

MICHEL FOUCAULT

**LE COURAGE
DE LA VÉRITÉ**

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES II

Cours au Collège de France. 1984

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD
SEUIL

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 Courage de la vérité.
Le Gouvernement de soi et des autres II
(1983-1984)
paru

Michel Foucault

Le courage de la vérité

Le gouvernement de soi et des autres II

Cours au Collège de France
(1983-1984)

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

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD
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 978-2-02-065870-6

© SEUIL/GALLIMARD, JANVIER 2009

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.editionsduseuil.fr

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 élut Michel Foucault, le 12 avril 1970, comme titulaire de la nouvelle chaire¹. Il avait quarante-trois ans.

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

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

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

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

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

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

4. Dans le cadre du Collège de France.

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

Voici comment, en 1975, un journaliste du *Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, pouvait en retranscrire l'atmosphère : « Quand Foucault entre dans l'arène, rapide, fonceur, comme quelqu'un qui se jette à l'eau, il enjambe des corps pour atteindre sa chaise, repousse les magnétophones pour poser ses papiers, retire sa veste, allume une lampe et démarre, à cent à l'heure. Voix forte, efficace, relayée par des haut-parleurs, seule concession au modernisme d'une salle à peine éclairée par une lumière qui s'élève de vasques en stuc. Il y a trois cents places et cinq cents personnes agglutinées, bouchant le moindre espace libre [...] Aucun effet oratoire. C'est limpide et terriblement efficace. Pas la moindre concession à l'improvisation. Foucault a douze heures par an pour expliquer, en cours public, le sens de sa recherche pendant l'année qui vient de s'écouler. Alors, il serre au maximum et remplit les marges comme ces correspondants qui ont encore trop à dire lorsqu'ils sont arrivés au bout de leur feuille. 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 17h 45, en fin d'après-midi, à 9 heures du matin. Cf. le début de la première leçon (7 janvier 1976) de « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, éd. s.dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.

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

Michel Foucault abordait son enseignement comme un chercheur : explorations pour un livre à venir, défrichement 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, pp. 137.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le Courage de la vérité (Le Gouvernement de soi et des autres II), cours prononcé en 1984, est édité par Frédéric Gros.

*

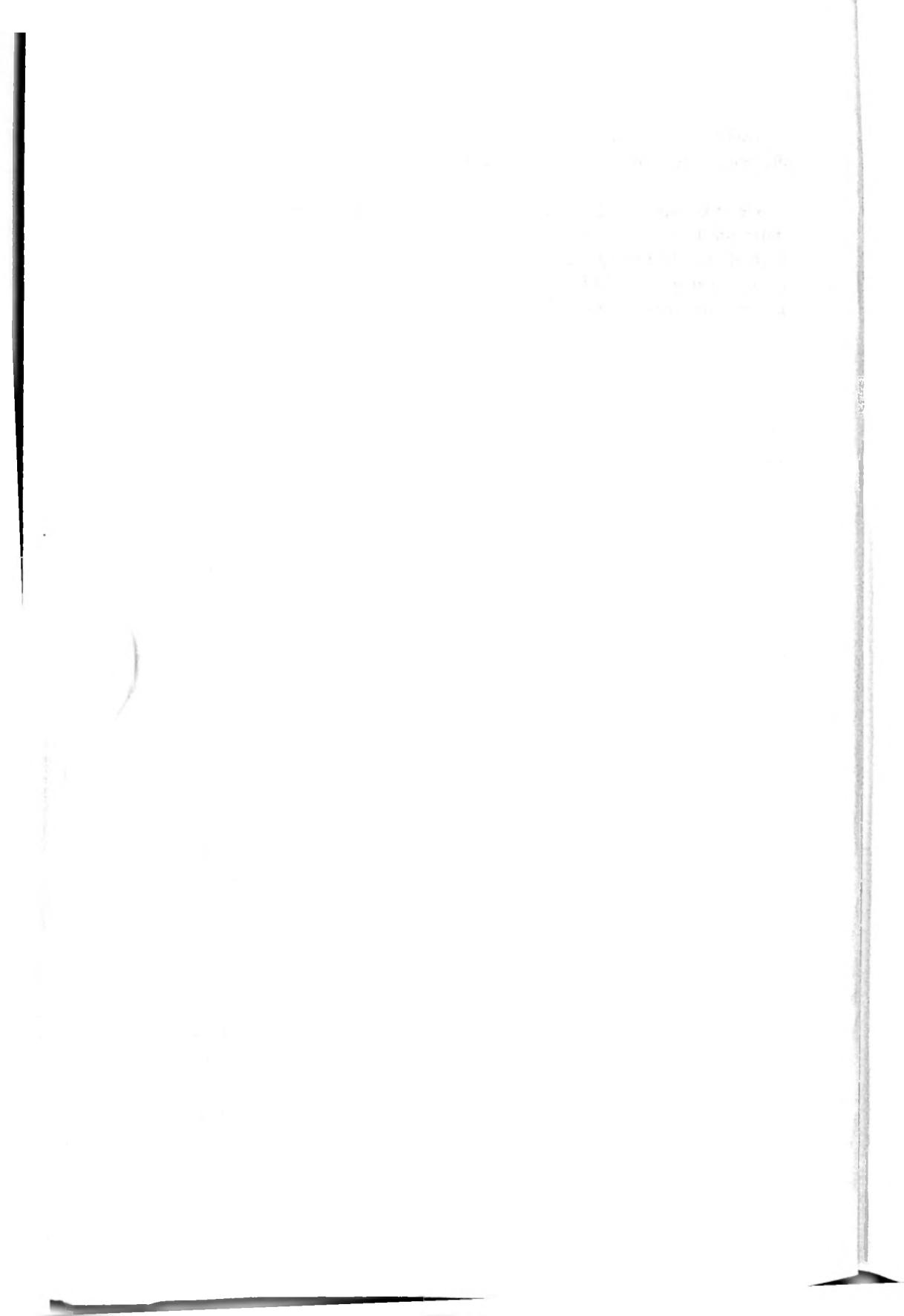
Avec cette édition des cours au Collège de France, c'est un nouveau pan de « l'œuvre » de Michel Foucault qui se trouve publié.

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.

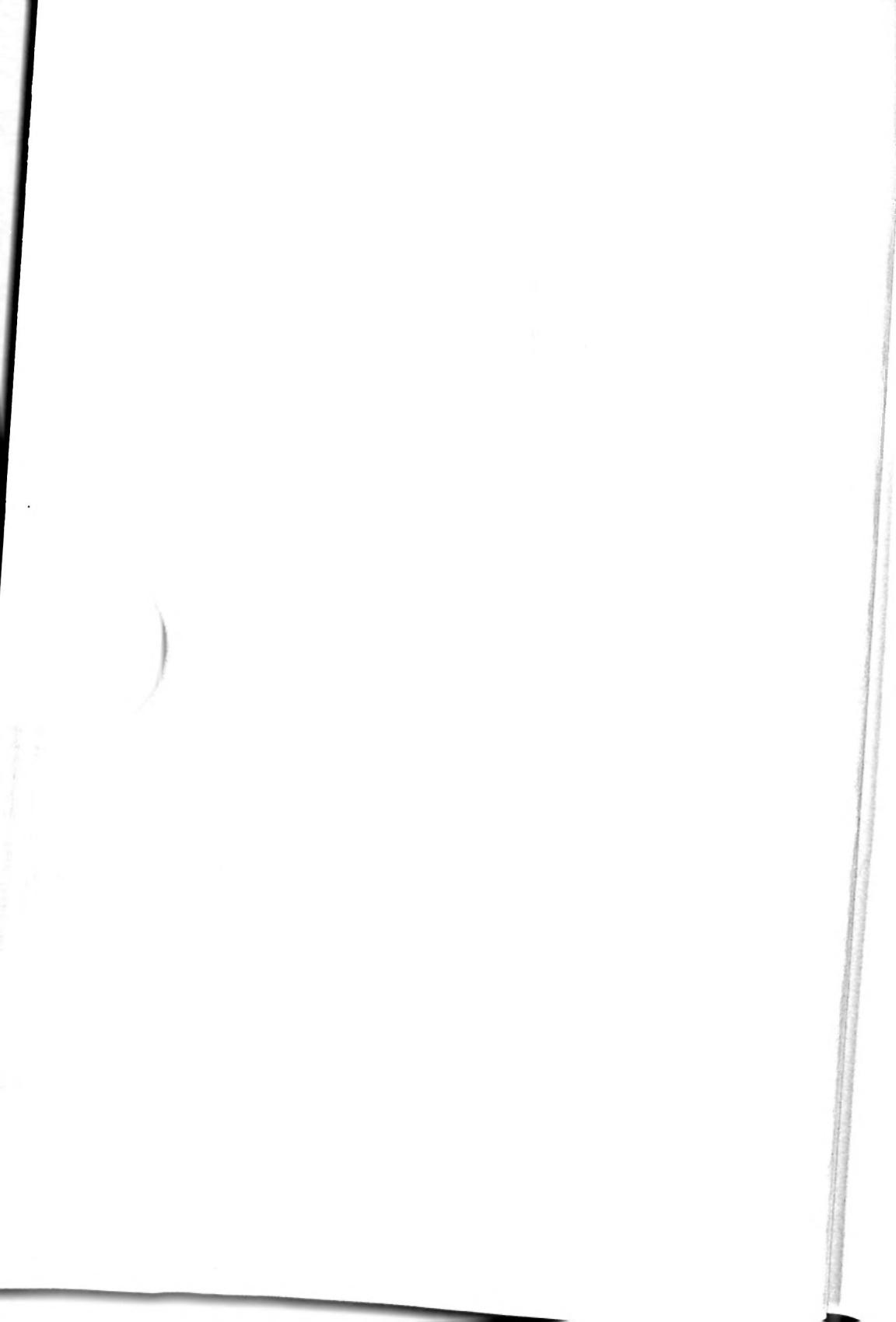
Daniel Defert, qui possède les notes de Michel Foucault, a permis aux éditeurs de les consulter. Qu'il en soit vivement remercié.

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 1983-1984*



LEÇON DU 1^{er} FÉVRIER 1984

Première heure

Structures épistémologiques et formes aléthurgiques. – Généalogie de l'étude de la parrèsia : les pratiques du dire-vrai sur soi-même. – Le maître d'existence dans l'horizon du souci de soi. – Sa caractérisation principale : la parrèsia. – Rappel de l'origine politique de la notion. – Valeur double de la parrèsia. – Traits structuraux : la vérité, l'engagement et le risque. – Le pacte parrésiastique. – Parrèsia versus rhétorique. – La parrèsia comme modalité spécifique du dire-vrai. – Étude différentielle de deux autres dire-vrai de la culture antique : la prophétie et la sagesse. – Héraclite et Socrate.

[...] Cette année, je voudrais continuer un peu ce que j'avais commencé l'an dernier sur ce thème de la *parrèsia*, du dire-vrai. Les cours que je voudrais faire seront sans doute un petit peu décousus parce qu'il s'agit d'un certain nombre de choses que je voudrais, en quelque sorte, terminer pour, après ce « *trip* » gréco-latin qui a duré plusieurs années¹, revenir à un certain nombre de problèmes contemporains que je traiterai soit dans la seconde partie du cours, soit éventuellement sous la forme d'un séminaire de travail.

* Le cours commence par les mises au point suivantes :

– Je n'ai pas pu commencer comme à l'habitude mon cours au début de janvier. J'ai été malade, réellement malade. Des bruits ont couru disant que c'était pour me débarrasser d'une partie de mon auditoire que j'avais brouillé les dates. Non, non, j'étais réellement malade. Et par conséquent je vous demande de m'excuser. Je vois d'ailleurs que ça n'a pas résolu le problème du nombre de places. L'autre salle n'est pas ouverte ? Vous avez demandé ? La réponse a été catégorique ?

[réponse provenant du public] – Ah oui.

– Elle ne le sera pas ?

– Si, si on en fait la demande.

– Si on en fait la demande... Alors, je suis d'autant plus désolé, parce que je pensais que ça se ferait automatiquement. Ça vous ennuierait d'aller regarder si ce n'est pas possible de faire ça pour maintenant ou éventuellement pour l'heure suivante ? Je déteste vous faire venir pour vous laisser dans ces conditions matérielles désastreuses.

Alors là, je vous rappellerai une chose. Vous savez que les cours du Collège sont et doivent être, [dans les] termes du règlement, des cours publics. Donc il est absolument exact que n'importe qui, citoyen français ou non d'ailleurs, a le droit de venir les écouter. Les professeurs du Collège ont l'obligation de faire part régulièrement, dans ces cours publics, des recherches qu'ils font. Ce principe pose tout de même des problèmes et soulève un certain nombre de difficultés, parce que le travail, la recherche que l'on peut faire impliquent de plus en plus – surtout [à propos de] certaines questions comme celles que j'ai traitées autrefois [et] auxquelles je voudrais revenir maintenant, c'est-à-dire l'analyse d'un certain nombre de pratiques et institutions dans la société moderne – un travail collectif, travail collectif qui, bien entendu, ne peut se faire que [sous] la forme d'un séminaire fermé, et pas dans une salle comme ça et avec un public si nombreux². Je ne vous cache pas que je poserai le problème de savoir s'il est possible, s'il peut être institutionnellement acceptable de partager le travail que je fais ici entre des cours publics – qui encore une fois font partie du métier et font partie de vos droits – et des cours qui seraient réservés à de petits groupes de travail, avec un certain nombre d'étudiants ou de chercheurs plus spécialisés dans la question à étudier. Et les cours publics seraient, en quelque sorte, la version exotérique du travail un peu plus ésotérique que l'on ferait en groupe. En tout cas je ne sais pas combien de cours publics je ferai, et jusqu'à quand je les ferai. Alors si vous voulez, embarquons-nous, et puis on verra bien.

Cette année, je voudrais continuer l'étude du franc-parler, de la *parrēsia* comme modalité du dire-vrai. Pour ceux d'entre vous qui n'auraient pas été là l'an dernier, je rappelle l'idée générale. Il est absolument vrai qu'il est intéressant et important d'analyser, dans ce qu'elles peuvent avoir de spécifique, les structures propres aux différents discours qui se donnent et sont reçus comme discours vrai. L'analyse de ces structures, c'est, en gros, ce qu'on pourrait appeler une analyse épistémologique. Mais d'autre part, il m'a semblé qu'il serait également intéressant d'analyser, dans ses conditions et dans ses formes, le type d'acte par lequel le sujet, disant la vérité, se *manifeste*, et par là je veux dire : se représente à lui-même et est reconnu par les autres comme disant la vérité. Il s'agirait d'analyser, non pas du tout quelles sont les formes du discours telles qu'il est reconnu comme vrai, mais : sous quelle forme, dans son acte de dire vrai, l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité, sous quelle forme se présente, à ses propres yeux et aux yeux des autres, celui qui dit vrai, [quelle est] la forme du sujet disant la vérité. L'analyse de ce domaine pourrait être appelée, par

opposition à celle des structures épistémologiques, l'étude des formes « alèthurgiques ». J'emploie là un mot que j'avais commenté l'an dernier ou il y a deux ans. L'alèthurgie serait, étymologiquement, la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste³. Donc laissons de côté les analyses de type « structure épistémologique » et analysons un peu les « formes alèthurgiques ». C'est dans ce cadre-là que j'étudie la notion et la pratique de la *parrēsia*, mais, pour ceux d'entre vous qui n'auraient pas été là, je voudrais rappeler comment j'en suis arrivé à ce problème. J'en suis arrivé là à partir de la vieille question, traditionnelle au cœur même de la philosophie occidentale, des rapports entre sujet et vérité, question que j'ai posée, reçue, d'abord dans les termes classiques, habituels, traditionnels, c'est-à-dire : à partir de quelles pratiques et à travers quels types de discours a-t-on essayé de dire la vérité sur le sujet ? Ainsi : à partir de quelles pratiques, à travers quels types de discours est-ce qu'on a essayé de dire la vérité sur le sujet fou ou sur le sujet délinquant ?⁴ À partir de quelles pratiques discursives a-t-on a constitué, comme objet de savoir possible, le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant ?⁵ C'est tout ce champ d'étude que j'ai essayé de parcourir pendant une période.

Et puis, cette même question des rapports sujet/vérité, j'ai essayé de l'envisager sous une autre forme : non pas celle du discours dans lequel on pourrait dire la vérité sur le sujet, mais celle du discours de vérité que le sujet est susceptible et capable de dire sur lui-même, [sous] un certain nombre de formes culturellement reconnues et typées, que ce soit par exemple l'aveu, la confession, l'examen de conscience. C'était là l'analyse des discours vrais que le sujet tient sur lui-même et dont on a pu voir facilement l'importance dans les pratiques pénales, ou encore dans ce domaine, que j'ai étudié, de l'expérience de la sexualité⁶.

Ce thème, ce problème m'a amené, dans les cours des années précédentes, à [tenter] l'analyse historique des pratiques du dire-vrai sur soi-même. C'est en faisant cette analyse que je me suis aperçu d'une chose, à laquelle je ne m'attendais pas tout à fait. Je dirai, pour être plus précis, qu'il est facile de constater combien, dans toute la morale antique, dans toute la culture grecque et romaine, a été grande l'importance du principe : « il faut dire vrai sur soi-même ». On peut citer, à l'appui et [en] illustration de cette importance dans la culture ancienne, des pratiques si fréquemment, constamment, continûment recommandées, [comme] l'examen de conscience prescrit chez les pythagoriciens ou les stoïciens, dont Sénèque a donné des exemples si développés et qu'on retrouve chez Marc Aurèle⁷. On peut aussi citer un certain nombre de pratiques comme ces correspondances, ces échanges de lettres morales, spirituelles, dont

Sénèque, Pline le Jeune, Fronton et Marc Aurèle donnent des exemples⁸. On peut citer aussi, toujours [en] illustration de ce principe « il faut dire le vrai sur soi-même », d'autres pratiques, peut-être moins connues et qui ont laissé moins de traces, comme ces carnets de notes, ces espèces de journaux qu'on recommandait aux gens de tenir sur eux-mêmes, soit pour la récollection et la méditation des expériences faites ou des lectures que l'on avait pratiquées, soit encore pour se raconter à soi-même, au réveil, [ses] rêves⁹.

On a donc là, d'une façon très évidente, très massive, assez facile à repérer dans la culture ancienne, tout un jeu de pratiques impliquant le dire-vrai sur soi-même. Ces pratiques ne sont certainement pas inconnues et [je n'ai] pas du tout la prétention de dire que je les ai découvertes, ce n'est pas mon intention. Mais je crois qu'il y a une certaine tendance consistant à analyser ces formes de pratiques du dire-vrai sur soi-même en les rapportant, en quelque sorte, à un axe central qui est, bien entendu – et c'est tout à fait légitime – le principe socratique du « connais-toi toi-même » : on y voit alors l'illustration, la mise en œuvre, l'exemplification concrète de ce principe du *gnôthi seauton*. Mais je crois qu'il serait intéressant de replacer ces pratiques, cette obligation, cette incitation à dire vrai sur soi-même dans un contexte plus large défini par un principe dont le *gnôthi seauton* n'est lui-même qu'une implication. Ce principe – je crois avoir essayé de le faire apparaître dans le cours [prononcé] il y a deux ans –, c'est celui de l'*epimeleia heautou* (du souci de soi, de l'application à soi-même)¹⁰. Ce précepte, si archaïque, si ancien dans la culture grecque et romaine, et que l'on trouve très régulièrement associé, dans les textes platoniciens et [plus] précisément les dialogues socratiques, au *gnôthi seauton*, ce principe (*epimelē seautō* : occupe-toi de toi-même) a donné lieu, je crois, au développement de ce qu'on pourrait appeler une « culture de soi »¹¹, une culture de soi dans laquelle on voit se formuler, se développer, se transmettre, s'élaborer tout un jeu de pratiques de soi. C'est en étudiant ces pratiques de soi, comme cadre historique où s'est développée l'injonction du « il faut dire vrai sur soi-même », que j'ai vu se profiler, en quelque sorte, un personnage, personnage très constamment présenté comme le partenaire indispensable, en tout cas l'adjvant presque nécessaire de cette obligation de dire vrai sur soi-même. En termes plus clairs et plus concrets, je dirai ceci : il n'est pas nécessaire d'attendre le christianisme, d'attendre l'institutionnalisation, au début du XIII^e siècle, de la confession¹², d'attendre, avec l'Église romaine, l'organisation et la mise en place de tout un pouvoir pastoral¹³, pour que la pratique du dire-vrai sur soi-même prenne appui sur, et fasse appel à la présence de l'autre,

l'autre qui écoute, l'autre qui enjoint de parler et qui parle lui-même. Le dire-vrai sur soi-même, et ceci dans la culture antique (donc bien avant le christianisme), a été une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux. Et c'est cet autre, présent et nécessairement présent dans la pratique du dire-vrai sur soi-même, qui m'a retenu et arrêté.

Le statut de cet autre, si nécessaire pour que je puisse dire le vrai sur moi-même, sa présence posent évidemment un certain nombre de problèmes. Ce n'est pas tellement facile à analyser, car s'il est vrai que nous connaissons relativement bien cet autre si nécessaire au dire-vrai sur soi-même dans la culture chrétienne, où il prend la forme institutionnelle du confesseur ou du directeur de conscience, si on peut repérer assez facilement dans la culture moderne cet autre, dont il faudrait sans doute analyser plus précisément le statut et les fonctions – cet autre indispensable pour que je puisse dire vrai sur moi-même, qu'il soit le médecin, le psychiatre, le psychologue, le psychanalyste –, en revanche dans la culture antique, où pourtant sa présence est parfaitement attestée, il faut bien reconnaître que son statut est beaucoup plus variable, beaucoup plus flou, beaucoup moins nettement découpé et institutionnalisé. Cet autre si nécessaire pour que je puisse dire le vrai sur moi-même, cet autre dans la culture antique peut être un philosophe de profession, mais aussi n'importe qui. Souvenez-vous, par exemple, [de] ce texte de Galien sur la cure des erreurs et des passions, où il dit qu'on a besoin, pour dire la vérité sur soi-même et se connaître soi-même, d'un autre qu'on doit aller prendre un peu n'importe où, pourvu que ce soit un homme d'âge et sérieux¹⁴. Ce peut être un philosophe de profession, ce peut être aussi un *quidam*. Il peut être un professeur, un professeur qui fait plus ou moins partie d'une structure pédagogique institutionnalisée (Épictète dirigeait une école¹⁵), mais ce peut être un ami personnel, ce peut être un amant. Il peut être un guide provisoire pour un jeune homme qui n'a pas encore atteint tout à fait sa maturité, qui n'a pas encore fait ses choix fondamentaux dans sa vie, qui n'est pas encore tout à fait maître de lui-même, mais ce peut être aussi un conseiller permanent, qui va suivre quelqu'un tout au long de son existence et le mener jusqu'à sa mort. Souvenez-vous, par exemple, de Démétrius le Cynique qui était le conseiller de Thrasea Paetus, un homme important dans la vie politique romaine au milieu du 1^{er} siècle, et qui lui a servi de conseiller jusqu'au jour même de sa mort, jusqu'au geste de son suicide – puisque Démétrius a assisté au suicide de Thrasea Paetus et l'a entretenu, à la manière bien entendu du dialogue socratique, de l'immortalité de l'âme jusqu'à son dernier soupir¹⁶.

Le statut de cet autre est donc variable. Et son rôle, sa pratique elle-même n'est pas tellement plus facile à isoler, à définir puisque, d'un certain côté, ce rôle touche à la pédagogie, s'appuie sur elle, mais c'est aussi une direction d'âme. Ce peut être aussi une sorte de conseil politique. Mais également ce rôle se métaphorise et peut-être même se manifeste et prend forme dans une sorte de pratique médicale puisque c'est bien du soin de l'âme qu'il est question¹⁷ et de la détermination d'un régime de vie, régime de vie qui comporte, bien entendu, le régime des passions, mais aussi le régime alimentaire¹⁸, le mode de vie sous tous ses aspects.

Mais, quelle que soit l'incertitude ou, si vous voulez, la polyvalence, les différents aspects et profils sous lesquels on peut voir apparaître cet autre si nécessaire à dire la vérité sur soi-même, si ces profils sont nombreux, s'il est polyvalent ou si son rôle même – entre médecine, politique, pédagogie – n'est pas toujours facile à saisir, de toute façon, quel que soit ce rôle, quel que soit ce statut, quelle que soit sa fonction et quel que soit son profil, cet autre, indispensable pour le dire-vrai de soi-même, a, ou plutôt doit avoir, pour être effectivement, pour être efficacement le partenaire du dire-vrai sur soi, une certaine qualification. Et cette qualification n'est pas, comme dans la culture chrétienne, avec le confesseur ou le directeur de conscience, une qualification donnée par l'institution et se rapportant à la possession et à l'exercice de certains pouvoirs spirituels spécifiques. Ce n'est pas non plus, comme dans la culture moderne, une qualification institutionnelle garantissant un certain savoir psychologique, psychiatrique, psychanalytique. La qualification nécessaire à ce personnage incertain, un peu brumeux et flottant, c'est une certaine pratique, une certaine manière de dire qui est précisément appelée la *parrēsia* (le franc-parler).

Cette notion de *parrēsia*, de franc-parler, constitutive du personnage de cet autre indispensable pour que, moi, je puisse dire le vrai sur moi-même, elle est, bien sûr, devenue maintenant pour nous assez difficile à ressaisir. Mais enfin, elle a tout de même laissé beaucoup de traces dans les textes latins et grecs. Elle a laissé des traces à travers, d'abord, évidemment l'occurrence assez fréquente du mot, à travers aussi des références qui sont faites à cette notion, même lorsque le mot n'est pas employé. On en trouvera beaucoup d'exemples notamment chez Sénèque, où la pratique de la *parrēsia* est fort bien cernée par tout un tas de descriptions, de caractérisations, sans que le mot soit pratiquement employé, ne serait-ce qu'en raison des difficultés [rencontrées par] les Latins pour traduire ce mot même de *parrēsia*¹⁹. On trouve aussi, en dehors de ces occurrences du mot ou des références faites à la notion, un certain nombre de textes qui sont plus ou moins complètement consacrés à la notion de *parrēsia*.

