, faisant appel à des alliés qui viennent de l'extérieur, finissent par s'emparer du pouvoir et renverser l'oligarchie. La démocratie, dit Platon, « s'établit quand les pauvres, victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, bannissent les autres et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les magistratures⁵ ». Il s'agit de ce qu'il appelle l'« *ex isou metadôsi politeias kai arkhôn* » : le partage, par égalité, de la *politeia* (de la constitution, de la citoyenneté et des droits qui sont afférents) et puis des *arkhôn* (des magistratures). Vous avez bien là exactement la définition de cette fameuse égalité démocratique dont les textes favorables à la démocratie ont toujours dit qu'elle était au fondement même de la cité démocratique. On est dans l'*isonomia*, on est dans l'*isêgoria* qui caractérise la démocratie. Mais, alors que les définitions positives de la démocratie donnent cette égalité comme une sorte de structure fondamentale qui a été conférée à la cité par un nomothète, par un législateur, ou en tout cas par une législation qui a fait régner la paix dans la cité, là, au contraire, cette égalité démocratique non seulement est obtenue par la guerre mais continue à porter en elle la trace et la marque de cette guerre et de ce conflit, puisque c'est après leur victoire et ayant exilé les oligarques que ceux qui restent se partagent, comme des dépouilles, le gouvernement et les magistratures. Égalité, par conséquent, qui repose sur cette guerre et sur ce rapport de forces. En tout cas voilà cette *isonomia* établie, établie dans de mauvaises conditions mais établie tout de même. De cette *isonomia*, que va-t-il résulter ? Eh bien nous retrouvons, [en]

filigrane du texte de Platon, les éléments constitutifs de la démocratie. Première conséquence de cette démocratie : *eleutheria* (la liberté). Et cette liberté, Platon la décrit immédiatement avec ses deux composantes classiques. Premièrement, la *parrêsia* : liberté de parler. Mais liberté aussi de faire ce qu'on veut, de non seulement donner son opinion, mais choisir effectivement les décisions que l'on veut, licence de faire tout ce qu'on a envie de faire⁶. Cette structure, ce jeu de la liberté dans cette démocratie ainsi constituée, il faut les comprendre de trois façons.

Premièrement, il s'agit bien de la liberté de faire et de dire ce qu'on veut au sens qu'on [vient de définir]. Mais il s'agit aussi d'une liberté entendue au sens strictement politique du terme, chacun se trouvant dans cette démocratie être à soi-même en quelque sorte sa propre unité politique. Loin que la *parrêsia*, loin que la liberté de faire ce qu'on veut soit la condition à travers laquelle se forme une opinion commune, dans cette *parrêsia*, dans cette *eleutheria* qui caractérise la démocratie ainsi constituée, chacun est en quelque sorte son petit État à lui-même : il dit ce qu'il veut et il fait ce qu'il veut pour lui-même. N'être pas contraint de commander dans cet État, même si l'on en est capable, n'être pas contraint non plus d'obéir si on ne le veut pas, n'être pas contraint de faire la guerre quand les autres la font, n'être pas contraint de garder la paix quand les autres la gardent si on ne désire point la paix ; d'un autre côté commander et juger si la fantaisie vous en prend, en dépit de la loi qui vous interdit toute magistrature ou judicature : de telles pratiques sont donc liées à cette démocratie ainsi constituée. De telles pratiques, demande l'interlocuteur de façon ironique, « ne sont-elles pas divines et délicieuses sur le moment⁷ » ? Donc dans cette démocratie fonctionnant ainsi, la *parrêsia* n'est pas l'élément de constitution d'une opinion commune, c'est la garantie que chacun sera à soi sa propre autonomie, sa propre identité, sa propre singularité politiques.

Autre conséquence de cette liberté ainsi entendue, c'est que la liberté de parler permettra à n'importe qui de se lever et de parler de manière à flatter la foule. « Cette indulgence, cette extrême largeur d'esprit, ce mépris des maximes que nous avons exposées avec tant de respect, en jetant le plan de notre cité, quand nous disions qu'à moins d'être doué d'une nature extraordinaire, si dès l'enfance on ne se joue dans les belles choses et si on ne s'applique à toutes les belles études, avec quelle superbe on foule aux pieds de telles maximes, sans s'inquiéter par quelles études un homme politique s'est préparé à l'administration de l'État, tandis qu'il lui suffit de se dire l'ami du peuple pour être comblé d'honneurs !⁸ » Donc chacun est à lui-même sa propre unité politique. Et d'un autre côté, il

peut s'adresser à la foule et, en la flattant, obtenir ce qu'il veut. C'est cela le double aspect négatif de cette *parrêsia* dans cette démocratie ainsi fondée : chacun est à soi-même son identité et chacun peut entraîner la foule là où il veut. Alors que le jeu de la bonne *parrêsia* est d'introduire justement la différenciation du discours vrai qui va permettre, en exerçant un ascendant, de diriger la cité comme il faut, là au contraire on a une structure d'indifférenciation qui va conduire à la plus mauvaise direction possible de la cité.

À cette description de la genèse de la mauvaise cité démocratique correspond, dans le texte de Platon, la description de l'âme de l'homme démocratique, qui est, vous le savez, à l'image même de la cité démocratique. Et qu'est-ce que c'est que cette image, dans l'âme de l'homme, de la démocratie politique ? Eh bien, c'est ce qui se passe avec les désirs et les plaisirs. C'est-à-dire que Platon se réfère à une distinction, qui est classique et qui ne lui est pas personnelle, entre les désirs nécessaires et les désirs superflus. Une âme qui est formée comme il faut sait parfaitement distinguer ce qui est désir nécessaire et ce qui est désir superflu. En revanche une âme démocratique, c'est précisément une âme qui ne sait pas faire le partage entre les uns et les autres, c'est une âme [dans laquelle] les désirs superflus peuvent entrer comme ils veulent [et] s'affronter avec les désirs nécessaires⁹. Et comme les désirs superflus sont infiniment plus nombreux que les désirs nécessaires, ce sont ceux-là qui l'emporteront. On a donc là, dans ce jeu des désirs, en effet l'image, l'*analogon* de ce qui se passait dans cette révolution par laquelle la démocratie s'instaurait. Mais il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas simplement, dans ce texte, d'un rapport de ressemblance ou d'analogie. C'est en fait le même manque qui, dans la cité démocratique, produit l'anarchie politique et qui, dans l'âme, produit l'anarchie du désir. Dans la cité, si l'anarchie se produit, eh bien c'est tout simplement que la *parrêsia* ne joue pas comme il faut. La *parrêsia* n'y est rien d'autre que la liberté de dire n'importe quoi, au lieu d'être ce par quoi va se faire la césure du discours vrai et ce à travers quoi va s'effectuer l'ascendant des hommes raisonnables sur les autres. Eh bien, dans une âme démocratique, dans une âme où règne l'anarchie du désir, qu'est-ce qui a manqué, qu'est-ce qui a fait que l'anarchie des désirs est ainsi devenue dominante ? C'est, dit Platon, parce que le *logos alêthês* (le discours de vérité) a été repoussé hors de l'âme et qu'on ne le laisse point entrer dans la citadelle¹⁰. C'est cette absence de discours vrai qui va constituer le caractère fondamental de l'âme démocratique, tout comme le mauvais jeu de la *parrêsia* dans la cité a produit cette anarchie propre à la mauvaise démocratie.

Et le texte va plus loin encore que cela. Entre État démocratique et âme démocratique, il n'y a pas simplement cette analogie générale, il n'y a pas non plus simplement cette identité dans le manque, dans l'absence du discours vrai. Il y a, de plus, une intrication plus directe encore de l'âme démocratique et de l'État démocratique. C'est que l'homme démocratique est précisément celui qui, avec cette âme – cette âme à qui manque le *logos alêthês*, le discours vrai –, va s'introduire dans la vie politique de la démocratie et y exercer son effet et son pouvoir. L'homme démocratique, à qui manque le *logos alêthês*, que va-t-il faire ? Dans l'anarchie de ses propres désirs, eh bien précisément il va vouloir toujours satisfaire de plus grands désirs. Il va chercher à exercer le pouvoir sur les autres, ce pouvoir qui est en lui-même désirable et qui va lui donner accès à la satisfaction de tous ses désirs. « Bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête [description de la mauvaise *parrêsia* ; M.F.]. Un jour il envie les gens de guerre, et il se porte de ce côté ; un autre jour, les hommes d'affaires, et il se jette dans le commerce. En un mot il ne connaît ni ordre ni contrainte¹¹ », et il entraîne avec lui tout le reste de la cité. Dans ce texte, où la notion de *parrêsia* joue un rôle essentiel, vous voyez que ce qui constitue l'essentiel du mal dans cette double description de l'homme démocratique et de la cité démocratique, c'est le défaut du discours vrai dans l'ascendant auquel il a droit. C'est le manque de l'*alêthês logos* qui fait que, dans la cité démocratique, n'importe qui pourra prendre la parole et exercer son influence. C'est ce qui fait aussi que, dans l'âme démocratique, tous les désirs vont pouvoir se confronter, s'affronter, lutter les uns contre les autres et laisser la victoire aux plus mauvais désirs. Donc ceci nous met sur la piste de ce dédoublement des deux formes de *parrêsia* (celle qui est nécessaire à la vie de la cité, celle qui est indispensable à l'âme de l'homme). La *parrêsia* civique, la *parrêsia* politique est liée à une *parrêsia* qui est différente, même si elles s'appellent l'une l'autre. C'est cette *parrêsia* qui doit pouvoir introduire l'*alêthês logos* dans l'âme de l'individu. Double étagement de la *parrêsia*, c'est ce qui apparaît, je crois, assez clairement dans ce texte.

Le second texte dont je voudrais vous parler se trouve dans *Les Lois*, au livre III, au paragraphe 694a. C'est un texte qui est très intéressant parce qu'il nous propose, de la *parrêsia*, une tout autre image et un tout autre contexte que celui qu'on vient de voir. Dans ce texte des *Lois*, livre III, on trouve la description de la constitution du royaume de Cyrus qui représente, dit Platon, le « juste milieu » entre la servitude et la liberté¹². Vous savez que dans un certain nombre de milieux, auxquels d'ailleurs appartenaient Xénophon comme Platon, la monarchie perse de Cyrus était représentée

comme le modèle de la bonne et juste constitution politique. La *Cyropédie* de Xénophon est consacrée à ce thème et nous trouvons là, dans *Les Lois* comme dans un certain nombre de textes tardifs de Platon, des références très positives à cet empire perse, ou du moins à cette phase, à cet épisode, – assez mythique pour les Grecs –, de l'empire perse qui était le règne de Cyrus – règne de Cyrus comme mythe politique important à cette époque et dans ce courant d'opinion. Or comment est-ce que Platon décrit, dans *Les Lois*, l'empire de Cyrus ? Premièrement, dit-il, Cyrus, lorsqu'il a eu remporté les grandes victoires qui l'ont mis à la tête de son empire, s'est bien gardé de laisser les vainqueurs exercer sans limites leur pouvoir sur les vaincus. Au lieu de faire comme les mauvais souverains qui, sur les vaincus, établissent le règne despotique de leur propre famille ou de leurs propres amis, Cyrus, lui, a fait appel aux chefs, aux chefs naturels, aux chefs pré-existants des populations vaincues. Et ce sont ces chefs-là qui sont devenus, premièrement, ses amis à lui Cyrus, et ses délégués auprès des populations vaincues. Un empire où les vainqueurs mettent les chefs vaincus au même rang qu'eux-mêmes, eh bien c'est un empire convenablement dirigé, gouverné. Deuxièmement, nous dit-il, l'empire de Cyrus était un bon empire dans la mesure où l'armée était ainsi constituée que les soldats étaient les amis des chefs, et, étant les amis des chefs, acceptaient de s'exposer au danger sur leur ordre. Enfin, troisième caractère de l'empire de Cyrus, c'est que s'il y avait parmi les gens qui entouraient le souverain quelqu'un qui fût intelligent et qui fût capable de donner de bons avis, eh bien alors le roi, étant exempt à ce moment-là de toute jalousie, lui donnait une entière liberté de parole (une *parrêsia*). Et non seulement il lui donnait entière liberté de parole, mais il récompensait, il honorait tous ceux qui s'étaient montrés capables de le conseiller comme il faut. Par là, par cette liberté ainsi donnée à ses conseillers les plus intelligents de parler comme ils voulaient, il offrait le moyen de mettre en lumière, dans l'intérêt de tout le monde, les capacités de son conseiller. Dès lors, conclut le texte, tout prospérait chez les Perses grâce à la liberté (*eleutheria*), grâce à l'amitié (*philia*), et grâce à la communauté de vues, la collaboration (la *koinônia* : la communauté¹³).

Alors je crois que ce texte est très intéressant parce qu'on y voit à la fois le maintien d'un certain nombre de valeurs, le maintien d'une certaine thématique propre à la *parrêsia*, et en même temps le déplacement, la transformation de cette thématique qui lui permet de s'ajuster à un contexte politique tout à fait différent, qui est celui du pouvoir autocratique. En effet, dans la *parrêsia* démocratique, chacun donc avait le droit de parler. Fallait-il encore que ceux qui parlent soient les plus capables. Et c'était là

un des problèmes propres au fonctionnement de la démocratie. Ici, même problème, même thème : parmi les conseillers du Prince, il y en a certains qui sont plus compétents que les autres. Et ce sera précisément le travail du Prince, ce sera sa fonction de distinguer, parmi ses conseillers, celui qui est le plus apte, le plus intelligent, le plus capable.

Deuxièmement, dans la *parrësia* démocratique, il y avait – et c'était le péril intrinsèque à cette *parrësia* – pour celui qui parlait le risque que ses entreprises ne réussissent pas comme il l'avait pensé. Il y avait aussi le risque, plus grave ou plus immédiat et plus dangereux encore, de déplaire à l'Assemblée et d'être expulsé, éventuellement exilé de la cité, chassé, perdant ses droits de citoyen, etc. Même danger dans le champ du pouvoir autocratique, et ce sera précisément la tâche du Prince – c'est effectivement ce que fait Cyrus – que celui qui prend la parole, devant lui et en face de lui, ne soit pas menacé par sa propre liberté de parole. Cyrus donnait « une entière liberté de parole » et « il honorait quiconque était capable de le conseiller »¹⁴. On a là cette idée de ce qu'on pourrait appeler le pacte parrésiasique. Le souverain doit faire en sorte qu'il ouvre l'espace à l'intérieur duquel le dire-vrai de son conseiller pourra se formuler et apparaître, et s'engage, en ouvrant cette liberté, à ne pas sanctionner son conseiller et à ne pas sévir contre lui.

Enfin, troisième élément important à rappeler : la *parrësia* démocratique, ce qui en faisait le caractère propre, c'était de ne pouvoir effectivement jouer qu'à la condition que certains des citoyens se distinguent des autres, et, prenant l'ascendant sur l'Assemblée du peuple, la guide là où il fallait. La *parrësia* était, dans l'égalité démocratique, un principe de différenciation, une césure. Or ici, vous voyez que dans le bon empire de Cyrus, la *parrësia* est la forme la plus manifeste de tout un processus qui garantit, selon Platon, le bon fonctionnement de l'empire, à savoir que toutes les différences hiérarchiques qu'il peut y avoir entre le souverain et les autres, entre son entourage et le reste des citoyens, entre les officiers et les soldats, entre les vainqueurs et les vaincus, toutes ces différences sont en quelque sorte atténuées ou compensées par la constitution d'un certain nombre de rapports qui sont, tout au long du texte, désignés comme des rapports d'amitié. C'est la *philia* qui va unir les vainqueurs et les vaincus, c'est la *philia* qui unit les soldats et leurs officiers, c'est la même *philia*, la même amitié avec laquelle le souverain entendra le conseiller qui lui dit vrai, et c'est aussi la même *philia* qui va faire que le conseiller se trouvera nécessairement appelé, en tout cas se trouvera incliné à parler et à dire vrai au Prince [...]. Et c'est ainsi, dit le texte, que l'empire tout entier pourra fonctionner et marcher, selon les principes de « *eleutheria* » (une liberté),

liberté dont la forme ne sera pas celle, constitutionnelle, des droits politiques partagés ; ce sera la liberté de parole. Cette liberté de parole va donner lieu à une *philia* (une amitié). Et c'est cette amitié qui va assurer à travers tout l'empire, vainqueurs ou vaincus, soldats et officiers, courtisans et autres habitants de l'empire, souverain et entourage, la *koinônia*¹⁵. Cette liberté de parole, cette *parrêsia* est donc la forme concrète de la liberté dans l'autocratie. Elle est ce en quoi se fondent l'amitié, l'amitié entre les différents niveaux hiérarchiques de l'État, et la collaboration, la *koinônia* qui assure l'unité de l'empire tout entier.

Enfin troisième texte, c'est celui qu'on trouve également dans *Les Lois*, au livre VIII, paragraphes 835 et suivants. C'est un texte assez curieux. Dans ce livre VIII des *Lois*, vous vous souvenez, le problème traité est celui de ce qui, en gros, doit assurer l'ordre moral, l'ordre religieux, l'ordre civique de la cité. Toute la première partie du livre VIII est consacrée à l'organisation des fêtes religieuses, à l'organisation des chœurs et du chant choral, aux exercices militaires, et puis à la législation et au régime des plaisirs et très précisément de la vie sexuelle. Le passage sur la *parrêsia* est au cœur de cette série de considérations, entre ce qui concerne les fêtes religieuses et les exercices militaires d'une part, et le régime sexuel. Un passage au tout début du livre indique que ces pratiques (fêtes religieuses, chant choral, exercices militaires, etc.) sont absolument indispensables à la cité et que, là où elles manquent, les *politeiai* (les cités) ne constituent pas de véritables organisations, [mais] sont des ensembles d'individus qui sont mêlés les uns aux autres et qui se disputent dans la forme de la « faction »¹⁶. Il faut donc, pour que la cité constitue une organisation cohérente, qu'il y ait ces différents éléments qui vont donc être : les fêtes religieuses, le chant choral, l'exercice militaire et aussi la vie sexuelle, et le bon ordre dans la vie sexuelle. Or pour que cette unité, cette organisation sociale unitaire et solide soit établie, que faut-il ? Il faut qu'il y ait une autorité, dit-il, qui soit exercée de bon gré sur des gens qui l'acceptent de bon gré, une autorité qui soit telle que les citoyens puissent obéir, et puissent obéir en voulant effectivement obéir. Il s'agit, par conséquent, que les citoyens soient persuadés, personnellement persuadés de la validité de la loi qu'on leur impose, et qu'ils la reprennent en quelque sorte à leur propre compte. Et c'est à ce moment-là qu'apparaît la nécessité de la *parrêsia*. La *parrêsia*, c'est ce discours vrai qui doit être tenu par quelqu'un dans la cité pour convaincre les citoyens de la nécessité d'obéir, au moins d'obéir dans cette partie de l'ordre de la cité qui est le plus difficile à obtenir, et qui est précisément la vie individuelle des citoyens et la vie de leur âme, ou plutôt la vie de leur corps, c'est-à-dire la vie de leurs désirs

et de leurs plaisirs. Et c'est ainsi que, au moment où il aborde l'analyse de la législation sexuelle, Platon écrit : Voici maintenant « un sujet d'importance non médiocre, où se faire écouter est difficile, où ce serait surtout au Dieu d'agir, s'il était, de quelque façon, possible que les prescriptions requises vinssent de lui ; en fait, c'est, semble-t-il, un homme qu'il faut, un homme audacieux, un homme qui, mettant la franchise (*parrêsia*) au-dessus de tout, proclame ce qu'il croit meilleur pour la cité et pour les citoyens, ordonne, face à ces âmes corrompues, ce que comporte et réclame toute notre constitution, dise "non" à toutes nos passions les plus puissantes, et, sans avoir personne qui l'appuie, seul, suive la voix de la seule raison¹⁷ ». Ce texte est curieux parce que, encore une fois, nous sommes dans la description d'une cité idéale, où justement on peut penser que l'organisation même de la cité, les lois qui sont prévues, la hiérarchie des magistratures, la manière dont les fonctions sont définies, tout ceci constitue en quelque sorte le lien fondamental entre l'organisation de la cité et la vérité. La vérité a été présente dans l'esprit du législateur, et à partir du moment où il a formulé son système de lois, qu'est-il besoin encore de quelqu'un d'autre pour dire la vérité ? Or c'est justement cela qu'on voit apparaître dans ce texte. On est dans un système de lois, tout a été réglé, les magistratures sont comme il faut. Et voilà que, au moment où on aborde ce problème de la vie des individus, de la vie de leur corps et de leurs désirs, on a besoin de quelqu'un d'autre. Un dieu éventuellement, mais si le dieu n'est pas là, eh bien il vous faudra un homme. Et cet homme que devra-t-il faire ? Eh bien c'est lui qui, éventuellement tout seul, sans l'aide de qui que ce soit, parlant seul au nom de la raison, va s'adresser aux individus et en toute franchise leur dire la vérité, une vérité qui doit les persuader, et les persuader de se conduire comme ils doivent. On a là, je crois, l'idée d'une espèce de supplément de *parrêsia*, que jamais l'organisation de la cité, jamais l'ordre des lois, aussi raisonnable qu'il soit, ne pourra assurer. Soit la cité idéale, soit l'ordre parfait, soient les magistrats aussi bien formés que possible, soient leurs fonctions exercées exactement comme il faut, eh bien il faudra encore, pour que les citoyens se conduisent comme il faut dans l'ordre de la cité et constituent bien cette organisation cohérente dont la cité a besoin pour survivre, il faudra aux citoyens un discours de vérité supplémentaire, il faudra que quelqu'un s'adresse à eux en toute franchise, tiennent le langage de la raison et de la vérité, et par là les persuade. Et c'est ce parrésiasite supplémentaire, comme guide moral des individus, mais guide moral des individus dans leur totalité, c'est cette espèce de haut fonctionnaire moral de la cité que l'on voit ainsi désigné dans ce texte. Et là encore, vous voyez bien que

la *parrêsia* apparaît dans sa complexité ou dans sa double articulation : la *parrêsia*, c'est bien en effet ce dont la cité a besoin pour être gouvernée, mais c'est aussi ce qui doit agir sur l'âme des citoyens pour qu'ils soient citoyens comme il faut dans cette cité, même si elle est bien gouvernée.

Il y aurait évidemment le texte du *Gorgias*¹⁸ que j'aurais voulu vous expliquer ce matin, mais de toute façon nous y reviendrons quand on parlera de ce problème du guidage des âmes individuelles. C'est un texte où justement la *parrêsia* est tout à fait, cette fois, dissociée du problème politique, où il s'agit simplement de la *parrêsia* comme épreuve de l'âme contre une autre, la *parrêsia* comme étant ce par quoi la vérité va pouvoir être transmise d'une âme dans une autre. En tout cas, dans ces trois textes de Platon dont je vous ai parlé, et en y ajoutant éventuellement le texte du *Gorgias*, ce que je voulais vous montrer c'est qu'on voit se déconnecter, ou plutôt on voit s'ouvrir l'éventail du problème de la *parrêsia*. Cette *parrêsia* civique, politique, liée à la démocratie et au problème de l'ascendant de certains sur d'autres, eh bien ce problème de la *parrêsia* prend à travers les textes de Platon de nouveaux aspects. C'est, d'une part, le problème de la *parrêsia* dans un autre contexte que le contexte démocratique ; c'est le problème de la *parrêsia* comme action à exercer, non seulement sur le corps de la cité tout entière, mais sur l'âme des individus, que ce soit l'âme du Prince ou que ce soit l'âme des citoyens ; et, enfin, on voit le problème de la *parrêsia* apparaître comme étant le problème de l'action philosophique proprement dite.

Et c'est cela qui est alors très clairement développé dans une autre série de textes de Platon dont je voudrais vous parler dans la seconde heure : les lettres, textes platoniciens qui montrent bien comment c'est en tant que philosophe et à partir de la philosophie que la *parrêsia* peut être déployée. C'est cela que je vais essayer de vous expliquer dans quelques minutes.

NOTES

1. « Nous sommes en effet venus pour délibérer sur la guerre ou la paix, choses qui ont le plus grand poids dans la vie des hommes et dans lesquelles nécessairement ce sont les auteurs des décisions les plus raisonnables (*orthôs bouleuomenous*) qui obtiennent les meilleurs résultats » (Isocrate, *Discours*, t. III, « Sur la paix », 2, trad. G. Mathieu, éd. citée, p. 12).
2. Cf. *supra*, leçon du 12 janvier, p. 48-56.
3. Platon, *La République*, livre VIII, 555b-557a, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 23-25.
4. *Id.*, 556c-d, p. 24-25.
5. *Id.*, 557a, p. 25.
6. « N'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel État, et que partout y règne la liberté (*eleutheria*), le franc-parler (*parrësia*), la licence de faire ce que l'on veut » (*id.*, 557b, p. 26).
7. *Id.*, 558a, p. 27.
8. *Id.*, 558b.
9. *Id.*, 558d-561b, p. 28-32.
10. « Quant à la raison et à la vérité (*logon alêthê*), continuai-je, il les repousse et ne les laisse point entrer dans la garnison » (*id.*, 561b, p. 32).
11. *Id.*, 561d, p. 33.
12. Platon, *Les Lois*, livre III, 694a. Foucault utilise ici (cf. note suivante) la traduction de L. Robin (*Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 732).
13. « C'est un fait que les Perses, quand sous Cyrus ils tenaient le juste milieu entre servitude et liberté, commencèrent par être libres, pour devenir ensuite les maîtres d'un grand nombre d'autres peuples : chefs qui donnaient à ceux dont ils étaient les chefs cadeau de la liberté et les élevaient à un niveau égal au leur ; soldats, qui pour leurs généraux étaient plutôt des amis ; ardents en outre à s'offrir eux-mêmes aux périls. Et, s'il y en avait un parmi eux qui fût intelligent et capable de donner de bons avis, le roi, étant exempt à son égard de toute jalousie, donnant au contraire une entière liberté de parole (*didontos de parrêsian*) et des distinctions honorifiques à quiconque était capable de le conseiller, lui offrait le moyen de mettre en lumière, dans l'intérêt de tout le monde, ses capacités intellectuelles. Par suite, tout progressait en ce temps chez eux, grâce à la liberté (*eleutherian*), à l'amitié, à la collaboration (*philian kai nou koinônian*) » (*id.*, 694a-b).
14. *Ibid.*
15. Cf. *supra*, note 13.
16. Platon, *Les Lois*, livre VIII, 832c, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 71.
17. *Id.*, 835b-c, p. 74-75.
18. Cf. *infra*, p. 335-343, l'analyse de texte dans la leçon du 9 mars.

LEÇON DU 9 FÉVRIER 1983

Deuxième heure

Les Lettres de Platon : situation. – Étude de la lettre V : la phonê des constitutions ; les raisons d'un non-engagement. – Étude de la lettre VII. – Histoire de Dion. – Autobiographie politique de Platon. – Le voyage en Sicile. – Pourquoi Platon accepte : le kairos ; la philia ; l'ergon.

[...] Je voudrais maintenant vous parler de plusieurs textes qu'on trouve dans les lettres de Platon, ou attribuées à Platon. Elles sont intéressantes parce que ce sont là des documents qui attestent, sinon ce qu'a été le rôle effectif des philosophes de l'école platonicienne dans la vie politique de la Grèce, du moins la manière dont ils réfléchissaient cette intervention possible, et de quelle manière ils voulaient être reconnus comme jouant dans le champ de la politique grecque le rôle d'énonciateurs de vérité. Vous savez que les lettres de Platon sont des textes extrêmement controversés, qui ont été réunis de façon relativement tardive dans l'Antiquité, à une époque où les recueils de lettres, lettres fictives d'ailleurs ou lettres réelles, constituaient un genre qui était important. Pendant un certain temps, presque tout au long du XIX^e siècle, la critique, drastique, refusait l'authenticité

* La leçon commence ainsi :

– Ce n'est pas à une objection théorique que je voudrais répondre maintenant, mais c'est à une question pratique. Quelqu'un, la dernière fois, me disait : tout de même ces deux heures ça fait très long ; et puis ensuite, s'arrêter cinq minutes et reprendre, ça casse tout, etc. Qu'est-ce que vous pensez ? Moi, je préfère un peu cette formule.

– Votre système est valable, il vaut mieux se reposer un peu.

– Vous êtes pour les deux heures avec une petite interruption ? Il y aurait la possibilité d'une heure et demi sans interruption... Non, vous préférez ? Remarquez c'est de toute façon assez fatigant pour la victime ! *[il rit]*. Alors on va continuer comme ça. Je ne suis pas très content, là d'ailleurs, de tout ce que je vous raconte ce matin. C'est vrai que c'est des analyses de textes qui demanderaient à être faites un peu en séance privée. Parler de textes que vous n'avez pas sous les yeux, dont on ne peut pas discuter, c'est un peu...

de toutes ces lettres. On admet maintenant, d'une façon générale, que la lettre VI, la grande lettre VII surtout, et aussi la lettre VIII seraient des lettres authentiques, ou en tout cas issues de milieux extrêmement proches de Platon lui-même, alors que d'autres sont certainement beaucoup plus tardives et n'ont été écrites ni par Platon ni par son entourage immédiat. Il n'en reste pas moins que l'ensemble est intéressant, dans la mesure où ce sont des textes qui sortent tous de milieux platoniciens et qu'ils manifestent la manière dont à l'Académie, soit du vivant de Platon soit après sa mort, on a considéré que l'activité philosophique pouvait être un foyer non pas simplement de réflexion sur la politique mais, je dirais, de réflexion et d'intervention politiques. C'est un fait qui est attesté, d'ailleurs, et que Plutarque raconte dans son texte anti-épicurien *Contre Colothès*¹, où [il] rappelle que, alors que les épicuriens, eux, se sont toujours moqués de la politique, un philosophe comme Platon et ses disciples ont été, et c'est ça qui fait leur valeur, beaucoup plus préoccupés de se mêler à la vie politique, de donner des conseils à leurs contemporains. Et il rappelle les différents disciples que Platon a envoyés, de son vivant, pour donner des conseils aux différents souverains. Donc prenons ces textes, indépendamment de tout problème d'authenticité, comme témoignages de cette intervention politique, en soulignant bien sûr que ces interventions politiques, platoniciennes mais surtout post-platoniciennes, se situent dans un contexte politique qui est celui de la décadence des cités et des démocraties grecques. C'est l'époque de la constitution des grandes monarchies hellénistiques, dans lesquelles justement les problèmes politiques vont être entièrement déplacés du fonctionnement de l'*agora* à [celui de] l'*ekklêsia*. Même si la démocratie municipale peut encore jouer, les problèmes politiques essentiels vont se déplacer de l'*agora*, qui est en quelque sorte municipalisée, à la cour des souverains. Le rôle de la philosophie dans la cour des souverains, c'est cela maintenant qui va constituer l'enjeu. La scène c'est le souverain, la scène c'est la cour, la scène c'est l'entourage du souverain. Et c'est là que, pour des siècles sans doute, va se situer la scène politique majeure. [De] ces lettres, je voudrais en retenir deux ou trois.

La première, qui n'est pas attribuée à Platon mais qui serait assez ancienne, est à mon sens extrêmement intéressante. C'est la lettre V. Ce n'est pas une lettre de Platon, ce n'est évidemment pas non plus une lettre réelle, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas été écrite par des platoniciens. Mais cette lettre, comme sans doute aussi la lettre VII qui, elle, est attribuée à Platon, est une lettre fictive, c'est-à-dire qui a été destinée à circuler comme un manifeste, comme un petit traité, comme une sorte de lettre publique si vous voulez, par laquelle on prenait à témoin le public, ou en

tout cas le public cultivé. Cette lettre V est intéressante pour la raison que voici : elle était destinée à Perdicas, qui était le frère de Philippe et qui a régné un certain temps sur la Macédoine. Et la lettre suppose que Platon lui a envoyé son disciple Euphraios. Je dis « suppose ». En fait Platon avait en effet envoyé son disciple Euphraios, mais il est très probable, il est même certain que la lettre n'a pas été effectivement envoyée à Perdicas au moment où Platon a effectivement envoyé son disciple Euphraios. C'est un texte plus tardif, qui justifie un geste que Platon avait effectivement fait en envoyant à Perdicas son disciple. Dans cette lettre, on va soulever deux questions qui concernent le rôle de la philosophie et du philosophe comme [conseiller] politique. Première question : qu'est-ce que signifie donner des conseils politiques à des constitutions, à des gouvernements qui sont très différents les uns des autres ? Le rôle de conseiller ne serait-il pas plutôt de dire quelle est la meilleure *politeia* (la meilleure constitution) ? Cette question n'est pas posée comme ça, directement et brutalement à travers le texte, mais il est clair que le texte répond à cette objection. Est-ce qu'il est convenable de donner des conseils à n'importe quel type de gouvernement, fût-il monarchique, fût-il autocratique ? Est-ce que la question de la philosophie n'est pas de dire quel est le meilleur des gouvernements ? Pour répondre à ces questions implicites qui traversent le texte – assez court d'ailleurs, il fait trois pages –, Platon dit ceci : Il faut comparer chaque constitution (chaque *politeia*) à un être vivant. Et tout comme chaque être vivant, chaque *politeia* a sa propre voix (*phônê*). Elle a sa propre voix, et lorsqu'une *politeia* utilise pour parler sa propre voix, celle qui lui est convenable par nature, celle qui lui a été destinée par nature, lorsque la *politeia* parle sa propre *phônê* pour s'adresser aux hommes ou pour s'adresser aux dieux, eh bien à ce moment-là la *politeia* prospère et elle se conserve. Elle est sauvée. En revanche, lorsqu'une *politeia* imite la *phônê* (la voix) d'une autre *politeia*, c'est à ce moment-là qu'elle se perd².

Ce passage est intéressant, d'abord par la comparaison qu'il faut faire avec un texte [de] *La République* où il est également question de la *phônê* et de la *politeia*, ou en tout cas de la *phônê* et de la manière dont ce qui se formule comme voix dans le corps politique doit être entendu. Il s'agit d'un texte qui se trouve dans *La République*, au livre VI (493a et suivants). Dans ce texte, il est dit que l'ensemble des citoyens (le *plêthos*, la masse) est comme un animal, et que ceux qui veulent guider cette masse des citoyens, ceux-là sont obligés d'apprendre, en quelque sorte, quelle est la voix de cet animal que constitue la masse des citoyens. Et il faut comprendre ses grondements, il faut comprendre ses colères, il faut

comprendre ses désirs, et c'est à ce moment-là que l'on peut le guider³. Seulement voilà, dans ce texte de *La République*, cette analyse du rôle que le gouvernant doit jouer par rapport à cette *phônê* est une description critique. Elle est critique en ce sens que, premièrement, il ne s'agit pas exactement de la *politeia*, de la constitution proprement dite. Il s'agit de la masse, du *plêthos*, de précisément cette masse amorphe, ou plutôt polymorphe, bariolée que constitue l'assemblée des citoyens, la masse des citoyens lorsqu'elle s'assemble. Et la voix que cette masse fait entendre, qu'est-ce que c'est ? C'est la voix de la colère, dit le texte, c'est la voix des appétits, c'est-à-dire la voix de tout ce qui n'est pas raisonnable. Et le mauvais chef, c'est précisément celui qui, apprenant à comprendre ce vocabulaire du désir, va lui faire écho et guider cette masse dans le sens même où elle le désire.

Par rapport à ce texte, celui que l'on trouve dans la lettre V est, vous le voyez, différent, malgré cette comparaison avec la foule. Car dans ce texte de la lettre V, on voit premièrement que ce dont il est question ce n'est pas « *plêthos* », c'est « *politeia* », c'est-à-dire la constitution, la constitution dans ce qu'elle a d'articulé, dans ses différentes formes, que ce soit une démocratie, que ce soit une aristocratie ou une oligarchie, que ce soit une monarchie. C'est la *politeia*, la *politeia* dans sa structure. Et cette *politeia*, elle a une *phônê* qui doit être conforme à ce qu'est dans son essence la *politeia*. Et lorsque la *phônê* précisément, au lieu d'être conforme à ce qu'est l'essence même de la *politeia*, va se modeler ou se laisser induire par l'image ou le modèle d'une autre constitution, autrement dit lorsque quelqu'un va, dans cette cité, se lever et parler le langage d'une autre constitution, c'est à ce moment-là que les choses vont déraiper et que la cité ou l'État se perdra. En revanche, si la *phônê* est toujours adaptée à la *politeia*, eh bien c'est à ce moment-là que la cité marchera comme il faut. Alors on peut se demander pourquoi Platon fait ce développement, dans cette lettre assez courte dans laquelle il annonce, ou est censé annoncer à Perdiccas l'envoi de son conseiller. Il faut comprendre ce texte à ces différents niveaux de signification. Bien entendu, dans ce texte manifeste, qui n'est pas fait pour Perdiccas mais pour l'auditeur, il s'agit de dire : Oui, je suis capable et je trouve tout à fait logique et normal d'envoyer un conseiller à un gouvernement, fût-il monarchique, fût-il autocratique, car le problème n'est pas tellement de définir ce qu'est la meilleure constitution, mais bien de faire en sorte que chacune des *politeiai* fonctionne selon sa propre essence. Nous voyons donc là absolument clairement ce thème que j'évoquais tout à l'heure : la *parrêsia* n'a pas à jouer simplement dans le cadre de la démocratie, mais il y a un problème parrésiasique

si vous voulez, un problème de la *parrêsia* qui se pose sous n'importe quelle forme de gouvernement.

Deuxièmement, vous voyez que cet envoi du conseiller, du philosophe, du disciple de Platon, vient se loger là où se pose la question de la voix. Question de la voix : c'est-à-dire que le conseiller qu'il envoie à Perdiccas, aura [quelle] fonction ? Bien que ça ne soit pas dit explicitement dans le texte, l'existence, la présence de ce développement concernant la *phônê* montre bien que le rôle du philosophe ainsi envoyé, ce sera de veiller à ce que la *phônê* qui s'articule ainsi dans la *politeia*, dans la constitution, soit conforme à ce qu'est cette constitution. Et c'est cela que font les philosophes : formuler, articuler ce qui se dit dans un État, de telle manière que ce qui s'y dit soit effectivement conforme à ce qu'est en sa nature l'État. Seul un philosophe peut le faire, puisque c'est lui seulement qui sait en quoi consiste la nature de chaque État. Mais son rôle, ce n'est pas tellement en l'occurrence de dire quel est le meilleur des États, même si par ailleurs il peut avoir posé cette question-là. Comme conseiller, il a à laisser de côté la question du meilleur des États, il a à tenir sous son regard la nature et l'essence de chaque *politeia*, et il a – c'est cela sa *parrêsia*, son dire-vrai – à faire en sorte que la voix qui se formule, dans les discussions, dans les débats, dans les différentes opinions formulées, dans les décisions prises, tout cela soit effectivement conforme à la *politeia*. C'est le gardien de la voix de chaque constitution. Veiller à ce que cette voix soit conforme à l'essence de la constitution, c'est cela le dire-vrai du philosophe et du conseiller. Il ne dit pas vrai sur la nature des États, il dit vrai de manière à ce que ce qui se dise dans un État soit conforme à la vérité de l'État.

Toujours dans cette même lettre, une seconde question est soulevée, autre objection qui manifestement était faite à Platon ou aux platoniciens, et à laquelle la lettre était chargée de répondre. La première donc c'était : Comment se fait-il qu'on puisse envoyer un philosophe conseiller un autocrate ? Vous avez eu la réponse. La seconde question, c'est : Pourquoi n'avoir pas donné de conseils à Athènes même ? Alors que vous, vous êtes silencieux à Athènes (Platon ou les gens de l'Académie), pourquoi est-ce que vous vous adressez à un roi pour lui donner des conseils ? Eh bien, la réponse qui est prêtée par le rédacteur du texte à Platon, c'est : À Athènes, le peuple a pris depuis longtemps et depuis si longtemps des habitudes et de si mauvaises habitudes, qu'il n'est plus possible de le réformer. En voulant donner des conseils à un peuple athénien qui est maintenant si loin de toute vérité, Platon se mettrait en danger pour rien⁴. On a là alors l'image, la référence à ce qu'est la mauvaise *parrêsia* dans une cité démocratique. Dans la cité démocratique d'Athènes, les choses en sont arrivées

à ce point qu'on ne peut plus tenir le langage, on ne peut plus veiller à ce que la *phônê* soit conforme à ce qu'est l'essence même de la démocratie. Les choses en sont arrivées au point que celui qui essaierait de faire entendre la voix de la vraie démocratie, dans cette démocratie désormais perdue, celui-là courrait le risque de tous les parrésias, mais un risque qu'il ne vaut plus la peine de courir puisqu'il ne peut plus y avoir d'action possible, il ne peut plus y avoir de changement possible. On se mettrait en danger pour rien, et c'est ce que Platon [se] refuse à faire. Voilà pourquoi il se tait à Athènes, où la *parrêsia* n'est plus possible. Mais il envoie, ou il est censé envoyer son disciple à Perdicas, car là, il espère bien pouvoir faire entendre la *phônê* de la vraie monarchie à un monarque qui est prêt à entendre ce qu'est le discours du philosophe. Voilà ce qu'on trouve dans la lettre V.

Maintenant je voudrais passer à la lettre VII, qui est évidemment la grande lettre dans laquelle Platon à la fois raconte ce qu'a été sa carrière réelle de conseiller politique et où il fait la théorie de ce que peut et doit être le conseil politique d'un philosophe à un tyran. Pardonnez, je vais rappeler très brièvement le contexte historique qui est un petit peu embrouillé, je vais tâcher de ne pas trop m'y perdre. Vous savez qu'il s'agit des relations entre Platon et Denys de Syracuse, Platon et Denys le Jeune. Vous vous souvenez de la situation. On avait donc ce tyran de Syracuse qu'était Denys l'Ancien, lequel avait exercé sur Syracuse un pouvoir despotique, tyrannique, qui était arrivé d'ailleurs à dominer tout ou partie de la Sicile. Et Denys l'Ancien avait, dans son vieil âge, épousé une jeune femme dont le frère, tout jeune, était Dion. On a donc ces deux personnages : Denys l'Ancien et Dion, son tout jeune beau-frère.

Denys meurt, disparaît, et à ce moment-là Dion, que Platon avait déjà connu au cours d'un voyage en Sicile, demande à Platon de revenir en Sicile pour servir de conseiller politique et de pédagogue en même temps à Denys le Jeune, fils de Denys l'Ancien et héritier du pouvoir. C'est le second voyage de Platon. Je passe sur les péripéties. Ça s'est en effet très mal passé, Plutarque le raconte, c'est l'épisode auquel je me référerai tout à l'heure. Dion est exilé, Platon repart pour la Grèce, et c'est au bout d'un certain temps que Denys le Jeune fait à nouveau appel à Platon, en lui disant : Oui d'accord, c'est vrai, j'ai exilé Dion, mais je vais le rappeler. Je ne le rappellerai cependant qu'à la condition que tu reviennes. Et Platon vient donc pour la troisième fois en Sicile, et pour la seconde fois comme conseiller de Denys, pour ce qui va être son dernier séjour en Sicile. Là encore, les choses se passent très mal. Platon repart sans que l'accord passé avec Denys ait jamais été honoré, sans que Dion ne soit rentré à

Syracuse ni rétabli dans ses droits. Platon donc repart pour la troisième fois, après ce troisième séjour. La lutte entre Denys et Dion continue. Finalement Denys est chassé, Dion prend le pouvoir. Péripétie nouvelle : Dion est tué au cours des différentes luttes intestines qui se déroulent à Syracuse à ce moment-là. Et la famille et les amis de Dion écrivent à Platon à nouveau, ou en tout cas prennent contact avec Platon pour lui demander d'intervenir, et d'intervenir comme conseiller, en quelque sorte pour la quatrième fois. Premièrement, il avait été le maître de Dion. Il était venu ensuite deux fois pour conseiller Denys. Et maintenant l'entourage de Dion, après la mort de Dion, lui demande [de venir].

Et la lettre se situe là. C'est donc une lettre qui se situe tout à fait à la fin de tous ces épisodes siciliens de Platon, et qui va constituer une espèce de bilan. Platon raconte ce qui s'est passé depuis sa jeunesse, toute sa carrière politique, et pourquoi il en est arrivé à faire ce qu'il a fait. Et en même temps il va donner la théorie du conseil politique. Et je crois que si, bien entendu, la lecture de *La République* et la lecture des *Lois* sont absolument indispensables dans l'histoire de la philosophie et de la pensée politiques, je pense que la lecture des *Lettres* de Platon, et particulièrement de cette septième lettre est fort intéressante puisqu'elle nous fait apparaître cet autre versant de la pensée politique, dont je voudrais un petit peu ici faire la généalogie, qui est la pensée politique comme conseil de l'action politique, la pensée politique comme rationalisation de l'action politique, beaucoup plus que comme fondement du droit ou comme fondement de l'organisation de la cité. La pensée politique non pas du côté du contrat fondamental, mais la pensée politique du côté de la rationalisation de l'action politique, la philosophie comme conseil. Eh bien, si on faisait cette histoire-là, je crois qu'évidemment la septième lettre serait quelque chose d'important.

Alors, je vous résume un petit peu ce qu'on trouve dans cette septième lettre : premièrement, tout ce côté d'autobiographie politique de Platon. Il rappelle ce qu'on pourrait appeler sa double déception, lorsque, jeune Athénien appartenant à la haute aristocratie d'une part et élève de Socrate, eh bien il voit se dérouler autour de lui un certain nombre d'épisodes, et précisément les deux grands épisodes qui sont comme l'exemplification de deux formes de gouvernement : premièrement, le régime des Trente ; deuxièmement, le retour à la démocratie. Il évoque en effet comme étant sa première expérience politique – à une époque où il devait être donc extrêmement jeune – le fait que la démocratie athénienne, compromise par les échecs retentissants de la guerre du Péloponnèse, est renversée par un groupe d'aristocrates, [parmi] lesquels on trouve Critias et Char-

mide, c'est-à-dire des parents [de] Platon – Charmide était certainement un parent à lui et Critias... je ne me souviens plus⁵ –, en tout cas des élèves de Socrate, des gens proches du cercle de Socrate. Les voilà donc, ces gens, qui prennent le pouvoir. Platon explique combien il est séduit, intéressé en tout cas, par cette nouvelle forme de vie politique à Athènes, mais combien il est immédiatement déçu. Il est immédiatement déçu par la violence qui se déchaîne sous ce gouvernement, et en particulier par le fait qu'[on procède à] des arrestations arbitraires. Et c'est pour [le faire] participer à une arrestation ainsi arbitraire que les tyrans demandent à Socrate de participer à une action judiciaire illégale, et donc Socrate refuse. Socrate refuse, donnant donc ainsi, en tant que philosophe, un exemple de résistance philosophique à un pouvoir politique, exemple de *parrêsia* qui va rester longtemps un modèle [d]'attitude philosophique en face du pouvoir : la résistance individuelle du philosophe. Après le régime des Trente et son renversement, retour à la démocratie. Et là encore Platon rappelle combien, dans son premier mouvement, il a été sympathique à cette démocratie. Mais deuxième épisode, négatif et symétrique du premier, et qui tourne encore autour de Socrate : cette fois ce n'est pas Socrate refusant d'obéir au gouvernement, donnant l'exemple de la résistance, c'est Socrate au contraire poursuivi par le gouvernement démocratique, à cause de soi-disant rapports avec le gouvernement précédent. Et en dépit de la résistance qu'il avait manifestée, Socrate est arrêté et donc exécuté. Deux expériences (oligarchie, démocratie), négatives l'une et l'autre.

De ces deux expériences que Platon ainsi rappelle, il tire dans sa lettre une conclusion très intéressante, qui est celle-ci : après ces deux expériences, il s'aperçoit, dit-il, qu'il n'est plus possible de mener une action politique. Et il n'est plus possible de mener une action politique parce que manquent deux éléments. Premièrement, manquent les amis (les *philoï*, les *hetairoï*), c'est-à-dire que, dans une cité mal gouvernée, les rapports personnels d'amitié, les liens qui peuvent unir entre eux les hommes, et les constituer en groupes en quelque sorte de pression, grâce auxquels et à travers lesquels on pourra conquérir le pouvoir et guider la cité, ces rapports d'amitié ne sont plus possibles⁶. Deuxièmement, dit-il, manquent les occasions (*kairoï*). L'occasion c'est le bon moment, et le bon moment est défini par le fait que, à un moment donné, il pourrait y avoir comme une embellie, une éclaircie, un moment favorable pour s'emparer du pouvoir. Or les choses, dit Platon, vont de mal en pis, et il n'y a jamais d'occasion⁷. Par conséquent, sans amis, sans cette communauté libre d'individus et sans cette occasion définie par les circonstances,

il n'est pas question de chercher à agir dans l'ordre de la politique. Alors, quoi faire ? Eh bien, dit-il, ayant compris qu'il n'est pas possible d'agir dans l'ordre de la cité, sans amis et sans occasion, alors il faut en arriver à cette conclusion, qu'il formule et qui est, au mot près, le fameux texte que l'on trouve au livre V de *La République*, 473d, à savoir qu'il faudra maintenant que les philosophes arrivent au pouvoir (*eis arkhas* : c'est un mot technique qui désigne l'exercice même de la magistrature ; les *arkhai*, ce sont les magistratures, les responsabilités politiques). Il faut donc que les philosophes arrivent aux responsabilités politiques et que les chefs, ceux qui ont la *dunasteia* (*dunasteuontes*, dit le texte) se mettent à philosopher réellement⁸. Seule l'adéquation de l'exercice et de la pratique de la philosophie à l'exercice et à la pratique du pouvoir va désormais rendre possible ce qui, dans le fonctionnement soit de l'oligarchie soit de la démocratie, avait été rendu impossible.

Alors je crois que là il faut bien comprendre une chose. C'est que ce recours à la philosophie, cette coïncidence souhaitée entre l'exercice de la philosophie et l'exercice du pouvoir, Platon le présente dans le texte – il faut y attacher de l'importance – comme la conséquence d'une impossibilité, c'est-à-dire comme le fait que le jeu politique jusque-là habituel de la *parrêsia* (du dire-vrai), dans le champ de la démocratie ou dans le champ de la cité athénienne, n'est plus possible. Le dire-vrai n'a plus sa place dans le seul champ politique, c'est-à-dire que tout ce qu'on avait vu formulé assez clairement, soit dans le texte d'Euripide par exemple, soit ensuite à travers Isocrate, à savoir que la *parrêsia*, c'est ce qui doit caractériser l'action de certains citoyens en tant que citoyens par rapport aux autres, eh bien cette *parrêsia* désormais, ce n'est plus la citoyenneté qui doit la donner, ce n'est plus non plus l'ascendant moral ou social exercé par certains sur d'autres. La *parrêsia* [...], le dire-vrai dans l'ordre de la politique ne peut être fondé que sur la philosophie. Non pas simplement que cette *parrêsia*, ce dire-vrai se référerait à un discours philosophique extérieur, mais le dire-vrai dans le champ de la politique ne peut être bel et bien que le dire-vrai philosophique. Le dire-vrai philosophique et le dire-vrai politique doivent s'identifier, dans la mesure même où aucun des fonctionnements politiques dont Platon a été le témoin ne peut assurer le juste jeu de cette *parrêsia*. Ce jeu dangereux et périlleux dont je vous avais parlé n'est plus possible. Ce droit absolu de la philosophie sur le discours politique est, je pense, évidemment central dans cette conception de Platon.

Après ce rappel autobiographique de sa jeunesse, de ses expériences politiques et de la conclusion qu'il en tire quant au rapport entre le pouvoir et la philosophie, Platon évoque [ses] deux premiers voyages en Sicile. Il

raconte le premier voyage qu'il a fait en quelque sorte à titre privé, lorsqu'il a rencontré Dion et que Dion, encore jeune et toujours sous le règne de Denys l'Ancien, s'intéressait à la philosophie. Et il rappelle combien, d'une part, il avait été frappé par l'état de débauche, de luxure, de relâchement moral dans lequel vivaient Syracuse et l'entourage de Denys l'Ancien, et comment au contraire il avait été frappé par la vertu et les qualités du jeune Dion⁹. Puis il évoque, après la mort de Denys l'Ancien, la démarche que Dion a faite auprès de lui Platon, lorsque, Denys l'Ancien donc étant mort, c'est Denys le Jeune qui a pris le pouvoir. Et Dion donc se tourne vers Platon, et (c'est là ce que Platon évoque) il lui dit d'abord que Denys le Jeune (le nouveau tyran, le nouveau despote, ou en tout cas le nouveau monarque de Syracuse) et son entourage sont prêts à écouter les leçons de la philosophie¹⁰. Et, dit Platon, citant ou se référant, au moins en style indirect à ce que Dion lui a dit : Jamais les circonstances n'ont été aussi favorables pour que l'on puisse réaliser, grâce à Denys le Jeune et à son entourage, « l'union dans les mêmes hommes, de la philosophie et de la conduite des grandes cités¹¹ ». Nous avons donc là exactement la définition de ce *kairos* qui avait manqué dans les expériences de la démocratie ou de l'oligarchie à Athènes. On a un *kairos*¹² dans lequel, un jeune monarque étant arrivé au pouvoir et étant prêt à écouter la philosophie, on va pouvoir réaliser cette union de l'exercice de la philosophie et de l'exercice du pouvoir dont Platon estime qu'elle est maintenant la seule manière de faire jouer le dire-vrai dans l'ordre de la politique. À cette conjoncture favorable, Platon, pour expliquer ce voyage qui est donc son second voyage en Sicile mais son premier voyage politique, ajoute deux autres considérations. L'une qui est de l'ordre de l'amitié pour Dion. Il dit qu'en effet si lui, Platon, avait refusé de se prêter à l'invitation de Dion, s'il avait refusé de venir endoctriner Denys, eh bien Denys, n'ayant pas été formé comme il aurait dû, aurait pu se retourner contre Dion et faire le malheur de Dion, et à travers lui de toute la cité. Et il se devait donc, lui Platon, de venir essayer de former Denys¹³. Deuxièmement, dit Platon, une autre considération a fait que j'ai répondu à l'invitation de Dion. Cette considération est intéressante. C'est qu'il ne voulait pas, lui Platon, paraître être simplement *logos*, n'être que du discours. Platon ne veut pas être simplement *logos* et être considéré comme tel. Il veut montrer qu'il est capable aussi de participer, de mettre la main à l'*ergon* (à l'action)¹⁴. Bien sûr, on a dans ce texte l'opposition très classique, très perpétuelle dans le vocabulaire grec entre *logos* et *ergon*. Vous avez cette opposition *logô* et *ergô* : en parole et en réalité, en discours et en acte, etc. Mais il faut bien se rappeler qu'ici, il est question justement de la philosophie, et de

la philosophie dans le champ de la politique. Pour Platon, il est clair que n'être que le philosophe qui écrit *La République*, c'est-à-dire qui dit ce que doit être la cité idéale, ce n'est être rien de plus que le *logos*. Or le philosophe ne peut pas, par rapport à la politique, être simplement *logos*. Pour n'être pas simplement ce « verbe-creux ¹⁵ », il faut qu'il soit, qu'il participe, qu'il mette directement la main à l'action (*ergon*).

Et je crois qu'on a là une injonction qui est absolument importante, et qui répond un peu – vous le verrez d'ailleurs à l'intérieur même du texte, ça devient clair – à tout ce qu'on trouve dans les premiers textes, les premiers dialogues platoniciens, à propos de la philosophie qui ne doit pas simplement être *mathêsis* mais aussi *askêsis*. S'il est vrai que la philosophie n'est pas simplement l'apprentissage d'une connaissance, mais doit être aussi un mode de vie, une manière d'être, un certain rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore soi-même et on travaille sur soi-même, s'il est vrai que la philosophie doit donc être *askêsis* (ascèse), de même le philosophe, lorsqu'il a à aborder non seulement le problème de lui-même mais celui de la cité, ne peut pas se contenter d'être simplement *logos*, d'être simplement celui qui dit la vérité, mais il doit être celui qui participe, qui met la main à l'*ergon*. Et mettre la main à l'*ergon*, c'est quoi ? C'est être le conseiller réel d'un homme politique réel, dans le champ des décisions politiques qu'il a réellement à prendre. Et je pense que si le *logos* se rapporte effectivement à la construction de la cité idéale, l'*ergon* qui doit compléter ce qu'est la tâche du philosophe par rapport à la politique c'est effectivement cette tâche du conseiller politique et de l'élaboration, à travers l'âme du Prince, de la rationalité de la conduite réelle de la cité. C'est en participant directement, par la *parrêsia*, à la constitution, au maintien et à l'exercice d'un art de gouverner que le philosophe ne sera pas dans l'ordre de la politique un simple *logos*, mais qu'il sera bien *logos* et *ergon*, selon ce qui est l'idéal même de la rationalité grecque. Le *logos* n'est en réalité complet que s'il est capable de conduire jusqu'à l'*ergon* et de l'organiser selon les principes de rationalité qui sont nécessaires. C'est pour cette raison que, dit Platon, il a été rencontrer Dion. Je terminerai la prochaine fois cette lettre VII, et on passera aux autres problèmes posés par l'histoire de la *parrêsia* et de ses pratiques.

NOTES

1. « Contre l'Épicurien Colotès », in *Les Œuvres morales & meslées* de Plutarque, trad. J. Amyot, deuxième tome, Paris, 1575.

2. « Les gouvernements ont, en effet chacun leur langue, comme s'ils étaient des êtres vivants (*estin gar dê tis phônê tôn politeiôn hekastês kathaperei tinôn zôôn*). Autre est celle de la démocratie, autre celle de l'oligarchie, autre celle de la monarchie [...]. Tout État qui parle son propre langage vis-à-vis des dieux et des hommes et agit conformément à ce langage, prospère toujours et se conserve, mais en imite-t-il un autre, il périt » (Platon, lettre V, 321 d-e, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1 : *Lettres*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 23).

3. « On dirait un homme qui, ayant à nourrir un animal grand et fort, après en avoir observé minutieusement les mouvements instinctifs et les appétits, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est le plus hargneux et le plus doux, à propos de quoi il a l'habitude de pousser tel ou tel cri (*phônas*), et quels sons de voix l'adoucissent ou l'irritent, qui, dis-je, après avoir appris tout cela par une fréquentation prolongée, donnerait à son expérience le nom de science » (Platon, *La République*, livre VI, 493a-b, trad. E. Chambry, éd. citée, p. 114. Platon ici critique les sophistes qui appellent science leur technique de manipulation des masses).

4. « Peut-être qu'en m'entendant dire, on dira : "Platon, comme il paraît, prétend connaître ce qui est avantageux à la démocratie, et alors qu'il lui était possible de parler au peuple et de lui donner d'excellents avis, il ne s'est jamais levé pour faire entendre sa voix." – À cela, répons : Platon est né bien tard dans sa patrie, il a trouvé le peuple déjà trop vieux et façonné par les ancêtres à toutes sortes d'habitudes de vie en opposition avec ses conseils. Ah ! certes, il eût été, en effet, trop heureux de les lui donner, comme à un père, s'il n'avait pensé que ce serait s'exposer en pure perte, sans aucune chance de succès » (Platon, lettre V, 322 a-b, in *Lettres*, éd. citée, p. 24).

5. Charmide était l'oncle maternel de Platon (il fut l'un des Dix chargés de la surveillance politique du Pirée) et Critias le cousin de sa mère (il fut un des chefs incontestés de la branche extrémiste des Trente). Tous deux meurent en 403 lors d'une bataille dans laquelle les démocrates tentent de reprendre Le Pirée.

6. « Voyant cela et voyant les hommes qui menaient la politique, plus je considérais les lois et les mœurs, plus aussi j'avais en âge, plus il me parut difficile de bien administrer les affaires de l'État. D'une part, sans amis et sans collaborateurs fidèles (*aneu philôn andrôn kai hetairôn pistôn*), cela ne me semblait pas possible » (Platon, lettre VII, 325d, in *Lettres*, éd. citée, p. 29).

7. « Je ne cessais pourtant d'épier les signes possibles d'une amélioration dans ces événements et spécialement dans le régime politique, mais j'attendais toujours, pour agir, le bon moment (*tou de prattein au perimenein aei kairous*) » (*id.*, 325d-326a).

8. « Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir (*eis arkhas elthê tas politikas*) ou que les chefs de la cité (*tôn dunasteuontôn*), par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement » (*id.*, 326a-b, p. 30).

9. *Id.*, 327a-b, p. 31.

10. *Id.*, 326c.

11. *Id.*, 328b.

12. « Quelle occasion meilleure (*tinas gar kairous*) attendrions-nous, disait-il ? » (*id.*, 327e, p. 32).

13. *Id.*, 328b, p. 32 et 328d-e, p. 33.

14. « Comme je réfléchissais et me demandais avec hésitation s'il fallait ou non me mettre en route et céder aux sollicitations, ce qui pourtant fit pencher la balance, c'est la pensée que si jamais on pouvait entreprendre la réalisation (*apotelein egkheiresoi*) de mes plans législatifs et politiques, c'était le moment d'essayer : il n'y avait qu'à persuader suffisamment un seul homme et tout était gagné. Dans ces dispositions d'esprit, je m'aventurai à partir. Je n'étais certes pas poussé par les motifs que certains imaginent, mais je rougissais de passer à mes yeux pour un verbe-creux (*mê doxaimi pote emautô pantapasi logon monon atekhnôs einai*) qui ne veut jamais mettre la main à l'œuvre (*ergou de oudenos an pote hekôn anapsasthai*) » (*id.*, 328b-c, p. 32-33).

15. *Ibid.*

LEÇON DU 16 FÉVRIER 1983

Première heure

L'ergon philosophique. – Comparaison avec l'Alcibiade. – Le réel de la philosophie : l'adresse courageuse au pouvoir. – Première condition de réalité : l'écoute, le premier cercle. – L'œuvre philosophique : un choix ; un cheminement ; une application. – Le réel de la philosophie comme travail de soi sur soi (deuxième cercle).

La dernière fois, nous en étions arrivés à l'analyse de cette lettre VII de Platon ou attribuée à Platon, texte en tout cas qui, au mieux, date de la vieillesse de Platon, ou au pire de ses tout premiers successeurs. Vous savez, c'est ce texte qui se présente comme une lettre, lettre qui serait adressée aux amis siciliens de Platon, c'est-à-dire à l'entourage de Dion puisqu'elle a été écrite de toute façon après la mort de Dion, lettre censée être adressée aux amis de Dion et qui est en fait une sorte de manifeste politique, de lettre publique dans laquelle l'auteur présente en somme trois ensembles de réflexions. Premièrement, pour justifier la conduite qu'il a eue en Sicile et à l'égard de Denys, il raconte la série des événements qui se sont passés : invitation, voyage, séjour, les injustices subies de la part de Denys, les fausses promesses faites à Platon et à Dion, etc. Deuxième ensemble de considérations, en dehors de celles-là qui portaient sur les événements, une sorte d'autobiographie politique où Platon rapporte, reprend son parcours depuis sa jeunesse, et en particulier depuis les deux grandes déceptions qu'il avait connues à Athènes. D'abord sous le régime aristocratique des Trente, et puis ensuite au moment du retour à la démocratie, qui avait été sanctionnée par la mise à mort de Socrate. Enfin, troisième ensemble de considérations, ce sont celles dans lesquelles, en termes plus généraux, Platon explique ce que c'est pour lui que de donner des conseils à un Prince, ce que c'est pour lui que d'entrer dans le champ de l'activité politique et d'y jouer ce rôle, ce personnage du *sumboulos*, du conseiller en affaires politiques auprès de ceux qui exercent le pouvoir.

Et nous en étions donc arrivés à ce point où Platon explique comment et pourquoi il a été amené à partir pour la Sicile, à faire ce qui a été chronologiquement son second voyage pour la Sicile mais qui était son premier voyage politique. Au cours du premier, vous vous souvenez, il n'avait fait que rencontrer Dion. Il avait été séduit par l'intelligence du personnage, il lui avait enseigné la philosophie, puis il était rentré à Athènes. Et c'était une fois rentré en Grèce qu'il avait reçu un appel de Dion pour revenir, une seconde fois, en Sicile, mais cette fois avec un rôle politique relativement bien défini, en tout cas une tâche, une mission politique, puisqu'il s'agissait de servir de conseiller politique, plus exactement de pédagogue pour celui qui venait d'hériter du pouvoir à Syracuse, à savoir Denys le Jeune. La question à laquelle Platon, dans ce passage de la lettre que je voudrais vous expliquer maintenant, veut répondre, est donc celle-ci : pourquoi avoir accepté de partir, pourquoi avoir accepté cette demande et ce jeu politique qu'on lui a proposé, pourquoi avoir été à Syracuse, auprès de celui qui était tout de même l'héritier d'un despotisme au principe duquel Platon était de toute façon hostile, pourquoi a-t-il accepté de venir ?

Et Platon avait, pour donner cette explication, fait valoir deux ordres de considérations. Considérations, si vous voulez, du côté de la conjoncture, de ce que précisément il appelle le *kairos* (l'occasion). À propos justement du fait qu'il avait renoncé à participer à toute activité politique à Athènes, vous vous en souvenez peut-être, il donnait pour raison que, dans la situation si mauvaise où se trouvait Athènes, il n'y avait rencontré aucune éclaircie, aucune embellie. À aucun moment il n'avait considéré que quelque chose comme un *kairos*, comme une occasion se présentait. Or ici, en Sicile, voilà que quelque chose comme une occasion se présente. C'est l'avènement d'un nouveau monarque, c'est la jeunesse de ce personnage, Denys. c'est le fait que ce personnage, Dion le lui présente comme quelqu'un qui veut effectivement s'adonner à la philosophie. C'est, de plus, quelqu'un dont l'entourage, animé par Dion, est tout à fait favorable et à la philosophie et à Platon. Et enfin, dernier argument important – parce que celui-là on va le rencontrer très souvent dans la théorie du conseiller du Prince, du conseil au Prince –, c'est le fait que, à la différence de ce qui se passe dans une démocratie où il faut persuader beaucoup, où il faut persuader la masse (le *plêthos*), ici, dans le cas d'une monarchie, après tout il suffit de persuader un homme et un seul. Persuader un homme et un seul, et tout sera fait¹. Cela est dans le texte de Platon. Et c'est le principe, le motif qui fait que si le Prince, en effet, donne un certain nombre de signes encourageants, eh bien on peut considérer qu'on a là un *kairos*. Un seul personnage à convaincre, et un personnage qui semble vouloir se

laisser convaincre. Voilà du côté du *kairos*. Maintenant du côté de Platon lui-même, pourquoi a-t-il voulu saisir cette occasion telle qu'elle se présentait ? C'est là où Platon, vous vous souvenez, formule deux motifs. L'un de ces motifs, c'est la *philia*, l'amitié qu'il a pour Dion. Et puis l'autre motif – c'était à cela précisément que nous nous étions arrêtés – c'est le fait que, lui Platon, s'il refusait la mission que lui propose Dion, s'il refusait de venir s'affronter à la tâche qui lui est ainsi présentée, eh bien il aurait l'impression de n'être lui-même, Platon, que *logos*, pur et simple discours, alors qu'il lui faut, qu'il veut toucher, mettre la main à l'*ergon* (c'est-à-dire à la tâche, au travail).

Nous en étions donc arrivés là la dernière fois, et je crois que c'est là un point important. C'est un point important parce qu'il pose une question qui est à la fois très familière, très évidente, transparente, et en même temps très mal connue, et d'autre part parce que ce texte, me semble-t-il, posant cette question de l'*ergon* (de la tâche) philosophique tout au long de la lettre, la pose dans des termes qui, je crois, sont de nature à surprendre, quand on les compare aux autres textes platoniciens, ou en tout cas à une certaine image et interprétation qu'on donne d'ordinaire de Platon et du platonisme tardif.

Pour analyser un petit peu ce problème de l'*ergon* philosophique (de la tâche philosophique) en rapport avec la politique, je voudrais revenir un instant, pour baliser un peu le problème, à un texte dont on avait parlé l'an dernier, texte qui était d'ailleurs assez énigmatique puisque la datation comporte beaucoup d'incertitudes et parce qu'il présente, de ce qu'est la tâche philosophique, un profil très différent de celui qu'on va rencontrer maintenant. Ce texte, vous vous souvenez, c'est l'*Alcibiade*, ce dialogue qui, par un certain nombre de côtés, se présente et se donne comme un texte de jeunesse – avec le même scénario, la même scénographie, les mêmes péripéties, le même genre de personnages – et puis d'un autre côté comporte un grand nombre d'éléments qui renvoient à la philosophie tardive de Platon. Peu importe, vous vous souvenez peut-être de la situation que représentait ce dialogue. Il s'agissait, dans ce dialogue de l'*Alcibiade*, là aussi de l'intervention du philosophe sur la scène politique². Or quelle était l'occasion, quel était le *kairos* qui faisait que, dans ce dialogue, Platon venait d'une certaine façon se mêler de la question politique ? La situation, l'occasion, c'était, vous vous souvenez, celle-ci : Alcibiade, le tout jeune Alcibiade, grâce à sa naissance, ses ascendants, sa fortune, son statut d'une façon générale, se trouvait appartenir bien sûr aux tout premiers citoyens de la cité. Mais il faisait bien remarquer, ou plutôt il avait laissé Socrate bien remarquer qu'en fait, lui Alcibiade, n'avait pas

du tout l'intention de passer toute sa vie (*katabiônai*)³ parmi les premiers, mais qu'il voulait être rigoureusement, exclusivement le premier, et être le seul à être le premier, non seulement dans sa cité qu'il voulait persuader et prendre en main, mais par rapport aussi à tous les autres souverains, puisqu'il voulait l'emporter sur les ennemis d'Athènes, comme Sparte ou comme le roi de Perse, qu'il se représentait comme étant ses rivaux, ses rivaux personnels. Et c'était dans ce projet, qui pose très exactement le problème de la *parrêsia* en situation démocratique, que Socrate intervenait. Je disais « c'est le problème même de la *parrêsia* en contexte démocratique », puisque c'est précisément de cela qu'il s'agit : chacun ayant le droit en effet de prendre la parole, quelques-uns, les premiers, ont pour tâche, pour fonction, pour rôle de prendre l'ascendant sur les autres. Et le problème est de savoir, dans ce jeu agonistique des premiers par rapport aux autres et des premiers entre eux, s'il est possible, légitime et souhaitable qu'il y en ait un et un seul – comme d'ailleurs l'était Périclès – qui l'emporte sur tous les autres.

