

Michel Foucault

Discours et vérité

précédé de

La *parrêsia*

À l'automne 1983, Michel Foucault prononce, à l'Université de Californie à Berkeley, un cycle de six conférences intitulé *Discours et vérité*, dont on trouvera ici, pour la première fois, l'édition complète et critique.

Dans ces conférences, la richesse de la notion de *parrêsia* et son rôle stratégique pour la réflexion éthique et politique de Foucault émergent de manière évidente. Foucault retrace notamment les transformations de cette notion dans le monde antique : d'abord droit politique du citoyen athénien, la *parrêsia* devient, avec Socrate, l'un des traits essentiels du discours philosophique puis, avec les cyniques, de la vie philosophique elle-même dans ce qu'elle peut avoir de provoquant et même de scandaleux ; enfin, aux premiers siècles de l'Empire, la *parrêsia* apparaît au fondement des relations entre le maître et le disciple dans la culture de soi. En faisant l'analyse de la notion de *parrêsia*, Foucault poursuit en même temps son projet d'une histoire du présent et pose des jalons pour une généalogie de l'attitude critique dans nos sociétés modernes et contemporaines.

Ce volume contient également la transcription d'une conférence prononcée par Foucault en mai 1982 à l'université de Grenoble, devant un public de spécialistes de la philosophie antique, qui présente un état antérieur et différent de sa réflexion sur la *parrêsia*.

Édition et appareil critique établis
par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini.

Introduction par F. Gros.



978-2-7116-2656-4



9 782711 626564 19,50 euros

www.vrin.fr

Philosophie

Foucault
et vérité

VRIN
présent

CONFÉRENCE DU 24 OCTOBRE 1983

Le sujet de ces séminaires est la notion de *parrêsia*. On rencontre le mot *parrêsia* dans la littérature grecque à partir de la fin du v^e siècle avant Jésus-Christ, et on le trouve également dans les textes patristiques à la fin du iv^e siècle et au v^e siècle après Jésus-Christ. Le mot *parrêsia* apparaît pour la première fois dans la littérature grecque chez Euripide et vous le trouvez encore très souvent, chez saint Jean Chrysostome par exemple, à la fin du iv^e siècle dans la littérature chrétienne.

Il existe trois formes de ce mot : il y a la forme nominale *parrêsia*, la forme verbale *parrêsiazein* ou, mieux, *parrêsiazeisthai*, et aussi le mot *parrêsiastês*, qui n'est pas très courant et que vous ne trouvez pas dans les textes classiques ; vous ne le rencontrez que rarement dans les textes de la période hellénistique ou gréco-romaine, chez Plutarque, chez Lucien ; par exemple, chez Lucien, vous trouvez dans un dialogue un personnage qui porte le nom de *Parrêsiadês*¹.

On traduit habituellement *parrêsia* en anglais par « *free speech* », en français par « franc-parler ». *Parrêsiazein* ou *parrêsiazeisthai* veut dire « user de *parrêsia* », et le *parrêsiastês* est celui qui use de *parrêsia* et qui dit la vérité.

Premier point, dans la première partie du séminaire d'aujourd'hui, je voudrais donner un aperçu général de la signification du mot et de l'évolution de cette signification à travers la culture grecque et gréco-romaine. Tout d'abord, quelle est la signification générale du mot *parrêsia*²? Étymologiquement, *parrêsiazein* ou *parrêsiazeisthai* signifient « tout dire » : *pan*, qui veut dire « tout », et

la racine *rêma* (que vous trouvez, par exemple, dans rhéteur ou rhétorique), qui est « ce que vous dites ». Celui qui use de *parrêsia*, le parrésias^a, est quelqu'un qui dit tout ce qu'il pense. Il dit tout, *pan-rêsia*, il ne cache rien, il ouvre son cœur et son esprit à d'autres personnes. Dans la *parrêsia*, les mots, le discours, sont censés donner un compte-rendu exact, une expression complète de ce que pense celui qui parle, afin que l'auditoire soit capable de saisir exactement ce qu'il dit. Voilà la première caractéristique de la *parrêsia*.

Ainsi, vous le voyez, le mot *parrêsia*, la notion de *parrêsia* renvoie à une certaine relation entre celui qui parle et ce qu'il dit. Dans la *parrêsia*, celui qui parle rend manifeste, clair et évident que ce qu'il dit est sa propre opinion. Et il le rend manifeste et clair en évitant toute espèce de forme rhétorique qui pourrait cacher ou dissimuler ce qu'il pense. Le parrésias^a utilise les mots, les formes d'expression les plus directs qu'il puisse trouver. Bien sûr, cela ne veut pas dire que le parrésias^a ne se soucie pas des effets de son discours sur l'esprit des autres. Mais tandis que la rhétorique fournit à celui qui parle des procédés techniques pour agir sur l'esprit de l'auditoire, quelle que soit son opinion personnelle, dans la *parrêsia* celui qui parle agit sur l'esprit des autres en leur montrant aussi exactement que possible ce qu'il pense.

Si nous faisons une distinction entre le sujet de l'énonciation, le sujet qui parle, et le sujet grammatical de la phrase, de ce qui est énoncé, nous pourrions dire qu'il y a un troisième sujet, qui est le sujet de l'*enunciandum*, la chose qui est énoncée comme la croyance, l'opinion à laquelle se réfère l'énoncé.^b Je crois que, dans la *parrêsia*, celui qui parle met l'accent sur le fait qu'il est à la fois le sujet de l'énonciation et le sujet de l'*enunciandum*, qu'il est le sujet de la croyance, de l'opinion à laquelle il fait référence. « Je suis celui qui

a. Foucault utilise ici le mot grec *parrêsias*, qu'il traduit par « parrésias » dans ses derniers cours au Collège de France. C'est ce terme que nous utilisons ici et que nous utiliserons dans la suite du texte à la place de *parrêsias*.

b. La notion de sujet de l'*enunciandum* suscitant quelques réserves dans l'auditoire, Foucault ajoute : « Eh bien, peut-être pourrions-nous en discuter après. » Mais aucune question ne lui sera posée à ce sujet.

pense cela et cela » : tel est l'acte de langage spécifique que vous trouvez dans l'énoncé parrésias^a. Voilà le premier point.

Second point, la *parrêsia* est plus que cette sincérité ou cette franchise, elle est quelque chose de plus que l'ouverture d'esprit. Le parrésias^a ne dit pas tout ce qu'il a à l'esprit. Soyons un peu plus précis. Il existe deux sortes de *parrêsia*³ :

La mauvaise, et dans ce cas la *parrêsia* consiste à dire tout ce qu'on a à l'esprit, sans aucune distinction, sans prendre garde à ce qu'on dit ; dans cette acception, user de *parrêsia* n'est pas très éloigné de « bavarder ». Cet usage péjoratif du mot *parrêsia* est rare dans les textes classiques ; vous le trouvez parfois chez Platon pour caractériser la mauvaise constitution démocratique, là où n'importe qui peut s'adresser aux citoyens et leur dire ce qu'il veut, même les choses les plus stupides ou les plus dangereuses pour la cité⁴. On trouve aussi plus fréquemment cette signification péjorative de la *parrêsia* dans les textes chrétiens, dans la littérature chrétienne, où cette mauvaise *parrêsia* est opposée au silence, au silence comme discipline ou au silence comme condition pour la contemplation de Dieu ; la *parrêsia* est alors un obstacle à la contemplation de Dieu. La *parrêsia*, en tant qu'activité verbale reflétant tous les mouvements de l'esprit et du cœur, est à l'évidence un obstacle à la contemplation⁵. C'est le mauvais côté, ou la mauvaise forme de la *parrêsia*.

Mais la plupart du temps, dans les textes classiques, la *parrêsia* n'a pas cette signification péjorative ; elle a, au contraire, une signification positive. *Parrêsiazēin* ou *parrêsiazeisthai*, c'est « dire la vérité ». Mais ce n'est pas suffisamment clair : le parrésias^a dit-il ce qu'il *croit*^a être vrai ou dit-il ce qui *est*^b réellement *vrai*^c ? La réponse est que le parrésias^a dit ce qui est vrai parce qu'il croit que c'est vrai, et il croit que c'est vrai parce que c'est réellement vrai. Non seulement le parrésias^a est sincère, non seulement il dit avec franchise quelle est son opinion, mais son opinion est également la vérité ; il dit ce qu'il sait être vrai. Dans la *parrêsia*, il y a une coïncidence, une

a. Souligné sur le manuscrit.

b. Souligné sur le manuscrit.

c. Souligné sur le manuscrit.

exacte coïncidence, entre croyance et vérité. C'est la seconde caractéristique importante de la *parrêsia*.

Je crois qu'il serait intéressant de comparer la *parrêsia* grecque et l'évidence moderne, cartésienne. Pour nous, depuis Descartes, la coïncidence entre croyance et vérité doit être acquise dans une certaine expérience mentale, qui est l'évidence. Pour les Grecs, la coïncidence entre croyance et vérité ne se produit pas dans une expérience mentale comme l'évidence, elle se produit dans une activité verbale, et cette activité est la *parrêsia*. En tout cas, vous pouvez voir que la *parrêsia* fait référence à une sorte de relation entre le sujet et la vérité, et que cette relation entre le sujet et la vérité s'établit à travers une activité verbale.