Il y a le texte, malheureusement en grande partie perdu, de l'épicurien Philodème, au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, qui avait écrit un *Peri parrēsias*²⁰. Mais il y a [aussi] le traité de Plutarque *Sur la flatterie*, qui est tout entier une analyse de la *parrēsia*, ou plutôt de ces deux pratiques opposées, conflictuelles que sont la flatterie d'une part et la *parrēsia* (le franc-parler) de l'autre²¹. Vous avez le texte de Galien, auquel je faisais allusion tout à l'heure, sur la cure des erreurs et des passions, où tout un développement est consacré à la *parrēsia* et au choix de celui qui est justement qualifié comme pouvant et devant user de ce franc-parler pour que l'individu puisse, à son tour, dire la vérité sur lui-même et se constituer comme sujet disant la vérité sur lui-même²². C'est donc ainsi que j'ai été conduit à m'arrêter sur cette notion de *parrēsia* comme élément constitutif du dire-vrai sur soi, ou plus précisément comme élément qualifiant l'autre nécessaire dans le jeu et l'obligation de dire vrai sur soi.

J'ai entrepris l'an dernier, vous vous souvenez peut-être, l'analyse de ce franc-parler, de la pratique de *parrēsia* et du personnage qui est capable d'user de *parrēsia*, qui s'appelle – le mot apparaît plus tardivement – le parrēsiaste (*parrēsiastēs*). L'étude de la *parrēsia* et du *parrēsiastēs* dans la culture de soi au cours de l'Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques couples célèbres : le pénitent et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste. C'est bien cette préhistoire, en un sens, que j'ai essayé d'[écrire].

Seulement voilà, en étudiant, dans cette perspective, comme préhistoire de ces couples célèbres, cette pratique parrēsiastique, je me suis aperçu à nouveau de quelque chose qui m'a un peu surpris et que je n'avais pas prévu. Aussi importante que soit cette notion de *parrēsia* dans le domaine de la direction de conscience, du guidage spirituel, du conseil d'âme, aussi importante qu'elle soit, surtout dans la littérature hellénistique et romaine, on ne peut pas ne pas reconnaître que son origine est ailleurs et que ce n'est pas, essentiellement, fondamentalement, premièrement, dans cette pratique du guidage spirituel qu'on [la] voit apparaître.

La notion de *parrēsia* – c'est ce que j'ai essayé de vous montrer l'an dernier – est d'abord, fondamentalement, une notion politique. Et cette analyse de la *parrēsia*, comme notion, concept politique, m'éloignait évidemment un peu de ce qui était mon projet immédiat : l'histoire ancienne des pratiques du dire-vrai sur soi-même. Mais d'un autre côté, cet inconvénient se trouvait compensé par le fait que, en reprenant ou en entreprenant l'analyse de la *parrēsia* dans le champ des pratiques

politiques, je me rapprochais un peu d'un thème qui avait été après tout constamment présent dans l'analyse que j'avais [entreprise] des rapports entre sujet et vérité : celui des relations de pouvoir et de leur rôle dans le jeu entre le sujet et la vérité. Avec la notion de *parrēsia*, enracinée originairement dans la pratique politique et dans la problématisation de la démocratie, puis dérivée ensuite vers la sphère de l'éthique personnelle et de la constitution du sujet moral²³, avec cette notion à enracinement politique et à dérivation morale, on a, pour dire les choses très schématiquement – et c'est pour cela que je m'y suis intéressé, que je m'y suis arrêté et que je m'y arrête encore –, la possibilité de poser la question du sujet et de la vérité du point de vue de la pratique de ce qu'on peut appeler le gouvernement de soi-même et des autres. Et on rejoue ainsi le thème du gouvernement que j'avais étudié il y a plusieurs années²⁴. Il me semble qu'en examinant la notion de *parrēsia*, on peut voir se nouer ensemble l'analyse des modes de vérification, l'étude des techniques de gouvernementalité et le repérage des formes de pratique de soi. L'articulation entre les modes de vérification, les techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi, c'est au fond ce que j'ai toujours essayé de faire²⁵.

Et vous voyez que, dans la mesure où il s'agit d'analyser les rapports entre modes de vérification, techniques de gouvernementalité et formes de pratique de soi, la présentation de pareilles recherches comme une tentative pour réduire le savoir au pouvoir, pour faire du savoir le masque du pouvoir, dans des structures où le sujet n'a pas de place, ne peut être qu'une pure et simple caricature. Il s'agit, au contraire, de l'analyse des relations complexes entre trois éléments distincts, qui ne se réduisent pas les uns aux autres, qui ne s'absorbent pas les uns les autres, mais dont les rapports sont constitutifs les uns des autres. Ces trois éléments sont : les savoirs, étudiés dans la spécificité de leur vérification ; les relations de pouvoir, étudiées non pas comme une émanation d'un pouvoir substantiel et envahissant, mais dans les procédures par lesquelles la conduite des hommes est gouvernée ; et enfin les modes de constitution du sujet à travers les pratiques de soi. C'est en opérant ce triple déplacement théorique – du thème de la connaissance vers celui de la vérification, du thème de la domination vers celui de la gouvernementalité, du thème de l'individu vers celui des pratiques de soi – que l'on peut, me semble-t-il, étudier, sans jamais les réduire les uns aux autres, les rapports entre vérité, pouvoir et sujet²⁶.

Maintenant, après avoir rappelé cette trajectoire générale, je voudrais [évoquer] brièvement quelques-uns des éléments essentiels qui caractérisent la *parrēsia* et le rôle parrēsiastique. Très brièvement, et encore une

fois [à l'intention de] ceux qui n'étaient pas là, je vais revenir sur des choses déjà dites pendant quelques minutes (pardon pour ceux qui réentendront cela), et je voudrais ensuite, le plus rapidement possible, passer à une autre façon d'envisager cette même notion de *parrēsia*.

La *parrēsia*, vous vous souvenez, c'est étymologiquement l'activité qui consiste à tout dire : *pan rēma*. *Parrēsiazesthai*, c'est « tout dire ». Le *parrēsiastēs*, c'est celui qui dit tout²⁷. Ainsi, à titre d'exemple, dans le discours de Démosthène *Sur l'ambassade*, Démosthène dit : Il est nécessaire de parler avec *parrēsia*, sans reculer devant rien, sans rien cacher²⁸. De même dans la *Première Philippique*, il reprend exactement le même terme et dit : Je vais vous exposer ma pensée sans rien dissimuler²⁹. Le *parrēsiaste*, c'est celui qui dit tout.

Mais il faut immédiatement préciser que ce mot de *parrēsia* peut être employé avec deux valeurs. On trouve la valeur péjorative, je crois, pour la première fois chez Aristophane, et ensuite très couramment jusque dans la littérature chrétienne. Employée avec une valeur péjorative, la *parrēsia* consiste bien à dire tout, en ce sens que l'on dit n'importe quoi (n'importe quoi de ce qui passe dans l'esprit, n'importe quoi pouvant être utile à la cause qu'on défend, n'importe quoi pouvant servir la passion ou l'intérêt qui anime celui qui parle). Le *parrēsiaste* devient et apparaît alors comme le bavard impénitent, comme celui qui ne sait pas se retenir ou, en tout cas, comme celui qui n'est pas capable d'indexer son discours à un principe de rationalité et à un principe de vérité. Vous avez, de cet usage péjoratif de la *parrēsia* (tout dire, dire n'importe quoi, dire ce qui vous passe dans l'esprit sans vous référer à aucun principe de raison ou de vérité), un exemple chez Isocrate, dans le discours appelé *Busiris*, où Isocrate dit qu'il ne faut pas tout dire au sujet des dieux, à la différence des poètes qui leur ont prêté absolument n'importe quoi, n'importe quels qualités ou défauts³⁰. De la même façon, dans *La République* au livre VIII (je vous donnerai la référence plus exacte tout à l'heure parce que je reviendrai [sur] ce texte) vous [trouvez] la description de la mauvaise cité démocratique, celle qui est toute bariolée, toute disloquée, dispersée entre des intérêts différents, des passions différentes, des individus qui ne s'entendent pas. Cette mauvaise cité démocratique pratique la *parrēsia* : chacun peut dire n'importe quoi³¹.

Mais le mot *parrēsia* est employé aussi avec une valeur positive, et à ce moment-là, la *parrēsia* consiste à dire, sans dissimulation ni réserve ni clause de style ni ornement rhétorique qui pourrait la chiffrer ou la masquer, la vérité. Le « tout-dire » est à ce moment-là : dire la vérité sans rien en cacher, sans la cacher par quoi que ce soit. Dans la *Seconde Philippique*,

Démosthène dit ainsi que, à la différence des mauvais parrésiastes qui, eux, disent n'importe quoi et n'indexent pas leurs discours à la raison, il ne veut pas parler sans raison, il ne veut pas « en venir aux injures » et « rendre coup pour coup »³² (vous savez, ces fameuses disputes où on dit n'importe quoi, pourvu que ça puisse desservir l'adversaire et être utile à sa propre cause). Il ne veut pas faire cela, il veut au contraire, avec de la *parrèsia* (*meta parrēsias*) dire le vrai (*ta alethē* : les choses vraies). D'ailleurs, il ajoute : je ne dissimulerai rien (*oukh apokhrupsōmai*)³³. Ne rien cacher, dire les choses vraies, c'est pratiquer la *parrèsia*. La *parrèsia*, c'est donc le « tout-dire », mais indexé à la vérité : tout dire de la vérité, ne rien cacher de la vérité, dire la vérité sans la masquer par quoi que ce soit.

Mais je crois que ça ne suffit pas pour caractériser et définir cette notion de *parrèsia*. En effet, pour qu'on puisse parler de *parrèsia* au sens positif du terme – laissons de côté maintenant les valeurs négatives – il faut, outre donc la règle du tout-dire et celle de la vérité, deux conditions supplémentaires. Il faut non seulement que cette vérité constitue bien l'opinion personnelle de celui qui parle, mais il faut qu'il la dise comme étant ce qu'il pense, [et pas] du bout des lèvres* – et c'est en cela qu'il sera un parrésiate. Le parrésiate donne son opinion, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle. Mais ce n'est pas suffisant. Car après tout, un professeur, un grammairien, un géomètre peuvent dire, sur ce qu'ils enseignent, sur la grammaire ou la géométrie, une vérité, une vérité à laquelle ils croient, une vérité qu'ils pensent. Et pourtant, on ne dira pas que c'est de la *parrèsia*. On ne dira pas que le géomètre ou le grammairien, enseignant ces vérités auxquelles ils croient, sont des parrésiastes. Pour qu'il y ait *parrèsia*, vous vous souvenez – j'y ai assez insisté l'an dernier –, il faut que le sujet, [en disant] cette vérité qu'il marque comme étant son opinion, sa pensée, sa croyance, prenne un certain risque, risque qui concerne la relation même qu'il a avec celui auquel il s'adresse. Il faut pour qu'il y ait *parrèsia* que, en disant la vérité, on ouvre, on instaure et on affronte le risque de blesser l'autre, de l'irriter, de le mettre en colère et de susciter de sa part un certain nombre de conduites qui peuvent aller jusqu'à la plus extrême violence. C'est donc la vérité, dans le risque de la violence. Par exemple, Démosthène, dans la *Première Philippique*, après avoir dit qu'il parle *meta parrēsias* (avec

* Rétablissement du sens. M. F. dit : ...non seulement qu'il se trouve dire la vérité ou qu'il la dise du bout des lèvres, mais il faut qu'il la dise comme étant ce qu'il pense.

franchise), [ajoute] : Je sais bien que, en usant de cette franchise, j'ignore ce qui suivra pour moi de ces choses que je viens de dire³⁴.

En somme, pour qu'il y ait *parrèsia*, il faut que, dans l'acte de vérité, il y ait : premièrement, manifestation d'un lien fondamental entre la vérité dite et la pensée de celui qui l'a dite ; [deuxièmement], mise en question du lien entre les deux interlocuteurs (celui qui dit la vérité et celui auquel cette vérité est adressée). D'où ce nouveau trait de la *parrèsia* : elle implique une certaine forme de courage, courage dont la forme minimale consiste en ceci que le parrésiate risque de défaire, de dénouer cette relation à l'autre qui a rendu possible précisément son discours. En quelque sorte, le parrésiate risque toujours de saper cette relation qui est la condition de possibilité de son discours. On le verra très clairement, par exemple, dans la *parrèsia*-guidage de conscience, où il ne peut y avoir guidage de conscience que s'il y a amitié, et où l'usage de la vérité, dans ce guidage de conscience, risque précisément de mettre en question et de briser la relation d'amitié qui a rendu possible, pourtant, ce discours de vérité.

Mais ce courage peut prendre aussi, dans un certain nombre de cas, une forme maximale lorsque, pour dire la vérité, non seulement il faudra accepter de mettre en question la relation personnelle, amicale qu'on peut avoir avec celui [avec qui] l'on parle, mais il peut arriver même qu'on soit amené à risquer sa propre vie. Platon, lorsqu'il va voir Denys l'Ancien – ceci est raconté par Plutarque –, lui dit un certain nombre de choses vraies et qui blessent tellement le tyran qu'il conçoit le projet, qu'il ne mettra d'ailleurs pas à exécution, de tuer Platon. Mais Platon au fond le savait, et il a accepté ce risque³⁵. La *parrèsia* risque donc non seulement la relation établie entre celui qui parle et celui auquel est adressée la vérité, mais, à la limite, elle risque l'existence même de celui qui parle, si du moins son interlocuteur a un pouvoir sur lui et s'il ne peut pas supporter la vérité qu'on lui dit. Ce lien entre la *parrèsia* et le courage est fort bien indiqué par Aristote lorsque, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il lie ce qu'il appelle la *megalopsukhia* (la grandeur d'âme) à la pratique de la *parrèsia*³⁶.

Seulement – et c'est le dernier trait que je voudrais brièvement rappeler –, la *parrèsia* peut s'organiser, se développer et se stabiliser dans ce qu'on pourrait appeler un jeu parrésiastique. Car si le parrésiate est bien celui qui prend le risque de mettre en question sa relation à l'autre, et même sa propre existence, en disant la vérité, toute la vérité envers et contre tout, d'un autre côté, celui à qui cette vérité est dite – qu'il s'agisse du peuple assemblé et qui délibère sur les meilleures décisions à prendre pour la suite, qu'il s'agisse du Prince, du tyran ou du roi auquel il faut donner des conseils, qu'il s'agisse de l'ami que l'on guide –, celui-là

(peuple, roi, ami), s'il veut jouer le rôle que lui propose le parrésiaste en lui disant la vérité, il [doit] l'accepter, aussi blessante qu'elle soit pour les opinions reçues dans l'Assemblée, pour les passions ou les intérêts du Prince, pour l'ignorance ou l'aveuglement de l'individu. Le peuple, le Prince, l'individu doivent accepter le jeu de la *parrèsia*. Ils doivent eux-mêmes le jouer et reconnaître que celui qui prend le risque de leur dire la vérité doit être écouté. Et c'est ainsi que s'établira le vrai jeu de la *parrèsia*, à partir de cette espèce de pacte qui fait que si le parrésiaste montre son courage en disant la vérité envers et contre tout, celui auquel cette *parrèsia* est adressée devra montrer sa grandeur d'âme en acceptant qu'on lui dise la vérité. Cette espèce de pacte, entre celui qui prend le risque de dire la vérité et celui qui accepte de l'entendre, est au cœur de ce qu'on pourrait appeler le jeu parrésiastique.

La *parrèsia* est donc, en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend.

Vous voyez alors comment la pratique de la *parrèsia* s'oppose terme à terme à ce qui est en somme l'art de la rhétorique. Très schématiquement, on peut dire que la rhétorique, telle qu'elle était définie et pratiquée dans l'Antiquité, c'est au fond une technique qui concerne la manière de dire les choses mais ne détermine aucunement les rapports entre celui qui parle et ce qu'il dit. La rhétorique est un art, une technique, un ensemble de procédés qui permettent à celui qui parle de dire quelque chose qui n'est peut-être pas du tout ce qu'il pense, mais qui va avoir pour effet de produire sur celui [à] qui [il s'adresse]^{*} un certain nombre de convictions, qui va induire un certain nombre de conduites, qui va établir un certain nombre de croyances. Autrement dit, la rhétorique n'implique aucun lien de l'ordre de la croyance entre celui qui parle et ce qu'il [énonce]. Le bon rhétoricien, le bon rhéteur est l'homme qui peut parfaitement et est capable de dire tout autre chose que ce qu'il sait, tout autre chose que ce qu'il croit, tout autre chose que ce qu'il pense, mais de le dire de telle manière que, au bout du compte, ce qu'il aura dit, et qui n'est ni ce qu'il croit ni ce qu'il pense ni ce qu'il sait, sera, deviendra ce que pensent, ce que croient et ce que croient savoir ceux auxquels il l'a adressé. Dans la rhétorique, le lien est dénoué entre celui qui parle et ce qu'il dit, mais la rhétorique a pour effet d'établir un lien contraignant entre la chose dite et celui ou ceux auxquels elle est adressée. Vous voyez que, de ce point de vue-là, la rhéto-

* M.F. dit : celui qui parle

rique est exactement à l'opposé de la *parrēsia*, [qui implique au contraire une] instauration forte, manifeste, évidente entre celui qui parle et ce qu'il dit, puisqu'il doit manifester sa pensée, et qu'il n'est pas question, dans la *parrēsia*, que l'on dise autre chose que ce qu'on pense. La *parrēsia* établit donc entre celui qui parle et ce qu'il dit un lien fort, nécessaire, constitutif, mais ouvre sous la forme du risque le lien entre celui qui parle et celui auquel il s'adresse. Car, après tout, celui auquel on s'adresse peut toujours ne pas recevoir ce qu'on dit. Il peut s'en [trouver] blessé, il peut le rejeter, et il peut finalement punir ou se venger de celui qui lui a dit la vérité. Donc la rhétorique n'implique pas de lien entre celui qui parle et ce qui est dit, mais vise à instaurer un lien contraignant, un lien de pouvoir entre ce qui est dit et celui auquel on l'adresse ; la *parrēsia*, au contraire, implique un lien fort et constituant entre celui qui parle et ce qu'il dit, et ouvre, par l'effet même de la vérité, par l'effet de blessures de la vérité, la possibilité d'une rupture de lien entre celui qui parle et celui auquel il s'est adressé. Disons, très schématiquement, que le rhéteur est, ou en tout cas peut parfaitement être un menteur efficace qui constraint les autres. Le parrēsiaste, au contraire, sera le diseur courageux d'une vérité où il risque lui-même et sa relation avec l'autre.

Tout cela, c'était des choses que je vous avais dites l'an dernier. Je voudrais maintenant avancer un petit peu et faire aussitôt remarquer qu'il ne faudrait pas croire que la *parrēsia* soit une sorte de technique bien définie, équilibrant la rhétorique et symétrique par rapport à elle. Il ne faudrait pas croire qu'il y ait eu, dans l'Antiquité, en face du rhéteur qui était un professionnel, un technicien, en face de la rhétorique qui était une technique et demandait un apprentissage, un parrēsiaste et une *parrēsia* qui seraient aussi [...].

Le parrēsiaste n'est pas un professionnel. Et la *parrēsia* est tout de même autre chose qu'une technique ou un métier, même s'il y a des aspects techniques dans la *parrēsia*. La *parrēsia*, ce n'est pas un métier, c'est quelque chose de plus difficile à cerner. C'est une attitude, une manière d'être qui s'apparente à la vertu, une manière de faire. Ce sont des procédés, des moyens réunis en vue d'une fin et par là, bien sûr, cela touche à la technique, mais c'est aussi un rôle, rôle utile, précieux, indispensable pour la cité et les individus. La *parrēsia*, plutôt que [comme une] technique [à la manière de] la rhétorique, doit être caractérisée comme une modalité du dire-vrai.

* Michel Foucault ici est interrompu par une musique pop provenant d'un magnétophone. On entend un assistant se précipiter sur sa machine.

M. F. : « Je crois que vous vous êtes trompé. C'est au moins du Michael Jackson ? Tant pis. »

Pour mieux la cerner, on peut l'opposer à d'autres modalités fondamentales du dire-vrai que l'on trouvera dans l'Antiquité, mais que l'on retrouverait sans doute, plus ou moins déplacées, habillées, mises en forme de façons diverses, dans d'autres sociétés, dans la nôtre aussi. On peut définir, à partir de l'Antiquité, en prenant les choses dans la clarté justement où elle nous les a laissées, quatre modalités fondamentales du dire-vrai.

Premièrement, le dire-vrai de la prophétie. Et là, je vais essayer de faire une analyse non pas de ce que les prophètes disaient (en quelque sorte, des structures de ce qui est dit par les prophètes), mais de la manière dont le prophète se constitue et est reconnu par les autres comme sujet disant la vérité. Le prophète est évidemment, comme le parrésiate bien sûr, quelqu'un qui dit vrai. Mais je crois que ce qui caractérise fondamentalement le dire-vrai du prophète, sa véridiction, c'est que le prophète est en posture de médiation. Le prophète, par définition, ne parle pas en son nom propre. Il parle pour une autre voix, sa bouche sert d'intermédiaire à une voix qui parle d'ailleurs. Le prophète transmet une parole qui est, en général, la parole de Dieu. Et il articule et profère un discours qui n'est pas le sien. Il adresse aux hommes une vérité qui vient d'ailleurs. Le prophète est en position d'intermédiaire en cet autre sens qu'il est entre le présent et le futur. Le prophète est celui qui dévoile ce que le temps dérobe aux hommes, et qu'aucun regard humain ne pourrait voir, aucune oreille humaine ne pourrait entendre sans lui; c'est le second caractère de la posture intermédiaire du prophète. Le dire-vrai prophétique est aussi intermédiaire en ceci que, d'une certaine façon bien sûr, le prophète dévoile, montre, éclaire ce qui est caché aux hommes, mais d'un autre côté, ou plutôt en même temps, il ne dévoile pas sans être obscur, et il ne révèle pas sans envelopper ce qu'il dit dans une certaine forme, qui est celle de l'énigme. Ce qui a pour conséquence que la prophétie ne donne au fond jamais de prescription univoque et claire. Elle ne dit pas la vérité tout crûment et dans sa pure et simple transparence. Même lorsque le prophète dit ce qu'il faut faire, il reste encore à s'interroger, il reste à savoir si on a bien compris, il reste à savoir si on n'est pas encore aveugle, il reste à questionner, à hésiter, il reste à interpréter.

Or précisément, la *parrēsia* s'oppose, terme à terme, à ces différents caractères du dire-vrai prophétique. Le parrésiate s'oppose, vous le voyez bien, au prophète dans la mesure où le prophète ne parle pas pour lui-même, mais parle au nom de quelqu'un d'autre, et articule une voix qui n'est pas la sienne. Au contraire, le parrésiate, par définition, parle en son propre nom. Il est essentiel que ce soit son opinion, il est essentiel que ce soit sa pensée et sa conviction qu'il formule. Il doit signer son

propos, sa franchise est à ce prix. Le prophète n'a pas à être franc, quand même il dit vrai. Deuxièmement, le parrésiaste ne dit pas l'avenir. Certes il révèle et dévoile ce que l'aveuglement des hommes ne peut pas percevoir, mais il ne lève pas le voile sur le futur. Il lève le voile sur ce qui est. Le parrésiaste n'aide pas les hommes à franchir d'une certaine façon ce qui les sépare de leur avenir, en fonction de la structure ontologique de l'être humain et du temps. Il les aide dans leur aveuglement, mais dans leur aveuglement sur ce qu'ils sont, sur eux-mêmes, et en conséquence non d'une structure ontologique, mais de quelque faute, distraction ou dissipation morale, conséquence d'une inattention, d'une complaisance, d'une lâcheté. Et c'est là, dans ce jeu entre l'être humain et son aveuglement enraciné dans une inattention, une complaisance, une lâcheté, une distraction morale, que le parrésiaste joue son rôle, rôle de dévoileur très différent par conséquent, vous le voyez, [de celui] du prophète qui, lui, se place au point où s'articule la finitude humaine et la structure du temps. Troisièmement, le parrésiaste, là encore par définition, ne parle pas par énigmes, à la différence du prophète. Il dit au contraire les choses le plus clairement, le plus directement possible, sans aucun déguisement, sans aucun ornement rhétorique, de sorte que ses paroles peuvent recevoir immédiatement une valeur prescriptive. Le parrésiaste ne laisse rien à interpréter. Certes, il laisse quelque chose à faire : il laisse à celui auquel il s'adresse la rude tâche d'avoir le courage d'accepter cette vérité, de la reconnaître et d'en faire un principe de conduite. Il laisse cette tâche morale, mais, à la différence du prophète, il ne laisse pas le devoir difficile d'interpréter.

Deuxièmement, je crois que l'on peut opposer aussi le dire-vrai parrésiastique à un autre mode de dire-vrai qui a été très important dans l'Antiquité, plus important même sans doute pour la philosophie antique que le dire-vrai prophétique : c'est celui de la sagesse. Vous savez que le sage, et en ceci d'ailleurs il s'oppose au prophète dont on vient de parler à l'instant, parle en son nom, en son propre nom. Et s'il est vrai que cette sagesse a pu lui être inspirée par un dieu ou lui être transmise par une tradition, un enseignement plus ou moins ésotérique, il n'en reste pas moins que le sage est présent dans ce qu'il dit, présent dans son dire-vrai. La sagesse qu'il formule, c'est bien sa propre sagesse. Le sage, dans ce qu'il dit, manifeste son mode d'être sage et, dans cette mesure, s'il a bien une certaine fonction d'intermédiaire entre la sagesse intemporelle et traditionnelle et celui auquel il s'adresse, il n'est pas simplement un porte-voix, comme peut l'être le prophète. Il est lui-même un sage, et c'est son mode d'être sage comme mode d'être personnel qui le qualifie comme sage, et le qualifie

pour parler le discours de la sagesse. Dans cette mesure-là, présent qu'il est dans son discours sage, et manifestant son mode d'être sage dans son discours sage, il est beaucoup plus proche du parrésiaste qu'il ne l'est du prophète. Mais le sage – c'est ce qui le caractérise, du moins à travers un certain nombre de traits qu'on peut relever dans la littérature ancienne – tient sa sagesse dans une retraite, ou du moins une réserve qui est essentielle. Au fond, le sage est sage en et pour lui-même, et il n'a pas besoin de parler. Il n'est pas contraint à parler, rien ne l'oblige à distribuer sa sagesse, à l'enseigner ou à la manifester. C'est ce qui explique que, si vous voulez, le sage est structurellement silencieux. Et s'il parle, ce n'est que sollicité par les questions de quelqu'un, ou encore par une situation d'urgence pour la cité. C'est ce qui explique aussi que ses réponses – et en cela, alors, il peut parfaitement s'apparenter au prophète, et souvent l'imiter et parler comme lui – peuvent parfaitement être énigmatiques et laisser ceux auxquels il s'adresse dans l'ignorance ou l'incertitude de ce que, effectivement, il a dit. Un autre caractère du dire-vrai de la sagesse, c'est que la sagesse dit ce qui est, à la différence de la prophétie où ce qui est dit, c'est ce qui sera. Le sage dit ce qui est, c'est-à-dire l'être du monde et des choses. Et si ce dire-vrai de l'être du monde et des choses peut prendre valeur de prescription, ce n'est pas [sous] la forme d'un conseil lié à une conjoncture, mais dans celle d'un principe général de conduite.