C'était le problème de la *parrêsia*. On est dans cette fameuse crise, dans cette fameuse problématique de la *parrêsia* qui marque très manifestement le fonctionnement de la démocratie et, d'une façon générale, le fonctionnement d'un certain nombre d'institutions politiques en Grèce à cette époque. En ce sens, vous voyez que, malgré la différence du contexte, on est dans une situation un petit peu analogue [à] celle de Platon ayant à conseiller Denys. Là, ce n'est pas un tyran ou un despote ou un monarque que Socrate a à conseiller, c'est un jeune homme qui veut être le premier. Platon en revanche, lui, aura affaire à quelqu'un qui est le premier par statut et par héritage, et par la structure même de la *politeia*. Mais il s'agit, dans les deux cas, de s'adresser à eux, de leur parler, de leur dire la vérité, de les persuader de la vérité, et par là de gouverner leur âme, à eux qui ont à gouverner les autres. Analogie donc de la situation, malgré la différence du contexte politique. Cependant – ce sera un des fils directeurs que je voudrais suivre aujourd'hui dans cet exposé – il me semble que, entre l'*Alcibiade* (et le rôle que Socrate joue par rapport à Alcibiade) et Platon (Platon dans son rôle par rapport à Denys), il y a toute une série de différences absolument considérables et qui tracent comme un clivage dans la philosophie platonicienne.

En tout cas, une première différence saute immédiatement aux yeux. C'est que dans le cas d'Alcibiade et de Socrate, Socrate lui aussi avait à répondre à la question : pourquoi est-ce que tu intervies auprès d'Alcibiade ? Et c'était bien à cette question que répondait tout le début du dialogue. Et Socrate expliquait : Je m'intéresse à Alcibiade, moi qui pour-

tant, au moment où Alcibiade était désiré et poursuivi par tant d'autres, étais resté en retrait. Je suis resté en retrait jusqu'ici, mais maintenant, au moment même où, Alcibiade prenant un peu d'âge, les amoureux qui le poursuivent sont de moins en moins nombreux et vont bientôt se détourner de lui, eh bien moi, au contraire, je m'avance. Je m'avance pourquoi ? Eh bien précisément parce qu'Alcibiade, lui, veut se mettre au-devant de la cité, s'avancer au premier rang, exercer à lui seul le pouvoir. Ceci est le *kairos*. Et si je saisis ce *kairos*, c'est par amour pour Alcibiade. L'*erôs* que j'avais pour Alcibiade, et que, sur la consigne du dieu, j'avais retenu jusqu'ici, c'est cet *erôs* maintenant qui va faire que je saisis ce *kairos* (cette occasion) que constitue la volonté d'Alcibiade de venir au-devant de la cité et d'en devenir le chef. Eh bien, si nous comparons cette situation et cette justification socratique à l'égard d'Alcibiade, vous voyez que la différence éclate bien sûr chez Platon, enfin dans la situation de Platon par rapport à Denys. Platon lui aussi saisit le *kairos*, mais il saisit le *kairos* pourquoi ? Non pas par quelque rapport qui serait de l'ordre de l'*erôs*, mais par une sorte d'obligation interne, qui n'est pas tellement plantée comme un désir dans l'âme du philosophe, mais qui est la tâche même de la philosophie, la tâche même de la philosophie qui est de n'être pas simplement *logos*, mais aussi *ergon*. Ou, plus précisément, le philosophe lui-même ne doit pas simplement être *logos* (discours, seul discours, discours nu). Il doit être aussi *ergon*. C'est cette obligation, et non plus cet *erôs*, qui va constituer, du côté du philosophe, la raison pour laquelle il va saisir le *kairos* (l'occasion). Et évidemment, ce n'est pas un mince déplacement que celui-ci, qui fait que le motif à intervenir dans l'ordre de la politique, ce n'est pas le désir du philosophe à l'égard de celui auquel il s'adresse, mais l'obligation interne de la philosophie comme *logos* à être en plus *ergon*. C'est la première remarque que je voulais faire.

La seconde est celle-ci. C'est que, en s'inquiétant à l'idée qu'il pourrait n'être rien de plus que discours (*logos*), le philosophe (Platon) me semble poser un problème, et un problème qui est justement, comme je vous le disais tout à l'heure, familier et mal connu. Quand il s'inquiète de n'être que *logos*, quand il veut, plutôt que d'être simplement *logos*, toucher à la tâche même (à l'*ergon*), il me semble que Platon soulève une question qu'on pourrait appeler celle du réel de la philosophie. Qu'est-ce que le réel de la philosophie ? Où peut-on trouver le réel de la philosophie ? Et on voit tout de suite que la manière dont Platon va répondre à la question, ou plutôt la manière même dont Platon pose la question prouve bien que pour lui, et à ce moment-là du moins, le réel de la philosophie, ce n'est pas, ce n'est plus, ce n'est pas simplement, en tout cas, le *logos*.

Il faut un petit peu cerner cette question : qu'est-ce que c'est que le réel de la philosophie ? Je crois que cette question [sur] le réel de la philosophie ne consiste pas à se demander ce qu'est, pour la philosophie, le réel. Elle ne consiste pas à se demander [à] quel référent, [à quelles] références se rapporte la philosophie. Cette question ne consiste pas à se demander quel est le réel auquel se rapporte la philosophie, auquel elle doit se confronter. Elle ne consiste pas à se demander ce à quoi on peut mesurer si la philosophie dit vrai ou pas. S'interroger sur le réel de la philosophie, comme je crois cette septième lettre le fait, c'est se demander ce qu'est, dans sa réalité même, la volonté de dire vrai, cette activité de dire vrai, cet acte de véridiction – qui peut d'ailleurs parfaitement se tromper et dire le faux – tout à fait particulier et singulier qui s'appelle la philosophie. Cette question, il me semble que c'est celle-ci : comment, de quelle façon, sur quel mode s'inscrit, dans le réel, le dire-vrai philosophique, cette forme particulière de véridiction qu'est la philosophie ? Schématiquement, il me semble que [dans] la question posée par cette inquiétude sur la philosophie qui ne doit pas être simplement *logos* mais aussi *ergon*, on voit se formuler, on voit se dessiner, on voit s'éclairer, d'une façon qui est très fugace mais qui m'apparaît tout de même tout à fait décisive, la question, non pas : quel est le réel qui permet de dire si la philosophie dit vrai ou faux ? Mais : quel est le réel de ce dire-vrai philosophique, qu'est-ce qui fait qu'il n'est pas simplement un discours vain, qu'il dise vrai ou qu'il dise faux ?

Le réel du discours philosophique, c'est cela qui est engagé dans cette question. Et la réponse qui est donnée, ou plutôt qui est esquissée dans cette simple phrase que je rappelais la dernière fois et à partir de laquelle je recommence maintenant – à savoir que le philosophe ne veut pas simplement être *logos*, mais qu'il veut toucher à l'*ergon* –, la réponse qu'il va falloir maintenant essayer de développer, elle apparaît dans toute sa simplicité : la réalité, l'épreuve par laquelle la philosophie va se manifester comme réelle, ce n'est pas le *logos* lui-même, ce n'est pas le jeu intrinsèque au *logos* lui-même. La réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle la véridiction philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qu'elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir. Il ne faut pas qu'il y ait de malentendu. Je ne veux pas du tout dire que, ici dans ce texte de Platon, se définirait une certaine fonction de la philosophie qui serait de dire vrai sur la politique, de dire vrai sur les lois, de dire vrai sur la constitution, de donner des bons conseils utiles et efficaces sur les décisions à prendre. Nous verrons au contraire, par exemple dans ce texte même, comment

Platon écarte, ou du moins situe en un endroit tout à fait particulier et pas du tout central, le fait pour le philosophe de pouvoir proposer des lois. Ce n'est pas dire vrai sur la politique, ce n'est même pas dicter impérieusement ce que doit être soit la constitution des cités soit la politique ou le gouvernement des cités qui fait que la philosophie, que le discours philosophique détient la réalité qui est la sienne. Il me semble que la philosophie pour Platon, dans ce texte, manifeste sa réalité à partir du moment où elle s'introduit dans le champ politique sous des formes qui peuvent être tout à fait diverses : donner des lois, donner des conseils à un Prince, persuader une foule, etc. Elle s'introduit dans le champ politique sous ces formes diverses dont aucune n'est essentielle, mais en marquant toujours, par rapport aux autres discours, sa différence propre. Et c'est précisément ce qui la distingue de la rhétorique. La rhétorique – alors là on aura à y revenir beaucoup plus longuement – de ce point de vue de la philosophie n'est rien d'autre que cet instrument par lequel celui qui veut exercer le pouvoir peut ne pas faire autre chose que répéter très exactement ce que veut la foule ou ce que veulent les chefs ou ce que veut le Prince. La rhétorique est un moyen qui permet de persuader les gens de ce dont ils sont déjà persuadés. L'épreuve de la philosophie au contraire, l'épreuve du réel qu'est la philosophie, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit, dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique, et qu'elle a son jeu propre par rapport à la politique. C'est ce jeu propre par rapport à la politique, c'est cette épreuve de réalité de la philosophie par rapport à la politique que je voudrais maintenant un petit peu expliquer, en retenant simplement ceci – parce que je crois que c'est tout de même assez important dans l'histoire même du discours philosophique : ce petit passage de la lettre VII où le philosophe ne veut pas simplement être *logos*, mais toucher aussi à la réalité, il me semble qu'il marque un des traits fondamentaux de ce qu'est et de ce que sera la pratique philosophique en Occident. Il est vrai que pendant longtemps, il est vrai qu'aujourd'hui encore certains ont pensé et certains pensent que le réel de la philosophie se soutient de ce que la philosophie peut dire vrai, et peut dire vrai en particulier sur la science. Longtemps on a cru, et on pense encore, que, au fond, le réel de la philosophie c'est de pouvoir dire le vrai sur le vrai, le vrai du vrai. Mais il me semble que, et en tout cas c'est ce qui se marque dans ce texte de Platon, il y a toute une autre manière de marquer, de définir ce que peut être le réel de la philosophie, le réel de la véridiction philosophique, que cette véridiction, encore une fois, dise vrai ou faux. Et ce réel se marque en ceci que la philosophie est l'activité qui consiste à parler vrai, à pratiquer la véridiction par rapport au pouvoir.

Et il me semble que, depuis deux millénaires et demi au moins, cela a été à coup sûr l'un des principes permanents de sa réalité. En tout cas, ce que je voudrais vous montrer et vous dire aujourd'hui, c'est comment cette lettre VII et ses différents développements peuvent être vus comme une réflexion sur le réel de la philosophie, manifesté à travers la véridiction exercée dans le jeu politique.

Je ne suivrai pas, dans le développement de ses méandres et de ses détails, cette lettre qui est fort complexe, mais je voudrais, pour schématiser un peu, regrouper ce qu'on y trouve sous deux grandes questions. Premièrement, il me semble que cette lettre répond, en plusieurs de ses passages, dont les uns sont successifs et les autres sont répartis à tel ou tel endroit du développement, à cette question : à quelles conditions le discours philosophique peut-il être certain qu'il ne sera pas simplement *logos*, mais qu'il sera bel et bien *ergon* dans le champ de la politique ? Autrement dit : à quelles conditions est-ce que le discours philosophique peut rencontrer sa réalité, attester sa réalité pour lui-même et pour les autres ? Deuxième série de questions : dans cette fonction de réel que va exercer la philosophie, dans cette assomption de sa réalité qui sera la sienne dans l'ordre de la politique, qu'est-ce que la philosophie a à dire réellement ? Cette seconde série de questions est en fait tellement liée à la première, elle en dérive si directement que, vous le verrez, je crois qu'on pourra la résumer assez vite. En revanche [sur] la première série de questions (c'est-à-dire : à quelles conditions est-ce qu'un *logos*, qui se prétend et se veut discours philosophique, pourra effectivement, comme dit le texte, toucher à sa propre tâche, mettre la main à son propre travail ; à quelles conditions est-ce qu'il pourra passer, et avec succès, l'épreuve de la réalité ?), je crois que là on a trois ou quatre textes qui peuvent nous éclairer.

Le premier dont je voudrais parler [...] se trouve en 330c-331d. Pour que le discours philosophique puisse effectivement rencontrer sa réalité, pour qu'il puisse être réel comme véridiction philosophique, et pas simplement vain verbiage, la première condition – elle peut sembler paradoxale – concerne ceux auxquels elle s'adresse. Pour que la philosophie ne soit pas pur et simple discours mais bien réalité, il faut qu'elle ne s'adresse pas à tout le monde et à n'importe qui, mais à ceux-là seulement qui veulent écouter. Et voici ce que dit le texte, il commence ainsi : « Le conseiller d'un homme malade, si ce malade suit un mauvais régime, n'a-t-il pas comme premier devoir de le faire modifier son genre de vie ? Le malade

* M.F. ajoute : ce n'est pas celui que je vous ai distribué, celui que je vous ai distribué j'essaierai de le commenter tout à l'heure

veut-il obéir, il donnera alors de nouvelles prescriptions. S'il refuse, je tiens qu'il est d'un homme droit et d'un vrai médecin de ne plus se prêter à de nouvelles consultations⁴. » Et le paragraphe se termine un peu plus loin, en 331d, ainsi : « Au cas où il ne lui semble pas bien gouverné [c'est-à-dire : au cas où l'État ne semble pas, au conseiller, au philosophe, bien gouverné; M.F.], qu'il parle [que lui, le philosophe parle, au cas où l'État n'est pas bien gouverné; M.F.], mais seulement s'il ne doit pas parler en l'air ou s'il ne risque pas la mort [pour que le philosophe parle il faut donc être sûr qu'il ne parlera pas en l'air ou qu'il ne risquera pas la mort, c'est-à-dire il faut être sûr que son discours ne sera pas de toute façon refusé; M.F.]; mais qu'il n'use pas de violence pour renverser la constitution de sa patrie, quand on n'en peut obtenir de bonnes qu'au prix de bannissements et de massacres; qu'il reste alors tranquille et implore des dieux les biens pour lui et pour la cité⁵. » Être écouté et rencontrer chez l'auditeur la volonté de suivre l'avis qui sera donné, c'est cela qui est la première condition de l'exercice du discours philosophique comme tâche, comme travail, comme *ergon*, comme réalité. Il ne faut donner de conseils qu'à ceux qui acceptent de les suivre. Sinon il faut faire comme les médecins qui s'en vont lorsque les clients et les malades ne veulent pas écouter leurs prescriptions. Vous me direz que c'est d'une assez grande banalité, mais je crois qu'on peut éclairer un peu ce texte en suivant cette comparaison avec la médecine, comparaison qui est un lieu commun, que l'on trouve très fréquemment chez Platon, [dans] toute une série de textes qui rapportent ou qui comparent en effet le conseil politique à la pratique de la médecine. En particulier vous avez le passage du livre IV de *La République* en 425e⁶, livre IV également des *Lois* [en] 720a et suivants⁷.

Mais que signifie plus précisément cette référence à la médecine ? Premièrement ceci : la médecine est caractérisée, en général, de trois façons, non seulement dans les textes platoniciens mais d'une façon générale dans les textes grecs du IV^e siècle, et même les textes ultérieurs. Premièrement, la médecine est un art à la fois de conjoncture, d'occasion, et aussi de conjecture puisqu'il s'agit, à travers les signes qui sont donnés, de reconnaître la maladie, de prévoir son évolution, et par conséquent de choisir la thérapeutique adaptée. Art de conjoncture, art de conjecture qui s'appuie, bien entendu, sur une science, sur une théorie, sur des connaissances, mais qui, à chaque instant, doit tenir compte de ces conditions particulières et mettre en jeu une pratique du déchiffrement. Deuxièmement, la médecine est aussi toujours caractérisée comme n'étant pas simplement une connaissance à la fois théorique et générale de conjecture et de conjoncture, mais aussi un art, et un art de persuasion. Le médecin,

le bon médecin est aussi celui qui est capable de persuader son malade. Et je vous renvoie par exemple, dans *Les Lois* livre IV paragraphe 720a-e⁸, [à] la fameuse distinction entre les deux médecines. La médecine pour esclaves qui est pratiquée par les esclaves eux-mêmes, soit qu'ils aient une officine soit qu'ils aillent en visite peu importe, cette médecine d'esclaves pour esclaves est une médecine qui se contente de donner des prescriptions, de dire ce qu'il faut faire (médecine, médicaments, scarifications, incisions, amulettes, etc.). Et puis il y a la médecine libre pour gens libres, exercée par des médecins qui sont eux-mêmes des hommes libres. Et cette médecine-là se caractérise par le fait que le médecin et le malade parlent entre eux. Le malade apprend au médecin de quoi il souffre, quel est son régime, comment il a vécu, etc. Et, en retour, le médecin explique au malade pourquoi son régime n'était pas bon, pourquoi il est devenu malade, et ce qu'il faut faire maintenant pour guérir, jusqu'à ce qu'il soit effectivement persuadé que c'est comme cela qu'il faut qu'il se soigne. La bonne médecine, la grande médecine, la médecine libre est donc un art du dialogue et de la persuasion. Enfin, troisième caractère que l'on trouve en général pour définir la médecine, c'est le fait que la bonne médecine ne concerne pas simplement telle ou telle maladie qu'il s'agirait de soigner, mais la bonne médecine est une activité, un art qui prend en compte et qui prend en charge la vie entière du malade. Il faut donner des prescriptions, c'est vrai, pour que la maladie disparaisse, mais il faut établir tout un régime de vie. Et c'est précisément à propos de ce régime de vie que la tâche de persuasion, qui est propre à la médecine et au médecin, devient des plus importantes, des plus décisives. Pour que le malade guérisse réellement, et pour que désormais il puisse éviter toute autre maladie, il faut qu'il accepte de changer tout ce qui concerne ses boissons, sa nourriture, ses rapports sexuels, ses exercices, tout son genre de vie. La médecine porte sur le régime tout autant que sur la maladie.

Si l'on prend ces trois caractères de la médecine, qui sont si souvent évoqués dans les textes platoniciens pour caractériser la médecine, si on prend donc ces différentes notations et si on les rapporte à ce qu'est la tâche du conseiller, de ce conseiller politique dont le texte de la lettre VII dit qu'il doit se conduire comme un médecin, on voit que le rôle du conseiller politique ne sera pas d'exercer la fonction d'un gouvernant qui a à prendre des décisions dans le cours normal des choses. Le philosophe en tant que conseiller politique n'a à intervenir que lorsque les choses vont mal, lorsqu'il y a une maladie [...]. Et là, il aura à la fois à diagnostiquer en quoi consiste le mal de la cité, à saisir l'occasion d'intervenir et à rétablir l'ordre des choses. C'est donc un rôle, si vous voulez, critique, en ce sens

que c'est un rôle qui se joue dans l'ordre de la crise, ou en tout cas du mal et de la maladie, et de la conscience que le malade, en l'occurrence la cité et les citoyens ont que les choses ne vont pas. Deuxièmement, le rôle de la philosophie et du philosophe ne sera pas comme ce rôle des médecins d'esclaves qui se contentent de dire : Voilà ce qu'il faut faire, voilà ce qu'il ne faut pas faire, voilà ce qu'il faut prendre, voilà ce qu'il ne faut pas prendre. Le rôle du philosophe doit être comme celui de ces médecins libres qui s'adressent à des gens libres, c'est-à-dire persuadent en même temps qu'ils prescrivent. Bien sûr, il doit dire ce qu'il faut faire, mais il doit expliquer pourquoi il faut le faire, et dans cette mesure-là justement le philosophe ne sera pas simplement un législateur qui indiquera à une cité comment elle doit être gouvernée et à quelles lois elle doit obéir. Le rôle du philosophe sera effectivement de persuader les uns et les autres, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés. Enfin troisièmement, le philosophe n'aura pas simplement à donner conseils et avis en fonction de tel ou tel mal qui atteint la cité. Il faudra aussi qu'il repense entièrement le régime de la cité, qu'il soit comme ces médecins qui ne pensent pas simplement à guérir les maux actuels mais qui veulent reprendre en charge et en compte l'ensemble de la vie du malade. Eh bien, c'est le régime tout entier de la cité, c'est sa *politeia* qui doit être l'objet de l'intervention du philosophe.*

En un sens, cette définition de la tâche du conseiller philosophique, qui a donc à intervenir dans le mal de la cité, sous une forme persuasive et de manière à remettre en question toute la *politeia*, on peut se demander si ce n'est pas un peu contradictoire avec le texte que je vous avais cité de la lettre V^e, où Platon dit : De toute façon, il y a un certain nombre de *politeiai* différentes les unes des autres. Il y a la constitution démocratique, celle qui est aristocratique, celle qui confie au contraire le pouvoir à un seul. Et dans une lettre qui devait accompagner l'arrivée d'un conseiller auprès du roi de Macédoine (Perdiccas), il disait : Peu importe au fond quelle est la *politeia*, le problème c'est d'entendre et de comprendre et de savoir ce qu'est la voix propre à chaque *politeia*, quelle est sa *phônê*, le mal pour une cité étant en général dans le fait que la *phônê* (la voix) de la *politeia* ne correspond pas à ce qu'est cette constitution elle-même. Ici, il semble que le problème que le conseiller a à résoudre n'est pas simplement

* Le manuscrit ici précise :

« Ce que dit la lettre VII est extrêmement proche de *République* 426a-427a. Il ne vaut la peine d'entreprendre de soigner la cité que s'il est possible de modifier la *politeia* et la manière dont elle est *politeuomenê*. »

d'ajuster la voix de la cité à sa *politeia*, mais bel et bien de repenser la *politeia*. On peut donc s'imaginer, supposer, subodorer une contradiction entre ce qui est dit dans la lettre VII et ce qui est dit dans la lettre V – avec évidemment cette remarque que comme la lettre V est très manifestement apocryphe et plus tardive en tout cas que la lettre VII, cette contradiction ne doit pas faire trop de problèmes. En revanche, il semble bien que cette injonction à prendre en compte et en charge toute la *politeia* de la cité soit un peu contradictoire aussi avec d'autres textes que l'on va trouver dans cette même lettre VII, et en particulier le passage si énigmatique dans lequel Platon dira : De toute façon, il n'est absolument pas question pour le philosophe qu'il se fasse le nomothète, le législateur, le poseur de lois d'une cité. En fait, il me semble que lorsque Platon parle ici de la nécessité pour le bon conseiller de prendre en compte toute la *politeia* (comme un bon médecin, prend en compte tout le régime d'une vie), il n'entend pas la *politeia* au sens en quelque sorte strict et institutionnel du cadre légal à l'intérieur duquel la cité doit vivre. Ce qu'il entend, je crois, par *politeia*, c'est bel et bien le régime même de la cité, c'est-à-dire l'ensemble constitué par les lois elles-mêmes, mais aussi la conviction que peuvent avoir les gouvernants et les gouvernés, les premiers et les derniers, qu'il faut suivre ces lois qui sont bonnes, et enfin la manière dont, effectivement, on suit ces lois dans la cité. À la *politeia* au sens strict, qui est le cadre institutionnel de la cité, il faut ajouter aussi cette conviction, cette persuasion des gouvernants et des citoyens, il faut ajouter la manière même dont cette persuasion se traduit dans les actes. Et c'est tout cela qui constitue la *politeia* au sens large.

Et il me semble que lorsque Platon compare la fonction du conseiller philosophique à celle du médecin, et lorsque par conséquent il fait apparaître que c'est la *politeia* tout entière qui doit être prise en compte par le conseiller, c'est bien cette *politeia* au sens large qui est en question. Il s'agit pour le conseiller de s'adresser, au fond, à quoi ? Eh bien, il me semble que le conseiller, tel que le définit Platon en le comparant au médecin, est essentiellement quelqu'un qui a à parler, non pas, encore une fois, pour imposer – au point de départ de la cité ou comme son cadre institutionnel – les lois fondamentales, mais [qu'il] doit s'adresser au fond à la volonté politique. Que ce soit celle du monarque, que ce soit celle des chefs oligarchiques ou aristocratiques, que ce soit celle des citoyens, [il] a à informer cette volonté. Mais il faut bien comprendre que si le philosophe s'adresse à la volonté politique qui fait vivre la *politeia*, qui se laisse persuader par les lois, qui les accepte, qui les reconnaît comme bonnes et qui veut effectivement les appliquer, si c'est à cette volonté politique,

animant et faisant vivre la *politeia*, que s'adresse le philosophe, il faut bien comprendre aussi qu'il ne peut s'adresser à cette volonté que si cette volonté est en quelque sorte bonne, c'est-à-dire si le Prince, si les chefs, si les citoyens ont effectivement la volonté d'écouter le philosophe. S'ils ne veulent pas l'écouter, c'est-à-dire, comme le précise la fin du texte : si on considère que ce que dit le philosophe ce n'est que du vent, ou pire encore si on met à mort le philosophe, dans un cas comme dans l'autre on a ce refus, et la philosophie ne peut pas rencontrer sa réalité. Le philosophe qui parle sans être écouté, le philosophe encore qui parle sous la menace de la mort, celui-là ne fait pas autre chose au fond que parler dans le vent et dans le vide. S'il veut que son discours soit un discours réel, un discours de réalité, s'il veut que sa véridiction philosophique soit effectivement de l'ordre du réel, il faut que son discours de philosophe soit écouté, entendu, accepté par ceux-là même auxquels il s'adresse. La philosophie n'existe pas dans le réel à la seule condition qu'il y ait un philosophe pour la formuler. La philosophie n'existe dans le réel, la philosophie ne rencontre son réel qu'à la condition qu'au philosophe qui tient son discours répondent l'attente et l'écoute de celui-là qui veut être persuadé par la philosophie. Et je crois qu'on rencontre là ce qu'on pourrait appeler le premier cercle (on en trouvera d'autres dans le texte). C'est le cercle de l'écoute : la philosophie ne peut s'adresser qu'à ceux qui veulent l'écouter. Un discours qui ne serait que protestation, contestation, cri et colère contre le pouvoir et la tyrannie, ne serait pas de la philosophie. Un discours qui serait un discours de violence, qui voudrait entrer comme par effraction dans la cité, et qui par conséquent répandrait autour de lui la menace et la mort, lui non plus ne rencontrerait pas sa réalité philosophique. Si le philosophe n'est pas écouté, et est à ce point non écouté qu'il est menacé de mort, ou encore si le philosophe est violent, et violent à ce point que son discours porterait la mort aux autres, dans un cas comme dans l'autre, la philosophie ne peut pas rencontrer sa réalité, elle manque l'épreuve de la réalité. La première épreuve de réalité du discours philosophique sera l'écoute qu'elle rencontre.

De là toute une série évidemment de conséquences graves et importantes, qu'on peut dérouler rapidement : la philosophie suppose toujours la philosophie, la philosophie ne peut pas se parler à elle seule, la philosophie ne peut pas se proposer comme violence, la philosophie ne peut pas apparaître comme le tableau des lois, la philosophie ne peut pas s'écrire et circuler comme un écrit qui tomberait entre toutes les mains ou n'importe quelles mains. Le réel de la philosophie est – et c'est là son premier caractère – en ceci qu'elle s'adresse à la volonté philosophique.

Et, dernière conséquence, vous voyez en quoi la philosophie est précisément tout à fait différente de la rhétorique (on aura à reprendre ça par la suite évidemment). La rhétorique, c'est précisément ce qui peut à la fois se déployer et trouver son efficace indépendamment même de la volonté de ceux qui écoutent. C'est le jeu de la rhétorique de saisir en quelque sorte malgré elle la volonté des auditeurs, et d'en faire ce qu'elle veut. Alors que la philosophie, elle, et c'est en cela qu'elle n'est pas une rhétorique et qu'elle ne peut être que le contraire de la rhétorique, modestement ou impérieusement, si vous voulez et comme vous le voulez, ne peut exister que du fait qu'elle est écoutée. Cette écoute, cette attente de sa propre écoute par la philosophie fait partie de sa réalité. Voilà le premier point, je crois, que l'on peut tirer de cette première explication donnée par Platon, à propos du rôle du conseiller. S'il est [allé] en Sicile, c'est parce qu'il avait une promesse d'écoute. Si son discours en Sicile n'est resté précisément qu'un *logos* vain, c'est justement que cette écoute n'a pas eu lieu et que la promesse qui lui avait été faite, à lui Platon, a été déçue par celui-là même qui devait l'écouter. Voilà le premier thème qu'on rencontre.

Le second, qui est lié immédiatement à celui-ci, c'est la question que voici : s'il est vrai que la philosophie ne tient son réel que de pouvoir être écoutée, comment est-ce que l'on peut reconnaître ceux qui vont vous écouter ? Comment est-ce que le philosophe va pouvoir accepter l'épreuve de réalité à partir de la certitude de l'écoute qu'il va rencontrer ? Problème important, problème qui est aussi, vous vous souvenez, le problème de Socrate. Socrate aussi avait à se demander si c'était la peine de s'adresser à tel ou tel jeune homme pour essayer de le convaincre. Et vous savez que la certitude de pouvoir être écouté, Socrate la demandait et la voyait, ou il pensait la voir dans cette beauté des garçons, ou en tout cas dans ce qu'on pouvait lire sur le visage et le regard d'un garçon. Ici évidemment, c'est un tout autre critère, et c'est de tout autre chose qu'il s'agit. L'épreuve qui va permettre de décider si on peut être écouté ou pas, c'est cela qui est expliqué par Platon au paragraphe 340b [...*], que je voudrais maintenant expliquer. Ce passage se situe en fait, dans la lettre, assez loin de celui que je viens de lire tout à l'heure, bien qu'il s'[en] rapproche logiquement d'une façon assez claire. Il s'agit d'une explication qui ne porte pas sur le premier voyage politique en Sicile (c'est-à-dire le second chronologiquement), mais sur le second voyage politique (le troisième

* M. F. ajoute : et c'est ce texte que j'ai fait photocopier et dont j'ai distribué quelques exemplaires. Excusez-moi de n'en avoir jamais assez, mais on ne sait jamais combien vous êtes...

chronologiquement). Mais si vous voulez, pour la commodité de l'exposé, je les rapproche, car je crois que ce passage (sur : comment reconnaître, à quelle épreuve soumettre celui auquel on s'adresse ?) est lié directement à la question que j'évoquais tout à l'heure : on ne peut pas parler, et la philosophie ne peut pas être un discours réel, ne peut pas être réellement une vérité si elle ne s'adresse pas à qui veut l'écouter. Question : comment reconnaître ceux qui peuvent et veulent écouter ? Alors lisons, si vous voulez, rapidement ce texte : « À mon arrivée, je crus devoir d'abord m'assurer si Denys était réellement feu et flamme pour la philosophie, ou si tout ce qu'on avait raconté à Athènes n'avait aucun fondement ¹⁰. » Vous voyez, c'est très directement le problème de l'écoute : comment le savoir ? « Or, il y a, pour cette épreuve, une méthode qui est assez élégante. Elle convient parfaitement, appliquée aux tyrans, surtout s'ils sont remplis d'expressions philosophiques mal comprises, comme c'était tout spécialement le cas de Denys, je m'en aperçus aussitôt : il faut leur montrer ce qu'est l'œuvre philosophique [alors là, on reviendra tout à l'heure sur les mots grecs, enfin sur la manière dont il faut peut-être un petit peu resserrer cette traduction ; lisons-la simplement ; M.F.] dans toute son étendue, son caractère propre, ses difficultés, le labeur qu'elle réclame. L'auditeur est-il un vrai philosophe, apte à cette science et digne d'elle, parce que doué d'une nature divine ? La route qu'on lui enseigne lui paraît merveilleuse ; c'est tout de suite qu'il doit l'entreprendre, il ne saurait vivre autrement. Alors, redoublant par ses efforts les efforts de son guide, il ne lâche pas avant d'avoir pleinement atteint le but ou gagné assez de force pour se conduire sans son instructeur. C'est dans un tel état d'esprit que vit cet homme : il se livre sans doute à ses actions ordinaires, mais en tout et toujours, il s'attache à la philosophie, à ce genre de vie qui lui donne, avec l'esprit sobre, une intelligence prompte et une mémoire tenace, ainsi que l'habileté dans le raisonnement. Toute autre conduite ne cesse pas de lui être en horreur [et le texte se termine, je passe sur quelques lignes ; M.F.]. [...] Voilà une expérience claire et infaillible quand il s'agit des gens de plaisir et incapables d'efforts : ils n'ont pas à accuser leur maître, mais eux-mêmes, s'ils ne peuvent pratiquer ce qui est nécessaire à la philosophie ¹¹. »

Premier élément à relever dans ce texte, c'est le caractère très explicitement, très solennellement expérimental et méthodique que Platon donne à ce critère. Ce n'est pas simplement, comme dans le cas de Socrate, une perception, une intuition qui lui faisait deviner à travers la beauté d'un garçon quelle était la qualité de son âme. Là, il s'agit d'une méthode, d'une méthode claire et d'une méthode qui doit être parfaitement déterminante et

donner des résultats indubitables. Or qu'est-ce que c'est que cette méthode ? « Elle convient parfaitement appliquée aux tyrans », dit le texte, « surtout s'ils sont remplis d'expressions philosophiques mal comprises ». Il faut, aux tyrans, montrer (alors là, je suis la traduction) « ce qu'est l'œuvre philosophique dans toute son étendue, son caractère propre, ses difficultés, le labeur qu'elle réclame ». Le texte grec, en le traduisant d'une façon très grossière, fruste et mot à mot, donne ceci : à de tels gens, à ces tyrans, il faut leur montrer ce qu'est *to pragma*¹² (ce qu'est cette chose, la chose elle-même – je reviendrai là-dessus) ; à travers quelles activités, pratiques (*di' hosôn pragmatôn*) [elle s'exerce] ; et quelle peine elle implique et suppose (*kai hoson ponon ekhei*).

Dans ce texte, vous voyez que le mot *pragma* revient deux fois. Or le mot *pragma* en grec a deux sens. *Pragma*, c'est en termes de grammaire ou en termes de logique, le référent d'un terme ou d'une proposition. Et là, Platon dit très clairement qu'il faut montrer, à ces tyrans, ce qu'est *to pragma* (ce qu'est le référent), ce qu'est la philosophie dans sa réalité. Ils prétendent qu'ils savent ce qu'est la philosophie, ils en connaissent quelques mots, ils en ont entendu des brindilles et des broutilles, ils croient que c'est la philosophie. Il faut leur montrer *pan to pragma* : le réel de la philosophie dans son ensemble, tout le réel de la philosophie, tout ce qu'est la philosophie, comme référent à la notion, de la notion de philosophie. Et ce *pragma* de la philosophie, ce réel de la philosophie, en quoi va-t-il consister ? Il faut le montrer « *hoion te kai di' hosôn pragmatôn kai hoson ponon ekhei* ». Et qu'est-ce que c'est, ce *pragma* ? Eh bien ce sont les *pragmata*. Les *pragmata*, qu'est-ce que c'est ? Eh bien ce sont les affaires, les activités, les difficultés, les pratiques, les exercices, toutes les formes de pratiques auxquelles il faut s'exercer et s'appliquer, et pour lesquelles il faut se donner du mal et qui donnent effectivement du mal. Et nous avons là le second sens du mot *pragma*, qui n'est plus le référent d'un terme ou d'une proposition. Les *pragmata* ce sont les activités, tout ce à quoi on s'occupe, tout ce à quoi on peut s'appliquer. Et *pragmata*, vous le savez, s'oppose en ce sens-là à *skholê*, qui est le loisir. À dire vrai, la *skholê* philosophique, ce loisir philosophique consiste précisément à s'occuper d'un certain nombre de choses qui sont les *pragmata* de la philosophie.

En tout cas, dans ce texte, vous avez une double entente du mot *pragma*. Cette double entente, c'est ceci : Il faut montrer, dit le texte, aux tyrans ou à ceux qui croient qu'ils savent la philosophie, ce qu'est le réel de la philosophie, ce à quoi se réfère réellement le mot « philosophie », ce que c'est que philosopher. Et on le leur montre en leur montrant quoi ? Que

« philosopher » c'est précisément toute une série d'activités et de *pragmata* qui constituent les pratiques philosophiques. Ce que dit ce texte, ce n'est ni plus ni moins que cette chose, tout de même fondamentale, que le réel de la philosophie, le réel du philosophe, ce à quoi se rapporte le mot philosophie, c'est un ensemble de *pragmata* (de pratiques). Le réel de la philosophie, ce sont les pratiques de la philosophie. Et quelles sont ces pratiques de la philosophie ? Eh bien, c'est précisément ce que développe le texte à partir de cette phrase, et on peut retrouver, je crois, trois séries d'indications.

Vous voyez, les pratiques de la philosophie sont représentées comme une route à parcourir, une route que celui que l'on veut tester et mettre à l'épreuve doit reconnaître tout de suite et dont, dès qu'on la lui montre, il doit montrer que c'est celle-là qu'il a choisie, celle-là qu'il veut parcourir, au bout de celle-là qu'il veut arriver, et qu'il ne peut pas vivre autrement. « *Où biôtton allôs* » : il n'est pas possible pour lui de vivre autrement. Ce choix philosophique, ce choix du chemin philosophique est une des conditions premières. Deuxièmement, à partir de ce choix philosophique qui est fait, eh bien le candidat, celui qui est soumis à cette épreuve, doit se hâter de toutes ses forces, se hâter aussi sous la direction d'un guide qui lui montre le chemin, qui le prend par la main et lui fait parcourir la route. Et le candidat, celui qu'on soumet à l'épreuve, doit se hâter de toutes ses forces, et hâter aussi son guide et le presser pour arriver le plus vite possible au but. Encore parmi ces activités (ces *pragmata* de la philosophie), eh bien il ne faut pas qu'il relâche ses efforts, et jusqu'au bout, jusqu'au terme de la route, il doit toujours travailler et peiner. Et il ne doit abandonner – c'est encore une indication que vous trouvez dans le texte – la direction de celui qui le guide que s'il a gagné assez de force pour se conduire sans son instructeur, pour se conduire lui-même. Voilà une première série d'indications.

La seconde série d'indications qui sont importantes, c'est celles qui viennent immédiatement après : « C'est dans un tel état d'esprit que vit cet homme : il se livre sans doute à ses actions ordinaires, mais en tout et toujours, il s'attache à la philosophie, à ce genre de vie qui lui donne, avec l'esprit sobre, une intelligence prompte et une mémoire tenace, ainsi que l'habileté dans le raisonnement¹³. » Alors ce texte est important parce que, vous le voyez, à la fois il indique que le choix de la philosophie doit être fait une fois pour toutes, doit être maintenu jusqu'au bout et ne pas s'interrompre jusqu'au terme. Mais d'un autre côté, et c'est ce qui apparaît là dans ce développement, ce choix de la philosophie non seulement n'est pas incompatible avec les actions ordinaires, mais il consiste en ceci que, même dans la vie ordinaire et dans le cours des actions que l'on a à

faire au jour le jour, eh bien on utilise la philosophie, on la met en jeu. On est philosophe jusque dans ses actions ordinaires, et cette pratique de la philosophie se traduit par trois capacités, trois formes d'attitudes et d'aptitudes : on est *eumathês*, c'est-à-dire qu'on peut apprendre facilement ; on est *mnêmôn*, c'est-à-dire qu'on a une bonne mémoire et qu'on garde dans l'esprit en permanence et de façon vivante, présente, active tout ce qu'on a appris, puisqu'on était *eumathês*. On est donc *eumathês*, on est *mnêmôn* (on garde mémoire de ce qu'on a appris), et enfin on est *logizesthai dunatos* (on est capable de raisonner, c'est-à-dire : dans une situation et dans une conjecture données, on sait utiliser le raisonnement et l'appliquer pour prendre la bonne décision). Donc vous voyez, vous avez toute une première série d'indications qui marquent en quoi doit consister, dans son principe, dans sa permanence, dans son effort ininterrompu, le choix philosophique, et, d'un autre côté, toute une série d'indications qui montrent comment ce choix philosophique s'intrique, s'enclenche immédiatement et continûment sur ce qu'est l'activité quotidienne.

Eh bien, si on compare ce texte à cet autre texte, à savoir celui d'*Alcibiade* dont je vous parlais tout à l'heure, qu'on avait commenté la dernière fois, vous voyez que la définition du rapport entre la philosophie et, disons, l'activité politique est très différente. Alcibiade en effet, vous vous souvenez, était donc possédé par le désir d'exercer le pouvoir, et le pouvoir unique, exclusif dans la cité. C'est là que Socrate le saisissait, le prenait par la manche et lui disait : Mais sais-tu comment tu peux exercer ce pouvoir ? Et là suivait un très long dialogue au cours duquel il s'avérait qu'Alcibiade ne connaissant pas même ce que c'était que la justice ou le bon ordre, ou la bonne harmonie qu'il voulait faire régner dans la cité, il fallait qu'il apprenne tout cela. Mais il ne pouvait apprendre tout cela sans s'occuper de lui-même, d'abord et avant tout. Or s'occuper de lui-même impliquait qu'il se connaisse lui-même. Or se connaître lui-même impliquait la conversion de son regard vers sa propre âme, et c'était dans la contemplation de sa propre âme ou dans la perception de l'élément divin de sa propre âme qu'il pouvait percevoir les fondements de ce qu'était la justice dans son essence, et par conséquent qu'il pouvait connaître quels étaient les fondements et principes d'un gouvernement juste. On avait donc là l'image, la définition plutôt d'un cheminement philosophique qui est bien en effet, comme ici, indispensable pour l'action politique. Mais ce cheminement philosophique, vous voyez qu'il avait, dans l'*Alcibiade*, la forme de ce retour de soi sur soi : contemplation de l'âme par elle-même, et contemplation des réalités qui peuvent fonder une action politiquement juste¹⁴.

Ici le choix philosophique, l'activité philosophique, les *pragmata* philosophiques qui sont indispensables et qui constituent le *pragma* (le réel) de la philosophie, les pratiques philosophiques qui sont le réel de la philosophie sont tout autres. Il ne s'agit absolument pas de regard, il s'agit de cheminement. Il ne s'agit absolument pas d'une conversion, il s'agit, au contraire, de suivre un chemin qui a une origine et qui a un but. Et le long de ce cheminement, c'est tout un travail long et pénible qu'il faut assurer. Enfin, l'attachement dont il est question dans ce texte n'est pas l'attachement aux réalités éternelles, c'est la pratique de la vie quotidienne, c'est cette espèce d'activité au jour le jour, à l'intérieur de laquelle le sujet devra se montrer *eumathês* (capable d'apprendre), *mnêmôn* (capable de se souvenir), *logizesthai dunatos* (capable de raisonner). Dans le cas, si vous voulez, de la grande conversion que l'on voyait définie dans l'*Alcibiade*, le problème était [de] savoir, lorsque le sujet avait atteint le moment où il était capable de contempler la réalité, comment il pouvait redescendre et appliquer effectivement ce qu'il avait vu à la vie quotidienne. Vous vous souvenez d'ailleurs aussi, dans *La République*, combien il était difficile de renvoyer dans la caverne ceux qui avaient une fois contemplé la réalité extérieure à la caverne. Ici, il s'agit de tout autre chose. Il s'agit d'un choix, d'un choix qui doit être fait dès le départ, d'un choix qui doit être fait une fois pour toutes et qui doit ensuite se développer, se dérouler et presque se monnayer dans le travail assidu de la vie quotidienne. C'est un tout autre type de conversion. Conversion du regard vers autre chose dans l'*Alcibiade*. Conversion, ici, qui se définit par un choix initial, un cheminement et une application. Conversion non du regard, mais de la décision. Conversion qui ne tend pas à la contemplation, et à la contemplation de soi-même, mais qui, sous la direction d'un guide et au fil d'un cheminement qui sera long et pénible, doit permettre, dans l'activité de tous les jours, à la fois l'apprentissage, la mémoire et les bons raisonnements.

De cela on peut tirer évidemment un certain nombre de conséquences. La première, vous l'avez vu, c'est que nous avons là, dans ce texte, me semble-t-il, la définition d'un autre cercle. J'avais évoqué tout à l'heure, à partir du passage précédent, le cercle de l'écoute, qui consiste en ceci que le dire-vrai philosophique, la vérédiction philosophique, suppose chez l'autre la volonté de l'écoute. Ici nous avons un autre cercle, tout à fait différent, qui n'est plus le cercle de l'autre, mais le cercle de soi-même. Il s'agit en effet de ceci : le réel de la philosophie ne se rencontre, ne se reconnaît, ne s'effectue que dans la pratique même de la philosophie. Le réel de la philosophie, c'est sa pratique. Plus exactement même, le réel de la philosophie, et c'est la seconde conséquence qu'il faut tirer, ce n'est pas

sa pratique comme pratique du *logos*. C'est-à-dire que ce ne sera pas la pratique de la philosophie comme discours, ce ne sera pas la pratique de la philosophie même comme dialogue. Ce sera la pratique de la philosophie comme « pratiques », au pluriel, ce sera la pratique de la philosophie dans ses pratiques, dans ses exercices. Et, troisième conséquence évidemment capitale, c'est que ces exercices sur quoi portent-ils, de quoi est-il question dans ces pratiques ? Eh bien, il s'agit tout simplement du sujet lui-même. C'est-à-dire que c'est dans le rapport à soi, dans le travail de soi sur soi, dans le travail sur soi-même, dans ce mode d'activité de soi sur soi que le réel de la philosophie sera en effet manifesté et attesté. Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c'est la pratique de la philosophie, entendue comme l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élabore lui-même, travaille sur soi. Le travail de soi sur soi, c'est le réel de la philosophie.

Voilà le second texte que je voulais vous commenter dans cette septième lettre. Il y en a un troisième que je commenterai, si vous voulez, tout à l'heure, et qui nous fera, je crois, arriver à un troisième cercle et à une troisième définition, une troisième approche de ce réel de la philosophie.

*

NOTES

1. « Il n'y avait qu'à persuader suffisamment un seul homme et tout était gagné » (Platon, lettre VII, 328b, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1 : *Lettres*, trad. J. Souilhé, éd. citée, p. 33).

2. Cf. sur ce point les leçons de janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée.

3. « Si tu m'avais paru satisfait des avantages que je viens d'énumérer et décidé à t'en contenter toute ta vie (*en toutois katabiônai*), il y a longtemps que j'aurais cessé de t'aimer » (Platon, *Alcibiade*, 104e-105a, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 61-62).

4. Platon, lettre VII, 330c-d, in *Lettres*, éd. citée, p. 36.

5. *Id.*, 331d, p. 37.

6. Platon, *La République*, 425e-426a, trad. E. Chambry, éd. citée, p. 14-15.

7. Cf. *infra*, note 8.

8. Platon, *Les Lois*, livre IV, trad. E. des Places, éd. citée, p. 71-72.

9. Cf. *supra*, p. 193-197.

10. Platon, lettre VII, 340b, in *Lettres*, éd. citée, p. 49.

11. *Id.*, 340b-341a, p. 49-50.

12. Cf. une première analyse de ce concept en référence aux exercices spirituels, et plus précisément à l'écoute philosophique in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 332 (voir aussi l'article de P. Hadot sur cette notion in *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, s.dir. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980).

13. Platon, lettre VII, 340b, in *Lettres*, éd. citée, p. 49.

14. Cf. sur ce point les leçons de janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée.

LEÇON DU 16 FÉVRIER 1983

Deuxième heure

L'échec de Denys. – Le refus platonicien de l'écriture. – Mathêmata versus sunousia. – La philosophie comme pratique de l'âme. – La digression philosophique de la lettre VII : les cinq éléments de la connaissance. – Le troisième cercle : le cercle de la connaissance. – Le philosophe et le législateur. – Remarques finales sur les interprétations contemporaines de Platon.

[...*] La première question traitée dans cette série de textes que je vous analyse, c'était la question de l'écoute : la philosophie ne sera un discours, ne sera réelle que d'être écoutée. Deuxièmement, le discours philosophique ne sera réel que d'être accompagné, soutenu et exercé comme une pratique, et à travers une série de pratiques. C'était la seconde chose. Maintenant, troisième ensemble de textes, ce sont ceux qui se réfèrent à l'épreuve à laquelle effectivement Platon a soumis Denys, ou plutôt à la façon dont Denys n'a pas été capable de répondre positivement à l'épreuve à laquelle il était soumis. Le texte de tout à l'heure que je vous ai distribué, vous vous souvenez, montrait bien qu'il s'agissait d'une épreuve systématique que Platon présentait comme un moyen sûr et certain. Et, dans les lignes et les pages qui suivent, Platon montre comment Denys a échoué à cette épreuve. En fait, ce long développement peut être scandé de la manière suivante. Premièrement, l'échec de Denys : comment et pourquoi, par quel défaut par rapport à la philosophie est-ce que Denys a échoué ? Et deuxièmement alors, le versant positif de cette critique, de cet échec de Denys, à savoir : une certaine théorie de la connaissance.

Premièrement, versant négatif : comment est-ce que Denys a échoué à l'épreuve de la philosophie, à cette épreuve du *pragma* de la philosophie, à cette épreuve de ce réel de la philosophie qui doit être dans les *pragmata*, dans les pratiques même de la philosophie ? Cet échec, Platon le montre de deux façons, ou en donne deux signes. Premièrement, signe

* M. F. : Allez, on continue ? On est fatigués à cette période de l'année.

entièrement négatif, qui est ceci : Denys a refusé précisément de choisir le long chemin de la philosophie qui lui avait été indiqué. Il n'avait pas plutôt écouté la première leçon de philosophie qu'il croyait déjà savoir les choses les plus importantes (*ta megista*) et que désormais il en savait assez et il n'avait pas besoin de se former davantage¹. Ceci est simple. Mais il y a autre chose [car], outre cette incapacité que Denys a montrée de suivre le long chemin de la philosophie, c'est-à-dire d'emprunter la voie rude des exercices et pratiques, Denys a fait une faute en quelque sorte directe et immédiate, il a commis positivement une faute. Et cette faute est très intéressante, elle est très importante. C'est que Denys a écrit effectivement un traité de philosophie². Et c'est dans le fait qu'il ait écrit ce traité de philosophie que Platon voit le signe qu'il n'était pas capable de rencontrer le réel de la philosophie. Le texte écrit par Denys a été en fait écrit après la visite de Platon, et Platon l'évoque simplement comme étant une sorte de signe *a posteriori* qu'en effet sa visite ne pouvait pas réussir, puisque Denys était capable d'être celui qui, un peu plus tard, devait, pour attester sa propre valeur philosophique et montrer qu'en réalité les torts étaient du côté de Platon, écrire un traité sur les questions les plus importantes de la philosophie. Et, dit Platon, en ceci il a commis deux fautes.

Premièrement, il a voulu se faire passer [pour] l'auteur de textes qui en réalité n'étaient rien d'autre que la transcription des leçons [qu'il avait reçues], mais ce n'est pas là où est l'essentiel du reproche et où les choses vont se jouer. Vouloir écrire sur ces questions de philosophie, et sur ces questions les plus importantes de la philosophie, c'est montrer qu'on ne comprend rien à la philosophie. Alors ce texte, qui est évidemment capital, peut être rapproché d'un autre, qui est connu et qu'on cite souvent à titre de preuve, manifestation et expression dernière du grand refus par Platon de l'écriture. Ce texte du grand refus de l'écriture, vous le savez, c'est le texte de la lettre II, tout à fait à la fin, dans lequel Platon dit : « Réfléchis donc à cela et prends garde d'avoir à te repentir un jour de ce que tu laisserais aujourd'hui se divulguer indignement. La plus grande sauvegarde (*megistê phulakê*) sera de ne pas écrire, mais d'apprendre par cœur, car il est impossible que les écrits ne finissent par tomber dans le domaine public. Aussi, au grand jamais, je n'ai moi-même écrit sur ces questions. Il n'y a pas d'ouvrage de Platon et il n'y en aura pas. Ce qu'à présent l'on désigne sous ce nom est de Socrate au temps de sa belle jeunesse. Adieu et obéis-moi. Aussitôt que tu auras lu et relu cette lettre, brûle-la³. » Il faut tout de même se rappeler que cette lettre II est nettement postérieure à la lettre VII que je vous explique, et qu'elle en est, jusqu'à un certain point, le résumé ou la version, je dirais, déjà néo-platonicienne. Si l'on prend

le texte de la lettre VII, plus ancien, il me semble que c'est d'une tout autre façon et sur un tout autre mode, enfin sur un mode relativement différent que l'on va voir se formuler le refus de l'écriture. Ici, dans ce texte, postérieur, de la lettre II que je viens de vous lire, il est bien évident que – il faudrait regarder de plus près – le thème général est bien celui de l'ésotérisme. Il y a un certain savoir qu'il ne faut pas divulguer. Et à divulguer ce savoir, on s'expose à un certain nombre de dangers. Aucun ouvrage dit « de Platon » ne peut être et ne doit être considéré comme de Platon. Les lettres mêmes qu'il a écrites, il faut les brûler. Précaution d'ésotérisme dans laquelle sans doute l'influence pythagoricienne joue. Ce n'est pas du tout comme cela que, dans les textes de la lettre VII que je voudrais vous expliquer maintenant, se présente ce rejet de l'écriture.

Denys a donc publié un certain nombre de textes dont il a voulu se faire passer pour l'auteur, et sur les questions les plus fondamentales de la philosophie. Or, dit Platon, on ne peut pas parler de ces choses essentielles dans la philosophie, le discours philosophique ne peut rencontrer son réel, son *ergon*, s'il prend la forme de quoi ? Des *mathêmata*⁴. Et là il faut entendre le mot *mathêmata* dans sa signification double. Les *mathêmata*, ce sont, bien entendu, des connaissances, mais ce sont aussi les formules mêmes de la connaissance. C'est à la fois la connaissance dans son contenu, et la manière dont cette connaissance est donnée dans des mathèmes, c'est-à-dire dans des formules qui peuvent relever de la *mathêsis*, c'est-à-dire de l'apprentissage d'une formule donnée par le maître, écoutée par le disciple, apprise par cœur par le disciple, et qui deviennent ainsi sa connaissance.

Ce cheminement des *mathêmata*, cette mise en forme de la connaissance dans des formules enseignées, apprises et connues, cela n'est pas, dit le texte de Platon, le chemin par lequel passe effectivement la philosophie. Les choses ne se passent pas ainsi, ce n'est pas au fil des *mathêmata* que la philosophie se transmet. Comment se transmet-elle ? Eh bien, dit-il : La philosophie on l'acquiert par « *sunousia peri to pragma*⁵ ». Et un peu plus loin il emploie le verbe *suzên*⁶. *Sunousia*, c'est l'être avec, c'est la réunion, c'est la conjonction. Le mot *sunousia* a même souvent, dans le vocabulaire grec ordinaire, le sens de conjonction sexuelle. Il n'y a ici absolument pas cette connotation, et je ne crois pas qu'il faille surinterpréter en disant qu'il y a là comme un rapport de conjonction sexuelle de celui qui philosophe avec la philosophie. Mais celui qui doit se soumettre à l'épreuve de la philosophie doit « vivre avec », doit, employons le mot, « cohabiter » avec elle – avec là aussi, vous savez bien, les sens possibles du mot cohabiter. Que celui qui philosophe ait

à cohabiter avec elle, c'est cela qui va constituer la pratique même de la philosophie et sa réalité. *Sunousia* : cohabitation. *Suzên* : vivre avec. Et, dit Platon, c'est à force de cette *sunousia*, à force de ce *suzên*, que va se produire quoi ? Eh bien, que la lumière va s'allumer dans l'âme, un peu comme une lumière (« *phôs* ») s'allume (la traduction dit « un éclair »⁷), c'est-à-dire comme une lampe s'allume quand on l'approche du feu. Être auprès de la philosophie comme quand on est auprès du feu, jusqu'à ce que la lampe dans l'âme s'allume, ou que la lampe s'allume comme une âme, c'est en cela et de cette manière-là qu'effectivement la philosophie va rencontrer sa réalité. Et à partir du moment où la lampe sera allumée, eh bien elle devra se nourrir elle-même et de sa propre huile, c'est-à-dire que la philosophie, allumée dans l'âme, devra être nourrie par l'âme elle-même. C'est de cette manière-là, sous cette forme de la cohabitation, de la lumière qui se transmet et qui s'allume, de la lumière qui se nourrit de l'âme même, c'est ainsi que la philosophie va vivre. Vous voyez que c'est exactement le contraire de ce qui se passe dans les *mathêmata*. Dans les *mathêmata*, il n'y a pas *sunousia*, il n'est pas nécessaire de *suzên*. Il faut qu'il y ait mise en forme de mathèmes, des contenus de connaissance. Il faut que ces mathèmes soient transmis et il faut qu'ils soient gardés dans l'esprit jusqu'à ce qu'éventuellement l'oubli les efface. Là au contraire, pas de formule, mais une coexistence. Pas d'apprentissage de la formule par quelqu'un, mais allumage brusque et soudain de la lumière à l'intérieur de l'âme. Et [pas] non plus inscription et dépôt dans l'âme d'une formule toute faite, mais alimentation perpétuelle de la philosophie par l'huile secrète de l'âme.

Dans cette mesure-là, on ne peut pas en effet considérer que la philosophie va pouvoir s'enseigner par quelque chose comme un matériau écrit qui donnera justement la forme des *mathêmata* à la connaissance, *mathêmata* qui seront ainsi transmis par un maître quelconque à des disciples quelconques, qui n'auront plus qu'à les apprendre, à les apprendre par cœur. En tout cas le fait que la philosophie ne puisse pas se transmettre comme des *mathêmata*, cela, dit Platon, est la raison pour laquelle lui-même, bien qu'il aurait été, dit-il, le mieux placé pour le faire, n'a jamais accepté d'écrire aucun livre sur la philosophie⁸. Bien sûr, ajoute-t-il, si c'était possible de faire cela, et si effectivement la philosophie pouvait être écrite, écrite en forme de mathèmes et transmise comme telle, bien sûr ce serait la chose la plus utile du monde. Imaginons, dit-il, qu'on puisse mettre pour tous, en pleine lumière, *tên phusin* (la nature)⁹, ce serait très bien. Mais en fait ce serait ou inutile ou dangereux. Ce serait dangereux pour ceux qui effectivement, ne sachant pas que la philosophie n'a d'autre

réel que ses propres pratiques, ceux-là croiraient connaître la philosophie, en tireraient vanité, suffisance et mépris pour les autres, et donc ce serait dangereux. Quant aux autres, à ceux qui savent parfaitement que le réel de la philosophie est dans cette, dans sa et dans ses pratiques, eh bien pour ceux-là l'enseignement par l'écriture, la transmission par l'écriture serait tout à fait inutile. Ceux qui savent ce qu'est réellement le réel de la philosophie et qui pratiquent ce réel de la philosophie, ceux-là n'ont pas besoin de cet enseignement explicite sous forme des *mathêmata*. Il leur suffit d'une *endeixis*¹⁰ : d'une indication. C'est à travers ces structures de l'indication que l'enseignement de la philosophie pourra être pratiqué. Tout ceci se trouve dans les paragraphes 341b-342a¹¹.

Voilà pour le côté négatif de l'épreuve de Denys, qui a donc culminé dans cette fausse pratique qui est la pratique de l'écriture. Or ce rejet de l'écriture est expliqué, fondé dans un paragraphe qui suit immédiatement celui que je viens de vous expliquer, et qui en est en quelque sorte comme le versant positif, et qui, je crois, doit donner la véritable signification à ce rejet et à ce refus. En effet, Platon, après avoir expliqué comment la philosophie ne peut pas être enseignée – après avoir dit : Pour les uns c'est inutile puisqu'ils n'ont besoin que d'indication, quant aux autres « on les remplirait d'un injuste mépris ou d'une vaine suffisance¹² » pour des enseignements reçus qu'ils croiraient avoir compris –, [écrit] : « D'ailleurs, j'ai l'intention de m'étendre plus longuement sur cette question : peut-être quelqu'un des points dont je traite deviendra-t-il plus clair quand je me serai expliqué. Il y a une raison sérieuse, en effet, qui s'oppose à ce qu'on essaie d'écrire quoi que ce soit en pareilles matières, une raison déjà souvent alléguée par moi, mais que je crois devoir répéter encore¹³. » Donc, il est parfaitement clair que ce passage, qui sera un peu plus loin appelé d'ailleurs une « digression¹⁴ », est là introduit par Platon, de la façon la plus claire et sans la moindre équivoque, comme l'explication de son refus de l'écriture. Or quelle est cette explication ? L'explication démarre apparemment très loin de l'écriture. Elle se donne comme une théorie de la connaissance et de la science (*epistêmê*) : « Dans tous les êtres, on distingue trois éléments qui permettent d'en acquérir la science¹⁵. »

Ce texte est un texte très difficile, je voudrais simplement ici faire apparaître quelques aspects qui sont pertinents pour notre problème. Disons ceci : Platon distingue, en ce qui concerne ce qui permet d'avoir connaissance des choses, cinq éléments. Les trois premiers sont : le nom (*onoma*) ; la définition (*logos*, entendu au sens strict, c'est-à-dire : la définition qui comporte, dit Platon lui-même, des noms et des verbes) ; l'image (l'*eidôlon*). Et puis deux autres niveaux, deux autres moyens de connaître : le

quatrième, c'est ce qu'il appelle la science (l'*epistemê*, laquelle, dit-il, est aussi opinion droite – *orthê doxa* – et *noûs*), et puis enfin un cinquième élément. Pour schématiser ce texte complexe, je crois qu'on pourrait dire ceci : les trois premiers modes de connaissance (par le nom, la définition, l'image) sont des modes de connaissance tels qu'ils ne font connaître la chose qu'à travers ce qui est hétérogène, ou d'ailleurs, dit Platon dans ce texte, contraire à la chose elle-même. Prenons l'exemple du cercle, dit Platon, il est clair que le nom arbitraire (*kuklos*) que l'on emploie pour désigner le cercle est entièrement contraire, étranger en tout cas, au cercle lui-même. De même la définition qu'on donne du cercle, laquelle définition n'est faite que de noms et de verbes, est également étrangère au cercle lui-même. Troisièmement, l'image que l'on trace du cercle sur le sable, celle-là même est étrangère au cercle. Elle est même faite d'éléments qui ne sont, dit-il, [que] des petites lignes droites, lesquelles lignes droites sont évidemment contraires à la nature même du cercle. Donc tout ceci (nom, définition, image) est étranger à la nature même du cercle. Quant au quatrième moyen de connaître, l'*epistemê* qui est donc à la fois [*orthê doxa*] (opinion droite) et *noûs*, ce quatrième niveau, cette quatrième forme de connaissance, à la différence des autres, ne réside pas dans le monde extérieur. Les mots ce sont des bruits, les figures dessinées ce sont des choses matérielles. Ce quatrième élément, l'*epistemê*, ne réside que dans l'âme. Elle fait connaître quoi ? Non pas des choses étrangères ou extérieures à la chose elle-même, elle fait connaître les qualités de la chose. Mais elle ne fait pas connaître ce qu'est l'être même de la chose : *to on*, ce en quoi consiste l'essence même de la chose.

La cinquième forme de connaissance, c'est celle qui va permettre de connaître la chose elle-même dans son être propre (*to on*). Cette cinquième forme de connaissance, en quoi consiste-t-elle, qu'est-ce qu'elle est ? Et c'est là où il y a quelque chose qui est important. Cette connaissance cinquième, qu'est-ce qui en est l'opérateur ? Qu'est-ce qui en est l'agent ? Qu'est-ce qui nous donne accès à la réalité de la chose en son être même ? C'est le *noûs*, ce *noûs* dont il est dit qu'il est effectivement présent dans le mode quatrième et précédent de connaissance, avec l'*epistemê* et l'*orthê doxa*. Deuxièmement, dit Platon, cette connaissance, que l'on acquiert ainsi et qui permet de saisir l'être même de la chose, comment est-ce qu'on peut la former ? Eh bien on peut la former par le va-et-vient, la montée et la descente le long des quatre autres degrés de connaissance et à travers les instruments qui caractérisent les autres formes de la connaissance. Et c'est ainsi, en montant du nom à la définition, de la définition à l'image et de l'image à l'*epistemê* (à la connaissance), puis en redescendant, puis

en remontant encore, c'est ainsi que, petit à petit, on arrivera à saisir dans la cinquième forme de connaissance l'être même (le *to on*) du cercle et des choses que l'on veut connaître. Mais pour que ce travail de montée et de descente le long des autres degrés de la connaissance puisse effectivement nous mener à ce cinquième degré, faut-il encore que l'âme soit de bonne qualité. Il faut qu'elle ait une affinité, qu'elle soit *suggenês* avec la chose même, *to pragma* justement¹⁶.

Et c'est lorsque cette âme de bonne qualité fait ainsi tout ce lent, long, dur travail de montée et de descente le long des autres formes de connaissance, c'est lorsqu'elle a pratiqué ce que Platon appelle *tribê* – au sens strict : le frottement –, c'est par là que la connaissance de ce qu'est la réalité dans son être même va être possible¹⁷. Ce mot « *tribê* » est important. C'est, matériellement, le frottement. On a là un écho et un rappel de cette image qui était celle du feu qui doit s'allumer dans l'âme comme dans une lampe. *Tribê*, c'est également, dans un sens plus général et plus abstrait, tout ce qui est exercice, tout ce qui est entraînement. C'est tout ce par quoi on s'habitue, on s'exerce à quelque chose. Par conséquent, vous voyez que la connaissance du cinquième genre est absolument différente des quatre autres degrés de la connaissance. Mais cette connaissance dernière ne s'obtient et ne s'acquiert que par une pratique, par une pratique continue, par une pratique perpétuellement exercée, par une pratique de frottement entre les autres modes de la connaissance.

Bien sûr je schématise, car ce texte suscite, par toutes ses formulations, un grand nombre de difficultés quant à la théorie platonicienne de la connaissance, quant à la signification à donner à des mots comme *doxa*, *epistemê*, tout le problème de la conception du *noûs*, etc. Ce sur quoi je voudrais insister, et l'aspect sous lequel je voudrais considérer ici ce texte, c'est qu'il fait très exactement sens et très convenablement sens à tout ce qu'on a dit jusqu'à présent sur le réel de la philosophie. On voit qu'il vient se loger très exactement dans ce problème, qui me paraît commander toute cette lettre VII ou en tout cas tous les développements centraux et théoriques de cette lettre VII, à savoir : qu'est-ce que c'est que la philosophie, dès lors qu'on ne veut pas simplement la penser comme *logos*, mais bien comme *ergon* ? Eh bien, il me semble qu'on peut déceler là ce qu'on pourrait appeler un troisième cercle. On a eu le cercle de l'écoute : pour que la philosophie soit effectivement réelle, pour qu'elle rencontre son réel, il faut que ce soit un discours qui soit écouté. Deuxièmement, pour que la philosophie rencontre son réel, il faut qu'elle soit effectivement pratique(s) (à la fois au singulier et au pluriel). Le réel de la philosophie est dans ses pratiques. Et enfin maintenant, on aurait ce qu'on

pourrait appeler le cercle de la connaissance. À savoir que la connaissance philosophique, la connaissance proprement philosophique, est bien en effet parfaitement différente des quatre autres formes de connaissance. Mais pourtant, le réel de cette connaissance ne peut être atteint que par la pratique assidue et continue des autres modes de connaissance.

En tout cas, de cette théorie de la connaissance qui, encore une fois, est présentée par Platon comme étant explicitement l'explication de la raison pour laquelle l'écriture est refusée, de cette analyse, il tire un certain nombre de conséquences qui sont formulées dans le texte même. Platon dit : S'il est vrai que la connaissance c'est donc cela, s'il est vrai qu'il y a ces cinq degrés de la connaissance et que la connaissance de ce qu'est la réalité dans son être même ne peut se faire que par la *tribê* (le frottement) des modes de connaissance les uns contre les autres, eh bien, dit-il, un homme sérieux (*spoudaios*) ne peut pas traiter par écrit de ces choses¹⁸. Il ne peut pas traiter par écrit de ces choses, pour des raisons qui ne sont pas dites dans le texte mais qui apparaissent très clairement, puisque précisément l'écriture, en donnant à ce qui est connu et à ce qui est à connaître, la [forme¹⁹] du mathème, du *mathêma*, des *mathêmata* qui sont en quelque sorte l'instrument où se véhicule la connaissance déjà faite à celui qui doit la connaître, eh bien l'écriture, qui est donc liée à la forme même des *mathêmata*, ne peut en aucune manière répondre à ce qui est le réel de la connaissance philosophique : le frottement continu des modes de connaissance les uns avec les autres.

De ce principe qu'aucun homme sérieux ne peut traiter par écrit des choses de la philosophie, Platon tire comme conséquence d'abord bien sûr, à propos de Denys, que Denys n'a rien compris à ce qu'est la philosophie. Et il en tire cette autre conséquence, qui est pour nous plus importante et qui est par rapport à Platon d'ailleurs très paradoxale : c'est que si effectivement ce n'est pas sous forme de *mathêmata* que la philosophie peut être pratiquée et apprise, eh bien le rôle d'un philosophe ne sera jamais d'être un nomothète, son rôle ne sera jamais de présenter un ensemble de lois auxquelles les citoyens d'une cité devraient se soumettre pour que celle-ci soit gouvernée comme il faut. Il dit très explicitement, dans la fin de ce passage, au paragraphe 344c : « Il faut tirer de là cette simple conclusion : quand nous voyons une composition écrite soit par un législateur sur les lois [*en nomois*, et il est question d'un "*nomethetês*"; M.F.], soit par tout autre sur n'importe quel sujet, disons-nous que l'auteur n'a point pris cela bien au sérieux s'il est sérieux lui-même, et que sa pensée reste enfermée

* M.F. : la formule (c'est la traduction dans l'édition Budé de *mathêma*)

dans la partie la plus précieuse de l'écrivain. Que si réellement il avait confié à des caractères [écrits; M.F.] ses réflexions, comme des choses d'une grande importance, "ce serait donc assurément que" non pas les dieux, mais les mortels "lui ont fait perdre l'esprit"¹⁹. » Nous avons donc là un texte qui récusé totalement l'activité qui consiste à proposer des lois à une cité, c'est-à-dire qui récusé, apparemment du moins, la légitimité d'un texte comme celui de *La République*, ou surtout comme celui des *Lois* qui est très exactement consacré à écrire sur les lois du point de vue du nomothète. Il est dit qu'un texte comme celui-là ne peut pas être sérieux.