Troisième point, il y a quelque chose de plus dans la *parrêsia* que cette relation, cette coïncidence entre croyance et vérité, et que cette relation entre sujet et vérité. On fait usage de *parrêsia*, bien sûr, quand on dit la vérité parce qu'on est certain que c'est la vérité. Mais on dit de quelqu'un qu'il fait usage de *parrêsia* et qu'il mérite d'être considéré comme un parrésiasite si, et seulement si, il y a un risque, il y a un danger pour lui à dire la vérité. Par exemple, dans l'optique des Grecs, à leur point de vue, un professeur qui enseigne la grammaire dit la vérité aux enfants auxquels il enseigne, et il ne doute pas de la vérité de ce qu'il enseigne. Mais, malgré cela, malgré cette coïncidence entre croyance et vérité, il n'est pas un parrésiasite. Et jamais un Grec ne pourrait dire qu'un professeur est un parrésiasite, du moins dans des conditions d'enseignement normales⁶. Mais quand un philosophe s'adresse à un roi, à un souverain, à un tyran et lui dit que la tyrannie est incapable de le rendre heureux parce que la tyrannie n'est pas compatible avec la justice, dans ce cas le philosophe dit la vérité, dans cet énoncé il y a une exacte coïncidence entre croyance et vérité et, plus que cela, le philosophe prend un risque, parce que le tyran peut se mettre en colère, peut le punir, l'exiler, le tuer. Ce fut exactement la situation de Platon avec Denys à Syracuse, et il y a de très intéressantes références à tout cela dans la *Lettre VII* de Platon⁷ et dans la *Vie de Dion* de Plutarque⁸. Nous étudierons ces textes plus tard⁹.

Vous le voyez donc, le parrésiasite est quelqu'un qui prend un risque. Ce risque n'est bien sûr pas toujours un risque de vie ou de mort. Quand, par exemple, vous voyez un ami mal agir et que vous prenez le risque de le mettre en colère parce que vous lui dites qu'il a tort, vous êtes un parrésiasite; vous ne risquez pas votre vie, mais vous pouvez le blesser, et votre amitié peut en souffrir. Dans un débat politique, si un orateur prend le risque de perdre sa popularité parce que son opinion est opposée à celle de la majorité, il use de *parrêsia*. Ainsi, vous le voyez, la *parrêsia* est liée au danger, elle est liée au courage. C'est le courage de dire la vérité en dépit du danger. Dans la *parrêsia*, dire la vérité s'inscrit dans le jeu de la vie et de la mort. C'est sa troisième caractéristique.

Quatrième point, la *parrêsia* n'est pas liée à toute espèce de danger. Par exemple, si vous avez connaissance d'un secret important et si vous le révélez à vos risques et périls, vous n'êtes pas un parrésiasite, bien que vous disiez la vérité et qu'il soit dangereux de la dire; vous n'êtes pas un parrésiasite, du moins au sens positif du terme. Si vous dites quelque chose qui peut être utilisé contre vous, par exemple dans un procès, ce n'est pas de la *parrêsia*, ce n'est pas nécessairement de la *parrêsia*. Dans la *parrêsia*, le danger vient toujours de ce que la vérité que vous énoncez est susceptible de blesser ou de mettre en colère l'interlocuteur. La *parrêsia* est toujours un jeu entre celui qui parle et son interlocuteur. Par exemple, la *parrêsia* peut être la révélation d'une faute commise par l'interlocuteur; elle peut être le conseil d'avoir à se conduire de telle ou telle manière; elle peut être l'avis qu'il a tort dans sa façon de penser ou de se conduire, etc.; elle peut être l'aveu de ce que vous avez fait, pour autant que vous fassiez cet aveu à quelqu'un qui est en mesure de vous punir pour ce que vous avez fait.

Comme vous le voyez, la fonction de la *parrêsia* n'est pas de fournir une démonstration de la vérité, elle ne consiste pas dans une discussion ou une dispute au sujet de la vérité avec quelqu'un d'autre. La *parrêsia* a toujours une fonction de critique, critique de soi-même, de celui qui parle lui-même, ou critique de l'interlocuteur: voilà ce que tu fais et ce que tu penses, et voilà ce que tu ne dois pas faire ou penser; voilà ce que j'ai fait et ce que j'ai eu tort de faire quand j'ai agi

ainsi;^a etc. C'est ce positionnement critique qui est la caractéristique spécifique de la *parrèsia*. La *parrèsia* est une critique, une auto-critique ou une critique dirigée vers les autres, mais toujours dans une situation où celui qui parle se trouve dans une position d'infériorité vis-à-vis de l'interlocuteur. La *parrèsia* vient d'« en-dessous » et est dirigée vers « au-dessus ». Le parrésiste est moins puissant que son interlocuteur, il est plus faible que celui auquel il adresse ses critiques. C'est pour cette raison qu'un Grec ne dirait pas qu'un professeur ou un père, lorsqu'il critique un enfant, use de *parrèsia*; dans cette situation, il n'y a pas de *parrèsia*. Mais lorsqu'un philosophe critique le prince, lorsqu'un citoyen critique la majorité, lorsque l'élève critique le professeur, alors il use de *parrèsia*. Ainsi, vous le voyez, la *parrèsia* suppose la sincérité, elle suppose une relation à la vérité, une coïncidence entre croyance et vérité; la *parrèsia* suppose un risque, elle implique une critique, un jeu de critique, dans une situation où celui qui parle est en position d'infériorité à l'égard de l'autre.

— Si la *parrèsia* peut être une autocritique, pourquoi le criminel qui avoue son crime n'est-il pas un parrésiste ?

— Dans certains cas les criminels, lorsqu'ils avouent ce qu'ils ont fait, usent de *parrèsia*. Lorsqu'ils sont contraints de le faire — et c'est le dernier point —, par exemple, sous la torture, ce n'est pas de la *parrèsia*. Mais lorsque volontairement, faisant usage de leur liberté, ils décident de dire la vérité sur ce qu'ils ont fait, et qu'ils sont dans une situation où celui à qui ils font cet aveu est en mesure de les punir ou d'exercer en quelque sorte une vengeance contre eux, dans ce cas il y a *parrèsia*. Nous verrons cela dans un cas très particulier et très intéressant, dans *Électre* d'Euripide : on y trouve deux aveux, l'un en situation de *parrèsia*, et un autre qui exclut la *parrèsia*. Votre question est donc une très bonne question.

— Ma question concerne votre quatrième point. Le risque lié à la *parrèsia* est-il inhérent au contenu critique de la déclaration, ou provient-il de la relation entre celui qui parle et son interlocuteur,

a. Le manuscrit ajoute : « ou voilà les limites que tu ne dois pas franchir »

relation qui rend possible le fait que cette déclaration soit perçue comme une insulte ? Autrement dit, pour qu'il y ait parrèsia, doit-il y avoir une réponse de l'interlocuteur ?

— Si ma réponse n'est pas la bonne, s'il vous plaît, dites-le-moi, et employez la *parrèsia* ! C'est une question de statut, qui fait que l'un est plus puissant que l'autre. Il y a, par exemple, le philosophe et le roi. Nous verrons le cas d'Électre et de Clytemnestre : Clytemnestre est la reine et Électre, pour certaines raisons, se trouve dans la situation de l'esclave. Électre fait usage de *parrèsia*, et non Clytemnestre. C'est cette question du statut social qui crée le risque, le danger, la possibilité de vengeance.

— Mais la *parrèsia* est-elle liée à la déclaration elle-même, ou est-ce la réaction de l'interlocuteur qui fait de cette déclaration, après coup, un exemple de *parrèsia* ?

— Oui, par exemple, quand Denys a puni Platon et l'a exilé de Syracuse, il ne s'est pas conduit en bon prince pour certaines raisons que je vous expliquerai, parce que c'est le devoir du prince d'accepter la *parrèsia*. Mais, [que le prince joue ou non le jeu et punisse ou non,] le philosophe a toujours usé de *parrèsia*.

Je voudrais seulement ajouter un dernier point au sujet de ces caractéristiques générales [de la *parrèsia*], et je pourrais peut-être répondre aux questions, s'il y en a d'autres.

Voici la dernière caractéristique de la *parrèsia* : dans la *parrèsia*, dire la vérité n'est pas seulement prendre un risque ou affronter un danger, c'est aussi un devoir. Par exemple, l'orateur qui dit la vérité à des gens qui ne sont pas disposés à l'accepter et qui peuvent le punir, le condamner à mort ou à l'exil, est libre de garder le silence. Personne ne le force à parler; mais il sent qu'il est de son devoir de le faire. Quand quelqu'un a commis un crime et qu'il est forcé par les juges d'avouer son crime, ce n'est pas de la *parrèsia*. Lorsque, volontairement, il avoue son crime à quelqu'un d'autre, il agit alors en raison d'un certain devoir moral et il use de *parrèsia*. Critiquer un ami ou critiquer le prince est un acte de *parrèsia* dans la mesure où c'est un devoir d'aider un ami qui ne comprend pas qu'il agit mal, dans la mesure où c'est un devoir envers la cité d'aider le prince à devenir meilleur. La *parrèsia* est liée à la liberté et au devoir¹⁰.