Ces caractères du sage, on peut parfaitement les lire et les redécouvrir dans le texte – pourtant tardif mais un des plus riches en renseignements divers – de Diogène Laërce, quand il fait le portrait d'Héraclite. Premièrement, Héraclite vit dans une retraite essentielle. Il se maintient dans le silence. Et Diogène Laërce rappelle à partir de quel moment et pourquoi s'est faite la rupture entre Héraclite et les Éphésiens. Les Éphésiens avaient exilé Hermodore, un ami d'Héraclite, précisément parce que Hermodore était plus sage et meilleur qu'eux. Et ils auraient dit : Nous voulons « qu'il n'y ait personne, parmi nous, qui soit meilleur que nous »³⁷. Et s'il y a, parmi nous, quelqu'un de meilleur que nous, qu'il aille vivre ailleurs. Les Éphésiens ne supportent précisément pas la supériorité de celui qui dit vrai. Ils chassent le parrésiaste. Ils ont chassé Hermodore, qui a été obligé de partir, contraint et forcé à cet exil dont ils frappaient celui qui est capable de dire la vérité. Héraclite, lui, a répondu par une retraite volontaire. Puisque les Éphésiens ont puni de l'exil le meilleur d'entre eux, eh bien, dit-il, tous les autres qui valent moins que lui devraient être mis à mort. Et puisqu'on ne les met pas à mort, c'est moi qui vais m'en aller. Et désormais il refuse, alors qu'on le lui demandait, de donner des lois à la cité. Car, dit-il, la cité est déjà dominée par une *ponēra politeia* (un

mode de vie politique mauvais). Alors il se retire et il va jouer – image fameuse – aux osselets avec les enfants. Et à ceux qui s'indignent de voir cet homme jouer aux osselets avec des enfants, il répond : « Qu'avez-vous à vous étonner, vauriens, cela ne vaut-il pas mieux que d'administrer la république avec vous [*met' humôn politeuesthai* : de mener la vie politique avec vous ; M.F.] ?³⁸ » Il se retire dans les montagnes, en pratiquant le mépris des hommes (*misanthropô*)³⁹. Et quand on lui demandait pourquoi il se taisait, il répondait : « Si je me tais, c'est pour que vous bavardiez⁴⁰. » Et Diogène Laërce rapporte que c'est dans cette retraite qu'il écrit son Poème, en termes volontairement obscurs afin que seuls les gens capables puissent le lire, et qu'on ne puisse le mépriser, lui Héraclite, d'être lu par tout le monde et par n'importe qui⁴¹.

À ce rôle, à cette caractérisation du sage, qui fondamentalement se tait, ne parle que quand il [le] veut bien et [seulement] par énigmes, s'opposent le personnage et les caractères du parrésiaste. Le parrésiaste, lui, n'est pas quelqu'un qui se tient fondamentalement dans la réserve. Au contraire, son devoir, son obligation, sa charge, sa tâche, c'est de parler, et il n'a pas le droit de se dérober à cette tâche. On le verra précisément avec Socrate, qui le rappelle dans l'*Apologie* bien souvent : il a reçu du dieu cette fonction d'aller interroger les hommes, d'aller les prendre par la manche, d'aller leur poser des questions. Et cette tâche, il ne l'abandonnera pas. Même menacé par la mort, il mènera sa tâche jusqu'au bout, jusqu'à son dernier souffle⁴². Alors que le sage se tient dans le silence et ne répond que parcimonieusement, le moins possible, aux questions que l'on peut lui poser, le parrésiaste, lui, est l'indéfini, le permanent, l'insupportable interpellateur. Deuxièmement, alors que le sage est celui qui, précisément sur fond de son silence essentiel, parle par énigmes, le parrésiaste, lui, doit parler, parler aussi clairement que possible. Et enfin, alors que le sage dit ce qui est, mais dans la forme de l'être même des choses et du monde, le parrésiaste, lui, intervient, dit ce qui est, mais dans la singularité des individus, des situations et des conjonctures. Son rôle spécifique, ce n'est pas de dire l'être de la nature et des choses. On retrouvera perpétuellement, dans l'analyse de la *parrèsia*, cette opposition entre le savoir inutile qui dit l'être des choses et du monde, et puis le dire-vrai du parrésiaste qui s'applique toujours, met en question, se pointe vers des individus et des situations pour dire ce qu'ils sont en réalité, dire aux individus la vérité d'eux-mêmes qui se cache à leurs propres yeux, leur révéler leur situation actuelle, leur caractère, leurs défauts, la valeur de leur conduite et les conséquences éventuelles de la décision qu'ils prendraient. Le parrésiaste ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est.

Enfin, troisième modalité du dire-vrai que l'on peut opposer au dire-vrai du parrésiaste, c'est le dire-vrai du professeur, du technicien, de [l'enseignant]. Le prophète, le sage et celui qui enseigne.*

* M.F. : Alors, si vous voulez, parce que vous êtes peut-être un peu las les uns d'entendre, les autres de ne pas entendre, les uns d'être assis, les autres d'être debout, moi de toute façon de parler, on s'arrête cinq ou dix minutes. Et puis on se retrouve tout à l'heure, d'accord ? Je tâcherai de terminer vers onze heures et quart. Merci.

*

NOTES

1. C'est depuis le mois de janvier 1981 (« Subjectivité et Vérité », cf. résumé in *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. ; cf. IV, p. 213-218) que Foucault consacre ses cours au Collège de France à la pensée antique.

2. L'année précédente, confronté aux mêmes difficultés, Foucault avait déjà appelé à la constitution, parallèlement au cours principal, d'un petit groupe de travail qui serait exclusivement constitué de chercheurs dont les thèmes de travail seraient voisins ; cf. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard - Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008, p. 3 (leçon du 5 janvier 1983) et p. 68 (leçon du 12 janvier).

3. Sur le concept d'aléthurgie, cf. les leçons au Collège de France des 23 et 30 janvier 1980 (« en forgeant à partir d'*aléthourgēs* le mot fictif *d'aléthourgia*, on pourrait appeler "aléthurgie" (manifestation de vérité) l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène à jour ce qui est posé comme vrai, par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli. On pourrait appeler "aléthurgie" cet ensemble de procédés et dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie », cours du 23 janvier).

4. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (1972 pour l'édition Gallimard); *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

5. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. Cf. pour une présentation similaire de l'analyse du « sujet parlant, travaillant, vivant », la notice « Foucault », in *Dits et Écrits*, éd. citée, t. IV, p. 633.

6. La même présentation systématique de son œuvre sous forme d'un tryptique se retrouve dans le premier cours de 1983 (*Le Gouvernement de soi...*, éd. citée, p. 4-7).

7. Sur l'examen de conscience comme exercice spirituel, cf. leçon du 24 mars 1982, in M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard - Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2001, p. 460-464 (ainsi que la leçon du 27 janvier, *id.*, p. 157-158).

8. Sur la correspondance comme exercice spirituel, cf. les leçons des 20 et 27 janvier 1982 (*id.*, p. 86-87, 146-149 et 151-157).

9. Sur les *hypomnemata* et autres exercices d'écriture, cf. leçon du 3 mars 1982 (*id.*, p. 341-345) ainsi que « L'écriture de soi », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 415-430.
10. Cf., dans *L'Herméneutique du sujet*, l'ensemble du mois de janvier 1982.
11. Sur ce concept, cf. leçon du 3 février 1982 (*id.*, p. 172-173). On pourra aussi consulter l'article de P. Hadot, in *Michel Foucault philosophe* [Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988], éd. par l'Association pour le Centre Michel Foucault, Paris, Le Seuil, 1989.
12. Sur cette histoire, cf. leçon du 19 février 1975, in M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, éd. V. Marchetti & A. Salomon, Paris, Gallimard - Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 1999, p. 161-171, ainsi que *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (chap. « L'incitation aux discours »).
13. Sur ce concept, cf. leçon du 22 février 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard - Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004, ainsi que « *Omnès et singulatim* », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 136-147.
14. 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*, p. 378-382, ainsi que la leçon du 12 janvier 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 43-45.
15. Sur l'organisation de l'école d'Épicétète, cf. leçon du 27 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, p. 133-137.
16. Sur ce personnage, cf. *id.*, p. 137-138.
17. Sur cette dimension « médicale » du soin de l'âme, cf. les précisions de Foucault dans la leçon du 20 janvier 1982 (*id.*, p. 93-96).
18. Cf. le chapitre « Du régime en général », in M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
19. Sur la *libertas* (traduction latine de *parrēsia*) chez Sénèque, cf. leçon du 10 mars 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, p. 382-388.
20. Pour une première analyse du traité de Philodème, cf. *id.*, p. 370-374, et la leçon du 12 janvier 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 45-46.
21. Cf. déjà, sur ce texte, *L'Herméneutique du sujet*, p. 357-358 et la leçon du 2 mars 1983, in *Le Gouvernement de soi...*
22. Cf. *supra*, note 14.
23. Pour l'histoire de cette « dérivation », cf. leçon du 2 mars 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 277-282.
24. *Sécurité, Territoire, Population*, éd. citée.
25. Pour une présentation similaire de la *parrēsia* comme nœud des trois grands axes de recherche, cf. *Le Gouvernement de soi...*, p. 42.
26. Pour une « version longue » de la présentation de sa méthode, cf. début de la leçon du 5 janvier 1983 (*id.*, p. 3-8).
27. Cf. les premières définitions en mars 1982 (*L'Herméneutique du sujet*, p. 348) et janvier 1983 (*Le Gouvernement de soi...*, p. 42-43).
28. « Il est nécessaire, Athéniens, de parler avec franchise (*meta parrēsias*) sans reculer devant rien » (§ 237, in Démosthène, *Plaidoyers politiques*, t. III, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 96).
29. « Je viens de vous exposer toute ma pensée sans rien dissimuler (*panth' haplōs ouden huposteilamenos, peparrēsiasmai*) » (Démosthène, *Première Philippique*, § 50, in *Harangues*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 49).

30. « Nous n'irons pas tout dire au sujet des dieux (*tēs d'eis tous theous parrēsias oligôrēsomen*) » (Isocrate, *Busiris*, § 40, in *Discours*, t. I, trad. G. Mathieu & E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 198).

31. Cf. pour une première analyse de ce passage (*La République*, livre VIII, 557a-b et sq.) la leçon du 9 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 181-185.

32. Démosthène, *Seconde Philippique*, in *Harangues*, t. II, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965, § 32, p. 34.

33. « Ah ! je vais vous parler à cœur ouvert, car, j'en atteste les dieux, je ne veux rien dissimuler (*egō nē tous theous talēthē meta parrēsias erō pros humas kai ouk apokrupsōmai*) » (*Première Philippique*, § 31, in *op. cit.*, p. 34).

34. « En fait, j'ignore quelles seront pour moi les conséquences de ma proposition » (*id.*, § 51, p. 49).

35. Sur cette histoire et son analyse par Foucault en termes de *parrēsia*, cf. leçon du 12 janvier 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 47-52.

36. « C'est aussi pour lui une nécessité de montrer au grand jour ses haines comme ses amitiés. Car ne se cache que celui qui a peur. Et il se soucie de la vérité plus que de l'opinion, et il parle et agit au grand jour. Il a en effet son franc-parler, parce qu'il méprise les désagréments qu'il pourrait lui attirer » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre IV, 1124b 26-29, trad. R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain, Éd. Peeters, t. I-2, p. 106).

37. « Héraclite », in Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, éd. et trad. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, t. II, 1965, p. 163 (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. et trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de poche, 1999, livre IX, § 2, p. 1048).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Id.*, p. 167 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, IX, 12, p. 1056).

41. *Id.*, p. 165 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, IX, 5, p. 1050).

42. Platon, *Apologie de Socrate*, 30b, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 157.

LEÇON DU 1^{er} FÉVRIER 1984

Deuxième heure

Le dire-vrai du technicien. – Objet du dire-vrai parrèsiaistique : l'êthos. – La composition des quatre dire-vrai chez Socrate. – Le dire-vrai philosophique comme articulation des fonctions de sagesse et de parrèsia. – La Prédication et l'Université au Moyen Âge. – Une nouvelle combinatoire des dire-vrai. – La reconfiguration des quatre modalités de véridiction à l'époque moderne.

[...*] J'avais donc essayé de repérer les relations et différences entre le mode de dire-vrai parrèsiaistique et le mode de dire-vrai prophétique d'abord, le mode du dire-vrai de la sagesse ensuite. Et maintenant, je voudrais, très schématiquement, très allusivement, indiquer quelques-uns des rapports que l'on peut apercevoir entre la véridiction parrèsiaistique et la véridiction de celui qui enseigne, – j'aimerais mieux dire, au fond : du technicien. Ces personnages (le médecin, le musicien, le cordonnier, le menuisier, le maître d'armes, le gymnasiarque), souvent évoqués par Platon dans ses dialogues, socratiques ou autres, possèdent un savoir caractérisé comme *tekhnē*, savoir-faire, c'est-à-dire impliquant des connaissances, mais des connaissances prenant corps dans une pratique et impliquant, pour leur apprentissage, non seulement une connaissance théorique, mais tout un exercice (toute une *askēsis* ou toute une *meletē*¹). Ils détiennent ce savoir, le professent et sont capables de l'enseigner aux

* M.F. : [début inaudible] ...et ambiguïté de la *parrèsia* toujours limitée des institutions. En effet la salle 6 n'était pas sonorisée, n'est pas sonorisée, ne sera pas sonorisée. On vous disait la vérité en vous disant que la salle 6 n'était pas sonorisée, mais ce qu'on ne vous a pas dit, et qu'on ne m'a pas dit non plus, c'est que la salle 5 l'était. En tout cas elle l'est à partir de maintenant. Alors ceux d'entre vous qui en ont assez d'être debout ou assis par terre peuvent trouver dans la salle 5 un lieu où ils pourront s'asseoir, lire le journal et bavarder tranquillement. D'accord ? Voilà. Alors merci et pardon. Et donc désormais, si je comprends bien, tous les mercredis la salle 5 sera couplée avec celle-ci. Ça ne sera donc plus la 8 et la 6, mais la 8 et la 5. Voilà, pardon de ce qui s'est passé.

autres. Ce technicien, qui détient une *tekhnê*, l'a apprise et est capable de l'enseigner, est quelqu'un – et en cela il va se différencier, bien entendu, du sage – qui est tenu à dire le vrai, ou en tout cas à formuler ce qu'il sait et à le transmettre aux autres. Après tout, ce technicien a un certain devoir de parole. Il est tenu, d'une certaine manière, à dire le savoir qu'il possède et la vérité qu'il connaît, car ce savoir et cette vérité sont liés à toute une traditionalité. Lui-même, cet homme de la *tekhnê*, n'aurait évidemment rien pu apprendre et il ne saurait aujourd'hui rien du tout ou très peu de choses, s'il n'y avait pas eu, avant lui, un technicien (*tekhnîtes*) comme lui qui lui a enseigné, dont il a été l'élève et qui a été son maître. Et tout comme il n'aurait rien appris si quelqu'un ne lui avait pas dit ce qu'il savait avant lui, de la même façon, pour que son savoir ne meure pas après lui, il va bien falloir qu'il le transmette.

Dans cette idée de celui qui possède un savoir de *tekhnê*, l'a reçu et va le transmettre, on trouve donc bien ce principe d'une obligation de parler, qu'on ne trouve pas chez le sage mais qu'on trouve chez le parrésiaste. Mais ce professeur, cet homme de la *tekhnê*, du savoir-faire et de l'enseignement, dans cette transmission du savoir, dans ce dire-vrai qu'il a lui-même reçu et va transmettre, on voit bien – et c'est ce qui fait sa différence d'avec le parrésiaste – qu'il ne prend aucun risque. Tout le monde sait, et moi le premier, que nul n'a besoin d'être courageux pour enseigner. Au contraire, celui qui enseigne, noue, ou en tout cas espère, ou désire parfois nouer entre lui-même et celui ou ceux qui l'écoutent un lien, lien qui est celui du savoir commun, de l'héritage, de la tradition, lien qui peut être aussi celui de la reconnaissance personnelle ou de l'amitié. En tout cas, dans ce dire-vrai, une filiation s'établit dans l'ordre du savoir. Or on a vu que le parrésiaste, au contraire, prend un risque. Il risque la relation qu'il a avec celui auquel il s'adresse. Et en disant la vérité, loin d'établir ce lien positif de savoir commun, d'héritage, de filiation, de reconnaissance, d'amitié, il peut au contraire provoquer sa colère, se brouiller avec l'ennemi, susciter l'hostilité de la part de la cité, amener la vengeance et la punition de la part du roi, si c'est un mauvais souverain et s'il est tyrannique. Et dans ce risque, il peut y aller jusque de sa vie, puisqu'il peut payer de son existence la vérité qu'il a dite. Dans le cas du dire-vrai de la technique, l'enseignement assure au contraire la survie du savoir, alors que la *parrêisia*, elle, risque la mort de celui qui la pratique. Le dire-vrai du technicien et du professeur unit et lie. Le dire-vrai du parrésiaste prend les risques de l'hostilité, de la guerre, de la haine et de la mort. Et s'il est vrai que la vérité du parrésiaste – [quand] elle est reçue, [quand] l'autre, en face de lui, accepte le pacte et joue le jeu de la

parrèsia – peut à ce moment-là unir et réconcilier, ce n'est qu'après avoir ouvert un moment essentiel, fondamental, structurellement nécessaire : la possibilité de la haine et du déchirement.

Disons donc, très schématiquement, que le parrésiaste n'est pas le prophète qui dit la vérité en dévoilant, au nom d'un autre et énigmatiquement, le destin. Le parrésiaste n'est pas un sage qui, au nom de la sagesse, dit, quand il veut et sur fond de son propre silence, l'être et la nature (*la phusis*). Le parrésiaste n'est pas le professeur, l'enseignant, l'homme du savoir-faire qui dit, au nom d'une tradition, la *tekhnê*. Il ne dit donc ni le destin ni l'être ni la *tekhnê*. Au contraire, dans la mesure où il prend le risque d'ouvrir la guerre avec les autres, au lieu de solidifier, comme le professeur, le lien traditionnel en [parlant] en son propre nom et en toute clarté, [contrairement au] prophète qui parle au nom de quelqu'un d'autre, [dans la mesure] enfin [où il dit] la vérité de ce qui est – vérité de ce qui est dans la forme singulière des individus et des situations et non pas vérité de l'être et de la nature des choses –, eh bien le parrésiaste met en jeu le discours vrai de ce que les Grecs appelaient l'*éthos*.

Le destin a une modalité de vérédiction que l'on trouve dans la prophétie. L'être a une modalité de vérédiction que l'on trouve chez le sage. La *tekhnê* a une modalité de vérédiction que l'on trouve chez le technicien, le professeur, l'enseignant, l'homme du savoir-faire. Et enfin l'*éthos* a sa vérédiction dans la parole du parrésiaste et le jeu de la *parrèsia*. Prophétie, sagesse, enseignement, *parrèsia*, ce sont là, je crois, quatre modes de vérédiction qui, [premièrement], impliquent des personnages différents, deuxièmement appellent des modes de parole différents, et troisièmement se réfèrent à des domaines différents (destin, être, *tekhnê*, *éthos*).

En fait, dans ce repérage, je ne définis pas essentiellement des types sociaux, historiquement distincts. Je ne veux pas dire qu'il y avait quatre professions ou quatre types sociaux dans la civilisation antique : le prophète, le sage, le professeur, le parrésiaste. Certes, il peut arriver que ces quatre grandes modalités du dire-vrai (le dire-vrai prophétique, sage, technicien et éthique ou parrésiastique) correspondent soit à des institutions, soit à des pratiques, soit à des personnages que l'on peut assez bien distinguer. Une des raisons pour lesquelles l'exemple de l'Antiquité est privilégié, c'est qu'il permet précisément de débroussailler, en quelque sorte, ces différentes [modalités] du dire-vrai, ces différents modes de vérédiction. Parce que, dans l'Antiquité, on les trouve assez bien distingués et incarnés, mis en forme, presque institutionnalisés dans des formes différentes. Vous avez la fonction prophétique, qui était définie et institutionnalisée assez nettement. Le personnage du sage était, lui aussi, assez

bien isolé (voyez le portrait d'Héraclite). Le professeur, le technicien, l'homme de la *tekhnē*, vous le voyez apparaître très nettement dans les dialogues socratiques (les sophistes étaient précisément ces espèces de techniciens et professeurs qui se voulaient une fonction universelle). Quant au parrésiaste, il apparaît d'une façon très nette, [sous] son profil propre – nous y reviendrons la prochaine fois –, avec Socrate, avec Diogène ensuite et toute une série de philosophes. Mais, aussi distincts que soient ces rôles, et même s'il est vrai qu'à certains moments, dans certaines sociétés ou dans certaines civilisations, vous voyez ces quatre fonctions prises en charge en quelque sorte par des institutions ou des personnages très nettement différents, il faut bien remarquer que ce ne sont pas, fondamentalement, des personnages ou des rôles sociaux. Je tiens à cela, je voudrais y insister : ce sont essentiellement des modes de véridiction. Il arrive – et il arrivera très souvent, plus souvent encore que l'inverse – que ces modes de véridiction soient combinés les uns avec les autres et qu'on les retrouve dans des formes de discours, dans des types institutionnels, dans des personnages sociaux qui mêlent les modes de véridiction les uns avec les autres.

Déjà, voyez comment Socrate compose des éléments qui sont de l'ordre de la prophétie, de la sagesse, de l'enseignement et de la *parrēsia*. Socrate, c'est le parrésiaste². Mais souvenez-vous : de qui a-t-il reçu sa fonction de parrésiaste, sa mission d'aller interroger les gens, les tirer par la manche et leur dire : Occupe-toi un peu de toi-même ? Du dieu de Delphes et de l'instance prophétique qui a rendu ce verdict. Quand on est venu lui demander quel est le plus savant des hommes de la Grèce, il a répondu : C'est Socrate. Et c'est pour honorer cette prophétie, pour honorer aussi le dieu de Delphes posant le principe « connais-toi toi-même », que Socrate a commencé sa mission³. Sa fonction de parrésiaste n'est donc pas sans quelque rapport avec cette fonction prophétique, dont il se distingue pourtant. Également, Socrate a une relation à la sagesse, tout parrésiaste qu'il soit. Cette relation est marquée par plusieurs traits, qui concernent sa vertu personnelle, sa maîtrise de soi, son abstention à l'égard de tous les plaisirs, son endurance devant toutes les souffrances, sa capacité à s'abstraire du monde. Souvenez-vous [de] la scène fameuse de Socrate devenu insensible, restant immobile, ne percevant pas le froid pendant qu'il était soldat et qu'il faisait la guerre⁴. Il ne faut pas oublier qu'il y a aussi chez Socrate ce trait, en un sens encore plus important, de sagesse qui est, malgré tout, un certain silence. Car Socrate ne parle pas. Il ne tient pas de discours, il ne dit pas spontanément ce qu'il sait. Au contraire, il s'affirme comme étant celui qui ne sait pas, et qui, ne sachant

pas et sachant simplement qu'il ne sait pas, va se tenir dans la réserve et dans le silence, se contentant d'interroger. L'interrogation est bien une certaine manière, si vous voulez, de composer avec le devoir de *parrēsia* (c'est-à-dire le devoir d'interpeller et de parler) la réserve essentielle au sage qui, lui, se tait. Seulement, le sage se tait parce qu'il sait et qu'il a le droit de ne pas dire son savoir, alors que Socrate va se taire en disant qu'il ne sait pas, et en allant interroger, interroger tout le monde et n'importe qui, à la manière du parrēsiaste. Donc vous voyez, là encore le trait parrēsiastique se combine avec les traits de sagesse. Et enfin, bien sûr, relation avec le technicien, l'enseignant. Le problème socratique, c'est bien : comment enseigner la vertu et comment donner aux jeunes gens les qualités et les connaissances nécessaires, que ce soit pour bien vivre, que ce soit aussi pour gouverner comme il faut la cité ? Souvenez-vous d'*Alcibiade*⁵. Souvenez-vous aussi – nous y reviendrons la prochaine fois – de la fin du *Lachès*, lorsque Socrate accepte de recevoir, pour leur apprendre à s'occuper d'eux-mêmes, les fils de Lysimaque et [Mélèsias]⁶. Socrate, c'est donc le parrēsiaste mais, encore une fois, en relation permanente, essentielle, avec la véridiction prophétique, la véridiction de sagesse et la véridiction technicienne de l'enseignement.

Beaucoup plus que des personnages, la prophétie, la sagesse, l'enseignement, la technique et la *parrēsia* sont donc à considérer comme des modes fondamentaux du dire-vrai. Il y a la modalité qui dit énigmatiquement ce qu'il en est de ce qui se dérobe à tout être humain. Il y a la modalité du dire-vrai qui dit apodictiquement ce qu'il en est de l'être, de la *phusis* et de l'ordre des choses. Il y a la véridiction qui dit démonstrativement ce qu'il en est des savoirs et des savoir-faire. Il y a enfin la véridiction qui dit polémiquement ce qu'il en est des individus et des situations. Ces quatre modes de dire-vrai sont, je crois, absolument fondamentaux pour l'analyse du discours, en tant que, dans le discours, se constitue, pour lui-même et pour les autres, le sujet qui dit vrai. Je crois que, depuis la culture grecque, le sujet qui dit vrai prend ces quatre formes possibles : ou il est le prophète, ou il est le sage, ou il est le technicien, ou il est le parrēsiaste. Je crois qu'il pourrait être intéressant de chercher comment ces quatre modalités, qui encore une fois ne s'identifient pas, une fois pour toutes, à des rôles ou à des personnages, se combinent dans les différentes cultures, sociétés ou civilisations, dans les différents modes de discursivité, dans ce qu'on pourrait appeler les différents « régimes de vérité » que l'on peut retrouver dans différentes sociétés.