Une pure et simple hypothèse que je vous suggère : tout comme Platon dit à propos du *muthos* (du mythe) que le mythe n'est pas à prendre au pied de la lettre et que, d'une certaine façon, il n'est pas sérieux, ou qu'il faut mettre tout son sérieux à l'interpréter sérieusement, est-ce que l'on ne peut pas dire la même chose à propos de ces fameux textes des *Lois* ou de *La République*, que l'on a souvent interprétés comme la forme que Platon donne idéalement à la cité qu'il voudrait être réelle ? Est-ce que l'activité de nomothète, est-ce que le schéma législatif et constitutionnel proposé par *La République* et par *Les Lois* ne serait pas au fond, dans la pensée de Platon, à prendre avec autant de précautions qu'un mythe même ? Et est-ce que ce qu'il y a de sérieux dans la philosophie ne passe pas ailleurs ? L'activité de nomothète qu'a l'air de se donner Platon dans *Les Lois* et dans *La République* n'est-elle pas un jeu ? Un jeu comme l'est, bien que différemment bien sûr, le mythe. Et ce que la philosophie a à dire passe bien sûr par ce jeu nomothétique comme il passe par le jeu mythique, mais pour dire autre chose. Et étant bien entendu que le réel de la philosophie, le réel de la philosophie dans la politique même, sera tout autre chose que de donner des lois aux hommes et de leur proposer la forme contraignante de cette cité idéale, eh bien, si on lit ainsi cet ensemble de textes de la septième lettre, je crois qu'on pourrait, à partir de là, faire un certain nombre de remarques.

Deux remarques, disons, critiques, et une remarque sur le sens même de la question posée et de la réponse qui lui est donnée dans cette lettre. Premièrement, vous voyez que si effectivement on doit donner, au refus de l'écriture dont je vous parlais, le sens que je suggère, il ne faut aucunement voir dans ce refus platonicien de l'écriture quelque chose comme l'avènement d'un logocentrisme dans la philosophie occidentale²⁰. Vous voyez bien que les choses sont plus compliquées que cela. Car le refus de l'écriture ici, dans tout ce texte de la lettre VII, n'est aucunement posé en alternative avec l'acceptation ou la valorisation du *logos*. Au contraire, c'est tout le thème de l'insuffisance du *logos* qui est poursuivi au cours de

cette lettre. Et le refus de l'écriture s'articule lui-même comme un refus d'une connaissance qui passerait par *onoma* (le mot), *logos* (la définition, le jeu des substantifs et des verbes, etc.). C'est tout ceci, écriture et *logos* ensemble, qui est bel et bien rejeté dans cette lettre. Ce n'est pas parce qu'elle s'oppose au *logos* que l'écriture est rejetée. C'est au contraire parce qu'elle est du même côté que lui, et qu'elle est, à sa manière, une forme comme dérivée et seconde du *logos*. Et en revanche, ce refus de l'écriture, refus de l'écriture et du *logos* associé à l'écriture, ou du *logos* à laquelle l'écriture est subordonnée, ce refus se fait au nom de quelque chose de positif, qui n'est donc pas le *logos* lui-même (rejeté comme l'écriture et avant même l'écriture), mais au nom de *tribê*, au nom de l'exercice, au nom de la peine, au nom du travail, au nom d'un certain mode de rapport laborieux de soi à soi. Ce n'est pas du tout l'avènement d'un logocentrisme qu'il faut déchiffrer dans ce refus de l'écriture, c'est l'avènement de tout autre chose. C'est l'avènement de la philosophie, d'une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi. C'est quelque chose comme le sujet occidental qui est effectivement engagé dans ce refus simultané et conjoint et de l'écriture et du *logos*.

Deuxième conséquence aussi, et deuxième remarque critique, c'est que toute lecture de Platon qui chercherait en lui, à travers des textes comme *La République* et *Les Lois*, quelque chose comme le fondement, l'origine, la forme majeure d'une pensée politique – disons (pour aller vite puisque l'heure tourne), « totalitaire » – est sans doute tout à fait à réviser. Et les interprétations assez fantaisistes du bon Karl Popper²¹ ne tiennent pas compte, bien sûr, de ce qu'est effectivement le détail et le jeu complexe de Platon à l'égard de ce problème de la nomothétie, de la position et la formulation des lois. Platon dans cette lettre récuse, tire en quelque sorte le tapis sur lequel il a posé sans doute *La République*, à coup sûr *Les Lois*, et cette activité nomothétique, laquelle apparaît comme étant une activité non sérieuse.

Et par conséquent, le rapport de la philosophie à la politique, l'épreuve de réalité de la philosophie par rapport à la politique, cette épreuve ne va pas se faire sous la forme d'un discours impératif dans lequel à la cité et aux hommes seront données les formes contraignantes auxquelles ils doivent se soumettre pour que la cité survive. Mais, ce jeu de la cité idéale ayant été joué, il faut bien se rappeler que le sérieux de la philosophie est ailleurs. Le sérieux de la philosophie ne consiste pas à donner des lois aux hommes et à leur dire quelle est la cité idéale dans laquelle ils doivent vivre, mais à leur rappeler sans cesse (à ceux du moins qui veulent

écouter, puisque la philosophie ne tient son réel que de son écoute) que le réel même de la philosophie sera dans ces pratiques, ces pratiques qui sont les pratiques que l'on exerce de soi sur soi et qui sont en même temps ces pratiques de connaissance par lesquelles tous les modes de connaissance, le long desquels on monte et descend et que l'on frotte les uns contre les autres, finalement vous mettent en présence de la réalité de l'Être même.

Et par conséquent, vous voyez que ce à quoi on aboutit – et ça serait la conclusion, positive et provisoire en tout cas à laquelle je voudrais m'arrêter – c'est que, de cette lettre VII, il apparaît que, s'il est vrai que l'épreuve de réalité de la philosophie est bien dans cette démarche que Platon a illustrée lorsque, à l'appel de Dion, il a été à la rencontre de celui qui exerce le pouvoir politique, si c'est bien là qu'est l'épreuve de réalité de la philosophie, si c'est bien là et par là que la philosophie échappe au danger de n'être que *logos*, si c'est bien par là qu'elle touche à l'*ergon*, cette épreuve même de la philosophie dans la politique nous renvoie à ceci : le réel de la philosophie est dans le rapport de soi à soi. Et c'est bien, en effet, comme articulation du problème du gouvernement de soi et du gouvernement des autres que la philosophie, là, dans ce texte, formule ce qui est son *ergon*, à la fois sa tâche et sa réalité.* Voilà, merci.

*

* Le manuscrit conclut :

« De tout cela que peut-on tirer ? Pour la question que j'ai voulu poser : l'histoire ou la généalogie du dire-vrai dans le champ politique, on voit donc l'existence d'une double obligation : celui qui veut gouverner a besoin de philosopher ; mais celui qui philosophe a pour tâche de se confronter à la réalité. Ce double lien ainsi formulé est associé à une certaine redéfinition de la philosophie, une redéfinition de la philosophie comme *pragma*, c'est-à-dire comme un long travail qui comporte : un rapport à un directeur ; un exercice permanent de connaissance ; une forme de conduite dans la vie et jusque dans la vie ordinaire. Et par là se trouvent écartées deux figures complémentaires : celle du philosophe qui tourne ses regards vers une réalité autre et se trouve détaché de ce monde-ci ; celle du philosophe qui se présente apportant toute écrite la table de la loi. »

NOTES

1. Platon, lettre VII, 341b, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1 : *Lettres*, trad. J. Souilhé, éd. citée, p. 50.

2. *Ibid.*

3. Platon, lettre II, in *Lettres*, éd. citée, 314b-314c, p. 10-11.

4. « Il n'y a pas moyen, en effet, de les [= les problèmes philosophiques] mettre en formules (*mathêmata*) » (Platon, lettre VII, in *op. cit.*, 342c, p. 50).

5. *Ibid.*

6. « C'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes (*ek pollês sunousias*), qu'on a vécu avec eux (*suzên*) que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle » (Platon, lettre VII, 341c-d, éd. citée, p. 50).

7. En fait la traduction parle d'une « étincelle », cf. note précédente.

8. « Sans doute, je sais bien que, s'il fallait les exposer par écrit ou de vive voix, c'est moi qui le ferais le mieux » (Platon, lettre VII, 341d, éd. citée, p. 50).

9. « ...mettre en pleine lumière pour tous la vraie lumière des choses » (*id.*, p. 51).

10. « ...sauf pour une élite à qui il suffit de quelques indications (*dia smikras endeixeôs*) » (*id.*, 341e).

11. « En tout cas, voici ce que je puis affirmer concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront et se prétendent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, pour en avoir été instruits par moi ou par d'autres, ou pour l'avoir personnellement découvert : il est impossible, à mon avis, qu'ils aient compris quoi que ce soit en la matière. De moi, du moins, il n'existe et il n'y aura certainement jamais aucun ouvrage sur pareils sujets. Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules (*mathêmata*), comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux (*suzên*) que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit d'une étincelle, et ensuite croît d'elle-même (*rhêton gar oudamôs estin hôs alla mathêmata, all' ek pollês sunousias gignomenês peri to pragma auto kai tou suzên exaiphnês, hoion apo puros pêdêsantos exaphten phôs, en tê psukhê genomenon auto heauto êdê trephei*) » (*id.*, 341b-d, p. 50).

12. *Id.*, 341e, p. 51.

13. *Id.*, 341e-342a.

14. *Id.*, 344d, p. 54.

15. *Id.*, 342a, p. 51.

16. « Mais à force de les manier tous, montant et descendant de l'un à l'autre, on arrive péniblement à créer la science, quand l'objet et l'esprit sont tous deux de bonne qualité. Si les dispositions naturelles, au contraire ne sont pas bonnes, – et, pour la plupart, tel est bien l'état de l'âme vis-à-vis de la connaissance ou de ce qu'on appelle mœurs –, si tout cela a été gâté, à de telles gens Lyncée lui-même ne donnerait pas la vue. En un mot, qui n'a aucune affinité avec l'objet (*ton mê suggenê tou pragmatos*), n'obtiendra la vision ni grâce à sa facilité d'esprit, ni grâce à sa mémoire » (*id.*, 343e-344a, p. 53-54).

17. « Ce n'est que lorsqu'on a péniblement frotté (*mogis de tribomena*) les uns contre les autres, noms, définitions, perceptions de la vue et impressions des sens, quand on a discuté dans des discussions bienveillantes où l'envie ne dicte ni les questions ni

les réponses, que, sur l'objet étudié, vient luire la lumière de la sagesse et de l'intelligence (*exelampse phronêsis peri hekaston kai nous*) avec toute l'intensité que peuvent supporter les forces humaines » (*id.*, 344b-c, p. 54).

18. « C'est pourquoi tout homme sérieux se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses » (*id.*, 344c).

19. *Id.*, 344c-d.

20. Référence très claire ici aux thèses de J. Derrida défendues dans « La Pharmacie de Platon » (in *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972).

21. K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. I : *L'Ascendant de Platon* (orig. : *The Open Society and its Enemies, I : The Spell of Plato*, 1945), trad. J. Bernard & J. Monod, Paris, Le Seuil, 1979.

LEÇON DU 23 FÉVRIER 1983

Première heure

L'énigmatique fadeur des conseils politiques de Platon. – Les conseils à Denys. – Le diagnostic, l'exercice de persuasion, la proposition d'un régime. – Les conseils aux amis de Dion. – Étude de la lettre VIII. – La parrèsia à la racine du conseil politique.

[...*] Je voudrais aujourd'hui continuer et terminer ce que j'avais commencé à vous dire à propos de la lettre VII. Vous vous souvenez, on avait repéré deux séries d'éléments dans cette lettre VII. [D'abord] des considérations concernant l'activité même qui consiste pour un philosophe à entreprendre de donner des conseils à un Prince, à quelqu'un qui exerce la politique. Ces considérations portaient sur les circonstances dans lesquelles il pouvait être opportun de donner des conseils, les raisons précisément pour lesquelles il fallait donner des conseils. Et à travers cette question concernant le statut du conseil et du conseiller, on avait pu voir se formuler une question beaucoup plus fondamentale, puisqu'il s'agissait de rien moins finalement que de ce qu'on pourrait appeler le réel de la philosophie. À quelles conditions est-ce que la philosophie peut être autre chose qu'un *logos*, qu'un pur et simple discours ? À partir de quel moment et dans quelles conditions est-ce qu'elle peut toucher le réel ? Comment est-ce qu'elle peut devenir une activité réelle dans le réel ? Eh bien, à la condition qu'elle entretienne un certain rapport à la politique, ce rapport qui est défini par la *sumboulê* (le conseil). Donc ce rapport à la politique comme épreuve de réel pour la philosophie, pour le discours philosophique, c'était cela qu'on avait vu la dernière fois.

* M. F. : Je vais d'abord vous demander de me pardonner, parce que j'ai passablement la grippe aujourd'hui. Il eût été impoli de ma part de vous laisser venir et de ne pas venir moi-même, alors je vais essayer de faire le cours. Ça risque d'être un petit peu flagada, mais enfin je vais tâcher de tenir jusqu'au bout des deux heures.

Maintenant, dans cette même lettre VII, il y a évidemment un autre groupe d'éléments que je voudrais étudier aujourd'hui. Et ces éléments, ce sont bien entendu les conseils eux-mêmes. C'est-à-dire que dans cette lettre VII – qui est fictivement sans doute une lettre adressée aux amis de Dion, [ou plutôt] qui est essentiellement une lettre publique dans laquelle Platon, s'adressant de fait ou non aux amis de Dion, explique à ses lecteurs pourquoi et comment il a conseillé Dion d'abord, puis Denys, puis les amis de Dion –, il y avait ces considérations sur le principe même du conseil. Et puis il y a les conseils. Il donne, en effet, les exemples, résumés au moins, des conseils que successivement il a donnés aux différents Syracusains qui lui ont demandé son avis. Ces conseils, ce sont ceux-là maintenant qu'il faut étudier dans leur forme, dans leur contenu, dans leur nature, dans ce qu'ils disent, etc.

Autour de cette question du contenu même de ces conseils, on va voir se dessiner un autre problème qui ne sera plus le problème de ce qu'est le réel de la philosophie, ou de ce que peut et doit être l'épreuve par laquelle la philosophie pourra définir son réel. Ce qu'on voit apparaître, me semble-t-il, dans le contenu même de ces conseils politiques, ce n'est ni plus ni moins que le mode d'être du souverain en tant qu'il a à être philosophe. Seulement il ne faut pas anticiper parce que, aussi important que soit ce problème, les conseils que donne Platon risquent d'être passablement décevants quand on les regarde. En effet, ces conseils de politique que Platon se fait gloire d'avoir donnés à Dion, à Denys, puis aux amis de Dion, quand on les regarde ne semblent guère plus qu'une série d'avis d'ordre plus philosophique que politique, plus moral que réellement politique : quelques thèmes généraux sur la justice et l'injustice, sur l'intérêt qu'il y a de toute façon à pratiquer la justice plutôt que l'injustice, quelques conseils de modération, des conseils aussi donnés aux deux partis en présence pour qu'ils se réconcilient, des conseils aux souverains pour qu'ils pratiquent l'amitié avec les peuples soumis, plutôt que de leur imposer un assujettissement violent, etc. Rien qui, au premier regard, puisse passer, à dire vrai, pour très intéressant.

Je vous donne un exemple. [Platon] explique que lui-même, aidé de Dion, exhortait Denys « à se préoccuper tout d'abord de s'assurer, parmi ses parents et les camarades de son âge, d'autres amis qui soient d'accord entre eux pour tendre vers la vertu, et surtout de faire régner l'accord en lui, car il en avait extrêmement besoin. Nous ne parlions pas [Dion et lui, à Denys ; M.F.] aussi ouvertement, – c'eût été dangereux –, mais à mots couverts, et nous insistions sur ce fait que c'était là le moyen pour tout homme de se garder, lui et ceux qu'il gouvernait, et qu'agir autrement,

c'était aboutir à des résultats absolument opposés. Si, marchant par la voie que nous lui indiquions, devenant réfléchi et prudent, il [= Denys ; M.F.] reconstituait les villes dévastées de Sicile, les liait entre elles par des lois et des constitutions qui resserreraient leur union mutuelle et leur entente avec lui en vue de la défense contre les barbares, il ne doublerait pas seulement le royaume de son père, mais en vérité il le multiplierait¹. » Vous voyez que, dans ce genre de conseils, on est très loin de ce que pourrait être, de ce que seront un jour les arts de gouverner ou même simplement les réflexions politiques que peut faire quelqu'un qui a eu à pratiquer la politique et à réfléchir sur elle. On est loin du *Mémorial de Sainte-Hélène*², loin du *Testament* de Richelieu³, loin de Machiavel. On est même loin du discours que Mécène était censé avoir tenu à Auguste et qui est rapporté par Dion Cassius⁴. Et si on veut garder simplement des références plus contemporaines à ce texte de Platon, on peut se référer à ce que, quelques années auparavant, Thucydide avait mis dans la bouche de Périclès en fait de conseils aux Athéniens. Vous vous souvenez de ce fameux discours par lequel Périclès donne son avis aux Athéniens à propos de l'opportunité de faire la guerre à Sparte, au moment où les ambassadeurs de Sparte sont venus poser un ultimatum aux Athéniens⁵. Faut-il ou non faire la guerre ? Eh bien, Périclès donne des conseils qui sont à la fois d'ordre diplomatique et stratégique. Et vous savez quel type de raisonnement il tient, la densité, la richesse de ses réflexions sur les rapports qu'il peut y avoir entre, d'une part, un pays avec sa géographie, ses ressources, ses structures sociales, son type de gouvernement, et puis, d'autre part, le comportement politique qu'on peut attendre de lui, le type de décision qu'il peut prendre, sa capacité de résister à des offensives militaires, de quelle façon, quel va être, si vous voulez, le type de volonté politique qu'un pays comme Sparte pourra opposer à Athènes, à partir de considérations sur ces données géographiques, sociales, économiques. Il est clair qu'on a là un type d'analyse politique autrement riche et intéressant que ces quelques, entre guillemets, « fadeurs » que je viens de vous lire dans la lettre VII.

Seulement, est-ce que précisément le problème n'est pas là ? Est-ce qu'il faut dire que Platon n'est rien d'autre après tout qu'un conseiller un peu plus moralisant, donc un peu plus naïf ? Est-ce que, en tant que philosophe, il va donner à l'homme politique des conseils moins intelligents, moins informés, moins articulés que ceux de Périclès, ou ceux que Thucydide prête à Périclès ? Ou bien est-ce qu'en fait il ne donne pas un autre type de conseils ? Les avis donnés par Platon à Dion, à Denys, aux amis de Dion, ces conseils est-ce qu'ils sont simplement de qualité moins bonne

et d'élaboration politique plus fruste, ou est-ce qu'ils sont d'[une autre] nature que ceux qui ont pu être donnés par Périclès ? En bref, si vous voulez, la question que je voudrais poser – et vous voyez tout de suite dans quel sens je voudrais essayer de la résoudre – c'est celle-ci : quand Platon donne des avis, lorsque le philosophe fait l'épreuve de réalité de son discours, est-ce que son rôle, sa fonction, son objectif, c'est de dire ce qu'il faut faire dans l'ordre de la décision politique, ou est-ce qu'il dit autre chose ? Autrement dit, est-ce que la nécessité d'affronter la philosophie à la politique, est-ce que la nécessité pour la philosophie de demander son réel à l'affrontement à la politique, est-ce que ceci doit consister à formuler un discours philosophique qui soit en même temps un discours de prescription pour l'action politique, ou bien est ce qu'il s'agit d'autre chose ? Et si c'est autre chose, de quoi s'agit-il ? C'est cette question-là que je voudrais essayer de débrouiller un peu aujourd'hui. Et pour cela, je voudrais étudier trois passages : deux passages qui sont dans la lettre VII, et un troisième qu'on trouve dans la lettre VIII. Ces trois passages ne sont plus des réflexions sur la nécessité, l'opportunité de donner des avis à la politique. Ce sont des avis politiques.

Premier passage dans la lettre VII – vous vous souvenez que la lettre VII est écrite après les grands événements dramatiques qui ont amené l'exil, puis la mort de Dion, et qui ont amené aussi le départ de Platon de Sicile –, c'est celui dans lequel Platon rappelle les conseils qu'il a donnés à Denys, à l'époque où il était à la cour de Denys et où celui-ci faisait semblant de s'intéresser à la philosophie. Donc on a un premier passage où il rappelle ces conseils-là. Et puis un deuxième passage, que j'étudierai ensuite, un passage dans lequel, parlant dans l'actualité même de la lettre qu'il est en train d'écrire, il dit : La situation étant maintenant ce qu'elle est, mes premiers conseils à Denys ayant échoué, Dion ayant été exilé puis étant mort maintenant, et vous restant seuls, quels sont les conseils que je peux vous donner ? Ce sont des conseils donc aux amis de Dion après la mort de Dion, et après d'ailleurs l'exil de Denys lui-même, chassé quelque temps auparavant par Dion. Enfin j'ajouterai à ce passage un [texte] de la lettre VIII.

La lettre VIII est une lettre plus courte que la lettre VII, beaucoup moins pleine de réflexions philosophiques, plus politique si vous voulez, qui répond plus immédiatement à une situation dramatique qui se développait à Syracuse dans les mois qui suivirent le contexte de la lettre VII. C'est-à-dire que, après l'exil de Denys, chassé par Dion, puis la mort de Dion lui-même assassiné à Syracuse, eh bien la guerre civile se développe à Syracuse. Et les deux partis, le parti de Denys et le parti de Dion, sont en

train de s'affronter. C'est dans ce contexte que Platon écrit cette lettre VIII. Et là il donne des conseils en quelque sorte à chaud, au moment de cette guerre civile, pour montrer comment on peut sortir de cette situation. Je joindrai donc à l'explication des deux textes de la lettre VII, ce passage de la lettre VIII, à cause de son intérêt, à cause du fait que ces conseils sont en continuité directe avec les deux autres passages, et puis pour une autre raison, vous le verrez, qui touche au statut même de la *parrêsia* et nous ramènera donc au cœur de notre problème.

Premier passage dans la lettre VII, c'est celui qui commence au paragraphe 331d : « C'est donc de cette façon que je pourrais vous donner mes conseils, c'est ainsi que, d'accord avec Dion, j'engageais Denys tout d'abord à vivre chaque jour,⁶... » Ces conseils donc, qu'il rappelle avoir donnés à Denys, se réfèrent à un contexte historique, un contexte événementiel bien précis. Denys à ce moment-là est tout jeune. Il vient de recevoir de son père, Denys l'Ancien, l'héritage du pouvoir à Syracuse, un pouvoir monarchique, un pouvoir tyrannique, un pouvoir autocratique qu'il s'agit maintenant de gérer. Et il est tout à fait remarquable que là, vous verrez, Platon se garde bien de donner des conseils de changement quant à la structure même du pouvoir et à l'organisation institutionnelle de la cité. Il ne donne pas des conseils de *politeia*. Il ne fait au fond que ce qui sera dit dans la lettre V : écouter la *phônê* de la *politeia* telle qu'elle existe à Syracuse. Étant donné qu'on a affaire à ce pouvoir autocratique, quelle est la meilleure manière de le gérer ?

Deuxièmement, ce passage se situe immédiatement après les considérations dont on a parlé la dernière fois, et dans lesquelles Platon explique ce que c'est que le rôle de conseiller. Et très précisément, il vient d'expliquer tout juste qu'un conseiller dans l'ordre de la politique doit être comme un médecin. Et vous vous souvenez que ce rôle du médecin était caractérisé par trois choses. Premièrement, un bon médecin c'est bien entendu celui qui intervient lorsqu'il y a une maladie et qu'il s'agit donc de rétablir la santé en soignant les maux. Faut-il encore connaître ces maux. Le médecin a donc un travail d'observation, un travail de diagnostic à faire, il a à dialoguer avec son malade pour essayer de repérer quel est le mal. Deuxièmement, le bon médecin n'est pas comme ce médecin esclave qui court la clientèle et puis qui se contente de distribuer ordonnances et prescriptions. Le bon médecin est celui qui persuade, c'est-à-dire qui parle à son malade et qui le convainc de la maladie qui le travaille et des moyens pour la guérir. Enfin troisièmement, le bon médecin n'est pas simplement celui qui diagnostique en réfléchissant, celui qui persuade en parlant. Il est aussi celui qui arrive, par sa persuasion, à convaincre son malade qu'il

ne suffit pas de prendre des médicaments, mais [qu'il faut] changer totalement sa manière de vivre, son régime, sa diète. Eh bien ce sont, je crois, ces trois fonctions médicales qui sont mises en jeu dans cette première série de conseils que Platon rappelle avoir donnés à Denys. Il me semble que, dans ces deux pages de Platon, on peut repérer ces trois fonctions. Premièrement, Platon essaie de diagnostiquer le mal dont souffre Syracuse, à un moment pourtant où la crise n'est pas encore ouverte, puisque, après tout, Denys a exercé le pouvoir, a constitué une autorité forte à Syracuse, a organisé d'ailleurs, autour de Syracuse, toute une sorte d'empire qui atteint presque aux dimensions de la Sicile, ou en tout cas d'une partie de la Sicile, et son héritier vient de recevoir ce pouvoir. Apparemment pas de crise, et pourtant il y a une maladie. Et c'est cette maladie, c'est ce mal que Platon veut essayer de faire apparaître dans toute une série de conseils qu'on peut relever donc dans ce développement à partir de 331d.

Quel est le mal dont souffre Syracuse malgré son apparence de bonne santé ? Eh bien Platon dit ceci : Denys l'Ancien, celui donc dont Denys le Jeune vient d'hériter, avait constitué un empire. Comment avait-il constitué un empire ? Eh bien en rétablissant, en restaurant les villes siciliennes qui avaient été ruinées au cours des guerres contre les barbares (c'est, en l'occurrence, évidemment les guerres contre les Carthaginois). Or ces villes qu'il a reconquises sur les Carthaginois, qu'il a libérées des Carthaginois, non sans qu'elles aient été ruinées, il les a bien rétablies. Mais – et c'est là où intervient un premier symptôme de maladie – Denys n'a pas été capable, dit le texte, de constituer dans ces villes des *politeiai pistai*⁷ (des constitutions, des régimes qui soient fiables, sûrs, qui puissent engendrer la confiance). Ces régimes n'ont pas pu engendrer la confiance, ni, dit-il, quand il les a confiés aux mains des étrangers, ni quand il les a confiés aux mains de ses frères. Alors on s'aperçoit, à ce moment-là, de ce que signifie *politeiai pistai* (ces constitutions, ces régimes fiables). Fiables, ici, ne veut pas du tout dire que ce seraient des régimes qui seraient sûrs, stables, qui permettraient aux citoyens d'être confiants dans leurs propres gouvernants, ou les gouvernants confiants dans ceux qu'ils gouvernent. C'est en réalité un rapport de fidélité et de confiance entre ces villes – ainsi restaurées et maintenues, après leur restauration, sous la domination de Syracuse – et puis la métropole, Syracuse même. Ces villes restaurées, Denys les a confiées soit à la gestion, à l'administration, au gouvernement de mains étrangères, soit encore à ses propres frères à lui, Denys, dont il a fait des individus riches et puissants. Mais ni ces étrangers ni ses frères, ni l'administration des uns ni l'administration des autres [n'ont] été capables d'établir un rapport de confiance entre Syracuse et ces différentes *poli-*

teiai. Et Platon développe cette idée, en ajoutant que, d'une façon générale, Denys a été incapable d'établir ce qu'il appelle *koinônia arkhôn*⁸. *Koinônia arkhôn*, c'est la communauté des pouvoirs, c'est le partage des pouvoirs, c'est, si vous voulez, ce que nous pourrions appeler la distribution des pouvoirs. Il n'est jamais arrivé à faire participer au pouvoir ceux qui étaient ses subordonnés, ceux auxquels il avait confié telle ou telle responsabilité, ou les populations sur lesquelles Syracuse avait à exercer sa domination. Il n'a pu réaliser cette communauté de pouvoirs ni par la persuasion, ni par l'enseignement, ni par les bienfaits, ni par les parentés. Et finalement, le diagnostic de Platon se formule ainsi : Denys a bien, en effet, conservé son pouvoir à Syracuse et le pouvoir de Syracuse sur les autres cités. Il l'a conservé, mais il ne l'a conservé qu'avec peine. Pourquoi ? Parce que, dit-il, il a voulu faire de la Sicile *mia polis* (une seule et unique ville). Et il n'a pas eu lui-même d'amis ou de gens de confiance (*philoi et pistoi*)⁹.

Je crois que cette très brève description du gouvernement de Denys et du mal dont souffre la Sicile est intéressante. Elle est intéressante parce que, vous le voyez, il ne s'agit aucunement, dans ce diagnostic, de critiquer ce que pourrait être un gouvernement monarchique, autocratique ou tyrannique. Ou en tout cas, s'il y a bien implicitement une critique de la tyrannie ou de la monarchie ou du pouvoir autocratique, ce n'est pas en lui-même, ce n'est pas dans sa structure, ce n'est pas dans son système institutionnel. [Platon dénonce] deux défauts, deux défauts qui ont été les défauts du gouvernement de Denys, à savoir : vouloir faire de la Sicile une seule ville, c'est-à-dire au fond n'avoir pas été capable de constituer un empire sous une forme plurielle, n'avoir pas pensé comme il faut, si vous voulez, les dimensions et la forme de cette nouvelle unité politique que serait une sorte d'empire. Le cadre de la *polis* qui était bien le cadre dans lequel pouvait se développer, s'instaurer, s'institutionnaliser et jouer comme il faut les rapports de pouvoir, ce cadre de la *polis* n'est pas susceptible, n'est pas capable de régler ce que doivent être les pouvoirs à l'échelle de ce qui était à ce moment-là une unité politique grande par rapport à la cité grecque, à savoir quelque chose comme la Sicile. Et vouloir appliquer le module de la cité grecque à quelque chose de relativement grand et complexe – d'absolument grand et complexe pour les Grecs et pour la cité grecque, à savoir : un ensemble de villes à l'échelle de la Sicile –, cela a été la faute. Et la deuxième faute, qui est d'ailleurs la réciproque de cela et qui en est aussi la cause, c'est qu'il n'a pas pu établir des rapports d'amitié et de confiance. Ces rapports d'amitié et de confiance avec les autres chefs, avec ceux qui gouvernaient les autres villes – au lieu de

vouloir appliquer le module de la ville unique et unitaire – auraient permis à chaque ville de garder son indépendance. Et, chaque ville ayant gardé son indépendance, à ce moment-là il aurait pu y avoir des rapports d'amitié et de confiance entre les chefs de ces villes subordonnées, fédérées, colonisées, et puis lui-même, chef de Syracuse. L'unification forcée (dans la forme de *mia polis*, de la ville unique et unitaire) et l'absence de lien et d'amitié permettant la juste distribution des pouvoirs, garantis et scellés par l'amitié et la confiance, c'est cela qui a été la faute de Denys, et c'est cela qui constitue la maladie. Tel est le diagnostic que Platon porte sur la maladie de la Sicile. Vous voyez que c'est tout de même quelque chose qui est assez intéressant, parce qu'on touche là à une série de problèmes politico-historiques qui étaient fort importants en cette fin de la première moitié du IV^e siècle, c'est-à-dire à la veille précisément du moment où la *polis*, la cité grecque comme unité politique va exploser sous le coup du développement fulgurant des grands royaumes, et en particulier du royaume macédonien et de l'empire d'Alexandre.

Deuxième niveau des conseils donnés par Platon, après donc ce diagnostic médical, deuxième fonction du conseiller médecin, du conseiller philosophe : persuader. Le bon médecin diagnostique. Deuxièmement, il persuade. Et c'est pour ce travail de persuasion, c'est dans cette fonction persuasive que Platon, dans cette série de conseils qu'il rappelle avoir donnés à Dion, évoque des exemples. Selon les principes de la rhétorique et du travail de la vérité dans un discours grec, l'exemple est fait pour persuader. Il [en] donne deux : l'exemple de la Perse et l'exemple d'Athènes. L'exemple de la Perse d'abord. Que cet exemple soit donné est intéressant, car la Perse a été longtemps, et en particulier pendant tout le V^e siècle, l'exemple en quelque sorte répulsif, négatif pour la pensée grecque : régime autocratique, régime violent, grand empire qui assujettit les autres, etc. [Or] la Perse, au contraire, est en train de devenir, au IV^e siècle, un exemple positif, du moins dans l'esprit d'un certain nombre de gens qui s'opposent à la démocratie traditionnelle. En tout cas c'est cet exemple de la Perse que Platon donne à plusieurs reprises dans ses textes tardifs. Dans *Les Lois*, en particulier au livre III, Platon se réfère au régime perse, et très précisément à la manière dont Cyrus gouverne. Vous vous souvenez – je vous avais cité ce passage¹⁰ –, Platon explique comment Cyrus est arrivé à donner place à la *parrèsia* dans son propre entourage, dans sa cour, lorsqu'il a permis aux gens les plus avisés de son entourage de lui donner, en toute franchise, les conseils dont il pouvait avoir besoin. Eh bien cet exemple si positif de la Perse, on peut aussi le trouver dans ce dialogue dont je vous ai parlé, qui s'appelle l'*Alcibiade* et dont, encore une

fois, on ne sait pas s'il est tardif ou précoce. On y trouve une référence positive à la manière dont les souverains, les princes perses sont élevés et, aux yeux des commentateurs, cette référence à la Perse serait un signe du caractère tardif du dialogue¹¹. Enfin peu importe, en tout cas ce thème de la Perse est présent dans les textes, au moins tardifs, de Platon. Vous savez aussi qu'il est capital dans l'œuvre de Xénophon, puisque Xénophon a écrit toute une *Cyropédie*¹², sur quelques éléments de laquelle je reviendrai tout à l'heure. Et l'exemple de la Perse, il est intéressant pourquoi ? Eh bien, parce que précisément Platon voit dans la Perse l'exemple d'un système impérial qui fonctionne, et qui fonctionne positivement. En effet, explique-t-il dans ce texte même, les Perses ont établi un empire, à partir d'un certain nombre de guerres et de conquêtes [remportées] en particulier sur les Mèdes. Mais [cela], ils l'ont toujours fait, et Cyrus l'a toujours fait, dit Platon, avec l'aide de ses alliés qui sont restés jusqu'au bout ses amis. C'est-à-dire que Platon se réfère là à un système perse, ou qu'il prête aux Perses peu importe, selon lequel la conquête ne se ferait pas simplement dans le sens, en quelque sorte, d'un assujettissement uniforme de tout le monde à la seule autorité des Perses, mais par un système de fédération et d'alliances qui arrive à établir toute une complexité de rapports entre ceux qui sont subordonnés, ceux qui sont fédérés, ceux qui sont alliés, etc. Deuxièmement, dit Platon toujours à propos des Perses, leur conquête ayant été achevée, Cyrus a pris le soin de diviser son royaume en sept parties, sept parties dans lesquelles il trouva des collaborateurs fidèles (sur ces sept d'ailleurs, il semble que Platon fasse une erreur historique, ou qu'il se réfère en tout cas à un découpage qui n'est pas attesté ailleurs, peu importe). En tout cas, ce à quoi Platon se réfère là, c'est à la possibilité d'un gouvernement de type impérial qui repose sur la coopération et la collaboration d'un certain nombre de gouvernants, qui localement et sur place transmettent l'autorité.

Après l'exemple perse, et toujours dans ce travail de persuasion qu'un bon médecin doit accomplir, Platon cite l'exemple athénien. Et il est très intéressant de voir que Platon, dans ce travail de persuasion, cite d'abord la Perse, et puis Athènes. C'est-à-dire qu'il se réfère à deux régimes politiques absolument opposés – l'un est celui de la monarchie autocratique, et l'autre [celui] de la démocratie –, montrant bien par là que son problème, ce n'est pas tellement, au moins dans ce type de conseils, de choisir entre démocratie ou autocratie. Le problème est de savoir comment on peut faire fonctionner convenablement ou l'un ou l'autre. Or, dit-il, l'exemple d'Athènes va tout à fait dans le même sens que celui de la Perse. Les Athéniens en effet, dit-il, n'ont pas du tout cherché à faire ce que nous

appellerions maintenant des colonies de peuplement. C'est-à-dire qu'ils n'ont pas cherché à fonder des villes qui seraient ailleurs que sur le territoire athénien, des sortes de parties de la ville elle-même, de la cité elle-même. Ils ont pris des villes toutes peuplées qui étaient à ce moment-là sous domination barbare – et il se réfère à la fédération ionienne que les Athéniens ont voulu bâtir et ont effectivement construite dans la seconde moitié du ^v^e siècle –, ils ont laissé la population là où elle était et laissé le pouvoir entre les mains de ceux qui l'exerçaient naturellement ou qui devaient l'exercer naturellement (ce que nous appellerions, si vous voulez, dans notre vocabulaire les « élites locales »). Et c'est ainsi, dit Platon, que les Athéniens ont pu trouver et garder, dans toutes ces villes qu'ils avaient libérées du joug des barbares et qu'ils avaient intégrées dans leur empire, *andras philous* (des hommes amis, des hommes de confiance) sur lesquels ils pouvaient faire reposer leur autorité¹³.

Voilà les éléments par lesquels Platon, après avoir diagnostiqué le mal dont souffrait obscurément Syracuse sous le règne de Denys, essaie de persuader Denys le Jeune qu'il faut changer cette manière-là de gouverner. Et alors viennent, à ce moment-là, dans le texte de Platon les conseils positifs directement donnés à Denys – ce qui correspondrait, si vous voulez, dans le travail médical, dans le rôle médical, à la fonction de donner un régime. Quel est le régime que Platon propose à Denys ? Eh bien, dit-il, au lieu de faire de la Sicile une seule ville, il faut, premièrement, donner à chacune des villes de la Sicile sa propre *politeia* (sa propre constitution, ses propres institutions, son propre régime politique) et il faut leur donner à chacune des *nomoi* (des lois). Deuxièmement, il faut lier les villes entre elles, les lier avec Syracuse et avec celui qui règne à Syracuse, et ceci également par des *nomoi* et des *politeiai*. C'est-à-dire qu'il faut à la fois qu'il y ait des lois et des régimes locaux. Il faut aussi que, entre ces différentes villes et celle autour de laquelle elles sont fédérées, celle qui leur sert de métropole, il y ait, entre chacune de ces villes ainsi organisées et Syracuse, une série de rapports réglés, réglés par quelque chose qui est comme une *politeia*, *politeia* intermédiaire entre les différentes *poleis*, les différentes cités, sorte de réseau politique, d'institution politique au-delà de chaque ville, et qui lie ainsi les villes entre elles et les rattache à la métropole. Et enfin, dit-il, cette unité en quelque sorte plurielle et différenciée, où il y aura des institutions pour chaque ville et des institutions qui règlent les rapports entre [elles], cette unité sera d'autant plus forte qu'on s'en servira pour lutter contre un ennemi commun, c'est-à-dire les barbares, en l'occurrence les Carthaginois. Et par cette lutte frontale avec les barbares, eh bien l'unité, avec ses éléments de pluralité, sera main-

tenue. Et c'est ainsi, dit-il, que Denys le Jeune pourra, non pas simplement doubler l'empire de Denys l'Ancien, mais même le multiplier.

Mais à ces conseils, concernant donc cette organisation des cités, des cités en elles-mêmes et des cités entre elles et par rapport à Syracuse, Platon ajoute d'autres conseils. Et ces conseils concernent Denys lui-même, Denys comme individu, et comme individu qui a à régner et à exercer son pouvoir. Il faut, dit-il, que Denys fasse un travail sur lui-même. Et il emploie l'expression *apergazein* (c'est-à-dire : élaborer, travailler, perfectionner). Il faut donc qu'il perfectionne, qu'il élabore, qu'il travaille quoi ? Lui-même, de façon à se rendre *emphrôn* et *sôphrôn* (c'est-à-dire : réfléchi et sage, modéré)¹⁴. Il faut faire que lui-même soit également en rapport d'accord, de symphonie, qu'il soit *sumphônos* avec lui-même¹⁵, tout comme les cités qu'il a à gouverner doivent être elles aussi dans ce rapport de symphonie avec Syracuse ainsi que les unes avec les autres. Vous voyez que là on retrouve, dans ce thème du *sumphônos*, de la *sumphônia*, cette idée, qui, vous le savez se retrouvera dans la lettre V, à savoir que chaque constitution a sa *phônê*, a sa voix¹⁶. Et le problème du bon gouvernement, ce n'est pas encore une fois de changer autoritairement, selon une formule donnée d'avance, une constitution en une autre qui serait considérée comme la meilleure. Il s'agit, pour un bon gouvernement, de comprendre ce qu'est la *phônê*, ce qu'est la voix de chaque *politeia*, et puis de gouverner en accord avec cette *phônê*. Or vous voyez qu'ici, cette idée de *sumphônia* se développe en ce sens que cette *phônê* est maintenant comprise comme étant une voix que chacune des villes doit avoir. Dans la grande fédération que [Denys] organise autour de Syracuse, chaque ville doit avoir sa propre voix, mais toutes ces voix doivent fonctionner ensemble pour constituer une harmonie et une symphonie. Mais il faut aussi, comme garant de cette symphonie des différentes cités, que le chef lui-même soit *sumphônos* avec lui-même, c'est-à-dire en harmonie avec lui-même. Et cette harmonie avec lui-même, eh bien c'est cela qui est formulé dès le début de ces conseils, lorsque Platon rappelle qu'il a engagé Denys tout d'abord à vivre chaque jour de manière à se rendre de plus en plus maître de lui-même (*egkratês autos hautou*)¹⁷. Et cette expression (*egkratês autos hautou*) est intéressante parce que *egkratês*, dans son sens le plus général, c'est exactement être maître, être maître de soi-même. D'une façon courante, *egkratês* désigne cette maîtrise de soi sur ses propres désirs, sur ses propres appétits, et tout particulièrement la tempérance à l'égard de la nourriture, du vin et des plaisirs sexuels¹⁸. Or ici le renforcement de l'expression – *egkratês autos hautou* – indique bien qu'il faut lui donner un sens plus général, même si ce sens particulier est

présent. Le chef, celui qui commande, le souverain doit être en effet maître de lui-même, en ce sens qu'il est tempérant, qu'il est capable de tenir ses désirs dans les limites du convenable, de les mesurer, et par conséquent d'éviter toutes ces discordances qui empêchent la symphonie. Mais cette tempérance est bien expliquée comme étant un certain rapport de pouvoir de l'individu sur lui-même. *Egkratês autos hautou* : maître de lui par rapport à lui-même, si vous voulez. Ce redoublement par rapport au sens familier d'*egkratês* indique bien que ce qui est désigné là, ce n'est pas la qualité, la vertu de tempérance telle qu'elle est en général définie, mais bien un certain rapport de pouvoir de lui-même à lui-même. Et c'est cela qui va sceller en quelque sorte le bon gouvernement que Denys devrait être capable de faire régner à Syracuse et sur les alliés de Syracuse. Voilà ce qu'on peut trouver dans cette première série, cette première vague de conseils que Platon donne dans cette lettre VII.

Deuxième ensemble de conseils, alors ce sont des conseils, si vous voulez, actuels – ceux dont je viens de vous parler, simplement il les rappelle, il rappelle que c'est ceux-là qu'il a donnés à Denys, lorsque Denys, tout jeune tyran de Syracuse, donnait des signes, d'ailleurs fallacieux, qu'il voulait pratiquer la philosophie. Maintenant, un peu plus loin dans la lettre, Platon dit : Après tous les malheurs qui sont arrivés (l'exil de Dion, la guerre civile, l'affrontement entre les partisans de Dion et Denys, l'exil de Denys, le retour de Dion, la mort de Dion), dans la situation où on est maintenant, quels sont les conseils que je peux vous donner, à vous les amis de Dion, maintenant qu'il est mort ? Ce passage commence par une indication qu'il faut relever et qui est celle-ci : C'est que, dit-il, les conseils que je vais vous donner maintenant dans cette situation qui est nouvelle, eh bien ne vous faites pas d'illusions, ce sont exactement les mêmes conseils (*hê autê sumboulê*) que je vais donner, et vous donner d'une façon encore plus solennelle, comme s'il s'agissait d'une troisième libation¹⁹. Alors là Platon fait allusion en fait à deux choses. Premièrement, au fait qu'il considère qu'à Syracuse il a donné des conseils à la personne de Dion, [ensuite] à Denys (ceux dont on vient de parler), et maintenant, il va donner une troisième série de conseils aux amis de Dion. [...] Et, deuxièmement, il fait allusion à ce rituel qui veut que la troisième libation que l'on fait dans un banquet est la plus solennelle. C'est la plus solennelle parce que c'est celle que l'on adresse à Zeus, ou très exactement à Zeus sauveur, à Zeus dans la mesure où il sauve. Eh bien ces conseils, répétés ainsi comme dans une troisième libation, sont destinés à sauver Syracuse. Ce sont les mêmes conseils, et pourtant on peut remarquer que, entre cet ensemble de conseils donnés aux amis de Dion et puis les conseils qu'il

rappelle avoir donnés à Denys, il y a comme une différence d'accent. Une différence d'accent premièrement parce que peu de choses sont dites sur, disons, le système impérial, sur le problème du rapport entre Syracuse et les autres cités. Il se contente de dire simplement qu'il faut que chaque cité ait ses lois. En revanche, et c'est tout à fait normal puisqu'on est actuellement, au moment où il parle, dans une situation où la guerre civile est sur le point d'éclater à Syracuse, où les deux partis s'affrontent (Denys, exilé mais qui essaie de revenir; les amis de Dion privés de Dion mais qui sont dans la cité). Dans cette situation donc où la guerre civile menace, c'est évidemment le problème de la *politeia* de la ville elle-même, la *politeia* de Syracuse qui est l'élément le plus important, l'enjeu le plus important dans les conseils à donner.

Et c'est là que Platon esquisse quelques mesures à prendre qui concernent bien en effet les institutions et l'organisation de la cité. Il dit qu'il faudrait s'adresser à quelques sages, sages dont on reconnaîtra la sagesse à un certain nombre de signes bien clairs et évidents. Pour reconnaître les sages dont on a besoin dans une cité, il faut bien entendu qu'ils aient « femmes et enfants ». Il faut, deuxièmement, qu'ils soient « descendants d'un bonne lignée », d'une bonne famille. Il faut enfin qu'ils aient une fortune qui soit « suffisante »²⁰. En gros, dit-il, on doit trouver à peu près cinquante personnes de cet ordre sur mille. Et ce sont ces sages auxquels on demandera de proposer les lois. Vous voyez que là, Platon ne se donne pas du tout comme un nomothète lui-même. Les conseils qu'il donne ne consistent pas à dire : Voici les lois que la cité devrait observer. Il se contente de dire aux gens qui habitent la cité : Vous devriez confier le soin d'être nomothète à ces personnes, ces sages ayant femmes et enfants, descendants d'une bonne lignée et ayant une fortune suffisante. Deuxièmement, dit-il, lorsque vos conflits seront apaisés et lorsque les deux groupes qui sont en train de s'affronter (les partisans de Denys exilé et les partisans de Dion assassiné) se seront réconciliés, il ne faudra pas, dit-il, qu'il y ait de différence entre les vainqueurs et les vaincus. Il ne faut pas que les vainqueurs fassent la loi aux vaincus, il faut établir *koinos nomos* (une loi commune)²¹. Mieux encore, dit-il, il faut aller plus loin que cela. Non seulement il faut que la loi soit commune, mais il faut que ceux qui sont vainqueurs et qui par conséquent exerceront la plus grande influence dans la cité, montrent qu'ils sont plus soumis encore aux lois que les vaincus eux-mêmes. Et ceci nous amène à ce qui constitue le développement le plus important de ce passage, c'est le problème de la formation morale des individus. Comment ceux qui sont vainqueurs pourront-ils se montrer, être plus soumis aux lois que ceux qu'ils ont vaincus ?

Eh bien, il faut à cela deux choses : une formation théorique et une formation morale. Premièrement, la formation théorique. Le texte est intéressant parce que vous vous souvenez combien Platon, je vous le rappelais la dernière fois, avait été irrité des prétentions théoriques et spéculatives de Denys, Denys qui avait voulu montrer combien il savait de philosophie en écrivant des textes qui montraient à la fois que, puisqu'il écrivait, il ne comprenait pas ce qu'était le sens même de la philosophie, et que le savoir philosophique qu'il montrait n'était rien d'autre que le recopiage de ce que Platon lui-même avait dit. Donc [Platon] s'était montré extrêmement méfiant à l'égard de ce qu'on pourrait appeler le savoir théorique de l'homme qui a à exercer le pouvoir politique. Or quel est le type de formation théorique qu'il demande aux partisans de Dion de mettre en jeu pour pouvoir, eux, s'ils sont vainqueurs, se montrer plus soumis aux lois que les vaincus eux-mêmes ? Eh bien, l'enseignement théorique qu'il donne est très simple. Il n'est rien d'autre qu'une sorte de variation sur un thème, thème que l'on trouvait dans le *Gorgias* et dans d'autres textes de Platon, à savoir : il faut de toute façon toujours mieux être juste, même si l'on est infortuné, qu'être injuste même si l'on est fortuné. Et il prend justement pour exemple Dion et Denys. Ce n'est pas, bien sûr, que Denys soit très fortuné, puisqu'il a été exilé par la révolte qui s'est faite contre lui, mais après tout il est vivant. Dion, en revanche, peut être considéré comme infortuné puisque, bien qu'ayant chassé Denys, finalement il a été assassiné à Syracuse. Pourtant entre Dion mort, mais qui a été juste et Denys vivant qui a été injuste, c'est le destin de Dion qu'il faut préférer, c'est le mode de vie de Dion qu'il faut préférer. L'injustice sera toujours à fuir, même si elle est heureuse. La justice sera toujours à préférer, fût-elle malheureuse. Ce thème banal, ce thème encore une fois qui parcourt tant de dialogues de Platon, sur quoi l'appuie-t-il, ici, dans cette lettre VII ? Il l'appuie sur un certain nombre de considérations en effet théoriques. Ces considérations théoriques, qu'est-ce que c'est ? Eh bien, c'est d'abord le fait, dit-il, que, comme on le sait, l'âme n'est pas la même chose que le corps, que l'âme et le corps sont deux choses distinctes, que le corps est mortel et que l'âme en revanche est immortelle ; et que cette âme immortelle, après [la] mort [du corps], sera jugée en fonction de ce qu'elle a fait pendant la vie et elle sera exposée, si elle a commis des injustices au cours de son existence, à des châtiments terribles et à de longues pérégrinations sous terre. C'est cet enseignement théorique, pour le moins simple, que Platon propose aux amis de Dion comme devant servir de fond à leur attitude politique et à leur extrême application quant à l'obéissance aux lois. Cet enseignement, il faut remarquer que Platon, dans le texte même,

ne le donne aucunement comme une doctrine philosophique, doctrine philosophique qui serait la sienne et qui constituerait, en quelque sorte, le cœur même de son enseignement. Il dit, dans le texte en question, que les hommes politiques, pour se conduire comme il faut, les vainqueurs, pour être plus soumis aux lois que les vaincus eux-mêmes, doivent connaître cette doctrine : « Il faut croire vraiment à ces vieilles et saintes traditions qui nous révèlent l'immortalité²². » Ces vieilles et saintes traditions, le texte les appelle « *tois palaióis te kai hieroís logoís* » (ces discours qui sont à la fois anciens et sacrés), c'est-à-dire que ce n'est pas du tout la pensée philosophique de Platon lui-même qui est ici représentée. Ce qui fait leur autorité, et les raisons pour lesquelles ceux qui ont à commander aux autres doivent s'y soumettre, c'est le fait que ce sont des discours anciens, des discours déjà connus. Ils tiennent leur autorité de leur ancienneté et en même temps des composantes sacrées, des composantes religieuses qui les marquent. Ce sont ces discours non philosophiques, ces discours de croyances religieuses et de traditions sacrées qui doivent constituer le fond théorique auquel se réfère l'homme politique. Quant à sa formation pratique, elle est à peine esquissée par Platon dans ce texte. Il se contente de dire que les hommes politiques doivent vivre à la manière des ancêtres, à la manière doriennne. Donc ce passage, pas plus que le passage précédent, n'est très riche ni en élaboration politique, ni en élaboration proprement philosophique. Mais ce qui constitue, je crois, le thème le plus général, et sans doute le plus intéressant, de ces conseils, c'est la manière dont Platon montre, à travers eux, comment la formation morale de ceux qui gouvernent est indispensable au bon gouvernement de la cité.

Et il y a un passage qui mérite d'être retenu, c'est quand il dit que, lorsque justement on aura et on saura respecter ces traditions anciennes et sacrées et lorsqu'on aura bien effectivement appliqué, mis en œuvre ce mode de vie dorien, ce mode de vie à la manière des ancêtres qui est indispensable, eh bien à ce moment-là on pourra gouverner comme il faut. Et gouverner comme il faut voudra dire que l'on pourra gouverner en utilisant deux ressources²³. Premièrement *phobos* (la crainte). Il faut en effet que ceux qui gouvernent fassent régner sur ceux qui sont gouvernés la crainte, et ils le feront en montrant leur force (*bia* dit le texte)²⁴. Il faut que cette force matérielle soit effectivement présente et visible, et c'est cette crainte qui va assurer le bon gouvernement. Mais il faut en même temps, et ce sera là le second moyen de gouverner, que les gouvernants montrent *aidôs* (c'est-à-dire pudeur et respect). Cette *aidôs*, ce n'est pas là directement le respect que ceux qui sont gouvernés doivent à ceux qui sont gouvernants, mais il faut que cette *aidôs* (ce respect) soit un rapport en quelque sorte

intérieur des gouvernants à eux-mêmes, un respect des gouvernants par rapport à leurs obligations, par rapport à la cité et par rapport aux lois de la cité. Et c'est cette *aidôs* qui fera que l'on est capable de se soumettre aux lois comme un esclave (il emploie le terme *douleuein*)²⁵. Être esclave de la loi, vouloir se constituer esclave de la loi, c'est cela qui va caractériser l'*aidôs* (le respect) de ceux qui gouvernent, ce respect à l'égard d'eux-mêmes, de la cité et des lois. Et c'est ce respect-là qui va entraîner ensuite le respect que les autres – ceux qui sont gouvernés – pourront avoir à leur égard. Il faut donc comprendre que « *aidôs* » est une vertu qui caractérise le rapport des gouvernés aux gouvernants, mais qui caractérise aussi et surtout l'attitude des gouvernants à l'égard d'eux-mêmes.

Enfin troisième texte dont je voudrais vous parler, c'est le texte que l'on trouve dans cette lettre VIII, qui a donc été écrite un peu après la lettre VII et au moment où la guerre civile qui menaçait déjà Syracuse a éclaté. Ce texte est intéressant pour deux raisons. La première bien sûr, c'est que là, Platon avance en quelque sorte dans cette région, ce domaine à l'égard duquel il s'était montré jusque-là très réservé et très discret, c'est-à-dire l'organisation même de la cité. Et deuxièmement, parce que ces conseils sont introduits et sous-tendus par une réflexion générale sur la *parrêsia*, et c'est là que nous allons retrouver notre problème. Très rapidement, quels sont ces conseils que Platon va donc donner maintenant aux Syracusains qui sont en train de se déchirer dans la guerre civile ? Premièrement, référence à un thème lui aussi connu chez Platon. C'est un thème que l'on trouve développé dans le *Gorgias* en 477b²⁶ et suivants, où Platon, vous le savez, dit qu'il faut distinguer ce qui relève de l'âme, ce qui relève du corps et ce qui relève des richesses. Ce qui relève de l'âme, c'est évidemment ce qui touche aux gouvernants eux-mêmes ; ce qui relève du corps, c'est ce qui touche aux guerriers ; et ce qui relève des richesses, c'est évidemment ce qui touche à l'activité des commerçants et artisans. Et il faut, dit-il, que la *politeia*, que l'organisation d'une cité respecte cette hiérarchie et ne donne pas plus d'importance au corps qu'à l'âme, et ne donne pas surtout plus d'importance aux richesses qu'au corps et à l'âme. Sur ce thème général, il va proposer alors une organisation, une *politeia* au sens strict, et n'oublions pas encore une fois que là, si Platon propose dans son intervention une *politeia* (une [constitution]), c'est [à cause de] la guerre civile. C'est-à-dire que la cité, l'organisation même de la cité s'est effondrée ; il va donc proposer un système organisationnel pour la ville. C'est un système qu'on peut schématiquement représenter ainsi. Premièrement une monarchie, mais à la manière de Sparte, c'est-à-dire dans laquelle les monarques n'auront en réalité aucun pouvoir réel. Ce seront surtout des

pouvoirs religieux qui seront les leurs, et ces monarques seront – c'est ce qu'il propose dans ce texte – au nombre non pas de deux comme à Sparte, mais de trois, pour un certain nombre de raisons. C'est qu'il veut, et il le dit, intégrer les descendants de Denys le Jeune, un autre descendant de Denys l'Ancien et le fils de Dion. À cause de ça, il y aura trois rois, mais ces trois rois auront essentiellement une fonction religieuse. En dehors de ces trois rois, il faudra qu'un système soit organisé qui assure à la fois l'existence des lois et leur maintien. D'où, propose-t-il, l'organisation, l'institution d'un corps de ce qu'il appelle déjà les gardiens des lois. Et il propose trente-cinq gardiens des lois²⁷, ce qui va être la formule qu'on retrouvera dans *Les Lois*, à ceci près que, dans *Les Lois*, ce n'est pas trente-cinq, mais trente-sept gardiens²⁸, – ce petit détail permet à la fois, selon les commentateurs, de prouver l'authenticité de la lettre et de la dater; l'authenticité de la lettre, parce que si la lettre avait été une lettre apocryphe, écrite après la mort de Platon, se servant des données qui sont dans *Les Lois*, il est bien évident que l'auteur apocryphe aurait recopié le chiffre réel de trente-sept et n'aurait pas donné trente-cinq; et on peut donc, par conséquent, légitimement penser que Platon a esquissé, dans cette lettre, ce qui allait être développé dans *Les Lois*, avec un certain nombre de modifications et en particulier le passage de trente-cinq gardiens des lois à trente-sept –, et puis une série de tribunaux, où là encore on retrouve en quelques lignes ce qui sera développé longuement dans *Les Lois*. On a donc là pour la première fois, dans cette série de conseils, des conseils que l'on pourrait dire nomothétiques, mais dont il faut se rappeler encore une fois qu'ils sont appelés, non pas tellement par la fonction générale du philosophe à l'égard de la cité que par la situation même de la cité. La guerre civile étant déclenchée, faisant rage, il est normal, à ce moment-là, que le rôle du philosophe ne soit pas, bien sûr, de donner des conseils au prince régnant, ou de l'aider à constituer un empire, mais bel et bien à reconstituer la cité elle-même.

Or, et c'est là-dessus que je voudrais insister maintenant, ces conseils donnés dans la lettre VIII, sont introduits par un passage, passage de pure et simple transition si l'on veut mais qui indique bien que Platon met ces conseils au compte de sa fonction de parrésias. C'est bien un exercice de *parrêsia* auquel il se tient. Le passage se trouve en 354a de cette lettre VIII, où il dit ceci : « Mon avis à moi présentement, j'essaierai de vous le donner en toute franchise (*egô peirasomai pasê parrêsia*) en usant d'un raisonnement juste et impartial. Je parle, pour ainsi dire, en arbitre qui s'adresse aux deux partis [...], et à chacun d'eux comme s'il était seul [en particulier; M.F.], j'apporte mon conseil (*sumboulên*) qui

n'est pas nouveau²⁹. » On est donc dans l'ordre de la *sumboulê* politique, qui est en même temps une manifestation et un exercice de la *parrêsia*. Or je crois que, si on prend ce passage et si on suit un certain nombre d'éléments qui sont justement dans les conseils dont je vous ai résumé le contenu à l'instant, on voit qu'en effet c'est bien la *parrêsia* dont il est question et c'est bien une activité parrésiastique que Platon poursuit. Ce discours de conseil, comment est-ce qu'il se caractérise et en quoi est-il une *parrêsia* ?

Premièrement Platon, dès les premières lignes que je viens de vous lire mais tout au long du texte aussi, insiste bien sur le fait que ce qu'il dit, il le dit en son nom personnel. C'est son opinion, c'est ce qu'il pense, c'est ce qu'il croit, c'est ce qu'il dit lui-même. Et vous avez toute une série d'expressions qui renvoient bien à ce caractère absolument personnel de l'énonciation. Ce n'est pas la voix de la cité ou la voix des lois, celle par exemple qui parlait à Socrate et puis le convainquait qu'il devait accepter son procès et sa condamnation³⁰. Non, c'est Platon lui-même donnant son avis : « *ho de moi phainetai* » (ce qu'il me semble à moi) ; j'essaierai pour ma part de vous convaincre, je vous dis quel est *emê sumboulê* (mon conseil)³¹... En 354c, vous trouvez : « Voici donc ce que mon discours présent recommande à tous³². » C'est bien son discours. Or, ce caractère personnel du discours se trouve, à un moment donné, comme cassé, biaisé par le fait que, après avoir ainsi parlé en son nom, Platon dit : Le plus simple au fond, c'est que je fasse parler, non pas moi-même mais Dion, ou plutôt que je vous dise ce que Dion, qui est mort maintenant et qui a donc été assassiné depuis un certain temps, vous aurait dit. Et je vous cite ce que Dion vous aurait dit, je reconstitue ce que Dion vous dirait dans les circonstances actuelles, parce qu'au fond notre avis est commun. Et c'est là, je crois, qu'on peut voir que cette intervention de Dion, personnage mort, selon un procédé rhétorique qui est absolument connu dans l'éloquence grecque (faire intervenir un mort pour valider ce qu'on est en train de dire), cette intervention n'est pas pour Platon une manière de se dégager de sa fonction de parrésias, puisqu'il fait valoir que ce que dit Dion, c'est ce qu'il pense lui-même et que leur avis est commun (*koinos* : c'est un *koinos logos* à Platon et à Dion³³ – il a rappelé d'ailleurs que Dion a été formé par lui ; c'est donc son opinion à lui, Platon). Simplement, s'il fait intervenir Dion, outre, si vous voulez, la convention rhétorique qui permet de faire intervenir un mort pour appuyer encore davantage l'autorité de ce qu'on dit, il ne faut pas oublier justement que Dion est aussi quelqu'un qui a payé de sa vie le dire-vrai qu'il a opposé à Denys et qu'il a essayé de faire valoir dans Syracuse. C'est bien comme parrésias

ayant risqué jusqu'à sa vie et ayant payé de sa propre vie son dire-vrai, c'est bien en tant qu'il est cela que Platon le fait intervenir à côté de lui.

Deuxièmement, dans ce texte, il faut remarquer que la *parrêsia* que Platon déploie se caractérise par une sorte de tension entre le caractère de conseil tout à fait particulier, conjoncturel qu'il donne – Platon ne cesse au long du texte de rappeler qu'il donne son avis en fonction de la situation actuelle, c'est ce qui lui paraît maintenant (il emploie l'expression *ta nun* : pour l'instant³⁴) –, ce sont aussi des conseils qu'il rapporte à la lutte, à la guerre civile qui est en train de se développer, au fait qu'il se rappelle un certain nombre de conjonctures concernant l'histoire même de la Sicile. Mais cette *parrêsia*, qui est donc ainsi un discours de circonstance, de conjoncture, ce discours est en même temps référé à des principes, des principes généraux et constants. Il rappelle que ça a été toujours son avis. Sa *sumboulē* est restée la même, et il utilise un certain nombre de principes ou règles générales. Il rappelle, par exemple, que la servitude et la liberté, quand l'une et l'autre sont exagérées, constituent des grands maux. Il emploie des formules du genre de celle-ci : l'esclavage (la *douleia*), la soumission à l'égard de Dieu est quelque chose qui correspond à la juste mesure, mais la *douleia* à l'égard de l'homme est toujours hors-mesure³⁵. Donc, si vous voulez, vous avez un discours de *parrêsia* qui est tendu entre la référence à des principes généraux et la référence à des circonstances particulières.

Troisièmement, cette *parrêsia* est un discours qui s'adresse à tout le monde, à l'une et l'autre parties dans l'affrontement syracusain. C'est, dit-il, un *logos koinos*. « Voici ce que mon discours recommande à tous », dit-il en 354c. En 355a, il dit : Les conseils que je donne, je prie les amis de Dion de les communiquer à tous les Syracusains. Et tout à fait à la fin du texte, il dit (c'est en 357b) : Voilà ce que je conseille à tous (*pasin sumbouleuô*) de décider et d'entreprendre en commun (*koinê*) ; j'appelle tout le monde (*parakalô pantas*) à entreprendre ces actions. Mais tout en appelant tout le monde, tout en s'adressant à tout le monde, le discours de *parrêsia* s'adresse aussi à chacun, et à chacun des deux partis. C'est ce qu'il dit tout à fait au début du texte, dans le passage que je vous citais : Je parle à tous et je parle en même temps à chacun d'eux comme s'il était seul³⁶. C'est-à-dire que ce n'est pas simplement ce discours général qui s'adresse à la cité pour lui imposer prescriptions et lois, c'est bien un discours de persuasion qui s'adresse à chacun pour obtenir de lui un certain comportement, une certaine conduite, une certaine manière de faire.

Enfin, quatrième caractère de cette *parrêsia*, Platon dit que s'il parle ainsi et s'il s'adresse aux deux partis qui sont en présence en Sicile, c'est à titre de *diatêtês*. Ce terme « *diatêtês* » est un terme juridique qui désigne,

et qui désignait, dans le droit athénien, l'arbitre, l'arbitre auquel, plutôt que de se porter devant les tribunaux, on avait recours pour régler un litige. Le *diatêtês*, c'est donc l'arbitre que l'on peut consulter en dehors même du procès. Alors sur ce *diatêtês*, les fonctions de ce *diatêtês*, vous trouvez dans Aristote (*Politique*, livre II, chapitre 8, 1268b et suivants) un certain nombre d'indications³⁷. Donc [être] *diatêtês*, c'est une fonction, une fonction extra-judiciaire, mais définie par les institutions mêmes d'Athènes. Il faut pas oublier que *diatêtês*, l'étymologie le montre bien, c'est celui qui donne la diète, c'est celui qui donne le régime. Et les deux sens du mot *diatêtês* sont attestés dans le grec classique. La *diata*, c'est l'arbitrage, c'est aussi le régime médical. Le *diatêtês*, c'est celui qui est arbitre, mais c'est également celui qui donne le régime à ceux qui en ont besoin. Et la communication entre les deux sens (arbitrage et diète) – d'ailleurs, l'étymologie du mot se rattache à la même racine que *zên* : vivre – est évidente, dans la mesure où la diète c'est précisément l'ensemble des règles par lesquelles on peut arbitrer l'opposition entre les différentes qualités, entre le chaud et le froid, entre le sec et l'humide, entre les différentes humeurs qui constituent le corps. C'est cet arbitrage qui constitue la diète, le régime médical. Et par conséquent, quand Platon, en tant que parrésias, dit qu'il est *diatêtês*, il est à la fois l'arbitre entre les différentes parties et celui qui donne le régime (le régime médical de la cité) et va donc permettre l'arbitrage entre ces différentes puissances.

Enfin, dernier caractère de cette *parrêsia*, c'est que cette *parrêsia* a à s'affronter à la réalité. Et à plusieurs reprises, Platon non seulement accepte mais relève, revendique ce défi d'affrontement à la réalité. Le discours qu'il donne, les conseils qu'il propose, il accepte, il demande même que la réalité montre s'ils sont vrais ou faux. La vérité que je vous conseille, dit-il, si vous faites l'expérience de mes affirmations présentes, eh bien vous en éprouverez réellement l'effet. *Ergô gnôsesthe* : vous le saurez dans la réalité. Car, dit-il, c'est là la meilleure pierre de touche (*basanos*) à propos de toutes choses³⁸. Le réel, l'épreuve de réalité, c'est cela qui doit constituer la pierre de touche de son discours. Et la fin même de ces conseils qu'il donne aux Syracusains est celle-ci. Tout à fait à la fin de la lettre (c'est en 357c), il dit : « Offrez donc aux dieux vos hommages avec vos prières ainsi qu'à tous ceux qu'il convient d'unir aux dieux dans vos louanges ; invitez [en réalité le verbe utilisé c'est *peithomai*, persuader ; M. F.], pressez amis et ennemis amicalement et sans relâche, jusqu'au jour où toutes nos paroles [les paroles qui viennent d'être dites, les conseils que Platon vient de donner [...]; M. F.], semblables à un rêve divin qui viendrait vous visiter pendant la veille, deviendront par vous

une éclatante et heureuse réalisation³⁹. » Le philosophe par conséquent, dans son entreprise de *parrêsia* est donc bien venu, disant ce qu'il disait, un peu comme un rêve divin qui viendrait visiter des hommes, mais des hommes qui seraient éveillés. Ce que le rêve divin, disant aux hommes ce qui va arriver et ce qu'il doivent faire, est pour les gens endormis, le discours du philosophe le sera pour les hommes éveillés. Le philosophe est bien un dieu qui vient visiter les hommes, mais il leur parle quand ils sont éveillés. Mais ce rêve divin, il ne tiendra sa vérité, il n'aura passé son épreuve de vérité qu'à une condition : Lorsque vous aurez élaboré en réalité (*exergasêsthe* dit le texte⁴⁰), lorsque vous aurez travaillé jusqu'à ce que ces choses soient effectivement accomplies et qu'elles rencontrent à ce moment-là d'une façon claire leur bonne fortune (qu'elles soient *eutukhê*). La bonne fortune, ce qui fera le bonheur réel des Syracusains, ce sera précisément l'élaboration en réalité qu'ils auront faite de ce rêve divin que le philosophe vient de leur communiquer pendant leur veille.

La *parrêsia* est donc l'activité que Platon reconnaît et revendique au fond, à la racine de son activité de conseiller. Conseiller il est, c'est-à-dire qu'il utilise la *parrêsia*, cette *parrêsia* avec donc tous ses caractères que vous avez reconnus : il s'engage lui-même, c'est son propre discours, c'est sa propre opinion, elle tient compte à la fois de principes généraux et d'une conjoncture particulière, elle s'adresse comme un principe général aux gens, mais elle les persuade individuellement. Tout cela donne un discours dont la vérité doit tenir, doit s'éprouver au fait qu'elle deviendra réalité. C'est bien du réel politique que le discours philosophique tirera la garantie qu'il n'est pas simplement *logos*, qu'il n'est pas simplement une parole donnée en rêve, mais qu'effectivement il touche à l'*ergon*, à cela même qui constitue le réel. Nous avons là un ensemble d'éléments qui recourent ce que j'avais essayé de vous dire à propos de la fonction même de parrêsia. Alors maintenant si vous voulez, dans la seconde partie du cours, j'essaierai de reprendre ces éléments. Excusez-moi, ces conseils platoniciens ont encore une fois une allure assez banale qui rend leur analyse un peu fastidieuse, mais je crois qu'il est possible, en les relisant à un certain niveau, de voir apparaître un certain nombre de problèmes ou de thèmes qui sont fort importants pour ce qui est de la destinée des rapports entre philosophie et politique dans la pensée occidentale. J'essaierai de vous expliquer ça tout à l'heure.

