

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.

B
243
T
F 6
2
H

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. 19 h 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 17 h 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, remplaçant 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 folie ², 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 véridiction, 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 Monatschrift*, 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 religion¹⁶. » 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 humaine¹⁷ ; c'est aussi jusqu'à un certain point le texte sur la définition du concept de race¹⁸. 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 téléologiques²⁰. 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 Leibniz par exemple – de trouver, dans cette configuration désignée comme présente, un motif pour une décision philosophique. Ni chez Descartes, ni même je pense chez Leibniz, 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'exécution 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 gouvernementalité, 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 décisif, 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 dégagelement 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 obligamment 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 au 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 autoritairement 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 : Raisonniez 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 : Raisonniez 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 machine¹⁶ ». 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 « obstacles »¹⁹ 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 disciplinée »²¹. 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) tienne 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. – Parrèsia et culture de soi. – Le Traité des passions de Galien. – La parrèsia : difficulté à cerner la notion ; repères bibliographiques. – Une notion durable, plurielle, ambiguë. – Platon face au tyran de Syracuse : une scène de parrèsia exemplaire. – L'écho d'Œdipe. – Parrèsia 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 vérité. Ce passage, ce déplacement du développement des connaissances à l'analyse des formes de vérité 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 gouvernamentalité, 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 Scarpato, qui date de 1964¹⁰ et où vous avez un parcours qui est intéressant, soigneux, de cette notion de *parrêsia*, avec une très curieuse élimination 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 Dorothée 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 charmait. 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 *parrésia* 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 parrésiasique 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 *parrésia*. 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 *parrésia*. 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 *parrèsia* n'est pas employé à propos de Platon, même si nous sommes bien dans une sorte de scène matricielle de la *parrèsia*. 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 *parrèsia* est effectivement prononcé : Dion est, à côté de Denys et après la grande leçon de Platon, celui qui use de *parrèsia*. Il est le parrésiasite, 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 d'un tyran (*tyrannos*), 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 *parrèsia* qui joue dans ce texte de Plutarque. Comment est-ce qu'on va caractériser la *parrèsia* ? Alors je vais être peut-être un peu piétinant, mais vous me pardonnerez parce que je voudrais que les choses soient assez claires. Quand il s'agit de définir ce qu'est la *parrèsia*, il faut être prudent et marcher pas à pas. Qu'est-ce qui fait que Plutarque peut dire que Dion pratique la *parrèsia* ? Il pratique la *parrèsia* comme d'ailleurs Platon, même si ce n'est pas dit à propos de Platon. Eh bien la *parrèsia*, 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 parrésiasite, ce sera celui qui dit la vérité et qui par conséquent se démarquera de tout ce qui peut être mensonge et flatterie. *Parrésiazesthai*, 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 formule, 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 écartier 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 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 *parrêsias* sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les *parrêsias* 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. Philodème, *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 et 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 *parrèsia* 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 *parrèsia* (*libertas*). cf. *infra*. note 23.

18. Plutarque, *Vies parallèles*, t. III, « Dion », 959d, chap. IV, trad. B. Latazarus, 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 *parrèsia*. 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 parrésiaïque 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 parrésiaïque 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 parrésias-tique, de l'énonciation parrésias-tique 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 parrésias-tique. 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 *parrésia*, 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 *parrésia* 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 parrésias-tique, 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 *parrésia* 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 *parrésia* [comprend] donc l'énoncé de la vérité, puis, au-dessus de cet énoncé, un élément implicite qu'on pourrait appeler le pacte parrésias-tique 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 *parrèsia* 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 *parrèsia*, c'est le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore la *parrèsia*, c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre. Dans cette mesure-là, pour ce mot *parrèsia* 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia* (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 *parrèsia* dans le triple contexte à partir duquel je voudrais l'aborder. Premièrement, si vous voulez, si on adopte cette définition de la *parrèsia*, vous voyez que, d'abord, surgit bien sûr une question philosophique fondamentale. On voit en tout cas que la *parrèsia* 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 *parrèsia*.

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 *parrèsia* à partir de l'exemple de Plutarque, on voit que la *parrèsia* 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 *parrèsia*. Il y a *parrèsia* à partir du moment où Platon accepte le risque en effet d'être exilé, tué, vendu, etc., en disant la vérité. Donc la *parrèsia*, 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia* 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia* : 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia* 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 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 *parrèsia*. 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 *parrèsia*, 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 *parrèsia* 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 *parrèsia* semble liée à une vertu, à une qualité personnelle, à un courage (c'est le courage dans la liberté du dire-vrai), le mot *parrèsia* 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 *parrèsia* 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 tâcherai 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 *parrèsia* 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, *isêgoria* ; troisièmement *parrèsia*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. *Isêgoria* 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 *parrèsia*. On y trouve la *parrèsia*, 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 *parrèsia* : une structure politique.

Maintenant, vous avez toute une série d'autres usages du mot *parrèsia*, 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 parrèsia* : afin que la *parrèsia* 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 parrêsian* : il n'a pas la *parrèsia* ; 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 servie. 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 servie. 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'aveuille 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 servie [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 originaire 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 panhélienisme 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 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 : Érechthée – 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-nnaissance 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

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 (*eu phroneis*)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 qu'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

* 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.

[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 l'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 complètera 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 *Edipe*, 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 *Edipe*, 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.]. 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 hiérodote 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 Pésalages Ægiéaliens; 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^{re} 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 XCH, 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 Phoïbos »).
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'aléthurgie 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 Suppliantes*, 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 *khrestoi* 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. *Khrestoi*, 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 *khrestoi* 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 *khrestoi*, il y en a parmi eux qui sont en même temps *sophoi* (qui sont sages). Et ceux-là « *sigôsin kai ou pseudosin 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 « *logôte khromênôn te tē polei*¹⁷ », ceux-là manient la politique et la raison (*khromênôn*, [du] verbe *khrestai* : 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* –, [Ion,] 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 soi 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'efficience 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 *parrèsia*. Autrement dit, la question de la *parrèsia* 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) 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 (*isègoria*), qui va avoir la possibilité et le droit de la *parrèsia*, 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 *parrèsia*, et, disons, le mouvement à tendance aristocratique autour de Nicias, qui pensait que la *parrèsia* 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 *parrèsia*, mais on voit très bien dans quel contexte il formule cette question de la *parrèsia* : lorsque, comme le texte le montre très bien là, la *parrèsia* 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 *parrèsia*.

Ce que je dis là sur le contexte immédiat, politique de ce problème et de ce thème de la *parrèsia* 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 *parrèsia* 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, pourquoi ? 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, déçue 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 Suppliants*, 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 Suppliants*, vers 442-446, éd. citée, p. 119).

12. « *Hosoi de khrêstoi dunamenoï 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