Il me semble – c'est en tout cas ce que j'ai essayé de vous montrer, même schématiquement – que dans la culture grecque, à la fin du v^e-début

du IV^e siècle, on peut repérer, bien répartis en une sorte de rectangle, ces quatre grands modes de véridiction : celui du prophète et du destin, celui de la sagesse et de l'être, celui de l'enseignement et de la *tekhnē*, et celui de la *parrēsia* avec l'*éthos*. Mais si ces quatre modalités sont ainsi assez bien déchiffrables, séparables et séparées les unes des autres à cette époque, un des traits de l'histoire de la philosophie antique (sans doute aussi de la culture antique en général), c'est, entre le mode de dire-vrai caractéristique de la sagesse et le mode de dire-vrai caractéristique de la *parrēsia*, une tendance à se rejoindre, à se joindre, à se lier l'un à l'autre en une sorte de modalité philosophique du dire-vrai, un dire-vrai très différent du dire-vrai prophétique, différent aussi de cet enseignement des *tekhnai* dont la rhétorique sera un des exemples. On verra s'isoler, se former en tout cas un dire-vrai philosophique qui prétendra, avec de plus en plus d'insistance, dire l'être ou la nature des choses dans la mesure seulement où ce dire-vrai pourra concerner, pourra être pertinent, pourra articuler et fonder un dire-vrai sur l'*éthos* dans la forme de la *parrēsia*. Et dans cette mesure-là, on peut dire que sagesse et *parrēsia* vont, jusqu'à un certain point seulement bien sûr, se confondre. En tout cas, elles vont être comme attirées l'une vers l'autre, il va y avoir comme un phénomène de gravitation de la sagesse et de la *parrēsia*, gravitation qui se manifestera dans ces fameux personnages de philosophes disant la vérité des choses, mais disant surtout leur vérité aux hommes, tout au long de la culture hellénistique et romaine, ou gréco-romaine. Voilà, si vous voulez, une possibilité d'analyse d'une histoire du régime de la vérité concernant les rapports entre *parrēsia* et sagesse.

On pourrait dire, si on reprend ces quatre grands modes fondamentaux dont je vous ai parlé, que le christianisme médiéval a opéré d'autres rapprochements. La philosophie gréco-romaine avait rapproché la modalité parrēsiastique et la modalité de la sagesse. Il me semble que, dans le christianisme médiéval, on voit un autre type de regroupement : le regroupement de la modalité prophétique et de la modalité parrēsiastique. Dire vrai sur l'avenir (sur ce qui est caché aux hommes en raison même de leur finitude et de la structure du temps, sur ce qui attend les hommes et l'imminence de l'événement encore caché), et puis dire vrai aux hommes sur ce qu'ils sont, ces deux [modalités] ont été très singulièrement rapprochées dans un certain nombre de [types] de discours, et d'ailleurs d'institutions aussi. Je pense à la prédication et aux prédicateurs, surtout à ces prédicateurs qui, à partir du mouvement franciscain et dominicain, vont traverser tout le monde occidental et tout le Moyen Âge, jouant un rôle historique absolument considérable dans la perpétuation – mais aussi le renouvel-

lement, la transformation – [de] la menace pour le monde médiéval. Ces grands prédicateurs ont joué, dans cette société-là, à la fois le rôle du prophète et le rôle du parrésiaste. Celui qui dit l'imminence menaçante du demain, du Royaume du dernier jour, du Jugement Dernier ou de la mort qui approche, dit en même temps aux hommes ce qu'ils sont, et leur dit franchement, en toute *parrēsia*, quels sont leurs fautes, leurs crimes, et en quoi et comment ils doivent changer leur mode d'être.

En face de cela, il me semble que cette même société médiévale, cette même civilisation médiévale a eu tendance à rapprocher les deux autres modes de véridiction : la modalité de la sagesse qui dit l'être des choses et leur nature, et puis la modalité de l'enseignement. Dire vrai sur l'être et dire vrai sur le savoir, cela a été la tâche d'une institution, aussi spécifique du Moyen Âge que l'avait été la Prédication : l'Université. La Prédication et l'Université me paraissent être des institutions propres au Moyen Âge, dans lesquelles on voit se regrouper, deux par deux, les fonctions dont je vous ai parlé, et qui définissent un régime de véridiction, un régime du dire-vrai très différent de celui qu'on pouvait trouver dans le monde hellénistique et gréco-romain, où *parrēsia* et sagesse étaient plutôt combinées.

Et l'époque moderne, me direz-vous ? Je n'en sais trop rien. Ce serait sans doute à analyser. On pourrait peut-être se dire – mais ce sont des hypothèses, pas même des hypothèses : des propos presque incohérents – que vous retrouvez bien la modalité du dire-vrai prophétique dans un certain nombre de discours politiques, de discours révolutionnaires. Dans la société moderne, le discours révolutionnaire, comme tout discours prophétique, parle au nom de quelqu'un d'autre, parle pour dire un avenir, avenir qui a déjà, jusqu'à un certain point, la forme du destin. Quant à la modalité ontologique du dire-vrai qui dit l'être des choses, elle se retrouverait sans doute dans une certaine modalité de discours philosophique. La modalité technicienne du dire-vrai s'organise beaucoup plus autour de la science que de l'enseignement, ou en tout cas autour d'un complexe constitué par les institutions de science et de recherche et les institutions d'enseignement. Et la modalité parrésiastique, je crois que justement elle a, comme telle, disparu et on ne la retrouve plus que greffée et prenant appui sur l'une de ces trois modalités. Le discours révolutionnaire, quand il prend la forme d'une critique de la société existante, joue le rôle de discours parrésiastique. Le discours philosophique, comme analyse, réflexion sur la finitude humaine, et critique de tout ce qui peut, soit dans l'ordre du savoir soit dans celui de la morale, déborder les limites de la finitude humaine, joue bien un peu le rôle de la *parrēsia*. Quant au discours

scientifique, lorsqu'il se déploie – et il ne peut pas ne pas le faire, dans son développement même – comme critique des préjugés, des savoirs existants, des institutions dominantes, des manières de faire actuelles, il joue bien ce rôle parrasiastique. Voilà ce que je voulais vous dire.*

* M. F. poursuit : J'avais l'intention de commencer à vous parler de la *parrésia* telle que je veux l'étudier cette année. Mais, ça servirait à quoi ? J'aurais cinq minutes, et puis il faudrait recommencer la prochaine fois. Alors si vous voulez, on va aller boire un café. Je pourrais vous dire : je veux bien répondre à vos questions, mais je crains que ça n'ai pas grande signification dans des auditoires...

[réponse à une question du public à propos du séminaire fermé :]

J'ai deux choses à vous dire, cette question-là et puis une autre toute petite chose. Sur le séminaire, encore une fois, il y a ici un problème institutionnel et juridique. En principe, on n'a pas le droit de faire de séminaire fermé. Et lorsqu'il m'est arrivé de faire un séminaire fermé – celui qu'on avait fait [sur] Pierre Rivière par exemple, certains s'en souviennent peut-être –, il y a eu des plaintes. Et en effet, juridiquement, on n'a pas le droit de faire un séminaire fermé. Seulement, pour certains types de travaux, demander [d'une part] aux professeurs de donner publiquement un état de leurs recherches, en les empêchant [d'autre part] d'avoir un séminaire fermé où ils puissent, avec des étudiants, faire ces recherches, je crois qu'il y a là une contradiction. Autrement dit, on peut demander à un professeur de faire état de ses recherches en enseignement public, et rien d'autre que cela s'il fait des recherches qu'il peut mener tout seul. Et, si vous voulez, c'est une des raisons purement techniques pour lesquelles, en effet, depuis des années je fais des cours sur la philosophie ancienne, parce qu'il suffit après tout d'avoir les deux cents volumes de chez Budé à sa disposition, et puis voilà. On n'a pas besoin d'un travail d'équipe. Mais si – ce que je voudrais faire – je veux étudier les pratiques, formes, rationalités de gouvernement dans la société moderne, je ne peux vraiment le faire qu'en équipe. Or vous comprenez bien, ce n'est blessant pour personne ici, que cet auditoire ne pourra pas constituer une équipe. Alors ce que je voudrais, c'est obtenir le droit de partager l'enseignement en deux : un enseignement public qui est statutaire ; mais aussi un enseignement, ou une recherche en groupe fermé qui est, je crois, la condition pour pouvoir mener, ou en tout cas renouveler l'enseignement public qu'on donne. Il y a, je crois, contradiction à demander aux gens de faire de la recherche et de l'enseignement public, si on ne donne pas, à la recherche qu'ils doivent faire, les supports institutionnels qui la rendent possible.

Deuxièmement alors, une toute petite chose, il est probable – vous savez, je ne sais jamais très bien d'une semaine à l'autre ce que je vais faire – que je vous fasse, soit la semaine prochaine, soit peut-être la semaine suivante, un cours, [ou] une moitié de cours sur un des deux derniers livres de Dumézil, celui, vous savez, sur « le moine noir en gris », qui concerne Nostradamus et qui comporte une seconde partie sur Socrate (le *Phédon* et le *Criton*). Alors comme c'est un texte difficile, si certains d'entre vous veulent ou ont l'occasion de le lire avant – je n'en fais évidemment aucune obligation, on n'est pas dans un séminaire fermé, vous faites ce que vous voulez –, j'aimerais bien en parler, sans doute dans quinze jours, ou peut-être la semaine prochaine.

[question du public :] – Dans le cadre d'un séminaire ou dans le cadre du cours ?

– Du cours. Simplement, je me rends bien compte que si je veux faire un cours là-dessus, cela supposera un petit peu que les gens aient une idée de ce qu'il y a dans le livre. Voilà, eh bien merci beaucoup.

NOTES

1. Cf. sur ces deux notions et leur différence, *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée (par exemple p. 301-306 et 436-437).
2. Sur cette dimension de la parole socratique, cf. déjà la leçon du 2 mars 1983, in *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée, p. 286-296.
3. Platon, *Apologie de Socrate*, 21a-e, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 145-146.
4. Scène rapportée par Alcibiade dans *Le Banquet* (220a-220d); cf. la référence à cette même scène dans le cours de 1982, *L'Herméneutique du sujet*, p. 49.
5. Cf. l'analyse de ce dialogue dans les leçons des 6 et 13 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, p. 3-77.
6. Platon, *Lachès*, 200e, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 121.



LEÇON DU 8 FÉVRIER 1984

Première heure

La parrēsia euripidéenne : un privilège du citoyen bien-né. – Critique de la parrēsia démocratique : nocive pour la cité, dangereuse pour celui qui l'exerce. – La réserve politique de Socrate. – Le chantage-défi de Démosthène. – L'impossibilité d'une différenciation éthique en démocratie : l'exemple de la Constitution des Athéniens. – Quatre principes de la pensée politique grecque. – Le retournement platonicien. – L'hésitation aristotélicienne. – Le problème de l'ostracisme.

[Je voudrais reprendre ce problème de] la *parrēsia* là où je l'avais laissé l'an dernier, et essayer de schématiser un peu une transformation que je crois importante dans cette histoire de la *parrēsia*, c'est-à-dire le passage d'une pratique, d'un droit, d'une obligation, d'un devoir de vérification définis par rapport à la cité, aux institutions de la cité, au statut du citoyen, à un autre type de vérification, un autre type de *parrēsia*, qui, lui, sera défini par rapport, non à la cité (*la polis*), mais à la manière de faire, d'être et de se conduire des individus (*l'êthos*), par rapport aussi à leur constitution comme sujet moral. Et, à travers cette transformation d'une *parrēsia* orientée vers, indexée sur la *polis*, en une *parrēsia* orientée vers et indexée sur l'*êthos*, je voudrais vous montrer aujourd'hui comment a pu se constituer, au moins dans certains de ses traits fondamentaux, la philosophie occidentale comme forme de pratique du discours vrai.

Premièrement, [un] bref rappel. Pardonnez-moi, c'est à la fois schématique, répétitif [pour] ceux qui étaient là l'an dernier, mais indispensable peut-être pour clarifier les choses et réactualiser le problème. Vous vous souvenez, l'an dernier il s'était agi de la *parrēsia* dans le champ politique et dans le cadre des institutions démocratiques. Le mot *parrēsia* est attesté pour la première fois dans des textes d'Euripide. Et là, le terme de *parrēsia* apparaissait comme désignant le droit de parler, le droit de prendre publiquement la parole, de donner son mot en quelque sorte, pour exprimer son avis dans un ordre de choses qui intéressent la cité. Dire son mot dans

les affaires de la cité, c'est ce droit qui est désigné par le mot *parrēsia*. Et à travers plusieurs textes d'Euripide, on avait pu voir, premièrement, que cette *parrēsia*, ce droit de donner son mot, c'est un droit que l'on ne possède pas si on n'est pas citoyen de naissance. Vous vous souvenez de Ion, qui ne voulait pas rentrer à Athènes sous l'apparence du fils d'un père qui n'était pas citoyen d'Athènes et d'une mère inconnue¹. Il voulait, pour pouvoir exercer sa *parrēsia*, avoir un droit de naissance. Deuxièmement, on avait pu voir aussi qu'on ne possède pas ce droit de *parrēsia* lorsque l'on est exilé dans une cité étrangère. Vous vous souvenez du dialogue, dans *Les Phéniciennes*, entre Jocaste et Polynice. Jocaste rencontre Polynice revenant d'exil et lui demande : Mais qu'est-ce que l'exil, est-ce quelque chose de si dur ? Et Polynice lui répond : Bien sûr, c'est la chose la plus dure que l'on puisse supporter car, dans l'exil, on ne possède pas la *parrēsia*, on n'a pas le droit de parler, on se trouve donc être l'esclave (le *doulos*) des maîtres, et l'on ne peut même pas s'opposer à leur folie². Troisièmement enfin, on avait vu que cette *parrēsia*, même si l'on est citoyen, même si l'on est dans sa propre ville, même si on la détient par droit de naissance, on peut la perdre si, d'une manière ou d'une autre, une tache, un déshonneur, une honte quelconque vient marquer la famille. C'était le texte de [Hippolyte]^{*}, au moment où Phèdre avoue son amour et redoute que sa faute avouée ne prive ses propres enfants, ses propres fils de la *parrēsia*³. La *parrēsia* était donc apparue, à travers tous ces textes, comme un droit et un privilège qui font partie de l'existence d'un citoyen bien né, honorable, et lui donnent accès à la vie politique – vie politique entendue comme possibilité d'opiner et de contribuer, par là, à des décisions collectives. La *parrēsia* était un droit à conserver à tout prix, c'était un droit à exercer dans toute la mesure du possible, c'était une des formes de manifestation de l'existence libre d'un citoyen libre – en [tenant] ce mot « libre » [dans] son sens plein et positif, c'est-à-dire : une liberté qui donne le droit d'exercer ses priviléges au milieu des autres, par rapport aux autres, et sur les autres.

Or – et c'était dans cette direction-là que nous nous étions arrêtés l'an dernier – dans les textes ultérieurs, la *parrēsia* était apparue sous une lumière un peu différente. La *parrēsia*, dans les textes de la fin du V^e siècle et surtout ceux du IV^e siècle (textes philosophiques et politiques pour la plupart), était apparue beaucoup moins comme un droit à exercer dans la plénitude de la liberté que comme une pratique dangereuse, aux effets ambigus, et qui ne doit pas être exercée sans précautions ni limites.

* M. F. dit : « Phèdre », confondant le titre d'Euripide avec celui donné par Racine.

Et, de Platon à Démosthène en passant par Isocrate, on a pu voir se développer cette méfiance à l'égard de la *parrèsia*⁴. Cette crise de la *parrèsia*, telle qu'elle apparaît dans la littérature philosophique et politique du IV^e siècle – c'est là que je voudrais commencer à articuler le cours de cette année –, on peut la caractériser par deux grands phénomènes.

Premièrement : critique de la *parrèsia* démocratique. Et là je voudrais essayer de vous montrer comment s'opère cette critique, comment et pourquoi on en est arrivé, dans la pensée philosophique et politique grecque de Platon à Aristote, à remettre en question la possibilité, pour les institutions démocratiques, de donner place au dire-vrai. Et si les institutions démocratiques ne sont pas capables de donner place au dire-vrai et de faire jouer la *parrèsia* comme elle devrait jouer, c'est parce qu'il manque à ces institutions démocratiques quelque chose. Et ce quelque chose, j'essaierai donc de vous montrer que c'est ce que l'on pourrait appeler la « différenciation éthique ».

Soyons un peu plus précis et exact. Dans cette critique de la *parrèsia* démocratique, que l'on voit se développer dans les textes philosophiques et politiques du IV^e siècle, il s'agit en réalité de la critique de la démocratie, des institutions démocratiques, des pratiques de la démocratie dans leurs prétentions traditionnelles – telles qu'elles pouvaient apparaître par exemple, allusivement au moins, chez Euripide – à être le lieu privilégié pour l'émergence du dire-vrai. Athènes, cité démocratique, fière de ses institutions, prétendait être la cité dans laquelle le droit de parler, de prendre la parole, de dire vrai, et la possibilité d'accepter le courage de ce dire-vrai étaient effectivement réalisés mieux qu'ailleurs. C'est cette prétention, de la démocratie en général et de la démocratie athénienne [en particulier], qui est remise en cause. Les valeurs semblent se retourner et la démocratie apparaît, au contraire, comme le lieu où la *parrèsia* (le dire-vrai, le droit de donner son opinion et le courage de s'opposer à celle des autres) va devenir de plus en plus impossible, ou en tout cas dangereuse. Cette critique contre la prétention des institutions démocratiques à être le lieu de la *parrèsia* prend deux aspects.

Premièrement, dans la démocratie, la *parrèsia* est dangereuse pour la cité. Elle est dangereuse pour la cité parce qu'elle est la liberté, donnée à tous et à n'importe qui, de prendre la parole. En effet, dans la démocratie, la liberté de prendre la parole n'est plus exercée comme le privilège statutaire de ceux qui sont capables, par leur naissance même, leur statut, leur position, de dire vrai et de parler utilement dans la cité. Dans la démocratie, la *parrèsia* est une latitude [accordée] à chacun de dire ce qu'est son opinion, ce qui est conforme à sa volonté particulière, ce

qui lui permet de satisfaire ses intérêts ou ses passions. La démocratie, par conséquent, n'est pas le lieu où la *parrēsia* va s'exercer comme un privilège-devoir. La démocratie est le lieu où la *parrēsia* va s'exercer comme la latitude, pour chacun et pour tous, de dire n'importe quoi, c'est-à-dire ce qui lui plaît. Et c'est ainsi, vous vous souvenez, que Platon dans *La République* (au livre VIII, en 557b⁵) évoque cette cité pleine de liberté et de franc-parler (*eleutheria et parrēsia*), la cité bariolée et bigarrée, la cité sans unité dans laquelle chacun donne son opinion, suit ses propres décisions, et se gouverne comme il veut. Il y a, dans cette cité, autant de *politeiai* (de constitutions, de gouvernements) qu'il y a d'individus. C'est ainsi également qu'Isocrate, au début du *Discours sur la paix* (paragraphe 13), évoque les orateurs que les Athéniens écoutent avec complaisance. Et quels sont ces gens qui se lèvent, qui prennent la parole, donnent leur opinion et sont écoutés ? Eh bien ces gens sont des ivrognes, ce sont des gens qui n'ont pas leur esprit (*tous noun ouk ekhortas* : ceux qui ne sont pas sensés), ce sont également ceux qui se partagent entre eux la fortune publique et les deniers de l'État⁶. Ainsi dans cette liberté parrēsiastique, entendue comme latitude donnée à tous et à chacun de parler (bons et mauvais orateurs, hommes intéressés ou hommes dévoués à la cité), discours vrai et discours faux, opinions utiles et opinions néfastes ou nuisibles, tout cela se juxtapose, s'entremêle dans le jeu de la démocratie. On voit donc que, dans la démocratie, la *parrēsia* est un danger pour la cité. C'était le premier aspect. Vous vous souvenez, on avait repéré déjà plusieurs de ces textes.

Le second aspect qui inquiète, à propos de la *parrēsia* démocratique ou de la démocratie comme lieu prétendument privilégié pour la *parrēsia*, c'est que, dans la démocratie, la *parrēsia* est dangereuse, non seulement pour la cité elle-même, mais pour l'individu qui essaie de l'exercer. Et à ce moment-là, la *parrēsia* est envisagée sous un autre aspect. Dans le premier danger, on voyait la *parrēsia* se révéler comme étant la latitude donnée à chacun de dire n'importe quoi. Maintenant, la *parrēsia* apparaît comme dangereuse dans la mesure où elle appelle, de la part de celui qui veut en faire usage, un certain courage qui risque, dans une démocratie, de n'être pas honoré. En effet, parmi tous les orateurs qui s'affrontent, dans ce tohu-bohu dont Platon parle ([c'est] l'image du bateau dans le livre VI de *La République*⁷), dans ce tohu-bohu de tous les orateurs qui s'affrontent, essaient de séduire le peuple et s'emparer du gouvernail, quels sont ceux qui seront écoutés, quels sont ceux qui seront approuvés, suivis et aimés ? Ceux qui plaisent, ceux qui disent ce que le peuple désire, ceux qui le flattent. Et les autres, au contraire, ceux qui disent ou essaient de dire ce

qui est vrai et bien, et non ce qui plaît, ceux-là ne seront pas écoutés. Pire, ils susciteront des réactions négatives, ils irriteront, ils mettront en colère. Et leur discours vrai les exposera à la vengeance ou à la punition. C'est ce péril de l'individu disant vrai dans l'espace démocratique auquel Socrate, vous vous souvenez, se réfère dans un passage très précis de l'*Apologie*. Après avoir expliqué quelle était la mission que lui avait confiée le dieu – mission qui consiste à aller interroger les uns après les autres, soit en les saisissant dans la rue soit en allant les visiter dans leurs ateliers et leurs maisons, les différents citoyens –, Socrate se fait à lui-même l'objection : Mais après tout, puisque je me prétends si utile pour la cité, pourquoi est-ce que je n'ai jamais agi publiquement ? Pourquoi est-ce que je ne suis jamais monté à la tribune pour dire quelle était mon opinion, mon avis, et pour donner des conseils à la cité en général ? Et lui-même répond : « Si je m'étais adonné il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis long-temps [...] Ne vous fâchez pas [dit-il à ses juges ; M.F.] de m'entendre dire ces vérités : il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement [*gnêsiōs*] : pour des motifs nobles ; M.F.] soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher, dans sa cité, les injustices et les illégalités⁸. » Un homme par conséquent qui parle pour des motifs nobles, et qui, pour ces motifs nobles, s'oppose à la volonté de tous, celui-là, dit Socrate, s'expose à la mort. Le problème se posera (on le verra soit aujourd'hui, soit la prochaine fois) : pourquoi Socrate, qui n'a pas craint de s'exposer à la mort au nom d'une certaine pratique de la *parrēsia* qu'il n'a pas voulu abandonner, n'a-t-il cependant pas accepté de pratiquer cette *parrēsia* politique et démocratique devant l'Assemblée ? Mais c'est une autre question⁹. En tout cas, est ici clairement désigné ce danger de la *parrēsia* comme dire-vrai dans la pratique démocratique, danger non pas pour la cité en général, mais pour l'individu qui a de nobles motifs, et qui, pour ces nobles motifs, veut s'opposer à la volonté des autres.

C'est ce même genre de périls que vous trouvez évoqués chez Isocrate, en ce même début du *Discours sur la paix* dont je vous parlais tout à l'heure, quand Isocrate dit par exemple : « Je vois qu'à tous les orateurs vous n'accordez pas une égale audience. Aux uns, vous donnez votre attention, tandis que vous ne supportez pas la voix des autres. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que vous agissiez ainsi, car en tout temps, vous avez coutume d'expulser de la tribune tous les orateurs autres que ceux qui parlent dans le sens de vos désirs¹⁰. » Je sais, conclut Isocrate, qu'il est dangereux de s'opposer à vos vues, car, bien que nous soyons dans une démocratie, il n'y a pas de *parrēsia*¹¹.

Vous voyez donc la notion de *parrēsia* se dissocier. D'un côté, elle apparaît comme la latitude dangereuse, donnée à tout le monde et à n'importe qui, de dire tout et n'importe quoi. Et puis il y a la bonne *parrēsia*, la *parrēsia* courageuse, et cette *parrēsia* courageuse (celle de l'homme qui généreusement dit la vérité, et même la vérité qui déplaît) est dangereuse pour l'individu qui en use et il n'y a pas de place pour elle dans la démocratie. Ou la démocratie fait place à la *parrēsia*, et ça ne peut être qu'une liberté dangereuse pour la cité. Ou la *parrēsia* est bien une attitude courageuse qui consiste à entreprendre de dire le vrai, et alors elle n'a pas de place dans la démocratie.

Vous trouveriez également beaucoup de références à cette crise, cette critique, cette dénonciation de la démocratie comme n'étant pas capable de faire place à la bonne *parrēsia*, chez Démosthène dans beaucoup de ses discours. Je vous renvoie, pour ceux que ça intéresse, à la *Troisième Olynthienne*, où, par exemple, il commence par porter une accusation grave contre ses concitoyens : Vous êtes actuellement réduits en servitude, et vous vous croyez heureux parce qu'on vous distribue de l'argent pour les spectacles¹². Et après avoir ainsi dit une vérité, bien entendu blessante pour ceux auxquels il s'adresse, après avoir dit cette vérité courageuse, il ajoute aussitôt : Mais je sais bien qu'après avoir tenu ce langage, et vous avoir dit que vous êtes des gens qui se satisfont de l'argent que l'on vous donne pour les spectacles, eh bien « je ne serais pas surpris si ce langage [que je viens de vous tenir ; M.F.] me coûtait plus cher que ne peut leur coûter le mal qu'ils [les mauvais orateurs ; M.F.] vous ont fait. La franchise [le franc-parler, la *parrēsia*, dit le texte ; M.F.], vous ne la souffrez pas sur tous les sujets, et ce qui m'étonne, c'est que vous m'ayez laissé parler aujourd'hui¹³ ». Se développe là une sorte de jeu parrēsiastique assez courant chez les orateurs de cette époque et chez Démosthène, où, vous voyez, on essaie de contraindre l'auditeur à accepter une vérité qui le blesse, on constraint le peuple d'Athènes à accepter de s'entendre dire : Vous êtes un peuple qui se satisfait de l'argent qu'on lui donne pour les spectacles. On le constraint à accepter cette vérité blessante en le blessant une seconde fois par un nouveau reproche. Et ce reproche consiste à dire : De toute façon, vous n'êtes pas capables d'accepter la vérité. Premièrement, vous acceptez de l'argent pour les spectacles et en êtes satisfaits. Deuxièmement, en vous disant cela, je sais le risque que je prends, et vous allez vraisemblablement me punir pour l'avoir dit. C'est une sorte de défi-chantage pour que le discours vrai puisse prendre sa place. Le discours vrai dans la démocratie n'apparaît plus, un siècle après Euripide, comme un privilège détenu par celui qui répond à un certain nombre de

conditions. Le discours vrai ne peut passer que par une opération de défi-chantage : Je vais vous dire la vérité, vous risquez de me punir ; mais si je vous dis à l'avance que vous risquez de me punir, cela vraisemblablement vous empêchera de me punir et me permettra de dire la vérité.