NOTES

1. Platon, lettre VII, 332d-e, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1 : *Lettres*, trad. J. Souilhé, éd. citée, p. 38-39.
2. E. de Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène* [1842], Paris, Le Seuil, 1999.
3. Richelieu, *Testament politique* [1667], éd. F. Hildesheimer, Paris, Champion/Société de l'Histoire de France, 1995.
4. Dion Cassius, *Histoire romaine*, livre LII, chap. 14-40, trad. E. Gros, Paris, Librairie Firmin & Didot Frères, 1845.
5. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, livre I, chap. 139-146, trad. J. Voilquin, éd. citée, p. 89-96.
6. Platon, lettre VII, 331d, in *Lettres*, éd. citée, p. 37.
7. « Il ne fut pas capable, après les avoir relevées, d'y constituer des gouvernements sûrs, aux mains d'amis qu'il aurait choisis (*oukh hoios t'ên katoikisas politeias en hekastais katastêsasthai pistas hetairôn andrôn*) » (id., 331e-332a).
8. « D'aucun d'eux, il ne peut, malgré ses efforts, former un associé de son pouvoir (*toutôn koinôn tês arkhês oudena hoios t'ên*) » (id., 332a, p. 38).
9. « Mais Denys qui avait rassemblé toute la Sicile en une seule cité (*eis mian polin*), ne se fiant dans sa sagesse à personne, se maintint avec peine, car il était pauvre d'amis et de gens fidèles (*andrôn philôn kai pistôn*) » (id., 332c).
10. Platon, *Les Lois*, livre III, 694a-b. Cf. l'analyse de ce passage dans la leçon du 9 février, *supra*, p. 185-188.
11. Cf. l'analyse de la référence positive à l'éducation perse pour souligner les déficiences d'Aicibiade, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 35-36.
12. Xénophon, *Cyropédie*, trad. M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
13. « Voyez encore les Athéniens. Ils ne colonisèrent pas eux-mêmes les nombreuses villes grecques envahies par les barbares, mais ils les prirent peuplées. Pourtant ils gardèrent le pouvoir pendant soixante-dix ans, parce que dans toutes les villes ils possédaient des partisans (*andras philous*) » (Platon, lettre VII, 332 b-c, p. 38).
14. « Si, marchant par la voie que nous lui indiquions, devenant réfléchi et prudent (*heauton emphrona te kai sôphrona apergasamenos*)... » (id., 332e, p. 39).
15. « Nous l'exhortons à se préoccuper tout d'abord de s'assurer, parmi ses parents et les camarades de son âge, d'autres amis qui soient d'accord entre eux (*suniphônous*) pour tendre vers la vertu, et surtout de faire régner l'accord en lui (*auton hautô*) » (id., 332d).
16. « Les gouvernements ont, en effet chacun leur langue, comme s'ils étaient des êtres vivants (*estin gar dê tis phônê tôn politeiôn hekastês kathaperei tinôn zôôn*). Autre est celle de la démocratie, autre celle de l'oligarchie, autre celle de la monarchie [...]. Tout État qui parle son propre langage vis-à-vis des dieux et des hommes et agit conformément à ce langage, prospère toujours et se conserve, mais en imite-t-il un autre, il périclète » (Platon, lettre V, 321 d-e, éd. citée, p. 23).
17. « C'est donc de cette façon que je pourrais vous donner mes conseils, et c'est ainsi que, d'accord avec Dion, j'engageais Denys tout d'abord à vivre chaque jour de manière à se rendre de plus en plus maître de lui-même (*egkratês hautou autos*) » (Platon, lettre VII, 331d, p. 37).

18. Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II (*L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984), chap. « Enkrateia » (p. 74-90).

19. « Je renouvelle en outre pour la troisième fois le même avis (*tên autên sumboulên*) pour vous » (Platon, lettre VII, 334c, p. 41).

20. *Id.*, 337b-c, p. 45.

21. *Id.*, 336a-337a, p. 44.

22. *Id.*, 335a, p. 41-42.

23. « Qu'ils se maîtrisent assez, au contraire, pour établir des lois communes aussi favorables aux vaincus qu'à eux et en exiger l'observation par deux moyens de contrainte : le respect et la crainte » (*id.*, 337a, p. 44).

24. « La crainte, ils l'obtiendront en manifestant la supériorité de leur force matérielle (*to kreittous autôn einai deiknuntés tén bían*) » (*ibid.*).

25. « Le respect, en se montrant des hommes qui, sachant dominer leurs désirs, préfèrent servir les lois et le peuvent (*mallon ethelontes te kai dunamenoi douleuein*) », (*id.*, 337a-b, p. 44).

26. « Ainsi, pour ces trois choses, la richesse, le corps et l'âme, tu reconnais trois sortes d'imperfections, la pauvreté, le mal, l'injustice » (Platon, *Gorgias*, 477b-c, trad. L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 153).

27. Platon, lettre VII, 356d, p. 73.

28. Platon, *Les Lois*, livre VIII, 754d, trad. E. des Places, éd. citée, p. 113.

29. Platon, lettre VIII, 354a, p. 69.

30. C'est la fameuse « Prosopopée des Lois » qu'on trouve dans le *Criton* en 50d-54d.

31. Platon, lettre VIII, 355a, p. 71.

32. *Id.*, 354c, p. 70.

33. « Puisqu'il en est ainsi, les conseils que je donne, je prie les amis de Dion de les communiquer à tous les Syracusains, comme étant notre avis commun (*koinên sumboulên*) » (*id.*, 355a, p. 70-71).

34. « Mon avis à moi présentement (*ho de moi phainetai pē ta nun*) » (*id.*, 354a, p. 69).

35. « La soumission (*douleia*) à Dieu est selon la mesure ; elle passe la mesure, si elle s'adresse à l'homme » (*id.*, 354e, p. 70).

36. « Je parle, pour ainsi dire, en arbitre (*legō gar dē diaitētou*) qui s'adresse aux deux partis, à celui qui a exercé la tyrannie et à celui qui l'a subie, et à chacun d'eux comme s'il était seul, j'apporte mon conseil » (*id.*, 354a).

37. « Mauvaise également, la loi relative aux jugements qui prescrit de ne juger qu'avec des distinctions, même pour une plainte formulée en forme simple, et fait du juge un arbitre (*diatêtên*). Cela s'admet en arbitrage, même avec plusieurs arbitres (ils peuvent alors conférer entre eux au sujet de la sentence), mais dans les tribunaux, ce n'est pas possible » (Aristote, *Politique*, livre II, VIII-13, 1268b, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 76).

38. « C'est la vérité que je vous conseille et si vous faites l'expérience de mes affirmations présentes sur les lois, vous en éprouverez l'effet (*ergō gnōsesthe*), car l'expérience est en tout la meilleure pierre de touche (*basanos*) » (Platon, lettre VII, 355d, p. 71).

39. *Id.*, 357c-d, p. 74.

40. « Offrez donc aux dieux vos hommages avec vos prières ainsi qu'à tous ceux qu'il convient d'unir aux dieux dans vos louanges ; invitez, pressez amis et ennemis amicalement et sans relâche, jusqu'au jour où toutes nos paroles semblables à un rêve divin vous visitant pendant la veille, deviendront par vous une éclatante et heureuse réalisation (*enargê te exergasêsthe telesthenta kai eutikhê*) » (*id.*, 357a-d, p. 74).

LEÇON DU 23 FÉVRIER 1983

Deuxième heure

Philosophie et politique : rapport nécessaire mais coïncidence impossible. – Jeu cynique et platonicien du rapport à la politique. – La nouvelle conjoncture historique : penser, au-delà de la cité, une nouvelle unité politique. – De la place publique à l'âme du Prince. – Le thème platonicien du philosophe-roi.

Je vais tâcher d'être bref. Je crois que ces conseils de Platon, – encore une fois décevants à qui les lirait du point de vue de la réflexion, de l'analyse politique chez les Grecs, décevants surtout si on les compare à ce qu'on peut trouver chez Thucydide –, tout de même quand on les lit d'une certaine façon permettent de faire apparaître trois choses importantes. Premièrement, un trait qui est fondamental dans les rapports entre philosophie et politique, fondamental et constant. Deuxièmement, une conjoncture historique particulière, mais qui a une assez longue portée historique pour engager pratiquement le destin des rapports entre philosophie et politique jusqu'à la fin de l'Antiquité. Enfin troisièmement, et c'est surtout ce sur quoi je voudrais insister, ces conseils montrent bien, je crois, le point où précisément la philosophie et la politique, le philosophe et l'activité viennent se rejoindre, le point où, précisément, la politique peut servir d'épreuve de réalité à la philosophie.

Premièrement, le trait fondamental et récurrent des rapports entre philosophie et politique qui se dégage à propos de ces textes est au fond très simple, [même s'il] faut bien le comprendre. Le caractère, si vous voulez, faible, banal, général, – je crois n'avoir pas exagéré en vous montrant combien, tant du point de vue politique que du point de vue philosophique, ces textes ne disaient pas grand-chose –, des conseils que Platon donne à ces correspondants ne montre pas que Platon était naïf en fait de politique. Il montre que les rapports entre philosophie et politique ne sont pas à chercher dans la capacité éventuelle de la philosophie à dire vrai sur les meilleures manières d'exercer le pouvoir. Après tout, c'est à

la politique elle-même de savoir et de définir quelles sont les meilleures manières d'exercer le pouvoir. La philosophie n'a pas à dire vrai sur cela. Mais la philosophie a à dire vrai, — si vous voulez, nous nous en tiendrons là pour l'instant et on essaiera de spécifier ensuite —, non pas sur le pouvoir, mais par rapport au pouvoir, en relation, dans une sorte de vis-à-vis avec lui ou d'intersection avec lui. La philosophie n'a pas à dire au pouvoir que faire, mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique. Rien de plus, rien de moins. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que cette relation ne puisse pas être spécifiée. Mais elle peut être spécifiée de différentes manières, et ce rapport du dire-vrai philosophique à la pratique politique, ou à la juste pratique politique, peut prendre bien des formes.

Précisément, à l'époque même de Platon, et parmi ces successeurs de Socrate dont Platon lui-même était, on trouve d'autres façons de définir la relation à la politique, la relation nécessaire, indispensable, obstinée, têtue, du discours philosophique ou de la vie philosophique à la pratique politique. Regardez chez cet autre versant du socratisme, le versant le plus opposé qu'on puisse imaginer au platonisme, c'est-à-dire les cyniques. Dans le cynisme, vous avez également un rapport, et un rapport qui est très marqué, très appuyé, entre le dire-vrai philosophique et la pratique politique, mais sur un tout autre mode. Et, vous le savez, c'est sur le mode à la fois de l'extériorité, de l'affrontement, de la dérision, de la moquerie et de l'affirmation d'une nécessaire extériorité. En face de Platon qui va chez Denys donner des conseils au tyran, il faut se rappeler qu'il y avait Diogène. Diogène, fait prisonnier par Philippe après la bataille de Chéronée, se trouve en face du monarque, du souverain [macédonien]. Et le souverain [macédonien] lui dit : Qui donc es-tu ? Et Diogène répond : « Je suis l'espion de ton avidité¹. » Ou encore le dialogue fameux de ce même Diogène avec le fils de Philippe, avec Alexandre. Même question aussi : « Qui es-tu ? », mais cette fois c'est Diogène qui pose la question à Alexandre. Et Alexandre répond : Je suis le grand roi Alexandre. Et à ce moment-là, Diogène répond : Moi, je vais te dire qui je suis, je suis Diogène le chien². L'extériorité absolue du personnage philosophique et du personnage royal est ainsi affirmée, exactement à l'encontre de cela même qui est proposé par Platon. Le roi-philosophe, le philosophe qui est roi, que peut-il y avoir de plus éloigné de cela que cette réplique, typiquement, exactement, mot à mot anti-platonicienne ? Je suis le grand roi Alexandre. Je suis Diogène le chien. Et, sans préciser si c'est à Alexandre que l'explication a été donnée ou si c'était d'une façon générale, en tout cas Diogène Laërce rapporte que Diogène le Cynique expliquait son

aphorisme « je suis un chien » en disant : Je suis un chien « parce que je caresse ceux qui me donnent, j'aboie contre ceux qui ne me donnent pas, et je mords ceux qui sont méchants³ ». Et alors vous voyez l'intéressant jeu entre l'affirmation philosophique (la *parrêsia* philosophique) et le pouvoir politique. La *parrêsia* philosophique de Diogène consiste essentiellement à se montrer dans sa nudité naturelle, hors de toutes les conventions et hors de toutes les lois artificiellement imposées par la cité. La *parrêsia* de Diogène est donc dans son mode même de vie, elle se manifeste aussi dans ce discours d'insulte, de dénonciation à l'égard du pouvoir (avidité de Philippe, etc.). Eh bien, cette *parrêsia* se présente, en face du pouvoir politique, dans un rapport complexe puisque d'un côté Diogène, en disant qu'il est un chien, dit qu'il « caresse ceux qui me donnent ». Par conséquent, caressant ceux qui lui font des cadeaux, il accepte une certaine forme de pouvoir politique, il s'y intègre et il le reconnaît. Mais en même temps il aboie contre ceux qui ne lui donnent rien et il mord ceux qui sont méchants. C'est-à-dire qu'il se sent libre, à l'égard de ce pouvoir qu'il accepte d'un côté, de franchement et violemment dire ce qu'il est, ce qu'il veut, ce dont il a besoin, ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est juste et ce qui est injuste. Vous avez là un jeu de la *parrêsia* philosophique, un jeu du dire-vrai philosophique, un jeu de l'être-vrai philosophique en face de l'exercice du pouvoir et de l'identification d'un individu à son pouvoir (je suis le roi Alexandre), jeu qui est évidemment extrêmement éloigné de celui de Platon, qui est même opposé à celui de Platon. Disons, encore une fois très schématiquement, que nous avons dans le cas des cyniques un mode de rapport du dire-vrai philosophique à l'action politique qui se fait sous la forme de l'extériorité, du défi et de la dérision, alors qu'on va avoir chez Platon un rapport du dire-vrai philosophique à la pratique [politique] qui sera plutôt de l'ordre de l'intersection, de la pédagogie et de l'identification du sujet philosophant et du sujet exerçant le pouvoir. Faut-il savoir encore comment il se fait, mais en tout cas ce n'est pas nécessairement, ce n'est pas forcément comme énoncé de ce que doit être l'action politique, ce n'est pas, si vous voulez, comme programme politique, ce n'est pas comme rationalité politique intrinsèque que la philosophie, dans son dire-vrai, a un rôle à jouer dans la politique.

Ou encore : le discours philosophique dans sa vérité, à l'intérieur du jeu qu'il joue nécessairement à la politique pour y trouver sa vérité, n'a pas à projeter ce que doit être une action politique. Il ne dit pas le vrai de l'action politique, il ne dit pas vrai pour l'action politique, il dit vrai par rapport à l'action politique, par rapport à l'exercice de la politique, par rapport au personnage politique. Et c'est cela que j'appelle un trait

récurrent, permanent et fondamental du rapport de la philosophie à la politique. Il me semble que ceci, qui est déjà très sensible en ce point historique où nous nous plaçons, reste vrai et risque toujours de n'être pas vrai dans toute l'histoire des rapports entre la philosophie et la politique. Mais si l'on veut effectivement bien comprendre ces rapports, il faut garder à l'esprit que, encore une fois, la philosophie a à dire vrai par rapport à la politique, elle n'a pas à dire ce que la politique a véritablement à faire. Et si vous reprenez quelques-unes des grandes formes du dire-vrai philosophique par rapport à la politique à l'époque moderne ou contemporaine, on peut en dire la même chose. La théorie philosophique de la souveraineté, la philosophie des droits fondamentaux, la philosophie envisagée comme critique sociale, toutes ces formes de philosophie, toutes ces formes de véridiction philosophique, elles n'ont aucunement à dire comment gouverner, quelles décisions prendre, quelles lois adopter, quelles institutions mettre au point. Mais en revanche, il est indispensable pour qu'une philosophie – à l'heure actuelle comme au temps de Platon –, fasse l'épreuve de sa réalité, qu'elle soit capable de dire vrai par rapport à l'action [politique], qu'elle dise vrai soit au nom d'une analyse critique, soit au nom d'une philosophie, d'une conception des droits, soit au nom d'une conception de la souveraineté, etc. Il est essentiel pour toute philosophie de pouvoir dire vrai par rapport à la politique, il est important pour toute pratique politique d'être dans une relation permanente avec ce dire-vrai, mais étant bien entendu que le dire-vrai de la philosophie ne coïncide pas avec ce que peut et doit être une rationalité politique. Le dire-vrai philosophique n'est pas la rationalité politique, mais il est essentiel pour une rationalité politique d'être dans un certain rapport, à déterminer, avec le dire-vrai philosophique, comme il est important pour un dire-vrai philosophique de faire l'épreuve de sa réalité par rapport à une pratique politique.

Mais je crois que cette relation nécessaire, fondamentale, qui est sans doute constituante de la philosophie et de la pratique politique en Occident, est un phénomène absolument singulier à notre culture. La co-existence et la corrélation de la pratique politique et du dire-vrai philosophique, cette corrélation ne doit jamais être conçue comme une coïncidence acquise ou comme une coïncidence à acquérir. Je crois que le malheur et les équivoques des rapports entre philosophie et politique tiennent et ont tenu sans doute au fait que la véridiction philosophique a parfois voulu se penser..., ou encore qu'on lui a posé les exigences qui étaient formulées dans les termes d'une coïncidence avec les contenus d'une rationalité politique, et qu'inversement les contenus d'une rationalité politique ont voulu s'auto-

riser du fait qu'ils se constituaient comme une doctrine philosophique, ou à partir d'une doctrine philosophique. [...] Philosophie et politique doivent être dans une relation, dans une corrélation, ils ne doivent jamais être dans une coïncidence^{*}. Voilà, si vous voulez, le thème général qu'on peut dégager de ce texte de Platon. Encore une fois, [ces conseils] sont incommensurables avec les formes de rationalité politique que développe Thucydide, mais pour une raison très simple, c'est que pour Platon, et d'une façon générale me semble-t-il pour la philosophie occidentale, le véritable enjeu n'a jamais été de dire aux hommes politiques que faire. Leur enjeu a toujours été, en face des hommes politiques, en face de la pratique politique, en face de la politique, d'exister comme discours philosophique et comme vérification philosophique. Voilà le premier thème.

Le deuxième thème que l'on peut dégager de ces textes platoniciens que j'ai lus dans la première heure, c'est ceci : on y voit se dégager une conjoncture historique très particulière. À la fois singulière bien sûr, mais qui va être dominante pour une longue durée, et comme je vous le disais, elle va être dominante pratiquement jusqu'à la fin de l'Antiquité. En effet, je vous l'avais déjà indiqué, dans ces conseils – et surtout dans la première des séries de conseils que Platon donne à Denys – la place qui est réservée à l'organisation même de la cité, la place accordée à la constitution, aux lois, aux tribunaux, est assez restreinte et ne semble pas des plus importantes. En revanche, [ce qui] apparaît important, dominant, dans les conseils donnés par Platon à Denys puis aux amis de Dion, c'est un problème qui touche aux alliances, qui touche aux rapports entre vainqueurs et vaincus, qui touche aux relations entre les différentes cités fédérées, entre la métropole et les colonies, à la façon de gouverner les cités soumises, [à la question] de savoir à qui déléguer les pouvoirs, quels sont les types de relation qu'il y aura entre ceux qui commandent dans la cité-métropole, et les autres. C'est-à-dire que ces problèmes qui sont évoqués, pour leur plus grand nombre sont des problèmes d'empire et des problèmes de monarchie. Sans doute ces problèmes-là concernent-ils la Sicile, c'est-à-dire encore un monde très proche du monde hellénique classique, organisé autour de petites unités que sont les cités, avec leurs rivalités, leurs alliances, leur fédération, leur système de colonisation. Mais je crois aussi que ce sont des problèmes qui, à l'époque où Platon écrit, obscurément et sans que les choses soient encore tout à fait décidées ou dessinées, vont devenir les problèmes politiques réels du monde

* Foucault a commencé la phrase en disant : Philosophie et politique doivent coïncider

hellénistique, et *a fortiori* du monde romain. C'est-à-dire que, à partir de la constitution des grandes monarchies hellénistiques, à partir, bien sûr, de l'organisation d'un monde impérial romain sur tout le pourtour de la Méditerranée, vous voyez bien que le problème politique concret, précis d'ailleurs, va être le problème du type d'unité politique à organiser, dès lors que la cité, la forme, la formule de la cité ne peut plus évidemment correspondre à un type d'exercice du pouvoir qui doit géographiquement, en termes d'espace et en termes de population, dépasser infiniment ces limites. Comment est-ce qu'on va pouvoir penser une unité politique ? Le corps de la cité n'est plus la formule-modèle, on ne peut plus penser l'unité politique comme le corps même de la cité ou des citoyens. Comment est-ce que l'on va pouvoir penser l'unité politique ?

Deuxièmement, autre problème immédiatement lié à celui-ci, c'est : comment est-ce que le pouvoir, pouvoir qui, dans ses unités, n'était conçu que dans la forme d'une espèce de monarchie, comment ce pouvoir qui est, en un sens, entre les mains du monarque va-t-il pouvoir être distribué, réparti, hiérarchisé sur toute la surface de cette grande unité politique ? Quel est le mode d'être de ces nouvelles unités politiques qui sont en train de se dessiner, quel est le mode de répartition, de distribution, de différenciation du pouvoir à l'intérieur de ces unités ? Ce sont là les problèmes politiques, vous le voyez, qui affleurent à travers les textes de Platon que je viens de vous lire, et qui, à l'époque bien sûr, commencent à se poser, sont visibles à travers la situation syracusaine, mais qui vont dominer toute la pensée politique jusqu'à l'Empire romain. Et, au fond, je vous rappelaient tout à l'heure le discours de Mécène à Auguste tel qu'il est raconté par Dion Cassius⁴, ce discours-là, ce type-là de réflexion politique – ce qu'on va trouver aussi chez Dion Chrysostome à propos du monarque⁵, ce qu'on peut trouver chez Plutarque aussi –, toute la pensée politique des I^{er}-II^e siècles de notre ère continuera à tourner autour du problème : quel est le mode d'être de ces nouvelles unités politiques qui sont en train de se bâtir au-dessus des cités, sans les détruire tout à fait, mais qui sont d'un autre ordre qu'elles ? Et deuxièmement : quel est le type de pouvoir que le monarque doit y exercer ? C'est là, si vous voulez, la scène politique qui est en train de se dessiner pour le monde gréco-romain. Et je ne veux pas du tout opposer la rationalité politique fine, articulée, dense et riche de Thucydide, à propos des petites cités grecques, à la pensée platonicienne, beaucoup plus flottante mais qui s'adressait à une réalité historique en train de naître. Je ne crois pas que ce soit cette opposition-là qui soit intéressante, mais il me semble qu'à travers ce discours platonicien où il est question du rapport entre la philosophie et la politique, ce qu'on voit

esquissées ce sont de nouvelles réalités politiques, ces nouvelles réalités politiques qui vont durer, qui vont persister pendant huit siècles encore, jusqu'à la fin de l'Empire romain. Ces nouvelles réalités politiques, c'est l'Empire d'une part, et c'est le Prince, le monarque de l'autre.

Troisième point sur lequel je voudrais insister – donc le premier, c'était ce principe récurrent de la corrélation non-coïncidente entre pratique politique et philosophie à travers toute la pensée occidentale ; le second point, c'était cette conjoncture historique et politique nouvelle qui est en train de se dessiner à l'époque où Platon écrit –, c'est qu'il me semble qu'en faisant jouer ces deux choses (si vous voulez : la structure permanente des rapports entre philosophie et politique et puis cette conjoncture nouvelle), on voit exactement ce que Platon veut dire lorsqu'il insiste pour que le philosophe parle au souverain, mieux [encore] pour dire que le souverain doit être lui-même philosophe. En effet si, comme je vous le disais tout à l'heure, le discours philosophique et la pratique politique doivent être dans une certaine relation, mais qui ne soit pas une relation de coïncidence, quelle est, pour Platon, cette relation et où va-t-elle s'établir ? Ou encore : l'épreuve par laquelle la philosophie doit, comme je vous le disais la dernière fois, s'assurer de son réel de façon à n'être pas simplement *logos*, où va-t-elle se faire ? Le vis-à-vis de la philosophie et de la politique, qui implique à la fois leur rapport nécessaire et leur non-coïncidence, où s'inscrit-il ? Eh bien, je crois qu'on a là un grand problème. Je vous évoquais tout à l'heure la solution qui était la solution des cyniques qui, au fond, plaçaient le rapport entre le dire-vrai philosophique et l'exercice du pouvoir politique sur la place publique. Les cyniques sont des hommes de la rue, des hommes de l'*agora*. Ce sont des hommes de la place, ce sont des hommes de l'opinion aussi. Le lieu de la relation entre le dire-vrai philosophique et cet exercice du pouvoir politique, qui est maintenant entre les mains du monarque, de ce personnage nouveau, de cette réalité politique nouvelle à l'époque, c'était donc dans la forme de cet affrontement défi-dérision, dont Diogène donnait l'exemple vis-à-vis d'Alexandre. Où va être pour Platon le lieu de cette relation nécessaire et non-coïncidente entre le dire-vrai philosophique et la pratique politique ? Ce n'est pas la place publique. En ce sens, si vous voulez, les cyniques sont encore des hommes de la cité et qui perpétueront jusque dans l'Empire romain ces traditions de la cité, de la place publique, etc. Pour Platon le lieu de cette relation non coïncidente, ce n'est pas la place publique, c'est l'âme du Prince.

On touche là à quelque chose qui est assez important dans l'histoire de la pensée politique, de la philosophie et des rapports entre politique

et philosophie en Occident. Il me semble que la polarité cynisme-platonisme a été quelque chose d'important, de sensible et explicite très tôt, de durable aussi. Platon et Diogène s'opposent, d'ailleurs Diogène Laërce en rapporte le témoignage : Diogène le Cynique aurait été vu un jour par Platon en train de laver sa salade. Platon le voit laver sa salade et lui dit, rappelant que Denys avait fait appel à Diogène mais que Diogène avait refusé les appels de Denys : Si tu avais été plus poli avec Denys, tu ne serais pas obligé de laver ta salade. À quoi Diogène lui répond : Toi, si tu avais pris l'habitude de laver ta salade, « tu n'aurais pas été l'esclave de Denys⁶ ». Eh bien, cette anecdote de Diogène Laërce est, je crois, très importante et très sérieuse. Elle indique les deux pôles selon lesquels, très tôt par conséquent, dès le IV^e siècle, ce problème du point de rencontre entre un dire-vrai philosophique et une pratique politique a trouvé deux lieux d'insertion : la place publique ou l'âme du Prince. Et tout au long de l'histoire de la pensée occidentale, on va retrouver ces deux polarités. Est-ce que le discours philosophique doit être celui qui s'adresse à l'âme du Prince pour la former ? Ou est-ce que le discours vrai de la philosophie doit se tenir sur la place publique, en défi, en affrontement, en dérision, en critique par rapport à l'action du Prince et à l'action politique ? Souvenez-vous, au fond, de ce qu'on avait vu dans ce texte sur l'*Aufklärung* par lequel j'avais commencé le cours de cette année. Dans sa théorie de l'*Aufklärung*, Kant essaie de faire tenir les deux choses à la fois. Et il essaie d'expliquer comment le dire-vrai philosophique a simultanément deux lieux qui sont non seulement compatibles, mais qui s'appellent l'un l'autre : d'une part le dire-vrai philosophique a son lieu dans le public ; et le dire-vrai philosophique aussi a son lieu dans l'âme du Prince, si le Prince est un prince éclairé. On a là, si vous voulez, une sorte d'éclectisme kantien, qui essaie de faire tenir ensemble ce qui a été traditionnellement, depuis l'histoire de la salade entre Platon et Diogène, le grand problème des rapports philosophie et politique en Occident : est-ce que ce sera sur la place publique, est-ce que ce sera dans l'âme du Prince ?

Revenons donc à Platon, puisque c'est de lui que l'on parle. Il est clair que, pour Platon donc, le rapport philosophie/politique doit se faire dans l'âme du Prince, mais faut-il encore savoir au juste comment ce rapport s'établit. Est-ce que ce n'est pas sous la forme de la coïncidence ? Est-ce que dire que le Prince doit être philosophe ne revient pas à dire : le Prince ne doit prendre de décision politique, ne doit agir comme acteur politique qu'à partir d'un savoir et de connaissances philosophiques qui lui diront que faire. Eh bien, prenons les textes mêmes par lesquels Platon, dans la lettre VII d'une part et dans *La République* de l'autre, parle de cette coïn-

cidence dans l'âme du Prince entre l'action politique et la philosophie. Il dit ceci, dans la lettre VII. Je vous citais ce passage la dernière fois, c'est en 326b : « Les maux ne cesseront pas pour les êtres humains, avant que la race des purs et authentiques philosophes [le texte grec dit très exactement : avant que la race (*to genos*) de ceux qui philosophent droitement et vraiment ; donc on peut traduire par « purs et vrais philosophes », mais je préfère qu'on reste au plus près de la formulation : que la race de ceux qui philosophent correctement et vraiment ; M.F.] n'arrive au pouvoir ou que la race des chefs de ceux qui exercent le pouvoir ne se mette à philosopher véritablement⁷. » Voilà ce qui est dit dans la lettre VII, 326b.

Vous savez que ce texte n'est rien d'autre que la reproduction, l'écho, à quelques variantes près, mais l'écho fidèle de ce qu'on trouve – texte fameux, fondamental – au livre V de *La République* en 473c lorsque Platon écrivait (le texte de *La République* est antérieur aux *Lettres*) : Il n'y aura pas de relâche aux maux des États ni même des cités (le même thème donc : les maux ne cesseront pour les humains ; là : les maux ne cesseront pour les États) « avant que les philosophes ne deviennent rois dans les États » ou encore « que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains » (c'est la traduction de chez Budé ; *dunastai* en vérité, c'est : ceux qui exercent le pouvoir) « ne deviennent de vrais et sérieux philosophes » (là encore le texte [grec] dit : ne se mettent à philosopher de façon authentique et *hikanôs*, compétente) et « qu'on ne voie réunies dans le même sujet la *dunamis politikê* [le pouvoir politique ; M.F.] *kai philosophia* (et la philosophie)⁸ ». En apparence, on a là la définition d'une exacte coïncidence. Il faut que les philosophes deviennent rois ou que les rois deviennent philosophes – qu'est-ce que ça veut dire, sinon que ce qui dans le souverain sera philosophe lui dira ce qu'il faut faire en tant que souverain, et que la part de lui-même qui sera souverain ne fera pas autre chose que de faire passer dans les actes mêmes de son gouvernement ce que lui dira le discours philosophique ? Mais en fait, quand vous regardez le texte – et c'est pour ça que j'ai insisté sur la traduction aussi fidèle que possible –, ce dont il est question, ce n'est pas d'une adéquation entre le discours philosophique, le savoir philosophique et la pratique politique. La coïncidence dont il est question, c'est la coïncidence entre ceux qui pratiquent la philosophie, qui philosophent vraiment et d'une façon compétente, et puis ceux qui exercent le pouvoir.

Ce qui est important et ce qui est pointé, ce qui est désigné par ces deux textes, c'est le fait que celui qui philosophe soit aussi celui qui exerce le pouvoir. Mais de cela, du fait que celui qui pratique la philosophie soit celui qui exerce le pouvoir et que celui qui exerce le pouvoir soit

aussi quelqu'un qui pratique la philosophie, de cela on ne peut pas du tout inférer que ce qu'il sait de philosophie sera la loi de son action et de ses décisions politiques. Ce qui est important, ce qui est exigé, c'est que le sujet du pouvoir politique soit aussi le sujet d'une activité philosophique. Mais vous me direz : quelle est la différence et que veut dire cette identité entre le sujet du pouvoir politique et le sujet de la pratique philosophique ? Pourquoi demander que celui qui exerce le pouvoir soit aussi celui qui pratique la philosophie, si la philosophie n'est pas capable de dire à celui qui exerce son pouvoir ce qu'il faut faire ? Eh bien, je crois que la réponse à cette question est dans ceci : c'est que ce dont il est question, là, vous le voyez bien, c'est [de] la philosophie en tant qu'elle est un *philosophhein*. Le texte le dit : Il faut que ceux qui gouvernent soient ceux aussi qui philosophent, qui pratiquent la philosophie. Cette pratique de la philosophie, qu'est-ce que c'est pour Platon ? Cette pratique de la philosophie, c'est avant tout, c'est essentiellement, c'est fondamentalement une manière pour l'individu de se constituer comme sujet sur un certain mode d'être. Et c'est ce mode d'être du sujet philosophant qui doit constituer le mode d'être du sujet exerçant le pouvoir.

Ce n'est donc pas une question de coïncidence entre un savoir philosophique et une rationalité politique, c'est une question d'identité entre le mode d'être du sujet philosophant et le mode d'être du sujet pratiquant la politique. S'il faut que les rois soient philosophes, ce n'est pas parce qu'ils pourront ainsi demander à leur savoir philosophique ce qu'il faut faire en telles et telles circonstances. Cela veut dire ceci : c'est que pour pouvoir d'une part gouverner comme il faut, il faudra que, d'autre part, on ait un certain rapport de pratique à la philosophie ; le point d'intersection entre « gouverner comme il faut » et « pratiquer la philosophie », ce point d'intersection étant occupé par un seul et même sujet. C'est un seul et même sujet qui doit, d'une part, gouverner comme il faut et, d'autre part, avoir rapport à la philosophie. Vous voyez bien qu'il n'y a pas coïncidence des contenus, isomorphisme des rationalités, identité du discours philosophique et du discours politique, mais identité du sujet philosophant avec le sujet gouvernant, ce qui laisse bien entendu ouverte la fourchette, l'orthogonie, si vous voulez, entre l'axe sur lequel on va philosopher et l'axe sur lequel on va pratiquer la [politique]. En somme, cela revient à dire qu'il faut que l'âme du Prince puisse se gouverner vraiment selon la philosophie vraie, pour pouvoir gouverner les autres selon une politique juste.

Disons ceci, et je m'arrêterai là pour aujourd'hui, c'est que la politique, on l'a vu la dernière fois, est ce à travers quoi, à partir de quoi et en rapport avec quoi le dire-vrai philosophique doit trouver sa réalité. Ce que

je voulais vous montrer aujourd'hui, toujours à propos de cette lettre VII dont on finit maintenant la lecture, c'est que ce philosophe, qui trouve donc dans son rapport à la philosophie son réel, ce philosophe ne doit pas définir à la politique ce qu'elle a à faire. [II] a à définir au gouvernant, à l'homme politique ce qu'il a à être. C'est de l'être de l'homme politique, de son mode d'être qu'il est question. Et la philosophie va donc tirer sa réalité de son rapport à la politique en ceci qu'elle [pourra] – effectivement ou non, ce sera là son épreuve – définir ce qu'est le mode d'être de l'homme politique. La question posée est donc celle-ci : quel est le mode d'être de celui qui exerce le pouvoir dans sa coïncidence avec le sujet philosophant ? Il me semble qu'on a là un problème, qui a été absolument capital dans toute l'histoire des rapports entre la philosophie et la politique dans l'Antiquité. Il suffit d'ailleurs que vous lisiez Marc Aurèle par exemple pour bien voir que c'était ce problème-là qui lui était posé⁹, et c'était ce problème-là dont il avait parfaitement conscience qu'il lui était posé. Marc Aurèle s'est voulu, a été, six siècles donc, ou cinq siècles et demi après Platon, le souverain philosophe, l'empereur philosophe. Marc Aurèle, c'est bien exactement ce à quoi, cinq siècles et demi à l'avance, pensait Platon : un homme qui a à exercer un pouvoir dans une unité politique qui dépasse infiniment celle de la cité. Problème par conséquent au cœur de l'Empire, au centre de l'Empire, du monarque qui a à être, non seulement le maître de l'Empire, mais maître de lui-même. Marc Aurèle a été ce souverain idéal, or rien dans les textes de Marc Aurèle ne montre qu'il ait jamais emprunté à la philosophie la rationalité capable de lui dicter ce que devait être sa conduite politique à l'égard de tel ou tel problème ou situation, mais il a perpétuellement demandé à la philosophie de lui dire ce que c'était qu'être souverain. C'est-à-dire que c'est bien en effet son mode d'être comme souverain qu'il demandait à la philosophie. Bref, ce que nous voyons apparaître comme le lieu des rapports fondamentaux entre philosophie et politique à travers ces textes de Platon, le lieu où se nouent les rapports philosophie et politique – rapports qui sont, encore une fois, d'intersection et non de coïncidence –, ce lieu, c'est l'âme du Prince. Et c'est ce problème, et ceux qui sont liés à la question de l'âme du Prince, que j'essaierai de vous expliquer la prochaine fois.

NOTES

1. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, éd. R. Genaille, t. 2, Paris, Garnier-Flammarion, p. 22 (éd. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 43, Paris, Le Livre de poche, p. 720).

2. « Alexandre le rencontrant un jour lui dit : "je suis le grand roi Alexandre". Diogène alors se présenta : "et moi je suis Diogène le chien" » (*id.*, éd. R. Genaille, p. 22 /trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 60, p. 731).

3. *Id.*, éd. R. Genaille, p. 29 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 60, p. 731).

4. Dion Cassius, *Histoire romaine*, livre LII, chap. 14-40, trad. E. Gros, éd. citée.

5. Cf. les discours de Dion Chrysostome « Sur la royauté » : « Discourse on Kingship », in *Discourses*, t. I, trad. J.W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959 (trad. L. Paquet, in *Les Cyniques grecs*, Paris, Le Livre de poche, 1992).

6. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences...*, éd. R. Genaille, p. 28 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 58, p. 730).

7. Platon, lettre VII, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1 : *Lettres*, trad. J. Souilhé, éd. citée, 326b, p. 30.

8. « À moins, repris-je, que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes (*philosophêsousi gnêsiôs te kai hikanôs*), et qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie (*dunamis te politikê kai philosophia*) [...] il n'y aura pas, mon cher Glaucon, de relâche aux maux qui désolent les États, ni même, je crois, à ceux du genre humain » (Platon, *La République*, livre V, 473c-d, trad. E. Chambry, éd. citée, p. 88).

9. Cf. sur ce point la leçon du 3 février 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 191-194.

LEÇON DU 2 MARS 1983

Première heure

Série de rappels sur la parrêsia politique. – Points d'évolution de la parrêsia politique. – Les grandes questions de la philosophie ancienne. – Étude d'un texte de Lucien. – L'ontologie des discours de véridiction. – La parole socratique dans l'Apologie. – Le paradoxe du non-engagement politique de Socrate.

Je voudrais, pour commencer aujourd'hui, marquer quelques étapes du parcours [...*]. Le fil directeur que j'avais choisi pour le cours de cette année, c'était cette notion de *parrêsia*, notion complexe qui, si on la prend dans ses valeurs étymologiques ou en tout cas ses valeurs courantes, semble renvoyer à deux principes : le principe du libre accès de tous à la parole d'une part ; et d'autre part le principe, un peu différent bien sûr, de la franchise avec laquelle on dit tout. En somme est-ce que la *parrêsia*, ce ne serait pas que tous puissent tout dire ? C'est ce que suggère, en un sens, le mot. En fait, vous vous souvenez, on avait vu que les choses étaient un peu plus compliquées que cela. D'abord parce que la *parrêsia*, ce n'est pas la liberté de parole, la liberté de parler laissée à n'importe qui. En fait, la *parrêsia* apparaît comme liée à une organisation, sinon exactement législative, du moins instituée, coutumière, du droit de parole et des privilèges du droit de parole. Deuxièmement, il était apparu que la *parrêsia* n'était pas non plus simplement la licence de tout dire, mais, d'une part, une obligation de dire vrai et, d'autre part, une obligation accompagnée du danger que cela comporte de dire vrai. C'était pour l'analyse de ces différentes dimensions de la *parrêsia* que je me m'étais référé à deux textes. [Le premier],

* M.F. : Vous vous souvenez qu'on avait choisi... J'ai l'impression que le son est encore plus épouvantablement mauvais que d'habitude... On va essayer de faire quelque chose... Comme ça, ça va mieux ? Oui ? Ça vibre toujours ? Attendez... Et comme ça ? Parfait ? La Callas !

que j'avais étudié plus longuement, était la pièce d'Euripide, *Ion* ; et [le second], le texte dans lequel Thucydide montre comment Périclès use de sa *parrêsia* à l'égard du peuple athénien, lorsqu'il a à intervenir à propos de la guerre et de la paix avec Sparte. Alors il apparaissait, à travers ces deux textes, que la *parrêsia*, premièrement, était liée au fonctionnement de la démocratie. Vous vous souvenez que Ion avait besoin de la *parrêsia* pour pouvoir rentrer à Athènes et y fonder le droit politique athénien fondamental. D'autre part Périclès usait de sa *parrêsia* – Thucydide le montrait avec insistance – dans les règles du fonctionnement général de la démocratie. C'est la *parrêsia* qui fonde la démocratie et c'est la démocratie qui est le lieu de la *parrêsia*. Premièrement donc, ce lien d'appartenance circulaire *parrêsia*/démocratie.

Deuxièmement, j'avais essayé de vous montrer comment cette *parrêsia* supposait alors une structure institutionnelle précise, celle de l'*isêgoria*, c'est-à-dire le droit qui est donné effectivement par la loi, par la constitution, par la forme même de la *politeia*, à tous les citoyens de prendre la parole. Ion, vous vous en souvenez, ne voulait pas rentrer à Athènes comme bâtard, puisqu'il n'aurait pas eu les droits, les droits égaux – reconnus aux seuls citoyens mais à tous les citoyens – de pouvoir prendre la parole. Et Périclès ne prenait la parole qu'après que tous les autres citoyens, ou en tout cas tous ceux qui avaient voulu prendre la parole, avaient effectivement exercé leurs droits. Le droit de Périclès s'inscrit donc dans ce jeu de l'*isêgoria*. C'était le second point.

Le troisième point, c'est que, même si la *parrêsia* s'inscrit dans ce champ égalitaire de l'*isêgoria*, elle suppose, implique l'exercice d'un certain ascendant, un ascendant politique exercé par les uns sur les autres. Si Ion voulait avoir la *parrêsia*, ce n'était pas simplement pour être un citoyen comme les autres, c'était pour pouvoir figurer dans le *prôton zugon* ([en] première ligne) des citoyens. Et si Périclès prenait la parole, et si cette parole d'ailleurs avait les effets qu'elle a eus, c'est parce que – Thucydide le rappelle – Périclès était le premier citoyen d'Athènes. C'est là le troisième caractère de la *parrêsia*.

Enfin, vous vous en souvenez, la *parrêsia* prenait place à l'intérieur d'un champ agonistique, champ agonistique où s'éprouvait sans cesse le danger qu'il y a à exercer la parole vraie dans le champ politique. Ion évoquait l'envie du peuple, l'envie de la majorité, l'envie des plus nombreux à l'égard de ceux qui exercent leur ascendant. Il évoquait aussi la jalousie des rivaux qui ne supportent pas que l'un d'entre eux s'avance et prenne l'ascendant sur les autres. Et Périclès évoquait, au début de son grand discours aux Athéniens, ce qui pouvait être l'échec d'Athènes.

Et il demandait que l'on soit aussi solidaire de lui dans l'insuccès qu'on serait solidaire de lui dans la victoire.

Voilà les quatre points, les quatre caractères, je crois, de la *parrêsia* telle qu'elle apparaissait dans ces deux textes, le texte du tragique et le texte de l'historien. Alors à partir de cette analyse, il me semble qu'on avait pu voir un certain nombre de déplacements, de transformations s'opérer autour de cette notion de *parrêsia*, et ceci dans des textes qui datent de la première moitié du IV^e siècle, c'est-à-dire plus tardifs que ceux d'Euripide, ou qui se rapportent en tout cas à une situation postérieure à celle à laquelle Thucydide se référerait. Thucydide se référerait à une situation qui était celle de l'Athènes de la fin du V^e siècle. Euripide écrivait également à cette époque-là. Avec Platon, avec Xénophon, avec Isocrate, on a des gens qui écrivent dans la première moitié du IV^e siècle, et qui se réfèrent à la situation d'alors. Et alors qu'est-ce qu'on voit ? On a vu que, sur ces quatre points, il y avait des modifications assez remarquables de cette notion de *parrêsia*.

Premièrement, généralisation de la notion, en ce sens que la *parrêsia*, cette obligation et ce risque de dire vrai dans le champ politique n'apparaît plus simplement comme liée au fonctionnement, et au fonctionnement exclusif, de la démocratie. La *parrêsia* trouve son lieu, ou plutôt elle a à se faire place dans différents régimes, que ce soit des régimes démocratiques ou des régimes autocratiques, oligarchiques, monarchiques. Les souverains comme le peuple ont besoin de la *parrêsia*. Et les bons souverains (exemple de Cyrus chez Xénophon, chez Platon, exemple de Nicoclès chez Isocrate) doivent faire place à ce dire-vrai de leurs conseillers, tout comme les peuples sages écoutent comme il faut ceux qui, devant eux, usent de la *parrêsia*. Donc généralisation du champ politique de la *parrêsia*, ou disons, plus schématiquement encore, que la *parrêsia*, le dire-vrai apparaît comme une fonction nécessaire et universelle, nécessairement universelle dans le champ de la politique, quelle que soit la *politeia* à laquelle on a affaire. La politique, de quelque façon qu'elle s'exerce, par le peuple, par quelques-uns ou par un seul, a besoin de cette *parrêsia*. C'est le premier déplacement.

Deuxième déplacement, c'est, si vous voulez, le passage de la notion à une certaine ambivalence, une certaine ambiguïté de valeur, comme si la valeur immédiatement, uniformément positive de la *parrêsia*, telle qu'elle apparaissait chez Euripide ou à travers le personnage de Périclès dans Thucydide, commençait à se troubler. Le fonctionnement de la *parrêsia*, en effet, apparaît comme n'allant pas sans un certain nombre de difficultés, et ceci d'ailleurs que ce soit dans un gouvernement démocratique ou dans

un gouvernement autocratique. En effet d'abord, le fait que la *parrêsia* donne à tous ceux qui veulent la possibilité de parler laisse la possibilité au plus mauvais comme au meilleur de prendre la parole. Deuxièmement, si dans la *parrêsia* dire vrai constitue un risque, s'il y a effectivement danger à parler, à parler vrai, que ce soit devant le peuple ou devant le souverain, si le peuple et le souverain ne savent pas se mesurer suffisamment pour ne pas effrayer ceux qui veulent dire vrai, s'ils menacent trop ceux qui prétendent dire vrai, s'ils se fâchent au-delà de toute limite* et de toute mesure contre ceux qui disent vrai, s'ils ne sont pas capables de cette mesure à l'égard des parrésiastes qui se présentent devant eux, eh bien tout le monde se taira, car tout le monde aura peur. Ce sera la loi du silence, silence devant le peuple ou silence devant le souverain. Ou plutôt ce silence sera peuplé, peuplé d'un discours, mais d'un discours qui sera un discours faussé, qui sera comme la *mimêsis* (l'imitation), la mauvaise *mimêsis* de la *parrêsia*. C'est-à-dire que l'on fera semblant de dire au souverain ou au peuple ce qu'on présentera comme étant vrai, mais celui qui parlera sait très bien que ce qu'il dit n'est pas vrai. Il sait simplement que ce qu'il dit est exactement conforme à ce que pense le peuple ou le souverain, ou à ce que le peuple ou le souverain voudrait entendre.

Répéter ce qui est l'opinion déjà constituée du peuple ou du souverain et présenter ceci comme étant la vérité, on a là une pratique qui est en quelque sorte l'ombre même de la *parrêsia*, qui est son imitation trouble et mauvaise. Et c'est ce que l'on appelle la flatterie. Cette opposition de la flatterie et de la *parrêsia* (flatterie à l'égard du peuple, flatterie à l'égard du souverain) peut apparaître, si vous voulez, comme une opposition finalement assez moralisatrice et sans grande valeur. Il me semble qu'en fait, la catégorie de la *parrêsia* et la catégorie de la flatterie sont certainement deux grandes catégories de la pensée politique tout au long de l'Antiquité. Que ce soit la théorie si importante de la flatterie chez Socrate et Platon¹, que vous preniez chez Plutarque les textes techniques consacrés à ce problème très important qui est de savoir comment distinguer un flatteur d'un parrésiaste², que vous preniez enfin les descriptions des historiens sur les empereurs, leurs conseillers, leur cour, etc., vous voyez que, pratiquement pendant huit siècles, le problème de la flatterie opposée à la *parrêsia* a été un problème politique, un problème théorique et un problème pratique, quelque chose, finalement, qui a été sans doute aussi important pendant ces huit siècles que le problème à la fois théorique et

* M.F. dit : s'ils ne menacent pas trop ceux qui prétendent dire vrai, s'ils ne se fâchent pas au-delà de toute limite

technique de la liberté de la presse ou de la liberté d'opinion dans des sociétés comme la nôtre. Il y aurait à faire toute une histoire politique de la notion de flatterie et de tous les problèmes techniques qui ont tourné autour d'elle dans l'Antiquité. Voilà la seconde transformation : passage de la notion de *parrêsia* à un registre de l'ambivalence, avec le problème de son mauvais double dans la flatterie.

Troisième transformation qu'on avait vue se dessiner dans ces textes du début du IV^e siècle, c'est, en gros, le dédoublement de la *parrêsia*, sa dénivellation, dans la mesure où la *parrêsia* – celle que voulait exercer Ion en rentrant à Athènes, celle que Périclès exerçait devant le peuple athénien – était une manière de donner librement son avis sur des questions concernant l'organisation de la cité, le gouvernement de la cité, le choix entre la guerre et la paix, etc. La *parrêsia* s'exerçait donc à l'égard de la cité tout entière et dans un champ qui était directement un champ politique. Or à travers les textes de Xénophon, d'Isocrate et surtout de Platon, on voit que la *parrêsia* se donne une double tâche en ce qu'elle doit s'adresser au moins autant aux individus qu'à la collectivité, à la *polis*, etc. Et il s'agit pour la *parrêsia* d'entreprendre une tâche qui consiste à montrer aux individus comment, pour gouverner comme il faut la cité, [qu'il s'agisse] de citoyens qui ont à donner leur opinion ou [d']un souverain qui a à imposer ses décisions, de toute façon les uns et les autres, les uns et l'autre [doivent] se gouverner. Et la *parrêsia*, au lieu d'être simplement un avis qui est donné à la cité pour qu'elle se gouverne comme il faut, apparaît maintenant comme une activité qui consiste à s'adresser à l'âme de ceux qui doivent gouverner, de manière qu'ils se gouvernent comme il faut et qu'ainsi la cité se trouve gouvernée, elle aussi, comme il faut. Ce dédoublement ou, si vous voulez, ce déplacement de la cible, de l'objectif de la *parrêsia* – du gouvernement auquel elle s'adresserait directement à ce gouvernement de soi pour gouverner les autres –, c'est cela, je crois, qui constitue un déplacement important dans l'histoire même de cette notion de *parrêsia*. Et à partir de là, la *parrêsia* va être à la fois une notion politique – qui pose le problème de savoir comment on peut ménager, à l'intérieur d'un gouvernement quel qu'il soit, démocratique ou monarchique, une place pour ce dire-vrai – et un problème philosophico-moral. Le premier est philosophico-politique. Le second est philosophico-moral, c'est-à-dire : quels moyens et quelles techniques employer pour que ceux qui ont à gouverner puissent, par la *parrêsia* de ceux qui les conseillent, se gouverner eux-mêmes comme il faut ? C'est là la troisième transformation de cette notion de *parrêsia*, son dédoublement ou, si vous voulez, le déplacement de sa cible.

Enfin la quatrième modification importante dans la problématisation même de la *parrêsia*, c'est celle-ci : quand Ion ou Périclès se présentaient comme parrésiastes par rapport à la cité, qu'étaient-ils ? Ils étaient des citoyens et ils étaient les premiers des citoyens. Maintenant que la *parrêsia* a à s'exercer dans n'importe quel régime, quel qu'il soit, dans la mesure d'autre part où elle a à s'exercer dans un rapport dangereux, difficile à démêler, avec son double (la flatterie) et où par conséquent se pose le problème de distinguer ce qui est vrai de ce qui est illusoire, à partir enfin du moment où la *parrêsia* n'a pas simplement à donner des conseils au peuple sur telle ou telle décision à prendre, mais où elle a à guider les âmes de ceux qui gouvernent, alors qui va être capable de la *parrêsia* ? Qui aura la capacité de la *parrêsia*, qui éventuellement aura le monopole de la *parrêsia* ? Et c'est là que commence à se marquer, précisément à ce tournant du v^e et du iv^e siècle, dans la culture grecque, ou en tout cas dans la culture athénienne, ce grand clivage, dont on ne va pas cesser de voir les effets pendant huit siècles, entre la rhétorique et la philosophie.

La rhétorique comme art de la parole – art de la parole qui est susceptible d'être enseigné, susceptible d'être utilisé pour persuader les autres, et art de la parole qui ne sera pleinement effectué, réalisé, achevé que si l'orateur est en même temps *vir bonus* (un homme de bien) – eh bien, la rhétorique peut se présenter comme étant l'art même du dire-vrai, du dire comme il faut et du dire dans des conditions techniques telles que ce dire-vrai sera persuasif. Dans cette mesure-là, comme art détenu par un homme de bien, qui, sachant la vérité, est capable d'en persuader les autres par [cet] art spécifique, la rhétorique peut apparaître comme étant effectivement la technique propre à cette *parrêsia*, à ce dire-vrai. Mais en face de cela bien sûr, la philosophie, elle, va se donner comme étant la seule pratique de langage qui sera capable de répondre à ces exigences nouvelles de la *parrêsia*. Car à la différence de la rhétorique qui par définition s'adresse à plusieurs, s'adresse au grand nombre, s'adresse aux assemblées, joue à l'intérieur d'un champ institutionnel, la *parrêsia* philosophique, elle, pourra s'adresser aussi aux individus. Elle pourra donner des conseils, des conseils particuliers au Prince, des conseils individuels aux citoyens.

Deuxièmement, la philosophie va se présenter, par opposition à la rhétorique, comme seule capable de distinguer le vrai et le faux. Car s'il faut, en effet, dans la *parrêsia*, bien distinguer ce qui est dire-vrai de ce qui est flatterie, si la *parrêsia* doit sans cesse chasser son propre double d'ombre qui se présente comme flatterie, qui peut faire ce partage, qui peut opérer cette distinction, sinon précisément la philosophie ? Car la rhétorique, elle, a pour objectif de pouvoir persuader l'auditoire aussi bien

du vrai que du faux, aussi bien du juste que de l'injuste, aussi bien du mal que du bien, alors que la philosophie a pour fonction précisément de dire ce qui est vrai et de chasser le faux. Enfin, la philosophie va se présenter comme étant détentrice du monopole de la *parrêsia*, dans la mesure où elle va se présenter comme opération sur les âmes, comme psychagogie. Et au lieu d'être une puissance de persuasion qui convaincra les âmes de tout et de n'importe quoi, elle se présente comme une opération qui permettra aux âmes de distinguer comme il faut le vrai et le faux, et de donner, par la *paideia* philosophique, des instruments nécessaires pour opérer cette distinction.

Je crois que nous avons là, si vous voulez, un peu mis en perspective un certain nombre des grands problèmes de la pensée philosophique, de la pensée politique dans l'Antiquité. Si en effet j'ai esquissé ce résumé trop bref et répétitif par rapport à ce que je vous ai dit dans les cours précédents, c'était au fond pour deux raisons. La première, c'est qu'il me semble qu'à partir de là on a une sorte de vue plongeante sur quelques-uns des aspects principaux de la pensée ancienne, jusqu'au développement du christianisme. On pourrait – pardonnez le survol, pardonnez le caractère schématique – repérer quelques-uns de ces problèmes essentiels. Je ne dis pas que tous les aspects, tous les problèmes fondamentaux de la pensée ancienne sont là, mais je crois que, à partir de ce problème de la *parrêsia*, on pourrait en repérer un certain nombre qui pourraient éventuellement servir de thèmes d'étude.

Première question : quel est le lieu du dire-vrai ? Où le dire-vrai peut-il trouver sa place, à quelles conditions peut-on et doit-on lui faire place ? Ce qui revient, si vous voulez, à dire : quel régime politique est le plus favorable à ce dire-vrai ? Démocratie ou monarchie, bien sûr ? Mais aussi régime impérial autocratique, régime impérial balancé, compensé par l'influence, le rôle du Sénat ? Regardez, par exemple, le *Dialogue des Orateurs* de Tacite³ : il est, en un sens, une réflexion sur le lieu et les conditions de la *parrêsia*. Un régime étant donné, où ce droit de dire vrai, où cette possibilité de dire vrai, où cette obligation risquée de dire vrai peut-elle se loger ? C'est aussi le problème de l'éducation du Prince, c'est le problème de l'endroit où va se situer celui qui dit vrai : doit-il se situer dans l'antichambre du Prince pour l'éduquer ? Doit-il se situer, celui qui dit vrai, dans une assemblée comme le Sénat ? Doit-il se situer dans un cercle, dans un cercle politique, dans une école philosophique ? Ou doit-il, comme les cyniques, résider dans la rue et interpeller dans la rue ceux qui passent, renouvelant ainsi le geste socratique ? Tout ce problème du lieu du dire-vrai politique dans le champ politique, politico-social, me paraît

être [lié à] toute une série d'interrogations que l'on trouve dans la pensée ancienne, que ce soit chez les philosophes, chez les moralistes, chez les historiens...

Deuxièmement, il me semble qu'on peut voir aussi, à partir de cette question de la *parrêsia*, se dessiner la question, elle aussi fondamentale dans l'Antiquité, des rapports, en gros, entre vérité et courage, ou entre vérité et éthique. Qui est capable de tenir un discours vrai ? Comment peut-on reconnaître le discours vrai du discours flatteur ? Et que doit être, du point de vue éthique, du point de vue de son courage, celui qui entreprend de faire ce partage entre le vrai et le faux ? Qui est susceptible d'avoir le courage de la vérité ? Et quelle est l'éducation qui est nécessaire ? Problème technique : quel va être par conséquent, dans l'éducation, le point sur lequel il va falloir faire porter l'accent ?

Autre série de problèmes, que l'on voit naître à partir de cette question de la *parrêsia*, c'est le problème du gouvernement de l'âme, de la psychagogie. Pour se conduire et conduire les autres, et pour pouvoir conduire les autres bien en se conduisant soi-même bien, de quelles vérités a-t-on besoin ? Quelles pratiques et quelles techniques sont nécessaires ? Quelles connaissances, quels exercices, etc. ? Et enfin vous voyez que nous sommes reconduits là à la question que j'évoquais tout à l'heure : pour cette formation de la *parrêsia*, pour la définition aussi bien du lieu de la *parrêsia*, des conditions morales dans lesquelles on peut dire vrai et de la manière de guider les âmes, à qui et à quoi est-ce que l'on doit s'adresser ? Est-ce plutôt au rhéteur ou est-ce plutôt au philosophe ? Est-ce à la rhétorique ou est-ce à la philosophie ? Et vous savez qu'on a là finalement, je crois, ce qui va constituer, pendant à peu près huit siècles, le grand clivage à l'intérieur de la culture ancienne.

Pour terminer cette toute première esquisse, c'est à la fin du II^e siècle que je voudrais me projeter, avec un texte écrit par Lucien et qui évoque de façon plaisante ces rapports entre philosophie et rhétorique. Lucien appartient, vous le savez, à ce mouvement que l'on appelle celui de la seconde sophistique, et qui représente, à la fin du III^e siècle, la réactivation, plus ou moins artificielle, plus ou moins factice, d'un certain nombre des thèmes fondamentaux de la culture grecque classique. Lucien, en tant que néo-sophiste, que second sophiste, ou appartenant en tout cas à ce mouvement, est plutôt à situer du côté de la rhétorique. En tout cas il a, à l'égard de la philosophie, à l'égard de la pratique philosophique et à l'égard des philosophes, une méfiance qui ne s'est jamais démentie. Quoique, à dire vrai, les choses soient un peu plus compliquées que cela, et il serait injuste et insuffisant de dire que Lucien était en gros, dans le grand clivage

rhétorique/philosophie, partisan de la rhétorique et adversaire de la philosophie. Vous connaissez peut-être – on l'a traduit il y a plusieurs années, mal d'ailleurs et sous un titre inadéquat (*Les Philosophes à l'encan*) – ce texte de Lucien qui s'appelle, si on voulait traduire exactement, *La Foire aux existences*, *Le Marché aux existences*⁴. Tout ça mériterait d'être réédité convenablement. Donc Lucien avait écrit ce texte, *La Foire aux existences*, qui était une parodie, une satire de ces philosophes qui, là sur la place publique, présentent aux acheteurs, moyennant finance bien sûr, des modes de vie différents entre lesquels on peut choisir. Et dans ce texte, les philosophes vantent chacun l'existence qu'ils proposent aux acheteurs éventuels. Après avoir écrit ce texte, qui avait suscité évidemment pas mal d'irritation, Lucien écrivit un second texte, que l'on appelle *Le Pêcheur* et dans lequel il imagine que les philosophes ont intenté un procès à l'auteur de ces *Philosophes à l'encan*. Et cet auteur mis en procès, Lucien le nomme *Parrésia* (il est l'homme de la *parrêsia*). Donc Lucien, sous les traits de ce Parrésia, se présente comme étant celui qui dit la vérité. Et dans ce procès, que les philosophes, irrités par le texte précédent, intentent à Parrésia, qui va être le juge entre les philosophes et Parrésia? Eh bien, c'est la Philosophie. Et la Philosophie, appelée comme juge entre les philosophes et Parrésia, va appeler à ses côtés un certain nombre de juges acolytes. Ces juges acolytes sont : *Areté* (la vertu), *Dikaiôsunê* (la justice), *Sophrôsunê* (la sagesse ou la tempérance), *Paideia* (la culture, l'éducation, la formation). Et puis, cinquième juge acolyte de la philosophie : *Alêtheia* (la vérité). La Vérité (*Alêtheia*), appelée donc comme juge au tribunal présidé par la philosophie pour dire si effectivement Parrésia a été coupable en attaquant méchamment les philosophes, dit qu'elle veut bien venir au tribunal pour juger Parrésia, accusé par les philosophes. Mais elle demande que viennent avec elle deux de ses compagnes : *Eleutheria* et *Parrêsia*. *Eleutheria*, c'est la liberté en général. *Parrêsia*, c'est cette liberté de parler avec le risque que cela comporte. Et ce qui est intéressant, c'est que *Eleutheria* (la liberté) accepte de venir. Non seulement elle accepte de venir, mais elle veut venir sans ses autres compagnons que sont, en particulier, *Elegkos* (l'argumentation, la discussion) et puis *Epideixis* (l'éloge). *Parrêsia*, à ce moment-là, intervient et dit qu'elle veut bien venir pour accompagner *Eleutheria*, mais il faut, dit-elle, avoir avec soi un certain nombre d'aides. Et les philosophes qu'il faut combattre – ou plutôt les philosophes qui attaquent Parrésia et contre lesquels Parrésia essaie de se défendre – étant des gens prétentieux, argumenteurs et difficiles à réfuter, on a besoin de *Elegkos* (l'argumentation) et *Epideixis* (l'éloge).

Et se déroule à ce moment-là le procès de Parrêsiade contre les philosophes, sous l'arbitrage de la Philosophie elle-même et de sa série de juges. Et Parrêsiade est [en effet] interrogé comme dans un procès : on lui demande quel est son nom et son origine. Et il dit qu'il est Parrêsiade *alêthinos* (Parrêsiade, l'homme de la vérité), et il se déclare *philalêthês* (ami de la vérité), *philokalos* (ami de la beauté), *philaploikos* (ami de la simplicité). Et il déploie, à ce moment-là, son plaidoyer, plaidoyer dans lequel il explique comment et pourquoi il en est venu à attaquer les philosophes. Il explique qu'il a commencé par apprendre, comme tout bon jeune homme, la rhétorique. Mais aussitôt, dit-il, que je me suis aperçu des vilaines qualités qu'un orateur doit acquérir (à savoir : le mensonge, l'impudence et les éclats de voix), alors j'ai voulu rejoindre la philosophie hors des tempêtes et vivre ainsi dans un port tranquille sous sa protection⁵. Vous voyez que dans cette définition de la philosophie – hors des tempêtes, port tranquille, etc. – vous retrouvez un thème qui est commun aux épicuriens et aux stoïciens, on peut dire, d'une façon générale, à toute cette philosophie morale du I^{er} ou du II^e siècle. La métaphore est archi-fréquente⁶. Mais vous voyez aussi que ce recours à la philosophie n'est pas premier. Il vient après une déception due à la rhétorique et aux défauts qui sont les défauts essentiels, consubstantiels à la pratique rhétorique et aux orateurs. Lucien, par conséquent, ne va pas choisir la rhétorique parce qu'il a été déçu par la philosophie. C'est parce qu'il a été déçu par la rhétorique qu'il va à la philosophie. Mais c'est en allant à la philosophie qu'il s'aperçoit d'un autre défaut, symétrique en quelque sorte de ceux des orateurs – le défaut des orateurs, c'est donc : mensonge, impudence et éclats de voix. Eh bien, les philosophes, eux, tiennent sans doute un langage qui est tout à fait honorable, mais dès qu'on voit comment effectivement ils vivent, ils ne révèlent que disputes, ambition, avarice, etc. Par conséquent, il faut se détourner de la philosophie comme on se détourne de la rhétorique. Je vous indiquais simplement ce texte parce qu'il est en quelque sorte, juste avant la diffusion du christianisme et le début du grand basculement de la culture antique, une des expressions les plus claires et plaisantes, si vous voulez, de ce grand problème qui, à l'époque de Lucien, avait déjà six siècles derrière lui : le problème de la philosophie dans son rapport à la rhétorique.

Alors, dans les derniers cours qui restent, je voudrais reprendre quelques-uns de ces problèmes dont je vous ai parlé : le problème de la conduction des âmes, le problème de la distinction flatterie et *parrêsia*, le problème aussi de cette opposition technique, mais plus que technique, entre la philosophie et la rhétorique. Je voudrais insister, avant de commencer

à parler de « philosophie et rhétorique », [sur la chose suivante]. Dans [ce problème] « philosophie et rhétorique », certes un certain nombre de questions techniques sont présentes, et nous les rencontrerons, mais il me semble aussi – c'est en tout cas ce que je voudrais vous montrer – que ce ne sont pas simplement deux techniques ou deux manières de parler qui s'affrontent, [mais] véritablement deux modes d'être du discours, deux modes d'être du discours qui prétendent dire le vrai et qui prétendent opérer la vérité sous la forme de la persuasion dans l'âme des autres. C'est une question du mode d'être du discours qui prétend dire vrai, et cette question du mode d'être du discours qui dit vrai, si je m'y arrête, c'est, vous le savez bien, que c'est la question au fond que je n'ai pas cessé de vouloir poser.

Ce qui mérite, me semble-t-il, une analyse, et une analyse non seulement formelle mais historique – car sur ce point les analyses historiques me semblent avoir été relativement déficientes, sinon discrètes –, c'est le problème de ce qu'on pourrait appeler l'ontologie ou les ontologies du discours de vérité. Et par là je veux dire ceci : un discours qui prétend dire vrai, il ne faut pas simplement le mesurer à l'aune de ce que serait une histoire des connaissances qui permettrait de déterminer s'ils disent vrai ou faux. Ces discours de vérité méritent d'être analysés autrement qu'à l'aune et du point de vue d'une histoire des idéologies qui leur demanderait pourquoi ils disent faux à défaut de dire vrai. Je crois qu'une histoire des ontologies du discours vrai ou du discours de vérité, une histoire des ontologies de la véridiction serait une histoire dans laquelle on poserait au moins trois questions. Premièrement : quel est le mode d'être propre à tel ou tel discours, parmi tous les autres, dès lors qu'il introduit dans le réel un certain jeu déterminé de vérité ? Deuxième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction confère au réel dont il parle, à travers le jeu de vérité qu'il exerce ? Troisième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction impose au sujet qui le tient, de façon que ce sujet puisse jouer comme il faut ce jeu déterminé de la vérité ? Une histoire ontologique des discours de vérité, une histoire des ontologies de véridiction aurait donc à poser à tout discours, qui prétend se constituer comme discours de vérité et faire valoir sa vérité comme une norme, ces trois questions. Ce qui implique que tout discours, et particulièrement tout discours de vérité, toute véridiction, soit considéré essentiellement comme une pratique. Deuxièmement, que toute vérité soit comprise à partir d'un jeu de véridiction. Et que toute ontologie, enfin, soit analysée comme une fiction. Ce qui veut dire encore : il faut que l'histoire de la pensée soit toujours l'histoire des inventions singulières. Ou encore : l'histoire

de la pensée, si on veut la distinguer d'une histoire des connaissances qui se ferait en fonction d'un index de vérité, si on veut [la] distinguer aussi d'une histoire des idéologies qui se ferait par rapport à un critère de réalité, eh bien cette histoire de la pensée, — c'est en tout cas cela que je voudrais faire —, doit être conçue comme une histoire des ontologies qui serait rapportée à un principe de liberté, où la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire.