Nous pouvons donc dire que la *parrèsia* est une certaine activité verbale, dans laquelle celui qui parle entretient une relation particulière à la vérité à travers la franchise, une certaine relation à lui-même à travers le danger, une certaine relation à la loi à travers la liberté et le devoir, et une certaine relation aux autres à travers la critique, critique de soi ou critique des autres. Plus précisément, c'est une activité verbale dans laquelle le sujet exprime sa relation personnelle à la vérité, au risque de sa vie, parce qu'il considère qu'il est de son devoir de dire la vérité afin de rendre les autres meilleurs ou de les aider. Dans la *parrèsia*, celui qui parle fait usage de sa liberté et choisit la vérité au lieu du mensonge, la mort au lieu de la vie et de la sécurité, la critique au lieu de la flatterie, le devoir au lieu de l'intérêt et de l'égoïsme.

Voilà donc la signification générale du mot *parrèsia*, au sens positif du terme, dans la plupart des textes grecs depuis le V^e siècle avant jusqu'au V^e siècle après Jésus-Christ.

Y a-t-il des questions sur ces cinq caractéristiques de la [*parrèsia*]?

— *Le fait de dire la vérité crée-t-il un engagement pour le parrésiasite ?*

— Oui, comme vous le voyez, c'est quelque chose dont il faut discuter, parce que c'est très compliqué. Par exemple, quand quelqu'un dit quelque chose comme « le ciel est bleu », il est bien sûr engagé en ce sens que toute affirmation, toute espèce d'assertion est en quelque sorte un engagement de prouver que ce qu'on dit est vrai, ou un engagement en ce sens qu'on est capable ou qu'on est prêt à répéter la même chose, etc. Il y a donc toujours une sorte d'engagement quand celui qui parle affirme quelque chose. Mais dans la *parrèsia*, l'engagement est beaucoup plus fort; il est différent de ce type normal d'engagement entre quelqu'un et ce qu'il dit quand il affirme quelque chose, parce que cet engagement est lié à un certain statut social, à certaines différences de statut, il est aussi lié au fait que le parrésiasite dit quelque chose de dangereux et prend un risque, etc.

— *Cet engagement pourrait-il être considéré comme un acte d'amour envers la personne à qui l'on s'adresse ?*

— Nous verrons que dans certains textes la relation entre la *parrèsia* et l'amitié est très importante. Il existe deux grands cadres sociaux de la *parrèsia* : le premier est la constitution démocratique avec l'utilisation de la *parrèsia* sur l'*agora*, et, en tant que bon citoyen, on doit user de *parrèsia*; et le second est l'amitié ou l'amour (qui sont très étroitement apparentés dans la culture grecque) : à l'égard de l'ami, on doit user de *parrèsia*. Mais, voyez-vous, c'est un autre genre d'engagement que l'engagement entre quelqu'un et ce qu'il dit, quand il donne une réponse. C'est autre chose.

— *Je ne parle pas d'une promesse ou d'une obligation...*

— Voyez-vous, ce n'est pas du tout un acte de langage ou un énoncé performatif au sens d'Austin. Absolument pas. C'est autre chose, c'est pourquoi je n'ai pas parlé d'acte de langage, mais d'activité de langage¹¹. C'est une activité avec différentes procédures, une situation des interlocuteurs, un cadre social, etc.

— *Comment conciliez-vous les critères de la parrèsia que vous avez indiqués, le risque et la différence de statut social, avec ce qui se passe dans le cas de Ion ? La parrèsia lui vient de la citoyenneté et semble le mettre dans une situation où il est à l'abri du risque...*

— Si vous lisez toute la tirade, vous voyez qu'avant de parler de sa propre *parrèsia* et de son besoin de *parrèsia*, et du fait qu'il ne veut pas revenir à Athènes privé de *parrèsia*, avant cela, dans la tirade, Ion donne une très intéressante description de ce qu'est la vie démocratique à Athènes, avec trois catégories de citoyens : ceux qui ne prennent pas du tout la parole, parce qu'ils sont stupides, mais qui sont jaloux; ceux qui ne la prennent pas, bien qu'ils soient riches et intelligents, parce qu'ils ne s'intéressent pas à la politique; et ceux qui se servent – l'expression grecque est *logô te kai polei chrômenoi* –, ceux qui « se servent des discours et de la ville », qui se servent des discours pour gouverner la ville, et ces gens se combattent les uns les autres, et Ion ne veut pas arriver dépourvu de *parrèsia* dans ce combat¹². La *parrèsia* fait partie du risque de la vie politique.

— *Mais vous ne pouvez pas être esclave et avoir la parrèsia.*

— Non. Vous trouverez un texte chez Euripide où un esclave use de *parrèsia*¹³, mais généralement; et dans ce texte de *Ion* et dans d'autres textes, il y a une opposition très tranchée, très nette entre le

fait d'être un esclave et celui d'être un parrèsiasite, d'user de *parrèsia*. Quand vous êtes privé de *parrèsia*, vous êtes dans la même situation qu'un esclave, c'est-à-dire que vous ne pouvez pas prendre part à la vie politique, et vous ne pouvez donc pas jouer le jeu. Mais le jeu consiste en ceci qu'un parrèsiasite ne flatte pas l'Assemblée, l'*ekklèsia*, ni ses concitoyens : il dit la vérité même s'il prend le risque d'être puni, exilé, mis à mort, etc. Ce risque, je le crois, est quelque chose qui fait partie de la *parrèsia*.

— Il faut donc connaître son statut, sa généalogie, avant de prendre la parole.

— Nous verrons cela avec *Ion* : vous devez être citoyen pour faire usage de *parrèsia*. Mais le roi ne fait pas usage de *parrèsia*, parce qu'il ne risque rien.

— Le parrèsiasite peut-il refuser de parler ?

— Ce n'est pas la *parrèsia*, c'est la sagesse. Non, je suis très sérieux quand je dis cela. Nous verrons cela plus tard : la différence entre le parrèsiasite et le sage, c'est que le sage n'est jamais obligé de parler¹⁴.

— Je donnais un sens plus fort au mot « refuser », comme quand on fait pression sur vous pour que vous fassiez une déclaration politique et que vous refusez.

— Oui, c'est le problème de l'attitude parrésiasitique silencieuse, par exemple du côté des cyniques. Dans la vie cynique, vous trouvez certains aspects, certains comportements qui relèvent de l'attitude parrésiasitique¹⁵. Les cyniques n'utilisent pas de mots, mais il s'agit de quelque chose qui ressemble au *koan* japonais¹⁶ : cela veut dire quelque chose, et les autres doivent découvrir ce que cela veut dire.

— Mais peut-on parler de *parrèsia* si vous refusez de vous convertir et si, à cause de cela, vous êtes condamné au bûcher, ou si l'on veut vous forcer à avouer et si vous refusez de craquer sous la torture ? Tout le monde considère cela comme des actes de courage.

— Je ne crois pas que les Grecs donneraient à cela le nom de *parrèsia*. L'attitude cynique est une sorte de *parrèsia*. Le martyr est aussi une sorte de *parrèsia*, puisque vous montrez votre foi quand on vous demande d'abjurer votre Dieu. On peut donc appeler cela de la *parrèsia* ; vous trouvez des textes chrétiens où [le mot] *parrèsia* est

employé en ce sens¹⁷. Mais vous voyez qu'il y a dans ces attitudes, dans ces comportements, quelque chose qui ressemble beaucoup à une sorte d'affirmation, d'assertion.

— Pourquoi considérez-vous le danger lié à la *parrèsia* comme une relation à soi-même et non comme une relation aux autres ? Car ce sont les autres qui vous mettent en danger.

— Eh bien, parce que quand vous acceptez de jouer un jeu où votre propre vie est exposée, il s'agit d'une relation à vous-même. Vous choisissez la mort plutôt que la vie, afin de dire la vérité. Bien sûr, la mort vient des autres et, en un sens, il s'agit d'une relation aux autres. Mais je crois que la façon dont le parrésiasite choisit la vérité plutôt que la vie, préfère dire la vérité plutôt que vivre, c'est quelque chose qui est un choix personnel et une sorte de relation à soi-même. Il se préfère disant la vérité plutôt que vivant. C'est une relation avec vous-même.

— Est-ce que Diogène, dans son tonneau, peut être considéré comme un parrésiasite lors de sa rencontre avec Alexandre ?

— Oui, certainement.

— Et le ministre qui cachait depuis longtemps les choses à son roi et qui le reconnaît, est-il un parrésiasite ?

— Nous parlerons de tout cela, de cette évolution du parrésiasite depuis les institutions démocratiques jusqu'à la cour du prince. Diogène, lorsqu'il s'adresse à Alexandre comme il le fait, est typiquement un parrésiasite, quand il dit préférer sa propre vie de chien à la vie d'un prince. Ou quand il dit à Alexandre : « Ôte-toi de mon soleil ! », « Pousse-toi ! », il est typiquement un parrésiasite ; mais une forme de *parrèsia* très particulière qui est complètement différente de la *parrèsia* platonicienne, tout à fait typique de l'école cynique : très peu de mots, toujours liés à un certain comportement physique et social, en relation également avec une attitude scandaleuse.

— Diogène en est-il un exemple ?

— Il y en a énormément d'exemples.

— Je crois que c'est la réponse à la question de tout à l'heure à propos de savoir si le risque est ou non inhérent à la déclaration. Ce qu'a dit Diogène pouvait le faire tuer par Alexandre, mais celui-ci a

choisi de ne pas le tuer. Il n'y a donc ici rien d'inhérent à la déclaration.