C'est le même mécanisme que vous trouvez au début de la *Troisième Philippique*, quand Démosthène évoque la distribution sans contrôle du droit de parler, et son attribution sans limites dans les institutions athénienes. Il souligne le plaisir avec lequel le peuple écoute ceux qui le flattent, il rappelle la disparition – par voie de conséquence, comme effet de ces institutions et de cette complaisance pour la flatterie – de la *parrēsia* comme dire-vrai, et il souligne les risques que lui-même prend en parlant comme il l'a fait. Et il recommence ce défi-chantage dans lequel il dit : Ou vous renoncez à n'écouter que les flatteurs, et vous acceptez d'écouter la vraie *parrēsia* ; ou alors, je me tais. Vous avez donc ce texte (*Troisième Philippique*) : « Si je vous dit franchement quelques vérités, Athéniens, je ne crois pas que vous ayez lieu de vous en fâcher. Réfléchissez un instant. Vous voulez que le franc-parler (*parrēsia*) sur tout autre sujet soit le droit pour tout le monde dans notre ville ; vous l'accordez même aux étrangers, et, qui plus est, aux esclaves ; et, de fait, on pourrait voir chez vous beaucoup de serviteurs qui disent tout ce qu'ils veulent plus librement que les citoyens ne le font dans d'autres villes¹⁴. » Voilà donc cette *parrēsia* dans la démocratie athénienne : tout le monde – même les serviteurs, même les esclaves – peut parler librement. Mais la *parrēsia* (le franc-parler) dans son sens positif, comme courage de dire la vérité, vous l'avez chassée de la tribune. Du moment qu'il y a *parrēsia* comme latitude pour tout le monde, il ne peut pas y avoir de *parrēsia* comme courage de dire vrai. Et qu'en résulte-t-il ? Eh bien, dit Démosthène, il en résulte que, dans les assemblées, vous vous délectez à vous entendre flatter par des discours qui ne visent qu'à vous plaire. Mais ensuite, quand les événements s'accompagnent, votre salut même est en danger. Si vous êtes maintenant – et c'est là le défi-chantage – dans ces dispositions, je n'ai plus rien à vous dire, et je n'ai plus qu'à me taire. Si, au contraire, vous voulez bien écouter et ne pas me punir pour la vérité que je vais vous dire, si vous voulez bien écouter, sans exiger qu'on vous flatte, ce que réclame votre intérêt, à ce moment-là je suis prêt à parler.

Voilà donc comment se formule cette critique de la *parrēsia* démocratique, ou plutôt cette désignation d'une sorte d'impossibilité de faire jouer, dans les institutions démocratiques, la *parrēsia* au sens plein et positif du terme. Seulement alors, on peut se poser la question : quelle raison donne-t-on pour que, dans le jeu démocratique, le discours vrai

ne l'emporte pas sur le discours faux ? Comment se fait-il, après tout, qu'un orateur courageux, un orateur qui dise le vrai ne soit pas capable de se faire reconnaître ? Ou comment se fait-il encore que des gens qui écoutent l'orateur qui dit la vérité, ne soient pas en état et en mesure de l'entendre, de l'écouter et de le reconnaître ? Pourquoi et comment, pour quelle raison est-ce que le partage entre le discours vrai et le discours faux ne peut pas se faire dans la démocratie ? Je crois qu'on a là un problème qui est fondamental et qu'il faut essayer de saisir. Qu'est-ce qui fait qu'en démocratie, il y a une impuissance du discours vrai ? Est-ce l'impuissance du discours vrai en lui-même ? Certainement pas. C'est l'impuissance en quelque sorte contextuelle. C'est une impuissance qui est due au cadre institutionnel dans lequel ce discours vrai apparaît et essaie de faire valoir sa vérité. L'impuissance du discours vrai dans la démocratie n'est pas due, bien entendu, au discours vrai, au fait que le discours est vrai. Elle est due à la structure même de la démocratie. Pourquoi la démocratie ne permet-t-elle pas ce partage du discours vrai et du discours faux ? Parce qu'en démocratie, on ne peut pas distinguer le bon et le mauvais orateur, le discours qui dit la vérité et est utile à la cité, du discours qui dit le mensonge, flatte et va être nocif.

Que la démocratie ne puisse pas être le lieu du discours vrai, c'est un thème qui va courir à travers cette critique que l'on [rencontre] tout au long du IV^e siècle. Et pour essayer de ressaisir un peu l'argument central à partir duquel toutes ces critiques vont bourgeonner, je crois que l'on peut se référer à sa formulation, en un sens la plus fruste, la plus simple, la plus schématique, la plus crue et la plus grossière, mais aussi la plus significative. Ce principe qu'il ne peut pas y avoir de partage entre discours vrai et discours faux dans la démocratie, on le trouve formulé dans un texte, longtemps attribué à Xénophon, [mais] qui en réalité vient d'une autre origine [et] a sans doute été écrit au tournant du V^e et du IV^e siècle. Ce texte est celui qu'on appelle la *Constitution des Athéniens* (*Politeia Athénaiōn*). C'est en fait un pamphlet, pamphlet d'origine aristocratique manifestement, et qui se présente sous la forme, légèrement tordue, d'un éloge paradoxal, un faux éloge de la démocratie athénienne, un chant ironique en son honneur qui se retourne, bien entendu, en une critique violente. Sous prétexte de faire éclater tous les mérites de la démocratie athénienne, l'auteur avance, pour les soutenir, des raisons qui sont si dérisoires, des motifs si détestables, que l'éloge aussitôt est reconnu comme une critique fondamentale, radicale des institutions athénienes. Toutes ces modulations autour de la forme de l'éloge étaient fréquentes dans la littérature grecque du IV^e siècle.

Dans cet éloge paradoxal, cet éloge critique, cet éloge bouffon de la démocratie athénienne, il y a justement un certain nombre de lignes consacrées au problème précis de la *parrēsia*. On les trouve au chapitre I. Dans ce passage, l'auteur de la *Constitution des Athéniens* évoque certaines cités dans lesquelles, dit-il, ce sont les plus habiles (les plus compétents, dirions-nous) qui donnent les lois. Dans ces cités aussi, dit-il, ce sont les bons citoyens qui châtiennent, qui tiennent la bride, répriment les mauvais citoyens et leur imposent les châtiments nécessaires. Enfin, dit-il, dans ces cités-là, ce sont les honnêtes gens (*khrēstoi*) qui délibèrent et prennent les décisions, cependant que les insensés, les fous (*hoi mainomenoi* : ceux qui n'ont pas leur tête à eux), au lieu de leur donner le droit de parole, on les empêche au contraire de *bouleuein* (de participer aux instances délibératives et décisionnelles qui fixent ce que va être la politique de la cité). Ces gens qui n'ont pas leur tête à eux (les fous, les insensés), on ne les laisse pas participer aux délibérations des instances de décisions, on ne les laisse pas donner leur avis, on ne leur accorde pas de voix délibérative dans les conseils. Mais ce n'est pas tout. Ces gens qui n'ont pas leur tête à eux, dans ces cités, non seulement on ne leur donne pas accès à la *Boulē* (au Conseil), mais on ne les laisse même pas parler (*legein*). Et non seulement on ne les laisse pas parler, mais on ne les laisse même pas *ekklēsiazēin* (venir à l'*Ekklēsia*, à l'Assemblée). Ils n'ont pas leur place à l'Assemblée, ils n'ont pas le droit de parler, *a fortiori* ils n'ont pas le droit de donner leur avis dans les conseils. Et, dit l'auteur du texte, dans ces cités-là, et avec tout cet ensemble de précautions, ce qui règne c'est, dit-il, l'*eunomia* (la bonne constitution, le bon régime)¹⁵.

Après avoir ainsi défini le bon régime, c'est-à-dire avoir mis tout de même dans son jeu un certain nombre d'atouts, l'auteur de l'éloge feint, ironique, paradoxal et bouffon des institutions athénienes, va dire : Le grand mérite d'Athènes, c'est précisément de ne s'être pas donné ce luxe de l'*eunomia* et de n'avoir pas pris ces précautions qui empêchent les gens fous de participer au Conseil, de parler, et même de venir à l'Assemblée. Le grand mérite d'Athènes, dit-il, c'est d'éviter cette *eunomia* et de n'avoir pas accepté de pareilles restrictions. Et pourquoi Athènes n'accepte-t-elle pas ce régime de la parole restreinte et du bon régime, de la bonne constitution ? Voici les raisons qu'il en donne, et encore une fois, malgré leur caractère fruste, sophistique, tordu, l'argumentation, vous allez le voir, est intéressante. C'est, dit-il, pour la raison suivante. Dans une cité où ce sont les meilleurs qui ont seuls le droit de parler, où ce sont les meilleurs qui donnent leur avis et décident, que se passe-t-il ? Les meilleurs cherchent à obtenir, – puisque ce sont justement les meilleurs –,

des décisions qui soient conformes au bien, à l'intérêt, à l'utilité de la cité. Or ce qui est bon, ce qui est utile pour la cité, est en même temps, par définition, ce qui est bien, utile et avantageux pour les meilleurs de la cité. De sorte que, en incitant la cité à prendre des décisions qui sont utiles pour elle, ils ne font que servir leur propre intérêt, leur intérêt égoïste à eux qui sont les meilleurs¹⁶. Or, dans une démocratie, dans une vraie démocratie comme la démocratie athénienne, que se se passe-t-il ? On a un régime dans lequel ce ne sont pas les meilleurs, mais les plus nombreux (*hoi polloi*) qui prennent les décisions. Et que cherchent-ils ? À ne pas se soumettre à quoi que ce soit. Dans une démocratie, les plus nombreux (*hoi polloi*)¹⁷ veulent avant tout être libres, n'être pas esclaves (*douleuin*), ne pas servir¹⁸. Ne pas servir quoi ? Ils ne veulent pas servir les intérêts de la cité ni non plus les intérêts des meilleurs. Ils veulent par eux-mêmes *arkhein* (commander)¹⁹. Ils vont donc chercher ce qui est utile et bon pour eux, puisque commander, c'est quoi ? C'est être capable de décider et d'imposer ce qui est le meilleur pour soi-même. Mais puisque ce sont les plus nombreux (*hoi polloi*), ils ne peuvent pas non plus être les meilleurs, puisque les meilleurs par définition sont les plus rares. Par conséquent, étant les plus nombreux ils ne sont pas les meilleurs, et n'étant pas les meilleurs ils sont les plus mauvais. Ils vont donc rechercher, eux qui sont les plus mauvais, ce qui est bon pour qui ? Pour les plus mauvais dans la cité. Or ce qui est mauvais pour ceux qui sont mauvais dans la cité, c'est aussi ce qui est mauvais pour la cité. [L'auteur] en conclut que, dans une cité comme celle-là, il faut bien que la parole soit donnée à tout le monde, aux plus nombreux, donc aux plus mauvais²⁰. Car, dit-il, si la parole et la délibération étaient le privilège exclusif des honnêtes gens, si on ne donnait la *parrēsia* qu'aux meilleurs, qu'est-ce qui arriverait ? La *parrēsia* étant donnée aux meilleurs, les meilleurs voudraient imposer le bien de la cité, c'est-à-dire leur propre bien. Et s'ils imposaient leur propre bien, ce qui leur est utile, eh bien ça ne pourrait être qu'à leur avantage à eux, les honnêtes gens, et au désavantage du peuple²¹. Dans une vraie démocratie, par conséquent, à la manière d'Athènes, si l'on veut que ce qui est dit soit dit pour l'avantage du peuple et des plus nombreux, il ne faut pas que le droit de parole soit réservé aux meilleurs. Il faut, dit l'auteur, que le méchant puisse se lever et prendre la parole. Alors il formulera ce qui est bon pour lui, le méchant, et pour ceux qui sont ses pareils, les méchants²².

Je ne vais pas insister davantage sur ces arguments légèrement sophistiques, comme vous pouvez le voir. Mais je crois que ces jeux sont intéressants et importants. Car si leur logique est évidemment tout à fait contestable, je crois qu'ils mettent en pratique, en application, un certain nombre de principes dont il faut bien voir qu'ils ont été couramment admis

au IV^e siècle dans cette forme de critique de la démocratie comme lieu de la *parrēsia*. En tout cas ces quelques principes, on les trouve dans des formes de pensée autrement plus sérieuses que ce pamphlet un peu caricatural.

Ces principes, qui courrent sous ce texte et sous bien d'autres, on peut les résumer de la manière suivante – et il me semble que, en un sens, ils ont été une matrice et un défi permanents pour la pensée politique dans le monde occidental.

Premièrement, un principe qu'on pourrait appeler le principe quantitatif, ou, si vous voulez, le principe d'opposition fondé sur une différenciation quantitative. Le raisonnement de l'auteur de la *Politeia Athénaiōn*, en effet, admet comme allant de soi, – et des centaines d'autres textes montreraient que des gens infiniment plus sérieux que lui raisonnent de la même façon et font jouer la même opposition –, que dans une cité, les individus se distinguent les uns des autres en deux grands groupes qui se caractérisent, uniquement mais fondamentalement, par le fait que les uns sont les plus nombreux et les autres sont les moins nombreux. D'un côté la « foule », de l'autre « quelques-uns ». C'est cette scansion entre « *hoi polloi* » et puis « les quelques-uns » qui organise fondamentalement l'opposition dans la cité, les conflits qui peuvent s'y dérouler, et pose en même temps le problème de savoir qui doit gouverner. Opposition quantitative donc, c'est le premier principe. Principe de scansion de l'unité de la cité.

Deuxièmement, cette opposition, cette scansion entre les plus nombreux et les autres coïncide avec l'opposition entre les meilleurs et les plus mauvais. Le partage quantitatif entre les plus nombreux et les autres a le même tracé que la délimitation éthique entre les bons et les mauvais. C'est ce que l'on pourrait appeler, si vous voulez, le principe de l'isomorphisme éthico-quantitatif (pardonnez la barbarie de l'expression).

Troisième principe au fondement de ce texte paradoxal que je vous citais tout à l'heure, c'est que cette délimitation éthique, entre les meilleurs et les moins bons, correspond à une distinction politique. D'un côté ce qui est bon pour les meilleurs dans la cité, c'est aussi ce qui est bon pour la cité : le bien pour les meilleurs, c'est le bien de la cité. En revanche, ce qui est bon pour les plus mauvais, c'est le mal pour la cité : le bon pour les mauvais, c'est le mal de la cité. C'est ce qu'on pourrait appeler, si vous voulez, le principe de transitivité politique. La volonté des meilleurs, en cherchant le bien, est utile à la cité. La volonté des plus mauvais, en cherchant leur bien, est mauvaise pour la cité.

Avec, et c'est là le quatrième principe, cette conséquence que le vrai dans l'ordre du discours politique – c'est-à-dire : ce qui est bien, utile,

salutaire pour la cité –, ce vrai, bien sûr, ne peut pas être dit dans la forme de la démocratie entendue comme droit pour tous à parler. Le vrai ne peut être dit dans une cité et une structure politique qu'à partir du marquage, du maintien et de l'institutionnalisation d'une certaine scansion essentielle entre les bons et les mauvais. C'est dans la mesure seulement où cette scansion éthique essentielle entre les bons et les mauvais aura effectivement pris sa forme, trouvé son lieu, défini sa manifestation à l'intérieur du champ politique, que la vérité pourra être dite. Et, la vérité pouvant être dite, le bien de la cité (ce qui est utile et salutaire pour elle) pourra prendre ses effets.

Autrement dit, pour que la cité puisse exister, pour qu'elle puisse être sauvée, il y faut de la vérité. Mais la vérité ne peut pas être dite dans un champ politique défini par l'indifférence entre les sujets parlants. La vérité ne peut être dite que dans un champ politique marqué et organisé autour d'une scansion qui est la scansion entre les plus nombreux et les moins nombreux, qui est aussi la scansion éthique entre ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais, entre les meilleurs et les pires. C'est pour cela que le dire-vrai ne peut pas avoir son lieu dans le jeu démocratique, dans la mesure où la démocratie ne peut pas reconnaître et ne peut pas faire place au partage éthique à partir duquel, et à partir duquel seulement, le dire-vrai est possible. Il ne suffirait donc pas de dire – comme pouvaient l'indiquer les premiers textes que je vous ai cités et qui reprenaient ceux évoqués aussi l'an dernier – que la liberté de parole donnée à tous risque de mêler le vrai et le faux, de favoriser les flatteurs et d'exposer à des dangers personnels ceux qui parlent. Tout ceci est vrai, mais tout ceci n'est que l'effet d'une impossibilité autrement plus fondamentale, autrement plus structurelle. Il faut bien comprendre que, dans [ce type] d'analyse évoqué à travers ce texte paradoxal, la forme même de la démocratie, en soumettant le meilleur au pire, en retournant l'ordre des valeurs, en instaurant ce désordre et en en maintenant le contre-sens, ne peut pas laisser de place au dire-vrai. Elle ne peut que l'éliminer, en ne l'écoulant pas quand il se formule ou en le supprimant physiquement par la mort [...*]. À partir de là, on peut comprendre ce qu'on pourrait appeler très schématiquement – pardonnez, je vais faire un survol très grossier – le retournement platonicien et l'hésitation aristotélicienne.

Premièrement, le retournement platonicien. S'il est vrai, en effet, que ce n'est pas dans la démocratie, du fait qu'elle manque la scansion

* Après un blanc, on entend seulement la fin de phrase suivante : ... démocratique, de faire place au vrai, de l'écouter et de le supporter.

éthique indispensable au dire-vrai, que l'on peut trouver la *parrēsia*, le discours vrai, dira Platon, à partir du moment où on le fera valoir par la philosophie et dans la forme de la philosophie comme fondement de la *politeia*, ne pourra qu'éliminer et bannir la démocratie. On pourrait dire, là encore très schématiquement, qu'entre démocratie et dire-vrai, il y a cette grande lutte : d'une part, quand on regarde les institutions démocratiques, on voit qu'elles ne peuvent pas supporter le dire-vrai et qu'elles ne peuvent pas ne pas l'éliminer ; [d'autre part], si l'on fait valoir le dire-vrai à partir du choix éthique qui caractérise le philosophe et la philosophie, eh bien la démocratie ne peut pas ne pas être éliminée. Ou démocratie, ou dire-vrai. Et le retournement platonicien consiste, après la critique contre la démocratie comme incapable de faire place au dire-vrai, en la validation du dire-vrai comme principe de définition d'une *politeia* (d'une structure politique, d'une constitution, d'un type de régime) d'où, précisément, la démocratie sera soigneusement bannie. Je vous renvoie – j'ai oublié de vous apporter le texte, mais vous pouvez vous-mêmes en faire [la lecture] – à ce qui est [énoncé] dans *La République* au livre VI (paragraphe 488a-b). C'est ce passage que j'évoquais tout à l'heure où Platon dit : Écoute, pour me faire comprendre, je vais être obligé de faire appel à une comparaison (comparaison très classique, très fondamentale, très matricielle dans toute la pensée politique grecque). Il faut considérer que la cité est comme un bateau, un navire, avec un pilote, qui est un brave homme de bonne volonté mais un petit peu aveugle et qui ne voit pas plus loin que le bout de son nez – ce pilote, c'est bien entendu le peuple. Et tout autour de lui, il y a un équipage qui n'essaie qu'une chose, c'est de s'emparer du gouvernail et de le diriger dans son intérêt – cela, ce sont les démagogues. Et l'équipage, pour s'emparer du gouvernail, flatte le pilote, s'empare du gouvernail et, bien entendu, gouverne, non pas en fonction d'une science quelconque du pilotage, ni de la mer ou du ciel, mais en fonction de son propre intérêt. La démocratie ne peut pas faire appel au discours vrai. C'est à cela que s'opposera, dans le livre VII²³, la fameuse redesccente des philosophes dans la caverne, lorsque, après avoir effectivement contemplé la vérité, on leur dira : Quel que soit le plaisir que vous ayez pu éprouver à contempler cette vérité, quand bien même vous y avez reconnu votre patrie, vous savez bien qu'il vous faut redescendre dans la cité et devenir ceux qui la gouvernent. Vous imposerez votre discours vrai à tous ceux qui veulent faire gouverner la cité selon les principes de la flatterie. Après la critique de la *parrēsia* démocratique, qui montrait qu'il ne peut y avoir *parrēsia* au sens de dire-vrai courageux dans la démocratie, le retournement platonicien montre donc que, pour qu'un gouvernement

soit bon, pour qu'une *politeia* soit bonne, il faut qu'ils se fondent sur un discours vrai, qui bannira démocrates et démagogues.

Tout cela est connu, mais je voudrais insister un peu plus sur ce qu'on pourrait appeler l'hésitation aristotélicienne qui, quels que soient les sentiments beaucoup plus « démocratiques » (entre mille guillemets) d'Aristote, se fonde sur la même problématique, la même difficulté à admettre l'existence d'une *parrèsia*, d'un dire-vrai dans des institutions démocratiques, à partir du moment où la démocratie ne peut pas faire place à la différenciation éthique des sujets parlant, délibérant et décidant.

Bien sûr, Aristote a considérablement élaboré, modifié, transformé et jusqu'à un certain point annulé les principes schématiques et frustes que j'évoquais tout à l'heure. Le principe, par exemple, que la cité se scande en deux groupes opposés (les plus nombreux et les moins nombreux), Aristote à la fois le fait valoir, mais il le complète, il le modifie, il le met en question, en faisant jouer une autre forme d'opposition : l'opposition entre les plus riches et les plus pauvres. Dans un chapitre très intéressant du livre III de la *Politique*, [il] pose la question : L'opposition plus nombreux/moins nombreux correspond-elle exactement à l'opposition entre les plus pauvres et les plus riches ?²⁴ Est-ce qu'on ne peut pas, par exemple, envisager – et il l'envisage comme une possibilité réelle – une cité dans laquelle les plus riches seraient les plus nombreux, et où les plus pauvres seraient les moins nombreux ? À ce moment-là, à supposer que le pouvoir soit donné aux plus pauvres (c'est-à-dire aux moins nombreux), pourrait-on parler de démocratie ? Autrement dit, si on définit la démocratie comme une constitution dans laquelle le pouvoir est donné aux plus nombreux, est-ce que, si les riches sont les plus nombreux, il y aura démocratie ? Et si ce sont les plus pauvres qui sont les moins nombreux, est-ce que leur pouvoir peut s'appeler démocratie, ou faut-il l'appeler une aristocratie ? Et Aristote – réponse extrêmement intéressante, fondamentale, qui jusqu'à un certain point aurait risqué peut-être de faire basculer toute la pensée politique grecque – dit : C'est le pouvoir des plus pauvres qui caractérise la démocratie²⁵. Et quand bien même ils seraient de beaucoup les moins nombreux, il suffit qu'ils exercent le pouvoir pour que ce soit la démocratie. Vous voyez que, là, il hésite et il fait travailler en quelque sorte l'opposition, plus riches/moins riches par rapport à l'opposition plus nombreux/moins nombreux, qui était le cadre fondamental, général, relativement peu élaboré, qu'on trouvait dans d'autres textes.

Deuxièmement, Aristote met aussi en question l'autre principe que j'évoquais tout à l'heure, selon lequel les plus nombreux sont les moins

bons, et les moins nombreux sont forcément les meilleurs. Cette coïncidence entre l'opposition meilleurs/moins bons et l'opposition moins nombreux/plus nombreux, cet isomorphisme éthico-quantitatif, eh bien Aristote, là encore, l'interroge, le met en question, le met en doute. Et il le fait toujours [dans] ce livre III de la *Politique* (chapitre 4, paragraphes 1276b-1277b) où il dit : Mais après tout, qu'est-ce que « les meilleurs » ? Ne faudrait-il pas distinguer la vertu du citoyen et la vertu de l'homme de bien ? Est-ce qu'il n'y a pas une vertu proprement politique qui fait que l'individu peut parfaitement être un bon citoyen, qui accomplit, bien sûr, ses devoirs comme citoyen, mais aussi qui cherche réellement l'intérêt de la cité, qui prend de bonnes décisions pour la cité ?²⁶ Il sera donc un bon citoyen, et pourtant il n'est peut-être pas forcément un homme vertueux, au sens où on dit qu'un homme de bien est en général vertueux dans tous les aspects de sa vie et de sa conduite. Est-ce qu'on ne peut pas être un bon citoyen sans être réellement un homme de bien ? La réponse d'Aristote est complexe, elle n'est pas simple. Il distingue ce rapport entre les deux vertus dans le cas de quelqu'un qui est simplement un gouverné, et dans celui d'un gouvernant²⁷. Je ne veux pas entrer dans tous ces détails, mais voyez comment, là encore, Aristote ne peut pas accepter purement et simplement, d'une façon naïve et fruste, cette superposition, qui a été si longtemps admise et fondamentale, entre les plus nombreux/les moins nombreux, les pires/les meilleurs. Il met en question l'isomorphisme éthico-quantitatif.

Troisièmement enfin, Aristote met en question aussi ce que j'ai appelé le principe de la réversibilité politique. C'est-à-dire que les meilleurs, en cherchant leur propre intérêt, cherchent et trouvent l'intérêt de la cité, et les pires (les plus mauvais), en cherchant leur propre intérêt, visent et n'atteignent – puisqu'ils sont les plus mauvais – que ce qui est nuisible pour la cité. Aristote met ce principe en question, toujours dans ce livre III de la *Politique*, en faisant valoir qu'au fond, pour chaque type de gouvernement, que ce soit la monarchie, l'aristocratie ou le gouvernement de tous, il peut très bien y avoir deux orientations²⁸. Il peut se faire qu'il y ait une monarchie, dans laquelle un seul bien entendu commande. Et cette monarchie peut avoir deux formes. Le monarque peut très bien gouverner seul, en ne visant que son intérêt et pas celui de la cité. Ou, au contraire gouverner pour lui-même, mais en ayant fondamentalement, d'abord et avant tout, comme objectif l'intérêt de la cité. Même chose pour une aristocratie, qui peut être une aristocratie dont le gouvernement a pour objectif son propre intérêt, ou bien celui de la cité. De même pour le gouvernement de tous ou des plus nombreux. C'est-à-dire qu'Aristote n'admet pas le

principe que le gouvernement de quelques-uns ne peut être que le gouvernement des meilleurs, et que ce gouvernement des meilleurs, dans l'intérêt des meilleurs, [signifiera] l'intérêt de la cité. Il pose au contraire en principe que, quelle que soit la forme de gouvernement, ceux qui gouvernent peuvent gouverner ou bien dans leur intérêt, ou bien dans celui de la cité.