Maintenant, passons au repérage, dans les textes du IV^e siècle, c'est-à-dire essentiellement dans les textes de Platon, de cet affrontement entre le discours rhétorique et le discours philosophique, entendus encore une fois non pas simplement comme des discours qui obéissent à des lois, principes, règles techniques particuliers, opposés, mais aussi comme des modes d'être du discours de vérité, des modes d'être du dire-vrai. Pour étudier cette question, pour la voir émerger dans la pensée platonicienne, je m'adresserai à deux textes. L'un est, par excellence, le texte en quelque sorte pratique de la *parrêsia*. C'est en tout cas le texte qui est censé représenter de la façon la plus directe la *parrêsia* de Socrate. C'est le texte qui se réfère à cette situation où il était, pour Socrate, à la fois le plus nécessaire de pratiquer la *parrêsia* et le plus dangereux de l'exercer, là où la *parrêsia* philosophique est à son point de conflit le plus aigu, conflit à la vie à la mort, avec l'éloquence politico-judiciaire traditionnelle. Ce texte, bien entendu, c'est l'*Apologie*. Deuxième texte auquel je voudrais me référer pour essayer de repérer ce mode d'être du discours philosophique opposé au mode d'être du discours rhétorique, c'est un texte très différent de l'*Apologie*. C'est, en un sens, un des plus théoriques, en tout cas un des plus ornés, des plus libres, des plus complexes aussi. C'est un texte qui ne se donne pas comme le jeu de Socrate avec sa propre vie devant cette éloquence politico-judiciaire qui veut le tuer. C'est un texte où la réflexion critique sur la rhétorique tourne autour du jeu de l'*erôs*, et non de la vie ou de la mort, [où] le problème [se pose] de l'éloge de l'amour, et [des] deux manières d'aborder l'éloge de l'amour, de réfléchir sur l'amour, par la rhétorique ou par la philosophie.

Premier texte donc l'*Apologie*, texte, en un sens, le plus simple, le plus facile, mais encore une fois le plus urgent, puisqu'il s'agit de la mort de Socrate. Dans ce [passage] de l'*Apologie de Socrate* — je n'ai pas du tout l'intention d'analyser l'ensemble du texte —, on peut relever ce qui [paraît] pertinent à une analyse du dire-vrai philosophique dans son opposition au dire rhétorique, à la manière rhétorique de parler. Cette opposition entre le dire-vrai philosophique et le discours rhétorique, il me semble qu'on peut la relever dans trois ensembles de textes. Un premier ensemble concerne le

discours lui-même, la manière dont Socrate présente son propre discours en face du discours de ses accusateurs (ce sont les premières lignes du texte). Dans l'autre ensemble de textes, Socrate pose la question de son rôle politique et essaie de répondre à l'objection : mais pourquoi, toi qui prétends dire la vérité, n'as-tu jamais parlé dans une assemblée ? Et enfin, un troisième ensemble de textes concerne le rôle qu'il a effectivement joué dans la cité, par rapport aux citoyens, et qui, sans être un rôle directement politique, est tout de même précieux, et même essentiel pour la cité.

Premier ensemble de textes donc, [ceux] dans lesquels Socrate présente son propre discours, en réponse à celui des accusateurs, tout à fait au début de l'*Apologie* (premières lignes, c'est en 17a-18a). En effet, d'entrée de jeu, Socrate caractérise ses adversaires comme étant des gens qui n'ont jamais dit que des choses fausses. Et pourtant ces gens, qui n'ont jamais dit un seul mot qui fût vrai, ont un talent. Ils ont une capacité de parler qui est telle qu'ils peuvent d'abord persuader ceux qui les écoutent, et que même, dit Socrate en souriant, ils sont tout près de l'avoir convaincu lui-même Socrate, puisque Socrate arrive à ne même plus savoir qui il est. En effet ce mensonge persuasif, dont ces gens qui n'ont jamais dit la vérité sont arrivés à convaincre leurs auditeurs et presque Socrate lui-même, en quoi consistait-il ? Eh bien, à faire croire que Socrate était capable de parler et qu'il était habile dans l'art de parler, qu'il avait l'art de parler.

C'est contre cette image [forgée par] ses adversaires, qui sont, eux, des artistes dans l'art du langage, qui ne disent jamais des choses vraies, mais qui arrivent à persuader tout le monde et presque Socrate lui-même, c'est contre cette image que Socrate va se présenter comme étant quoi ? Comme étant justement celui qui dit la vérité, dit toujours la vérité, et la dit en dehors précisément de cet art et de cette technique qui, en parlant, permettent de persuader les autres. Socrate se présente comme l'homme du dire-vrai hors de toute *tekhnê*. Comment se présente-t-il ? Quels sont les caractères de ce dire-vrai hors de toute *tekhnê* qui est le sien ? Premièrement, dit-il, il a soixante-dix ans. Il n'a jamais été cité devant un tribunal. Il n'a jamais été accusé ni accusateur. Et par là, il faut comprendre que Socrate, d'une part, fait allusion [à ceci :] il n'a jamais fait partie d'aucune des factions politiques qui se sont disputées et se sont succédé au pouvoir dans Athènes après le moment des Trente, de l'abolition puis du retour de la démocratie. [...] Mais [quand] il dit qu'il ne s'est jamais présenté devant aucun tribunal, cela veut dire aussi que le discours qu'il va tenir ne relève pas des formes oratoires habituelles, ou même des formes oratoires conventionnelles devant les assemblées et les tribunaux. Et il emploie une métaphore qui est intéressante. Il dit : Puisque je n'ai jamais été habitué

à ce genre-là d'éloquence, puisque je n'ai jamais parlé en ce lieu politique et judiciaire des assemblées ou des tribunaux, eh bien je suis devant vous comme un étranger (*xenos*)⁷. Il est étranger par rapport à ce champ politique. Alors là, je crois qu'il faut faire attention. D'une part – c'est un thème qui est tout à fait fréquent dans la littérature judiciaire de l'époque, vous trouvez ça chez Nicias, vous trouvez ça, il me semble, chez Isocrate, en tout cas dans un grand nombre de textes [...] –, celui qui se présente devant les tribunaux commence en général [par] dire : Vous savez, moi je n'ai jamais été cité devant les tribunaux, je n'ai jamais accusé personne, je suis tout à fait inapte à parler et il faut m'excuser, je me sens comme un étranger devant vous. C'est un thème de la littérature judiciaire par lequel l'accusé faisait valoir qu'il était quelqu'un qui n'avait pas beaucoup de pouvoir, qui n'avait pas beaucoup ni d'amis ni d'ennemis, qui ne faisait partie d'aucun clan. C'était aussi tout simplement une manière de masquer ce qu'était la vérité même de cette éloquence judiciaire, à savoir que celui qui parlait ne faisait en général que lire, quand même d'ailleurs il ne déléguait pas pour le lire, son propre discours. C'est-à-dire que le discours était écrit par un autre, un logographe, et par conséquent la convention voulait que ce discours, écrit par un logographe, commence par : Vous savez, moi je ne sais pas parler, je me présente devant vous, je suis tout seul, je n'ai pas d'amis et je parle comme je peux.

Socrate reprend ce thème-là, il en fait l'utilisation et le pastiche, avec cette différence : dans le cas de Socrate c'est vrai, c'est son propre discours, ou en tout cas Platon prétend que c'est bien effectivement son propre discours qu'il lit, et que la parole d'étrangeté que Socrate va prononcer dans ce champ institutionnel politico-judiciaire est une parole qui est étrangère à ce domaine. Étrangère comment ? Eh bien Socrate le dit, dans un passage qui est en 17c-d : Le langage que je tiens est un langage de *xenos* (d'étranger), pourquoi ? Pour trois raisons. Premièrement, c'est le langage que j'utilise tous les jours sur la place publique, chez les marchands, ou n'importe où ailleurs. Le langage de Socrate ne sera donc pas en discontinuité de vocabulaire, de forme, de construction, avec le langage qui se tient tous les jours, première différence avec le langage de la rhétorique. Deuxièmement, le langage que tient Socrate, et ceci est marqué en 17c, est un langage qui est tel qu'il n'est rien d'autre que la série des mots et des phrases qui se présentent à son esprit. Je parlerai, dit-il en 17c, « tant bien que mal, comme il se trouve que les expressions viendront à moi⁸ ». Ce thème d'un langage qui est tel qu'il ne fait pas autre chose que traduire immédiatement et sans reconstruction, sans artifice architectural, le mouvement même de la pensée, c'est un thème que

vous retrouvez plusieurs fois chez Platon ou Socrate. Dans *Le Banquet* en 199a-b, Socrate dit pratiquement la même chose et pratiquement avec les mêmes mots⁹. Obligé de faire, lui aussi à son tour, l'éloge de l'amour, il dit que c'est vraiment bien difficile de faire ces éloges où on est censé charger de toutes les plus belles qualités la chose dont on fait l'éloge. Lui, il ne se sent pas capable de ça. Il parlera avec des mots (*onomata*) et une disposition de phrases (la construction même de la phrase : *thesis*¹⁰) comme ils viennent (*hopoia dan tis tukhê epelthousa* : comme il se trouve qu'ils viennent¹¹). Troisième caractère enfin de ce langage non rhétorique de Socrate (le premier, c'était le langage de tous les jours, [le deuxième], le langage comme il vient) : c'est un langage dans lequel il dit exactement ce qu'il pense, c'est un langage dans lequel il y a, au cœur, au principe même de l'énonciation, un acte de confiance, comme une sorte de pacte entre lui-même et ce qu'il dit (*pisteuô dikaia einai ha legô* : j'ai confiance, j'ai foi dans le fait que les choses que je dis sont justes¹²).

Trois caractères donc : langage ordinaire ; langage tel qu'il se présente ; langage de foi, de fidélité et de créance (de *pistis*). Il faut remarquer – et je crois que c'est quelque chose d'assez important – que ces trois caractères du discours non rhétorique, ces trois caractères du discours philosophique comme *parrêsia*, comme dire-vrai, sont, par Platon ou Socrate, très fortement liés ensemble. Parler le langage de tous les jours, dire ce qui vient à l'esprit, affirmer ce qu'on croit juste, sont trois choses qui, pour Socrate, vont absolument ensemble. Et un texte en 17c le dit très clairement... je ne le retrouve pas dans le texte, mais j'ai retranscrit la citation – j'aurais voulu la citation chez Budé plutôt que celle-là que j'ai prise dans la Pléiade, chez Robin¹³, c'est un peu plus contourné – : « sans ornement de vocabulaire et de style », « des choses dites à la bonne fortune, dans les termes qui me viendront à l'esprit : c'est que j'ai foi dans la justice de ce que j'ai dit ». « Sans ornement de vocabulaire », « des choses dites dans les termes qui viennent à l'esprit », « avoir foi dans la justice », vous voyez que les trois choses sont regroupées par Socrate comme constituant une unité, l'unité caractéristique de la *parrêsia*. Or on peut évidemment se poser la question [suivante]. Un discours sans ornement, un discours qui utilise les mots, les expressions et les phrases qui viennent à l'esprit, un discours que celui qui le prononce croit vrai, tout ceci caractériserait, pour nous en tout cas, un discours sincère, mais pas forcément un discours vrai ; comment se fait-il que, pour Socrate ou pour Platon, dire les choses sans ornement, les dire comme elles viennent à l'esprit, et les dire en croyant qu'elles sont vraies, ce soit un critère de vérité ? Et pourquoi le discours philosophique, dans la mesure où il obéit à ces trois critères, sera-t-il un discours de vérité ?

C'est la question qui se pose, et je crois qu'il faut à ce moment-là se référer à la conception – que vous trouvez chez Platon mais qui déborde infiniment le cadre de la philosophie platonicienne, qui est une sorte de forme générale de la conception grecque du langage – du *logos etumos*¹⁴. Ce *logos etumos*, ce *logos* authentique se réfère à cette idée que le langage, les mots, les phrases, dans leur réalité même, ont un rapport originaire à la vérité. Le langage, les mots, les phrases portent avec eux ce qui est l'essentiel (l'*ousia*), la vérité du réel auquel ils se réfèrent. Si le faux vient s'introduire dans l'esprit de l'homme, si l'illusion vient esquiver ou masquer la vérité, ce n'est pas par l'effet propre du langage en tant que tel, c'est au contraire par quelque addition, transformation, artifice, déplacement par rapport à ce qui est la forme propre, la forme originaire du langage. Le langage *etumos*, le langage j'allais dire étymologique, ce langage qui est nu de tout ornement, de tout appareil, de toute construction ou reconstruction, ce langage à l'état nu, c'est celui-là qui est au plus près de la vérité et c'est en lui que se dit la vérité. Et c'est là, je crois, un des traits les plus fondamentaux du langage philosophique ou, si vous voulez, du discours philosophique comme mode d'être par opposition au [discours] rhétorique. Le langage rhétorique est un langage choisi, façonné et construit de manière à produire son effet sur l'autre. Le langage philosophique, son mode d'être c'est d'être *etumos*, c'est-à-dire à ce point dépouillé et simple, à ce point conforme à ce qui est le mouvement même de la pensée qu'il sera, sans ornement, tel qu'il est, dans sa vérité, adéquat à cela à quoi il se réfère. Il sera adéquat à cela à quoi il se réfère et il sera conforme aussi à ce que pense et croit celui qui le tient. Le *logos etumos*, comme point de jonction entre l'*alêtheia* qui se dit en lui et la *pistis* (la foi, la croyance) de celui qui l'énonce, c'est cela qui caractérise le mode d'être philosophique du langage. Alors que le mode d'être du langage rhétorique, c'est, d'une part, d'être construit selon un certain nombre de règles et de techniques (selon une *tekhnê*) et d'autre part de s'adresser à l'âme de l'autre, le langage philosophique, lui, sera sans ces artifices, sans ces *tekhnai*. Il sera *etumos* et, étant *etumos*, à la fois il dira le vrai du réel et il dira aussi ce qu'est l'âme de celui qui le prononce, ce que pense l'âme de celui qui le prononce. Rapport au sujet parlant et non pas rapport à l'individu auquel on s'adresse, c'est cela qui définit le mode d'être de ce langage philosophique, par opposition au langage rhétorique. Voilà un premier ensemble d'indications, de réflexions que l'on peut trouver sur le dire-vrai philosophique dans l'*Apologie de Socrate*.

Deuxième ensemble de réflexions, je vous l'avais dit, c'est à propos du rôle politique que Socrate a mené. Alors ces textes, vous les trouvez

de 31c à 32a. À propos de son rôle politique en effet, Socrate doit répondre à une question. Il suppose que ses adversaires lui posent la question suivante : Très bien, tu prétends être celui qui dit vrai, mais comment peux-tu revendiquer ce rôle de dire-vrai, ce rôle de parrèsiate (le mot n'y figure pas, mais c'est bien cette fonction qui est visée, vous allez le voir tout de suite) ? Comment est-ce que tu peux dire que tu es l'homme qui dit la vérité, alors que jamais tu n'as voulu donner, au peuple et devant l'Assemblée, de consultations ? Tu dis que tu dis vrai, et cette fonction de conseiller, ce rôle de l'individu qui s'avance devant l'Assemblée, monte à la tribune, donne ses avis, ce rôle tu ne l'as jamais joué. Et Socrate donne immédiatement la réponse : Pourquoi je n'ai jamais joué ce rôle de [donneur de] consultations [publiques], pourquoi est-ce que je n'ai jamais été le parrèsiate politique ? Eh bien dit-il, si « j'avais entrepris de faire de la politique, il y a longtemps que ma perte serait accomplie et que je n'aurais pu être utile, ni à vous ni à moi-même¹⁵ ». En effet, continue Socrate, si on se met en opposition violente avec vous, alors on risque sa vie. Et si on veut sauvegarder sa propre existence, il faut mener « la vie d'un simple particulier¹⁶ ». Vous voyez que nous avons là, encore une fois sans que le mot soit prononcé, un des thèmes les plus fondamentaux, les plus courants à cette époque à propos de la *parrèsia*, c'est-à-dire que la démocratie athénienne ne fonctionne pas ou fonctionne mal comme elle devrait, dans la mesure où ceux qui pourraient, ceux qui devraient se sentir l'obligation de jouer ce rôle de parrèsiate sont si forts menacés dans leur vie-même, qu'ils préfèrent y renoncer. C'est à ce mauvais fonctionnement de la *parrèsia* – thème classique à l'époque – dans la démocratie athénienne que se réfère Socrate. On est puni si on s'oppose à la majorité. Souvenez-vous, on avait trouvé dans un texte d'Isocrate exactement la même chose. Or, ce qui est intéressant, c'est que ce danger, que la mauvaise démocratie fait courir à la *parrèsia*, Socrate n'a aucunement l'envie de le courir. Il ne vaut pas à ses yeux la peine de risquer un pareil danger. Dans une situation comme celle-là, la *parrèsia* n'est pas une obligation. Et par conséquent, Socrate ne s'est jamais présenté à l'Assemblée pour conseiller ses concitoyens et leur donner ses avis dans l'ordre de la politique. Or – [pour expliquer] cette non-participation, cette rupture du jeu de la *parrèsia*, cet abandon en tout cas de la fonction parrésiasique qui devrait, qui pourrait être normalement la fonction de quelqu'un qui prétend dire le vrai à ses concitoyens – Socrate dit très explicitement que, s'il n'a pas joué [ce rôle] parrésiasique, c'est qu'on lui a donné l'ordre de ne pas le jouer. Et celui qui lui a donné l'ordre de ne pas jouer cette fonction parrésiasique, ce dire-vrai dans la politique, eh bien c'est son

daimôn, ce *daimôn* vous savez dont il dit dans ce texte, et dont il dit dans d'autres aussi, que jamais il ne lui donne un ordre positif, jamais il ne lui dit de faire quoi que ce soit, simplement il l'avertit quand il ne faut pas faire quelque chose¹⁷. Et précisément son *daimôn* l'a averti qu'il ne devrait pas essayer de dire vrai en quelque sorte directement, immédiatement dans le champ de la politique. Voilà un des premiers aspects de ce que dit Socrate à propos de son rôle politique.

Mais il y a un autre aspect, car aussitôt il ajoute qu'il a été bouleute, il a même eu à exercer au nom de sa tribu, qui était celle des Antiochides, une fonction de prytane. Ce ne sont pas des fonctions que l'on postule ou l'on demande, ce sont des fonctions qui vous tombent par le tirage au sort et par la rotation des fonctions entre les différentes tribus. Il s'est donc, là, trouvé en quelque sorte obligé d'exercer une certaine fonction. Et c'est dans ce cadre qu'il a eu à faire preuve de quelque chose dont on va voir ce que c'est. Deuxièmement, après l'abolition, provisoire, de la démocratie et pendant la fugitive période de la dictature des Trente, il a été aussi chargé d'une mission. Cette mission consistait à aller arrêter quelqu'un. Or dans ces deux cas, lorsqu'il a été bouleute et même prytane, et lorsqu'il s'est trouvé chargé d'une mission par les Trente, il a refusé de faire dans un cas ce que voulait la majorité, dans l'autre ce que cherchaient à lui imposer les dictateurs. Alors que la majorité du Conseil voulait, à l'époque où il était prytane, que l'on juge collectivement les généraux qui, à la suite de la bataille des Arginusés, n'avaient pas relevé les cadavres, Socrate ne veut pas accepter cette illégalité – car le droit athénien n'admettait pas ce genre-là de responsabilité collective – et il s'est opposé à la majorité du Conseil. [Puis,] lorsque les Trente lui ont demandé d'aller arrêter quelqu'un à Salamine (Léon le Salaminien), eh bien ceux qui étaient avec lui chargés d'aller faire cette arrestation [y ont procédé]; quant à lui, il a préféré rentrer purement et simplement chez lui, plutôt que d'exécuter cet ordre lui aussi illégal.

Ce qui est intéressant dans ces deux histoires, c'est, d'une part bien sûr, leur opposition avec ce qui vient d'être dit précédemment (sur le fait que son *daimôn* lui avait dit « ne te mêle pas de politique »), et puis c'est aussi que, dans ces deux histoires – celle qui s'est passée sous la démocratie et celle qui s'est passée sous la tyrannie – au fond l'enjeu, le problème a été le même. Que ce soit la démocratie ou que ce soit la tyrannie – que ce soit le régime, si vous voulez, des partis et des factions, ou que ce soit l'oligarchie –, de toute façon Socrate s'est trouvé dans une certaine situation qui en somme revenait au même. La fonction, le rôle parrésiasique apparaît donc ici comme étant de même type, quel que soit le régime

(démocratie ou tyrannie, la différence n'est pas essentielle). Dans un cas comme dans l'autre aussi, il faut le souligner, Socrate montre bien qu'il risquait la mort. Dans le cas où il était prytane et où il s'agissait de juger les généraux des Arginuses, il dit : « Je devais faire face au péril aux côtés de la Loi et de la justice, plutôt que de me mettre à vos côtés par crainte de la prison et de la mort¹⁸. » Et lorsqu'il s'est agi alors de l'ordre donné par les tyrans : « Cette fois encore, sans conteste, je fis bien voir, non par des mots mais par un acte, que de la mort, sauf votre respect, je n'ai cure le moins du monde¹⁹. » Donc, dans le cas de la démocratie, dans le cas de la tyrannie, même chose : il a accepté de risquer sa vie.

Mais alors on peut se demander où est la différence, puisque tout à l'heure il nous a expliqué qu'il n'a pas voulu donner son avis au peuple, ni lui donner des conseils parce qu'il aurait risqué sa vie, et voilà que maintenant il évoque deux situations (dans la démocratie et dans la tyrannie) où il a effectivement accepté de risquer sa vie. Pourquoi est-ce qu'il ne faut pas la risquer dans un cas et pourquoi est-ce qu'il faut la risquer dans l'autre ? Eh bien je crois que la différence vient très facilement, quand on regarde les textes et quand on voit quelle était la situation à quoi se référaient les deux choses. Dans un cas, quand il dit : Je n'ai pas voulu donner des conseils à l'Assemblée, parce que c'est trop dangereux de s'opposer à la majorité d'entre vous, il s'agit d'une *parrêsia* qui est exercée comme un pouvoir politique direct, comme ascendant que l'on prend sur les autres. Il s'agit de l'activité politique comme intervention d'un citoyen qui se met, pour reprendre l'expression de *Ion* dans Euripide, au *prôton zugon* (au premier rang)²⁰. Cette intervention politique volontaire par laquelle l'homme, le parrésiasite, va essayer de prendre un certain ascendant sur les autres pour dire la vérité, c'est de la politique, ce n'est pas de la philosophie. Le philosophe comme [tel] n'a pas précisément à se mettre en cette position qui consiste à vouloir prendre de l'ascendant sur les autres, en donnant un conseil de politique, à l'intérieur du champ politique, aux acteurs politiques.

Et nous retrouvons là ce thème qui, un peu plus tard, allait être développé par Platon dans sa lettre VII, vous savez, où on avait bien vu que Platon ne donnait pas des conseils politiques à l'homme politique pour qu'il les applique dans la politique. On voyait bien que le discours philosophique de Platon n'était pas un discours qui avait à modeler en quelque sorte le champ politique, comme si la philosophie détenait la vérité sur la politique. La philosophie a à jouer un certain rôle par rapport à la politique, elle n'a pas à jouer de rôle dans la politique. Et Platon refuse de donner des conseils dans le champ de la politique, devant l'Assemblée, à ceux qui

vont avoir à prendre des décisions. La *parrêsia* philosophique ne sera donc pas de ce type. Elle ne dit pas la vérité, dans la politique, à la politique.

Il n'en reste pas moins, et c'est la seconde attitude, qu'il a, par rapport à la politique, à jouer un rôle de parrèsiasite au prix même de sa vie. En effet dans [la première] situation, il ne s'agissait pas d'une action directe et immédiate par laquelle le philosophe aurait dit aux hommes politiques quoi faire. Mais il était pris à l'intérieur d'un système, d'un jeu qui était celui de la *politeia*. La constitution d'Athènes, la structure sociale, politique, d'Athènes faisait qu'il s'est trouvé à un certain moment donné à un certain poste, comme bouleute, comme prytane. Ou encore, à l'intérieur de la tyrannie – finalement ça revient au même – il a été désigné pour faire telle ou telle chose. Et alors à ce moment-là, à partir du moment où, appartenant à un champ social et politique déterminé, on lui demande de faire quelque chose, qu'il a donc à exercer une activité qui est définie par le poste qui lui a été assigné, à ce moment-là la *parrêsia* est possible. Bien mieux, elle est nécessaire. Elle est nécessaire dans la mesure où, s'il ne faisait pas usage de cette *parrêsia*, qu'est-ce qui se passerait ? Il commettrait lui-même une injustice. Et c'est par souci de lui-même, en se préoccupant de lui-même, par soin de ce qu'il est lui-même qu'il va refuser de commettre cette injustice. Et par là-même il fera éclater une vérité. Dans le premier cas, le philosophe comme tel n'a pas à empêcher la cité de commettre des bêtises ou des injustices. En revanche, à partir du moment où, appartenant à une cité – soit à titre de citoyen dans une démocratie, soit à titre de citoyen ou de sujet par rapport à un pouvoir tyrannique ou despotique –, il a à faire quelque chose, là, dans la mesure où l'injustice commise serait l'injustice qu'il commettrait lui-même, soit dans son rôle de citoyen soit dans son rôle de sujet, à ce moment-là le philosophe doit dire non. Le philosophe doit dire non et il doit faire jouer son principe de refus, qui est en même temps une manifestation de vérité.

Vous voyez que, dans le premier cas, dans la forme de l'activité politique, je dirais : directe, la *parrêsia* socratique est négative et personnelle. Il s'agit de renoncer à tout ce qui pourrait être ascendant et pouvoir politique sur les autres. D'un autre côté, dans ce champ politique qui est constitué par, non pas l'ascendant que l'on prend sur les autres mais l'appartenance qui est la vôtre à l'intérieur d'un champ politique, à ce moment-là le philosophe a à être parrèsiasite, dans la mesure où c'est la formulation et l'émergence de cette vérité qui pourra le préserver de ce qui serait, pour lui, la chose à éviter par excellence : être l'agent lui-même de l'injustice. Vous voyez que là – et on peut en trouver des répercussions dans ce que je vous disais la dernière fois à propos du sujet gouvernant et du sujet

philosophant —, c'est bien toujours cette question du sujet, du sujet politique qui est en question. Ce dont la philosophie s'occupe, ce n'est pas de la politique, ce n'est même pas de la justice et de l'injustice dans la cité, mais bien de la justice et de l'injustice en tant qu'elles sont commises par quelqu'un qui est un sujet agissant, agissant comme citoyen, agissant comme sujet, éventuellement agissant comme souverain. La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique.

Et j'ajouterai simplement un mot. C'est que, dans ces deux cas qui viennent d'être évoqués (dans le cas de la bataille des Arginuses et du refus de voter avec la majorité, dans le cas aussi de l'ordre donné par les Trente tyrans d'aller arrêter quelqu'un), j'ai dit que Socrate avait fait usage de sa *parrêsia*. Vous pourrez me dire que c'est une *parrêsia* tout de même bien discrète puisque, justement, il n'a pas pris la parole. Il n'est pas celui qui s'est avancé et a expliqué au peuple pourquoi il était injuste de condamner les généraux des Arginuses. Il n'a pas été dire non plus publiquement aux Trente tyrans que l'arrestation de Léon le Salaminien était injuste. Il s'est contenté de le montrer. Et le texte, d'ailleurs, le dit lui-même : J'ai risqué ma vie *ergô*, et non pas *logô* (non par le discours, mais de fait)²¹, expression, vous le savez, extrêmement courante qui oppose ce qu'on ne fait qu'en paroles et ce qui est fait en réalité. Donc ici, Socrate veut dire qu'il ne s'est pas contenté de faire valoir qu'il risquait sa vie, il l'a effectivement risquée. Mais il faut bien remarquer qu'en effet ce n'est pas du tout *logô* — et là j'emploie alors l'expression au sens strict —, ce n'est pas du tout par le *logos* qu'il a fait valoir ainsi la vérité, c'est *ergô*. C'est l'*ergon* qui est en question, c'est-à-dire ce qu'il a fait. Il s'est contenté, d'un côté, de voter contre la majorité. Et dans l'autre cas, au moment où on lui donnait l'ordre d'aller arrêter quelqu'un, tout simplement il est rentré chez lui. Il est rentré chez lui, au su et au vu de tous, ni plus ni moins. Et vous voyez que l'on a là un autre élément important. Le premier, c'était donc ce fait que la *parrêsia* philosophique, telle qu'elle apparaît chez Socrate, n'est pas une *parrêsia* directement, immédiatement politique. C'est une *parrêsia* en retrait par rapport à la politique. Deuxièmement, c'est une *parrêsia* où ce dont il est question, c'est du salut du sujet agissant, et non pas du salut de la cité. Enfin le troisième point, c'est que cette *parrêsia* philosophique, elle ne passe pas forcément ni exclusivement par ce *logos*, par ce grand rituel du langage par lequel on s'adresse à la collectivité ou même à un individu. Après tout, la *parrêsia* peut apparaître dans les choses elles-mêmes, elle peut apparaître dans les manières de faire, elle peut apparaître dans les manières d'être.

Et c'est ainsi, je crois, que s'ancre ce fameux thème qui sera si important alors dans toute l'histoire de la pensée et surtout de la philosophie ancienne, le problème de l'attitude philosophique. Être agent de la vérité, être philosophe, et en tant que philosophe revendiquer pour soi le monopole de la *parrêsia*, cela ne voudra pas simplement dire prétendre que l'on peut énoncer la vérité dans l'enseignement, dans les conseils qu'on donne, dans les discours qu'on tient, mais que l'on est effectivement, dans sa vie même, un agent de la vérité. La *parrêsia* comme forme de vie, la *parrêsia* comme mode de comportement, la *parrêsia* jusque dans le costume même du philosophe sont des éléments constitutifs de ce monopole philosophique que réclame pour elle la *parrêsia*. L'an dernier, vous vous en souvenez peut-être, quand on avait parlé d'Épictète, on avait rencontré plusieurs fois ce personnage, si caractéristique d'Épictète, qui est le petit jeune homme un peu trop frisé, un peu trop parfumé, un peu trop arrangé, qui est toujours un rhéteur. Il est un rhéteur et il est orné parce qu'il est précisément, en tant que rhéteur, l'homme de l'ornement. Il est, dans sa manière de parler, dans son habillement, dans sa manière d'être, dans ses goûts et ses plaisirs, quelqu'un qui ne dit pas la vérité, qui est autre que lui-même. Il est l'homme de la flatterie, il est l'homme du parfum, il est le garçon efféminé²². En revanche, le philosophe va être précisément celui qui non seulement dit la vérité dans ce discours – ce discours *etumos* –, mais il est aussi celui qui dit la vérité, qui manifeste la vérité, qui est l'individu de la vérité dans sa manière d'être. Et cette vérité, ce sera aussi, bien entendu, la virilité barbue à partir de [...*]. Enfin tous ces thèmes du philosophe parrésiasite – en retrait par rapport à la politique, s'occupant du sujet et non pas de la cité, et manifestant enfin la vérité par ce qu'il est autant que par ce qu'il dit (par l'*ergô* autant que par le *logô*) – apparaissent assez clairement dans ces textes de l'*Apologie*. Alors je terminerai tout à l'heure ce que je voulais vous dire sur l'*Apologie*, et on passera, si j'ai le temps, à *Phèdre*.

* Inaudible.

*

NOTES

1. Cf. par exemple *Gorgias* 463a, *Phèdre* 240b, mais aussi sur ce point la leçon du 10 mars 1982 (in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 363-364).

2. Plutarque, « Comment distinguer le flatteur de l'ami », in *Œuvres morales*, t. I-2, trad. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

3. Tacite, « Dialogue des Orateurs », in *Œuvres complètes*, éd. P. Grimal, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1990, p. 65-105.

4. Lucien, *Philosophes à l'encan*, trad. Th. Beaupère, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (pour une autre mention du texte, cf. *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 89).

5. « Pour moi, dès que je me fus rendu compte des désagréments inévitables attachés à la profession d'avocat, de la fourberie, du mensonge, de l'impudence, des cris, des poussées et mille autres inconvénients, je me sauvai naturellement de cet enfer, et je me réfugiai dans ton sanctuaire, Philosophie, pour y passer le reste de mes jours, comme un homme qui s'empresse de sortir de la tempête et du tumulte des flots pour entrer dans le calme du port » (Lucien, *Le Pêcheur ou les Ressuscités*, § 29, in *Œuvres complètes*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier, p. 331).

6. Pour une première analyse de ces métaphores, cf. *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 238-239.

7. « Car, sachez-le bien, c'est la première fois aujourd'hui que je comparais devant un tribunal ; or j'ai soixante-dix ans. Je suis donc tout à fait étranger au langage d'ici (*atekhnôs oun xenôs ekhō tês enthade lexeôs*) » (Platon, *Apologie de Socrate*, 17d, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 141).

8. *Id.*, 17c, p. 140.

9. « Pourtant, s'il s'agit cette fois de vérités, je veux bien parler, si vous le désirez, comme je sais et non pour rivaliser avec votre éloquence : je ne tiens pas à faire rire à mes dépens ! » (Platon, *Le Banquet*, 199a-b, trad. L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1929, p. 47.)

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. Platon, *Apologie de Socrate*, 17c, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 140.

13. Platon, *Apologie de Socrate*, in *Œuvres complètes*, t. I, trad. L. Robin, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1950, p. 147 (« ni possédant non plus, comme le leur, toutes les parures du vocabulaire et du style, mais plutôt des choses dites... »).

14. « "Il n'y a pas de vérité dans ce langage (*ouk' est'etumos logos houtos*) !" » (Platon, *Phèdre*, 243a, in *Œuvres complètes*, IV-3, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. 29 (citation de Stésichore, reprise en 244a, p. 31.)

15. Platon, *Apologie de Socrate*, 31e, trad. L. Robin, in *Œuvres complètes*, t. I, éd. citée, p. 168.

16. *Id.*, 32a, p. 169.

17. *Id.*, 31d, p. 159.

18. *Id.*, 32c, p. 169.

19. *Id.*, 32d, p. 170.

20. Euripide, *Ion*, vers 595, in *Tragédies*, t. III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p. 208.

21. « Je vais vous donner de fortes preuves de ce que j'avance, non pas des preuves verbales (*ou logous*), mais de celles dont vous faites cas, des faits (*erga*) » (Platon, *Apologie de Socrate*, 32a, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 160).

22. Épicète, *Entretiens*, III, I. Cf. pour l'analyse de ce texte la leçon du 20 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 93.

LEÇON DU 2 MARS 1983

Deuxième heure

Fin de l'étude de l'Apologie de Socrate : opposition parrèsia/rhétorique. – Étude du Phèdre : plan général du dialogue. – Les conditions du bon logos. – La vérité comme fonction permanente du discours. – Dialectique et psychagogie. – La parrèsia philosophique.

[J'aimerais terminer] très rapidement ce que je voulais vous dire sur l'*Apologie*, dans la mesure où [ce sont] des choses à la fois très connues et [déjà évoquées] l'an dernier. J'ai voulu montrer que la *parrèsia* socratique ne consiste aucunement à entreprendre de dire le vrai dans le champ politique sur, et à propos de décisions politiques, mais qu'elle est une fonction, en quelque sorte, de rupture par rapport à l'activité politique proprement dite. Cette rupture est marquée par l'interdiction du *daimôn*, mais en même temps l'obligation de faire jouer la vérité par rapport à ce champ politique, dès lors que les exigences de ce champ politique, de ces structures politiques sont telles que celui qui s'y trouve placé risquerait de devenir lui-même sujet d'une action injuste. C'est ce qui est dit clairement au paragraphe 28b : un homme de valeur n'a pas à calculer ses chances de vie et de mort. « Il doit considérer uniquement, lorsqu'il agit, si ce qu'il fait est juste ou non, s'il se conduit en homme de cœur ou en lâche¹ » ; et en 28d : « Quiconque occupe un poste [c'est précisément le poste que Socrate occupait comme prytane ou le poste qui lui a été confié d'autorité par les tyrans ; M. F.], – qu'il l'ait choisi lui-même ou qu'il y ait été placé par un chef –, a pour devoir selon moi d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, plutôt que de sacrifier l'honneur². » Alors la question qui se pose maintenant, c'est de savoir si la *parrèsia* va se limiter à marquer cette césure par rapport au champ politique, et à la marquer par une coupure au fil de laquelle la vérité va se montrer soit *logô* (par le discours), soit *ergô* (par l'action, le fait, le comportement réel).

Vous savez qu'à cette question, toute une série de textes dans l'*Apologie* répondent en montrant qu'il y a pour le philosophe un rôle parrésiasique à jouer qui n'est [pas] celui qui consiste à intervenir devant l'Assemblée, mais qui est autre chose aussi que ce simple refus manifeste et explicite de devenir un sujet injuste. Il y a une *parrêsia* proprement philosophique, c'est celle décrite, vous le savez, quand [Socrate] parle de la tâche qui lui a été précisément confiée, non pas par le *daimôn* (qui se contente de donner des ordres négatifs, de dire : ne fais pas ceci ou cela), mais par le dieu, les oracles, les songes et tous les moyens, dit-il, dont une puissance divine peut se servir³. Cette tâche, c'est celle qu'il a décidé de poursuivre jusqu'à son dernier souffle, c'est celle à laquelle il a lié son existence, c'est la tâche pour laquelle il refuse tout paiement et toute rétribution. Je ne suis pas, dit-il, de ceux qui parlent quand on les paie et qui ne parlent pas quand on ne les paie point. Il est à la disposition de n'importe qui, du riche comme du pauvre, pourvu qu'il veuille écouter. Et c'est ce pacte de l'écoute, de l'écoute qui est nécessaire avant même que commence la tâche philosophique, c'est cette écoute déjà accordée qui est ainsi désignée dans ce texte. Et alors, à cette écoute et à cette demande des autres, comment va répondre le philosophe ? Sur l'ordre même du dieu, il va répondre en exhortant ceux qu'il rencontre à se préoccuper non pas des honneurs, des richesses ou de la gloire, mais à s'occuper d'eux-mêmes – c'est l'*epimeleia heautôn*, vous le savez. Et s'occuper de soi-même consiste, d'abord et avant tout, à savoir si on sait bien ce qu'on sait ou si on ne le sait pas. Philosophier, s'occuper de soi-même, exhorter les autres à s'occuper d'eux-mêmes, et ceci en scrutant, testant, passant à l'épreuve ce que savent et ce que ne savent pas les autres, c'est cela en quoi consiste la *parrêsia* philosophique, *parrêsia* philosophique qui s'identifie, non pas simplement à un mode de discours, à une technique de discours, mais à la vie elle-même. Il me faut, dit-il, « vivre en philosopant [*zên philosophounta kai exetasonta emauton kai tous allous* : et en examinant, en testant ; M.F.], en scrutant aussi bien moi-même que les autres⁴ ».

C'est cela la *parrêsia* philosophique, et c'est cette épreuve de soi-même et des autres qui est utile à la cité, puisqu'en étant ainsi le parrésiasite au milieu de la cité, [Socrate] empêche celle-ci de dormir. Et, dit-il, si vous me condamnez à mort, vous savez très bien que vous passerez le reste de votre vie à dormir. Cette fonction, qui n'est pas du tout une fonction politique mais qui est nécessaire par rapport à la politique, qui n'est pas nécessaire au fonctionnement, au gouvernement de la cité, mais nécessaire à la vie même de la cité et à son non-sommeil (à la veille de la cité, à la veille sur la cité), eh bien elle caractérise la *parrêsia* philosophique.

Et vous voyez que cette *parrêsia* philosophique s'oppose, terme à terme, à ce qu'est le discours rhétorique. Il ne s'agit pas, dans cette *parrêsia* philosophique, d'un discours qui s'exercerait dans le champ politique, sur le lieu même de la politique, dans les assemblées ou dans les tribunaux. C'est un discours en retrait, un discours en rupture par rapport à ce lieu du discours rhétorique, et pourtant c'est un discours qui, éventuellement et dans un certain nombre de cas, a à se poser par rapport aux décisions de la politique. Deuxièmement, c'est un discours qui ne se caractérise pas par son objectif, en quelque sorte, qui serait de persuader les autres. Il se caractérise beaucoup plus, du côté de son origine, par le fait qu'il est *etumos*, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'autre forme que d'être, dans sa simplicité et dans sa spontanéité, aussi proche que possible du réel auquel il se réfère. C'est un discours qui ne doit pas sa force (sa *dunamis*) au fait qu'il persuade. Il doit sa *dunamis* au fait qu'il est au bord même de l'être qui le dit. Enfin troisièmement, le discours philosophique n'est pas un discours qui prétend savoir, et, prétendant savoir, cherche à persuader l'autre qu'il ne sait pas. C'est un discours, au contraire, qui ne cesse de s'éprouver à chaque instant aussi bien chez celui qui le tient que chez celui auquel il s'adresse. Il est l'épreuve et de lui-même et de celui qui parle et de celui auquel on parle. Voilà, en gros, ce thème de la *parrêsia* philosophique qui, vous voyez, recoupe des thèmes que j'avais évoqués l'an dernier.

Je passe donc rapidement là-dessus et je voudrais maintenant en arriver au *Phèdre*, qui est l'autre texte sur lequel je voudrais m'arrêter pour essayer de voir comment, chez Platon, se formule, se dessine l'opposition du discours philosophique et du discours rhétorique. Ce n'est pas, certes, qu'il n'y ait chez Platon que l'*Apologie* et le *Phèdre* pour parler de ces problèmes. En un sens le problème philosophie/rhétorique traverse toute l'œuvre de Platon. Je prends, pour aller vite, ces deux textes, choisis [pour les] raisons que j'évoquais tout à l'heure : [ici,] c'est en quelque sorte le discours pratique où Socrate fait jouer sa propre *parrêsia* par rapport à sa propre vie ; là au contraire, la philosophie, l'art de philosopher va se présenter en face des formes les plus élaborées de ce qui se prétend être l'art de la rhétorique. Il ne s'agit donc pas de la mort et de la vie de Socrate, il s'agit de l'amour. Vous savez – pardon de vous rappeler ces banalités – que le *Phèdre* donc s'organise, en gros, autour de quatre grands foyers. Vous avez d'abord le discours de Lysias (ce discours que Phèdre avait dans sa poche, ou dans les plis de son manteau, et qui l'avait si fort enchanté quand il l'avait entendu, qu'il voulait l'apprendre par cœur). Socrate, intrigué, demande à Phèdre de lui lire le discours de Lysias, et ce discours a pour thème qu'un garçon doit accorder ses

faveurs plutôt à l'homme qui ne l'aime pas qu'à l'homme qui l'aime. À ce discours paradoxal de Lysias, Socrate va répondre, non sans se faire prier, en disant qu'il n'est vraiment pas capable, lui, de parler et de faire de si beaux éloges. Mais il fait un discours, un discours qui est en quelque sorte le répondant, le complémentaire et jusqu'à un certain point le pastiche même de celui qu'il vient d'entendre de la bouche de Lysias. Et dans ce discours, ou dans cette imitation-pastiche de discours, Socrate explique donc, – le discours de Lysias disait qu'un garçon doit accorder ses faveurs à celui qui ne l'aime pas –, qu'un garçon ne doit pas accorder ses faveurs à celui qui l'aime parce qu'un amoureux n'aime, chez celui dont il est amoureux, que les qualités les plus basses et les plus honteuses, et que de toute façon un amoureux, un vieil homme amoureux d'un jeune garçon, c'est tout de même un raseur. À ce deuxième discours va faire suite un autre discours, un troisième discours, qui est le second discours de Socrate et qui, là, va être le discours vrai, c'est-à-dire un discours qui entretient à la vérité des rapports fort complexes puisque, d'une part, à la différence des deux premiers où il n'était d'éloge que de ceux qui n'aimaient pas et de disqualification que des amoureux, là au contraire le troisième discours (second de Socrate) est l'éloge de l'amour véritable, du vrai amour. Deuxièmement, cet éloge du vrai amour n'est pas un éloge rhétorique, décidé à persuader quelqu'un d'une thèse relativement difficile à soutenir. C'est le discours vrai qui fait l'éloge du vrai amour. Or – le rapport à la vérité est donc double puisqu'il s'agit du vrai éloge de l'amour vrai –, c'est là où ce discours de vérité devient complexe et problématise lui-même ses rapports à la vérité puisque, vous le savez, il passe par toute une série de choses qui sont appelées des fables : c'est la fable de l'attelage, c'est la fable de l'amour qui fait pousser des plumes dans l'âme, etc. Voilà le troisième élément, troisième foyer du *Phèdre*. Et puis le dialogue culmine ou s'achève, si vous voulez, justement dans une réflexion directement consacrée au problème de ce qu'est l'art du langage et de ce qu'est, par rapport au *logos*, la vraie *tekhnê*. Est-ce la rhétorique, ou est-ce autre chose que la rhétorique ? Deuxièmement, deuxième problème lié à celui-là, le problème de l'écriture : est-ce que l'écriture est ou n'est pas à placer dans la *tekhnê* du discours ?

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans le détail de cette quatrième partie, je voudrais simplement l'envisager du point de vue de cette histoire du mode d'être du discours vrai et de sa caractérisation par rapport à la rhétorique. Dans cette dernière partie du *Phèdre*, je voudrais retenir les points suivants. Premièrement, dans son entreprise pour distinguer discours philosophique et discours rhétorique, pour jauger la prétention de la rhétorique

à être un art, à être l'art (la *tekhnê*) du discours (du *logos*), dans cette entreprise donc pour jauger la rhétorique à son aune véritable, il faut tout de suite remarquer – car c'est indiqué dès le début de cette quatrième partie du *Phèdre* – que Platon ne met pas du tout, d'un côté, ce qui serait le discours oral (le *logos*), et puis d'un autre le discours écrit. Il faut remarquer que, tout au long du texte, tout au long de cette quatrième partie, le mot *logos* se rapporte tantôt au discours écrit, tantôt au discours oral, tantôt au discours dont on ne détermine pas s'il est écrit ou oral. Il y a un autre passage qui est beaucoup plus clair, beaucoup plus explicite sur ce non-partage, pour l'instant au moins, du discours écrit et du discours oral. C'est ceci : lorsque Platon vient de faire son second discours (troisième de la série), qui est le discours vrai sur le vrai amour, Phèdre, qui était si épris du discours de Lysias, a les yeux qui se descillent ou les oreilles qui se débouchent. Et il comprend que le discours de Lysias, au fond, ne valait pas grand-chose, quand on le compare au discours de Socrate. Et Phèdre dit : Eh bien oui, le discours de Lysias sans doute ne vaut pas grand-chose, mais il y a sans doute une raison. Et la raison que suggère Phèdre est celle-ci : Lysias n'est qu'un logographe⁵, c'est-à-dire que c'est quelqu'un qui écrit ses discours, et qui ne tient pas son discours en quelque sorte à partir de son propre *logos*, dans l'actualité de la parole. C'est quelqu'un qui n'est qu'un de ces professionnels stipendiés pour cela et qui écrit des discours pour les autres. Alors il ne faut pas s'étonner, puisque c'est un homme de l'écriture, que son discours soit si plat et si mauvais, à côté de celui que vient d'improviser, sous le chant des cigales, Socrate. Or, à cette hypothèse que Phèdre suggère (le discours de Lysias ne vaut rien puisque c'est un discours écrit), Socrate répond, et y répond vivement en disant ceci : Mais pourquoi est-ce que les logographes seraient si méprisés ? Ces fameux hommes politiques qui prétendent ne pas se servir des bons offices d'un logographe et qui prétendent parler d'eux-mêmes, ces hommes politiques, tu sais très bien qu'en fait, ils sont attachés plus que tout autre à l'écriture, puisqu'ils n'ont pas de soin plus pressé que de faire écrire leurs propres discours et de s'en vanter. Ne méprisons pas les logographes, dit-il, car la différence n'est pas entre l'écrit et l'oral. Il n'y a, dit Socrate, il n'y a rien en de soi de vilain (*aiskhron* : de honteux) à écrire ce discours. Où la chose commence à être vilaine (*aiskhron*), c'est quand on ne parle, ni par écrit ni par oral, de la belle façon, mais de la mauvaise⁶.

Le problème par conséquent, que Socrate ou Platon pose au début de cette quatrième partie du *Phèdre*, est donc très explicitement celui-ci : laissons de côté comme étant non pertinente cette opposition, qui était si classique à l'époque, si souvent répétée, entre le discours écrit, celui des

logographes qui passait pour être de la marchandise de mauvaise qualité, et puis le bon *logos* vivant. Ce n'est pas ça qui est important pour Platon, ce n'est pas ça qui est important pour Socrate. C'est autre chose, c'est : comment déterminer, écrit ou oral peu importe, ce qu'est le bon discours [et] ce qu'est le mauvais ? C'est-à-dire : quelle est la qualité du discours lui-même ? Est-ce qu'il est écrit ou est-ce qu'il est parlé de la belle façon ou de la mauvaise façon ? Comment va se faire cette différence ? Elle ne se fait donc pas par le partage entre écrit et oral. Le partage entre parler, ou écrire, de la belle façon ou de la mauvaise façon, comment se fait-il ?

Phèdre commence par proposer une solution, solution qui paraît immédiatement satisfaisante, et il dit ceci : En réalité, pour qu'un discours, écrit ou oral, soit bon, il faut que celui qui parle ou écrit ait la connaissance du vrai (*to alêthes*)⁷ à propos des choses dont il parle. En apparence, tout ceci est à la fois très simple, très direct. Tout est dit, et c'est bien de cela qu'il s'agit, la rhétorique étant justement quelque chose qui est tout à fait indifférent à la vérité, puisque la rhétorique se vante de pouvoir soutenir une thèse ou une autre et de faire passer le juste pour l'injuste. La meilleure preuve, c'est que la rhétorique est capable de montrer qu'un garçon doit accorder ses faveurs plutôt à celui qui ne l'aime pas qu'à celui qui l'aime. Donc, dit Phèdre, que celui qui parle connaisse la vérité, et à ce moment-là son discours sera bon. Or Socrate ne se satisfait pas de cette solution qui consisterait à dire : Donnons-nous la vérité d'abord, et, la vérité étant acquise par celui qui parle, la rhétorique pourra s'y ajouter. Socrate fait valoir ceci : Si la vérité se contente d'être simplement connue par celui qui parle, en quelque sorte avant qu'il parle, comme condition préliminaire [de son discours] (c'est ce que suggère Phèdre), à ce moment-là son discours ne sera pas un discours de vérité. La connaissance de la vérité, pour Socrate, n'est pas un préalable à la bonne pratique du discours. Car justement, si la vérité est donnée avant la pratique du discours, que sera la rhétorique sinon l'ensemble des ornements, l'ensemble des transformations, l'ensemble des constructions et jeux de langage par lequel ce qui est vrai sera oublié, oblitéré, caché, omis ?

Pour que le discours soit un discours de la vérité, il ne faut pas que la connaissance du vrai soit donnée avant à celui qui va parler, il faut que la vérité soit une fonction constante et permanente du discours. Et Socrate cite un apophtegme, qui est appelé par lui apophtegme spartiate, apophtegme laconien – sur l'origine duquel on ne sait rien, car il n'est cité qu'une autre fois par Plutarque, dans les *Apophtegmata* laconiens justement, mais d'après le texte du *Phèdre*, de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a qu'une citation de ce texte, c'est celle du *Phèdre* – et ce texte dit ceci :

un art authentique (*etumos tekhnê* : c'est-à-dire un art qui est au plus près de l'être qu'il traite par sa propre technique) n'existe et ne pourra exister à l'avenir sans être attaché à la vérité⁸. Le discours, l'art *etumos*, l'art authentique de parler ne sera un véritable art qu'à la condition que la vérité soit une fonction permanente du discours. Alors se pose le problème : comment cette relation nécessaire et continue du discours à la vérité peut-elle être assurée et faire que celui qui parlera, dans ce rapport perpétuel à la vérité, sera en possession [de] et mettra en œuvre l'*etumos tekhnê* (la technique authentique) ?

C'est là où Socrate développe sa conception du rapport entre le discours et la vérité, montrant comment la vérité doit être, non pas le préalable en quelque sorte psychologique à la pratique de l'art oratoire, mais, à chaque instant, ce à quoi a rapport le discours. Il le montre d'abord en procédant à une généralisation brutale, qui va rester en suspens pendant toute une partie de la discussion et dont nous verrons tout à l'heure comment il la reprend et comment il la réaffecte. Il dit : Au fond, qu'est-ce que c'est que cet art de la rhétorique qui veut persuader ? Eh bien, dit-il, cet art de la rhétorique, ce n'est rien d'autre qu'une forme générale de quelque chose qu'il appelle *psukhagôgia dia tôn logôn* (la psychagogie par les discours)⁹, c'est-à-dire que la rhétorique n'est rien d'autre qu'une manière de conduire les âmes par l'intermédiaire des discours. Par conséquent le problème qu'il va poser, il ne va pas le poser dans le cadre de la simple rhétorique, il va le poser dans le cadre beaucoup plus général de cette catégorie, à l'intérieur de laquelle la rhétorique se place ou devrait se placer, qui est la psychagogie (la conduite des âmes) *dia tôn logôn* (par les discours).

Alors, ayant posé ce principe général et montré par conséquent que ce dont il va parler, ce n'est pas tellement de la rhétorique en particulier que de cette psychagogie en général, il revient à la définition que les orateurs donnent de leur art. En effet les orateurs, quand ils veulent définir la *tekhnê* de leur rhétorique, disent que c'est un art qui permet que la même chose puisse paraître juste ou injuste, ou que la même décision puisse paraître tantôt bonne tantôt mauvaise. Or, dit Socrate, pour que la même chose puisse paraître tantôt bonne tantôt mauvaise, tantôt juste tantôt injuste, il faut que l'on soit capable de faire jouer une illusion qui persuadera l'individu que ce qui est juste est injuste, ou inversement. Or, comment est-ce que l'on peut produire l'illusion ? Est-ce simplement en substituant le juste à l'injuste, en allant d'un extrême à l'autre, ou de l'opposé à ce qui est le plus opposé ? Certainement pas. Il va falloir aller du juste à l'injuste par un cheminement qui procédera par, dit le texte, petites différences¹⁰. Le vrai art rhétorique, s'il veut effectivement présenter comme beau ce

qui est laid, juste ce qui est injuste, etc., devra aller de l'un à l'autre par ce cheminement progressif de petites différences, et non par un saut brusque du juste à l'injuste, du beau au laid, du bon au mauvais qui ne tromperait personne. Or pour être capable de faire ce passage d'un extrême à l'autre (du bon au mauvais, du juste à l'injuste) par des petites différences, et pour ne pas se perdre soi-même, pour que l'orateur ne se perde pas lui-même dans ce cheminement des petites différences, faut-il encore pouvoir les établir et les établir au mieux. Or comment est-ce que l'on peut établir au mieux les petites différences et les connaître comme elles sont, pour que l'on puisse obtenir l'effet de persuasion voulu ? Et c'est là où se trouve le passage fameux, en 265d-265e du *Phèdre*, où il dit que, pour connaître une différence, il faut d'abord être capable de réunir en une vision d'ensemble ce qui est disséminé et dispersé. Et une fois qu'on a une vision d'ensemble, il faut pouvoir diviser cette unité par espèces, en espèces (*eidê*), en observant les articulations naturelles et en faisant comme ces gens qui savent bien dépecer et qui suivent les articulations telles qu'elles sont données, au lieu de couper brutalement¹¹. Je ne reviens pas là-dessus, c'est un tel *topos* dans l'histoire de la philosophie que je pense que la plupart d'entre vous le connaissent. Ce qui est intéressant, vous le voyez, c'est que, par là, Socrate montre que ce qui est nécessaire pour obtenir le but même que se donne la rhétorique – à savoir : persuader aussi bien du juste que de l'injuste, faire apparaître le juste comme injuste et inversement –, ce n'est pas une *tekhnê rêtorikê*, c'est une *tekhnê dialektikê*¹². C'est simplement la dialectique qui peut permettre d'obtenir ce résultat. Mais, continue Socrate, on pourrait concéder cela, et dire que, bon très bien, la rhétorique a besoin en effet de cette dialectique et, par conséquent, il ne suffit pas, pour le but de la rhétorique, de connaître à l'avance la vérité (ce que proposait Phèdre), mais qu'il faut, de plus, toute cette connaissance dialectique qui va soutenir le discours et en quelque sorte l'articuler dans ses développements, il n'en reste pas moins que – c'est ce que les rhétoriciens pourraient dire, c'est l'objection que Socrate se fait à lui-même – au-dessus de cette dialectique, et pour faire passer cette vérité dialectique jusqu'à son effet de persuasion qui est cherché, on a besoin d'utiliser un certain nombre de procédés, qui sont précisément ceux de la rhétorique proprement dite.

L'hypothèse envisagée là, et que Socrate va maintenant réfuter, c'est en somme de dire : D'accord, il faut cette fonction permanente de rapport à la vérité qui est assurée dans le discours par la dialectique, mais cette dialectique doit pouvoir se compléter par un art rhétorique qui se superpose à elle, qui véhicule en quelque sorte cette dialectique et produit les effets

de persuasion que l'on cherche. Et il énumère les différentes parties, que connaissent bien les rhétoriciens et que les rhétoriciens présentent comme étant leur propre art : l'art de faire des expositions, d'apporter des témoignages, les indices, les probabilités, tout le système des preuves, la réfutation – enfin, là, vous avez tout le passage où Socrate énumère les différentes parties de l'art rhétorique à son époque. Or, à cette revendication de la possibilité au moins d'une *tekhnê rêtorikê* au-dessus de la fonction dialectique, Socrate va répondre en disant que tous ces éléments-là ne sont en fait que des rudiments de ce qu'est effectivement l'art et l'acte même de persuader. Parce que, qu'est-ce qui va persuader ? Ce n'est pas que l'on va mettre en tête de son discours une exposition, puis des témoignages, puis faire valoir des indices, des probabilités, puis réfuter, etc. Ce qui fait que l'on va pouvoir persuader, c'est qu'on sait où, quand, comment et dans quelles conditions appliquer ces différents procédés. Et là, référence bien sûr à la médecine. Ce qui fait que la médecine soigne, ce n'est pas que le médecin connaisse la liste des médicaments à appliquer, c'est qu'il sait exactement à quel malade l'appliquer, à quel moment dans l'évolution de la maladie, dans quelle quantité. Or, tout comme le médecin n'est un bon médecin qu'à la condition qu'il ne connaisse pas simplement la *dunamis* (le pouvoir) des médicaments, mais bel et bien le corps, la constitution des corps auxquels il les applique – et là, référence à Hippocrate¹³, et référence peut-être à ce texte très précis dans lequel Hippocrate, ou [un médecin] hippocratique, se vante d'avoir changé tout ce qu'était la conception du régime et d'avoir substitué à la simple codification des recettes une réflexion sur le régime en fonction de l'état du corps, lequel état du corps est lui-même réfléchi en fonction de l'état du climat et du monde tout entier¹⁴. Référence à ces thèmes hippocratiques : Hippocrate est celui qui a donc substitué, complété ou permis que l'art médical ne soit pas simplement l'application d'une recette, mais bel et bien un art de guérir par la connaissance du corps. De la même façon, cette capacité à persuader, dont la rhétorique dit qu'elle est encore sa *tekhnê*, même si on peut admettre que la dialectique est nécessaire au discours, eh bien cette *tekhnê* rhétorique n'est rien de plus qu'un corpus de recettes. Et elle n'est applicable et elle n'aura ses effets qu'à la condition que l'on connaisse, tout comme le médecin doit connaître le corps, l'âme. Il faut connaître ce à quoi s'appliquent ces techniques, [ou plutôt] ces procédés rhétoriques. Il faut connaître l'âme elle-même, c'est ce qui est dit en 270e. Pour doter autrui techniquement de l'art de parler, il faut lui montrer en son essence (en son *ousia*) la nature (la *phusis*) de ce à quoi s'applique le discours, c'est-à-dire l'âme¹⁵. Et en 271c, il dit : « Puisque justement la

fonction propre du discours [la puissance du discours : *logou dunamis*; M. F.] est d'être [alors on revient à ce thème qui avait été posé; M. F.] une psychagogie, celui qui veut être un jour un orateur de talent doit nécessairement savoir de combien de formes l'âme est susceptible ¹⁶. »

Alors là, je crois qu'il faut bien comprendre : lorsque Socrate et Platon font valoir que la fonction de la vérité doit être une fonction permanente tout au long du discours, et non pas simplement un préalable de connaissance, ils ne veulent pas dire que le discours a besoin d'être lié à la vérité, d'abord par la connaissance de ce dont on parle et puis ensuite par la connaissance ou l'appréciation de ceux auxquels on parle. Il ne s'agit pas de dire que, pour tenir un discours de vérité, il faut d'abord connaître la vérité et ensuite tenir compte de celui auquel on l'adresse. La double exigence d'une dialectique et d'une psychagogie, d'une *tekhnê dialektikê* et d'un savoir de psychagogie (de *psukhagôgia*), cette double exigence, il faut la comprendre comme étant, non pas, encore une fois, une exigence du côté de celui qui parle et une exigence en fonction de ceux auxquels on parle. Il s'agit d'une double condition, deux conditions qui sont absolument solidaires l'une de l'autre et qui doivent constituer le mode d'être propre au discours philosophique. La connaissance de l'Être par la dialectique et l'effet du discours sur l'être de l'âme par la psychagogie sont liés. Ils sont liés intrinsèquement et sont liés par un lien d'essence puisque c'est par le mouvement de l'âme que celle-ci pourra accéder à la connaissance de l'Être, et puisque c'est dans la connaissance de ce qui est que l'âme pourra se connaître elle-même et reconnaître ce qu'elle est, c'est-à-dire parente de l'Être-même. Et à ce moment-là on comprend que le grand discours que Socrate a tenu (ce troisième discours, second pour lui, troisième dans le *Phèdre*) sur le vrai amour, ce discours qu'il a tenu sur le délire, sur l'attelage de l'âme, sur la montée jusqu'aux réalités, sur le rôle de l'*erôs*, sur les plumes qui poussent, sur l'envol de l'âme qui se ressouvient etc., tout ceci n'avait pas, dans le dialogue, pour seule fonction de donner, enfin, un exemple de discours vrai sur l'amour vrai, opposé aux artifices des discours rhétoriques. Sa fonction était déjà d'anticiper sur le contenu qui est indiqué dans la quatrième partie. Ce discours montrait à l'avance le lien qui existe entre l'accès à la vérité et le rapport de l'âme à elle-même. Qui veut suivre le chemin de la dialectique qui va mettre en rapport avec l'Être lui-même, celui-là ne peut pas éviter d'avoir, à sa propre âme, ou à l'âme de l'autre par l'amour, un rapport tel que cette âme sera modifiée par là et rendue capable d'accéder à la vérité.

Dialectique et psychagogie sont deux faces d'un seul et même processus, d'un seul et même art, d'une seule et même *tekhnê* qui est la *tekhnê* du

logos. Comme le *logos* philosophique, la *tekhnê* philosophique du *logos* est une *tekhnê* qui permet à la fois la connaissance de la vérité et la pratique ou l'ascèse de l'âme sur elle-même. Le discours de rhétorique, le mode d'être du discours rhétorique, c'est un mode d'être qui est tel que, d'une part, l'indifférence à la vérité est marquée par la possibilité de dire pour ou contre, le juste comme l'injuste. Et d'autre part, le discours rhétorique est marqué par la seule préoccupation de l'effet qui sera produit sur l'âme de celui qui écoute. En revanche, le mode d'être du discours philosophique est caractérisé par le fait que, d'une part, la connaissance de la vérité n'y est pas simplement nécessaire, n'y est pas simplement un préalable, mais y est une fonction constante. Et cette fonction constante du rapport à la vérité dans le discours qui est la dialectique, cette fonction constante ne peut pas être dissociée de l'effet immédiat, de l'effet direct qui est opéré, non pas simplement sur l'âme de celui auquel le discours s'adresse, mais de celui qui tient le discours. Et c'est cela la psychagogie.

Connaissance de la vérité et pratique de l'âme, articulation fondamentale, essentielle, indissociable de la dialectique et de la psychagogie, c'est cela qui caractérise la *tekhnê* propre au discours vrai, et c'est en cela que, puisqu'il est à la fois le dialecticien et le psychagogue, le philosophe sera véritablement le parrésiasiste, et le seul parrésiasiste, ce que le rhétoricien, l'homme de la rhétorique n'est pas capable d'être ni de faire. La rhétorique est une *atekhnia* (une absence de *tekhnê*) par rapport au discours¹⁷. La philosophie, elle, est l'*etumos tekhnê* (la technique authentique) du discours vrai. Alors resterait à poser la question de l'écriture, telle qu'on peut la déduire de cela, et telle qu'elle apparaît à la fin du discours. J'essaierai de vous rappeler ça rapidement la fois prochaine.* [...**]

* Foucault ne reviendra pas sur ce problème dans le cours du 9 mars. La fin du manuscrit porte trace heureusement de ce qu'il voulait sur ce point ajouter :

« On peut comprendre à partir de là, en la réinscrivant dans cette argumentation, la problématique de l'écriture qui clôt le dialogue. Il faut bien comprendre que ce développement est en position symétrique par rapport aux remarques faites après les trois discours. La question était : est-ce que la mauvaise qualité du discours de Lysias n'était pas due à l'écrit ? Aucune importance, avait répondu Socrate. Les questions qu'il faut poser concernent aussi bien la parole, l'oral que l'écriture. Et maintenant que la *tekhnê* authentique à propos du discours se révèle être la philosophie, comment se présente la question de l'écriture ? Le texte écrit n'est pas vivant ; il ne peut pas se défendre tout seul, il ne peut être qu'un moyen de *hupomnêsi*. [...] Nul partage entre le *logos* et l'écriture, mais entre deux modes d'être du *logos* : un mode d'être rhétorique, qui manque aussi bien le problème de l'Être auquel il est indifférent que l'être de l'âme à laquelle il ne s'adresse que par

NOTES

1. Platon, *Apologie de Socrate*, 28b, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 155.

2. *Ibid.*

3. *Id.*, 28e-29b, p. 155-157.

4. *Id.*, 28e, p. 155-157.

5. Platon, *Phèdre*, 258d, trad. L. Robin, éd. citée, p. 58.

6. « Où la chose commence, à mon avis, d'être vilaine (*aiskhron*), c'est quand on ne parle ni n'écrit de la belle façon, mais d'une vilaine et mauvaise (*all' aiskhrôs te kai kakôs*) » (*ibid.*).

7. « Est-ce que ce ne doit pas être une qualité de ce qu'on voudra dire, au moins bien et de la belle façon, qu'il y ait, dans la pensée de celui qui parle, une connaissance de ce qui est la vérité (*talêthes*) du sujet sur lequel il aura à parler ? » (*id.*, 259e, p. 60; c'est en fait Socrate qui propose cette hypothèse à Phèdre).

8. « De la parole, dit le Laconien, un art authentique (*etumos tekhnê*), faute d'être attaché à la Vérité (*aneu tou alêtheias*), ni n'existe, ni jamais ne pourra naître dans l'avenir » (Plutarque, « Apophtegmes laconiens », 260e, in *Œuvres morales*, t. III, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 62-63).

9. « Eh bien ! est-ce que, somme toute, l'art oratoire ne serait pas une psychagogie (*psukhagôgia*), une façon de mener les âmes, par l'entremise de discours (*dia logôn*) » (Platon, *Phèdre*, 261a, éd. citée, p. 64).

10. « L'art d'opérer un changement, petit à petit, en usant des similitudes (*tekhnikos estai metabibazein kata smikron dia tôn ômoiotêtôn*) pour faire en chaque cas passer de la réalité à son contraire » (*id.*, 262b, p. 65).

11. « Être capable de détailler par espèces (*kat' eidê*), en observant les articulations naturelles; c'est de s'appliquer à n'en casser aucune partie et d'éviter les façons d'un méchant dépeceur » (*id.*, 265e, p. 72).

12. *Id.*, 276e, p. 92.

13. *Id.*, 270c, p. 80.

14. Sur la difficulté à référer ce passage de Platon à un enseignement hippocratique précis, cf. R. Joly, « Platon, Phèdre et Hippocrate : vingt ans après », in *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV^e Colloque international hippocratique*, Genève, Droz, 1983, p. 407-422.

15. « Il est manifeste au contraire que l'enseignement de l'éloquence, s'il est donné avec art, fera voir dans sa réalité (*tên ousian*), avec exactitude, la nature (*tês phuseôs*) de ce à quoi l'élève appliquera son discours. Or cet objet, ce sera sans doute l'âme » (Platon, *Phèdre*, 270e, éd. citée, p. 81).

16. *Id.*, 271c, p. 82.

17. *Id.*, 274b, p. 86.

la flatterie; un mode d'être philosophique, lié à la vérité de l'Être et à la pratique de l'âme et qui comporte la transformation de l'âme. Mode d'être logographique du discours rhétorique et auto-ascétique du discours philosophique. »

** M.F. : Est-ce que vous voulez qu'on fasse une petite réunion à midi moins le quart, pour ceux que ça intéresse ? Oui, non ?

LEÇON DU 9 MARS 1983

Première heure

Le basculement historique de la parrèsia : du jeu politique au jeu philosophique. – La philosophie comme pratique de parrèsia : l'exemple d'Aristippe. – La vie philosophique comme manifestation de la vérité. – L'adresse permanente au pouvoir. – L'interpellation de chacun. – Le portrait du cynique chez Épictète. – Périclès et Socrate. – Philosophie moderne et courage de la vérité.

C'est aujourd'hui la dernière séance. Mon projet, c'était, premièrement, de terminer ce que j'étais en train de vous dire, à propos de ce qu'est le philosophe parrésiasite chez Platon. Et j'avais essayé de saisir quelques profils de ce philosophe parrésiasite dans les lettres VII et VIII d'abord, puis dans le *Phèdre*. Et aujourd'hui je voudrais le faire à propos du *Gorgias* qui fait apparaître, je crois, un troisième aspect de la fonction parrésiasitique de la philosophie. Et puis, bien entendu, je comptais et je compte toujours conclure. Seulement, vous me connaissez, je risquais de traîner indéfiniment et de ne pas conclure. J'en étais donc à me demander s'il ne faudrait pas commencer par conclure, avant de passer à cette troisième partie, ce troisième aspect, ce troisième profil du philosophe parrésiasite. J'en étais là de mes hésitations, quand [le service de] la photocopie m'a appris qu'il y avait panne et que le texte que je voulais vous distribuer (le texte du *Gorgias*) ne serait pas prêt avant dix heures au plus tôt, si jamais vous pouvez l'avoir. Alors par conséquent, l'ordre des choses a déterminé la série de mes énonciations. Et c'est donc forcé, contraint, que je commencerai par conclure. Vous noterez ça, si vous voulez, dans un petit coin de votre tête, et puis je reviendrai ensuite dans la seconde heure, ou à la fin de la première et dans la seconde heure, sur un certain aspect, encore une fois, de la *parrèsia* philosophique que je voudrais tout de même souligner parce qu'elle a sa place dans le tableau que je voudrais dresser. Alors pardonnez cette inversion des chronologies et des logiques. Concluons donc, pour commencer.