— Oui, voyez-vous, le fait que le prince réagisse d'une façon ou d'une autre ne veut dire qu'une chose : qu'il est un bon ou un mauvais prince. Mais en tout cas, la *parrèsia* est toujours la même.

— *La parrèsia concerne-t-elle la vérité morale ou la connaissance vraie en général ?*

— Eh bien, c'est un problème. Je crois que le plus souvent, et fondamentalement, la *parrèsia* concerne la vérité morale. Par exemple, un professeur ou un philosophe ou un sage, qui connaissent les lois du *cosmos* et disent aux gens quelles sont ces lois, n'usent pas de *parrèsia*. Mais s'ils se trouvent dans une cité où les gens ne peuvent pas accepter une vérité de ce genre, parce qu'elle est scandaleuse, parce que ce qu'ils croient est différent, etc., et s'ils prennent le risque de parler ainsi, alors ils sont des *parrésias*. Et nous pourrions dire, par exemple, que quand Galilée donne une démonstration de telles lois, il n'use pas de *parrèsia*, mais quand, pendant son procès, il déclare : « Et pourtant, elle tourne », alors, il use de *parrèsia*¹⁸.

— *Y a-t-il une différence entre le devoir de dire une vérité morale et le devoir de dire la vérité bien qu'elle soit immorale ?*

— Je crois que cette idée selon laquelle la vérité peut être quelque chose d'immoral est très éloignée de l'attitude grecque. La vérité n'est pas seulement un fondement de la morale, mais elle fait partie de la morale. Ce sera un problème important dans les écoles stoïciennes, dans les écoles cyniques aussi, de définir quelles sont les vérités, les connaissances en provenance, par exemple, du monde extérieur, dont nous avons besoin pour nous conduire comme nous devons le faire. Et la position de Démétrius, par exemple, ou de Sénèque est de dire : nous devons connaître avec précision ce qui est nécessaire pour nous conduire de façon éthique et morale, et nous n'avons besoin de nous soucier d'aucun autre genre de vérité, de connaissance vraie¹⁹. Ainsi, vous le voyez, le problème que vous posez est très important, mais je crois qu'il est très important après le Moyen Âge, en tout cas dans les sociétés occidentales. La question pouvait se poser, par exemple, en Union soviétique, quand, pendant l'affaire Lyssenko, celui qui était partisan de Mendel ou de sa théorie usait de *parrèsia*; mais dans les

pays occidentaux, quand, à la même époque, on discutait de génétique, on n'usait pas de *parrèsia*. Vous saisissez la différence ? Je crois donc qu'il ne s'agit pas du contenu, il ne s'agit pas du genre de vérité mis en œuvre dans la *parrèsia*, mais du problème du jeu personnel et social impliqué par le dire-vrai sur la morale, l'éthique, ou sur la nature, le monde, l'histoire, etc.

— *Vous avez mis l'accent sur le rôle de l'amitié dans la parrèsia. Mais dans le cas du biologiste mendélien en Union soviétique, qui est puni pour avoir exprimé ses convictions, l'amitié ne joue aucun rôle.*

— Oui, mais je vous ai dit qu'il y avait deux cadres, le premier qui est la démocratie, et l'autre qui est l'amitié, au moins dans la société grecque. Et dans ce cas, le cadre n'est pas l'amitié, c'est la liberté de parole, c'est la démocratie, etc. Quand un savant, partisan de Mendel, écrivait en faveur de sa théorie en Union soviétique, il ne voulait pas seulement démontrer, prouver la vérité de cette théorie, mais il voulait aussi s'adresser à la société soviétique, critiquer l'organisation sociale de la science, des institutions scientifiques, etc. C'était l'aspect *parrésias* de cette prise de position.

— *L'amitié dans la société grecque est-elle toujours caractérisée par les différences de statut ?*

— Tout cela est évidemment un aperçu très général, et il nous faut être beaucoup plus précis sur tous ces points. Par exemple, dans la direction spirituelle, il y a toujours une différence entre le guide, celui qui dirige, et celui qui est guidé : différence d'âge, de compétence, de sagesse, etc. La *parrèsia* vient de celui qui est l'aîné et s'adresse au plus jeune. Mais, comme vous le verrez, il se produit un changement dans la signification du mot *parrèsia*, et même celui qui est guidé doit user de *parrèsia*. Et vous trouvez aussi – c'est très clair chez Sénèque²⁰ – une situation dans laquelle les deux partenaires, le guide et celui qui est guidé, doivent user de *parrèsia* l'un envers l'autre parce qu'ils sont utiles l'un à l'autre.

— *N'est-ce pas simplement parce qu'il critique un ami que l'autre se place lui-même en position d'infériorité ?*

— C'est la situation dans laquelle l'amitié est importante, parce que, bien sûr, dans cette situation, l'autre ne se trouve pas dans une position d'infériorité sociale. Mais il prend un risque, et le risque est

la possibilité de perdre l'amitié de l'autre. Et dans le cas de la situation de Socrate vis-à-vis d'Alcibiade, vous le verrez en étudiant le texte, bien sûr, Socrate est plus âgé, plus sage, etc., mais Alcibiade est d'une meilleure, d'une plus noble origine, il est jeune, il est beau, et Socrate l'aime; et donc, si Socrate blesse Alcibiade, il perdra son amitié. Il a donc quelque chose à perdre à dire la vérité.

— Pouvez-vous expliquer ce que vous entendez par la coïncidence de la croyance et de la vérité? Y avait-il chez les Grecs une approche épistémologique particulière de la croyance en tant que vérité?

— Non, du moins chez Platon (c'est différent chez Aristote); cette relation n'est pas développée au plan épistémologique dans les textes grecs.

— Que voulez-vous dire par « coïncidence »?

— Voyez-vous, le parrèsias est quelqu'un en qui vous pouvez avoir confiance, parce qu'il est celui dont les croyances sont vraies.

— Vraies pour lui?

— Elles sont vraies, pas seulement pour lui, mais elles sont vraies. C'est la *parrèsia*. Et c'est pourquoi la *parrèsia* ne peut prendre place dans notre cadre épistémologique, depuis Descartes. Vous le voyez, l'autorité, l'autorité intellectuelle a quelque chose à voir avec la *parrèsia*, puisqu'il existe encore maintenant, dans notre société, certains types d'activité verbale dans lesquels celui qui parle est supposé dire la vérité. [Par exemple] le professeur, la situation d'enseignement: quand vous êtes un étudiant de premier cycle, vous faites confiance au professeur, parce que vous supposez que ce qu'il dit est vrai... Le professeur n'est pas un parrèsias, mais nous pouvons imaginer ce qu'était un parrèsias dans la civilisation grecque d'après la situation du professeur dans la classe aujourd'hui. Il est supposé dire la vérité; ce qu'il croit est vrai et ce qu'il dit qu'il croit, nous devons le croire, parce que c'est vrai. Voilà le parrèsias.

— La *parrèsia* est-elle suspendue quand ses conditions préalables le sont? Par exemple, quand le berger dit: « Je te dirai la vérité si tu ne me fais pas de mal »²¹, la *parrèsia* est-elle suspendue parce que le danger est réduit?

— C'est une très bonne question, et nous avons un cas de ce genre avec Électre. Vous trouvez quelque chose dans certaines situations parrésiasiques qui suppose une sorte de pacte: je vous dirai la vérité, mais promettez-moi que je ne serai pas puni. Et dans ce cas, je crois que la situation parrésiasique continue de persister, parce que, dans ce pacte, il n'y a pas de véritable obligation, il n'y a qu'un engagement moral. Nous verrons que c'est très intéressant [dans la confrontation] entre Clytemnestre et Électre²². Et le bon prince, le roi responsable, conscient de son devoir, est quelqu'un qui accepte que ses conseillers lui disent la vérité et qui ne les punit pas; mais il peut toujours, il est toujours en situation de les punir s'il le veut; ou même, le fait de ne plus prendre conseil d'un conseiller est une sorte de rétorsion.

— Vous avez dit que, dans la société grecque, les rois ou les princes ne pouvaient pas, par définition, être des parrésias, ni non plus les esclaves. Par conséquent, l'esclavage étant le système économique dominant de la Grèce antique, peu de gens pouvaient être des parrésias. Ainsi, le risque couru par le parrésias était-il un risque qu'il fallait prendre pour avoir cet honneur?

— Non, pas pour avoir cet honneur. Nous verrons cela beaucoup plus précisément quand nous étudierons Isocrate et les orateurs grecs, etc. Mais nous devons faire clairement la distinction entre la *parrèsia* monarchique, où l'on doit s'adresser au roi et lui donner de bons conseils, et la *parrèsia* démocratique, où l'on doit s'adresser à l'*ekklêsia*, à l'Assemblée. Et, bien sûr, en tant que citoyen qui prend la parole devant l'Assemblée, on ne peut pas le faire si l'on n'est pas, en premier lieu, citoyen; mais cela ne suffit pas, on doit être l'un des premiers parmi les citoyens, on doit posséder certaines qualités personnelles, certaines qualités morales, sociales, pour prendre la parole et pour convaincre. Cela veut dire qu'on ne peut pas être un parrésias sans avoir ces privilèges. C'est très clair. Mais ces privilèges, on les risque en disant une vérité susceptible de heurter la majorité des gens. On connaît bien le cas de ces dirigeants athéniens qui ont été exilés uniquement pour avoir fait des propositions contraires à l'opinion de la majorité, ou même parce qu'ils avaient trop d'influence, et que l'Assemblée estimait que l'influence de ces

dirigeants limitait sa liberté; l'Assemblée était ainsi, en quelque sorte, protégée contre la vérité que de tels orateurs pouvaient dire. Tel est le cadre institutionnel de la *parrèsia* démocratique.