Vous voyez donc que ces trois principes que l'on trouvait à l'œuvre, implicitement admis et grossièrement élaborés, dans le texte du Pseudo-Xénophon, sont remis en question, interrogés, travaillés par Aristote. À partir de là, il faut tout de même bien se dire que si, à l'inverse de Platon, Aristote ne conclut pas de tout cela que seul le discours vrai doit pouvoir fonder une cité et que cette cité, dans la mesure même où elle est fondée par le discours vrai, ne peut pas être une démocratie, il n'en reste pas moins que sa position à l'égard des relations entre discours vrai et démocratie n'est ni très claire ni, surtout, très définitive.

Premièrement, je voudrais d'abord que vous songiez à ce passage que l'on trouve [encore] au livre III de la *Politique* (chapitre 7, paragraphe 1279a-b), passage célèbre sur lequel les commentateurs se sont longtemps exercés, sans arriver, d'autant que le texte n'est peut-être pas absolument sûr, à une solution définitive. En tout cas, dans ce passage, il s'agit de donner des noms aux différentes formes de gouvernement, et [Aristote] oppose ou distingue la « monarchie » de ce qu'on traduit par la « royauté » : La royauté, c'est un gouvernement de type monarchique « qui prend justement en considération l'intérêt commun²⁹ ». On a donc ce régime, appelé royauté, dans lequel celui qui gouverne ne prend pas pour objectif son propre intérêt mais l'intérêt de la cité. Deuxièmement, dit-il, appelons « aristocratie » un gouvernement qui est le gouvernement de quelques-uns, mais dans lequel ces quelques-uns auront en vue le bien de la cité et de tous ses membres. Quant à la troisième forme de gouvernement, où c'est le plus grand nombre qui gouverne, eh bien, dit-il, il est très difficile de lui donner un nom, et je ne peux l'appeler que du nom générique de *politeia*. Et pourquoi n'y a-t-il pas de nom spécifique pour cette forme de gouvernement où ce sont les plus nombreux qui gouvernent et où les plus nombreux visent, non pas leur intérêt à eux, les plus nombreux, mais l'intérêt de la cité ? Aristote s'en explique en disant que s'il est possible qu'un seul individu ou même un petit nombre l'emporte sur les autres en vertu, il est très difficile qu'un plus grand nombre d'hommes « atteigne la perfection en toute espèce de vertu³⁰ ». Texte énigmatique, mais que, je crois, on ne peut comprendre que de la manière suivante. C'est que s'il y a bien deux possibilités formelles pour les trois types de gouvernement – s'il est vrai que pour la monarchie, le monarque peut être

intéressé ou par son avantage à lui ou par celui de la cité ; si dans l'aristocratie, il peut bien y avoir une forme d'aristocratie qui vise à l'intérêt des aristocrates eux-mêmes et des quelques-uns, ou bien à l'intérêt de la cité –, en revanche, quand on arrive à la forme de la démocratie, dans laquelle c'est la multitude qui règne, là, peut-on réellement s'attendre à ce que la multitude vise à autre chose que son propre intérêt ? Le texte, semble-t-il, dit ceci : Dans les deux premiers cas, on peut parfaitement admettre un roi ou quelques-uns qui ne visent pas à leur propre intérêt mais à celui de la cité. Et pourquoi peut-on le concevoir ? Eh bien, dit-il, parce qu'il est possible qu'un seul individu, ou un petit nombre l'emporte sur les autres en vertu. Ce sera donc leur choix éthique, ce sera leur différenciation éthique par rapport aux autres qui va donner la possibilité et garantir que le gouvernement sera pour tous les autres. En revanche, dit-il, il est très difficile qu'un plus grand nombre d'hommes « atteigne la perfection en toute espèce de vertu ». C'est-à-dire que, quand on s'adresse à une masse de gens, quand bien même ces gens gouvernent la cité, il n'est pas possible, ou il est très difficile de trouver en eux cette différenciation éthique, ce partage éthique, cette singularité éthique à partir de laquelle le dire-vrai sera possible et, dans ce dire-vrai, l'intérêt de la cité reconnu. Et par conséquent, il ne peut pas y avoir de nom spécifique pour le type de régime démocratique qui serait un régime démocratique orienté, non vers l'intérêt des plus nombreux, mais vers celui de la cité elle-même. Pas de nom parce que, vraisemblablement, pas d'existence concrète. Texte énigmatique qui semble indiquer qu'une démocratie où commanderait l'intérêt de tous est bien une possibilité formelle, si on suit le schéma général d'Aristote, mais elle n'a pas, et elle ne peut pas avoir d'existence réelle parce que, dans une démocratie, la différenciation éthique ne joue pas. Certes, vous voyez que ce n'est pas là exactement l'impossibilité structurale définie tout à l'heure à partir du texte du Pseudo-Xénophon, mais c'est tout de même une impossibilité qui est incontournable.

Vous pourrez trouver également (toujours dans ce livre III de la *Politique*, chapitres 10, 11, 12, 13) toute une discussion sur ce problème de l'excellence éthique, de la différenciation éthique, du partage éthique, bref, du problème du meilleur dans la démocratie. Avec, comme conséquence, la question de savoir s'il peut y avoir place et statut pour ce meilleur, pour cette différenciation éthique à l'intérieur des institutions démocratiques. Et la manière même dont Aristote pose le problème, envisage les difficultés, les analyse méticuleusement, tout cela se fait à partir d'une démocratie qui n'est pas tellement définie comme le pouvoir du plus grand nombre sur les autres, mais par le principe de l'alternance. Une *politeia*

démocratique, c'est une constitution dans laquelle ceux qui sont gouvernés ont toujours la possibilité de devenir gouvernants. Le problème que pose Aristote, c'est de savoir : étant donné ce principe de la rotation et de l'alternance gouvernés/gouvernants, comment la différenciation éthique peut-elle [prendre] place ?

Et, là, je voudrais simplement vous signaler le passage très intéressant – qui n'est que l'un des exemples des difficultés qu'Aristote soulève lui-même sur sa propre trajectoire – [à propos] de l'ostracisme³¹ (chapitre tout à fait remarquable). L'ostracisme est cette mesure dont disposait la cité athénienne et qui permettait au peuple d'exiler un individu, non pas tellement à cause d'une faute, d'un crime qu'il aurait commis, mais uniquement parce que son prestige, son excellence, les qualités particulières dont il faisait preuve le mettaient trop au-dessus des autres citoyens. Cette mesure d'ostracisme, dont un certain nombre d'Athéniens célèbres et de haut mérite avaient été les victimes, honorables mais pourtant les victimes, bien sûr posait tout un tas de problèmes. Il était assez difficile de justifier l'ostracisme, et Aristote [soulève] la question : L'ostracisme, c'est-à-dire la décision qui permet au peuple de se débarrasser de quelqu'un simplement parce qu'il l'emporte un peu trop sur les autres, est-il une mesure justifiable ? À cette question, il donne une réponse. Il dit ceci : Bien sûr il y a beaucoup d'objections contre l'ostracisme, et pourtant il est justifiable. Il est justifiable, non seulement contre les citoyens ambitieux, à qui leur supériorité donne l'occasion, la tentation et l'envie d'exercer un pouvoir unique, absolu, tyannique, mais même contre des citoyens qui, par quelques qualités, l'emporteraient sur les autres. Et pourquoi est-ce que Aristote justifie ainsi l'ostracisme contre des citoyens qui, par quelques qualités, l'emportent sur les autres ? C'est qu'au fond, il faut comparer la cité à un tableau, ou encore à une statue³². On sait très bien que, dans un tableau, il peut y avoir un détail qui est tout à fait parfait. Le peintre a parfaitement pu réussir une main, un doigt, un orteil, une oreille, qui sont des petits chefs-d'œuvre de peinture ou de statuaire³³. Mais il n'en reste pas moins que ce détail peut être de trop dans le tableau, et le peintre peut être amené, pour la beauté, la perfection, l'équilibre du tableau, à supprimer ce détail, pourtant excellent en lui-même. Il en est de même de la cité. Pour des raisons qui sont à la fois de l'ordre de la perfection de la forme, de l'esthétique et de l'équilibre politique, il peut arriver qu'on soit obligé de se séparer d'un citoyen qui l'emporterait d'une façon trop manifeste sur les autres par certaines de [ses] qualités.

Mais aussitôt après [ces considérations], à la fin du chapitre sur l'ostracisme, il [ajoute] : Si quelqu'un est particulièrement exceptionnel par sa vertu dans la cité, est-ce juste de l'exiler, est-ce même juste de vouloir le

soumettre « à la règle commune³⁴ » ? Non. Un homme exceptionnel, tout à fait exceptionnel pour sa vertu, on ne doit pas l'exiler, on ne doit même pas chercher à le soumettre « à la règle commune ». Il reste à [adopter] à son égard, dit-il, la solution qui est « dans la nature des choses³⁵ ». Quelle solution est dans la nature des choses ? C'est que « tous les hommes, tous les citoyens obéissent de bonne grâce à un tel homme, de sorte que ceux qui lui ressemblent soient à jamais les rois dans leurs cités³⁶ ». Et vous voyez comment, après toute cette discussion où il a été question de fonder la démocratie sur le principe de la rotation et de l'alternance gouvernants/gouvernés, où Aristote s'est confronté à ce problème tout de même très difficile, très paradoxal, ce véritable défi politique que constituaient les mesures d'ostracisme, après avoir dit que finalement l'ostracisme peut se justifier, voilà que, dans le cas d'une certaine différence éthique particulièrement marquée où il y aurait des individus qui dépasseraient vraiment par leur valeur éthique tous les autres, [dans ce cas, Aristote, se demandant] quelle place on peut leur faire dans une cité démocratique. [répond] : On ne peut pas leur appliquer l'ostracisme, on ne peut même pas leur appliquer les lois qui valent [pour] tout le monde. Bien plus, on est obligé de se soumettre à eux de bonne grâce, de leur obéir et de leur donner une place – place qui a tout de même, dans sa formulation, quelques résonances platoniciennes puisqu'il s'agirait de donner à ces hommes plus sages que les autres la place de roi dans la cité. La royauté de la vertu, la monarchie de la vertu, c'est cela qui trouve sa place, et s'impose dès que la démocratie essaie de poser la question de l'excellence morale. Bref, quand, avec Aristote, on essaie du mieux possible de justifier les lois et les règles de la démocratie, voilà que la démocratie ne peut faire à l'excellence morale qu'une seule place, place qui est la récusation même de la démocratie. S'il y a vraiment quelqu'un de vertueux, que la démocratie disparaisse et que les hommes, à cet homme de vertu, à cet homme de l'excellence éthique, lui obéissent comme à un roi.

C'étaient simplement quelques repères dans cette histoire de ce qu'on pourrait appeler, un peu prétentieusement, la crise de la *parrēsia* démocratique dans la pensée grecque du IV^e siècle. Vous voyez qu'elle nous conduit, nous fait aboutir, nous fait buter aussitôt sur le problème de l'*ethos* et de la différenciation éthique.

Je m'arrête là, si vous le voulez bien, cinq minutes. Nous reprendrons tout à l'heure, et j'essaierai, à ce moment, de vous montrer quel est l'autre aspect de l'élaboration de ce problème de la *parrēsia* dans la pensée du IV^e siècle.

NOTES

1. Pour l'analyse de la tragédie d'Euripide, *Ion*, cf. leçons des 19 et 26 janvier 1983, in *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée, p. 71-136.
2. Euripide, *Les Phéniciennes*, vers 388-394, trad. H. Grégoire & L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 170. Cf. l'étude de ce texte dans la leçon du 2 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 147-148.
3. Euripide, *Hippolyte*, vers 421-423, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 45. Cf. l'étude de ce texte dans la leçon du 2 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 148-149.
4. Sur le développement de cette méfiance à partir de ces trois auteurs, cf. leçons des 2 et 9 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 137-204 ; si Démosthène est simplement cité (*Première Philippique*) en passant, les textes d'Isocrate (*Sur la paix*) et de Platon sont largement exploités.
5. « N'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel État, et que partout y règne la liberté (*eleutheria*), le franc parler (*parrēsia*), la licence de faire ce que l'on veut » (Platon, *La République*, livre VIII, 557b, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 26).
6. « Ce sont les plus vicieux de ceux qui se présentent à la tribune que vous faites travailler, et vous croyez voir de meilleurs démocrates parmi les ivrognes que parmi les gens sobres, parmi les insensés que parmi les gens raisonnables, parmi ceux qui se partagent la fortune publique que parmi ceux qui consacrent à votre service leurs ressources personnelles » (Isocrate, *Sur la paix*, § 13, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 15). Cf. l'analyse de ce discours d'Isocrate dans la leçon du 9 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 174-175.
7. Platon, *La République*, livre VI, 488a-489a, éd. citée, p. 107-108.
8. Platon, *Apologie de Socrate*, 31d-e, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 159-160.
9. Cf. un premier traitement de cette question dans la leçon du 2 mars 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 290-295.
10. Isocrate, *Sur la paix*, § 3, trad. G. Mathieu, éd. citée, p. 12 (cf. une première analyse de ce même discours le 9 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*, p. 174-175).
11. « Pour ma part, je sais bien qu'il est rude d'être en opposition avec votre état d'esprit, et qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole (*parrēsia*) » (*id.*, § 14, p. 15).
12. Démosthène, *Troisième Olynthienne*, § 31, in *Harangues*, t. I, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 134.
13. *Id.*, § 32, p. 134.
14. Démosthène, *Troisième Philippique*, § 3, in *Harangues*, t. II, trad. M. Croiset, p. 93.
15. « Si vous cherchez un bon gouvernement (*eunomian*), vous y verrez d'abord les plus habiles donner des lois; puis les bons (*khrēstoi*) châtieront les méchants (*ponērous*); les honnêtes gens délibéreront sur les affaires sans permettre à des fous d'ouvrir un avis, ni de parler, ni de s'assembler (*mainomenous anthropous bouleuein oude legein oude ekklēsiaztein*) » ([Pseudo-]Xénophon, *La République des Athéniens*, § 9, trad. P. Chambry, in *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Garnier, 1967, p. 475).

16. « Si en effet la parole et la délibération étaient le privilège des honnêtes gens (*khrēstoi*), ils en useraient à l'avantage de ceux de leur classe et au désavantage du peuple » (*id.*, § 6, p. 474).

17. Le texte, pour qualifier la masse populaire, parle plutôt de *ponēroi* (méchants), de *penēntes* (pauvres) et de *dēmotikoi* (gens du peuple). Cf. par exemple : « Il y a des gens qui s'étonnent qu'en toute occasion les Athéniens favorisent plus les méchants (*ponērois*), les pauvres (*penēsi*) et les hommes du peuple (*dēmotikois*) que les bons : c'est justement en cela que paraît leur adresse à maintenir l'État populaire (*dēmokratian*) » (*id.*, § 4, p. 474).

18. « Ce que le peuple veut, ce n'est pas un État bien gouverné (*eunomoumenēs tēs poleōs*) où il soit esclave (*autos douleuein*), mais un État où il soit libre et commande (*all'eleutheros einai kai arkhein*) » (*id.*, § 8, p. 474-475).

19. Cf. note précédente.

20. « C'est encore une mesure fort sage de laisser parler même les méchants » (*id.*, § 6, p. 374).

21. Cf. *supra*, note 16.

22. « Le méchant qui veut se lever et prendre la parole découvre ce qui est bon pour lui et pour ses pareils » ([Pseudo-]Xénophon, *La République des Athéniens*, § 6, *in op. cit.*, p. 374).

23. Platon, *La République*, livre VII, 519c-521b, p. 152-155.

24. Aristote, *Politique*, 1279b-1280a, livre III, 8, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962, p. 201-202.

25. « On appelle démocratie celui [le régime] dans lequel c'est au contraire la majorité pauvre (*aporoi*) qui gouverne » (*id.*, 1279b, livre III, 8, p. 201).

26. *Id.*, 1276b, livre III, 4, p. 178-181.

27. *Id.*, 1277a, livre III, 4, p. 181-183.

28. *Id.*, 1279a, livre III, 7, p. 199.

29. *Ibid.*

30. *Id.*, 1279a-1279b, livre III, 7, p. 200.

31. *Id.*, 1284b, livre III, 13, p. 233-235.

32. *Id.*, 1284b, livre III, 13, p. 233 (Aristote use ici de la comparaison du peintre, du constructeur de navires et du maître de chœur).

33. Aristote prend en fait le seul exemple du pied.

34. Aristote, *Politique*, 1284b, livre III, 13, p. 234.

35. *Id.*, 1284b, livre III, 13, p. 235.

36. *Ibid.*

LEÇON DU 8 FÉVRIER 1984

Deuxième heure

La vérité et le tyran. – L'exemple de Hiéron. – L'exemple de Pisistrate. – La psukhē comme lieu de la différenciation éthique. – Retour sur la lettre VII de Platon. – L'adresse d'Isocrate à Nicoclès. – La transformation d'une parrēsia démocratique en une parrēsia autocratique. – Spécificité du discours philosophique.

Je vous disais, tout à l'heure en commençant, que la problématisation de la *parrēsia* au IV^e siècle avait deux aspects. [Le premier aspect consistait en] une critique de la démocratie comme prétention à définir le cadre politique dans lequel la *parrēsia* [serait] à la fois possible et efficace : la démocratie n'est pas le lieu privilégié de la *parrēsia*, c'est le lieu au contraire dans lequel [l'exercice de] la *parrēsia* est le plus difficile. Maintenant, je voudrais passer à un autre aspect de cette problématisation de la *parrēsia*, qui en est le complémentaire ou la face positive. Si la démocratie se disqualifie de plus en plus comme lieu possible, privilégié de la *parrēsia*, en revanche un autre type de structure politique, ou plutôt un autre type de relation entre le discours vrai et le gouvernement apparaît de plus en plus comme ce lieu privilégié, ou en tout cas favorable pour la *parrēsia* et le dire-vrai. Et cet autre rapport – je l'avais évoqué l'an dernier et c'est à cela que nous en étions arrivés –, c'est celui entre le Prince et son conseiller. Ce n'est plus l'Assemblée, c'est la Cour, la cour du Prince, le groupe de ceux qu'il est prêt à écouter. C'est dans ce cadre, c'est dans cette forme que la *parrēsia* peut et doit trouver sa place.

Là, il faut tout de même être prudent et ne pas croire que le rapport au Prince est devenu tout soudain la forme valorisée, sûre et garantie d'une structure politique où la *parrēsia* peut prendre ses droits et rencontrer ses effets favorables. Il faut toujours garder à l'esprit que le personnage du Prince, son pouvoir personnel et monarchique comportent un ou des dangers. Et ce ou ces dangers ne seront jamais ni oubliés ni effacés. Il y a derrière tout cela toujours, et toujours active – même si elle est atténuée,

même si elle est un peu estompée —, l'image du tyran comme étant celui qui, dans son pouvoir personnel, n'accepte pas et ne peut pas accepter la vérité, car il ne fait et ne veut faire que ce qui lui plaît. Il n'est prêt, dans sa volonté de ne faire que ce qui lui plaît, qu'à écouter les flatteurs, flatteurs qui lui disent précisément ce qui lui plaît. Quand bien même il voudrait écouter la vérité, nul n'ose la lui dire. Ce schéma, cette figure, cette valorisation négative du pouvoir personnel, monarchique, tyrannique est une constante dans la pensée grecque.

Vous en trouvez une des formulations les plus caractéristiques chez quelqu'un comme Xénophon, pourtant en faveur d'un pouvoir non démocratique (aristocratique ou monarchique). Je vous renvoie au texte qui s'appelle *Hiéron*, où là aussi il y a une sorte de jeu paradoxal. Simonide y fait l'éloge de la vie du tyran et adresse cet éloge à Hiéron. Et Hiéron, à chacune des raisons que Simonide avance pour chanter le bonheur et la félicité du tyran, répond par une plainte. Il se plaint de la dureté de la vie de tyran. Et, dans le dernier chapitre simplement, Simonide donnera au tyran la formule selon laquelle son gouvernement personnel et monarchique pourra [avoir], pour lui et pour la cité, des effets bénéfiques. En tout cas, les premiers chapitres sont consacrés à cette espèce de jeu où Simonide fait semblant de chanter les louanges du tyran, ou plutôt de la vie tyrannique, de l'existence tyrannique, et où Hiéron répond en se plaignant. Ainsi, il y a un paragraphe consacré très précisément à la flatterie et à la *parrēsia*. Simonide félicite le tyran et lui dit : Ah ! Vous autres les tyrans, vous êtes bienheureux. « Tous ceux qui vous entourent louent tout ce que vous dites, tout ce que vous faites. Quant au bruit le plus pénible à entendre, l'injure, jamais ce bruit ne vient frapper vos oreilles ; car personne ne se risque à blâmer un tyran en sa présence¹. » À quoi Hiéron répond en se plaignant de sa situation de tyran et en expliquant combien c'est dur d'être tyran : « Comment peux-tu penser qu'un tyran se réjouisse de n'entendre dire aucun mal de lui, quand on sait pertinemment que ces gens silencieux ne nourrissent contre lui que de mauvais desseins ; et quel plaisir crois-tu que le tyran prenne à s'entendre louer quand il soupçonne que ces louanges ne sont jamais dictées que par la flatterie ?² »

Cette représentation de la tyrannie comme forme de gouvernement incompatible avec le dire-vrai, de la tyrannie comme terre d'élection pour le silence et la flatterie, est un lieu commun que l'on trouvera très fréquemment, et modulé de différentes façons, dans toute la littérature grecque. Je vous renvoie au passage intéressant dans la *Politique* où Aristote dit que le tyran envoie et distribue dans la ville des espions pour lui dire ce qui se passe en vérité dans la ville, et ce qu'en vérité les citoyens peuvent

penser³. Et Aristote commente, en disant que cette entreprise, pour les tyrans, de savoir la vérité sur la ville ne peut mener qu'à un résultat exactement inverse de celui qu'ils cherchent. Car lorsque les citoyens savent qu'ils sont espionnés par des gens qui vont rapporter au tyran la vérité de ce qu'ils disent ou de ce qu'ils pensent, bien entendu ils cachent ce qu'ils disent et ce qu'ils pensent, et le tyran ne peut pas savoir la vérité. Vous trouvez aussi (également dans Aristote, *Politique*, V, 11, 1313b) cette idée que le dire-vrai a tout aussi difficilement place dans la tyrannie que dans la démocratie ou la démagogie (formule négative, mauvaise de la démocratie). La flatterie au contraire est, dit-il, tenue en haute estime sous ces deux formes de gouvernement. Dans les démocraties, c'est le démagogue qui remplit le rôle du flatteur, car il est une sorte de « courtisan du peuple ». Dans les tyrannies, « ce sont ceux qui vivent dans une avilissante familiarité avec le maître » qui jouent le rôle de flatteurs. Cette familiarité avec le tyran « n'est qu'une flatterie en action [...]. Les tyrans se plaisent à être flagornés, alors que lui, l'homme de caractère indépendant, ne saurait leur faire ce plaisir⁴ ».

Mais quels que soient, [et] d'une façon permanente, les dangers reconnus dans la pensée grecque aux gouvernements tyranniques, quel que soit le péril que le dire-vrai puisse rencontrer dans cette forme de gouvernement, il n'en reste pas moins que, dans le rapport entre le Prince et celui qui dit la vérité, entre le Prince et ses conseillers, on reconnaît une place pour la pratique parrasiastique. Et le rapport entre le Prince et son conseiller constitue un lieu finalement plus favorable à la *parrēsia* que celui entre le peuple et les orateurs.

Que le souverain soit accessible à la vérité, qu'il y ait, dans le rapport au souverain, un lieu, une place, un emplacement pour le dire-vrai, c'est ce que reconnaissent un certain nombre d'auteurs. Aristote, dans la *Constitution d'Athènes*, [en fournit une illustration] très précise à propos de Pisistrate, un tyran bien sûr, mais dont il fait un portrait positif en disant de lui qu'il gouvernait Athènes *metriōs* (d'une façon mesurée) *kai mallon politikōs ē turannikōs* (et d'une façon plus républicaine, démocratique que tyrannique)⁵. Et il donne de ce gouvernement, plus républicain ou démocratique que tyrannique, un exemple de *parrēsia*. Pisistrate se promenant dans la campagne rencontre un paysan qui travaille. Il lui demande à quoi il travaille et ce qu'il pense de la situation. L'autre lui répond : Je travaillerais avec plaisir, si je n'étais pas obligé de donner un dixième de mon revenu à Pisistrate⁶. Le paysan ne l'avait bien sûr pas reconnu, mais de cette espèce de *parrēsia* involontaire, Pisistrate fait bonne leçon et il affranchit le paysan de ses impôts. C'est de la même

façon que Platon évoque Cyrus, souverain de Perse. Dans *Les Lois* par exemple (au livre III, 694c et suivants), il montre [en] Cyrus un souverain accessible à la *parrèsia*. De la cour de Cyrus, il donne la représentation suivante : les inférieurs avaient une part de liberté, ce qui [procurait] aux soldats de la hardiesse et de l'amitié pour les chefs. Et comme le roi, sans jalouse, autorisait leur franc-parler (*parrèsia*) et honorait ceux qui pouvaient donner un avis sur quelque matière, quiconque était prudent et de bon conseil mettait au service de tous sa compétence et ses capacités. Si bien qu'en peu de temps, tout prospéra chez les Perses, grâce à la liberté, à l'amitié, et à la communauté⁷. Une cour, par conséquent, où [règne] la liberté de parler et où les conseillers peuvent pratiquer la *parrèsia*, est un facteur d'unification de la cité et de réussite des entreprises.

On a donc toute une série de textes qui valorisent clairement le rapport au Prince comme lieu de la *parrèsia*. Mais – et c'est là alors le problème que je voudrais évoquer maintenant – il faut répondre à une question symétrique à celle qui se posait tout à l'heure à propos de la démocratie. La question était celle-ci : pourquoi la démocratie est-elle un lieu si difficile, si improbable, si dangereux pour l'émergence du dire-vrai ? On en a vu la raison essentielle et en quelque sorte structurale : c'était l'impossibilité pour le champ politique de la démocratie de donner place et lieu à la différenciation éthique.

En revanche maintenant, pourquoi le rapport au Prince pourrait-il être ce lieu, alors que par définition le pouvoir qu'exerce le Prince est sans limites, sans lois souvent, et capable par conséquent de toutes les violences ? La raison est – elle est symétrique et inverse de ce qu'on avait trouvé à propos de la démocratie – que l'âme du chef en tant que telle, et dans la mesure même où c'est une âme individuelle (la *psukhê* d'un individu), est susceptible d'une différenciation éthique, à la fois introduite, valorisée, mise en forme et rendue capable de produire des effets grâce à la formation et l'élaboration morales, élaboration qui va, d'une part, le rendre capable d'entendre la vérité et, d'autre part et par voie de conséquence, lui enseigner à limiter son pouvoir. Le dire-vrai peut avoir sa place dans le rapport au chef, au Prince, au roi, au monarque, tout simplement – pour dire les choses brutalement, grossièrement – parce qu'ils ont une âme et que cette âme peut être persuadée et éduquée et qu'on peut, par le discours vrai, lui inculquer l'*éthos* qui la rendra capable d'entendre la vérité et de se conduire conformément à cette vérité.