Dans la première partie de mon cours, vous vous souvenez, j'avais essayé d'analyser une certaine forme de *parrêsia* telle qu'elle pouvait apparaître soit à travers un texte d'Euripide, soit à travers un texte de Thucydide. Et cette forme de *parrêsia*, on peut la mettre sous le signe, le symbole, la marque de Périclès. Appelons cela, si vous voulez, le moment péricléen de la *parrêsia*. Et puis ensuite, j'ai essayé d'esquisser un peu ce qu'on pourrait appeler le moment socratico-platonicien de la *parrêsia*. Alors que le moment péricléen se situe, bien entendu, dans la seconde moitié du v^e siècle, le moment socratique et platonicien serait à situer dans la première moitié, même au tout début du iv^e siècle. Ce moment platonicien de la *parrêsia*, il me semble que c'est lui qui va engager, pour un certain temps, pour longtemps même, la pratique philosophique. [...] Donc première partie, c'était le moment péricléen de la *parrêsia*. Le second, c'était le moment platonicien qui, je crois, engage au moins l'histoire de la philosophie envisagée comme une certaine pratique de vérité.

Brièvement en somme, ce que j'avais voulu vous montrer, c'était ceci : on assiste à une sorte de déplacement des lieux et des formes d'exercice de la *parrêsia*. Ce qu'on voit, avec ce moment platonicien que j'essaie de repérer, c'est ce qui se passe lorsque ce n'est plus la scène politique elle-même, ce n'est plus la scène politique principalement – du moins la scène politique entendue au sens étroit, institutionnel du terme, avec l'Assemblée, les tribunaux, enfin bref tous ces lieux de décision – sur laquelle va [se] dérouler l'essentiel de la pratique parrésiasique, c'est la philosophie. Je ne veux pas du tout dire – et là il faut que les choses soient bien claires – que la *parrêsia*, le dire-vrai dans le champ de la politique a disparu. Tout au long de l'histoire des institutions politiques dans l'Antiquité, jusqu'à l'Empire romain compris, ce problème de l'exercice de la *parrêsia* dans le champ politique sera posé et toujours posé à nouveau. Après tout, la question du conseiller de l'empereur, la question de la liberté donnée par l'empereur à son entourage de lui dire ou non la vérité, le besoin qu'il a d'écouter des flatteurs, ou le courage avec lequel il accepte qu'on lui dise la vérité, tout ceci continuera bien à être un problème politique. Je ne veux

* M.F. [un bruit de ronflement couvre sa voix] : Vous n'entendez pas ? Vous n'entendez pas, mais moi non plus. Enfin moi j'entends, mais pas ce que je dis [le bruit cesse]. Bien, donc ce moment platonicien de la *parrêsia* me semble engager pour longtemps la pratique philosophique, ou plus exactement si vous voulez... [à nouveau le même bruit]. J'aime assez cette idée que le projet d'illogisme auquel je m'étais résolu se traduit par des sanctions techniques aussi drastiques...

donc pas du tout dire que cette question de la *parrêsia* est confisquée une fois pour toutes par la philosophie. Je ne veux pas dire non plus, ce qui serait une erreur historique tout aussi grosse, que la philosophie est née de ce transfert de la *parrêsia* politique en un autre lieu. La philosophie existait avant que Socrate, bien sûr, n'exerce sa *parrêsia*. Je veux dire simplement, et je pense que ceci n'est tout de même pas sans signification, qu'il y a eu une sorte de détournement progressif de la *parrêsia*, dont une part au moins et un ensemble des fonctions ont été dérivées vers et dans la pratique philosophique, et que cette dérivation de la *parrêsia* politique dans le champ de la pratique philosophique a induit, encore une fois non pas du tout la naissance même de la philosophie, non pas du tout comme une origine radicale, mais une certaine inflexion du discours philosophique, de la pratique philosophique, de la vie philosophique. Et c'est cette inflexion du discours, de la pratique et de la vie philosophiques par la *parrêsia* politique dont j'ai essayé de restituer le moment. En même temps que la philosophie devient le lieu, ou plutôt devient un des lieux de la *parrêsia* – au moins aussi important que celui de la politique et dans une relation perpétuelle de vis-à-vis, de contestation par rapport à la *parrêsia* politique –, apparaît un autre acteur de la *parrêsia*, un autre parrésiasite. Ce n'est plus ce fameux citoyen dont il était question par exemple dans l'*Ion*, ou dont il était question lorsque Thucydide montrait comment Périclès jouait son rôle politique dans Athènes. Le parrésiasite qui apparaît maintenant, ce n'est plus l'homme qui, en tant que citoyen, détient les mêmes droits que tout le monde, que tous les autres citoyens, c'est-à-dire le droit de parler, mais avec quelque chose en plus qui est l'ascendant au nom duquel il peut prendre la parole et entreprendre de conduire des autres. Le parrésiasite, c'est maintenant quelqu'un d'autre, c'est un autre profil, c'est un autre personnage. Ce n'est plus simplement, ce n'est plus seulement, ce n'est plus exactement ce citoyen parmi les autres et un peu en avant des autres. C'est un citoyen, vous vous souvenez – on l'a vu avec Socrate –, bien sûr comme les autres, qui parle comme les autres, qui parle le langage de tout le monde, mais qui se tient pourtant, d'une certaine manière, à côté des autres. Cette substitution, ou plutôt ce doublage du parrésiasite politique qui est un citoyen en avant des autres, par le philosophe qui est un citoyen comme les autres, parlant le langage de tout le monde, mais à côté des autres, ceci me paraît être un autre aspect de cette même transformation que j'ai essayé de ressaisir.

Donc, si vous voulez, non pas disparition de la *parrêsia* politique, avec tous les problèmes qu'elle pose et qu'elle posera encore une fois jusqu'à la fin de l'Antiquité, non pas naissance soudaine, radicale de la philosophie,

mais constitution, autour de la philosophie, dans la philosophie même, d'un autre foyer de *parrêsia*. Un autre foyer de *parrêsia* s'est donc allumé dans la culture antique, dans la culture grecque, un foyer de *parrêsia* qui n'a pas atteint le premier, mais qui va acquérir de plus en plus d'importance, par sa force propre et aussi par la transformation des conditions politiques, structures institutionnelles, qui vont évidemment diminuer, de façon assez considérable, le rôle de cette *parrêsia* politique qui avait pris toutes ses dimensions, toute son importance, toute sa valeur et tous ses effets dans le champ de la démocratie. La disparition des structures démocratiques ne fait pas disparaître totalement la question de la *parrêsia* politique, mais évidemment en restreint beaucoup le champ, les effets et la problématique. Et par conséquent, la *parrêsia* philosophique, dans le rapport complexe qu'elle entretient avec la politique, ne prendra que davantage d'importance. En somme, la *parrêsia*, cette fonction qui consiste à dire librement et courageusement le vrai, se déplace peu à peu, déplace ses accents et entre de plus en plus dans le champ de l'exercice de la philosophie. Il doit être bien entendu, encore une fois, que ce qui est fille de la *parrêsia*, ce n'est certainement pas toute la philosophie, ce n'est pas la philosophie depuis son origine, ce n'est pas la philosophie sous tous ses aspects, mais c'est la philosophie entendue comme libre courage de dire la vérité et, en disant ainsi courageusement la vérité, de prendre ascendant sur les autres pour les conduire comme il faut, et ceci dans un jeu qui doit accepter, pour le parrésiasite lui-même, le risque qui peut aller jusqu'à la mort. La philosophie, ainsi définie comme libre courage de dire la vérité pour prendre l'ascendant sur les autres, les conduire comme il faut au risque même de la mort, c'est cela, je crois, qui est fille de la *parrêsia*. Et c'est en tout cas cela, me semble-t-il, sous cette forme, que la pratique philosophique s'est affirmée tout au long de l'Antiquité.

J'en prendrai simplement, si vous voulez, comme témoignage très précoce ce qu'un des contemporains de Socrate manifestait déjà. C'est Aristippe, tel qu'il est décrit dans Diogène Laërce, dont vous voyez qu'il apparaît tout de suite, symétriquement à Socrate et à Platon, comme lui aussi un parrésiasite, sur un autre mode bien sûr, mais parrésiasite comme le seront sans doute la plupart des philosophes de l'Antiquité. Aristippe était un philosophe qui était, lui aussi, comme Platon, en relation avec Denys le tyran. Denys avait d'ailleurs beaucoup d'estime pour lui – enfin une estime relative, vous allez voir. Et c'est dans leurs rapports orageux qu'Aristippe, comme Platon, a montré sa *parrêsia*, mais évidemment sur un mode un peu différent, puisque voici l'anecdote que raconte Diogène Laërce : « Denys ayant craché au visage d'Aristippe, celui-ci ne s'en

irrita pas, et comme on le blâmait d'accepter ainsi le crachat de Denys : "Voyons, dit-il, les pêcheurs, pour prendre un goujon, se laissent bien entièrement mouiller par la mer, et moi qui veux prendre une baleine, je ne supporterais pas un crachat ?" ¹ » Alors vous voyez, là, cette espèce d'autre jeu, d'autre forme de la *parrêsia*, où c'est bien encore une fois le philosophe en rapport avec le tyran, en rapport avec le gouvernant et ayant à jouer un certain jeu de vérité par rapport à lui. Mais alors que la dignité de Platon ne lui permettait pas de supporter les injures, là Aristippe accepte les injures de Denys. Il accepte les injures de Denys pour être plus sûr de mieux le guider, comme on attrape une baleine. Quand il s'agit d'attraper une baleine, un gros poisson, c'est-à-dire un tyran, ne peut-on pas supporter un crachat ? Mais, — ceci étant toujours placé dans le cadre général de ce qu'était pour Aristippe, de ce qu'était pour Socrate, de ce qu'était pour Platon, de ce que sera, me semble-t-il, pour toute la philosophie antique, la fonction générale de la philosophie, c'est-à-dire la possibilité de parler courageusement et librement, et de dire courageusement et librement sa vérité —, comme on demandait à Aristippe « quel profit il avait retiré de la philosophie », Aristippe répondit : « Celui de pouvoir parler librement à tout le monde ². »

Il me semble, en effet, que la philosophie ancienne apparaît bien comme étant une *parrêsia* sous différents aspects. Premièrement, le fait que la philosophie ancienne soit une forme de vie doit être interprété dans le cadre général de cette fonction parrésiasique par laquelle elle a été traversée, pénétrée et soutenue. Qu'est-ce qu'une vie philosophique ? Une vie philosophique, c'est, bien entendu, un certain choix d'existence qui comporte la renonciation à un certain nombre de choses. Mais la vie philosophique, si elle est renoncement à un certain nombre de choses, ne l'est pas tellement, ne l'est pas seulement en tout cas pour opérer — ce qui sera le cas de l'ascétisme chrétien — une purification de l'existence. Certes, cette dimension de la purification de l'existence dans les formes ascétiques de la vie philosophique existe, et elle s'enracine d'ailleurs dans la vieille tradition pythagoricienne qu'il ne faut pas négliger et dont il ne faut pas diminuer l'importance. Mais il me semble que cette [fonction] pythagoricienne de la purification, dont les traces subsistent bien entendu chez Platon, cette fonction n'a pas été, si l'on prend les choses sur la longue durée — c'est-à-dire dans l'histoire de la philosophie ancienne jusqu'au II^e siècle après Jésus-Christ —, la plus constante et la plus importante, ni pour la détermination de ce qu'est l'existence philosophique ni pour l'affirmation que la philosophie ne peut pas être dissociée d'une certaine forme de vie. La vie philosophique est une manifestation de la vérité. Elle est un témoignage.

Par le type d'existence qu'on mène, l'ensemble des choix qu'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc., la vie philosophique doit être, de bout en bout, la manifestation de cette vérité.

Alors sur ce thème-là, on pourrait reprendre ces fameuses *Vies de philosophes* telles qu'elles sont racontées, par Diogène Laërce surtout, par Philostrate aussi. Ces *Vies de philosophes* – je suis sûr que beaucoup d'entre vous les connaissent – sont très intéressantes. Ce qui est intéressant, c'est de voir de quelle manière, d'une façon très systématique, sont liés et comme tressés ensemble des éléments de doctrine, des descriptions physiques, matérielles de l'*habitus*, de l'*êthos* du philosophe, et un certain nombre de ces anecdotes, petits récits, petites scènes, fragments de dialogue, répliques. Je crois que ces trois éléments (la doctrine ; l'allure physique, l'*êthos* ; la petite scène) sont, dans ces *Vies de philosophes*, la manière par laquelle la vie philosophique s'annonce comme une manifestation de vérité. Vivre philosophiquement, c'est faire en sorte – par l'*êthos* (la manière dont on vit), la manière dont on réagit (à telle situation, dans telle ou telle scène, quand on est confronté à telle ou telle situation) et évidemment la doctrine que l'on enseigne – [de] montrer, sous tous ces aspects et par ces trois véhicules (l'*êthos* de la scène, le *kairos* de la situation et puis la doctrine), ce qu'est la vérité.

Deuxièmement, il me semble que la philosophie est *parrêsia* aussi, tout au long de son histoire dans la culture antique, non seulement parce qu'elle est vie, mais aussi parce que, d'une façon permanente, elle n'a pas cessé de s'adresser, d'une manière ou d'une autre, à ceux qui gouvernent. Et cela, bien entendu, d'une manière qui est très diverse. S'adresser à ceux qui gouvernent peut prendre la forme de l'insolence cynique, dont je vous ai donné un certain nombre d'exemples. Ce peut être l'interpellation des puissants, sous la forme de la diatribe adressée directement ou indirectement à ceux qui exercent le pouvoir, pour critiquer la manière dont ils exercent le pouvoir. Cette intervention, cette manière de s'adresser à ceux qui gouvernent peut prendre évidemment la forme de l'éducation du Prince, et c'est le cas par excellence de Sénèque. Ce peut être aussi une appartenance à des cercles politiques qui sont souvent, sinon toujours, des cercles d'opposition politique. [Tel] a été le rôle, par exemple, des cercles épicuriens dans la Rome du 1^{er} siècle avant et du 1^{er} siècle après [J.-C.]. Ça a été surtout les grands cercles stoïciens du 1^{er} et du II^e siècle, dans lesquels on trouve des figures essentielles comme celle de Musonius Rufus³. Ce peut être aussi des conseils qui sont donnés dans des circonstances tout à fait particulières à tel ou tel souverain. Il y a un passage très intéressant

que l'on trouve dans la *Vie d'Appolonius de Tyane* par Philostrate⁴ et qui raconte comment, par exemple, au moment où Vespasien se révolte, lève les légions et entreprend de s'emparer de l'Empire, il consulte deux philosophes, dont l'un était Apollonius, pour leur demander quel est finalement le meilleur régime auquel il devra tendre lorsqu'il aura pris le pouvoir. Est-ce que ça doit être une monarchie autocratique, et surtout héréditaire ? Est-ce que ça doit être une sorte de principat tempéré par le triumvirat ? Tout cela, c'est un type de conseils que le philosophe se considère comme habilité à donner. Donc la philosophie, c'est une forme de vie, c'est aussi une sorte d'office, à la fois privé et public, de conseil politique. Cela me paraît être une dimension constante de la philosophie ancienne.

Il me semble aussi que la philosophie ancienne est une *parrêsia* en une troisième façon : en ce sens qu'elle est une interpellation perpétuelle et adressée, soit d'une façon collective soit d'une façon individuelle, aux personnes, aux individus privés, que ce soit alors sous la forme de la grande prédication de type cynique et stoïcienne, prédication qui peut parfaitement avoir lieu au théâtre, dans les assemblées, dans les jeux, qui peut avoir lieu aux carrefours, qui peut être l'interpellation d'un individu, qui peut être l'interpellation d'une foule. Vous avez aussi cette très curieuse structure des écoles philosophiques anciennes, dont le fonctionnement est tout de même très différent de ce que sera l'école médiévale (l'école monastique ou l'université médiévales), très différente évidemment, bien sûr, de nos écoles. Le fonctionnement de celle d'Épictète est, de ce point de vue-là, très significatif, dans la mesure où c'était une sorte de structure souple dont l'enseignement ou la parole pouvait s'adresser, alternativement ou simultanément, soit à des élèves permanents qui étaient destinés à devenir philosophes de profession, soit à des élèves qui venaient y faire un stage pour compléter en quelque sorte leurs études et leur formation, des gens qui avaient besoin pendant un certain temps de se refaire une sorte de santé philosophique – une sorte de recyclage philosophique. Et puis il y avait ceux qui, passant par là au cours d'un voyage, ou tout simplement parce qu'ils avaient entendu parler de l'enseignement et de la valeur de cet enseignement, venaient là pour demander une consultation⁵. Les *Entretiens* d'Épictète sont à lire comme s'adressant soit à toutes ces catégories d'auditeurs en même temps, soit, le plus souvent, à telle ou telle catégorie d'auditeurs. De telle sorte que chacun des entretiens n'a pas la même valeur et le même sens, dans la mesure où ils ne s'inscrivent pas tous dans le même cadre pédagogique. Et puis alors il faudrait citer aussi des communautés plus rares, plus fermées, comme celle des épicuriens où, là encore, le jeu du dire-vrai avait tant d'importance. Et c'est, me

semble-t-il, chez les épicuriens, que l'on voit se former la pratique de l'aveu, de la confiance réciproque, du récit détaillé des fautes que l'un commet et qu'il raconte, soit à son directeur soit même aux autres, pour en obtenir des conseils⁶. Il me semble que sous ces différents aspects, la philosophie antique peut apparaître comme une sorte de grande élaboration de cette forme générale, de ce projet général que constitue la *parrêsia*, le courage de dire vrai aux autres pour les conduire dans leur propre conduite.

De sorte que, si on prend la philosophie ancienne comme ça, c'est-à-dire comme une sorte de pratique parrésiastique, vous voyez bien qu'on ne peut pas la mesurer à l'aune de ce qu'a été la philosophie occidentale ultérieure, ou du moins à l'aune de la manière dont nous nous représentons aujourd'hui cette philosophie occidentale, disons, de Descartes à Hegel en passant par Kant et les autres. Cette philosophie occidentale moderne, si du moins nous la prenons telle qu'elle est présentée actuellement comme objet scolaire ou universitaire, a relativement peu de points communs avec cette philosophie parrésiastique dont j'essaie de vous parler. Cette philosophie ancienne, cette philosophie parrésiastique, dans ses différentes doctrines, dans ses différentes sectes, dans ses différentes formes d'intervention et d'expression — là aussi il faudrait étudier ce qu'ont été les lettres, ce qu'ont été les traités théoriques, ce qu'a été le rôle des aphorismes, ce qu'a été le rôle des leçons et des sermons —, il ne faut pas du tout la comprendre comme un système qui se donne comme système de vérités dans un domaine déterminé, ou système de vérités en rapport avec l'Être lui-même. La philosophie est, a vécu, tout au long de l'Antiquité comme libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger.

Et il me semble que, dans cette mesure-là, la forme la plus typique de la philosophie ancienne, c'est celle que l'on peut trouver décrite à la fin même de l'âge d'or de cette philosophie ancienne, que l'on peut trouver dans Épictète, au fameux entretien 22 du livre III des *Entretiens*, là où il fait le portrait du cynique. Je ne veux pas du tout dire que ce portrait du cynique, dans l'entretien 22 du livre III, soit la seule forme de philosophie que l'on puisse trouver dans l'Antiquité. Je ne veux même pas dire qu'elle constitue un résumé de tout ce qui pourrait caractériser cette philosophie. Cet entretien 22, et la manière dont la philosophie y est présentée, constitue une sorte de limite par rapport à ce qu'a été la grande histoire de la philosophie ancienne comme *parrêsia*. Limite en deux sens, puisque, d'une part, je crois qu'on atteint là une certaine limite de ce qu'a été la philosophie ancienne ; limite aussi, parce qu'on sent s'y dessiner, en creux déjà, quelque chose comme la place où la pensée chrétienne, l'ascétisme

chrétien, la prédication chrétienne, le dire-vrai chrétien vont pouvoir se précipiter⁷. Je voudrais simplement vous citer quelques passages de cet entretien, qui vous montrent comment on y voit jouer la fonction parrésiasique telle que je l'ai schématisée à l'instant.

Premièrement, la philosophie comme mode de vie, comme mode de vie manifeste, comme manifestation perpétuelle de la vérité. Le cynique, explique Épicète, est quelqu'un qui se déprend de tout ce qui peut être artifice et ornement. C'est quelqu'un qui se déprend de tout ce qui peut être ses désirs. C'est quelqu'un qui se déprend de tout ce que sont ses passions. C'est surtout quelqu'un qui ne cherche pas à cacher ses désirs, ses passions, ses dépendances, etc., à l'abri de quelque chose, mais qui se montre à nu, dans son dénuement. « Il faut bien que tu saches ceci : les autres hommes se mettent à l'abri de leurs murs et de leur maison et des ténèbres pour accomplir les actions de ce genre [c'est-à-dire : colère, ressentiment, envie, pitié ; M.F.], et ils ont mille moyens pour les cacher : on tient sa porte fermée, on a quelqu'un posté devant sa chambre à coucher : "si quelqu'un vient, dis : il est dehors, il n'est pas libre". Mais le Cynique, au lieu de toutes ces protections, doit s'abriter derrière sa réserve [le mot traduit par « réserve », c'est *aidôs* : c'est cette espèce de rapport à lui-même par lequel l'individu se respecte sans avoir rien à cacher, et donc sans rien cacher de lui-même ; l'*aidôs* n'est pas à comprendre comme une réserve qui serait de l'ordre de la pudeur, si vous voulez, telle que nous l'entendons, ça n'a rien à voir non plus avec la honte ; l'*aidôs*, c'est cette espèce de transparence par laquelle l'individu, du moment qu'il n'a rien à cacher ne cache en effet rien, c'est cela l'*aidôs* ; eh bien donc le cynique, lui, au lieu de toutes ces protections – ces murs, ces serviteurs qui écartent les importuns, etc. – doit s'abriter derrière son *aidôs* ; M.F.] ; sinon, c'est dans sa nudité et au plus grand jour qu'il étalera son indécence. Voilà sa maison à lui, voilà sa porte, voilà les gardes de sa chambre à coucher, voilà ses ténèbres. Non, il ne doit rien vouloir cacher de ce qui le concerne (sans quoi il a disparu, il a détruit en lui le Cynique, l'homme qui vit au grand jour, l'homme libre, il a commencé à craindre quelque objet extérieur, il a commencé à avoir besoin qu'on le cache), et quand il le veut, il ne le peut⁸. » Donc, vous le voyez, le cynique c'est celui qui vit au grand jour, et qui vit au grand jour parce qu'il est un homme libre, sans rien avoir à craindre de l'extérieur. Il est, dans sa vie, la vérité à l'état manifeste.

Deuxième caractère du cynique, qui recoupe ce que je vous disais, c'est le fait qu'il est prêt, pour dire la vérité, à s'adresser même aux puissants, même à ceux qui sont à redouter, sans que lui, de son côté, considère

que ce soit un danger, pour lui désastreux, que de perdre la vie si son dire-vrai irrite ceux auxquels il s'est adressé. Et, évoquant l'exemple de Diogène, qui s'est adressé à Philippe avec la désinvolture qu'on connaît, Épictète commente : « En réalité, le Cynique est bien pour les hommes un éclaireur de ce qui leur est favorable et de ce qui leur est hostile. Et il doit explorer avec exactitude, puis revenir annoncer la vérité, sans se laisser paralyser par la crainte au point de signaler comme ennemis ceux qui ne le sont pas et sans se laisser troubler ou brouiller l'esprit de quelque autre manière par les représentations [qui peuvent lui arriver ; M.F.]⁹. » Le cynique, le philosophe est donc celui pour qui l'énoncé de la vérité ne doit jamais être retenu par une crainte quelconque. Troisième aspect de ce philosophe tel qu'Épictète le présente, c'est le fait que dans ce rôle de celui qui est ainsi l'éclaireur, qui annonce la vérité sans craindre le danger, eh bien le cynique, bien sûr, se sauve lui-même. Non seulement il se sauve lui-même, mais par-dessus le marché, par le salut qu'il exerce ainsi et le courage avec lequel il dit la vérité, il est en mesure de rendre service à l'humanité tout entière. « Si cela te fait plaisir, demande-moi aussi si le Cynique prendra part aux affaires publiques. Nigaud, peux-tu songer à une politique plus noble que celle dont il s'occupe ? À Athènes, monterait-il à la tribune pour parler de revenus et de ressources, [absolument pas, le cynique est - M.F.] l'homme qui doit discuter avec tous les hommes, aussi bien avec les Athéniens qu'avec les Corinthiens ou les Romains [et il doit discuter - M.F.], non pas des ressources ni des revenus publics, ni de la paix ni de la guerre, mais [il doit parler - M.F.] du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté. Quand un homme prend une part active à une peine politique, tu me demandes s'il participera aux affaires publiques ? Demande-moi aussi s'il occupera une charge, je te répliquerai encore : Sot, quelle plus noble charge que celle qu'il est en train d'exercer !¹⁰ »

Au fond, peu de temps après Épictète, six ou sept siècles après Socrate, eh bien je crois que l'enseignement chrétien, sous ses différentes formes, viendra prendre la relève de cette fonction parrésiaistique et en dépouiller peu à peu la philosophie. D'abord des rapports nouveaux à l'Écriture et à la Révélation, de nouvelles structures d'autorité à l'intérieur de l'Église, une définition nouvelle de l'ascétisme, défini à partir non plus de la maîtrise de soi, mais de la renonciation au monde, tout ceci va changer, je crois, profondément l'économie du dire-vrai. Et ce n'est plus la philosophie qui, pendant un certain nombre de siècles, aura à jouer le rôle de la *parrësia*. Ce que je vous suggérerais, c'est que cette grande fonction parrésiaistique de la philosophie a effectivement, après avoir été transférée

de la politique en ce foyer philosophique, été transférée une seconde fois du foyer philosophique à ce qu'on peut appeler la pastorale chrétienne.

Seulement, la question que je voudrais poser est celle-ci : est-ce qu'on ne pourrait pas envisager la philosophie moderne, du moins celle qui réapparaît à partir du XVI^e siècle, comme étant la réaffectation des fonctions principales de la *parrêsia* à l'intérieur de la philosophie, et comme la récupération de la *parrêsia*, qui avait été institutionnalisée, organisée, qui avait joué de façon très multiple, très riche, très dense, très intéressante d'ailleurs dans la pastorale chrétienne ? Est-ce que ce n'est pas cela qui va être maintenant récupéré et repris et remis en jeu, avec d'autres règles de jeu, dans la philosophie européenne moderne ? Et dans cette mesure-là, peut-être faudrait-il envisager l'histoire de la philosophie européenne, à partir du XVI^e siècle, non pas tellement comme une série de doctrines qui entreprennent de dire le vrai ou le faux, à propos soit de la politique soit de la science, soit de la morale. Peut-être pourrait-on envisager l'histoire de la philosophie européenne moderne comme une histoire des pratiques de véridiction, comme une histoire des pratiques de *parrêsia*. Est-ce que la philosophie moderne ne peut pas être lue, dans au moins certains de ses aspects et certaines de ses significations les plus essentielles, comme une entreprise parrésiasique ? N'est-ce pas comme *parrêsia*, beaucoup plus que comme doctrine sur le monde, sur la politique, la Nature, etc., que la philosophie européenne s'est effectivement inscrite dans le réel et dans l'histoire, ou plutôt dans ce réel qu'est notre histoire ? N'est-ce pas comme *parrêsia* sans cesse à reprendre que la philosophie sans cesse recommence ? Et, dans cette mesure-là, la philosophie n'est-elle pas un phénomène unique et propre aux sociétés occidentales ?

Si l'on voit en effet de quelle manière la philosophie moderne s'est dégagée, au XVI^e siècle, d'un certain nombre de discussions dont la plupart tournaient autour de ce qu'était la pastorale chrétienne, de ses effets, de ses structures d'autorité, du rapport qu'elle imposait à la Parole, au Texte, à l'Écriture, si l'on veut bien considérer que la philosophie, au XVI^e siècle, s'est dégagée comme critique de ces pratiques pastorales, il me semble qu'on peut considérer que c'est bien comme *parrêsia* qu'elle s'est à nouveau affirmée. Et après tout, les *Méditations* de Descartes, si elles sont bien en effet une entreprise pour fonder un discours scientifique en vérité, [sont] aussi une entreprise de *parrêsia* en ce sens que c'est bien le philosophe comme tel qui parle en disant « je », et en affirmant sa *parrêsia* dans cette forme justement scientifiquement fondée qu'est l'évidence, et cela afin premièrement de jouer, par rapport aux structures de pouvoir, qui sont celles de l'autorité ecclésiastique, scientifique, politique, un certain

rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes. Le projet moral, qui est présent dès le début de l'entreprise cartésienne, ce projet de morale n'est pas simplement un additif à un projet essentiel qui serait celui de fonder une science. Il me semble que, dans le grand mouvement qui va depuis l'énonciation en première personne de ce que Descartes pense vrai dans la forme de l'évidence jusqu'au projet final de conduire les hommes jusque dans leur vie et dans la vie de leur corps, vous avez là la grande reprise de ce qu'était la fonction parrésiasique de la philosophie dans le monde ancien. Et en ce sens, je crois qu'on ne pourrait guère trouver d'équivalent de cela dans ce qu'a été la philosophie lorsque, ordonnée à la théologie pendant tout le Moyen Âge, elle laissait à la pastorale chrétienne la fonction parrésiasique. En tout cas, si j'ai commencé le cours de cette année par Kant, c'est dans la mesure où il me semble que ce texte sur l'*Aufklärung* écrit par Kant est une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience, à travers la critique de l'*Aufklärung*, des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia*, et qui vont réémerger ainsi au cours du XVI^e et [du] XVII^e siècle, et qui ont pris conscience d'eux-mêmes dans l'*Aufklärung*, et particulièrement dans ce texte de Kant.

En tout cas [...*], c'était pour vous suggérer une histoire de la philosophie qui ne s'ordonnerait à aucun des deux schémas qui sont actuellement si souvent prévalents, celui d'une histoire de la philosophie qui en chercherait l'origine radicale dans quelque chose comme un oubli, ou encore l'autre schéma qui consisterait à envisager l'histoire de la philosophie comme progrès ou avatar ou développement d'une rationalité. Je crois qu'on peut aussi faire l'histoire de la philosophie, ni comme oubli ni comme mouvement de la rationalité, mais comme une série d'épisodes et de formes – de formes récurrentes, de formes qui se transforment – de la véridiction. L'histoire de la philosophie en somme, comme mouvement de la *parrêsia*, comme redistribution de la *parrêsia*, comme jeu divers du dire-vrai, philosophie envisagée ainsi dans ce qu'on pourrait appeler sa force allocutoire. Voilà, si vous voulez, ce qu'était le thème général que je voulais développer ou suggérer dans le cours de cette année.

Je voudrais maintenant revenir, un peu plus précisément, à ce que j'ai essayé de dire, en vous rappelant les deux images que j'ai essayé de fixer. Premièrement l'image de Périclès, celle qui apparaît, de façon très indirecte bien sûr dans l'*Ion*, de façon très directe en revanche dans Thucydide.

* Inaudible.

Cette image, vous savez ce que c'était. Ce citoyen, dans l'Assemblée du peuple où chacun a pu donner à son tour et librement son avis, eh bien voilà qu'il se lève, voilà qu'il prend la parole, et qu'il prend la parole avec l'autorité de celui qui est le premier des Athéniens. Et il prend la parole dans les formes solennelles, dans les formes rituelles, dans les formes codées qui sont celles de la rhétorique. Et ainsi il va donner un avis, un avis dont il rappelle qu'il est le sien propre. Mais cet avis peut devenir, cet avis doit devenir, et il deviendra en effet celui de la cité. Et, du coup, le premier des citoyens et la cité elle-même doivent prendre en commun, à travers cet avis désormais partagé, un risque qui sera le risque du succès et le risque de l'insuccès. Voilà le personnage de Périclès. Eh bien, quelques années après, on peut dessiner le personnage de Socrate, Socrate qui, lui, dans les rues d'Athènes, en refusant systématiquement d'aller à l'Assemblée et de s'adresser au peuple, parle le langage de tout le monde et de tous les jours. Et ce langage de tout le monde et de tous les jours, il l'utilise pourquoi ? De façon à pouvoir s'occuper de lui-même en refusant de façon visible et manifeste les injustices qu'on peut lui faire, mais aussi en incitant les autres, en les interrogeant avec désinvolture — [de manière à] s'occuper des autres en leur montrant que, ne sachant rien, ils devraient bien s'occuper d'eux-mêmes. Et l'autre danger que comporte une activité comme celle-là, eh bien il l'assume. Il l'assume jusqu'à son dernier souffle, il l'assume jusqu'à la mort acceptée. Voilà donc les deux images sur lesquelles j'avais articulé le cours, et j'avais essayé de vous montrer le passage de l'une à l'autre.

Mais — et c'est là l'autre ensemble de conclusions que je voudrais tirer — en faisant apparaître ce passage, cette transformation d'un personnage à l'autre, il me semble que l'on peut faire apparaître quelques-uns des trois aspects dans lesquels la philosophie ancienne a manifesté et exercé les fonctions parrésiastiques. Le premier aspect, c'est celui que j'ai essayé de dégager à partir des lettres VII et VIII, c'est-à-dire le rapport de la *parrêsia* philosophique à la politique, rapport dont j'ai essayé de vous montrer que c'était un rapport à la fois d'extériorité, de distance et pourtant de corrélation. Cette *parrêsia* philosophique était une certaine façon non politique de parler à ceux qui gouvernent, et de [leur] parler à propos de la manière dont ils doivent gouverner les autres et dont ils doivent se gouverner eux-mêmes. Ce rapport indirect, ce rapport d'extériorité et de corrélation avec la politique place la philosophie dans une sorte de vis-à-vis par rapport à la politique, vis-à-vis défini par son extériorité, défini aussi par son irréductibilité. Une sorte d'extériorité rétive et insistante à l'égard de la politique. Et c'est là que se manifeste, me

semble-t-il, à la fois le courage propre à la *parrêsia* et le fait que la *parrêsia* philosophique fait l'épreuve, vous vous souvenez, de sa propre réalité dans ce rapport à la politique.

Le second aspect que je voulais vous montrer – j'y ai insisté la dernière fois –, c'est celui-ci : c'est que la *parrêsia* philosophique se place dans un rapport, alors là non plus de vis-à-vis ou d'extériorité corrélative à l'égard de la politique, mais d'opposition et d'exclusion par rapport à la rhétorique. C'est ce qui apparaissait clairement dans le texte du *Phèdre*. Ce rapport de la philosophie à la rhétorique est très différent du rapport de la philosophie à la politique. Ce n'est plus un rapport d'extériorité affirmée et de corrélation maintenue. C'est un rapport de contradiction rigoureuse, c'est un rapport de polémique constante, c'est un rapport d'exclusion. Là où il y a philosophie, il doit bien y avoir rapport à la politique. Mais là où il y a philosophie, il ne peut pas y avoir de rhétorique. La philosophie se définit, dans le *Phèdre*, comme alternative et opposition à la rhétorique. Si l'homme politique est, d'une certaine manière, autre par rapport au philosophe, c'est un autre auquel le philosophe parle, et c'est un autre [auprès duquel] le philosophe éprouve la réalité même de sa pratique philosophique. Le rhéteur, en revanche, est autre par rapport au philosophe en ce sens que là où il y a le philosophe, le rhéteur doit être chassé. Ils ne peuvent pas coexister, leur relation est d'exclusion. Et c'est à ce prix de la rupture avec la rhétorique que le discours philosophique, dans cette opération même d'expulsion de la rhétorique, va pouvoir se constituer et s'affirmer comme un rapport constant et permanent à la vérité. Vous vous souvenez que c'est ce qu'on avait vu dans le *Phèdre* lorsque, dans l'expulsion de la rhétorique, dans la disqualification de la rhétorique, ce qui apparaissait ce n'était pas du tout l'éloge d'un logocentrisme qui ferait de la parole la forme propre à la philosophie, mais l'affirmation d'un lien constant – que sa forme soit écrite ou orale, peu importe – du discours philosophique à la vérité, sous la double forme de la dialectique et de la pédagogie. La philosophie ne peut donc exister qu'au prix du sacrifice de la rhétorique. Mais, dans ce sacrifice, la philosophie manifeste, affirme et constitue son lien permanent à la vérité.

Enfin le troisième aspect – et c'est ce troisième aspect que je vais tâcher de vous expliquer tout à l'heure, en vous demandant de le remettre à sa place, c'est-à-dire avant tout ce que je viens de vous dire –, c'est celui que l'on peut trouver dans bien d'autres dialogues de Platon, mais en particulier dans le *Gorgias*. Donc les *Lettres*, si vous voulez, définiraient le rapport de la philosophie comme *parrêsia* à la politique. Le *Phèdre* montrerait ce qu'est la philosophie comme *parrêsia* dans son opposition à

la rhétorique. Eh bien le *Gorgias*, me semble-t-il, montre le rapport de la philosophie à ce qu'est l'action sur les âmes, le gouvernement des autres, la direction et la conduction d'autrui : la philosophie comme psychagogie. C'est en tout cas là, dans ce texte, qu'apparaît la philosophie parrésias-tique dans le rapport, lui aussi essentiel, qu'elle a, non plus à la politique, non plus à la rhétorique, mais à la psychagogie, au guidage et à la conduction des âmes. Ce n'est plus à l'homme politique, ce n'est plus au rhéteur, mais c'est au disciple, mais c'est à l'autre âme, mais c'est à celui qu'on poursuit, dont on poursuit l'âme et éventuellement le corps, c'est à celui-là que s'adresse cette philosophie parrésias-tique dans son activité psychagogique. Et on aurait donc affaire maintenant à un troisième type de rapport. Ce n'est plus le rapport en forme de vis-à-vis (la philosophie vis-à-vis de la politique, comme c'était le cas dans les *Lettres*). Ce n'est plus le rapport d'exclusion comme à l'égard de la rhétorique. C'est un certain rapport d'inclusion, un certain rapport de réciprocité, un certain rapport de jumelage, un rapport qui est pédagogique et érotique, c'est cela qui est défini dans le *Gorgias* et qui me paraît être le troisième aspect, le troisième profil du philosophe comme parrésias-te. Et on peut dire que la philosophie dans ces trois profils (rapport à la politique, exclusion de la rhétorique, poursuite de l'âme autre) a repris, d'une certaine façon, les fonctions principales que l'on avait pu dessiner à propos de la *parrësia* péricléenne, la *parrësia* politique.

Après tout, le grand Athénien Périclès, vous vous en souvenez, lui aussi avait le courage et le libre courage de dire vrai pour agir sur les autres. Mais Périclès exerçait son libre courage dans le champ politique même. Socrate, Platon, et les philosophes antiques exerceront leur courage par rapport aux institutions politiques, et non plus dans les institutions politiques. Périclès disait vrai, à la seule condition que ce qu'il disait fût ce qu'il pensait être vrai. Socrate, Platon, et puis toute la philosophie antique ne pourront dire vrai qu'à des conditions autrement plus coûteuses. Il faudra que leur discours soit articulé selon les principes de la dialectique. Enfin, dans le cas de Périclès, ils s'agissait simplement d'agir en persuadant ceux qui l'écoutaient. Socrate, et puis Platon, ou les autres philosophes, auront à déployer, pour arriver à agir sur l'âme des autres, de bien autres procédés que ceux de la pure et simple persuasion.

Si on voit bien comment les trois fonctions de la *parrësia* politique de Périclès se retrouvent transformées dans la *parrësia* socratique et, à partir de là, dans la *parrësia* philosophique de l'Antiquité, vous voyez aussi que, dans ces trois fonctions, se dessine ce qui me paraît être les éléments et les caractères les plus fondamentaux de ce que sera la philosophie moderne

dans l'être historique qu'elle se définit. C'est-à-dire que la philosophie moderne, encore une fois si on veut bien la lire comme une histoire de la vérité dans sa forme parrésiasique, qu'est-ce que c'est ? C'est une pratique qui fait, dans son rapport à la politique, l'épreuve de sa réalité. C'est une pratique qui trouve, dans la critique de l'illusion, du leurre, de la tromperie, de la flatterie, sa fonction de vérité. C'est enfin une pratique qui trouve dans la transformation du sujet par lui-même et du sujet par l'autre [son objet d']exercice*. La philosophie comme extériorité par rapport à une politique qui en constitue l'épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d'illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c'est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, il me semble que c'est cela qui constitue l'être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l'être moderne de la philosophie, reprend l'être de la philosophie ancienne.

En tout cas, si cette perspective peut être retenue, vous comprenez bien pourquoi la philosophie, la philosophie moderne tout comme la philosophie antique, a ou aurait en tout cas tort de vouloir dire ce qu'il faut faire dans l'ordre de la politique et comment il faut gouverner. Elle aurait tort de vouloir dire ce qu'il en est du vrai ou du faux dans l'ordre de la science. Elle aurait également bien tort de vouloir se donner pour mission la libération ou la désaliénation du sujet lui-même. La philosophie n'a pas à dire ce qu'il faut faire dans la politique. Elle a à être dans une extériorité permanente et rétive par rapport à la politique, et c'est en cela qu'elle est réelle. Deuxièmement, la philosophie n'a pas à partager le vrai et le faux dans le domaine de la science. Elle a perpétuellement à exercer sa critique à l'égard de ce qui est leurre, tromperie et illusion, et c'est en cela qu'elle joue le jeu dialectique de sa propre vérité. Enfin troisièmement, la philosophie n'a pas à désaliéner le sujet. Elle a à définir les formes dans lesquelles le rapport à soi peut éventuellement se transformer. La philosophie comme ascèse, la philosophie comme critique, la philosophie comme extériorité rétive à la politique, je crois que c'est cela le mode d'être de la philosophie moderne. C'était, en tout cas, le mode d'être de la philosophie ancienne.

C'étaient les choses que je voulais un petit peu dégager de cette histoire de la *parrèsia* et du transfert de la *parrèsia* politique à la *parrèsia* philosophique. Alors vous voyez que, dans ce schéma, il manque un développement, qui est vide. C'est celui qui devait être [consacré] au *Gorgias*, c'est-à-dire à la manière dont Platon définit, décrit la philosophie, non plus donc dans son rapport au gouvernant, non plus donc dans son rapport

* M.F. : l'exercice de sa pratique

au rhéteur, mais avec celui dont elle s'occupe, c'est-à-dire cet autre, ce jeune homme ou cet homme quelconque, auquel elle s'intéresse, qu'elle poursuit et dont elle essaie de former l'âme. C'est ce type de rapport – très différent de [celui] de vis-à-vis qu'on avait trouvé avec la politique, très différent de [celui] d'exclusion par rapport à la rhétorique – que je voudrais essayer d'analyser à partir d'un texte ou deux. Alors si vous voulez, on va s'interrompre là. [...*]

* M. F. : Je vais tâcher de trouver la photocopie du texte dont je vous parle.

*

NOTES

1. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. I, trad. R. Genaille, éd. citée, p. 128 (trad. Goulet-Cazé, livre II, § 67, éd. citée, p. 276).

2. *Ibid.* (trad. Goulet-Cazé, livre II, § 68, p. 277).

3. Foucault avait fait de nombreuses références à cet auteur dans *L'Herméneutique du sujet* (*passim*), mais d'un point de vue éthique. On trouve cependant tout un développement plus politique sur Musonius Rufus et Rubellius Plautus dans le manuscrit du cours du 27 janvier 1982.

4. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, livre V, chap. 27-37, in *Romans grecs et latins*, éd. P. Grimal, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1963, p. 1194-206 (en fait ce débat politique implique trois philosophes : Apollonios, Euphratès, Dion).

5. Cf. sur le fonctionnement de l'école d'Épictète la leçon du 27 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 133-137.

6. Cf. sur ce point le développement de Foucault dans le cours du 10 mars 1982 (*id.*, p. 373-374), prenant essentiellement appui sur les fragments du *Peri parrêsias* de Philodème.

7. Sur la *parrêsia* chrétienne, il faut se référer au dernier cours de l'année 1984.

8. Épictète, *Entretiens*, t. III, 22, 14-16, trad. A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 71-72.

9. *Id.*, 24-25, p. 73.

10. *Id.*, 83-83, p. 82.

LEÇON DU 9 MARS 1983

Deuxième heure

Étude du Gorgias. – L'obligation d'aveu chez Platon : le contexte de liquidation de la rhétorique. – Les trois qualités de Calliclès : epistêmê ; parrêsia ; eunoia. – Jeu agonistique contre système égalitaire. – La parole socratique : basanos et homologia.

Je répète ce que j'ai dit : c'est donc le dernier cours. Je suppose que vous savez que c'est le dernier cours puisque j'ai déjà tiré les conclusions. Je voudrais donc, à titre un petit peu d'additif et pour combler une lacune, revenir sur deux textes du *Gorgias*, essentiellement sur un qui me paraît assez bien fixer, [ou plutôt] esquisser au moins ce qu'est, dans la *parrêsia* philosophique, le type de rapport qui doit s'instaurer, encore une fois non plus avec l'homme politique, non plus avec le rhéteur, mais avec le disciple. C'est le troisième aspect, le troisième profil, le troisième champ d'activité, champ d'exercice de la *parrêsia*. [...] J'avais [donc en] tête d'étudier tour à tour deux textes du *Gorgias*. L'un sur lequel je passerai plus rapidement, dans la mesure où c'est un texte qui, malgré l'importance qu'on lui accorde, ne me paraît pas justement correspondre à la *parrêsia* philosophique. Et puis un autre texte dans lequel Platon emploie le mot *parrêsia*, et c'est le premier emploi du mot *parrêsia* dans ce qu'on pourrait appeler le champ des pratiques de la direction de conscience. Et c'est ce second texte, évidemment, auquel je voudrais m'attacher.

Brièvement, ce que je voudrais vous dire à propos du *Gorgias*, c'est ceci : comme vous le savez, dans la classification post- ou néo-platonicienne on a donné au *Gorgias* le sous-titre de *Peri tês rêtorikês* (Au sujet de la rhétorique). Et c'est bien en effet une interrogation sur la rhétorique, mais une interrogation qui est tout à fait différente de celle qu'on trouve dans le *Phèdre*. Dans le *Phèdre* en effet, la critique de la rhétorique, vous le savez, se fait par une imitation de la rhétorique – jeu complexe, dans la mesure où la rhétorique est elle-même un art de la flatterie, imitation

au terme de laquelle, à propos de l'amour, on montre que ce n'est pas le discours rhétorique qui est capable de faire l'éloge vrai du vrai amour, mais un autre type de discours qui doit s'articuler, en permanence et continûment, sur la vérité dans la forme de la dialectique. Le *Gorgias*, lui, pose la question de la rhétorique, mais il la pose autrement, et de deux façons. La différence est double.

D'abord parce que le *Gorgias* pose la question : « Qu'est-ce que la rhétorique ? » Et là il faut se référer, tout à fait au début du texte, à toute une série d'interrogations qui sont bien centrées là-dessus. Alors que les interlocuteurs successifs, surtout Gorgias et Polos, veulent faire l'éloge de la rhétorique, Socrate répond chaque fois : Mais non, ce n'est pas de cela qu'il s'agit, ce que nous voulons savoir, c'est *tis an eiê tekhnê tês rêtorikês* (qu'est-ce que c'est que l'art rhétorique, quel est l'être de la technique rhétorique)¹. Et c'est au terme d'une première discussion qui montrera que la rhétorique n'est rien, dans la mesure même où elle est art de flatterie, que quelque chose va se passer qui va, non pas définir, mais montrer, de fait, ce qu'est cette autre *tekhnê* qui est celle de la philosophie comme conduction des âmes. [Ce sera] le passage de la rhétorique à cette autre pratique qui est la conduction des âmes à partir d'une interrogation sur ce qu'est l'être de la rhétorique, et la démonstration, à peine théorisée, de ce qu'est la pratique philosophique. Je dis « à peine théorisée » parce que, précisément, il y a tout de même un petit passage où il est question de cela, et [où] justement l'être du discours philosophique va être rattaché à la pratique de la *parrêsia*. Donc voilà, si vous voulez, l'architecture du dialogue, ou en tout cas la perspective que je propose pour lire ce dialogue.

Alors la première partie, qui traite de : « Qu'est-ce que c'est que la rhétorique, qu'est-ce que c'est que l'être de la rhétorique ? », aboutit donc à cette conclusion : l'être de la rhétorique n'est rien, l'argumentation [générale] consistant à montrer que la rhétorique n'est pas capable d'atteindre ce qu'elle prétend, c'est-à-dire le bien. Ce qu'elle fait, au contraire, c'est de suggérer, au lieu de son propre but, tout autre chose qui en est l'imitation, le faux-semblant, l'illusion, de telle manière qu'elle substitue, à l'objectif du bien, cette apparence qu'est le plaisir. Donc elle n'atteint pas son but, et le but qu'elle atteint n'est rien. Pour ces deux raisons, la rhétorique n'est rien. Et c'est après, en somme, avoir acquis ce résultat du non-être de la rhétorique, du moins comme *tekhnê* (le fait qu'elle n'a pas l'être d'une *tekhnê*, d'un véritable art), c'est [parvenu à ce point], la rhétorique n'étant déjà plus rien, que se trouve, en addition en quelque sorte, ce texte donc que j'ai fait reproduire (480a) et qui est un texte hautement, et, à mon, sens injustement célèbre. Lisons, si vous voulez, rapidement ce texte : « Mais

s'il arrive qu'on commette une faute, ou soi-même ou quelqu'un à qui on s'intéresse, il faut aller en toute hâte, de son plein gré, là où l'on obtiendra la plus rapide punition, chez le juge, comme on irait chez le médecin de peur que le mal d'injustice n'étant pas pris à temps ne corrompe l'âme jusqu'au fond et ne la rende incurable². » Et un peu plus loin (je vais vite), il dit : « S'il s'agit de nous défendre nous-mêmes en cas d'injustice, ou de défendre nos parents, nos amis, nos enfants, notre patrie lorsqu'elle est coupable, la rhétorique, Polos, ne peut nous être d'aucun usage ; à moins d'admettre au contraire que nous devons nous en servir pour nous accuser d'abord nous-mêmes, ensuite pour accuser tous ceux de nos amis ou de nos parents qui se rendraient coupables, sans rien cacher, en mettant plutôt la faute en pleine lumière, de telle sorte que le coupable se guérisse par l'expiation. On se forcerait alors soi-même et on forcerait les autres à ne point faiblir, à s'offrir bravement aux juges, les yeux fermés, comme au fer et au feu du médecin, dans l'amour du beau et du bien, sans souci de la douleur, et, si la faute commise mérite des coups, allant au-devant des coups, au-devant des chaînes si elle mérite des chaînes, prêt à payer s'il faut payer, à s'exiler si la peine est l'exil, à mourir s'il faut mourir ; toujours le premier à s'accuser soi-même ainsi que les siens ; orateur à cette seule fin de rendre la faute évidente pour se mieux délivrer du plus grand des maux, l'injustice³. »

Pas besoin de vous dire les raisons pour lesquelles ce texte m'intéresse, puisqu'un des aspects, enfin une des questions que je voudrais poser à l'histoire de cette *parrêsia*, c'est un petit peu la question de cette longue et lente évolution multi-séculaire qui a conduit d'une conception de la *parrêsia* politique comme droit, privilège [de] parler aux autres pour les guider (*parrêsia* péricléenne) à cette autre *parrêsia*, j'allais dire post-antique, celle d'après la philosophie antique, que l'on va trouver dans le christianisme et où elle deviendra une obligation de parler de soi-même, une obligation de dire la vérité sur soi-même, obligation de tout dire sur soi-même, et ceci pour se guérir⁴. Cette espèce de grande mutation, de la *parrêsia* « privilège de la libre parole pour guider les autres » à la *parrêsia* « obligation pour celui qui a commis une faute de tout dire de lui-même pour se sauver », cette grande mutation, c'est un des aspects certainement les plus importants dans l'histoire de la pratique parrésiasique. Et c'est bien, en un sens, cela que je voudrais restituer. Or il est bien évident que nous avons là, semble-t-il et au premier regard, comme le témoignage premier sans doute de cette inflexion de la *parrêsia* « droit [de] parler aux autres pour les guider » à la *parrêsia* « obligation de parler de soi pour se sauver ». Cette longue histoire est évidemment fort importante quand on

veut analyser les rapports entre subjectivité et vérité et les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres. Et la question que je voudrais poser est celle-ci : est-ce qu'effectivement on peut lire ce texte comme la première formulation de cette inflexion, de ce retournement ? Texte qui serait paradoxal, puisqu'il est là un petit peu en hapax, il est là presque unique – vous verrez qu'il ne l'est pas tout à fait – et annonce sans l'annoncer, semble préfigurer, cinq ou six siècles à l'avance, ce que sera l'aveu chrétien. Car un texte comme celui-là – les formulations, les préceptes qui sont donnés, les justifications qui en sont données – est très proche de ce que vous allez pouvoir trouver à partir du moment où la pratique de la pénitence sera effectivement institutionnalisée – disons après, dans le cours du III^e siècle – et deviendra alors une pratique constante au moins dans l'ascétisme chrétien, ou tout un aspect de l'ascétisme chrétien, à partir du IV^e-V^e siècle. En tout cas dans des textes qui sont, par exemple, déjà ceux de saint Cyprien⁵, vous voyez que cette obligation, dès qu'on a commis une faute, de courir chez celui qui peut à la fois comme un juge vous punir, comme un médecin vous guérir, cette obligation, cette formulation, vous pouvez les retrouver quasi mot à mot sans que, autant que je sache – mais ça, sous réserve –, jamais aucun auteur chrétien ne se soit référé à ce texte-là du *Gorgias*, comme si effectivement ils savaient bien que ce n'était pas tout à fait ce dont s'agit. Enfin peu importe, là je mets des points d'interrogation. Peut-être trouverait-on des références à ce *Gorgias*, mais il est absolument vrai qu'au premier regard l'analogie est très frappante. De toute façon, dans les commentaires modernes de ce texte, on interprète en général ce passage comme un modèle sérieux de la bonne conduite morale et civique. Nous savons bien que, quand on a commis une mauvaise action, le mieux après tout, c'est d'aller chez celui qui peut vous condamner et vous guérir, et ceci [...].

Socrate revient d'ailleurs deux fois – vous voyez, il y a deux paragraphes – sur cette idée, semblant par conséquent bien établir que la meilleure façon, le meilleur mode de la psychagogie serait donc, si l'on veut se transformer et d'injuste devenir juste : utiliser la rhétorique pour, sur la scène judiciaire où effectivement la rhétorique a son lieu privilégié (j'allais dire naturel, [plutôt] : institutionnel), aller s'accuser et, par la punition qui s'ensuit, obtenir sa guérison. Est-ce que ce n'est pas cela la vraie psychagogie ? Et alors, que la psychagogie platonicienne soit [cela], qu'on ait là la préfiguration reconnue, authentifiée par Platon lui-même d'une pratique qui sera ensuite séculaire et même millénaire, les

* Inaudible.

commentateurs en trouvent la confirmation dans le fait, par exemple, que ce petit schéma semble, d'une certaine façon, préfigurer ce que Socrate lui-même devait faire lorsque, accusé, il n'a pas fui ses juges. Il a au contraire fait face, il a reconnu un certain nombre de griefs que l'on avait contre lui et il a accepté le châtiment. C'est un fait aussi qu'on trouve chez Platon, très fréquemment, ce thème que la faute est une maladie, et ceci est un thème d'origine pythagoricienne. La faute est une maladie, c'est-à-dire qu'il faut la comprendre sur le double registre de l'impureté qu'il faut chasser et de la maladie qu'il faut guérir. Purification et guérison sont, dans la tradition pythagoricienne, mêlées, et il est clair qu'on en retrouve ici un écho. Enfin, on peut trouver aussi assez fréquemment chez les tragiques grecs cette idée que, la faute étant maladie et impureté à la fois, la sentence qui punit, le jugement qui est porté, le châtiment qui est imposé constituent à la fois guérison et purification. On peut donc supposer en effet qu'on a là, appuyé, étayé par un certain nombre d'autres confirmations et en écho avec un certain nombre d'autres idées, ce thème que la vraie transformation de l'âme doit se faire à travers une rhétorique de l'aveu, sur une scène judiciaire où dire vrai sur soi-même et être puni par un autre vont amener la transformation de l'injuste en juste. Et on aurait donc là une espèce de noyau dont la fortune allait être millénaire. Or je crois que si on donne à ce texte le sens que je viens de suggérer, un sens aussi positif et immédiat, c'est qu'on se laisse obnubiler, bien sûr, par deux schémas anachroniques : le schéma de la confession chrétienne, avec sa double référence constante, judiciaire et médicale ; celui d'une pratique pénale qui, depuis le XVIII^e siècle au moins, n'a pas cessé de justifier la punition par sa fonction thérapeutique.

[Donc.] je ne crois pas qu'il soit possible de donner ce sens à ce texte. Et rien ne me paraît plus éloigné de la psychagogie platonicienne que l'idée qu'une rhétorique de l'aveu sur une scène judiciaire pourrait opérer la transformation du juste en injuste. En effet, si on trouve bien des textes concernant la fonction thérapeutique du tribunal dans des textes tragiques, ou dans d'autres textes grecs, cette thérapeutique qui est demandée au tribunal ne porte pas, la plupart du temps, sur l'âme de celui qui a commis la faute. C'est une thérapeutique qu'il faut appliquer à la cité ; prenez l'exemple d'Œdipe : punir le criminel ne guérit pas le criminel. Elle chasse de la cité un mal qui est, en effet, à la fois perçu comme impureté et comme maladie. Ce n'est pas une psychagogie, c'est une politique. C'est une politique de la purification qui est mise en jeu par cette idée que le tribunal guérit, ce n'est absolument pas une psychagogie des âmes individuelles. Deuxièmement, je ne crois pas qu'on puisse invoquer non plus l'exemple

de Socrate, car, au fond, Socrate fait tout autre chose que de s'accuser lui-même lorsqu'il est traîné devant les tribunaux. Socrate ne se précipite pas chez le juge après avoir commis une faute, il ne va pas du tout au-devant de lui ; au contraire, ce sont les juges qui l'ont poursuivi. Et, d'autre part, s'il se laisse condamner, ce n'est pas du tout parce qu'il aurait commis une injustice et parce qu'il reconnaîtrait avoir commis une injustice. Dans les textes, que ce soit celui de l'*Apologie*, du *Phédon*, un peu celui du *Criton*, que ce soit aussi un texte que l'on trouve à la fin du *Gorgias* et où il est fait allusion, par une sorte de préfiguration rétrospective, à ce qui avait été – à ce qui allait être par rapport au dialogue – le procès de Socrate⁶, Socrate n'apparaît absolument pas comme quelqu'un qui dit : Je suis coupable, c'est pour cela que je me sou mets aux lois. Mais : Puisque les citoyens se servent de lois, qui sont justes en elles-mêmes mais pour me condamner injustement, je commettrais moi-même une injustice si j'essayais d'échapper à ces lois. La reconnaissance que je dois à la cité, le respect qui est dû aux lois, tout ceci fait que, même poursuivi injustement, je ne me déroberai pas aux poursuites ni à leurs conséquences ; c'est là où serait l'injustice. Ce n'est donc aucunement quelque chose de l'ordre de l'aveu, c'est un tout autre jeu que Socrate joue par rapport à ses juges. Non pas l'aveu de la faute commise, mais l'obéissance aux lois pour ne pas commettre une injustice en ne leur obéissant pas. Donc, ne citons pas l'exemple de Socrate pour confirmer la signification de cette soi-disant scène de l'aveu thérapeutique et psychagogique.

Alors pourquoi est-ce que Socrate, ici, fait cette référence à l'aveu des fautes, et quelle signification faut-il donner à ce passage ? Il faut, me semble-t-il, d'abord rappeler le contexte. Ce passage est à la charnière de la discussion en quelque sorte préliminaire avec Polos – où, encore une fois, on vient de démontrer que la rhétorique n'est rien, si du moins on lui demande d'être une *tekhnê* –, à la charnière donc de cette liquidation de la rhétorique et de ce qui va être, dans la seconde partie à travers la discussion avec Calliclès, la mise en lumière de la *parrêsia* philosophique elle-même. Il faut prendre ce texte comme une sorte de butée finale du débat sur la rhétorique et, me semble-t-il plutôt, son retournement historique. C'est un usage quasi bouffon de la rhétorique que Socrate présente ici. Enfin, je mets « bouffon » entre guillemets, il faut être plus prudent et mesuré que cela. Voici ce que je veux dire : Socrate vient d'établir – c'est ainsi qu'il a montré que la rhétorique n'était rien – que l'important, ce n'est pas d'échapper à l'injustice des autres. Ce qui est important c'est de ne pas commettre soi-même l'injustice. Et si c'est ça l'important, à quoi sert la rhétorique ? Il l'a dit : la rhétorique ne peut servir à rien. Car si ce qui est

important, c'est de ne pas commettre l'injustice, l'important sera donc de faire que celui qui est injuste devienne effectivement juste, et non pas que celui qui est injuste apparaisse simplement comme juste. Donc la rhétorique ne sert à rien. Et simplement, arrivé à cette limite, il dit : Si vraiment vous voulez vous servir de la rhétorique, si malgré le non-usage réel de la rhétorique, vous vouliez vous en servir, à quoi est-ce que vous pourriez vous en servir ? Et alors, il imagine cette scène paradoxale – scène qui est en elle-même impossible, qui pour un Grec, je crois, ne fait pas sens – où l'on voit quelqu'un se précipiter devant les tribunaux et – le texte le dit précisément – utiliser tout son art de rhétorique pour dire : C'est moi le coupable, je vous en prie, punissez-moi. C'est comme scène paradoxale, c'est comme scène impossible que Socrate présente cet usage de la rhétorique, pour montrer jusqu'à quel point, en effet, la rhétorique ne peut rien. Et que ce soit bien ce sens-là – celui d'une scène paradoxale et littéralement impossible – que Socrate présente, je crois qu'on en a la confirmation dans le passage qui suit immédiatement, où, après avoir expliqué cet usage confessionnel, cet usage de confession de la rhétorique, il dit : Il y aurait aussi un autre usage de la rhétorique, si vraiment vous voulez vous en servir, après avoir admis que ce qui est important c'est de ne pas commettre l'injustice. Si vous avez admis ça, eh bien vous pouvez vous servir de la rhétorique ou bien pour, chose absolument bizarre et inimaginable, vous accuser vous-même, ou encore : « Dans la situation inverse, s'il s'agit de quelqu'un, ennemi ou tout autre, auquel on veuille rendre un mauvais service – à la condition seulement qu'il soit, non la victime, mais l'auteur d'une injustice, alors, [il faudrait un - M.F.] changement d'attitude. Il faut faire tous ses efforts, en actions et en paroles, pour qu'il n'ait pas à rendre ses comptes et pour qu'il ne vienne pas devant les juges ; ou, s'il y vient s'arranger pour qu'il échappe à la punition, de telle sorte que, s'il a volé de grosses sommes, il ne les rende pas, mais les garde et les dépense pour lui-même et pour les siens d'une manière injuste et impie ; que, s'il a mérité la mort par ses crimes, autant que possible il ne meure pas, mais vive à jamais dans sa méchanceté, ou que, du moins, il vive le plus longtemps possible en cet état⁷. » Il me semble que ce texte éclaire parfaitement la signification de celui qui précède immédiatement et dont je vous ai distribué la photocopie. La situation est donc ceci : puisque ce qui est important, c'est de ne pas commettre l'injustice, de cela on peut déduire que la rhétorique n'est rien. Elle n'est rien en elle-même et elle n'est de nul usage. Mais si vraiment vous vouliez faire – à partir de ce principe que l'important c'est de ne pas commettre l'injustice – un usage de la rhétorique, de cette chose qui n'est rien et qui ne sert à rien si

vous vouliez faire usage, qu'est-ce que vous pourriez en faire ? Eh bien vous feriez ces deux usages grotesques : l'un, de courir chez le juge et de déployer votre talent rhétorique pour vous accuser ; deuxièmement, lorsque vous auriez un ennemi contre lequel vous auriez une dent solide, vous iriez le défendre devant les tribunaux et vous vous efforceriez de faire en sorte qu'il ne soit pas puni, et que, de cette punition, il ne puisse pas trouver le principe de sa transformation d'homme injuste en juste. Vous le maintiendriez dans son injustice, vous feriez en sorte qu'il ne répare pas, et c'est ainsi que vous pourriez lui rendre, vous qui êtes son ennemi, le plus mauvais service. Ce sont les deux paradoxes de l'utilisation impossible et ridicule de la rhétorique, dès lors que l'on a admis les principes précédents. Il n'y a pas de psychagogie de l'aveu, il n'y a pas de psychagogie judiciaire. Ce n'est pas en manifestant la vérité de soi-même devant un juge qui punit que vous pourriez, vous qui êtes injuste, vous transformer en homme juste. Et il me semble donc que c'est ce sens qu'il faut garder à l'esprit quand on parle de ce texte.*

En revanche — là, on passe à l'autre texte dont je voudrais vous parler —, il y a un passage où on voit quel est le mode d'être du discours qui va effectivement pouvoir opérer la psychagogie dont il est question. Ce n'est pas la rhétorique, ce n'est pas la faute judiciaire, ce n'est pas dans ce jeu de la faute et de l'aveu et de la punition que les choses pourront être opérées. Le passage que je vous cite [...**] est en 486d : « 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 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 qualités⁸ et que tu les possèdes toutes les trois : le savoir (*epistemên*), la bienveillance (*eunoian*) et la franchise (*parrêsian*). Je rencontre souvent des gens qui ne sont pas capables de m'éprouver, faute d'être savants, comme tu l'es ; d'autres sont savants, mais ne veulent pas me dire la vérité, parce qu'ils ne s'intéressent pas à moi comme tu le fais. Pour ces deux étrangers, Gorgias et Polos, ils sont savants tous deux et de mes amis, mais une malheureuse timidité les empêche d'avoir avec moi leur *parrêsia*. Rien de plus évident :

* Le manuscrit comprend ici un très long développement sur la différence entre la position de Socrate ici exprimée quant à la fonction du châtiment et celle de Protagoras dans le dialogue du même nom en 324a.

** M.F. : c'est l'autre photocopie

cette timidité va si loin qu'elle les réduit l'un et l'autre à se contredire par fausse honte devant un auditoire nombreux [...]. Toi, au contraire tu as toutes ces qualités⁹. » Et il énumère les trois qualités que possède Calliclès : il est *epistêmôn* (il a de l'*epistêmê*) ; il a de l'amitié, de l'affection pour Socrate¹⁰ ; et « quant à ta franchise (*parrêsiazesthai*) et à ton absence de timidité, tu les affirmes hautement et ton discours précédent ne t'a pas démenti. Voilà donc une question réglée : chaque fois que nous serons d'accord sur un point, ce point sera considéré comme suffisamment éprouvé de part et d'autre, sans qu'il y ait lieu de l'examiner¹¹ ». Un peu plus loin, tout à fait à la fin en bas de la page, vous voyez, à partir de ce qu'on pourrait appeler ce pacte parrésiasique de l'épreuve des âmes, ce petit paragraphe, ces lignes qui se réfèrent effectivement à la conduite et à la conduction des âmes : « Pour moi, s'il m'arrive de commettre quelque faute de conduite, sois sûr que je ne le fais pas exprès, mais que c'est pure ignorance de ma part, et puisque tu as commencé à me donner des conseils, ne m'abandonne donc pas, mais indique-moi le genre d'occupations auxquelles je dois me livrer et la meilleure manière de m'y préparer ; si plus tard, après que je t'aurai accordé aujourd'hui mon acquiescement, tu me prends à faire autre chose que ce que je t'aurai dit, considère-moi comme un lâche, indigne désormais de recevoir tes conseils¹². »

Ce texte, vous le voyez, s'oppose, même indirectement, mais d'une façon assez claire, à celui que je viens de vous lire. Dans les deux cas, il s'agit bien de : qu'est-ce qu'il faut faire quand une faute a été commise ? Hypothèse bouffonne, absurde, pour quelqu'un qui croirait à la rhétorique : courir chez le juge et aller s'accuser soi-même. Et voilà, maintenant, l'autre formule qui est celle justement de l'action philosophique sur l'âme où, si une faute a été commise, il faut admettre qu'elle n'a pas été commise volontairement, que par conséquent celui qui l'a commise a besoin, encore et à nouveau, de conseils. Mais si, après ces conseils et une fois qu'il a été éclairé sur la nature de la faute, il commet à nouveau cette faute, eh bien sa seule punition sera d'être abandonné par celui qui le dirige. Vous voyez que nous sommes sur une tout autre scène, avec de tout autres procédures et dans un tout autre contexte, avec un tout autre jeu que celui de la scène judiciaire de l'aveu. Je voudrais alors revenir un petit peu sur les éléments qui sont présents dans ce passage.

Il me semble que, dans ce passage, se trouvent définis, même d'une façon rapide et en quelque sorte purement méthodologique (comme règles de la discussion), le mode d'être du discours philosophique et sa manière de lier l'âme à la fois à la vérité, à l'Être (à ce qui est), et puis à l'Autre. Il me semble que ce passage est intéressant parce qu'il reprend, il théorise,

d'une manière évidemment fugitive mais tout de même très claire, ce qui a été en jeu tout au long du dialogue, puisque – ceux d'entre vous qui l'ont [lu] s'en souviennent – Socrate n'a pas cessé de dire à son interlocuteur : Je ne veux pas que tu me fasses de grands discours, je ne veux pas que tu me fasses l'éloge de la rhétorique, je veux simplement que tu répondes à mes questions. Et je veux que tu répondes à mes questions, non pas – comme ce sera dit dans le *Ménon* ou comme on le trouvera dans d'autres dialogues – parce que c'est au fond de toi-même que tu sais la vérité. [Ou plutôt] cette proposition est bien implicite dans cela, mais ce n'est pas sur ce point-là qu'est focalisé le thème du « je veux que tu répondes à mes questions » qui parcourt tout le *Gorgias*. « Je veux que tu répondes à mes questions » dans le *Gorgias* signifie : Je veux que tu sois le témoin de la vérité. En répondant exactement comme tu le penses, exactement comme tu l'as [à] l'esprit, aux questions que je vais te poser, sans rien dissimuler, ni par intérêt, ni par ornementation rhétorique, ni par honte – [laquelle] va jouer un grand rôle là-dedans –, eh bien en disant très exactement ce que tu penses, nous aurons ainsi une véritable épreuve de l'âme. Ce n'est pas comme instrument de la mémorisation, ce n'est pas comme jeu dialectique avec la mémoire que le dialogue est ici justifié. Il est justifié comme une épreuve permanente de l'âme, un *basanos* (une épreuve) de l'âme et de sa qualité par le jeu des questions et des réponses.