— *Mais si vous jouez le jeu et si vous gagnez, n'améliorez-vous pas votre propre statut? Vous prenez un risque, mais vous pouvez aussi gagner.*

— Oui, c'est certain. Il y a aussi un texte très intéressant – nous essayerons de le commenter – chez Thucydide au sujet de Périclès. Au début de *La guerre du Péloponnèse*, il y a un discours très intéressant, très beau de Périclès²³. Le mot *parrèsia* n'est pas utilisé dans ce texte, mais il est très clair qu'il s'agit de la situation parrésias-tique dans laquelle le principal dirigeant, la figure importante de la démocratie athénienne, risque sa propre position en disant quelque chose qui n'est peut-être pas l'opinion de la majorité.

— *Et que gagne-t-il? Plus de pouvoir et d'autorité...*

— Oui, mais il est toujours exposé à être chassé, exilé, puni ou mis à mort par l'Assemblée. Tel est le jeu démocratique à Athènes. Ainsi, dans une démocratie, même le premier parmi les citoyens peut user de *parrèsia*. Dans une tyrannie ou dans une monarchie, le monarque n'use pas de *parrèsia*.

— *Comment sait-on qu'on a gagné la partie, aussi bien dans le cadre démocratique que dans celui de l'amitié?*

— Eh bien, dans les deux situations, quand celui qui dit cette dangereuse vérité a persuadé, convaincu l'Assemblée, la majorité, ou le prince, sans être puni.

— *Le fait d'avoir gagné et persuadé les autres doit-il me convaincre que j'ai dit la vérité? Quel est le test de la vérité?*

— Mais il n'y a pas de test de la vérité, il n'est absolument pas question d'évidence, de preuve.

— *Il s'agit seulement de persuasion.*

— Non, dans la *parrèsia*, celui qui parle est supposé dire la vérité. Le problème est : sera-t-il capable de convaincre les autres ou sera-t-il puni pour avoir dit la vérité?

— *Vous êtes en train de dire qu'il s'agit de la relation à soi-même. Si j'ai convaincu quelqu'un que j'ai dit la vérité, celui-ci n'a pas de*

doute; mais dans ma relation à moi-même, je me pose la question : ai-je dit la vérité?

— C'est le problème de la conscience de soi du parrésias-tiste. Mais je ne crois pas, je n'ai jamais trouvé – c'est vraiment un point très important, bien sûr – de texte où le parrésias-tiste, dans la culture grecque, semble éprouver le moindre doute sur le fait qu'il détient lui-même la vérité. C'est la différence entre le problème cartésien et l'attitude parrésias-tique. Descartes, avant de parvenir à l'évidence, n'est pas certain que ce qu'il connaît soit vrai. Mais dans le cas de la *parrèsia*, en raison, je crois, de la superposition de la valeur morale et de l'accès à la vérité, quand quelqu'un accède à la vérité, c'est la preuve qu'il possède certaines qualités morales, et quand quelqu'un possède ces qualités morales, alors il détient la vérité. Il n'y a donc pas de problème.

— *C'est sans doute un problème cartésien, mais c'est aussi un problème qui a à voir avec la sincérité. Si j'ai convaincu quelqu'un qu'une chose est vraie, il est possible que ma seule motivation ait été de le convaincre, je peux n'avoir pas été sincère.*

— Non, c'est une déformation du jeu. Le jeu suppose, implique que le parrésias-tiste soit quelqu'un qui connaisse la vérité et qui possède les qualités morales requises, premièrement pour connaître la vérité, deuxièmement pour dire la vérité et pour vouloir dire la vérité aux autres. Au début de mon exposé, je vous ai dit que la sincérité était le premier caractère de la *parrèsia*.

— *Mais la question de la sincérité ne se pose pas s'il n'y a aucun doute sur votre motivation à dire quelque chose.*

— Ce n'est pas un problème grec.

— *C'est un point de vue épistémologique moderne, c'est pour cela que vous ne pouvez pas comprendre^a.*

— *Ce n'est pas seulement un problème moderne. J'ai rencontré pour la première fois le problème de la sincérité dans ce contexte avec l'exigence de la vérité, dans le cadre de la confession chrétienne au XII^e siècle. Tout ce problème apparaît quand le confesseur dit que la vérité n'est pas exigée, que vous pouvez parler librement...*

a. L'intervenant ne s'adresse pas à Foucault, mais à l'intervenant précédent.

— Peut-être cela deviendra-t-il un peu plus clair quand nous étudierons la filiation entre le sage et le parrésias, parce que, par exemple, le sage n'a pas besoin de donner de preuve du fait qu'il est sage; tout le monde sait qu'il est sage, même s'il existe une situation contextuelle qui indique qu'il est sage. Solon est sage, personne n'en doute et lui-même n'en doute pas. Le parrésias est différent du sage, mais il est, d'une certaine façon, la version démocratique du sage. Il n'y a aucun doute de la part des autres ou de lui-même et il existe — peut-être cela pourrait-il être pour vous une sorte de réponse — non pas exactement un critère, mais il existe une expérience, une sorte de preuve de sa sincérité: c'est son courage. Le fait qu'il dit quelque chose de dangereux, le fait qu'il dit quelque chose qui est différent de ce que pense la majorité est le signe qu'il est un parrésias. Et maintenant, je vois beaucoup mieux votre problème. Quand vous posez la question «comment pouvons-nous savoir que quelqu'un est un parrésias?», vous posez deux questions. La première est: comment pourrions-nous savoir que quelqu'un est un parrésias? Et il y a une autre question: comment quelqu'un peut-il être certain qu'il connaît la vérité? Cette seconde question, je crois, est une question moderne, et je ne me souviens pas d'avoir jamais trouvé de texte [ancien] sur cette question. Mais la question «comment puis-je reconnaître que quelqu'un est un parrésias?», qui est une question très importante, que ce soit dans le contexte de la démocratie ou dans la direction spirituelle au sein de la société gréco-romaine, cette question a été très explicitement posée et développée par Plutarque dans son traité sur la flatterie²⁴; et cette question est: quand j'ai un ami et quand je lui demande de m'aider à devenir moralement meilleur, comment puis-je être certain qu'il est un parrésias? Galien aussi, dans un traité sur le traitement des passions de l'âme²⁵, donne des indications sur la manière de distinguer le véritable parrésias d'un hypocrite ou d'un flatteur. Mais, vu de l'intérieur, «comment puis-je être certain que je dis la vérité et que je n'ai pas d'intérêt personnel à parler ainsi?», c'est une question que les Grecs ne se posaient pas.

Tout ce que je viens de vous dire n'était qu'un cadre très général et, bien entendu, il nous faut étudier de façon beaucoup plus précise

cette notion de *parrêsia*. Ce que je voudrais faire dans ce séminaire, ce n'est pas l'étude, l'analyse de toutes les dimensions et de tous les traits de cette notion de *parrêsia*; mais je voudrais essayer de vous montrer, de mettre l'accent sur certaines évolutions, certains aspects de l'évolution de la *parrêsia*, des règles, du jeu parrésiasique dans la culture antique, depuis le v^e siècle avant Jésus-Christ jusqu'à la culture chrétienne.^a Je crois qu'il y a trois évolutions importantes, ou encore que nous pouvons analyser l'évolution de la *parrêsia* selon trois points de vue différents.

Le premier concerne la relation entre *parrêsia* et rhétorique²⁶. Au iv^e siècle, même chez Euripide, vous voyez très clairement que la relation entre *parrêsia* et rhétorique est quelque chose de très problématique. Mais chez Platon, par exemple, et dans toute la tradition socratique-platonicienne, il y a une très forte opposition entre *parrêsia* et rhétorique.^b Cette opposition apparaît très clairement, par exemple, dans le *Gorgias* — on peut lire le texte dans cette perspective —, où l'on trouve le mot *parrêsia*²⁷. Et vous voyez très bien qu'il y a une opposition entre les techniques sophistiques et rhétoriques et la philosophie. Vous pouvez voir aussi que le long discours, le long discours continu, est quelque chose qui relève de la rhétorique et des techniques sophistiques. Au contraire, le dialogue procédant par questions et réponses est typique de la *parrêsia*; ou encore, c'est, dans le *Gorgias*, la principale technique pour jouer le jeu parrésiasique: le dialogue comme outil, instrument du jeu parrésiasique. Vous pouvez aussi voir l'opposition très nette entre

a. Le manuscrit précise: « Cette évolution sera le sujet de ce séminaire, car cette évolution a été déterminante pour les relations entre la subjectivité, la vérité, l'éthique et la politique dans nos sociétés, et aussi pour la généalogie de ce que nous appelons critique. »

b. Sur une page du manuscrit qui pourrait être une première version de ce passage, Foucault précise: « Dans les dialogues de Platon, la *parrêsia* est opposée à la rhétorique. Et elle est opposée à la rhétorique selon deux points de vue:

— La rhétorique s'intéresse aux effets de celui qui parle peut obtenir au moyen de son discours. La *parrêsia* s'intéresse à la vérité.