C'est bien comme ça, vous vous en souvenez, que Platon avait conçu, ou du moins justifié après coup les voyages qu'il avait faits en Sicile, et très précisément son entreprise auprès de Denys le Jeune. Dans la fameuse

lettre VII qu'on avait commentée l'an dernier⁸, Platon donne sa justification en trois temps. Premièrement, dit-il, il [est allé] en Sicile entreprendre la pédagogie de Denys le Jeune, parce qu'il avait fait une première expérience favorable avec un certain individu, Dion (l'oncle de Denys), qui avait montré, par sa capacité à apprendre et à traduire la philosophie en bonne conduite, que la pédagogie de Platon pouvait prendre ses effets dans une âme, et dans l'âme de quelqu'un destiné à gouverner. « Dion, très ouvert à toutes choses et spécialement au discours que je lui tenais, me comprenait admirablement, mieux que tous les jeunes gens que j'avais fréquentés jusque-là. Il décida [après donc avoir reçu les leçons de Platon ; M.F.] de mener désormais une vie différente de celle de la plupart des Italiens ou Siciliens en faisant beaucoup plus de cas de la vertu que d'une existence de plaisir et de sensualité⁹. » Première raison donc : cette réussite dans ce cas particulier. Deuxième raison d'aller en Sicile, qui vient s'articuler à la première et lui faire suite : voilà qu'après la mort de Denys l'Ancien, Denys le Jeune reçoit le pouvoir. La « jeunesse de Denys et son goût très vif pour la *philosophia* (la philosophie) et la *paideia* (la formation, la culture, l'éducation)¹⁰ », son entourage toujours prêt à adopter la doctrine (*logos*) et la vie (*bios*) recommandées par Platon, tout cela constituait un second élément favorable¹¹. Enfin troisièmement, il y avait le fait même que Denys, conseillé par son oncle Dion et avec toutes ses bonnes dispositions pour la *philosophia* et la *paideia*, se trouvait précisément avoir reçu de son père un pouvoir personnel, un pouvoir absolu. Et grâce à ce pouvoir personnel, il allait être possible, dès lors qu'on aurait accès à son âme, [d']avoir accès à la cité, à l'État, à la *politeia* qu'il régissait. Platon dit ainsi : « Comme je réfléchissais et me demandais avec hésitation s'il fallait ou non me mettre en route pour la Sicile et céder aux sollicitations, ce qui fit pencher la balance [et me fit par conséquent décider d'aller en Sicile ; M.F.], c'est la pensée que si jamais on pouvait entreprendre la réalisation de mes plans politiques et législatifs [le texte grec dit très exactement : si on veut entreprendre de réaliser les choses que j'avais pensées au sujet des lois et de la république ; M.F.], c'était le moment d'essayer : il n'y avait qu'à persuader un seul homme (*hena monon*) et tout était gagné¹². »

On pourra dire sans doute, et la lettre VII en témoigne, que ce grand espoir à été déçu et que toute l'entreprise s'est soldée par un échec. Mais il faut bien comprendre que l'échec que Platon [essuie] en Sicile, et dont il détaille les épisodes, n'est pas réfléchi par lui comme une sorte d'échec structurel. Alors que la démocratie est structurellement incapable de faire place à la *parrēsia*, si le dire-vrai de Platon, si sa véridiction philosophique

n'a pas pris sur Denys le Jeune et a échoué en Sicile, c'est au fond pour des raisons qu'il détaille justement d'une manière très historique et très conjoncturelle : la mauvaise nature de Denys, son mauvais entourage, toutes les intrigues que Platon a rencontrées, auxquelles il a eu à s'opposer à la cour de Denys, [et] finalement, plus tard, l'assassinat de Dion. Ce sont là – ce qui donne à cette lettre VII son allure si particulière, puisqu'il s'agit au fond d'un récit historique (c'est, de tous les textes de Platon, le seul, avec aussi la lettre VIII, qui soit le récit détaillé d'un enchaînement historique) – des raisons historiques, singulières, conjoncturelles qui sont invoquées pour expliquer l'échec de la *parrēsia* platonicienne en Sicile. Le principe en lui-même n'est pas en cause. Donner une formation philosophique à ceux qui commandent, cela continue à être l'objectif. Échec conjoncturel de la *parrēsia* platonicienne [dans le cas de] Denys. Échec structurel, impossibilité structurelle de la *parrēsia* dans une constitution démocratique.

Cette idée que la *parrēsia* avec le Prince est toujours risquée, peut toujours échouer, peut toujours rencontrer des circonstances défavorables, mais n'est pas en elle-même impossible et vaut toujours la peine d'être tentée, vous la retrouvez de la même façon dans un texte d'Isocrate, au début du discours adressé à Nicoclès. Le personnage de Nicoclès n'était pas, si vous voulez, très éloigné de celui de Denys le Jeune, du moins par sa situation politique. C'était le fils d'un tyran, Évagoras. Évagoras vient de mourir. Nicoclès reçoit le pouvoir ou l'autorité dans sa cité, et c'est à ce moment-là qu'Isocrate s'adresse à lui. Il commence par évoquer tous les gens qui, courtisans, viennent apporter à ceux qui règnent, aux rois (*tois basileusin*) des cadeaux divers, des vêtements, de l'or¹³. Quant à moi, dit Isocrate, ce n'est pas ce genre de cadeau que je veux t'apporter. Je suis d'avis que le cadeau que je t'apporte, c'est « le plus beau » : « [...] si je pouvais déterminer les habitudes de vie (*epitēdeumata*) que tu dois rechercher, celles que tu dois éviter pour diriger selon la meilleure méthode ton État et ton gouvernement. Bien des facteurs contribuent à l'éducation des particuliers », mais « les souverains au contraire n'ont en général à leur disposition¹⁴ » personne qui soit capable de leur donner des conseils. « Eux [c'est-à-dire : les rois et les souverains ; M.F.] qui devraient recevoir une éducation plus soignée que les autres, ils poursuivent leur vie, dès qu'ils sont installés au pouvoir, sans recevoir aucun avertissement¹⁵. » Or c'est précisément cet avertissement au Prince qu'Isocrate veut donner. Et il distingue bien ce rôle de conseiller moral, formateur moral du Prince, de la fonction qui consiste à donner au Prince des avis précis et conjoncturels pour telle et telle situation. Il distingue le rôle des conseillers qui

interviennent et donnent leur avis « dans chacune des actions à entreprendre (*kath' hēkastēn men oun tēn praxin*)¹⁶ », et sa tâche à lui, Isocrate, en tant que formateur de l'âme du Prince, en tant que, disant la vérité, il est capable d'assurer la formation éthique du Prince et sa différenciation éthique. [Sa tâche consistera à] prescrire à Nicoclès l'ensemble des *epitēdeumata* (des habitudes, des manières de vivre) auxquelles ce dernier doit se consacrer et passer son temps (*diatribēin*)¹⁷. Opposition, donc, entre l'avis conjoncturel d'une action politique et le conseil moral qui forme le Prince à des habitudes de vie qu'il doit maintenir tout au long de son existence, dans son activité d'homme et de gouvernant.

Je passe sur tout un tas d'autres textes que l'on pourrait citer et qui vont dans le même sens. On voit que ce qui rend possible, ce qui rend souhaitable, ce qui rend même nécessaire le dire-vrai avec le Prince, c'est le fait que la manière dont il gouvernera la cité dépende de son *êthos* (de la manière dont il se constitue, lui individu, comme sujet moral), et c'est le fait que cet *êthos* se forme et se détermine par l'effet du discours vrai qu'on lui adresse. Vous voyez que l'*êthos* du Prince, dans la mesure où, d'une part, il est ce qui est accessible au discours vrai et se forme à partir du discours vrai qu'on lui adresse, et où, d'autre part, en quelque sorte en aval, il va être le principe et la matrice de sa manière de gouverner, cet *êthos* est l'élément qui permet à la vérification, à la *parrēsia* d'articuler ses effets dans le champ de la politique, dans le champ du gouvernement des hommes, dans la manière dont les hommes sont gouvernés. Si la *parrēsia* peut, lorsqu'il s'agit d'un tyran, d'un monarque, d'un souverain personnel, avoir son effet politique et ses bienfaits dans l'art de gouverner les hommes, c'est par l'intermédiaire de cet élément qu'est l'*êthos* individuel du Prince. Dans le cas de la démocratie [au contraire], ce qui faisait que la *parrēsia* n'était pas reçue, n'était pas entendue, et que, même lorsqu'on trouvait quelqu'un qui avait le courage d'user de la *parrēsia*, il était plutôt éliminé qu'honoré, c'était précisément que la structure de la démocratie ne permettait pas de reconnaître et de faire place à la différenciation éthique. C'est l'absence de place pour l'*êthos* dans la démocratie qui fait que la vérité n'y a pas place et ne peut pas y être entendue. C'est en revanche parce que l'*êthos* du Prince est le principe et la matrice de son gouvernement que la *parrēsia* est possible, précieuse, utile, dans le cas du gouvernement [autocratique]*. C'est bien la question de l'*êthos*, vous le voyez, qui, dans un cas et dans l'autre, apparaît. Dans un cas, elle se pose parce que la démocratie n'est pas capable de lui faire place. Dans

* M.F. dit : démocratique

l'autre cas, et c'est pour cela que la *parrēsia* est possible et nécessaire avec le Prince, l'*êthos* est le lien, le point d'articulation entre le dire-vrai et le bien-gouverner. Si j'ai repassé, peut-être un peu trop longuement, un parcours que j'avais déjà partiellement et insuffisamment fait l'an dernier, c'était pour mieux faire apparaître ce qui est en jeu dans cette analyse de la *parrēsia*, faire apparaître aussi en quoi cette question de la *parrēsia* va engager assez loin l'histoire même de la pensée, non seulement la pensée politique, mais la pensée philosophique en Occident.

Il faut bien souligner ceci. Premièrement, à travers cette évolution – d'une part, cette critique de la démocratie comme lieu de la *parrēsia* et, d'autre part, cette valorisation de la monarchie ou du pouvoir personnel comme lieu de la *parrēsia* – vous voyez que la *parrēsia* n'est plus simplement, comme elle était caractérisée chez Euripide¹⁸, un privilège à exercer, privilège dont l'exercice fait corps avec la liberté du citoyen honorable. La *parrēsia* maintenant apparaît, non pas comme un droit détenu par un sujet, mais comme une pratique, pratique qui a pour corrélatif privilégié, comme point d'application premier, non pas la cité ou le corps des citoyens à convaincre et à emmener derrière soi, mais quelque chose qui est à la fois un partenaire auquel elle s'adresse et un domaine où elle prend ses effets. Ce partenaire auquel s'adresse la *parrēsia* et ce domaine dans lequel elle prend ses effets, c'est la *psukhē* (l'âme) de l'individu. Première chose : on passe de la *polis* à la *psukhē* comme corrélatif essentiel de la *parrēsia*.

Deuxièmement, l'objectif de ce dire-vrai, l'objectif de la pratique parrēsiastique, désormais orientée vers la *psukhē*, ce n'est plus tellement l'avis utile dans telle ou telle circonstance particulière, lorsque les citoyens sont embarrassés et qu'ils cherchent un guide qui puisse leur permettre d'échapper aux dangers et de se sauver, mais la formation d'une certaine manière d'être, d'une certaine manière de faire, d'une certaine manière de se conduire chez les individus ou chez un individu. L'objectif du dire-vrai est donc moins le salut de la cité que l'*êthos* de l'individu.

Troisièmement, cette double détermination de la *psukhē* comme corrélatif du dire-vrai parrēsiastique, et de l'*êthos* comme objectif de la pratique parrēsiastique implique que la *parrēsia*, tout en s'organisant autour du principe du dire-vrai, prenne corps maintenant dans un ensemble d'opérations qui permettent à la vérification d'induire dans l'âme des effets de transformation.

En repérant cette transformation d'une *parrēsia* [envisionnée dans] son horizon démocratique et politique avec ses effets de salut dans la cité, en une *parrēsia* qui s'adresse à la *psukhē* des individus et vise à la formation de leur *êthos*, on peut saisir deux séries de conséquences. Premièrement

(je passerai très rapidement sur cette conséquence qui est en quelque sorte un petit peu rétrospective), il me semble que l'analyse de cette *parrēsia* peut éclairer d'un certain jour et d'une certaine manière la fameuse question – traditionnelle dans l'histoire de la philosophie grecque au moins depuis la fin du XIX^e siècle, disons depuis Rohde¹⁹, avec les ouvrages de Snell²⁰, de Patočka²¹ – de la formation de la notion grecque de *psukhē*, du découpage progressif et de la définition de cette réalité qu'est la *psukhē*. Et s'il est vrai qu'il y a eu bien des voies et sentiers divers, bien des pratiques différentes qui ont conduit, dans la culture grecque du V^e siècle, à cette émergence de l'âme comme problème central pour la philosophie, la politique et la morale, s'il est vrai que bien des chemins ont conduit à l'émergence et la définition de la *psukhē*, il me semble qu'il faut faire place, parmi toutes ces pratiques, à l'exercice de la *parrēsia*, à la crise et critique de la *parrēsia* et à toute l'infexion qui en a détourné l'exercice, de la scène politique vers le jeu des relations individuelles.

Mais il me semble surtout que, en essayant de ressaisir un peu cette transformation de la *parrēsia* et son déplacement de l'horizon institutionnel de la démocratie à l'horizon de la pratique individuelle de la formation de l'*éthos*, on peut voir quelque chose qui est assez important pour comprendre certains traits fondamentaux dans la philosophie grecque, et par conséquent dans la philosophie occidentale. Nous nous trouvons maintenant, avec ces inflexions et ces changements dans la *parrēsia*, en présence au fond de trois réalités, ou en tous cas de trois pôles : le pôle de l'*alētheia* et du dire-vrai; le pôle de la *politeia* et du gouvernement; le pôle, enfin, de ce que, dans ces textes grecs tardifs, on appelle l'*éthopoiēsis*²² (la formation de l'*éthos* ou la formation du sujet). Conditions et formes du dire-vrai d'une part; structures et règles de la *politeia* (c'est-à-dire de l'organisation des relations de pouvoir) d'autre part; modalités enfin de formation de l'*éthos* dans lequel l'individu se constitue comme sujet moral de sa conduite : ce sont là trois pôles à la fois irréductibles et irréductiblement liés les uns aux autres. *Alētheia*, *politeia*, *éthos* : c'est l'irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c'est leur relation nécessaire et mutuelle, c'est la structure d'appel de l'un vers l'autre et de l'autre vers l'un qui a, je crois, soutenu l'existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu'à nous.

Car ce qui fait précisément que le discours philosophique n'est pas simplement un discours scientifique, qui [se bornerait à] définir et mettre en jeu les conditions du dire-vrai, ce qui fait que le discours philosophique, depuis la Grèce jusqu'à nous, n'est pas simplement un discours politique ou institutionnel, qui se bornerait à définir le meilleur système d'institu-

tions possible, ce qui fait enfin que le discours philosophique n'est pas simplement un pur discours moral prescrivant des principes et des normes de conduite, c'est qu'à propos de chacune de ces trois questions, il pose en même temps les deux autres. Le discours scientifique est un discours dont on peut définir les règles et les objectifs en fonction de la question : qu'est-ce que c'est que le dire-vrai, quelles en sont les formes, quelles en sont les règles, quelles en sont les conditions et les structures ? Ce qui fait qu'un discours politique n'est qu'un discours politique, c'est qu'il se contente de poser la question de la *politeia*, des formes et des structures du gouvernement. Ce qui fait qu'un discours moral n'est qu'un discours moral, c'est qu'il se borne à prescrire les principes et les normes de conduite.

Ce qui fait qu'un discours philosophique est autre chose que chacun de ces trois discours, c'est qu'il ne pose jamais la question de la vérité sans s'interroger en même temps sur les conditions de ce dire-vrai, soit [du côté de] la différenciation éthique qui ouvre pour l'individu accès à cette vérité, [soit encore du côté] des structures politiques à l'intérieur desquelles ce dire-vrai aura le droit, la liberté et le devoir de se prononcer. Ce qui fait qu'un discours philosophique est un discours philosophique, et pas simplement un discours politique, c'est que lorsqu'il pose la question de la *politeia* (de l'institution politique, de la répartition et de l'organisation des relations du pouvoir), il pose en même temps la question de la vérité et du discours vrai à partir duquel pourront être définies ces relations de pouvoir et leur organisation, il pose aussi la question de l'*éthos*, c'est-à-dire de la différenciation éthique à laquelle ces structures politiques peuvent et doivent donner place. Et enfin, si le discours philosophique n'est pas simplement un discours moral, c'est qu'il ne se borne pas à vouloir former un *éthos*, à être la pédagogie d'une morale ou le véhicule d'un code. Il ne pose jamais la question de l'*éthos* sans s'interroger en même temps sur la vérité et la forme d'accès à la vérité qui pourra former cet *éthos*, et [sur] les structures politiques à l'intérieur desquelles cet *éthos* pourra affirmer sa singularité et sa différence. L'existence du discours philosophique, depuis la Grèce jusqu'à maintenant, est précisément dans la possibilité, ou plutôt dans la nécessité de ce jeu : ne jamais poser la question de l'*alétheia* sans relancer en même temps, à propos même de cette vérité, la question de la *politeia* et de l'*éthos*. Même chose pour la *politeia*. Même chose pour l'*éthos*.

Et si, maintenant, vous voulez bien que nous nous rappelions les quatre modalités du dire-vrai évoquées la dernière fois, lorsque j'avais essayé de schématiser les quatre grandes formes de dire-vrai que l'on trouve dans la culture grecque (le dire-vrai prophétique, le dire-vrai de

la sagesse, le dire-vrai de la *tekhnē* et le dire-vrai de la *parrēsia*), eh bien on peut parfaitement définir, à partir de ces quatre modalités du dire-vrai, quatre attitudes philosophiques fondamentales qu'il serait possible de retrouver, soit composées les unes avec les autres, soit s'excluant les unes les autres, soit polémiquant les unes avec les autres. On peut retrouver quatre manières de lier entre elles la question de l'*alêtheia*, la question de la *politeia* et la question de l'*êthos*.

Ou encore, en définissant la philosophie comme le discours qui ne pose jamais la question de la vérité sans s'interroger en même temps sur la question de la *politeia* et sur la question de l'*êthos*, qui ne pose jamais la question de la *politeia* sans s'interroger sur la vérité et sur la différenciation éthique, qui ne pose jamais la question de l'*êthos* sans s'interroger sur la vérité et la politique, nous pouvons dire qu'il y a quatre manières de lier ensemble ces trois questions, pour les faire se renvoyer les unes aux autres ou les regrouper les unes avec les autres.

On pourrait appeler attitude prophétique celle qui, en philosophie, promet et prédit, au-delà de la limite du présent, le moment et la forme dans lesquels la production de la vérité (*alêtheia*), l'exercice du pouvoir (*politeia*), la formation morale (*êthos*) viendront enfin, exactement et définitivement, à coïncidence. L'attitude prophétique en philosophie tient le discours de la réconciliation promise entre *alêtheia*, *politeia* et *êthos*.

Deuxièmement, l'attitude de sagesse en philosophie, c'est celle qui prétend dire, dans un discours fondamental et unique, dans un même type de discours, à la fois ce qu'il en est de la vérité, ce qu'il en est de la *politeia* et ce qu'il en est de l'*êthos*. L'attitude de sagesse en philosophie, c'est le discours qui essaie de penser et de dire l'unité fondatrice de la vérité, de la *politeia* et de l'*êthos*.

L'attitude technicienne ou l'attitude d'enseignement en philosophie, c'est celle au contraire qui cherche, non pas à promettre dans un avenir, non pas à rechercher dans une unité fondamentale, le point de la coïncidence entre *alêtheia*, *politeia* et *êthos*, mais au contraire à définir, dans leur irréductible spécificité, leur séparation et leur incommensurabilité, les conditions formelles du dire-vrai (c'est la logique), les formes les meilleures de l'exercice du pouvoir (c'est l'analyse politique) et les principes de la conduite morale (c'est tout simplement la morale). Disons que cette attitude-là en philosophie, c'est le discours de l'hétérogénéité et de la séparation entre *alêtheia*, *politeia* et *êthos*.

Il y a, je crois, une quatrième attitude en philosophie. C'est l'attitude parrésiastique, celle qui tente justement, obstinément et en recommençant toujours, de ramener, à propos de la question de la vérité, celle de ses

conditions politiques et celle de la différenciation éthique qui en ouvre l'accès ; qui perpétuellement et toujours ramène, à propos de la question du pouvoir, celle de son rapport à la vérité et au savoir d'une part, à la différenciation éthique de l'autre ; celle enfin qui, à propos du sujet moral, ramène sans cesse la question du discours vrai où ce sujet moral se constitue et des relations de pouvoir où ce sujet se forme. C'est cela le discours et l'attitude parrasiastiques en philosophie : c'est le discours à la fois de l'irréductibilité de la vérité, du pouvoir et de l'*éthos*, et le discours en même temps de leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (*l'alétheia*), le pouvoir (*la politeia*) et l'*éthos* sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres.

Voilà, merci. La prochaine fois, j'essaierai d'expliquer, ou en tout cas de m'appuyer sur trois textes. Pour ceux d'entre vous qui voudraient les lire, il y aura l'*Apologie de Socrate* bien sûr ; deuxièmement, le *Lachès* ; et troisièmement, la fin du *Phédon*. Et c'est à sujet-là que j'essaierai de vous parler un petit peu de l'interprétation et de l'analyse que Dumézil a faites de ce texte dans son livre qui s'appelle *Le Moine noir en gris*.

*

NOTES

1. Xénophon, *Hiéron*, § 1, in *Œuvres complètes*, I, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 399.
2. *Ibid.*
3. « Un tyran tâchera aussi de ne pas rester sans informations sur ce que chacun de ses sujets se trouve à dire ou faire, mais il emploiera des *observateurs*, tels qu'à Syracuse les espionnes femelles comme on les appelle, et les écouteurs que Hiéron envoyait partout où se tenait quelque réunion ou assemblée (car on s'exprime avec moins de franchise quand on redoute la présence d'oreilles indiscrettes) » (Aristote, *Politique*, 1313b, V, 11, trad. J. Tricot, éd. citée, p. 407).
4. *Id.*, 1313b-1314a, p. 409.
5. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XVI, 2, trad. G. Mathieu & B. Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 16.
6. *Id.*, XVI, 6, p. 17.
7. « C'est un fait que les Perses, quand sous Cyrus ils tenaient le juste milieu entre servitude et liberté, commencèrent par être libres, pour devenir ensuite les maîtres d'un grand nombre d'autres peuples : chefs qui donnaient à ceux dont ils étaient les chefs cadeau de la liberté et les élevaient à un niveau égal au leur ; soldats, qui pour leurs généraux étaient plutôt des amis ; ardents en outre à s'offrir eux-mêmes aux périls. Et, s'il y en avait un parmi eux qui fût intelligent et capable de donner de bons avis,

le roi, étant exempt à son égard de toute jalousie, donnant au contraire une entière liberté de parole (*didontos de parrēsian*) et des distinctions honorifiques à quiconque était capable de le conseiller, lui offrait le moyen de mettre en lumière, dans l'intérêt de tout le monde, ses capacités intellectuelles. Par suite, tout progressait en ce temps chez eux, grâce à la liberté (*eleutherian*), à l'amitié, à la collaboration (*philian kai nou koinōnian*) » (Platon, *Les Lois*, livre III, 694a-b, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 36; Foucault préfère lire « amitié » plutôt que « collaboration »). Cf. une première évocation de ce texte dans la leçon du 9 février 1983, in *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée, p. 186.

8. Cf. les grandes analyses de cette lettre dans les leçons des 9, 16 et 23 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*

9. Platon, lettre VII, 327a-b, in *Lettres*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 31.

10. *Id.*, 328a, p. 32 (J. Souilhé traduit dans l'édition des Belles Lettres *paideia* par « science »).

11. « Ses neveux et ses parents, si faciles à gagner à la doctrine (*logon*) et à la vie (*bion*) que je ne cessais de prôner » (*ibid.*).

12. *Id.*, 328b-c, p. 32-33.

13. Isocrate, *Discours*, t. II, trad. G. Mathieu & E. Brémont, Paris, Les Belles Lettres, 1938, § 1, p. 97.

14. *Id.*, § 2, p. 98.

15. *Id.*, § 4, p. 98.

16. *Id.*, § 6, p. 99.

17. « Mais pour ce qui est de la conduite de la vie en général (*kath' holōn de tōn epitēdeumatiōn*), je m'efforcerai, moi, d'examiner en détail quelles sont les pratiques que tu dois adopter et qui méritent que tu leur consacres ton temps (*peri ha dei diatribein*) » (*ibid.*).

18. Cf. sur ce point les cours des 12, 19 janvier et 2 février 1983, in *Le Gouvernement de soi...*

19. E. Rohde, *Psychè*, trad. A. Reynaud, Paris, 1928; rééd. Paris, Tchou, 2001 (éd. orig. : *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925).

20. B. Snell, *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. M. Charrière & P. Escaig, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994 (éd. orig. : *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, Claassen & Goverts, 1946).

21. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Paris, Verdier, 1983.

22. Sur cette notion, cf. leçon du 10 février 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 227-228.

LEÇON DU 15 FÉVRIER 1984

Première heure

Le danger de l'oubli de soi-même. – Le refus par Socrate d'un engagement politique. – Solon face à Pisistrate. – Le démon de Socrate. – Le risque de mort : histoire des généraux des Arginuses et de Léon de Salamine. – L'oracle de Delphes. – La réponse par Socrate à l'oracle : la vérification et l'enquête. – Objet de la mission : le souci de soi des hommes. – Irréductibilité de la véridiction socratique. – Émergence d'une parrèsia proprement éthique. – Le cycle de la mort de Socrate comme fondation éthique du souci de soi.

Je voudrais, après que nous avons la dernière fois évoqué la crise de la *parrèsia* politique, du moins la crise des institutions politiques comme lieu possible pour la *parrèsia*, commencer aujourd'hui l'étude de la *parrèsia*, de la pratique du dire-vrai dans le champ de l'éthique, et, pour cela, évidemment repartir de Socrate, comme étant celui bien sûr qui préfère affronter la mort plutôt que renoncer à dire vrai, mais n'exerce pas ce dire-vrai à la tribune, à l'Assemblée, devant le peuple, en disant sans déguiser ce qu'il pense. Socrate, c'est celui qui a le courage de dire vrai, qui accepte de risquer la mort pour dire vrai, mais en pratiquant l'épreuve des âmes dans le jeu de l'interrogation ironique.