Ce texte est aussi intéressant, parce que, tout en théorisant ainsi, en regroupant au moins un certain nombre de thèmes, qui courent tout au long du dialogue, qui sont une sorte de pacte que Socrate rappelle tout au long du dialogue, on trouve ici, vous le voyez, le mot *parrêsia*, ce mot qui est employé, bien sûr, dans sa signification courante, hors de son champ politique précis, hors du champ institutionnel dont on a parlé. C'est-à-dire qu'il s'agit ici du pur et simple franc-parler, de dire ce qu'on a dans la tête, de la liberté de parler, de dire exactement ce qu'on pense, sans limites, sans honte. Mais si cette signification du mot *parrêsia* est la signification traditionnelle, le mot est ici employé dans une réflexion sur ce que doit être le dialogue philosophique et ce que doit être, par conséquent, le jeu de vérité et le jeu d'épreuve qui est joué par le philosophe et son disciple – le questionneur et le questionné, celui qui poursuit et celui qui est poursuivi. Dans cette mesure-là, je crois qu'on a là un premier usage – il n'y en a pas d'autres en tout cas dans la littérature de cette époque-là, il n'y en a pas eu avant – du mot *parrêsia* dans le contexte, à l'intérieur de cette pratique qui est déjà la pratique de la direction de conscience. Vous trouverez alors, bien plus tardivement, des textes qui, entièrement ou très partiellement en tout cas, accorderont une part importante à la théorie de la *parrêsia*. Vous

avez, par exemple, un traité de Plutarque qui est consacré à la distinction des flatteurs : Comment est-ce que l'on peut reconnaître un flatteur, comment est-ce que l'on peut démasquer un flatteur ?¹³ En réalité ce texte est une discussion très technique sur ce qu'est la flatterie par opposition à la *parrêsia*. Et là vous avez une réflexion, sinon théorique du moins technique, quasi technologique sur la *parrêsia*. Ici, il n'en est pas question encore, mais le mot est déjà employé dans le contexte de cette pratique de la conduction des âmes, de la conduction philosophique, de la conduction individuelle des âmes, et c'est la première fois. À cause de cela, il faut s'arrêter un petit peu sur ce texte.

Le contexte dans lequel est situé ce passage, vous vous souvenez, est très simple. C'est peu après celui qu'on a lu sur l'aveu, et qui me paraît être justement en opposition quasi caricaturale à celui-là. Polos a donc été disqualifié comme interlocuteur, puisqu'il s'est planté en quelque sorte dans la discussion. Il a bien été obligé d'admettre que si effectivement le juste est meilleur que l'injuste, la rhétorique ne sert à rien. C'est à ce moment-là que Calliclès intervient, et Calliclès a parfaitement vu où était le point de la faiblesse du discours de Polos, à savoir que Polos a essayé de faire tenir ensemble deux propositions. Premièrement, la proposition que la rhétorique est utile, et deuxièmement la proposition que le juste est meilleur que l'injuste. Socrate a montré que les deux propositions n'étaient pas tenables, et, tenant lui que le juste est meilleur que l'injuste, il a donc montré que la rhétorique est inutile, non seulement qu'elle est inutile mais qu'elle n'est rien. Par conséquent, de cela la tactique de Calliclès dans la discussion va se déduire très facilement. Calliclès va prendre l'autre position qui consiste à dire : Il n'est pas vrai que le juste soit préférable à l'injuste, et par conséquent la rhétorique existe, et par conséquent la rhétorique est utile. C'est ce fameux passage, sur le fait que le juste n'est pas préférable à l'injuste, qui est expliqué, interprété comme étant non seulement – ce qui est exact – l'esquisse de celui qui sera Thrasymaque dans *La République*, [mais] aussi réinterprété comme une sorte de préfiguration de l'homme nietzschéen, une sorte d'affirmation première de la volonté de puissance. Cette interprétation-là, en revanche, me paraît tout à fait aventureuse et tout aussi anachronique que celle qui faisait du passage que nous expliquions précédemment une préfiguration de l'aveu. Ce n'est pas une morale de l'aveu et du châtement, opposée à une morale de la volonté de puissance, qui est en scène dans ce dialogue de *Gorgias*. [II] serait, pour des raisons historiques évidentes, bien étonnant que ce soit cela.

Si j'insiste sur Calliclès, c'est, vous allez voir, pour une raison simple. Je voudrais simplement, pour situer les choses parce qu'il faut aller vite,

dire qu'au fond Calliclès est un jeune homme à la fois bien, convenable et en somme tout à fait normal. Car si vous prenez son discours sur le juste et l'injuste, [quand il dit] : Il n'est pas vrai que le juste doive être préféré à l'injuste, comment est-ce qu'il le justifie et sur quoi ? Il le justifie en disant : Il ne faut pas faire comme un esclave, car ce sont les esclaves qui subissent l'injustice sans pouvoir se défendre (c'est en 483b). 483c : Il faut appartenir aux plus forts, aux plus capables, à ceux qui sont *dunatoi pleon ekhein* (capables d'en avoir plus que les autres). Il faut chercher à l'emporter sur *hoi polloi*, les plus nombreux (en 483d), il faut être parmi les *dunatôteroi* (ceux qui sont plus puissants que les autres). 483e : Il faut que le plus fort (*kreittôn*) commande au moindre, au plus faible (*hêttôn*), il faut faire partie des *beltistoi*, des meilleurs¹⁴. Or tout ceci, ce sont les formulations les plus banales, que l'on peut trouver chez tout Grec, du moment qu'il appartient à la catégorie des citoyens de plein droit et qu'il appartient aussi à cette classe de gens qui, par leur statut, leur naissance, leur richesse, ont la prétention de gouverner la cité. Il n'y a rien d'extraordinaire dans le projet de Calliclès. La seule chose contre quoi il bute, et qui fait que cette attitude absolument normale – vouloir être parmi les meilleurs et être, à titre de meilleur, quelqu'un qui commande au plus faible et au moins bon – [rencontre une résistance], c'est qu'il a en face de lui un *nomos* (une loi), qui est précisément la loi de la démocratie athénienne qui tend à donner le même statut à tout le monde, et surtout à empêcher que quiconque l'emporte sur les autres. Et – c'est là où, si vous voulez, il y a quelque chose qui fait que le personnage de Calliclès n'est pas un jeune aristocrate absolument comme tous les autres – il utilise, devant ce qui est pour lui un scandale (cette loi de l'égalité), une argumentation dont on sait qu'elle vient très directement des sophistes, qu'elle vient de Gorgias, qu'elle vient de Protagoras, etc., et qui consiste à dire que le *nomos* n'est affaire que de convention et qu'aucune loi n'oblige à partir de la Nature. Il réinterprète donc cette situation qui est pour lui intolérable. Lui qui veut jouer normalement le jeu aristocratique du meilleur, qui appartient à un monde agonistique où les plus forts doivent l'emporter sur les plus faibles, il utilise ce type-là de raisonnement. Et il faut donc voir qu'en Calliclès, Socrate n'a pas du tout affaire au représentant prémonitoire d'une aristocratie quasi nietzschéenne – qui serait incapable de se plier à une loi quelconque, du moment que cette loi voudrait courber son appétit de puissance. En Calliclès, Socrate a affaire à un jeune homme qui veut jouer, dans un système devenu égalitaire, un jeu agonistique traditionnel. Ce ne sont plus ses avantages de fortune, son statut traditionnel qui peuvent le placer parmi les meilleurs, et le fait qu'il soit parmi les

meilleurs ne lui donne pas d'autorité réelle. Comment est-ce qu'il pourra l'acquérir ? Eh bien tout simplement par la rhétorique. La rhétorique va donc être un instrument qui lui permettra de jouer, dans le système égalitaire, le vieux jeu traditionnel de la prééminence et des statuts privilégiés. La rhétorique est cet instrument pour rendre à nouveau inégalitaire une société à laquelle on a cherché à imposer une structure égalitaire par des lois démocratiques. Il faut donc que cette rhétorique ne soit plus indexée à la loi, puisque c'est contre cette loi qu'il faut que la rhétorique joue. La rhétorique doit donc être indifférente au juste et à l'injuste, et c'est comme pur jeu agonistique que la rhétorique se trouve justifiée. Voilà dans quel contexte se situe le passage que je voudrais vous expliquer.

Alors, devant cet usage de la rhétorique sans indexation au juste et à l'injuste, qu'est-ce que Socrate va proposer à Calliclès ? Eh bien, il va lui proposer un autre jeu discursif qui est entièrement différent, qui est terme à terme différent. En effet premièrement, soit dans cette situation traditionnelle, soit dans cette situation conflictuelle où des gens, appartenant à l'élite ou voulant jouer le jeu agonistique, ont affaire à une structure égalitaire et démocratique, la rhétorique, c'est un discours qui, dans l'esprit de Calliclès comme dans l'esprit d'ailleurs des rhéteurs, a un usage et un seul : il s'agit de l'emporter sur, de s'adresser par conséquent aux nombreux (*hoi polloi*) et, en s'adressant à *hoi polloi*, [de] les persuader. Et, ayant par conséquent obtenu la persuasion et l'appui des nombreux, on va pouvoir dépasser les rivaux. La rhétorique est, si vous voulez, une pratique de discours qui se joue à trois catégories de personnages : il y a les nombreux qu'il faut convaincre ; il y a les rivaux sur lesquels il faut l'emporter ; et puis il y a celui qui utilise la rhétorique et qui veut devenir le premier.

Ce que Socrate propose à Calliclès, c'est un discours qui ne joue pas dans ce jeu à trois étages, ou qui ne joue pas dans cet espace agonistique avec les plus nombreux, les rivaux et celui qui veut l'emporter. C'est un discours dont on se sert comme *basanos*¹⁵, comme épreuve d'une âme par l'autre. Tout au long de la discussion précédente avec Polos, il avait été question de se servir de l'interlocuteur comme d'un martyr, comme d'un témoin¹⁶. Ici, le mot *basanos* fait que le discours va d'une âme à l'autre comme une épreuve. Comme une épreuve, en quel sens ? L'utilisation de la métaphore de la pierre de touche est intéressante. La pierre de touche, en effet, elle montre quoi ? Quelle est sa nature et quelle est sa fonction ? Sa nature, c'est qu'il y a quelque chose en elle comme une affinité entre elle-même et ce dont elle fait l'épreuve et qui va faire que la nature de ce qui est éprouvé par elle va être, par elle, révélé. Deuxièmement, la pierre

de touche joue sur deux registres. Elle joue sur le registre de la réalité et elle joue sur le registre de la vérité. C'est-à-dire que la pierre de touche permet de savoir quelle est la réalité de la chose que l'on veut éprouver par elle, et, en manifestant la réalité de la chose qui est éprouvée par elle, on montre si cette chose est bien ce qu'elle prétend être, et si par conséquent son discours ou son apparence est bien conforme à ce qu'elle est. Donc le rapport qu'il va y avoir entre les âmes n'est plus du tout ce rapport de type agonistique où la question serait de l'emporter sur les autres. Entre les âmes le rapport sera d'épreuve, ce sera ce rapport de *basanos* (de pierre de touche) où il y aura affinité de nature, et par cette affinité de nature, démonstration à la fois de la réalité et de la vérité, c'est-à-dire de ce qu'est l'âme dans ce qu'elle peut avoir d'*etumos* (authentique). Vous vous souvenez, on avait déjà rencontré cette notion de l'authentique (de l'*etumos*) à propos du *logos*¹⁷. Et dans la mesure où une âme se manifeste par ce qu'elle dit (par son *logos*, [par] l'épreuve, dans le dialogue, du *logos* : savoir ce qu'il est en réalité et si ce qu'il est est effectivement conforme à la réalité et s'il dit la vérité), ce qui vaut pour le *logos*, vaut aussi pour l'âme. Le jeu n'est donc plus agonistique (de supériorité). C'est un jeu d'épreuve à deux, par affinité de nature et manifestation de l'authenticité, de la réalité-vérité de l'âme.

Deuxièmement, vous voyez que, dans cette épreuve de vérité, le point qui est indiqué à plusieurs reprises comme étant l'élément marquant, et qui va faire qu'on va procéder effectivement à cette épreuve et que cette épreuve mènera à une décision, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui, dans le texte, est appelé à plusieurs reprises l'*homologia*. *Homologia*, ce terme revient plusieurs fois, et il s'agit de l'identité du discours chez l'un et chez l'autre¹⁸. Lorsque, dans ces deux âmes qui s'éprouvent par affinité de nature, il peut y avoir une *homologia* qui fait que ce qui est dit par l'un peut être dit par l'autre, à ce moment-là, il y aura un critère de vérité. Le critère de vérité du discours philosophique, il n'est donc pas, vous le voyez, à chercher dans une sorte de lien interne entre celui qui pense et la chose qui est pensée. Ce n'est donc pas du tout dans la forme de ce qui sera plus tard l'évidence que la vérité du discours philosophique est obtenue, mais par quelque chose qui est appelée *homologia*, c'est-à-dire qui est l'identité du discours entre deux personnes. À une condition cependant, et c'est là où l'on rencontre les trois termes que je voudrais expliquer et dans lesquels on trouve « *parrêsia* ». Pour que cette *homologia*, c'est-à-dire cette identité du discours, soit bien ce qu'on veut qu'elle soit, c'est-à-dire une épreuve de la qualité de l'âme, il faut que, non seulement le discours mais l'âme, mais l'individu qui le tient – et à dire vrai ces trois choses

coïncident – obéissent à un certain nombre de critères. Ces trois critères [sont] : *epistemê*, *eunoia*, *parrêsia*¹⁹. Il faudrait se référer (mais malheureusement je n'ai pas le temps) à d'autres textes que l'on retrouve un peu plus loin à propos de la flatterie²⁰. Qu'est-ce que c'est en effet que la flatterie ? La flatterie, c'est bien aussi en apparence une *homologia*. Qu'est-ce que c'est que flatter ? Flatter, c'est prendre chez l'auditeur ce qu'il pense déjà, le formuler pour son propre compte comme mon propre discours à moi, et le restituer à l'auditeur, qui se trouve par là d'autant plus facilement convaincu et d'autant plus facilement séduit que c'est ce qu'il dit.

On donc là, en apparence si vous voulez, une *homologia*. Mais jamais cela ne sera appelé *homologia*, car cette apparence d'identité n'est qu'une apparence. Ce n'est pas le *logos*-même qui est identique, ce sont les passions, ce sont les désirs, ce sont les plaisirs, ce sont les opinions, c'est tout ce qui est illusoire et faux. C'est cela qui est restitué et répété dans la flatterie. En revanche, l'*homologia* du dialogue est un véritable critère de vérité. Et le fait que les deux tiennent le même *logos*, l'un et l'autre, cela ne sera pas flatterie à une condition, c'est que les interlocuteurs soient dotés de : *epistemê*, *eunoia*, *parrêsia*. Je dis : « les auditeurs soient dotés de », il va falloir revenir un instant là-dessus, mais laissons ça si vous voulez pour l'instant. *Epistemê*, c'est-à-dire qu'il faut qu'ils sachent : « savoir » s'oppose à cette flatterie qui est ainsi mise en congé ici, puisqu'elle ne se sert que de l'opinion. Ici, l'*epistemê* ne se réfère pas tellement à ce que l'interlocuteur ou les interlocuteurs sauraient d'un savoir qu'ils auraient appris, mais [au fait] de ne dire jamais ce qu'ils disent qu'en sachant effectivement que c'est vrai. Deuxièmement, l'*homologia* ne sera pas flatterie à une condition : c'est que – là encore en opposition à la pratique des flatteurs – ce que les interlocuteurs cherchent [ne soit] pas leur bien à eux, leur profit, leur bonne réputation auprès de leurs auditeurs, leur succès politique, etc. Pour que l'*homologia* ait en effet valeur de lieu de formulation et épreuve de la vérité, il faudra que chacun des deux interlocuteurs ait, pour l'autre, un sentiment de bienveillance qui relève de l'amitié (*eunoia*). Et enfin, troisième chose, il faudra, pour être sûr que l'*homologia* ne sera pas simplement cette analogie du dire dans la flatterie, que chacun des deux utilise la *parrêsia*, c'est-à-dire [que rien], qui soit de l'ordre de la peur ou de la timidité ou de la honte, ne vienne limiter la formulation de ce qu'on pense être vrai. Le courage parrésiaistique est nécessaire. L'*epistemê* qui fait que l'on dit ce qu'on pense vrai, l'*eunoia* qui fait que l'on ne parle que par bienveillance pour l'autre, la *parrêsia* qui donne le courage de dire tout ce qu'on pense, en dépit des règles, des lois, des habitudes, ce sont les trois conditions [sous] lesquelles

l'*homologia*, c'est-à-dire l'identité du *logos*, chez l'un et chez l'autre, pourra jouer ce rôle de *basanos* (d'épreuve, de pierre de touche) dont il est question. *Epistemê*, *eunoia*, *parrêsia*, si vous voulez vraiment faire des comparaisons philosophiques, dites-vous bien qu'ils occupent en quelque sorte, dans une pratique philosophique définie par le dialogue et l'action d'une âme sur une autre, exactement, enfin d'une certaine façon, la place que l'évidence cartésienne jouera lorsque le discours cartésien se présentera, s'affirmera comme le lieu où se produit et se manifeste la vérité.

Alors il faudrait évidemment compliquer un peu les choses, même pas mal, malheureusement je n'ai pas le temps... Car en fait ce jeu se joue à deux, c'est-à-dire que ni l'*epistemê*, ni l'*eunoia*, ni la *parrêsia* de Calliclès ne sont les mêmes que l'*epistemê*, l'*eunoia* et la *parrêsia* de Socrate. Et justement, tout ce qui va se passer dans le dialogue, à partir de ce moment-là, sera la façon dont, jouant effectivement avec *epistemê* – ce qu'il sait et ce qu'il sait comme vrai –, jouant de son amitié – un peu limitée mais, après tout, de sa bonne volonté pour Socrate –, et puis de sa *parrêsia* qui est bien définie comme la capacité à dire même des choses scandaleuses et honteuses, eh bien jouant avec tout ça et appliquant ces règles-là à son propre dialogue, Calliclès, petit à petit, va être amené à laisser le discours de Socrate l'emporter. Et c'est à ce moment-là que, dans le silence de Calliclès qui renoncera à parler, s'affirmera une *epistemê* de Socrate qui se manifestera dans la formulation de ces grands principes concernant le corps et l'âme, la vie, la mort et la survie, qui sont comme le noyau même du savoir philosophique; l'*eunoia* de Socrate qui est l'affection qu'il porte à Calliclès; et la *parrêsia* socratique, cette *parrêsia* dont il a fait preuve tout au long du dialogue, mais qui sera effectivement évoquée, à la fin, lorsque, par une anticipation rétrospective, le dialogue évoque ce qui sera bientôt le procès de Socrate et sa mort, et le courage avec lequel il dira vrai devant ses juges²¹.

Et c'est ainsi que, vous le voyez, *epistemê*, *eunoia* et *parrêsia* constituent des opérateurs de vérité. Par un pacte auquel Socrate invite Calliclès dans ce dialogue, l'*homologia* qui va se dérouler, qui va scander le reste du dialogue, constituera la preuve même de la vérité de ce qu'on dit, et donc de la qualité des âmes qui le disent. Vous voyez que, dans cette conception de la pierre de touche, de l'*homologia* et de leur condition interne qui culmine dans la *parrêsia*, nous avons la définition de ce lien par lequel le *logos* de l'un peut agir sur l'âme de l'autre et le conduire à la vérité. Et c'est ainsi que cette *parrêsia* – qui dans son usage politique, disons sur le modèle péricléen, avait la possibilité de lier autour de celui qui commande la pluralité des autres dans l'unité de la cité –, eh bien cette

parrêsia maintenant va lier, l'un à l'autre, le maître et le disciple. Et, les liant l'un à l'autre, [elle va] les rattacher l'un à l'autre à cette unité qui n'est plus l'unité de la cité, mais qui est l'unité du savoir, qui est l'unité de l'Idée, qui est l'unité de l'Être lui-même. La *parrêsia* philosophique de Socrate lie l'autre, lie les deux autres, lie le maître et le disciple dans l'unité de l'Être, à la différence de la *parrêsia* de type péricléen qui liait la pluralité des citoyens réunis dans la cité à l'unité de commandement de celui qui prend l'ascendant sur eux. Vous comprenez pourquoi la *parrêsia* péricléenne devait nécessairement mener à quelque chose comme la rhétorique, c'est-à-dire cet usage du langage qui permet de l'emporter sur les autres et de les réunir, par persuasion, à l'unité de ce commandement, dans la forme de cette supériorité affirmée. Au contraire, la *parrêsia* philosophique, qui joue dans ce dialogue entre le maître et le disciple, conduit non pas à une rhétorique, mais à une érotique. Voilà, eh bien merci.

*

NOTES

1. « *Tis eiê hê Gorgiou tekhnê* » (Platon, *Gorgias*, 448e, trad. L. Bodin, éd. citée, p. 111).

2. *Id.*, 480a, p. 158.

3. *Id.*, 480b-d, p. 158.

4. C'est dans le cours du 7 mars 1984 que ces dimensions de la *parrêsia* chrétienne seront étudiées.

5. Cf. surtout les lettres (saint Cyprien, *Correspondance*, trad. L. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925).

6. « Calliclès : Tu me parais, Socrate, étrangement sûr qu'il ne t'arrivera jamais rien de semblable, que tu vis à l'abri et que tu ne saurais être traîné devant le tribunal par un homme de tout point peut-être méchant et méprisable » (Platon, *Gorgias*, 521c, éd. citée, p. 216, et tout le développement qui suit en 521d-522e (p. 216-218).

7. *Id.*, 480e-481b, p. 159.

8. « Il faut avoir trois qualités, et tu les possèdes toutes les trois : le savoir (*epistêmên*), la bienveillance (*eunoian*) et la franchise (*parrêsian*) » (*id.*, 487a, p. 160).

9. *Id.*, 486d-487b, p. 166-167.

10. « Tu es fort instruit (*pepaideusai te gar hikanôs*), comme en peuvent témoigner une foule d'Athéniens, et tu as de l'amitié pour moi (*emoi ei eunoûs*) » (*id.*, 487b, p. 167).

11. *Ibid.*

12. *Id.*, 488a-b, p. 168.

13. « Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami », in Plutarque, *Œuvres morales*, t. I-2, trad. R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

14. « La loi, au contraire, est faite par les faibles et par le grand nombre (*hoi polloi*). C'est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu'ils font la loi et qu'ils décident de l'éloge et du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux (*ekphobountes te tous errômenesterous tôn anthrôpôn kai dunatous ontas pleon ekhein*) [...]. Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut mieux doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable (*pleon ekhein kai ton dunatôteron tou adunatôterou*) [...] la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible (*ton kreittô tou hêttônos arkhein*) [...] nous façonnons les meilleurs (*tous beltistous*) et les plus vigoureux d'entre nous » (Platon, *Gorgias*, 483b-e, éd. citée, p. 162).

15. « Une de ces pierres qui servent à éprouver l'or (*tina tôn lithôn hê basanizousin ton khruon*) » (*id.*, 486d, p. 160; *basanos* désigne en grec la pierre de touche).

16. « Moi, au contraire, si je n'obtiens pas ton propre témoignage, et lui seul (*an mê se auton hena onta martura*), en faveur de mon affirmation, j'estime n'avoir rien fait » (*id.*, 472b, p. 144-145).

17. Cf. sur ce point le cours du 2 mars et la citation du *Phèdre* en 243a, *supra*, p. 303-304.

18. « *Homologêseien* » (*Gorgias*, 486d), « *homologêsês* » (486e et 487e), éd. citée, p. 166-167.

19. *Id.*, 487a, p. 166.

20. *Id.*, 502d-e, p. 190-191 et 522d, p. 218.

21. Cf. *supra*, note 6.

FRÉDÉRIC GROS *

Situation du cours *

* Frédéric Gros est professeur de philosophie politique à l'université Paris-XII. Il enseigne également à l'Institut d'études politiques de Paris (Master « Histoire et Théorie du politique »). Dernier ouvrage paru : *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard (coll. « Les Essais »), 2006.

I. PROJETS D'ÉCRITURE ET NOUVEAU DÉPART

Le cours prononcé par Michel Foucault en 1983 au Collège de France s'intitule « Le Gouvernement de soi et des autres ». Ce titre est en même temps celui d'un livre que Foucault projetait de publier aux Éditions du Seuil dans la nouvelle collection « Des travaux »¹. Foucault entreprend ainsi cette année-là des recherches qui auraient dû constituer autant de chapitres de cet ouvrage jamais paru, complétant les analyses de l'année précédente qui, elles aussi, s'étaient construites comme une série de développements devant trouver place dans le même volume. Parallèlement à son *Histoire de la sexualité*², Foucault envisageait en effet la publication d'une série d'études sur la gouvernementalité antique, dans ses dimensions éthiques et politiques. Le cours se situe donc dans le prolongement de celui de 1982. Il y fait d'ailleurs fréquemment référence, rappelant pour mémoire, ici et là, des analyses antérieures³. En 1982, Foucault avait posé comme cadre général de son travail l'étude historique des rapports entre subjectivité et vérité⁴. Il s'agissait pour lui, en partant de l'étude de la notion de « souci de soi » (*epimeleia heautou, cura sui*) dans la philosophie grecque et romaine, de décrire les « techniques », historiquement situées, par lesquelles un sujet construit un rapport déterminé à soi, donne

1. Collection lancée au mois de février 1983, dirigée par M. Foucault, F. Wahl et P. Veyne. Cf. sur ce point la « Chronologie » de D. Defert, in *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 4 vol. ; cf. t. I, p. 61.

2. *Histoire de la sexualité*, t. II (*L'Usage des plaisirs*) et III (*Le Souci de soi*), Paris, Gallimard, 1984.

3. Cf. *supra*, leçons du 12 janvier (première heure), du 16 février (première heure), du 23 février (première heure) et du 3 mars (première heure).

4. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (« Hautes Études »), 2001, p. 3-4.

forme à sa propre existence, établit de manière réglée sa relation au monde et aux autres. Il était alors assez vite apparu que ce souci de soi ne pouvait représenter, sauf sous des formes dégradées (égoïsme, narcissisme, hédonisme), une attitude spontanée, un mouvement naturel de la subjectivité. Il fallait être appelé à ce souci correct de soi par un autre⁵. Se trouvait par là convoquée la figure du maître d'existence antique, laquelle représentait, depuis au moins le cours au Collège de France de l'année 1980⁶, une grande alternative historique au directeur de conscience chrétien⁷. Car ce maître d'existence parle plutôt qu'il n'écoute, instruit plutôt qu'il ne confesse, invite à la construction positive plutôt qu'au renoncement sacrificiel. L'interrogation sur ce qui doit structurer cette parole vive adressée au dirigé entraîne précisément une première étude, en 1982, du thème de la *parrêsia* comme franc-parler, courage de la vérité, dans le cadre de la direction antique d'existence⁸.

Le passage du gouvernement de soi (*epimeleia heautou* en 1982) au gouvernement des autres (*parrêsia* en 1983) était donc cohérent. Foucault semble pourtant insister en 1983 à vouloir marquer un nouveau départ. Il commence son cours par un commentaire du texte de Kant sur les Lumières, lui-même précédé d'un ambitieux préambule méthodologique⁹. Les premières paroles du cours prennent alors rapidement l'allure d'une réévaluation globale de ses travaux depuis l'*Histoire de la folie* et d'un bilan méthodologique, Foucault s'attachant à scander en trois moments l'ensemble de son œuvre (véridiction/gouvernementalité/subjectivation), à préciser les grands déplacements conceptuels opérés chaque fois, et à écarter les malentendus.

L'essentiel de la première leçon portera pourtant sur le texte de Kant. L'opuscule sur l'*Aufklärung*¹⁰ avait fait déjà l'objet, le 27 mai 1978, d'une communication à la Société française de philosophie (« Qu'est-ce que la

5. *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 130.

6. Cf. sur ce point la dernière leçon de l'année 1980 (26 mars).

7. *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 389-390.

8. Cf. toujours dans *L'Herméneutique du sujet*, la fin de la leçon du 3 mars, et les deux heures de celle du 10 mars (éd. citée, p. 348-391).

9. Cf. *supra*, p. 4-8, le début de la leçon du 5 janvier, première heure.

10. On peut rappeler pour mémoire que les textes de Kant et de Mendelssohn sont des réponses à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » qui avait été d'abord posée par le pasteur Zöllner en décembre 1783, en note à un article publié dans la même *Berlinische Monatsschrift* et qui portait sur la question du mariage dans sa dimension civile ou religieuse (cf. pour plus de précisions le livre de J. Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1991).

critique ? »)¹¹. D'un commentaire à l'autre, et sous les répétitions de surface, la différence est pourtant nette. En 1978, le texte de Kant avait été replacé dans la perspective d'une « attitude critique » que Foucault date des débuts de l'âge moderne et s'opposant aux exigences d'une gouvernementalité pastorale (diriger par la vérité la conduite des individus). Poser la question des Lumières, c'était retrouver la question : *comment ne pas être tellement gouverné ?* Le problème posé était celui d'un « désassujettissement » dans le cadre d'une « politique de la vérité »¹². La modernité était alors déterminée comme une période historique privilégiée pour étudier des dispositifs de pouvoir-savoir assujettissants¹³. En 1983, la question des Lumières sera cette fois pensée comme réinvestissement d'une exigence de dire-vrai, d'une prise de parole courageuse de vérité apparue chez les Grecs, et donnant lieu à une interrogation différente : quel gouvernement de soi doit-on poser à la fois comme fondement et comme limite du gouvernement des autres ? La « modernité » aussi change de sens : elle devient une attitude méta-historique de la pensée elle-même¹⁴. Demeure en revanche, ici et là, l'opposition entre deux héritages kantien possibles : un héritage transcendantal dans lequel Foucault refuse de s'inscrire (établir des règles de vérité universelles afin de prévenir les dévoiements d'une raison dominatrice) ; un héritage « critique » dans lequel au contraire il entend se reconnaître (provoquer le présent à partir du diagnostic de « ce que nous sommes »). Dès le premier cours, Foucault entend donc déterminer sa propre place à l'intérieur d'un héritage philosophique, comme s'il annonçait qu'à travers ces études sur la *parrêsia*, il problématisait le statut de sa propre parole et la définition de son rôle. Du reste, Foucault n'aura jamais été autant à la verticale de lui-même que dans ce cours¹⁵.

11. Publié dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* du 27 mai 1978.

12. *Id.*, p. 39.

13. *Id.*, p. 46.

14. Cf. *supra*, leçon du 9 mars, première heure.

15. Ce travail sur les Lumières peut aussi être lu comme une manière de situer sa propre filiation à Kant, d'une manière différente de celle de J. Habermas invité la même année au Collège de France par P. Veyne à donner des conférences (du 7 au 22 mars, cf. « Chronologie » de D. Defert, éd. citée, p. 62). Rappelons qu'en 1981, quand l'université de Berkeley avait projeté la création d'un séminaire Foucault-Habermas qui aurait pu devenir permanent, Habermas avait proposé comme thème « la modernité » (cf. ce qu'en dit Foucault, in *Dits et Écrits*, t. IV, éd. citée, p. 446-447).

2. ÉTHIQUE ET POLITIQUE DE LA PARRÊSIA¹⁶

C'est à la problématisation historique de la notion de *parrêsia* antique que Foucault va consacrer l'ensemble de l'année 1983. Avant d'entamer cette étude, prenant appui sur une scène parrésiastique exemplaire rapportée par Plutarque (Platon usant de son franc-parler face au tyran Denys et y risquant sa vie), Foucault commence par la formaliser à partir d'une opposition au *speech act* des pragmatiques anglais (les références essentielles semblent être ici Austin et Searle¹⁷). On retrouve le dialogue avec la tradition analytique anglo-saxonne, déjà entamé dans *L'Archéologie du savoir*¹⁸. En 1969 pourtant, il s'agissait d'opposer deux déterminations de « l'énoncé » : soit, pour la philosophie analytique, l'énoncé comme séquence d'une combinaison de langage possible dont on définit les règles de production ; soit, pour l'archéologie, l'énoncé comme séquence inscrite réellement dans l'archive culturelle dont on définit les conditions de réalité. En 1983, c'est l'engagement ontologique du sujet dans l'acte d'énonciation qui va faire la différence d'avec les actes de langage, la *parrêsia* se caractérisant comme expression publique et risquée d'une conviction propre. Ce parler-vrai, ouvrant un risque pour son énonciateur, va cependant pouvoir recouvrir des situations très différentes : l'orateur public à la tribune devant le peuple assemblé, le philosophe en position de conseiller du Prince, etc.

En 1982, à l'occasion des premières analyses, il s'agissait simplement de décrire, avec la *parrêsia*, la franchise du maître d'existence, prêt à bousculer son disciple et à provoquer sa colère en dénonçant sans détour ses défauts, ses vices et ses passions mauvaises. Foucault avait alors particulièrement étudié le traité de Galien sur les *Passions de l'âme* et quelques lettres de Sénèque adressées à Lucilius où le maître stoïcien faisait l'éloge d'une parole transparente¹⁹. Il avait encore insisté sur la spécificité, dans le cadre de la direction d'existence, d'une *parrêsia* épiciurienne impliquant, plutôt que le face-à-face du directeur et du disciple, une

16. En l'absence d'un « résumé de cours », comme Foucault en avait rédigé un toutes les années précédentes pour l'administration du Collège, nous donnons ici une description du cours de l'année dans ses principales articulations.

17. Cf. les exemples pris (« la séance est ouverte », « je m'excuse », etc.) dans la leçon du 12 janvier, deuxième heure.

18. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, cf. par exemple p. 118-120 et *passim*.

19. *L'Herméneutique du sujet*, cours du 10 mars, deuxième heure, éd. citée, p. 378-394.

communauté d'amis se confiant l'un à l'autre librement pour se corriger mutuellement²⁰. Ce sont les leçons de 1984 qui prolongeront, au-delà du cours de 1983, cette problématisation d'une *parrêsia* proprement éthique, en reprenant en amont l'examen de l'épreuve des âmes chez Socrate et les cyniques²¹. Mais si, de Socrate à Sénèque, l'objectif demeure identique (transformer l'*êthos* de celui auquel on s'adresse), la manière n'est plus la même. La *parrêsia* qui fait l'objet des cours de 1984 ne s'exerce plus à l'intérieur d'une relation individuelle de direction, mais constitue plutôt une adresse sur la place publique, prenant la forme de la parole ironique, maïeutique chez Socrate, ou encore de la harangue brutale et grossière du cynique. Pour autant, toutes ces formes de *parrêsia* (socratique, cynique, stoïcienne ou épicurienne) demeurent relativement irréductibles au rapport politique.

Or en 1983, d'Euripide à Platon, c'est essentiellement une *parrêsia* politique que Foucault étudie, même si les derniers cours du mois de mars s'engagent, à partir de l'opposition entre philosophie et rhétorique, sur d'autres voies²². Cette *parrêsia* politique comprend deux grandes formes historiques : celle d'une parole adressée, à l'Assemblée, à l'ensemble des citoyens par un individu soucieux de faire triompher sa conception de l'intérêt général (*parrêsia* démocratique) ; celle d'une parole privée que le philosophe destine à l'âme d'un prince pour l'inciter à bien se diriger lui-même et lui faire entendre ce que les flatteurs lui masquent (*parrêsia* autocratique).

L'étude de la *parrêsia* démocratique est construite à partir de deux ensembles de textes : les tragédies d'Euripide et les discours de Périclès « rapportés » par Thucydide dans sa *Guerre du Péloponnèse*. Une grande partie du mois de janvier sera consacrée à l'analyse très fouillée de *l'Ion* d'Euripide²³. La tragédie raconte comment Ion (ancêtre légendaire du peuple ionien), fils caché des amours d'Apollon et de Créuse, atteint le secret de sa naissance, et peut enfin, comme il se découvre une mère athénienne, venir fonder à Athènes le droit démocratique. Dans cette

20. *L'Herméneutique du sujet*, cours du 10 mars, deuxième heure, éd. citée, p. 371-373.

21. Leçons de février et mars 1984.

22. Cf. *supra*, leçons des 2 et 9 mars.

23. Dans la leçon du 2 février, première heure (cf. *supra*), Foucault étudie les occurrences du terme *parrêsia* dans d'autres tragédies d'Euripide : *Les Phéniciennes*, *Hippolyte*, *Les Bacchantes* et *Oreste*. Dans les cours donnés à Berkeley en automne 1983, il ajoutera une étude sur *Électre* (cf. M. Foucault, *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, p. 33-36).

pièce, la *parrësia* n'est réfléchie ni comme droit fondamental du citoyen, ni comme compétence technique propre aux dirigeants politiques. Elle est cet exercice libre de la parole, jouant dans une rivalité entre pairs, qui devra désigner le meilleur pour gouverner. Elle s'enracine dans cette dimension (provisoirement désignée par Foucault du terme de *dunasteia*, par opposition à la *politeia*²⁴) de la politique comme « expérience » plutôt que règle d'organisation des multiplicités : s'y trouve interrogé ce que l'engagement politique requiert en termes de construction par le sujet d'un rapport à soi.

Il s'agit donc de lire la tragédie euripidéenne comme ce moment de fondation légendaire du dire-vrai de la démocratie athénienne, par lequel un citoyen engage sa parole libre pour intervenir dans les affaires de la cité, en tant que ce dire-vrai est irréductible au simple droit égalitaire à prendre la parole (*isêgoria*). Foucault cependant prend bien soin, pour finir, de repérer, à travers l'étude de deux discours de Créuse, l'émergence timide de deux modalités parrésiaïques appelées à se renforcer et se développer : le discours d'imprécation d'un inférieur se dressant devant son supérieur pour dénoncer son injustice, qui deviendra la prise de parole courageuse du philosophe face au Prince ; l'aveu d'une faute à un confident, qui se retrouvera dans une *parrësia* chrétienne redéfinie comme ouverture transparente du cœur au directeur de conscience²⁵. La première modalité sera étudiée tout au long du mois de février 1983. Quant à la seconde, c'est seulement dans l'année 1984 qu'elle fera l'objet d'un état des lieux dressé dans l'urgence du dernier cours²⁶. En 1980 pourtant, Foucault avait bien consacré son année à analyser la constitution de la confession chrétienne à partir des rituels de pénitence²⁷, mais il n'avait pas été question de *parrësia*.

La *parrësia* démocratique faisait, dans l'*Ion* d'Euripide, l'objet d'une fondation légendaire. Les discours de Périclès recomposés par Thucydide permettent cette fois de la réfléchir dans son exercice concret. L'étude précise de ces discours, témoins de ce que Foucault appelle l'« âge d'or » de la *parrësia* démocratique, lui permet de construire la différence entre, d'une part, la prise de parole égalitaire (l'*isêgoria*) et de l'autre, la prise de parole courageuse et singulière, introduisant dans

24. Cf. *supra*, leçon du 2 février, première heure.

25. Cf. *supra*, leçon du 26 janvier, deuxième heure.

26. Leçon du 24 mars 1984, deuxième heure.

27. Cf. leçons des mois de février et mars 1980.

le débat la différence d'un dire-vrai. C'est cette tension entre une égalité constitutionnelle et une inégalité tenant à l'exercice effectif du pouvoir démocratique qui intéresse Foucault. En effet, cette inégalité introduite par la *parrêsia* (exercice d'un ascendant), loin de remettre en cause le fondement démocratique, est censée en garantir l'exercice concret. Pour autant, cet équilibre est fragile. À tout moment, l'égalitarisme formel peut refluer sur cette différence introduite par le discours vrai de celui qui, pour défendre son point de vue sur l'intérêt commun, engage courageusement sa parole. C'est alors le moment démagogique, critiqué par Isocrate et par Platon, comme recouvrement de la *parrêsia* par l'*isêgoria*. Le parrésias est alors rejeté et décrié par une populace versatile, que les démagogues flattent à l'envi. La *parrêsia* démocratique s'altère et se transforme : elle devient le droit publiquement reconnu de dire à n'importe qui n'importe quoi et n'importe comment.

La *parrêsia* resurgira bien dans sa positivité, mais à l'intérieur d'un autre cadre : celui de la confrontation du philosophe au Prince. C'est pour étudier ce nouveau dire-vrai que Foucault se lance dans le second grand exercice de lecture de l'année 1983 : après l'*Ion* d'Euripide, la VII^e lettre de Platon. Là encore, le strict cadre d'une description historique des modalités de la *parrêsia* sera vite dépassé, Foucault s'appuyant sur cette lecture pour déterminer, à partir d'une interprétation étonnante de Platon, l'identité même de l'entreprise philosophique. En 1981 (cours du 18 mars), Foucault avait déjà posé le problème du rapport entre le discours philosophique et la réalité. Classiquement, rappelait-il, on considère que la philosophie reflète, masque, ou rationalise le réel. L'exemple précis des grands textes philosophiques de la période hellénistique sur le mariage permettait, selon Foucault, de reconsidérer ce rapport : la philosophie peut en effet se définir comme une entreprise d'élaboration et de proposition théoriques de postures subjectives propres à styliser certaines pratiques sociales. En 1983, Foucault posera le problème autrement du « réel » de la philosophie. Par ce terme, il ne s'agit pas pour lui d'entendre un quelconque référent extra-linguistique, mais ce à quoi une activité doit se confronter pour faire l'épreuve de sa vérité propre. La VII^e lettre permet à Foucault de définir ce réel, quand Platon explique les raisons de sa venue en Sicile. On y apprend que l'activité philosophique ne doit pas se cantonner au seul discours, mais se mettre à l'épreuve des pratiques, des conflits et des faits. Le réel de la philosophie sera trouvé dans cette confrontation active au pouvoir. La philosophie trouve un deuxième réel dans une pratique continue de l'âme. Elle ne saurait en effet, toujours selon la même lettre VII, se comprendre comme système constitué de connaissances (*mathêmata*),

mais elle est pratique de soi, exercice continu de l'âme. Foucault retrouve ici des chemins déjà empruntés en 1982. Mais il peut en même temps répondre par là aux lectures fameuses de Derrida dénonçant le « logocentrisme » de Platon. Pour Foucault en effet, on ne trouve pas chez Platon un refus platonicien de l'écriture qui s'effectuerait au nom du pur *logos*, mais un travail silencieux de soi sur soi, qui disqualifie l'ensemble du *logos*, qu'il soit écrit ou oral. Cette critique des grandes thèses derridiennes se poursuivra au mois de mars avec l'analyse du *Phèdre*, quand Foucault montrera que, là encore, la ligne de partage essentielle n'est pas entre l'écrit et l'oral, mais, pour reprendre les termes du manuscrit, entre « un mode d'être logographique du discours rhétorique et un mode d'être auto-ascétique du discours philosophique²⁸ ». Pour finir, l'examen précis des « conseils » politiques circonstanciés donnés par Platon aux amis de Dion à la fin de cette VII^e lettre permet à Foucault de reconsidérer la figure platonicienne du « philosophe-roi ». Il refuse d'y voir le thème d'une légitimité par le savoir, comme si la science philosophique pouvait, par sa supériorité spéculative, informer l'action politique. Ce qui doit coïncider, c'est plutôt un mode d'être, un rapport de soi à soi : le philosophe n'a pas à faire reconnaître des prétentions politiques au vu de ses compétences spéculatives, mais il s'agirait plutôt de faire jouer le mode de subjectivation philosophique à l'intérieur de l'exercice du pouvoir. Dans un entretien d'avril 1983 à l'université de Berkeley, Foucault prolonge ces analyses en refusant de comparer les « théories » des intellectuels à l'aune de leurs « pratiques politiques » : « la clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en déduire, c'est à sa philosophie, comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son *êthos*²⁹ ».

Les deux dernières séances au Collège de France de 1983 font signe déjà vers l'année 1984. Foucault y étudie successivement l'*Apologie*, le *Phèdre* et le *Gorgias* de Platon. L'analyse de l'*Apologie* sera reprise en 1984, appuyée par celle du *Phédon* et du *Lachès* (du *Criton* aussi, dans une moindre mesure). Mais, si le même texte est repris, la perspective ne sera plus la même : en 1984, Foucault décrira la *parrèsia* socratique comme mise à l'épreuve éthique de sa propre vie et de celle de l'autre par une parole de vérité. Il s'agira alors de poser le problème de la « vraie vie ».

28. Manuscrit de la leçon du 2 mars 1983.

29. « Politique et éthique : une interview », in *Dits et Écrits*, t. IV, n° 341, éd. citée, p. 585-586.

Mais en 1983, Foucault s'attache surtout à construire l'opposition entre philosophie et rhétorique dans le cadre de ce qu'il nomme une « ontologie des discours »³⁰. Le dire-vrai philosophique dans l'*Apologie*, par son caractère direct et sans détour, s'oppose à la rhétorique judiciaire. Avec le *Phèdre*, l'insistance est mise sur les implications d'un dire-vrai philosophique complet (une initiation ontologique authentique, une métaphysique du lien de l'âme à l'Être), qui dénoncerait par avance les impostures de la rhétorique. Le *Gorgias* enfin, plus classiquement, établit pour Foucault le divorce entre une *parrêsia* socratique comme mise à l'épreuve de l'âme (psychagogie), et, avec Calliclès, un art rhétorique nourri par une ambition politique.

3. MÉTHODES

L'analyse des textes grecs est toujours rigoureuse et très analytique. Le manuscrit de l'année 1983 comporte en marge des passages en grec traduits, ce qui montre l'importance et la méticulosité de ce travail au plus près du texte original. Foucault suit le plus souvent son texte écrit quand il prononce son cours et improvise très peu. Seuls les manuscrits des dernières séances, à propos du *Phèdre* et surtout du *Gorgias* de Platon, comprennent de longs développements qui ne seront pas prononcés, faute de temps. Plus qu'auparavant, on sent en 1983 que Foucault rend compte de travaux en cours : parfois il tâtonne, ou piétine, d'autres fois il esquisse et tente des synthèses. L'impression de participer à la gestation d'une recherche est souvent très forte, et le ton n'est jamais dogmatique (Foucault multiplie les « je crois », « on pourrait dire », « il semble que », « peut-être »...). Cette dimension de laboratoire d'idées, de ballons d'essai théoriques, de chemins tracés supportait finalement assez mal les conditions rencontrées par Foucault au Collège de France : un très vaste public silencieux, captivé, disposé à recevoir une parole magistrale dans un recueillement et une admiration sans faille. Aucun échange, aucune discussion. À de très nombreuses reprises Foucault se plaint de cette ambiance et de l'attitude qu'elle lui impose. Comme il le dit lui-même, il est condamné au « théâtre », à jouer le rôle du grand professeur officiant seul depuis sa chaire. À plusieurs reprises, il exprime ses regrets et dit sa volonté de rencontrer des étudiants ou professeurs travaillant sur des sujets proches, afin de pouvoir échanger

30. Cf. *supra*, leçon du 2 mars, première heure.

des perspectives. Il organise des rencontres, réserve des salles pour tenter de reconstruire un petit groupe de travail. Encore en 1984, cette nostalgie d'un travail en groupe se fera sentir.

Foucault explicite de rares sources critiques dont il a pu, ici et là, se servir pour problématiser la *parrêsia* : il cite le livre de Scarpat³¹ et surtout les articles de grandes encyclopédies ou dictionnaires de théologie³². Foucault ne va pourtant jamais chercher dans cette littérature secondaire des thèses ni même des cadres interprétatifs, mais uniquement des références, très vite retravaillées dans le texte original et resituées dans le cadre d'une problématisation propre. Les commentaires d'Euripide, Thucydide et Platon sont ainsi entièrement originaux. La manière de procéder est la même qu'en 1982 : des commentaires de texte très précis, avec une grande attention portée au texte grec (à plusieurs reprises il corrige la traduction existante), doublés de points de vue soudain très surplombants. Mais Foucault nous avait déjà habitués à ce contraste appuyé entre des analyses minutieuses à propos de quelques lignes de grec et soudain un élargissement, une ouverture sur une histoire séculaire de la subjectivité. Comme il le dit au cours de la seconde leçon du 19 janvier : « Que l'essentiel, que le fondamental de l'histoire passe par le fil menu et ténu des événements est quelque chose, je crois, [à quoi] il faut ou se résoudre, ou plutôt [qu'il faut] affronter courageusement. L'histoire, et l'essentiel de l'histoire, passe par le chas d'une aiguille. » Globalement, la méthode reste celle dont il s'était servi l'année précédente à propos du souci de soi : à partir d'une notion (ici : la *parrêsia*), repérer des textes clés, décrire les stratégies d'usage, dessiner des lignes d'évolution ou de rupture.

L'examen du *Ion* d'Euripide présente cependant des particularités remarquables : Foucault y déploie une analyse structurale de l'œuvre qui déborde largement le cadre premier d'étude (la notion de *parrêsia*). Il remet alors à l'épreuve une série de grilles de lecture élaborées une première fois avec la lecture de l'*Œdipe-roi* de Sophocle (tragédie plusieurs fois commentée : en 1971, 1972, 1973, 1980 et 1981³³). La

31. G. Scarpat, *Parrhesia. Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.

32. Par exemple : H. Schlier, « Parrêsia, parrêsiazomai », in G. Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1949-1979.

33. Il propose une étude de la tragédie en 1971 au Collège de France (cours « La Volonté de savoir »), en 1972 aux États-Unis (séminaire à Buffalo sur « La Volonté de vérité dans la Grèce ancienne » comprenant une analyse de la tragédie de Sophocle et conférence sur « Le Savoir d'Œdipe » à l'université Cornell), en 1973 (premier des cours prononcés au mois de mai à Rio de Janeiro sur « La Vérité et les formes

progression dramatique se laisse décrire comme série d'emboîtements de morceaux de vérité s'ajustant deux à deux (structure du *sumbolon*). Et la scène tragique elle-même se comprend comme lieu d'affrontement de régimes de véridiction³⁴ concurrents (le dire-vrai des dieux, celui des hommes, etc.), d'émergence de structures de véridiction nouvelles (le témoignage judiciaire dans *Œdipe*, l'imprécation et l'aveu dans *Ion*), et enfin de disqualification (le savoir tyrannique dans *Œdipe*) ou de légitimation (le parler-vrai démocratique dans *Ion*) d'une parole politique. Par ailleurs, dans le cadre cette fois d'une analyse des grands thèmes mythologiques, Foucault suit explicitement les traces de Dumézil pour étudier la figure d'Apollon, dieu de la voix, dieu de l'or et de la fécondité. En 1984, à propos cette fois du *Phédon* de Platon, Foucault continuera à faire travailler, à l'intérieur de son cours, les études de Dumézil³⁵.

4. ENJEUX

Le cours prononcé en 1983 est particulièrement précieux, les études qu'on y trouve n'ayant donné lieu à aucune publication du vivant de Foucault (les six leçons prononcées à Berkeley au mois d'octobre 1983, publiées sans autorisation après sa mort, recourent de manière tout à fait succincte ce qui avait trouvé son plein développement de janvier à mars)³⁶. Déjà le cours de 1982 au Collège de France (*L'Herméneutique du sujet*) avait permis de montrer comment la problématisation antique de la sexualité ne devait jamais constituer qu'un chapitre d'une grande histoire de ces pratiques par lesquelles un sujet se constitue dans et à partir d'un rapport déterminé à la vérité (les techniques de soi). Le cours de 1983 fait quant à lui entendre à quel point cette étude historique des pratiques de subjectivation éthique ne détourne pas Foucault du politique³⁷. On trouve

juridiques »), en 1980 (cours au Collège de France, leçons des 16 et 23 janvier) et 1981 (premier des six cours donnés à Louvain au mois de mai « Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu »).

34. Il faut noter ici que, de manière plus large, dans le premier cours prononcé par Foucault en 1970 au Collège de France ce sont les pratiques judiciaires qui apparaissent comme des matrices de véridiction.

35. Interprétation des dernières paroles de Socrate (« Criton, nous devons un coq à Esculape », in *Phédon*, 118a), à partir du *Moyne noir en gris dedans Varennes* de G. Dumézil (Paris, Gallimard, 1984).

36. M. Foucault, *Fearless Speech*, éd. citée.

37. Par ce recentrage sur l'étude de la pensée politique grecque, le cours de 1983 fait écho au premier cours de 1971 (« La Volonté de savoir ») consacré aux pratiques

en effet, au centre du cours, l'affirmation d'un rapport essentiel et structurant entre philosophie et politique. Mais cette relation se trouve réfléchie de manière absolument originale. Classiquement, ce rapport prenait en effet la forme de la « philosophie politique » : soit la description d'une cité idéale, régie par un ensemble de lois parfaites (problème du meilleur régime), soit encore la fondation en raison, la déduction métaphysique, ou plus modestement l'analyse conceptuelle du rapport politique. On a déjà dit combien la lecture par Foucault de la VII^e lettre de Platon l'avait conduit à réévaluer singulièrement cette relation. La philosophie, en effet, avec la politique ferait la rencontre de son « réel » : elle ne peut faire l'épreuve de sa vérité qu'en s'y confrontant. Ce qui signifie que la philosophie n'a pas à énoncer la vérité de la politique, mais à s'affronter au politique pour faire l'épreuve de sa vérité.

Rencontrer son « réel » voudra dire pour la philosophie soit faire jouer, dans un champ politique par ailleurs autonome, la différence de sa parole, de son discours (exemple de la *parrêsia* de Périclès chez Thucydide), soit encore informer la « volonté politique »³⁸, c'est-à-dire proposer des éléments de structuration d'un rapport à soi propre à susciter l'engagement, l'adhésion ou l'action politiques.

En cela, le cours de 1983 fait bien autre chose que poser le problème du « souci des autres » après avoir posé celui du « souci de soi » l'année précédente. Il s'agit plutôt de comprendre comment le discours philosophique en Occident construit une part fondamentale de son identité dans ce pli du gouvernement de soi et des autres : quel rapport à soi doit se construire chez celui qui veut diriger les autres et chez ceux qui lui obéiront ? Ce pli était déjà au cœur de l'interrogation kantienne sur les Lumières telle que Foucault l'avait comprise.

Les enjeux politiques du cours débordent largement le contexte de leur énonciation, même si on ne peut manquer, rétrospectivement, de souligner des coïncidences entre la teneur des débats de l'époque et les positions théoriques défendues par Foucault quant au rapport entre la philosophie et la politique³⁹. Mais ce n'est pas ce contexte qui éclaire

judiciaires de la Grèce archaïque et proposant déjà l'analyse de concepts cruciaux de la démocratie athénienne tels que celui d'*isonomia*.

38. Leçon du 16 février, première heure (l'illustration est alors fournie par la figure platonicienne du philosophe conseiller du Prince).

39. Depuis le mois de mai 1981, la gauche est au pouvoir en France et F. Mitterrand à la tête du pays. À partir du tournant libéral de la politique mitterrandienne, on se met bientôt à déplorer que les « intellectuels de gauche », naguère si actifs dans la contestation, manquent aujourd'hui d'énergie pour faire des propositions concrètes

les positions de Foucault : c'est plutôt sa lecture des Anciens qui l'aide à problématiser un *éthos* politique dont il fait preuve ces années-là. Si la philosophie doit bien trouver son réel dans un rapport au politique, ce rapport doit demeurer celui d'une « extériorité rétive »⁴⁰. L'action menée par Foucault en Pologne à partir de décembre 1981 aux côtés de la CFDT⁴¹, ou même ses interventions dans le débat français de l'époque (qu'il s'agisse de l'affaire des Irlandais de Vincennes⁴² en août 1982, ou du problème de la Sécurité sociale⁴³) peut parfaitement servir d'illustration à cette posture éthique. Cette nouvelle manière de faire de la politique en procédant par problématisation plutôt que par dogmes, en misant sur les capacités éthiques des individus plutôt que sur leur adhésion aveugle à des doctrines, fut encore à l'origine, en juillet 1983, de l'« Académie Tarnier », groupe de personnalités amies se réunissant pour réfléchir à la situation politique internationale⁴⁴.

De manière plus générale, ce cours constitue une contribution importante aux grands débats théoriques sur la démocratie, et plus généralement

ou défendre les nouvelles réformes. Dans *Le Monde* du 26 juillet 1983, Max Gallo, qui à l'époque voulait susciter un débat autour de ces ruptures, publie un article sur « le silence des intellectuels » où, constatant « la résurgence des idées de droite », il regrette qu'une « large fraction » de la nouvelle génération intellectuelle se soit « retirée » sur l'Aventin », au moment où il faudrait réfléchir à l'entrée du pays dans la voie d'une « modernisation » active. Quelques jours après, dans le même journal, Philippe Boggio prolonge le débat (toujours sous le même titre : « Le Silence des intellectuels ») et remarque : « On ne s'empresse guère, du côté du Collège de France, de l'édition ou du CNRS d'apporter sa pierre à l'édifice de la gauche au pouvoir, notamment quand souffle le vent de la polémique avec l'opposition. » Comme il voulait évoquer avec eux « leurs relations avec l'État », il note que « certains, comme Simone de Beauvoir ou Michel Foucault, ont refusé de participer à cette enquête » (Foucault ne se considérait en effet pas concerné par ces critiques, en raison de ses nombreux engagements concrets). Ces articles paraissent au mois de juillet (il faudrait citer, pour être complet, la réponse à Max Gallo de J.-M. Helvig parue dans *Libération*, celle de P. Guilbert dans le *Quotidien de Paris*, etc.), bien après donc que Foucault a prononcé ses cours au Collège de France sur la *parrêsia* politique. Mais certaines des leçons pourraient sonner comme une réponse anticipée à ces critiques. Foucault n'a en effet cessé de faire valoir que la fonction du philosophe n'est pas de dire aux politiques ce qu'ils auraient à faire. Il n'a pas à légiférer à leur place ni même à se présenter comme caution intellectuelle de leur action, comme s'il devait appuyer de son savoir le bien-fondé de leurs décisions.

40. Cf. *supra*, leçon du 9 mars, première heure.

41. Cf. sur ce point la « Chronologie » de D. Defert, éd. citée, p. 60.

42. Cf. sur ce point « Le Terrorisme ici et là », in *Dits et Écrits*, t. IV, n° 316, éd. citée, p. 318-319.

43. Cf. sur ce point « Un système fini face à une demande infinie », *id.*, n° 325, p. 367-383.

44. Cf. sur ce point la « Chronologie » de D. Defert, éd. citée, p. 62.

encore sur l'être même du politique. En partant de l'exemple grec (de Thucydide à Platon), Foucault expose de manière originale la tension inhérente à toute démocratie : sur fond d'égalité constitutionnelle, c'est la différence introduite par un dire-vrai qui fait fonctionner la démocratie ; mais, en retour, elle constitue toujours une menace récurrente pour ce dire-vrai. On le voit dans ce cours : Foucault ne fait pas plus partie du camp des détracteurs cyniques de la démocratie que de ses thuriféraires aveugles. Simplement, il la problématise.

Une des dimensions les plus étonnantes de ce cours tient peut-être à la manière dont Foucault y affirme avec beaucoup de netteté et de sérénité son rapport à la philosophie comme parole de vérité, libre et courageuse. On peut reconsidérer ici le mouvement général du cours. Foucault était parti, avec Kant, d'une définition neuve de la philosophie moderne : était moderne la philosophie qui acceptait de penser, non à partir d'une réflexion sur sa propre histoire mais d'une convocation par le présent. Qu'en est-il de cet aujourd'hui qui nous convoque à penser ? Cette interrogation sur ce qui, du présent, doit être réfléchi, en tant qu'il nous convoque à penser et que cette convocation participe d'un processus auquel le penseur participe et qu'il accomplit, cette interrogation avait été définie par Foucault comme point d'ouverture d'une philosophie proprement moderne, dans la tradition de laquelle lui-même voulait s'inscrire.

L'étude de la *parrêsia* antique conduit Foucault à la description patiente d'un dire-vrai philosophique, d'une parole vive nouant adresse courageuse au pouvoir et provocation éthique, de Périclès à Platon. En fin de parcours⁴⁵, il constate que le propre de la philosophie moderne, depuis cette fois le *cogito* cartésien rejetant les autorités du savoir jusqu'au « *Sapere aude* » kantien, consiste bien en une réactivation de cette structure parrésiasique. Ce pont jeté pour la première fois entre philosophie ancienne et moderne peut enfin ouvrir chez Foucault à une détermination méta-historique de l'activité philosophique : c'est le fait d'exercer une parole courageuse et libre qui continuellement fait valoir dans le jeu politique la différence et le tranchant d'un dire-vrai, et visant à inquiéter et transformer le mode d'être des sujets.

Mes remerciements vont à Daniel Defert pour sa générosité constante et à Jorge Davila pour sa grandeur d'âme.

F. G.

45. Il s'agit de la première heure de la leçon du 9 mars.

Index des notions

- Adunatoi*, les impuissants : 143 ; v. classification des citoyens [Euripide, *Ion*] ; (haine des –) : 144.
- affaires de la cité, affaires publiques : 94-95, 144, 160-161, 203n.6, 205, 354 ; v. *pragmata*.
- agonistique
 (champ – [dans la cité]) : 144, 276
 (discours –) : 124
 (espace –) : 340
 (jeu – [dans la vie politique]) : 98, 208 ; (jeu – traditionnel dans un système devenu égalitaire) : 339 ; (la rhétorique comme jeu –) : 340
 (monde –) : 339
 (rapport de type – vs. rapport de *basanos*) : 340-341
 (structure – de la *parrësia*) : 55, 144.
- agora*
 (déplacement des problèmes politiques de l'– à l'*ekklësia*) : 193 ; v. monarchies hellénistiques
 (les cyniques, hommes de l'–) : 269
 (– et *gê*, en opposition) : 154 ; v. *autourgos*.
- aidôs*, « réserve », (ce respect) des gouvernés aux gouvernants, des gouvernants à l'égard d'eux-mêmes : 253-254, 261n.25, 319.
- ajustement
 (bon – *politeia/parrësia*, de la démocratie au dire-vrai, entre démocratie et vérité) : 158-159, 161, 164 [Périclès, Thucydide]
 (mauvais –) : 164-165 [Démosthène, Isocrate] ; v. *parrësia*
 (– réglé des véridictions) : 121n.1
 (– universalité/ordre public) : 37.
- alêtheia*, vérité : 309n.8
 (rapport inverse entre – et *pathos* dans *Ion* et dans *Edipe-roi*) : 108 ; v. aussi : Lucien.
- alêthês logos* : 184-185 ; v. discours vrai, de vérité, *parrësia*, vérité.
- alêthurgie, découverte, dévoilement de la vérité : 77, 78, 108, 126
 (– de la naissance) : 80-83
 v. *logos etumos*.
- âme(s)
 (l'–, lieu de l'*epistêmê*) : 231
 (l'– du Prince, lieu du rapport philosophie/politique) : 269-270, 273 [Kant/Platon]
 (– de bonne qualité : affinité de l'âme avec *to pragma*) : 232 & 237n.16
 (– démocratique [et absence de discernement]) : 184-185 ; (– et anarchie) : 184, v. désirs
 (action d'une – sur une autre) : 343
 (action de la *parrësia* sur l'– des citoyens) : 190
 (*analogon* entre État démocratique et – démocratique) : 184 [Platon] ; v. mauvaise *parrësia*
 (ascèse de l'– sur elle-même) : 308
 (connaissance de la vérité et pratique de l'–) : 308
 (contemplation de l'– par elle-même) : 222
 (envol de l'–) : 307 [Phèdre]
 (épreuve d'une – par l'autre, contre une autre) : 190, 337, 340, v. *basanos* ; (épreuve des âmes chez Socrate et chez les cyniques) : 353
 (formation de l'–, gouvernement de l'– de l'individu, des citoyens, du Prince) : 8, 46, 173, 178, 180, 184, 187, 208, 227, 270, 271, 272, 273, 279 ; (– de l'individu et *logos alêthês*) : 185, 186
 (formes dont l'– est susceptible) : 307
 (immortalité de l'–) : 252
 (lien de l'– à la vérité, à l'Être, à l'Autre) : 336 [Gorgias]

- (lumière, *phôs*, à l'intérieur de l'—) : 229, 237n. 6 & n. 11 ; v. « étincelle », *tribê*
 (qualités nécessaires à la vie de l'—) : 335-336 & 344n. 8 [Gorgias]
 (transformation de l'— et rhétorique de l'aveu) : 332
 (transmission de la *parrêsia* d'une — dans une autre) : 190
 (l'— et le corps) : 252, 254
 (l'— et la connaissance de l'Être) : 307 [Phèdre] ; v. psychagogie
 (l'— et le *logos*) : 341
 (conduction des âmes) : 329, 336, 338
 (guidage des — individuelles) : 190
 (médecine des —) : 44 & 57n. 3 [Galen].
- analytique
 (— de la raison) : 30
 (philosophie — de la vérité, analytique anglo-saxonne, vs. ontologie du présent) : 22.
- anarchie
 (— du désir, des désirs, dans l'âme démocratique, dans la cité) : 184-185 ; v. mauvaise démocratie.
- apophtegme, *apophtêgma*, « spartiate », laconien : 303 & 309n. 8 [Platon, *Phèdre* ; Plutarque].
- appartenance
 (— à une doctrine, à un présent, à une communauté, à un « nous ») : 8, 14
 (— à la terre, territoriale) : 99. v. *autourgos* ; (— de la noblesse au sol) : 166
 (— à une cité) : 95 ; (— au champ politique) : 294, 316 ; (— au corps des citoyens) : 144 ; (— au *dêmos*) : 70
 (continuité historique et —) : 106
 (lien d'— circulaire *parrêsia*/démocratie) : 142-143, 177, 276
 (lien d'— entre la critique et l'*Aufklärung*) : 27, 31 ; v. état de minorité.
- arbitrage, *diaita* [régime médical], arbitre, *diaitêtês* : 255, 257-258, 261n. 36-37 [Aristote ; Platon, *Lois*].
- aristocratie : 26, 138, 198 [Platon, Vico] ; (— quasi nietzschéenne) : 339.
- art de gouverner : 202
 (généalogie de l'—) : 181n.* ; (— au XVI^e siècle) : 8, 67, 164n.* ; v. *logos* et/plus *ergon*.
- art oratoire : 304, 309n. 9.
 ascendant
 (— moral ou social, de quelques-uns et différence en démocratie) : 146, 161, 162-164, 173, 190, 200, 208, 276 ; v. discours vrai
 (— pervers) : 166-167, 185 [Isocrate, Plutarque] ; v. mauvaise *parrêsia*
 (— du parrésiasite courageux sur sur l'âme du Prince ou sur l'Assemblée) : 164 & n.*, 176, 184, 185, 293, 313, 344
 (— et risque de mort) : 257, 294, 314
 (jeu de l'— et de la supériorité, pôle de l'ascendant et prise de parole) : 157-158, 159 ; v. rectangle de la *parrêsia*.
- ascendants, parents (faute morale des —) : 149, 330 ; v. *aveu*.
- ascèse, *askêsis*
 (la philosophie comme —) : 180, 202, 326 ; v. âme, *sunousia* ; v. aussi : *mathêsis*.
- ascétisme chrétien : 315, 318-319
 (— : renonciation au monde, et non plus maîtrise de soi) : 320
 (— et pratique de la pénitence) : 320, 331 [saint Cyprien].
- Assemblée (du peuple, *Boulê*), *ekklêsia* : 69, 103n. 4, 150, 152, 155, 159, 160, 162, 165, 174, 175, 176, 183, 187, 291 [Socrate], 323.
- Aufklärung*, Lumières : 5-39, 270, 322 [Frédéric de Prusse, Kant, Mendelssohn]
 (l'—, processus culturel auto-désigné inaugurant la modernité européenne) : 9, 13-16, 22
 (l'— : redistribution des rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres) : 32
 (— mendelsohnienne), (— et *Haskala*) : 10-12
 (le moment de l'—, l'âge de l'—) : 27, 37
 (lien d'appartenance entre critique et —) : 30-32
 (— et histoire de la raison) : 21
 (— et Révolution) : 21-22
 (— vs. tolérance) : 36.
- Ausgang*, sortie (de l'homme de l'état de minorité) : 26, 27, 34, 36 [Kant].