— La rhétorique a besoin de plusieurs techniques qui doivent être apprises. La *parrêsia* a seulement besoin de la volonté de trouver, de découvrir, de dire ou de montrer la vérité. »

rhétorique et *parrèsia* dans le *Phèdre*, où le problème n'est pas du tout, comme chacun sait, celui de l'opposition entre l'écriture et la parole, [mais] celui de l'opposition entre le *logos* qui dit la vérité et le *logos* qui n'est pas capable de dire la vérité²⁸. Et là aussi, vous voyez la différence entre la *parrèsia* et la rhétorique.

Cette opposition si tranchée au IV^e siècle, au moins chez Platon, entre rhétorique et *parrèsia* va se maintenir pendant des siècles dans la tradition platonicienne [et], la plupart du temps, dans la tradition philosophique. Par exemple, chez Sénèque, vous trouvez à plusieurs reprises cette idée que les leçons et les conversations privées sont le meilleur moyen pour parler avec franchise et pour dire la vérité, dans la mesure où, dans ces leçons ou dans ces dialogues privés, on n'a pas besoin d'utiliser des procédés rhétoriques²⁹. Et l'opposition culturelle entre rhétorique et philosophie, même au II^e siècle après Jésus-Christ, dans ce que nous appelons la « seconde sophistique », cette opposition entre rhétorique et *parrèsia* est encore très claire et très forte.

Mais vous trouvez également chez les théoriciens de la rhétorique au début de l'Empire quelques signes de l'intégration de la *parrèsia* dans le domaine de la rhétorique. Par exemple, chez Quintilien, dans l'*Institution oratoire*, livre IX, au chapitre 2 qui est consacré aux *sententiarum figurae*. Quintilien explique que certaines figures de rhétorique sont spécialement utilisées pour intensifier les émotions de l'auditoire. Ces procédés techniques qui intensifient les émotions sont appelés par Quintilien *exclamationes*, et ce sont des figures de rhétorique. Et parmi ces figures, ces *exclamationes*, il y a un genre d'*exclamatio* qui n'est pas, dit Quintilien, *arte composita*, qui est dépourvue de technique, dépourvue d'art; cette exclamation naturelle est ce qu'il appelle *licentia*, ou *libera oratio*, et il dit que c'est la traduction latine du grec *parrèsia*³⁰. Vous voyez donc que la *parrèsia* devient une figure parmi les figures de rhétorique, mais avec cette particularité que c'est une figure dépourvue de figure, parce qu'elle est complètement naturelle. Elle est le degré zéro de la figure de rhétorique, l'*exclamatio*, la *libera oratio*, la *parrèsia*, au moyen duquel l'orateur intensifie les émotions de l'auditoire. Voilà une

première évolution, qui est, je le crois, très intéressante et importante, [celle de] la relation entre *parrèsia* et rhétorique.

La seconde évolution importante – je crois que nous en avons parlé dans la séance de questions il y a quelques minutes – concerne le domaine politique; c'est l'évolution de la *parrèsia* dans le domaine politique³¹. Au IV^e siècle, la *parrèsia*, telle qu'elle apparaît dans les textes d'Euripide, était une caractéristique de la démocratie athénienne. Nous avons, bien sûr, à étudier ce qu'était exactement la *parrèsia* dans les institutions politiques d'Athènes, mais nous pouvons noter que la *parrèsia* était à la fois une loi générale de la démocratie et que la démocratie était très explicitement définie comme une *politeia*, une constitution, dans laquelle le peuple bénéficiait de la *démokratia*, de l'*isonomia*, de l'*isègoria* et de la *parrèsia*³². C'était une loi constitutionnelle, et il nous faut étudier, analyser tout cela d'un peu plus près. C'était une loi générale et constitutionnelle, et c'était aussi une attitude personnelle, une attitude éthique, qui caractérisait le bon citoyen. C'était donc une loi constitutionnelle et une attitude personnelle.

Et puis, à l'époque hellénistique, la signification politique de la *parrèsia* en tant que caractéristique de la constitution athénienne change, bien entendu, avec les monarchies hellénistiques, et la *parrèsia* apparaît comme une certaine relation entre le prince et ses conseillers ou ses courtisans. Dans ce type de constitution, de *politeia*, dans ces constitutions monarchiques, le conseiller doit user de *parrèsia* pour aider le prince ou pour l'empêcher d'abuser de son pouvoir. La *parrèsia* est nécessaire, elle est utile au prince lui-même ou au peuple que le prince gouverne. De toute façon, dans un cas comme dans l'autre, c'est le devoir du conseiller du prince de lui dire la vérité.^a Et c'est une *parrèsia* qui est très différente de la *parrèsia* démocratique à Athènes. Dans ce jeu parrésiasique – et c'est un commencement de réponse à certaines de vos questions de tout à l'heure – le prince doit accepter la *parrèsia* du conseiller. Il n'est pas lui-même un parrésiasique, mais c'est la pierre de touche du bon

a. Le manuscrit précise: « C'est son devoir à l'égard du prince et son devoir à l'égard de ses concitoyens. »

dirigeant, du bon prince que d'accepter ou non le jeu parrésiasique. Le bon prince est celui qui accepte tout ce que lui dit le parrésiasique, même s'il est déplaisant pour lui d'entendre ces critiques. Et il montre qu'il est un tyran s'il ne tient pas compte de ce que dit le parrésiasique; il est un tyran s'il le punit pour ce qu'il a dit. Il est un bon prince, un bon roi, s'il accepte ce que dit le parrésiasique et s'il en tient compte. Vous trouvez cela dans tous les textes historiques d'écrivains grecs comme Polybe ou latins comme Tite Live ou, plus encore, Tacite et d'autres : dans les portraits qu'ils font des princes, il y a toujours des indications sur la façon dont ils se comportent avec leurs conseillers. C'est la particularité parrésiasique qui les caractérise, c'est une caractéristique du prince que la façon dont il se comporte avec le parrésiasique.

Nous pouvons donc dire que cette évolution de la notion de *parrèsia* dans le domaine politique nous montre que, dans la constitution démocratique d'Athènes, la *parrèsia* prend place entre les citoyens en tant qu'individus et les citoyens en tant que totalité, en tant que communauté, en tant qu'assemblée; c'est ce jeu entre le citoyen en tant qu'individu et la majorité ou la totalité des citoyens qui constitue le cadre du jeu parrésiasique. L'*agora* est le lieu où apparaît la *parrèsia*. La *parrèsia* est un réquisit pour le discours public. Dans les royaumes hellénistiques, le jeu parrésiasique est différent. C'est un jeu entre le conseiller et le prince, avec une troisième catégorie de joueurs que nous pourrions appeler la majorité silencieuse, le peuple, qui ne sont pas présents entre le conseiller et le prince, mais auxquels le conseiller se réfère quand il conseille le prince. Le lieu où apparaît la *parrèsia* n'est pas l'*agora*, c'est la cour; c'est à la cour, dans le palais, que la *parrèsia* prend place. Voilà la seconde évolution de la notion de *parrèsia*.

Et la troisième concerne la *parrèsia* dans le domaine de la philosophie, entendue comme art ou *technê* de vivre³³. Chez Platon, Socrate apparaît comme le parrésiasique. Le mot *parrèsia* est employé à plusieurs reprises chez Platon, jamais le mot «parrésiasique», qui apparaît un peu plus tard dans le vocabulaire grec, mais le rôle de Socrate est typiquement le rôle du parrésiasique, et ce rôle est très clairement exposé dans l'*Apologie*. Dans l'*Apologie*, vous voyez Socrate faire usage de sa *parrèsia*, et celle-ci consiste à interpeller les

gens dans la rue, à leur demander ce qu'ils savent et à les inviter à prendre soin d'eux-mêmes³⁴. Vous trouvez un exemple de cette *parrèsia* dans l'*Alcibiade*; nous étudierons de plus près ce texte plus tard³⁵. Et dans l'*Alcibiade*, vous voyez très bien que, [tandis que] les amoureux d'Alcibiade le flattaient et cherchaient à obtenir ses faveurs, Socrate, à la différence de ces flatteurs et de ces amoureux, prend le risque de fâcher Alcibiade en lui montrant qu'il est incapable de faire ce dont il a tellement envie, c'est-à-dire devenir le premier parmi les Athéniens, gouverner Athènes et devenir plus puissant que le roi de Perse. Le philosophe est ainsi typiquement un parrésiasique.

Plus tard, dans la philosophie gréco-latine et pendant les premiers siècles de notre ère, la *parrèsia* philosophique est toujours associée au thème du souci de soi. Le philosophe doit être un parrésiasique, dans la mesure où il doit inviter les gens à prendre soin d'eux-mêmes. Mais la *parrèsia* n'est pas seulement le courage du philosophe qui aide les gens à découvrir qu'ils ne savent rien, elle n'est pas seulement ce genre d'attitude provocatrice que Socrate adoptait à l'égard des gens et à l'égard des jeunes gens comme Alcibiade; la *parrèsia* n'est pas seulement un problème de questionnement, maintenant la *parrèsia* n'est pas seulement une attitude, une attitude provocatrice, c'est aussi une procédure. Ce n'est pas seulement une qualité morale du philosophe, c'est une technique, une technique sophistiquée, grâce à laquelle le philosophe guide son disciple ou son ami. La *parrèsia* est maintenant une technique de direction spirituelle³⁶. Par exemple, Philodème, qui a été la principale figure, le principal auteur épicurien avec Lucrèce au premier siècle avant Jésus-Christ, a écrit un livre sur la *parrèsia*³⁷, et ce livre était l'ouvrage technique sur l'enseignement et l'assistance qu'on se prêtait mutuellement dans les communautés épicuriennes. La *parrèsia* devient une technique; c'est une technique de *psuchagôgê*, une technique psychagogique, c'est-à-dire une technique de conduite des âmes. Ces techniques de *parrèsia* sont, par exemple, très bien expliquées dans les écrits de Sénèque, dans certains traités comme le *De tranquillitate*³⁸ ou dans certaines lettres à Lucilius. Ce que vous voyez dans le développement de ces techniques et à travers ces lettres et ces traités de Sénèque, c'est une évolution très significative, très importante de ces techniques de *parrèsia*.

Au début, et depuis le début, la *parrësia*, l'attitude parrésiastique, caractérisait le rôle du maître. Le maître, le philosophe devait dire la vérité au jeune homme, avec le risque de perdre son amitié. Mais maintenant, dans les textes de Sénèque, vous voyez très bien la *parrësia* devenir un jeu où les deux joueurs doivent parler et se dire la vérité l'un à l'autre. C'est le rôle du professeur, du maître, qui doit dire la vérité à l'élève, au disciple ou à celui qui est dirigé. Cependant le disciple, l'élève, celui qui est dirigé doit également dire la vérité. Mais quelle sorte de vérité? Il doit dire la vérité sur lui-même, il doit expliquer sans rien cacher ce qu'il est, ce qu'il ressent, quel est l'état de son âme. La *parrësia* est un complet dévoilement de soi à travers une sorte d'aveu. Vous voyez donc une *parrësia* avec deux partenaires : le rôle parrésiastique du maître, qui dit la vérité au disciple, et l'attitude parrésiastique du disciple, qui fait usage de *parrësia* pour dévoiler sa propre âme, son propre état d'esprit au maître. Bien entendu, les choses sont beaucoup plus compliquées que cela, mais je crois que nous pouvons identifier ici une très importante évolution, depuis la *parrësia* par laquelle le maître montre au disciple qu'il ne sait rien jusqu'à cette *parrësia* par laquelle le disciple dit au maître tout ce qu'il sait sur lui-même.

Voilà, je crois, les trois principales évolutions du mot *parrësia* du v^e siècle à la période gréco-romaine et dans l'Antiquité tardive : les relations avec la rhétorique, les relations avec la politique, les relations avec la philosophie et le souci de soi.

Dans ce séminaire et les suivants, je voudrais vous présenter une esquisse de cette évolution, depuis Euripide et la crise des relations entre la vérité, entre le dire-vrai et le discours politique à la fin du v^e siècle, jusqu'à la philosophie gréco-latine, dans laquelle la *parrësia* du maître laisse la place à l'aveu du disciple. Le contexte de mon intérêt pour cette notion de *parrësia* est, bien sûr, l'histoire du souci de soi et le développement de ce que nous pouvons appeler la culture de soi, qui a eu une très grande importance, je crois, dans la société gréco-romaine, particulièrement pendant les premiers siècles de notre ère³⁹. Mon objectif est de faire l'analyse des formes et du rôle de la vérité, des jeux de vérité, dans cette culture de soi. Cette activité verbale, cette attitude éthique qui caractérise l'activité parrésiastique,

l'attitude parrésiastique, a eu, je crois, beaucoup d'importance dans le développement de la culture de soi. Et l'évolution qui mène de l'usage démocratique de la *parrësia* à l'usage spirituel de la même *parrësia*, du même mot *parrësia* est, je crois, importante pour comprendre comment cette culture de soi s'est développée depuis le iv^e siècle, depuis la philosophie socratique et platonicienne jusqu'au stoïcisme tardif. Cette question à propos des jeux de vérité dans la culture de soi est une question du même type que celle que j'ai essayé de poser à propos, par exemple, de la folie et ensuite à propos du crime. Quels sont les jeux de vérité impliqués dans notre conception de la folie et du crime? D'où viennent-ils? Comment se sont-ils constitués et développés? Quelles ont été leurs conditions institutionnelles et pratiques? Mais, dans le cas de la folie et du crime, ces jeux de vérité ont été utilisés en corrélation avec l'exclusion sociale; dans le cas du souci de soi, les jeux de vérité ont été utilisés dans le processus de constitution de soi. Voilà la première raison pour laquelle je me suis intéressé à la *parrësia* et pour laquelle je voulais vous en parler.^a

Mais en faisant l'analyse de cette notion de *parrësia*, je voulais aussi esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société⁴⁰. La plupart du temps, les historiens des idées s'intéressent aux problèmes des « idéologies »^b, ou au problème des relations entre société et représentation, pour comprendre dans quelle mesure les structures sociales ou les processus sociaux favorisent ou empêchent la découverte de la vérité.

a. Le manuscrit ajoute : « La plupart du temps, les historiens des idées posent la question : comment la subjectivité humaine est-elle devenue un objet de connaissance? Comment, et dans quelles conditions cette objectivation s'est-elle produite? Pourquoi et comment cette subjectivité a-t-elle été aliénée comme conséquence de cette intégration dans le champ de la connaissance objective? »

La question que je voudrais poser est différente de celle-ci, même si elle lui est apparentée :

Comment et de quelle façon les individus, dans les sociétés occidentales, sont devenus des sujets – des sujets éthiques, politiques, épistémologiques, juridiques?

Comment et par quel processus la relation à soi-même a-t-elle reçue la forme qu'elle a prise dans le domaine de l'éthique, de la politique, de la science, etc. ? »

b. Entre guillemets sur le manuscrit.

Mais je crois qu'il y a un autre problème à propos des relations entre vérité et société. Ce n'est pas le problème des relations des sociétés à la vérité à travers les idéologies, c'est le problème de ce que nous pouvons appeler « celui qui dit la vérité », le *Wahrsager*. Le problème du *Wahrsager*, comme vous le savez, est un problème nietzschéen, et vous trouvez ce problème développé chez Nietzsche⁴¹.^a Quel est le problème du *Wahrsager*, de celui qui dit la vérité ? C'est celui-ci : qui, dans une société, est qualifié pour dire la vérité, qui est considéré comme capable de la dire ? Qui est celui dont les paroles sont supposées être des paroles de vérité et acceptées comme telles ? Nous pourrions dire, je crois, qu'il y a dans nos sociétés quatre différents rôles pour celui qui dit la vérité⁴².

Trois d'entre eux sont relativement bien connus :

— Il y a le rôle prophétique. Dans le rôle prophétique, quelqu'un parle, et il parle en tant que porte-parole, en tant que représentant de quelqu'un d'autre : il est le porte-parole d'un être puissant, qui est actuellement hors de notre vue. Le rôle prophétique implique une référence à une autre réalité. [Le prophète] intervient, agit comme médiateur.

— Il y a un autre rôle pour le *Wahrsager*, c'est le rôle du sage. La différence entre le prophète et le sage, c'est que le premier, le prophète, parle au nom de quelqu'un d'autre, [alors que] le second, le sage, parle en son propre nom.

— Le troisième rôle pour celui qui dit la vérité est le rôle du professeur. La différence entre le sage et le professeur, c'est que le premier, le sage, dit des choses qu'il est le seul à connaître, tandis que le second, le professeur, est quelqu'un qui dit des choses qui sont déjà connues, qui sont acceptées et reçues dans la société. Le rôle du professeur est d'enseigner ces vérités à ceux qui ont besoin de les connaître pour s'intégrer, ou mieux s'intégrer, dans la société.

Voilà donc ces trois rôles : le prophète, le sage, le professeur. Je crois qu'ils ont été assez souvent analysés, qu'ils sont assez bien connus.

^a Le manuscrit précise : « Ce problème a été étudié par Nietzsche, par Max Weber. »

Mais il y a, à mon avis, un quatrième rôle qui, pour certaines raisons, n'a jamais été très bien étudié : c'est le rôle parrésiasique. Comme vous pouvez le voir, le rôle du parrésiasique est d'une certaine manière différent de ces trois rôles principaux.

Le parrésiasique, d'abord, est différent du prophète en ce sens que le parrésiasique ne parle pas au nom de quelqu'un d'autre, il parle en son propre nom ; il dit exactement quelle est son opinion ; il est son propre porte-parole. C'est la principale différence entre le parrésiasique et le prophète.

Le parrésiasique est également différent du sage, car le sage n'est pas obligé de dire aux autres ce qu'il sait. Les autres doivent poser des questions au sage et écouter ce qu'il dit. Mais le sage peut garder le silence, et souvent son silence est le meilleur signe de sa sagesse. En tout cas, le sage dit ce qu'il veut et ne se préoccupe pas des effets de sa parole et de sa sagesse. Au contraire, le devoir du parrésiasique est de parler, il est de dire la vérité, il est de persuader les autres. Le parrésiasique doit agir sur eux et rendre meilleure leur conduite, rendre meilleur l'état d'esprit du prince, rendre meilleures la société, la cité, etc. Il a une responsabilité, un devoir, une obligation que n'a pas le sage.