- (– démocratique et *parrësia*) : 158, 162 [Thucydide]
 (– démocratique des Achéens) : 138-139, 145 ; v. *isêgoria*, *isonomia*, *parrësia* [Polybe]
 (– idéale et *parrësia*) : 180
 (– juste : du royaume de Cyrus) : 185-186 [Platon, *Lois*]
 (– politique empêchant toute guerre offensive) : 20 [Kant]
 (pluralité des constitutions et *phônê* : à chacune sa voix dans le corps politique) : 194, 195, 196, 210-211, 215, 260n.16 ; v. dire-vrai [Let. V], vs. flatterie, imitation
 (– et régimes fiables, *pistai*) : 244
 (– et thèmes hippocratiques, analogies médicales) : 306.
 constitution des modes d'être du sujet : 5, 6, 42, (– du sujet par lui-même) : 326 ; v. philosophie.
 corruption (accessibilité à la –) : 163 [Thucydide].
 couplage
 (– discours de raison et discours de vérité) : 126 & n.*-127
 (– oracle et lyre, – du chant et de l'oracle) : 114 [Dumézil].
 couple
 (– obéissance et absence de raisonnement), (– privé et public) : 34, 36 ; v. état de minorité, privé/public [Kant]
 (– démocratie et orateur), (– le Prince et son conseiller) : 179-180.
 courage
 (– de la vérité, libre courage, vrai courage et risque) : 160, 162, 163, 164n.*, 202, 282, 312, 314, 315, 318, 320, 325, 343 ; v. *parrësia* philosophique [Diogène Laërce ; Platon, Socrate]
 (– militaire et civique, courageux, *andreios*) : 153, 157-158, 160, 325 ; v. *parrësia* démocratique [Périclès]
 v. rectangle de la *parrësia*.
 cri de la douleur et de la récrimination : 117-119 [Créuse, Euripide]
 (– organisé) : 119, 203n.3, 297n.4
 (– du faible) : 142
 v. oracle, *phônê*.
 critique
 (–, échec : versant positif) : 226
 (– analytique et ontologie de l'actualité) : 21-22
 (– de la rhétorique et imitation) : 328-329
 (– des pratiques pastorales [XVI^e s.]) : 321
 (déplacement de la – platonicienne) : 181n.* ; v. carrefour platonicien
 (émergence au XVIII^e siècle du discours – dans l'ordre de la politique) : 67
 (jugement, opinion – vs. entreprise de persuasion) : 54 [Dion]
 (la question du lieu de la –) : 165 [Isocrate]
 (diagnostic et – : critique de l'exercice du pouvoir [Antiquité]) : 245-246 ; la philosophie envisagée comme – sociale) : 266, 316
 (interrogation – et *Aufklärung*) : 22 ; v. *Ausgang*, sortie de l'état de minorité
 (l'œuvre – de Kant) : 21-22, 29-34
 v. aussi : dire-vrai, philosophie.
 culture de soi
 (l'âge d'or de la –) : 43.
 cynique(s) (le/s) [Diogène le Cynique, Diogène Laërce, Sénèque]
 (dénueement du –) : 319 [Épictète]
 (la prédication de type – et stoïcienne) : 317
 (risque pris dans l'énoncé de la vérité, absence de crainte chez le –) : 320 ; v. *parrësia* philosophique
 (lieu du dire-vrai des cyniques : l'*agora*) : 281, 319.
 cynisme/platonisme (polarité) : 264.
Daimôn, génie : 58n.19 [Plutarque]
 (double rôle du –) : 292, 299 [Apolo-
 logie].
 démocratie : 70n.2, 137-138, 139, 145 [Polybe], 158, 159-161, 169n.6 [Thucydide], 165 [Isocrate], 172 [Polybe], 177, 205, 208, 246 ; v. cité démocratique
 (– : définition morphologique) : 138
 (– : lieu de la *parrësia*) : 276
 (– : athénienne) : 135, 138, 146, 291

- (répartition effective de l'autorité politique dans la -) : 94, 135, 162
 (- et guerre du Péloponnèse) : 198-199
 (bonne -, *alêthinê dêmokratia*) : 155, 158, 162-164 ; v. bon ajustement
 (mauvaise -) : 184, 291 ; v. effacement de la différence, mauvais ajustement, mauvaise *parrêsia*
 (éléments internes, constitutifs de la - : *eleutheria, isonomia, isêgoria*) : 138-139, 183-184
 (exercice du pouvoir, *dunasteia*, en -) : 146
 (genèse de la - : passage de l'oligarchie à la démocratie) : 181-182 [Platon, *République*] ; v. aussi : carrefour platonicien [Socrate]
 (grand circuit de la -, articulation *politeia/parrêsia*) : 162
 (paradoxe de l'émergence du, et de la mort du discours vrai en -) ; (rapport *dunasteia/politeia*) : 167-168, 200, [Socrate]
 (projets de réforme contre la - ou la démagogie athéniennes) : 154 [Théramène]
 (problème *parrêsia/isêgoria* en -) : 172-173 ; (*parrêsia, isêgoria, politeia* en -) : 276, 294
 (la question de la pédagogie en -) : 180
 (- et autocratie) : 164n.*, v. parrésiasiste, (- : mérites réciproques) : 180
 (- et *isonomia*) : 182
 (- et monarchie) : 179
 (- et opinion commune) : 183-184
 (- et *parrêsia*, lien d'appartenance circulaire, lien dangereux entre) : 141-143, 155-158, 164, 166, 167, 177, 179, 276 [Socrate] ; (problème du dire-vrai dans la -) : 143, 175 ; v. *parrêsia* démocratique, rectangle de la *parrêsia*.
 démocratique (l'homme) et usage du *logos alêthês* : 185.
 description (ordre de la -) et ordre de la prescription : 27-28, 32 [Kant].
 désirs nécessaires et désirs superflus : 184 [Platon] ; v. anarchie.
 destin (*tukhê*) : 96, 108, 142 [Dion, Xouthos].
 différence
 (- entre *isêgoria* et *parrêsia*) : 138-139, 172
 (- non essentielle entre démocratie ou tyrannie dans l'expérience de Socrate) : 292-293
 (- par l'émergence du dire-vrai dans le jeu de la démocratie) : 167-168, (- et processus de gouvernementalité) : 190 ; v. ascendant
 (effacement de la - du dire-vrai et opinion de la majorité) : 167 ; v. mauvaise *parrêsia*
 (différences hiérarchiques, compensées par la *philia*) : 187 [Platon].
 « petites différences » (cheminement du juste à l'injuste) : 304-305 [Phèdre].
 « digression » : 230 & 237n.4 ; v. écriture. *dikhomutha*, paroles doubles : 152, 156 n.18 [Euripide, Talthybios].
 dire tout, tout dire, dire vrai/le dire-vrai, franc-parler ; v. aveu, *parrêsia*, parrésiasiste, vérité.
 dire tout, tout le vrai : 43.
 dire vrai, devoir et droit de - intrinsèques à l'exercice du pouvoir : obligation de vérité et exercice dangereux de la liberté : 35, 44, 64, 66, 275, 277, 330.
 dire ce qu'il faut de vérité : obligation du maître (face au disciple) : 47.
 dire-vrai
 (- chrétien) : 319, 331
 (- irruptif) : 61 ; v. énoncé parrésiasique, risque
 (- politique) : 78, 100, 200, 281 ;
 (- dans le champ politique) : 236n.*, 277, (- et risque de la mort) : 56
 (- de l'aveu) : 84, 330, 331
 (- de l'oracle) : 84, 100, 102 ; v. oraculaire
 (série des trois - : oracle/aveu/discours politique) : 77, 84
 (- et double d'ombres) : 140
 (- hors de toute *tekhnê*) : 287 [Apollogie]
 (- et procédures de gouvernement) : 42
 (ajustement de la démocratie et du -) : 161, 165
 (dramaturgie du -) : 78, 79 [Œdipe-roi, Ion] ; v. alêthurgie

(imitation du -) : 171 ; v. rhétorique : direction de conscience : 42-46, 64, 71, 177, 337.
discours agonistique : 124 ; v. aussi : cri.
discours philosophique : 14, 126n.* , 200, 242, 265
(*dunamis* du -, épreuve de lui-même) : 300, (*dunamis logou*) : 307
(*homologia* de /entre discours et coïncidence) : 341
([mode d'être] auto-ascétique du -) : 309n.*
(- et discours rhétorique) : 286, 290, 301, 309n.* , 324
(- et persuasion) : 53, 300.
discours politique : 8, 67, 70, 77, 102, 126
(la matrice du - : couplage du discours raisonnable et du discours du faible) : 126 & n.* -127 ; v. dire-vrai.
discours vrai, philosophique/politique
(- : le discours vrai, de vérité, véridiction) : 144, 267, 273, 289 ; (dramatique politique du -) : 66-67 ; (- et processus de gouvernementalité) : 167
(- : discours de vérité adressé à l'âme du Prince) : 8, 14, 270 ; (restriction de la liberté du discours politique) : 70
(- de vérité : dialectique et pédagogie) : 324
(finalité et stratégie du discours vrai) : 52, 303
(le réel du discours philosophique : *logos* et *ergon*) : 200, 211-212, 213, 226, 264, 269, (- et pratique politique) : 271
(paradoxe de l'émergence du discours vrai, et de la mort du discours vrai en démocratie) : 168
v. aussi : pratiques discursives.
droit(s)
(- absolu de la philosophie sur le discours politique : 200 [Platon] ; (question de l'accès au pouvoir de « ceux qui philosophent droitement ») : 271
(- de fonder le droit) : 29, 91
(- de vote dans Athènes post-péricléenne) : 99
(-, pouvoir, statut, en fonction de la naissance) : 139
(conditions de l'exercice du -) : 149

(partage égalitaire du -) : *isonomia*, *isêgoria* en démocratie : 182, 276 [Périclès] ; v. *parrêsia* démocratique (principes internes du -) : 20
(structure d'égalité entre - et devoir : pour le *dêmos*, et intrinsèque à l'exercice du pouvoir) : 55, 69, 77, 106
(- et oppression) : 125
(- et philosophie) : 17 ; 143, 144, 271, 274n.6, 300, 306
v. alêthurgie, citoyenneté, démocratie, oligarchie.
droit de parole : constitutionnel, statutaire, juridique, de parler librement, droit politique, de citoyenneté : 69, 91, 97, 139 [Polybe], 145, 172, 275, 276
(transmission en lignée maternelle et non matrilineaire du -) : [cas de Ion] 69-70, 97-99, 100, 103n.4 [Aristote, Euripide, Périclès].
droits ancestraux : 107, 166 ; v. appartenance au sol, naissance, pouvoir.
dunasteia
(-, réservée aux *autourgoi*) : 154 [Euripide]
(problèmes de la - distincts de ceux de la *politeia*) : 146, 147, 152, 193 [Platon].
dunasteuontes (les) et la philosophie : 200.
« dynastique du savoir » : 155n.6.
Écriture
(- et pastorale chrétienne) : 322
(- et Révélation) : 320.
écriture et philosophie : refus platonicien de l'écriture
(l'écriture comme *tekhnê*, la philosophie comme *tekhnê etumos*) : 302, 304 308 & n.* , 309n.8
(la philosophie vs. transmission de *mathêmata*) : 227-237, (- vs. logocentrisme) : 227-237, 246 [Let. II & Let. VII] ; v. « digression », éléments de la connaissance.
éléments de la connaissance des choses (*onoma*, *logos*, *eidôlon*, *epistêmê* incluant *orthê doxa* et *noûs*), formes, niveaux de connaissance) : 230-231 [Let. VII] ; v. connaissance.

eleutheria, liberté

(– : réfère à l'indépendance nationale et à la liberté intérieure) : 138, 191n.6 [République]

(–, *philia*, *koinônia* dans l'Empire perse [de Cyrus]) : 187-188 & 191n.13 [Lois].

éloquence politico-judiciaire : 288 ; v. orateurs, rhétorique.

Empire perse de Cyrus : 186 [Xénophon, *Cyropédie* ; Platon, *Lois*].

énoncé parrésiasique : ce par quoi le sujet parlant se lie lui-même à l'énonciation : 61 ; v. pacte.

énoncé performatif : [lié à] une pragmatique du discours : 65.

énoncé parrésiasique et énoncé performatif : 59-65.

[enseignement] hippocratique : 306 & 309n.14.

épicuriens (les) : 45 & 57n.7 [Philodème] (– et pratique de l'aveu) : 318 (anti-épicurien) : 193 & 203n.1 [Plutarque].

enthousiasme révolutionnaire : 19, 20, 38 [Kant] ; v. Révolution.

ergon : v. *logos*.

erôs socratique : 209 [Alcibiade], 307 [Phèdre].

esclavage, *douleia*, à l'égard du dieu et à l'égard de l'homme : 273n.35.

esclave(s), *doulos*, privé de *parrêsia* : 148 [Euripide], 149, 339

(– de la loi) : 254 ; v. *aidôs*

(médecine d'–, pour esclaves [seulement prescriptive]) : 214.

ésotérisme, thème de la lettre II : 228.

essence (l') même, *ousia*

(– de la chose, *to on*) : 231

(– de la *politeia*) : 195 ; (– de chaque *politeia*) : 196, v. *phônê*.

état de minorité : 27-33 ; v. *Ausgang* [Kant], v. aussi : couple

« étincelle », étincellement : 120, 237n.6-7 & n.11.

exercice(s)

(– le plus haut de la liberté, exercice dangereux, du dire-vrai, du discours vrai, de la vérité) : 64-66, 144, 146, 157, 164

(– de la *parrêsia*) : 312 et *passim*

(– de la religion, exercice privé) : 11 [Kant, Mendelssohn]

(– de la parole qui persuade) : 98

(– de la philosophie et exercice du pouvoir) : 200-201

(– du discours philosophique comme tâche) : 213

(– du jeu politique comme champ d'expérience) : 146

(– du pouvoir [politique, de la politique]) : 6, 78, 97-98, 106, 107, 146, 154, 168, 180-181, 265, 268-269

exercice de soi-même : 44 ; (– de l'autre) : 326

exercice pratique de la philosophie dans ses pratiques : 200, 224, 232, 235, 314

expériences négatives de Socrate (démocratie et oligarchie) : 199

expulsion, exil, ostracisme, risque de la mort, comme privation de *parrêsia*, sanctionnant l'énonciation de la vérité : 56, 99, 139-140, 147-148, 165, 168, 175.

Faute : v. aveu, épicuriens

(– comme maladie et impureté) : 332 [Platon]

(– comme tentative de rétablissement de la justice) : 333, 335 [Socrate] ; (commettre une – : être *adikos*, injuste) : 83, 85, 90n.23 [Apollon]

(– morale, faute des parents) : 149 [Ion] (– de conduite) : 336

(discours de la –) : 112

(obligation d'aveu de la – « pour se sauver ») : 330-331 ; v. *parrêsia* post-antique

(– et infamie légale) : 149

(– et malédiction) : 149 & 156n.10

[Créuse, *Ion* ; Phèdre, *Hippolyte*].

fautes de Denys (les deux) : (écriture du traité [logographie]) : 227, (application du modèle de la cité grecque à l'échelle de la Sicile) : 245-246 ; v. cités, *phônê*, *politeia*.

fautes de l'État : (représentation [scénique] des –) : 165 [Isocrate].

fiction (analyse de toute ontologie comme une –) : 285.

figures de la dramatique du discours vrai (le ministre, le philosophe, le

- prophète, le critique, le révolutionnaire) : 66-67.
- flatterie : v. rhétorique
- (- : catégorie de la pensée politique [antique]) : 278
- (la - comme analogie du dire, *homologia* sans *eunoia*) : 342
- (la - comme imitation mauvaise, mauvais double de la *parrësia*) : 278, 280, 284, 296n.2 & n.22 [Plutarque, Épictète]
- (la - comme mode d'être du logographe) : 308-309n.*; v. écriture
- (- et *parrësia amathês*, non indexée à la vérité) : 51, 153
- (discours de -, démagogique) : 166
- (théorie de la - chez Socrate et Platon) : 278 & 296n.1 [Gorgias, Phèdre].
- folie
- (la -, ensemble de normes, matrice de connaissances, d'expériences) : 5, 41
- (histoire de la -) : 5.
- folie du maître : 148.
- fonctions (les trois) indo-européennes de la mythologie : magico-politique, guerrière, de fécondité : 114, 115 [Dumézil].
- foyer(s), ou matrices, d'expérience, [à l']articulation entre formes d'un savoir possible, matrices normatives de comportement, modes d'existence virtuels : 4-5, 7, 41.
- foyer philosophique : 320-321.
- foyers de *parrësia* : 314.
- franc-parler : 43, 44, 71, 72, 89n.2, 91, 105, 139; v. dire-vrai
- (- identifié à la *parrësia*) : 337
- (- : liberté de parole, *licentia*) : 136 n.6, 191n.6
- (- : véridicité) : 53, 61
- (- cynique et indiscrétion) : 47
- (« grossièreté » du -) : 156n.20
- (- vs. [mutisme] par conscience de faute) : 149 [Ion]; v. faute, statut.
- Généalogie
- (- au double sens de continuité historique et appartenance territoriale [dans la pièce, *Ion*]) : 106
- (- de l'art de gouverner) : 181n.*
- (- de la modernité comme question) : 15
- (- de la pensée politique comme rationalisation de l'action politique) : 198
- (- de la politique comme jeu et expérience) : 147
- (- des fonctions apolliniennes) : 114 [Dumézil]
- (- du dire-vrai dans le champ politique) : 231.
- Gewissen, conscience morale : 29, 31, 32 [Kant].
- gouvernement
- (- de soi et gouvernement des autres, rapport à soi-même et aux autres) : 8, 42, 236, (- rapport vicié : état de minorité) : 32
- (- de soi pour gouverner les autres : être *egkratês*, [dans un] rapport de pouvoir de soi-même à soi-même) : 249-250 & 260n.17, 279
- (- des âmes) : 138; v. philosophie, psychagogie
- (- par l'autre et obligation de dire vrai) : 44; (dire-vrai de l'autre, élément essentiel de -) : 45
- (- par le Prince, du Prince, de l'âme du Prince) : 8
- (- par un étranger : gouvernement confié à des mains étrangères) : 244-245
- (bon - : accord entre *politeia* et *phônê*) : 249; v. cités
- (le discours philosophique, le souverain et les actes de son -) : 271
- (exercice du pouvoir comme champ de procédures de -) : 6
- (formation morale et - de la cité) : 253
- (- et rapport *phobos/bia, aidôs*) : 253
- (- et rapport privé/public) : 35.
- gouvernement de « notre Europe » selon Vico : 26-27 & 39n.3.
- gouvernementalité
- (histoire du discours de la -) : 67;
- (discours vrai à la racine du processus de -) : 167
- (procédures et technologies de -) : 6, 23n.4, 41-42, 44.
- guerre du Péloponnèse (431-404 av.n.è.) : 75, 93, 99, 116, 154, 158, 159, 174, 198, 260 [Thucydide, Xénophon].

Haskala [étym. *sekhel*, lit. *Verstand*] : 10 & 23n.12; v. Lumières [Mendelssohn].

héraut, *kêrux* : 123, 150, 151, 156n.17.

héros

(– éponyme, ancêtre commun) : 73

(– du courage et du bon conseil : mythique, homérique) : 151, 153.

héros (le) et le héraut : 152.

histoire de la pensée : 4 & 23n.1, 269, 270, 285-286, 296; v. foyers d'expérience.

histoire des ontologies : 285-286; v. liberté, véridiction.

historicisme et négativisme : 7n.*.

homologia (identité du *logos* entre deux personnes) : 341-343

(–, *epistemê*, *eunoia* et *parrêsia*) : 343
v. *basanos*, discours philosophique; vs. flatterie.

hymne apollinien et hymne védique : 113-114 [Dumézil].

Illusion

(double d'ombres du dire-vrai) : 31, 85, 111, 290

(la philosophie moderne comme critique de l'–) : 304

(produire l'–) : 304; v. persuasion, rhétorique, v. aussi : *tekhnê dialektikê* (illusions, passions et discours de vérité) : 110 [Créuse].

immigré [cas de Ion] : transformation d'un – en autochtone : 72.

impérialisme généalogique : 74.

inflation du nombre de citoyens
(législation pour éviter l'– [à Athènes]) : 91.

inflexion du discours philosophique, dérivée de la *parrêsia* : 313, 325, 330.

injuste/juste : 48, 83, 90n.23, 252 265, 294, 303, 308, 323, 331-335, 338-340 [Dion, Calliclès, Gorgias, Thrasy-maque]; v. « petites différences ».

injustice/justice : 54, 85, 101-102, 140, 240, 252, 261n.26, 330

(injustice : proportion bousculée) : 123
(– des puissants) : 124, 126n.*, 127, 129, 140, 142, 206; (discours de l'– : « iniquité des puissants ») : 124-127 [Créuse].

(le mal d'injustice) : 330 [Gorgias],
(grève de la faim, suicide) : 125

(dire justement l'injustice des autres) : 112; v. dire-vrai

(justice et lois : [risque de] réparer une injustice par une injustice) : 333 [Platon].

intérêt général, intérêt public

(répartition du pouvoir dans l'–)
[la démocratie selon Périclès] : 162-163.

intrus, étranger, bâtard : intrusion politique et bâtardise : 91-95 [Ion].

isêgoria (égalité de parole) : 69, 70n.1, 99, 137-138, 155n.1, 159, 161, 172-173, 182; v. démocratie, droit de parole.

isêgoria et *parrêsia* : 139, 145, 161-172 [Polybe]; (enracinement de la *parrêsia* dans l'*isêgoria*) : 172.

isonomia, lois égales pour tous, loi de l'égalité : 99, 138, 161, 182 [Périclès], 339, 340.

Jeu

(– agonistique, aristocratique) : 98, 208, 339-340; v. rhétorique

(– intrinsèque au *logos*, à la philosophie) : 210-211

(– nomothétique et jeu mythique) : 234-235

(– oraculaire de questions et réponses) : 82

(– politique) : 206, 212, (règle du –) : 138, (– de la *politeia*) : 294

(– de la démocratie et de la *parrêsia*) : 161, 162, 164, v. ajustement, dire-vrai, différence; (rupture du jeu de la *parrêsia*) : 291, 315 [Platon]

(– de la liberté) : 183

(– de la rhétorique) : 218

(– de la vérité et du droit de parole dans [et sous] n'importe quel gouvernement) : 173, 180, 194, 196, 280, 314-315 [Diogène, Platon]

(– de vérité et d'épreuve entre maître et disciple) : 337

(– de l'*erôs* platonicien) : 286

(– de la scène judiciaire de l'aveu [Créuse]) : 129, 336

(– de moitiés) : 100; v. mensonges (demi-), vérité biaisée

- (– du dire-vrai philosophique, de l'être vrai philosophique) : 265
 (– du pouvoir autocratique) : 173
 (– du sacré) : 114
 (– entre affirmation philosophique et pouvoir politique) : 265
 (– entre obéissance et usage privé) : 37; v. privé/public.
- joute
 (– et *parrësia* : au premier rang, sur le terrain politique, dans le champ agonistique) : 124, 144-145, 154, 158-159.
- juges acolytes au procès de Parrésiade : 283 [Lucien].
- Juif : 11-12, 15n.22; v. *Aufklärung*, *Has-kala* [Kant, Mendelssohn].
- justice [justesse, équité] : 48, 52, 125, 153, 22, 240, 289
 (– du faible) : 124, 140-141
 (parole de –) : 125, 135.
- justice et bonheur : 49.
- Kairos*, occasion : 201, 204n.12, 206-207, 209, 316.
- koinônia*, communauté
 (*eleutheria*, *philia*, – : assurant l'unité de l'empire de Cyrus, selon Platon) : 186 & 191n.13, 188 [Lois]
 (– *arkhôn*, partage, distribution des pouvoirs) : 245.
- Langage
 (– double, double langage) : 151-152; v. *dikhomutha*
 (– effréné du démagogue) : 153
 (– libre) : 58n.23 [Quintilien]
 (– propre/[spécifique] à chaque gouvernement, chaque *politeia*, chaque État) : 260n.16; v. *phônê*
 (– violent, comme substitut au vrai) : 55
 (– de vérité, de raison, armature de la *politeia*) : 77; (– de raison et de la vérité) : 189
 (– de courage et vérité) : 158
 (– d'étranger, *xenos*) [Socrate] : 288
 (– des orateurs : art de parler et art du langage) : 284, 287; v. rhétorique
 (parole oraculaire et langage de raison) : 77.
- langage de Socrate
 (– « de tous les jours », « comme il vient », langage de foi, de créance (*pistis*), de fidélité) : 288-290.
- langue
 (analyse de la –, des faits de langue, et analyse des discours) : 65
 (« langue serve », « bouche esclave ») : 69-70, 72, 97 [Euripide]; v. esclave, droit de cité, citoyen, ville sans tache.
- liberté : v. droit de parole, *eleutheria*
 (la – comme capacité de faire) : 286
 (la – comme exercice dangereux) : 64
 (– populaire) : 26 [Vico]
 (– dans le jeu agonistique) : 98
 (– dans l'énonciation de la vérité et obligation de dire vrai : liberté de pacte [entre soi-même et] la vérité) : 63-64; v. pacte parrésiasique
 (– de parole) : 57n.11 & n.14, 63, 98, 139, 171-172, 186-187, 275; (– en paroles flatteuses) : 183
 (– d'expression (problème strictement politique [Polybe]), d'opinion) : 279
 (– de raisonnement dans l'usage public) : 36 [Kant]
 (– du dieu de se taire) : 83
 (– et habitude du joug, servitude) : 33, 257
 (hiérarchie dans [l'octroi] de la –) : 98
 (restriction de la – du discours politique) : 70
 (« vraie liberté ») : 58n.23 [Quintilien].
- libre
 (– courage de dire la vérité) : 61, 64, 82, 315, 325
 (– parole, parole libre) : 135, 138, 330, 337, 354; (– jeu du discours vrai) : 167
 (médecine – pour gens libres) : 214-215
 (principe du – accès de tous à la parole) : 167, 274; v. démocratie, *isêgoria*
 (usage – de la raison) : 38 [Kant].
- lieu (le) du dire-vrai politique : 281.
- logocentrisme
 (– dans la philosophie occidentale : 234-235, 324; v. écriture.
- logographe (qui ne tient pas son discours

- à partir de son propre propos) : 288, 302 [*Lysias*], 303.
- logos*, parole raisonnable, persuasive, de raison et vérité : 55, 99, 127, 153, 154, 155, 163
(faire jouer le – dans la *polis*) : 98.
- logos alêthês*, s.v. *alêtheia*
(absence du – dans la cité : anarchie) : 184-185.
- logos etumos*
(– : rapport originaire du *logos* à la vérité, comme point de jonction entre *alêtheia* et *pistis*) : 290.
- logos* et/plus *ergon* : la tâche philosophique dans le champ de la politique, rapport du philosophe au réel : 202-207, 210, 211, 232, 236, 295 [Let. V & Let. VII].
- logos* moins *ergon*, simple *logos*
(la cité idéale comme –) : 202
(le philosophe « verbe creux » comme –) : 202, 204n.14, 209, 211.
- loi(s) : 69, 72, 93, 97, 99, 103n.4, 146, 161, 172, 182, 183, 188, 189, 203n.6, 210, 211, 255, 261n.37 & n.38, 265, 267
(esclave de la –) : 254n.25 [Let. VII]
(– de *hoi polloi*) : 345n.14 [*Gorgias*]
([Socrate] aux côtés de la – et de la justice) : 291 & 297n.18, 293 [*Apolo-gie*], 333 [*Gorgias*]; v. philosophe (gardiens des –) : 255 [Let. VII, *Lois*] (*parrêsia* en dépit des –) : 342
(respect des rites [et traditions] et des –) : 132, 138
(– et régimes locaux) : 241, 248, 251, 265, 267, 276
v. *aidôs*, cités, *isônomia*, *nomos/oi*, nomothète, obéir, *politeia/i*.
- loisir (*skholê*) philosophique : 220; v. *pragmata*.
- lumière, *phôs*
(– : éclair de l'âme, dans l'âme) : 229, 237n.6 n.9 n.11; v. « étincelle »
(– de la sagesse et de l'intelligence) : 238n.17
(– des choses) : 229, 237n.9 & n.11
(– du dieu d'or, Apollon) : 118-120.
- Lumières : 10-24, 28, 36; v. *Aufklärung* [Kant].
- Maître : 34, 47, 54, 105, 198, 219, 228-229
(– d'œuvre : absent [du] travail de la vérité) : 108
(acquis de connaissances sans – et intégration culturelle) : 11, 23n.15
(limites au pouvoir des –) : 148
(– et disciple : 47-48, 50, 198, 219 n.11, 228-229; v. *mathêsis*
(maître/peuple, *Räsonnieren* et obéissance) : 34 [Kant]; (maîtres [les Perses] des peuples) : 191n.13 [*Lois*] v. aussi : folie du maître.
- maître de soi, de soi-même : 249-250 & 260n.17; (– de [son] Empire comme de lui-même : devoir du monarque) : 273.
- malédiction : 122, 149 [Créuse, *Ion*; Phèdre, *Hippolyte*].
- mathêmata*, mathèmes : contenu explicite de l'écriture, contenus de connaissance et formules mêmes de la connaissance : 228-230, 233, 237n.4 & n.11, 355; v. écriture; vs. philosophie, *sunousia*.
- mathêsis/askêsis* et *parrêsia* philosophique : 180, 202.
- matrices
(– normatives de comportement) : 5, 6
(– de connaissances possibles) : 6
(– d'expérience) : 41; v. foyer(s) d'expérience, histoire de la pensée.
- médecin(s)
(– : technicien de la médecine du corps; philosophe : technicien de la médecine des âmes) : 44 [Galien]
(–, conseiller politique, et philosophe : [fonctions communes] : diagnostic, dialogue, prise en compte de la vie du malade/de la *politeia*, régime) : 214-216, 243, 246-247, 306
v. aussi : esclaves.
- médecine
(– : art de conjoncture, art de conjecture); (grande – : art du dialogue et de la persuasion) : 213-214
(conseil politique et pratique de la –) : 213
- mensonge, demi-mensonge, vérité biaisée (mensonge persuasif de l'avocat, de l'orateur) : 284, 287, 297n.5

(– énoncé comme vérité [par le dieu] au Chœur) : 109-111 [*Ion*]
 (demi-mensonge [du dieu], révélation mensongère) : 85-86, 91, 96, 100-106; (– [du faible : de Créuse] pour obtenir la vérité) : 106; v. double d'ombres (s. v. dire-vrai), illusion, honte.
mimēsis, imitation : 278; v. aussi : flatterie.
 minorité : 25-37
 (– : incapacité d'[user] de son entendement sans la direction d'un autre) : 25, (– par défaut non d'entendement mais de courage) : 25; v. couple, état de minorité [Kant]
 (intérêt d'une – vs. intérêt général) : 162 & 169n.6.
 modernité
 (– européenne et histoire de la raison) : 21
 (la question de la – dans la culture européenne) : 15
 v. généalogie, philosophie, polarité.
monophēlonphē (affrontement, substitution) : 118-119, 121n.11 [*Ion*]; v. oracle.
 monarchie : 38, 179, 185, 195, 197, 206, 245, 247, 254, 267, 281
 (– : étape dans la marche de toute société) : 26 [Vico].
 monarchies hellénistiques (époque des grandes –) et décadence des cités : 193, 268.
 mort, morts
 (la – : prix risqué du dire-vrai : menace de mort sur l'énonciation de la vérité) : 56, 165, 175, 213 217; (la – acceptée par le parrésiste) : 314, 323; (la – de Socrate) : 286, 293, 298-300 [*Apologie*]
 (la – {supposée} : disparition après naissance d'union illégale [cas de *Ion*]) : 120, 123, 128
 (la mise à – de Socrate, sanction de la démocratie) : 205
 ([incidence] politique de la – : mort de Périclès et déclin d'Athènes) : 164
 (la question de la condamnation à – pour crime : condamner à la vie ?) : 150-151, 334

(vie et – du discours vrai en démocratie) : 168
 (violence et – : le discours qui porte la mort aux autres).
 mort du corps et immortalité de l'âme : 252-253 [Let. VII].
 morts
 (éloge des – « pour Athènes » par Périclès) : 161 [Thucydide]
 ([recours rhétorique aux –] : faire intervenir un mort pour valider son propos) : 256.

Naissance

(–, appartenance, statut) : 69-70, 94-95, 100, 111, 139, 141, 143, 207 [Alcibiade, *Ion*, Alexandros]
 (aléthurgie de la –, trame dramatique) : 76 [*Ion*, Alexandros], 77, 79, 107 [*Œdipe-roi*]
 (– érechthéenne et apollinienne) : 135
 (– et fécondité) : 115, 122.
nomos/oi : 138, 233, 241, 248, 339, 340; v. *isônomia*, loi(s)
 (*koinos* –, loi commune entre vainqueurs et vaincus) : 251-253, 254, 261n.23 [Let. VII].
 nomothète (le), donneur de lois
 (le – et le philosophe : 215-217, 231-236n.*, 251 [Let. V, *République*, *Lois* vs. Let. VII].

Obéir, obéissance

(– et absence de raisonnement) : 34-36; v. état de minorité
 (– et persuasion) : 98, 183, 188, 215
 (nécessité d'– dans l'ordre de la société civile) : 38 & 39n.22 [Kant], 98, 146, 148, 188
 (– et usage libre de la raison dans le domaine privé) : 38; v. privé/public.
 oligarchie : 138, 146, 181, 182, 195, 199, 200, 201, 260n.16, 304; v. *dunasteia*.
 ontologie de la vérité : 285, 286.
 ontologie du présent : 22.
 opinion : 44, 48, 54, 99, 160, 166
 (– droite, *orthê doxa*) : 231; v. connaissance
 (– et *eleutheria*) : 183; (– et *isêgoria*) : 138, 142, 145, 152, 160, 166, 167, 174-176; v. démocratie.

- or (thème de l'—): 119-121; [Apollon; Dumézil].
- oracle (*omphê*): 51, 77, 81, 83, 107, 109-111, 114, 118, 123, 133, 136n.25
 (— muet du dieu/parole de l'homme, chant d'indifférence/cri de la femme): 119, 133
 (reproche et —): v. *momphê/omphê*
 (réticence, déficience de l'—, du dieu oraculaire): 84, 100, 102, 117, 13
 (— et chant, — et lyre); v. *couplage*.
- oraculaire
 (ambiguïté — du dieu): 86, 100
 (dire-vrai —): 77, 82, 83, 100, 135;
 (passage du dire-vrai — au dire-vrai politique): 100
 (fonction — du dire-vrai et fonction de fécondation): 116
 (structure — du dire-vrai par les dieux): 82; (véridiction — du dieu): 140
 (dieu oraculaire/dieu raisonnable): 135, 140
 (énigme—): 77, 84 & 89n.8; (énigme oraculaire/difficulté d'avouer): 84
 [Apollon, *Ion*, *Œdipe-roi*; Dumézil].
- orateur(s): 67, 151, 165-166, 179, 180, 181n.*, 280, 284, 305, 307, 330; [Lucien, Tacite, Thucydide].
- ousia*, essence: 290, 306 & 309n.15 [Phèdre]; v. aussi: âme, *logos etymos*, *pragma*, *sunousia*.
- Pacte parrésiasique
 (— : du sujet parlant avec lui-même): 62-64, 150, 160-161, 163, 187 [Apolo-gie, *Lois*; Kant, Thucydide]
 (rupture du —): 162 [Périclès]
 (— de l'écoute): 299
 (— de l'épreuve des âmes): 336 [Gorgias]; v. aussi: *hasanos*.
- paideia* philosophique: 281.
- paix
 (— perpétuelle): 26 [Kant]
 (— de Nicias [421 av. n.è.]): 74-75, 116; v. guerre du Péloponnèse
 (— et harmonie [domestique] et dans la cité: 96
 (— et vérité): 80 [*Œdipe-roi*]
 (paix/guerre et mauvais ajustement démocratique): 116, 164-166, 174-175 [Thucydide; Démosthène, Isocrate].
- paradoxes
 (— entre *parrêsia*, *politeia* et *dunas-teia*): 334-335
 (— [entre] structure démocratique et discours vrai): 167-168
 v. expériences négatives de Socrate.
 « paresse » et « lâcheté » (*Faulheit*, *Feigheit*): 32-34, 37; v. état de minorité.
- parole(s)
 (— doubles): v. *dikhomutha*
 (— judiciaire): 138; (— de justice): 125, 135
 (— oraculaire): 77, 84 78, 84, 119, (— et langage de raison): 77
 (— politique et risque politique): 98, 99
 (— prophétique/s): 107
 (— qui persuade): 98
 (— vraie raisonnable, agonistique dans le champ de la *polis*): 98
 (— de commandement): 81, 88 & n.*, 97 & n.*, (— et vérité): 135
 (accès des citoyens à la —): 138
 (actes de —): 124, (— et risque): 125
 (droit de —): 69, 80-81, 91, 97, 105, 139, 145, 149, 172, 275, 276
 (liberté de —): 57n.11 & n.14, 63, 98, 136n.6, 139, 171-172, 186-187, 191n.6, 275; (— libre): 135, 138, 330, 337, 354
 (prise de —): 157-158, 159, (— et dire-vrai): 59-60, 67, 69-70
 (— et délibération): 103n.13 [Pseudo-Xénophon]
 (— et honte): 127-128; v. *aveu*, *honte*
 (— et *isêgoria*): 70n.1, 99, 137-138, 155n.1, 159, 161, 167, 172-173, 182, 274
- parrêsia*
 (la — : manière de dire la vérité): 51-52, 66 et *passim*
 (la — : notion ambiguë : pratique nécessaire et dangereuse): 47, 177, 179
 (la — : notion araignée): 45
 (la —, comme vertu, comme devoir, comme technique): 43
 (— : droit politique à exercer dans sa cité le franc-parler): 141
 (— : véridicité): 64; v. *dire-vrai*
 (bonne — : bon ajustement de la démocratie et du dire-vrai): 153, 157,

- 158, 164, 165, 168, 176, 181n.*, 184;
v. appartenance, ascendant, citoyen-
neté [Thucydide, Isocrate]
(mauvaise – : post-péricléenne) : 155,
164-168, 188, 196; v. carrefour pla-
tonicien, *minêsis*; vs. différence
(– *amathês*, non instruite, non indexée
à la vérité) : 153
(– [autocratique], et pouvoir autocrati-
que) : 173
(– civique) : 185, 190
(– cynique) : 47
(– démocratique : 186-187 [Thucy-
dide], (– : garantie d'autonomie) :
183; (*parrêsia* / démocratie, lien d'ap-
partenance circulaire) : v. démocratie
(– éthique) : 64
(– judiciaire) : 142
(– morale) : 142
(– péricléenne) : 330
(– philosophique) : 299, 300, 324,
342-343, (– comme forme de vie) :
296, 315, (– vs. discours rhétorique) :
53 [Quintilien]
(– politique ou politico-statutaire :
discours vrai dans l'ordre de la poli-
tique, exercice du pouvoir par le dire-
vrai) : 185, 313-314, 325; (transfert
de la – politique à la *parrêsia* philo-
sophique) : 326
(– post-antique) : 330
(– psychagogique) : 178, 325
(– stoïcienne) : 317
(– socratique) : 294, 298, 325, 343-
344
(– du serviteur) : 150 [*Bacchantes*]
(condition de la – : liberté dans l'énon-
ciation de la vérité) : 63-64
(dédoubllement de la –) : 178, 185, 279
(double étagement de la –) : 185 [Pla-
ton]; v. *logos alêthês*
(moment péricléen [et] moment plato-
nicien de la –) : 312 & n.*
(rectangle constitutif de la –) : 157-
159, 161
(structure dynamique et structure ago-
nistique de de la –) : 144
(– et texte de l'historien [Thucy-
dide]) : 277
(– et texte du tragique [Euripide]) :
277.
- parrèsiasiste(s) : 50, 51, 54, 59, 63, 64,
148, 163, 166, 178, 189, 197, 256,
278, 280, 291, 325, 355
(le – : guide moral de la cité) : 189
(ascendant du – sur l'âme du Prince
ou sur l'Assemblée) : 164n.*, 176,
184, 185, 293, 313, 344
(dire vrai et risque de mort pour
le –) : 56, 64, 197, 257, 294, 314
(fonction, rôle du –) : 255, 259;
v. énoncé parrésiasistique, pacte parré-
siasistique, philosophe.
- pastorale chrétienne : 321-322
([transfert de] la fonction parrésias-
tique à la –) : 321-322.
- pédagogie, formation des âmes [des gou-
vernants], de l'âme du Prince : 180,
265, 324.
- persuader, persuasion, élément de la
parêsia vs. objectif de la rhétorique :
passim; v. *tekhne dialektikê* et *tekhne
rêtorikê*.
- philosophe
(le – conseiller) : 14, 177, 194, 196,
197, 202; v. conseils platoniciens,
conseiller du Prince, discours vrai,
parrêsia politique : (question de
l'intervention du – sur la scène poli-
tique) : 200, 203n.8, 207, 208, 215 &
n.*, 265; (résistance du – à un pou-
voir politique) : 199
(le – médecin : fonction thérapeutique
dans la *politeia* : diagnostic, régime,
persuasion) : 214; v. médecine,
médecins
(le – pacificateur) : 178
(le – parrésiasiste) : 178, 190; (dou-
blage du parrésiasiste politique par le
philosophe) : 313; v. inflexion, *logos*
et/plus *ergon*, réel de la philosophie
(le – et les lois) : 211, 215-217, 233,
234; v. lois, v./vs. nomothète.
- philosophie
(la – comme conduction des âmes,
comme psychagogie) : 281, 325
[*Gorgias*], 329, 338
(la – comme surface d'émergence
d'une actualité) : 14
(la – comme *tekhne etumos*) : 304,
308, 309n.8; v. *logos* et/plus *ergon*,
pragma, *pragmata*.

philosophique

- (conduction –) : 338
- (écoute –) : 217-218
- (pratique/s –) : 223, 232
- (volonté –) : 217
- v. véridiction.

phônê, voix

- (la Voix elle-même) : 114 [Dumézil]
- (– du *plêthos* [régime monarchique]) : 194-195 [République]
- (– de la *politeia* [en démocratie]) : 195-197, 203n.2 [Let. V], 215, 243, 249; v. cités.

politeia, constitution, régime, organisation d'une cité

- : 70, 77, 159, 194-196, 208, 215 & n.*-216, 248, 251, 254, 260n.7; v. cité(s), constitution
- (– et *dunasteia*) : 146-147
- (– et *isêgoria*) : 145, 159, 276
- (– et *isonomia*) : 182
- (– et *parrêsia*) : 147, 158, 159, 161-162, 179, 182; v. ajustement.

politeia/parrêsia/dunasteia

- : 152, 168.

polarité Antiquité/modernité

- : 15.
- pouvoir
- (– « d'un seul » : monarchie, tyrannie) : 93, 159; vs. joute
- (– partagé) : 182; v. *isêgoria*.

pouvoir de commandement

- ([conditions d'exercice du –] : droits ancestraux, généalogie) : 106-107, 152; v. droit(s), *dunasteia*.

pouvoir parrêsiaque

- (exercice du – par le discours vrai : [introduire] le dire-vrai dans l'ordre de la politique) : 97, 201, 265, 268; (lieu d'exercice du – : l'âme du Prince [selon Platon]) : 269, v. âme, ascendant, conseiller.

pragmata/pragmata (double entente)

- : 220 & 225n.12-221, 223, 226, 228, 232 & 237n.16
- (la philosophie comme –) : 236n.*

pragmata

- (– : affaires de la cité [concernent les *khrestoi*] : 94-95; vs. loisir/*skholê*
- (– : pratiques philosophiques) : 220-221; v. réel de la philosophie, loisir, *sunousia*.

pragmatique de soi, du sujet

- : 7, 42, 62.

pragmatique du discours

- : 65-66.

pratiques discursives

- : 6, 41.

pratique philosophique

- : 14, 211, 272,

- 282, 312 & n.*-313, 314, 324, 329,

- 343.

Prince

- (problème de l'âme du –, aux confins de la direction individuelle et du champ politique) : 46-47; *passim*.

privé/public, Privat/Publikum

- (usage privé de nos facultés/usage libre de la raison) : 34-38 [Kant]; v. état de minorité, obéissance
- (*Publikum* : comme réalité instituée) : 9-10 & 24 n. 21 [Kant, Fichte]

psychagogie, conduction des âmes

- : 180, 281-282, 284, 304 & 309n.9, 307-308, 325, 331, 332, 335, 338; v. âme
- (– par les discours) : 304 & 309n.9 [Phèdre], 307
- (– et *tekhne dialektikê*) : 305.

purification

- (– de l'existence) : 315; v. ascétisme chrétien, aveu, honte
- (guérison et – : écho de la tradition pythagoricienne chez Platon) : 332.

Race

- ([Athènes:] « ville où la – est sans tache ») : 69 [Euripide].

Räsonnieren, usage de la faculté de raisonner

- : 34, 36, 39n.40; v. obéir, privé/public [Kant].

rectangle de la parrêsia

- (– : sommet constitutionnel, sommet du jeu politique, sommet de la vérité, sommet du courage) : 157-158.

réel de la philosophie

- : 209, 212, 217, 221, 224, 226, 233-234, 236, 239-240, 355; v. *pragma*, vs. coïncidence.

« rhétorique et philosophie », et parrêsia philosophique

- : 285
- (la *parrêsia* : figure de style de la rhétorique) : 46-53, (– figure de pensée) : 53 [Quintilien]

(clivage entre rhétorique et philosophie : la sophistique)

- : 282-283 [Lucien]; (opposition entre –) : 284 [Apologie], 286, 300-301, 308-309n.*; 324 [Phèdre]

(commune volonté de persuader,

- finalité différente) : 53-54; v. aussi : *parrësia amathês* (critique de la rhétorique par imitation [*Phèdre*], rejet de la rhétorique [*Gorgias*] : 328-329 (rhétorique / philosophie : art de la parole vs. art du dire-vrai) : 280; (rapport inverse à la vérité) : 303, 308 (– : adresse collective vs. adresse individuelle) : 280 (– : discours philosophique vs. discours rhétorique) : 290, 300 (– : écoute rhétorique vs. écoute philosophique) : 218 (– : flatterie vs. discernement) : 280 (– : technique rhétorique vs. pratique philosophique) : 329 (– : *tekhnhê dialektikê*, *tekhnhê rêtorikê* et *atekhnia* du discours rhétorique) : 305-306, 307, 308 (la rhétorique : instrument de l'inégalité) : 340; (non-indexation au juste et à l'injuste) : 334-335.
- rhétorique / philosophie / politique : 180, 181n.*, 211.
- Révolution française : 17-24, 33, 36, 38 (– garantie de non-oubli d'une démarche vers le progrès) : 21-22; v. *Aufklärung*, enthousiasme révolutionnaire.
- Statut
- (– d'appartenance et de naissance du gouverneur) : 339
 - (– de citoyen, des citoyens en démocratie) : 69; v. catégories, classes de citoyens, droits, *isêgoria*, *isonomia*
 - (– de l'étranger à Athènes) : 70 [*Xouthos*, Ion]
 - (– du sujet dans l'énoncé performatif vs. l'énoncé parrésiasique) : 59-63, 65, 66, 68-70
 - (– : et jeu de la prééminence entre les meilleurs et les privilégiés) : 339-340 (indifférence du – dans la persuasion parrésiasique) : 161, 208.
- sophoi*
- (les – : *dunamenoî* et *khrestoi* qui s'abstiennent des affaires de la cité) : 94-94, 104n.7, 143-144; v. citoyens [Euripide, Pseudo-Xénophon].
- sunousia*, l'être avec : 228-229, 237n.6 [Let. VII]; v. *pragma*, vs. *mathêmata*.
- Tribê, « frottement »
- (– : exercice permettant l'accès à la connaissance de *to pragma*, cinquième forme de connaissance : 232-233, 235, 237-238n.17 [Let. VII]; v. exercice(s), *pragma*.
- Véridiction philosophique
- (– : *parrësia* indexée au *logos* de vérité) : 210-212, 217, 219, 223, 266-267, 285, 312, 321-322, 326; v. courage, discours vrai.
- vérité
- (– vs. opinion constituée) : 278 (dévoilement, éclatement de la – par le choc des passions, entre *alêtheia* et *pathos*, apaisement des passions par le discours de *parrësia*) : 105-135, 108, 126, 130 (– et courage) : 282, 290; (transmission de la – par le parrésiasite, guide moral) : 190 [*Gorgias*]; v. rectangle de la *parrësia* (– et politique : conformité du dire dans l'État à l'essence de l'État) : 196; (discours de – par rapport à l'action politique et non dans le champ politique) : 265, 293, 296 [*République*], (vs. vérité et efficience de la persuasion dans le champ de la politique) : 98; v. conseiller, dire-vrai, démocratie, droit de parole (– politique et démocratie, fonction de l'ajustement *politeia/parrësia*) : 158-160, 164, 179-180, 184 (accès à la – et rapport de l'âme à elle-même) : 397 (discours socratique et – : rapport original du langage à la vérité) : 289-290; (la – dialectique instrument de persuasion de la vérité) : 305, 308 (la connaissance de la –, fonction constituante, permanente du discours vrai) : 303-304, 307, 308 (la pensée moderne comme analytique de la –) : 22 (vérités nécessaires pour conduire les autres et se conduire) : 282.

Index

des noms de personnes

- Achaïos, ancêtre des Achéens : 74, 81, 89n.14, 134; v. Euripide
- Agamemnon : 150; (dynastie d'—) : 152; v. Euripide, *Oreste*
- Alcibiade [~450-404 av.n.è.], *Alcibiade* : 44, 207-209, 222, 223, 225n.3, 246-247, 260n.11; v. Platon
- Alexandros-Pâris, *Alexandros* : 76 & 89 n.7; v. Euripide
- Altmann, Alexander : 23n.12
- Apollon, fils de Lêtô : 75, 80-87, 90n.23, 91, 101-102, 105-106, 108-109, 112-117, 121n.5, 122-123, 125, 128-135, 140, 141, 317; v. Dumézil, Euripide, *Ion*
- Apollonius de Tyane [m. ~212 n.è.] : 317 & 327n.4
- Aristippe [435-356 av.n.è.] : 314-315; v. Diogène Laërce
- Aristomache : 48; v. Denys, Dion de Syracuse, Platon, Plutarque
- Aristote : 58n.24, 73, 89n.4, 103n.4, 258, 261n.37
- Athéna : 75, 84, 133, 134-135, 141; v. Euripide
- Auguste [Caius Julius Caesar Octavianus Augustus, 63 av.n.è. - 14 n.è.], empereur romain : 26, 241, 268; v. Dion Cassius
- Austin, John Langshaw : 70n.1
- Bourel, Dominique : 23n.12 & n.14 - 24 n.15
- Charmide : 199, 203n.5; v. Platon
- Cléon [V^e s. av.n.è.] : 99
- Cléophonte : 153, 156n.19, 166; v. Euripide, *Oreste*
- Clytemnestre : 150, 154; v. Euripide
- Créon, tyran de Thèbes : 51, 107; v. Sophocle
- Créuse, fille d'Érechthée : 74-77, 81-83, 85-87, 90n.25, 91, 96, 100-102, 105-112 & n.* - 115, 119-120, 122-124, 125-134, 136n.22 n.26 n.31, 140-141, 150; v. Euripide, Sophocle
- Critias [~450-403 av.n.è.] : 198-199, 203 n.5; v. Platon
- Cyrus II le Grand [~559-529 av.n.è.] : 185-187, 191n.13, 246-247, 277; v. Platon [*Lois*], Xénophon [*Cyropédie*]
- Defert, Daniel : 23n.1, 348n.1, 350n.15, 360n.41 & n.44
- Démosthène [384-322 av.n.è.] : 46, 164
- Denys l'Ancien [~430-367 av.n.è.], tyran de Syracuse : 48, 197, 201, 243, 244-245
- Denys le Jeune [~367-344 av.n.è.], tyran de Syracuse : 48-56, 60, 63, 83, 175-178, 197-198, 205, 206, 208, 209, 219, 226-230, 233, 240-244, 246, 248-251, 252, 255, 256, 260 n.9 & n.17, 264, 267, 270, 314, 316; v. Dion, Platon, Plutarque
- Derrida, Jacques : 238n.20, 355
- Descartes, René : 13, 318, 321-322
- Diogène Laërce [III^e s. n.è.] : 264, 270, 274n.1, 314-315, 316, 327n.1-2
- Diogène le Cynique [~404-323 av.n.è.] : 264, 265, 269, 270, 274n.2; v. Diogène Laërce, Épicète
- Diomède : 151, 152; v. Euripide, *Oreste*
- Dion Cassius [Cassius Dio Cocceianus, ~155-235] : 241 & 260n.4, 268 & 274 n.4
- Dion Chrysostome [30-117 n.è.] : 268 & 274n.5
- Dion de Syracuse [~408-354 av.n.è.], *Dion* : 48-56, 58n.18, 60, 63-64, 71,

- 175-178, 197-198, 201-202, 205, 206-207, 236, 240-242, 246, 250-251, 252, 256, 257, 260n.17; v. Denys le Jeune, Platon, Plutarque
- Doros, ancêtre des Doriens : 74, 81 & 89n.14, 134; v. Euripide
- Dorothée de Gaza : 46 & 57n.15
- Dumézil, Georges : 113-116 & 121n.5-8, 358n.35
- Égisthe, 151, 152; v. Euripide, *Oreste*
- Électre, *Électre* : 150, 151, 152, 352n.23; v. Euripide, Sophocle
- Épictète [v. 50-130 n.è.] : 296 & 297n.22, 317 & 327n.5, 318, 319 & 327n.8, 320
- Érechthée, roi légendaire d'Athènes, *Érechthée* : 75, 76, 81, 87, 92, 103n.3, 110; (dynastie d') : 133, 135, 139, 153; v. Euripide
- Étéocle/Polynice, dynastie œdipienne : 147-148, 164n.*; v. Euripide [*Phéniennes*]
- Euphraios : 194; v. Platon [Let. V]
- Euripide [480-406 av. n.è.] : 46, 69 & 70n.3, 71-72, 74-78, 89n.5 n.7 n.9 n.14, 90n.18-32, 92-99, 103n.1-3 & n.5-12, 104n.14-24, 106, 116, 121n.2-4 & n.9-15, 124, 129, 132, 136 n.1-2 n.7-29 n.17-31
- Ewald, François : VIII n.5, XI, 23n.1
- Fichte, Johann Gottlieb : 17 & 24n.21
- Fontana, Alessandro : VIII n.5, XI
- Frédéric II de Prusse [1712-1786] : 37-38; v. Kant
- Galien, Claude [Claudius Galeanus, 131-201 n.è.] : 43-45, 57n.3, 351
- Galilée [Galileo Galilei, 1564-1642] : 53, 61
- Gantz, Timothy : 89n.10
- Gélon [~530-478], tyran de Gela, puis de Syracuse : 49, 52, 54, 63
- Gigante, Marcello : 46 & 57n.11
- Gleim, Johann Wilhelm : 11 & 23n.15
- Grégoire, Henri : 72, 74, 89n. 2-3 & n.5, 103n.3
- Hécube, épouse de Priam : 76; v. Euripide
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : 22, 39n.14, 318
- Héraclite d'Éphèse [550-480 av. n.è.] : 77, 83 & 89n.8
- Herder, Johann Gottfried von : 9 & 23 n.10; v. Kant
- Hermès : 75 & 89n.6, 76, 81, 82, 109; v. Euripide
- Hérodote [484-420 av. n.è.] : 73 & 89n.3
- Hippolyte, *Hippolyte* : 71, 129 & 136 n.17-18, 148-149, 156n.10-13, 352 n.23; v. Euripide
- Homère : 151 [cf. l'*Illiade*]
- Hyppolite, Jean : VII, 23n.1, 39n.14
- Ion, héros mythique, ancêtre éponyme des Ioniens, *Ion* : 69-74 & n.3, 71, 72, 74, 76-79, 80-83, 84-88, 89n.1-3 n.5 n.9 n.14 - 90n.23 & n.27, 91-97, 98-102, 103n.1 n.7 n.10 n.12 - 104 n.15-16 & n.19, 105-109, 115-120, 121n.12, 122-123, 125, 127, 129-135, 136n.27, 137, 139-143, 145, 147, 166, 177, 276, 279, 280, 293, 297n.20, 313, 322; v. Aristote, Euripide; v. aussi : Sophocle [*Edipe-roi*]
- Isocrate [436-338 av. n.è.] : 46, 164-166, 169n.11, 174-175, 176, 179, 191n.1, 200, 277, 279, 288, 291
- Jean Chrysostome [~344-407 n.è.] : 46, 57 n.12-14
- Jocaste : 108, 147-148; v. Euripide [*Phéniennes*]
- Joly, Robert : 309n.14
- Kant, Immanuel : 9-21, 22n.*, 23n.7 & n.10, 24n.16 & n.22, 25, 27-38, 39n.1 n.6 n.11, 270, 318, 322, 349n.10, 350n.11 & n.15
- Lagrange, Jacques : VII, IX, 23n.1
- Laïos : 79, 80, 89n.10; v. Sophocle [*Edipe-roi*]
- Las Cases, Emmanuel de : [231], 260n.2
- Lefort, Claude : 156n.7
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm : 13
- Léon le Salaminien : 292, 295; v. Platon, [*Apologie*]
- Lessing, Gotthold Ephraim : 10-11, 23n.15

- Lèto : 113, 114, 122, 123 ; v. Dumézil
 Levinas, Emmanuel : 23n.14
 Loxias : 134, 136n.27-28 ; v. Euripide, *Ion*
 Lucien de Samosate [~125-192 n.è.] : 46, 282-284, 297n.4-5
 Lysias : 300-302, 308n.* ; v. Platon (*Phèdre*)
 Machiavel [Niccolo Machiavelli, 1469-1527] : 241
 Marc Aurèle [Marcus Aurelius Antoninus, 121-180 n.è.] : 46, 273
 Maxime de Tyr [II^e s. n.è.] : 46
 Mécène [Caius Cilinius Maecenas, ~69-8 av. n.è.] : 241 ; v. Dion Cassius
 Mendelssohn, Moses : 10-12, 13, 21, 23-24n.12-15
 Musonius Rufus [I^{er} s. n.è.] : 316 & 339 n.3
 Nicias [~470-413 av. n.è.], 74-75, 99, 288 ; v. Thucydide
 Nicoclès [m. ~353 av. n.è.] : 277 ; v. Isocrate
 Nietzsche, Friedrich : IXn.7, 22
 Œdipe, *Œdipe* : 51, 58n.22, 60, 78-80, 84-85, 86, 89n.11-13, 100, 105, 107-109, 121n.1, 130, 140, 332, 357n.33 ; v. Sophocle [*Œdipe-roi*, *Œdipe à Colone*] ; v. aussi : *Ion*, Laïos
 Oreste, *Oreste* : 150-152, 154, 155, 156n.16-18 n.20-23 n.25-26, 158, 165, 352n. 23 ; v. Euripide, Sophocle
 Pelli, Moshe : 23n.12
 Penthée : 149-150 ; v. Euripide [*Bacchantes*]
 Perdiccas II, roi de Macédoine [450-413 av. n.è.] : 194, 195-197, 215 ; v. Platon [Let. V]
 Périclès [~495-429 av. n.è.] : 99, 103n.4, 158-164, 166-167, 174, 176, 208, 241-242, 276-277, 279, 280, 312, 313, 322, 323, 325 ; v. Thucydide [*Guerre du Péloponnèse*]
 Philippson, Robert : 45 & 57n.9
 Philodème [~110-28 av. n.è.] : 45-46 & 57n.9 & n.11, 327n.6
 Philostrate [~175-249 n.è.] : 316, 317 & 327n.4
 Phoibos : 90n.25, 114-115, 128, 134 ; v. Apollon ; Dumézil, Euripide
 Platon : 26n.*, 44, 46, 48-56, 58n.19, 63, 65, 71, 124, 138, 171, 175-177, 178, 179, 180 & n.* - 190, 191n.3-14 & n.16-17, 192-202, 203n.2 n.4 n.6-11 - 204, 205-211, 213, 215-216, 218-220, 225, 226-238, 240, 241-259, 260n.1 n.6 n.10 n.13-17 - 261n.19-36 n.38, 262n.39-40, 263-273, 274n.7-8, 277, 278, 279, 286, 288, 289-290, 293, 297n.7-19 & n.21, 300, 302-303, 307, 309n.1-7 & n.9-17, 311, 314, 315, 324-325, 326, 328, 331-332, 344 n.1-3 n.6-12 n.14-16 - 345 n.18-20
 Plutarque [~50-125 n.è.] : 46, 47-52, 58n.18, 60, 62, 64, 68, 71, 175-179, 193, 197, 203n.1, 268, 278, 296n.2, 303, 309n.8, 338, 345n.13
 Pollis : 49 ; v. Plutarque
 Polybe [~200-120 av. n.è.] : 46, 69, 70n.2, 137-139, 142, 145, 155n.1, 172
 Popper, Karl : 235 & 238n.21
 Priam, roi mythique de Troie : 76 ; v. Euripide
 Pythie (la) : 76, 133 ; v. Euripide, *Ion*
 Quintilien [Marcus Fabius Quintilianus, ~30-100 n.è.] : 46, 53, 58n.17 & n.23
 Richelieu, Armand Jean du Plessis de, 241 & 260n.3
 Scarpat, Giuseppe : 45 & 57n.10
 Schlier, Heinrich : 124-125, 135n.3, 136n.5
 Scholem, Gershom G. : 23n.12
 Searle, John Rogers : 70n.1
 Sénèque [Lucius Annaeus Seneca, ~60-39 av. n.è.] : 46 & 58n.16, 316
 Socrate : 199, 205, 207-209, 218, 219, 222, 227, 256, 278, 286-293, 295, 297n.7-8 n.12-13 n.15-19 n.21, 298-307, 308 & n.*, 309n.1-4 & n.7, 313-314, 315, 323, 325, 329, 331-335 & n.* - 340, 343-344 & n.6-12, 358n.35 ; v. *Alcibiade*, Calliclès, Lysias, Platon, [*Apologie*], [*Phèdre*]

Sophocle [~496-406 av.n.è.] : 22n.58,
74, 78-79, 89n.12-13, 107, 121n.1,
357n.33

Talthybios : 150-152 ; v. Euripide, *Oreste* ;
Homère

Théramène [450-404 av.n.è.] : 154 &
156n.24

Thésée : 103n.11

Thucydide : [~460-395] : 158-162, 169
n.1-10, 174, 176, 179, 241, 260n.5,
263, 267, 268, 276-277, 312, 313, 322 ;
v. Périclès, [*Guerre du Péloponnèse*]

Vico, Giambattista/Giovanni Battista :
26 & 39n.3-5

Weber, Max : 22

Xénophon [~430-355 av.n.è.] : 185, 186,
247 & 260n.12, 277, 279 ; Pseudo-
Xénophon : 94, 103-104n.13

Xouthos : 73, 74, 76, 78-83, 85-88,
89n.3 & n.14, 90n.27, 91-93, 96-
97, 100, 101, 105-112, 115, 130,
131, 133-135, 140, 141 ; v. Créuse,
Euripide, *Ion*

Table

<i>Avertissement</i>	VII
COURS, ANNÉE 1982-1983	1
Leçon du 5 janvier 1983 - Première heure	3
Remarques de méthode. – Étude du texte de Kant : Qu'est-ce que les Lumières? – Conditions de publication : les revues. – La rencontre entre l' <i>Aufklärung</i> chrétienne et la <i>Haskala</i> juive : la liberté de conscience. – Philosophie et actualité. – La question de la Révolution. – Les deux postérités critiques.	
Leçon du 5 janvier 1983 - Deuxième heure	25
L'idée de minorité : ni impuissance naturelle, ni privation autoritaire de droits. – Sortie de l'état de minorité et exercice de l'activité critique. – L'ombre des trois <i>Critiques</i> . – Difficulté d'émancipation : paresse et lâcheté; échec annoncé des libérateurs. – Les ressorts de l'état de minorité : superposition obéissance/absence de raisonnement; confusion entre usage privé/usage public de la raison. – Les inflexions problématiques de la fin du texte de Kant.	
Leçon du 12 janvier 1983 - Première heure	41
Rappels de méthode. – Détermination du sujet d'étude de l'année. – <i>Parrësia</i> et culture de soi. – Le <i>Traité des passions</i> de Galien. – La <i>parrësia</i> : difficulté à cerner la notion; repères bibliographiques. – Une notion durable, plurielle, ambiguë. – Platon face au tyran de Syracuse : une scène de <i>parrësia</i> exemplaire. – L'écho d' <i>Œdipe</i> . <i>Parrësia</i> versus démonstration/enseignement/discussion. – L'élément du risque.	
Leçon du 12 janvier 1983 - Deuxième heure	59
Points d'irréductibilité de l'énoncé parrésiasique à l'énoncé performatif : ouverture d'un risque indéterminé/expression publique d'une conviction personnelle/mise en jeu d'un libre courage. – Pragmatique et dramatique du discours. – Usage classique de la notion de <i>parrësia</i> : démocratie (Polybe) et citoyenneté (Euripide).	

Leçon du 19 janvier 1983 - Première heure	71
Le personnage de Ion dans la mythologie et l'histoire d'Athènes. – Contexte politique de la tragédie d'Euripide : la paix de Nicias. – Histoire de la naissance de Ion. – Schéma aléthurgique de la tragédie. – L'implication des trois dire-vrai : l'oracle/l'aveu/le discours politique. – Comparaison structurale entre <i>Ion</i> et <i>Œdipe-roi</i>. – Les aventures du dire-vrai dans <i>Ion</i> : le double demi-mensonge.	
Leçon du 19 janvier 1983 - Deuxième heure	91
Ion : Rien, fils de Rien. – Trois catégories de citoyens. – Conséquences d'une intrusion politique de Ion : haines privées et tyrannie publique. – À la recherche d'une mère. – La <i>parrêsia</i>, irréductible à l'exercice effectif du pouvoir et à la condition statutaire de citoyen. – Le jeu agonistique du dire-vrai : libre et risqué. – Contexte historique : le débat Cléon/Nicias. – La colère de Créuse.	
Leçon du 26 janvier 1983 - Première heure	105
Suite et fin de la comparaison <i>Ion/Œdipe</i> : la vérité ne naît pas d'une enquête mais du choc des passions. – Règne des illusions et de la passion. – Le cri d'aveu et d'accusation. – Les analyses de G. Dumézil sur Apollon. – Reprise des catégories duméziliennes appliquées à l'<i>Ion</i>. – Modulation tragique du thème de la voix. – Modulation tragique du thème de l'or.	
Leçon du 26 janvier 1983 - Deuxième heure	122
Modulation tragique du thème de la fécondité. – La <i>parrêsia</i> comme imprécation : la dénonciation publique par le faible de l'injustice du puissant. – Le deuxième aveu de Créuse : la voix de la confession. – Ultimes péripéties : du projet de meurtre à l'apparition d'Athéna.	
Leçon du 2 février 1983 - Première heure	137
Rappel du texte de Polybe. – Retour à <i>Ion</i> : véridictions divines et humaines. – Les trois formes de <i>parrêsia</i> : politico-statutaire ; judiciaire ; morale. – La <i>parrêsia</i> politique : son lien à la démocratie ; son ancrage dans une structure agonistique. – Retour au texte de Polybe : le rapport <i>isêgoria/parrêsia</i>. – <i>Politeia</i> et <i>dunasteia</i> : penser la politique comme expérience. – La <i>parrêsia</i> chez Euripide : <i>Les Phéniciennes</i> ; <i>Hippolyte</i> ; <i>Les Bacchantes</i> ; <i>Oreste</i>. – Le procès d'Oreste.	
Leçon du 2 février 1983 - Deuxième heure	157
Le rectangle de la <i>parrêsia</i> : condition formelle/condition de fait/condition de vérité/condition morale. – Exemple du fonction-	

nement correct de la *parrësia* démocratique chez Thucydide : trois discours de Périclès. — La mauvaise *parrësia* chez Isocrate.

Leçon du 9 février 1983 - Première heure 171

Parrësia : usage courant ; usage politique. — Rappel de trois scènes exemplaires : Thucydide ; Isocrate ; Plutarque. — Lignes d'évolution de la *parrësia*. — Les quatre grands problèmes de la philosophie politique antique : la cité idéale ; les mérites partagés de la démocratie et de l'autocratie ; l'adresse à l'âme du Prince ; le rapport philosophie / rhétorique. — Étude de trois textes de Platon.

Leçon du 9 février 1983 - Deuxième heure 192

Les *Lettres* de Platon : situation. — Étude de la lettre V : la *phônê* des constitutions ; les raisons d'un non-engagement. — Étude de la lettre VII. — Histoire de Dion. — Autobiographie politique de Platon. — Le voyage en Sicile. — Pourquoi Platon accepte : le *kairos* ; la *philia* ; l'*ergon*.

Leçon du 16 février 1983 - Première heure 205

L'*ergon* philosophique. — Comparaison avec l'*Alcibiade*. — Le réel de la philosophie : l'adresse courageuse au pouvoir. — Première condition de réalité : l'écoute, le premier cercle. — L'œuvre philosophique : un choix ; un cheminement ; une application. — Le réel de la philosophie comme travail de soi sur soi (deuxième cercle).

Leçon du 16 février 1983 - Deuxième heure 226

L'échec de Denys. — Le refus platonicien de l'écriture. — *Mathêmata versus sunousia*. — La philosophie comme pratique de l'âme. — La digression philosophique de la lettre VII : les cinq éléments de la connaissance. — Le troisième cercle : le cercle de la connaissance. — Le philosophe et le législateur. — Remarques finales sur les interprétations contemporaines de Platon.

Leçon du 23 février 1983 - Première heure 239

L'énigmatique fadeur des conseils politiques de Platon. — Les conseils à Denys. — Le diagnostic, l'exercice de persuasion, la proposition d'un régime. — Les conseils aux amis de Dion. — Étude de la lettre VIII. — La *parrësia* à la racine du conseil politique.

Leçon du 23 février 1983 - Deuxième heure 263

Philosophie et politique : rapport nécessaire mais coïncidence impossible. — Jeu cynique et platonicien du rapport à la politique. — La nouvelle conjoncture historique : penser, au-delà de la cité, une nouvelle unité politique. — De la place publique à l'âme du Prince. — Le thème platonicien du philosophe-roi.

Leçon du 2 mars 1983 - Première heure	275
Série de rappels sur la <i>parrësia</i> politique. – Points d'évolution de la <i>parrësia</i> politique. – Les grandes questions de la philosophie ancienne. – Étude d'un texte de Lucien. – L'ontologie des discours de véridiction. – La parole socratique dans l' <i>Apologie</i> . – Le paradoxe du non-engagement politique de Socrate.	
Leçon du 2 mars 1983 - Deuxième heure	298
Fin de l'étude de l' <i>Apologie de Socrate</i> : opposition <i>parrësia</i> /rhétorique. – Étude du <i>Phèdre</i> : plan général du dialogue. – Les conditions du bon <i>logos</i> . – La vérité comme fonction permanente du discours. – Dialectique et psychagogie. – La <i>parrësia</i> philosophique.	
Leçon du 9 mars 1983 - Première heure	311
Le basculement historique de la <i>parrësia</i> : du jeu politique au jeu philosophique. – La philosophie comme pratique de <i>parrësia</i> : l'exemple d'Aristippe. – La vie philosophique comme manifestation de la vérité. – L'adresse permanente au pouvoir. – L'interpellation de chacun. – Le portrait du cynique chez Épicète. – Périclès et Socrate. – Philosophie moderne et courage de la vérité.	
Leçon du 9 mars 1983 - Deuxième heure	328
Étude du <i>Gorgias</i> . – L'obligation d'aveu chez Platon : le contexte de liquidation de la rhétorique. – Les trois qualités de Calliclès : <i>epistemê</i> ; <i>parrësia</i> ; <i>eunoia</i> . – Jeu agonistique contre système égalitaire. – La parole socratique : <i>basanos</i> et <i>homologia</i> .	
SITUATION DU COURS	347
<i>Index des notions</i>	362
<i>Index des noms de personnes</i>	379