Et je crois qu'enfin le parrésiasique est différent du professeur, parce que le professeur, comme vous le savez très bien, n'a pas besoin d'être courageux, il ne prend aucun risque quand il enseigne ; il dit ce que tout le monde sait, son rôle est d'intégrer des personnes qui ne le sont pas encore, de les aider à entrer à l'intérieur [de la société] ; mais il est lui-même dans la société. Le parrésiasique, au contraire, se trouve fondamentalement dans une situation conflictuelle. Il affronte le pouvoir, il s'oppose à la majorité ou à l'opinion publique, etc., ce que le professeur ne fait pas. Il œuvre, non en tant qu'agent d'intégration, mais en tant que facteur, qu'agent de désintégration.^a

^a Le manuscrit ajoute : « Je crois que plusieurs fonctions et institutions dans notre société ont leurs racines dans ces quatre principaux rôles :

— Par exemple la fonction des dirigeants religieux ou politiques a ses racines dans le rôle de prophète. Ils sont les porte-paroles de Dieu, ou du peuple, ou de la nation, ou du prolétariat.

Je crois que ces quatre rôles, le rôle prophétique, le rôle du sage, de la sagesse, le rôle pédagogique et le rôle parrésiasique, se sont toujours plus ou moins mélangés; ou, à tout le moins, il existe certaines combinaisons de ces différentes figures. Le rôle parrésiasique, vous pouvez le trouver plus ou moins lié ou associé aux autres rôles. Par exemple, vous trouvez le rôle parrésiasique plus ou moins lié au rôle prophétique dans la tradition judaïque, où certains prophètes sont également des figures parrésiasiques qui critiquent la société, la conduite des Hébreux, [leur prescrivent] ce qu'ils doivent faire, etc., et sont en conflit avec eux. Vous pouvez voir aussi la même combinaison de la figure prophétique et du rôle parrésiasique chez certains personnages de l'histoire européenne. Par exemple, vous la trouvez très souvent dans les mouvements liés à la Réforme au XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, où il y avait des personnages prophétiques qui étaient également des personnages parrésiasiques. Vous trouvez aussi cela dans l'Église catholique: quelqu'un comme Savonarole en Italie au XV^e siècle est typiquement un prophète qui joue à Florence le rôle du personnage parrésiasique.

Le rôle parrésiasique peut aussi être lié au rôle du sage. Socrate, à de nombreux points de vue, s'inscrivait dans la tradition des anciens sages de la société grecque, comme Solon et quelques autres. Il était un sage et il jouait aussi le rôle de l'homme parrésiasique. Mais je crois qu'au XVIII^e siècle européen vous pouvez trouver ces deux rôles associés, le rôle du sage et celui du parrésiasique. Rousseau, par exemple, était à la fois un sage et un homme parrésiasique. Et je crois que, d'une manière générale, vous pouvez trouver ce genre de combinaison dans l'*Aufklärung*.^a

—La fonction des savants, des experts, des artistes est la forme moderne du rôle du sage.

—Le rôle de l'enseignement a été institutionnalisé comme vous le savez.

—Et le rôle du parrésiasique se trouve chez des figures spécifiques comme les moralistes, ou les critiques sociaux ou politiques.»

a. Le manuscrit précise: «Le rôle du sage a été également combiné avec les autres rôles:

—avec le rôle prophétique (Solon)

—avec le rôle du professeur ([en] Grèce depuis Platon et peut-être Pythagore)

Le rôle parrésiasique se rencontre parfois aussi lié ou associé au rôle pédagogique. Vous trouvez cette association dans la culture gréco-romaine, dans la culture gréco-latine, par exemple dans ce mélange très intéressant de l'école stoïcienne et de l'attitude cynique, et le principal exemple en est bien sûr Épictète. Épictète était un professeur, il tenait une école, une école très bien organisée, avec une hiérarchie, un parcours scolaire, des examens, etc. Il était aussi l'homme parrésiasique qui, en tant que cynique, jouait ce rôle provocateur du parrésiasique. Mais cette combinaison du rôle du professeur et de celui du parrésiasique a disparu pendant très longtemps, parce que, je crois, ce rôle parrésiasique a été plus ou moins confisqué par les prédicateurs dans la société médiévale, dans celle de la Renaissance et dans la société de l'Âge classique. Mais cette combinaison du rôle parrésiasique et du professeur, je crois, réapparaît dans l'université du XIX^e siècle, et particulièrement dans l'université allemande, où il est devenu encore une fois possible de jouer les deux rôles^a, le rôle pédagogique et le rôle parrésiasique. Je crois que c'était dû au fait que la tradition de l'*Aufklärung*, les thèmes de l'*Aufklärung*, l'idéologie de l'*Aufklärung* s'étaient intégrés à l'université allemande à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle.^b Et peut-être pourrions-nous dire que Kant, avec les *Critiques*, a été le premier qui a essayé de combiner une fois encore l'ancien rôle parrésiasique avec le rôle pédagogique. Et, d'une certaine façon, Hegel et les néo-hégéliens dans l'université allemande ont été à la fois des professeurs et des parrésiasiques. Vous pourriez trouver, je crois, la même chose dans l'université française, mais pas dans les départements de philosophie, dans ceux d'histoire. Des gens comme Michelet... ou

—avec le rôle du parrésiasique: Socrate, qui a changé la définition et la caractérisation de la sagesse (il était un sage au sens ancien du terme), et a joué en même temps le rôle du parrésiasique

—Rousseau; ou peut-être plus généralement le mouvement de l'*Aufklärung* a été une combinaison du rôle de la sagesse et du rôle parrésiasique.»

a. Nous corrigeons d'après le manuscrit.

b. Le manuscrit ajoute: «Et peut-être l'importance de l'université allemande au début du XIX^e siècle vient-elle du fait que des gens comme Fichte et surtout Hegel ont cherché à jouer simultanément ces quatre principaux rôles: prophète, sage, professeur et parrésiasique.»

Renan – c'est aussi très intéressant –, Renan qui a été à la fois un professeur et un parrésiasite, et parrésiasite au point que, comme vous le savez, quand il a prononcé sa première leçon au Collège de France, il a été révoqué et n'a pas pu prononcer la seconde leçon, parce qu'il avait dit que Jésus était *un homme remarquable*⁴³. Il était d'une certaine façon un parrésiasite usant de *parrêsia* dans un domaine de connaissance scientifique. Et peut-être qu'un personnage comme Bertrand Russell, dans l'université anglaise, pourrait être considérée à la fois comme un professeur et un parrésiasite (je ne sais pas s'il en serait flatté...).^a

Quoi qu'il en soit, je crois que dans nos sociétés, même si nous n'avons pas de mot pour la *parrêsia*, le rôle parrésiasitique, ce que nous pourrions appeler « le rôle critique », est une chose très importante, et qu'il y a, en tout cas, une très vive, une très forte concurrence dans nos sociétés pour l'exercice de cette fonction de dire la vérité de façon parrésiasitique. Il y a une concurrence entre les mouvements religieux, les partis politiques, l'université, les journaux, les médias; ces quatre types d'institutions – mouvements religieux, partis politiques, université et presse, médias – sont des institutions qui prétendent, d'une certaine façon, faire leur propre travail et jouer également le jeu parrésiasitique. La compétition entre ces quatre institutions est très rude.

Comme vous le voyez, la seconde raison pour laquelle je m'intéresse à la *parrêsia* est la suivante. Je voudrais faire l'étude de ce rôle parrésiasitique, essayer, premier point, de faire l'étude de la façon dont la culture de soi s'est développée au moyen de ce jeu de vérité particulier qu'est le jeu parrésiasitique; et, second point, à travers cette histoire de la *parrêsia* dans la culture antique, je voudrais faire l'analyse de l'origine, de la généalogie de ce qu'est, dans notre société, ce que nous appelons l'attitude critique. Car je crois que le

a. Le manuscrit ajoute : « En tout cas, même si l'université a essayé ou a été tentée de jouer ces quatre rôles en même temps, c'est un fait qu'elle n'a pas réussi dans cette tentative. Et pendant tout le XIX^e siècle, il est possible d'observer une compétition à propos de ces différents rôles du dire-vrai : entre les mouvements religieux, les partis politiques (et surtout socialistes, et [révolutionnaires]), l'université, et la presse, les journaux. »

rôle critique, l'attitude critique dans notre société, que ce soit au point de vue philosophique, politique ou religieux, est quelque chose qui dérive, qui provient de ce rôle parrésiasitique que la philosophie grecque a découvert, inventé. Et au point de rencontre de la généalogie de la subjectivité et de la généalogie de l'attitude critique, l'analyse de la *parrêsia* fait partie de ce que je pourrais appeler l'ontologie historique de nous-mêmes⁴⁴, puisqu'en tant qu'êtres humains nous sommes capables de dire la vérité et de nous transformer nous-mêmes, de transformer nos habitudes, notre *êthos*, notre société, de nous transformer nous-mêmes en disant la vérité. Voilà le cadre général de ce séminaire sur la *parrêsia*.