Pour étudier cette fondation de la *parrèsia* dans le champ de l'éthique, en opposition [à] la *parrèsia* politique, ou [depuis] une séparation fondatrice par rapport à une *parrèsia* politique, je voudrais commenter deux textes. Le premier texte se trouve dans l'*Apologie* : c'est ce fameux texte où Socrate dit que, s'il n'a pas voulu jouer de rôle politique dans la cité, c'était parce que, s'il avait joué ce rôle, il se serait exposé à la mort.

[Quant au] second texte, qu'on étudiera pendant l'heure suivante, [il s'agira], dans le *Phédon*, de ces fameuses dernières paroles de Socrate demandant à ses disciples d'offrir, à titre de dette, un coq à Esculape, et, [au moment] où il recommande de faire ce sacrifice, ajoutant : Pensez-y, n'oubliez pas, ne négligez pas. C'est ce texte qu'aucun des historiens

de la philosophie ou des commentateurs qui, depuis deux mille ans se sont penchés [dessus], n'a jamais expliqué ou interprété. Et c'est lui que Dumézil a analysé et dont il a, je crois, trouvé la solution, dans ce livre que je vous recommandais la dernière fois de lire. En tout cas entre ces deux textes (celui de l'*Apologie* dans lequel Socrate dit : Je n'ai pas « fait de politique » comme nous dirions, je ne me suis pas avancé à la tribune parce que, sans cela, je serais mort ; et le dernier texte de Socrate acceptant joyeusement de mourir et demandant que l'on paie aux dieux une certaine dette sous la forme du coq), c'est tout le cycle de la mort de Socrate dans son rapport au dire-vrai et aux risques mortels que court le dire-vrai. C'est de cela qu'il est question et dont je voudrais vous parler.

Premièrement donc, l'*Apologie*. Je commencerai par une remarque, que nous laisserons de côté pour l'instant, en attente d'utilisation future. C'est [à propos des] toutes premières lignes de l'*Apologie*. Puisqu'il s'agit d'un discours de type judiciaire, eh bien le discours de Socrate, tel du moins que le rapporte Platon, commence, comme tout bon discours judiciaire, en tout cas beaucoup de plaidoiries, [par la proposition] : Mes adversaires mentent, moi je dis la vérité¹. C'est le moins que l'on puisse dire, en effet, quand on s'oppose devant un tribunal à des accusateurs. Mes adversaires mentent, moi je dis la vérité. Deuxièmement, dit Socrate : Mes adversaires, eux, sont habiles à parler (*deinoi legein*)²; moi au contraire, dit-il, je parle tout simplement, tout directement, sans habileté et sans apprêt. Là encore, thème traditionnel. Et il ajoute aussi, ce qui n'est pas extraordinaire dans ce genre de discours : Ils sont habiles à parler, alors que moi je parle tout simplement et tout directement. Et ils sont d'ailleurs si habiles à parler qu'ils voudraient bien faire croire que c'est moi qui suis habile à parler. Mais en cela justement ils mentent : Moi, je ne suis pas habile à parler³. Ceci ne mériterait pas peut-être de commentaires beaucoup plus détaillés, s'il ne s'ajoutait, dans cette forme rhétorique, dans cette forme de présentation du discours judiciaire tout à fait traditionnelle, une certaine notation par laquelle Socrate dit : Ce sont mes adversaires qui mentent, mes adversaires qui sont habiles à parler, mais ils sont si habiles à parler qu'ils en arrivent même à me faire presque « oublier ce que je suis ». Par eux (*hup' autôn*), j'ai presque perdu la mémoire de moi-même (*emautou epelathomên*)⁴. Alors je voudrais que nous gardions, si vous voulez, cette remarque un petit peu comme une provision d'écureuil en hommage à celui dont nous parlerons plus tard, petite provision d'écureuil que nous utiliserons par la suite. Je voudrais simplement que vous retenez que l'habileté des adversaires, des autres à parler, peut aller jusqu'à provoquer l'oubli de soi. Et par conséquent nous pouvons, en quelque

sorte corrélativement et négativement, sentir que nous [nous orientons] vers la proposition inverse. Si l'habileté à parler provoque l'oubli de soi, eh bien la simplicité [du] parler, la parole sans apprêt ou sans ornement, la parole directement vraie, la parole donc de *parrēsia* nous conduira, elle, à la vérité de nous-même.

Deuxièmement, je voudrais vous faire remarquer aussi que ce qu'on peut appeler le cycle de la mort de Socrate – cet ensemble de textes que l'on peut regrouper, comportant l'*Apologie de Socrate* (procès), le *Criton* (discussion entre Socrate et Criton dans la prison à propos d'une évasion possible) et enfin le *Phédon* (récit des derniers moments de Socrate) – commence par l'évocation de quelque chose qui va être important tout le long du cycle : le risque de s'oublier soi-même. Et depuis le début (ils ont failli me faire m'oublier moi-même) jusqu'au « ne m'oubliez pas » qui est l'ultime, le dernier mot de Socrate (*mē amelēsēte* : ne négligez pas, n'oubliez pas)⁵, qu'il faudra bien commenter, eh bien c'est du rapport entre vérité de soi et oubli de soi qu'il va être question tout au long de ce cycle. C'est sous ce signe que va se dérouler le procès de Socrate, la discussion de Socrate à propos de son exil possible et de son salut possible, et finalement la mort de Socrate. Restons-en là pour l'instant, gardons cette remarque pour plus tard.

Je voudrais maintenant aborder le texte dont je vous parlais, qui se trouve en 31c de l'*Apologie*, à propos de : faut-il faire de la politique ?, ou plutôt : pourquoi est-ce que lui, Socrate, n'a pas fait de la politique ? Immédiatement avant ce passage, Socrate vient d'expliquer comment il est allé trouver les citoyens d'Athènes, comment il s'en est occupé – nous reviendrons là-dessus –, comment il a pris soin d'eux (« prenant auprès de chacun le rôle d'un père ou d'un frère aîné⁶ »). Il a donc pris soin des Athéniens comme un père ou un frère aîné. Et aussitôt après avoir dit ça, il se fait à lui-même l'objection suivante : Mais alors, « d'où vient que, prodiguant ainsi mes conseils ça et là à chacun en particulier et me mêlant un peu de tout », je n'ose pas publiquement (*dēmosia*), en me présentant au peuple, en m'adressant à lui (« *anaibainōn eis to plēthos* », au sens strict : monter à la tribune pour s'adresser au peuple), donner des conseils à la cité (*sumbouleuein tē polei*)⁷ ? Là encore, le mot est technique. *Sumbouleuein*, c'est participer au Conseil, aux instances délibératives de la cité. Pourquoi donc est-ce que je n'ose pas, publiquement, en m'avancant à la tribune, participer aux décisions de la ville, de la cité ?

Nous avons là, dans cette évocation d'un rôle politique où quelqu'un se lève, se dresse, parle au peuple et participe aux délibérations de la cité, évidemment une évocation de cette scène des institutions démocratiques

qui auraient dû faire place à la *parrēsia*. Ce que Socrate évoque, c'est bien cette figure possible du parrēsiaste politique qui, en dépit des dangers, en dépit des menaces, accepte, parce que c'est l'intérêt de la cité, de se lever. Et, risquant éventuellement la mort, il dit la vérité. On pourrait rappeler ici l'anecdote, le geste, l'attitude célèbre de Solon racontée très souvent dans la littérature grecque. Vous trouvez cet épisode dans la *Constitution d'Athènes* d'Aristote au chapitre 14⁸, chez Plutarque (*Vie de Solon*)⁹, aussi chez Diogène Laërce¹⁰. Au moment où Athènes est en train de perdre sa liberté parce que Pisistrate affirme son autorité personnelle, se met à exercer en son nom propre la souveraineté sur Athènes, à exercer ce qu'on appelle la tyrannie, à ce moment-là, le vieux Solon, qui assiste à cette montée du jeune Pisistrate, se décide à venir à l'Assemblée. Pisistrate avait manifesté sa volonté d'exercer la tyrannie en se faisant accorder une garde personnelle – c'était, dans les cités grecques, le moyen traditionnel pour un citoyen de prendre le pouvoir : s'entourer d'une garde personnelle. Et devant cet événement, Solon vient à l'Assemblée. Il vient à l'Assemblée comme simple citoyen d'Athènes, mais armé d'une cuirasse et d'un bouclier, montrant par ce geste ce qui est en train de se passer, à savoir que Pisistrate, en se faisant donner une garde personnelle, considère les citoyens comme des ennemis contre lesquels il aura éventuellement à lutter. Si le souverain se présente comme exerçant un pouvoir militaire, menaçant par la force armée les autres citoyens, il est normal que les citoyens, [en retour], arrivent armés. Solon arrive donc à l'Assemblée avec une cuirasse et un bouclier. Et pour critiquer l'Assemblée qui vient d'accorder à Pisistrate l'autorisation de se donner une garde personnelle, il dit à ses concitoyens : « Je suis plus sage que ceux qui n'ont pas compris les mauvais desseins de Pisistrate, et je suis plus courageux que ceux qui les connaissent et se taisent par peur¹¹. » Vous voyez la double *parrēsia* de Solon ici : *parrēsia* à l'égard de Pisistrate, puisque, par le geste qu'il [accomplit] en arrivant cuirassé et tout armé à l'Assemblée, il montre, de [ce] fait, ce qu'est en train de faire Pisistrate. Il dévoile la vérité de ce qui se passe, et en même temps adresse un discours de vérité à l'Assemblée en critiquant ceux qui ne comprennent pas, mais en critiquant aussi [ceux] qui, comprenant, se taisent. Lui au contraire, il va parler. Et c'est, après ce discours de Solon dénonçant ce qui se passe, critiquant ses concitoyens, que le Conseil répond que Solon est en réalité en train de devenir fou (*mainesthai*). À quoi Solon réplique : « Si je suis fou, vous le saurez dans quelque temps, [...] quand la vérité sera mise à jour¹². » Vous avez là, très exactement, un exemple typique, bien entendu construit *a posteriori*, de la pratique de *parrēsia*.

C'est cette pratique de *parrēsia* que justement Socrate ne veut pas assumer, c'est ce rôle qu'il ne veut pas jouer. Il n'ose pas publiquement, en se présentant au peuple, donner des conseils à la cité. Socrate ne sera pas Solon. Alors le problème est de savoir comment Socrate justifie le fait qu'il ne sera pas Solon, qu'il ne s'avancera pas à la tribune et qu'il ne dira pas la vérité *dēmosia* (publiquement). La raison qu'il donne pour n'avoir pas à jouer ce rôle est bien connue. C'est qu'il a entendu une certaine voix familière, divine ou démonique, qui, de temps en temps, se fait entendre en lui et à lui, voix qui jamais ne lui prescrit quelque chose de positif, qui jamais ne lui a dit ce qu'il faut faire, [mais] de temps en temps se fait entendre pour le retenir d'accomplir quelque chose qu'il était sur le point de faire ou qu'il aurait pu faire¹³. Et en l'occurrence, c'est bien de cela qu'il s'agit. La voix se fait entendre à lui, pourquoi ? Pour le détourner de faire de la politique. Lui qui pourtant s'occupe des citoyens comme un père ou un frère aîné, la voix le détourne de s'occuper d'eux dans la forme de la politique. Que signifie cette interdiction ? Pourquoi ce signe ? Pourquoi cette voix qui le retient de la *parrēsia* politique, au moment où il aurait pu donner à son discours vrai cette forme, cette scène et cet objectif ?

C'est là que Socrate avance un certain nombre de considérations qui, au premier regard, pourraient passer pour l'explication pure et simple de cet interdit, ou en tout cas de ce signe négatif que la voix démonique lui a adressé. Cette explication apparente, c'est le mauvais fonctionnement de la *parrēsia* démocratique, ou, d'une façon plus générale, de la *parrēsia* politique, c'est l'incapacité où l'on se trouve, quand on a affaire aux institutions politiques, de jouer comme il faut, de jouer pleinement, de jouer jusqu'au bout le rôle parrēsiastique. Et pourquoi ? Tout simplement à cause du danger que l'on court. C'est ce texte sur lequel je voudrais m'arrêter : « Si je m'étais adonné il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longtemps¹⁴. » Souvenez-vous, je vous avais lu ce texte la dernière fois. Et Socrate ajoute : « Oh ! ne vous fâchez pas de m'entendre vous dire des vérités [la vérité, c'est : si j'avais fait de la politique, je serais mort ; M.F.] : il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr pour peu qu'il s'oppose généreusement, pour de nobles raisons, soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et pour peu qu'il s'attache à empêcher, dans sa cité, les injustices et les illégalités¹⁵. » Si nous passons vite sur ce texte, la chose est claire : Je n'ai pas fait de politique, pourquoi ? Parce que, si j'avais fait de la politique, si je m'étais avancé pour vous parler, pour vous dire la vérité, vous m'auriez fait périr comme périssent tous ceux qui, généreusement, veulent empêcher, dans leur cité, injustices et illégalités. Seulement il faut regarder d'un peu plus près, il faut surtout

regarder les exemples et justifications que Socrate donne. C'est qu'en effet, pour appuyer l'affirmation que, lorsque l'on s'adresse à l'Assemblée du peuple pour lui dire la vérité, ou même tout simplement quand on veut s'occuper directement, globalement des intérêts de la cité, on risque sa vie, les exemples qu'il donne sont curieux et en même temps très paradoxaux, parce que ce sont à la fois des exemples et des réfutations¹⁶.

Ce sont des exemples en ceci que ce sont bien des cas dans lesquels on voit les institutions politiques, qu'elles soient d'ailleurs démocratiques, ou tyranniques ou oligarchiques, empêcher ou vouloir empêcher ceux qui sont du côté de la justice et de la légalité de dire le vrai. Mais ces exemples sont en même temps des réfutations, parce qu'on y voit justement que Socrate, dans deux cas très précis qu'il cite, n'a pas accepté ce chantage et cette menace. Il les a affrontés, et il a accepté, dans les deux cas, de courir le risque de mourir. Voilà de quoi il s'agit. Que l'on puisse s'exposer effectivement à mourir, lorsqu'on veut dire la vérité dans le jeu d'un régime démocratique, Socrate en donne un exemple très précis qu'il emprunte à sa propre expérience et à sa propre vie. La scène se situe vers 406, lorsque Socrate, par le jeu de la rotation des responsabilités politiques – là ce n'était pas une activité en quelque sorte personnelle, qu'il aurait décidé d'embrasser lui-même, c'était à sa propre tribu d'exercer la prytanie –, se trouvait donc prytane. Or, à cette époque, une procédure venait d'être engagée contre des généraux athéniens qui avaient été vainqueurs aux Arginuses et qui n'avaient pas, pour un certain nombre de raisons, relevé les cadavres après leur bataille et leur victoire – ce qui était à la fois une impiété et un geste politique un peu douteux, laissons cela de côté. Il y a donc dans l'Assemblée des gens qui ont déposé une plainte contre les généraux des Arginuses. Et alors que fait Socrate ? « Seul des prytanes, je vous ai tenu tête pour vous empêcher de violer la loi, seul j'ai voté contre votre désir¹⁷. » L'Assemblée a effectivement condamné les généraux des Arginuses et ils ont été bel et bien exécutés. Eh bien, en dépit du fait que toute l'Assemblée était pour cette condamnation, j'ai, dit Socrate, « voté contre votre désir ». « En vain, les orateurs [partisans de la condamnation des généraux ; M.F.] se disaient prêts à porter plainte contre moi, à me faire arrêter, et vous les y invitiez [dit Socrate au peuple d'Athènes ; M.F.] par vos cris ; j'estimais, moi, que mon devoir était de braver le danger avec la loi et la justice, plutôt que de m'associer à vous dans votre volonté d'injustice, par crainte de la prison et de la mort¹⁸. » On a là un exemple qui prouve bien que, en démocratie, on risque la mort à vouloir dire la vérité en faveur de la justice et de la loi. Mais, en même temps que Socrate montre qu'on risque effectivement cela, il montre aussi

qu'il a effectivement affronté ce péril et a bien joué le rôle typique du *parrésiaste* politique. Il est vrai que la *parrésia* est dangereuse, mais il est vrai aussi que Socrate a eu le courage d'affronter les risques de cette *parrésia*. Il a eu le courage de prendre la parole, il a eu le courage de donner une opinion adverse devant une Assemblée qui cherchait à le faire taire, à le poursuivre, éventuellement à le punir.

Après cet exemple paradoxal (preuve que la *parrésia* est dangereuse en démocratie, mais exemple que Socrate accepte ce risque), Socrate en donne un autre qu'il emprunte à un autre épisode de l'histoire athénienne et à une autre forme de système politique. Il se réfère à cette courte période pendant laquelle, à la fin du V^e siècle, Athènes était sous le gouvernement oligarchique des Trente, gouvernement autoritaire, gouvernement sanglant. Là, il montre que, dans un régime autoritaire et oligarchique, il est tout aussi dangereux que dans une démocratie de dire la vérité. Mais il va montrer en même temps combien cela lui était égal et comment il en a pris le risque. Il évoque le moment où les Trente tyrans voulaient faire arrêter un citoyen qui s'appelait Léon de Salamine et était injustement accusé. Pour l'arrêter, les Trente tyrans avaient demandé à quatre citoyens d'aller opérer cette arrestation. Parmi ces quatre citoyens, ils avaient désigné Socrate. Eh bien, alors que les trois autres sont bien allés arrêter Léon de Salamine, « en cette circonstance [rappelle Socrate à ses accusateurs ; M.F.], je manifestai, moi, non par des mots mais par des actes (*ou logô all' ergô*) que de la mort je me soucie comme de rien [*emoi thanatou melei oud' hotioun* ; je vous signale là [l'expression] « *melei* » que nous allons retrouver souvent ; M.F.], mais que je veux ne rien faire d'injuste ou d'impie et que de cela je me soucie avant tout [et à nouveau : *toutou de to pan melei* ; M.F.]¹⁹ ».

Exemple symétrique et inverse. Inverse, puisque nous sommes en régime aristocratique, oligarchique. Symétrique puisque dans ce régime la *parrésia* n'est pas possible, mais de la même façon Socrate a accepté le risque. Vous voyez quel est le problème. Socrate vient de dire : Pourquoi est-ce que, m'occupant des citoyens, je ne m'en suis jamais occupé et je ne veux pas m'en occuper *dêmossia* (en public, en m'avancant à la tribune) ? Parce que, dans ce cas-là, je mourrai. Comment peut-il dire cela et donner, comme justification de son attitude, des exemples où il montre en effet que c'est dangereux, mais qu'il a accepté le danger et accepté de mourir ? Peut-on dire, dans ces conditions-là, que les dangers mortels que fait courir au *parrésiaste* le mauvais fonctionnement politique, que la mort qu'on risque à dire le vrai ont été les vraies raisons pour lesquelles Socrate ne s'est pas avancé sur la scène politique et n'a jamais pris la parole devant le peuple ?

Lui qui, par deux fois (en démocratie et en oligarchie), a accepté le risque de mourir pour faire valoir la vérité et la justice, lui qui, précisément, dans cette *Apologie* qu'il est en train de prononcer, explique et expliquera, tout au long du texte, qu'il n'a pas peur de mourir, comment peut-il se faire que, là, il dise : Je n'ai pas fait de politique parce que, si j'en avais fait, je serais mort ? La question est celle-ci : ces dangers-là peuvent-ils être la vraie raison de cette abstention ? La réponse à donner est à la fois non et oui. Évidemment non, j'insiste là-dessus, ce n'est pas par crainte de la mort et pour lui échapper que Socrate a renoncé à l'activité politique. Et pourtant on peut dire : oui, c'est bien à cause de ces dangers qu'il s'est abstenu, non pas par crainte de la mort, mais parce que s'il s'était mêlé de politique il serait mort, et étant mort il n'aurait pas pu – c'est ce qu'il dit dans le texte – être utile à lui-même et aux Athéniens²⁰. Ce n'est donc pas la crainte de la mort, ce n'est pas ce rapport personnel de Socrate à sa propre mort qui est la raison pour laquelle il n'a pas voulu dire vrai dans la forme de la vérification politique. Ce n'est pas ce rapport personnel, mais c'est un certain rapport d'utilité, un certain rapport à lui-même et aux Athéniens, c'est ce rapport utile, positif et bénéfique qui est la raison pour laquelle la menace que les systèmes politiques font peser sur la vérité l'a empêché de dire cette vérité dans la forme politique. Se garder de mourir est bien ce que lui a recommandé, par ce signe négatif, par son interpellation, la voix démonique. Et non pas parce que mourir est un mal à éviter, mais parce que, en mourant, Socrate n'aurait pas pu faire quelque chose de positif. Il n'aurait pas pu établir, aux autres et à lui-même, une certaine relation précieuse, utile et bénéfique. Donc le signe démonique qui, au moment où Socrate aurait pu s'avancer devant l'Assemblée, l'a détourné de la politique mortelle, ce signe a eu pour effet, et il avait sans doute pour fonction, de protéger justement cette tâche positive et la charge que Socrate avait reçue.

Cela renvoie donc à la mission que le dieu a confiée à Socrate et qu'il s'agit de protéger contre les risques inutiles de la politique. Il ne faut pas oublier – on aura à y revenir – que tout ce cycle de la mort socratique évoque la ponctuation d'un certain nombre d'interventions divines. En voici une. Cette intervention divine – qui, au moment où la *parrésia* politique aurait été possible pour Socrate, a introduit une coupure –, quelle tâche positive, quelle tâche utile ménage-t-elle et protège-t-elle ? C'est toute l'*Apologie*, ou du moins la première partie, qui est consacrée à définir et à caractériser cette tâche qui est utile et doit être protégée contre la mort. Cette tâche, c'est un certain exercice, une certaine pratique du dire-vrai, c'est la mise en œuvre d'un certain mode de vérification tout à fait différent de

ceux qui peuvent avoir lieu sur la scène politique. La voix qui adresse à Socrate cette recommandation, ou plutôt le détourne de la possibilité de parler dans la forme de la politique, cette voix marque l'instauration, en face d'un dire-vrai politique, d'un autre dire-vrai qui est celui de la philosophie : Tu ne seras pas Solon, tu dois être Socrate. Qu'est-ce que cette autre pratique du dire-vrai dont la voix divine marque la différence essentielle, fondamentale, fondatrice par rapport au dire-vrai politique ? C'est cela qui est raconté dans toute la première partie de l'*Apologie*, et je crois qu'on peut schématiser cet autre dire-vrai, ainsi ménagé par la précaution de Socrate pour ne pas mourir, par trois moments.

Le premier moment de cette véridiction, on le trouve dans le rapport aux dieux, dans le rapport à Apollon, le rapport à la prophétie. Cela non plus vous verrez, n'est pas indifférent. Chéréphon l'ami de Socrate est allé demander au dieu de Delphes : Quel est donc le Grec qui est plus savant que Socrate ? Et vous savez qu'à cette question, qui n'a pas été posée par Socrate mais par un de ses amis, la réponse du dieu a été : Nul n'est plus savant que Socrate²¹. Bien sûr cette réponse, comme toutes les réponses du dieu, est énigmatique, et celui qui la reçoit n'est jamais très sûr de bien la comprendre. Socrate en effet ne la comprend pas. Et il s'interroge, comme tous ou presque tous ceux qui ont reçu ces paroles énigmatiques du dieu : *Ti pote legei ho theos*²² (que dit le dieu, à mot couvert : *ainittetai*²³) ? Or il faut tout de suite montrer que, se posant cette question traditionnelle après la réponse traditionnellement énigmatique du dieu, pour trouver le sens de ce qu'a dit le dieu, Socrate ne se propose pas une méthode qu'on pourrait dire interprétative. Il ne cherche pas à déchiffrer le sens qu'il y a au-dessous, il ne cherche pas à deviner ce que le dieu a dit. Ce que Socrate explique à propos de ce qu'il a fait à ce moment-là, est très intéressant. Il dit : La réponse à la question de Chéréphon m'ayant été transmise, et moi ne la comprenant pas, me demandant : Qu'est-ce que le dieu peut bien dire ?, j'ai entrepris une recherche. Le verbe employé est *zêtein* (vous trouvez le mot *zêtēsis*)²⁴. Il a employé une recherche, et cette recherche, encore une fois, ne consiste pas à interpréter, à déchiffrer. Il ne s'agit pas de faire une exégèse de ce que le dieu aurait pu vouloir dire et qu'il aurait caché sous une forme allégorique ou sous un discours à moitié véridique et à moitié trompeur. La recherche que Socrate entreprend est une recherche [visant] à savoir si l'oracle a dit vrai. Socrate veut faire l'épreuve de ce qu'a dit l'oracle. Il tient à soumettre cet oracle à la vérification. Et il emploie, pour désigner la modalité de cette recherche (*zêtēsis*), un mot caractéristique, qui est important. C'est le mot *elegkhein*²⁵, qui veut dire : faire des reproches, faire des objections,

questionner, soumettre quelqu'un à un interrogatoire, s'opposer à ce que quelqu'un a dit pour savoir si ce qui a été dit tient bien ou ne tient pas. C'est, en quelque sorte, le discuter. Il va donc, non pas interpréter l'oracle, mais le discuter, le soumettre à discussion, le soumettre à opposition pour savoir s'il est vrai. Et c'est afin de soumettre ainsi l'oracle à cette vérification, et non à cette interprétation, que Socrate va entreprendre toute une tournée, tout un parcours (ce qu'il appelle une *planè*)²⁶ pour arriver à savoir si la prophétie peut effectivement devenir indiscutable (*anelegktos*)²⁷ et si donc elle peut bien être établie en vérité.

Il est important de bien saisir ce qu'il y a de singulier dans cette attitude de Socrate. Certes, comme Chéréphon lui-même, il a, à l'égard de l'oracle, cette piété qui fait qu'il recueille ce que l'oracle lui dit et s'interroge à son sujet. Mais vous voyez combien nous sommes loin de l'attitude habituelle à l'égard de la prophétie et de la parole oraculaire. L'attitude habituelle – celle que l'on voit sans cesse, celle que l'on verra longtemps, celle, vous vous souvenez, qu'on a pu voir lorsque l'an dernier on étudiait, dans Euripide, *Ion* et ces consultations oraculaires dans lesquelles le père et la mère cherchaient à savoir ce qu'était devenu leur fils ou si éventuellement ils auraient un fils²⁸ –, en quoi consiste-t-elle ? Premièrement à essayer d'interpréter pour comprendre au plus juste ce que l'oracle a dit, et puis ensuite attendre pour voir si effectivement l'oracle sera accompli en réalité, ou encore essayer d'éviter la réalisation de l'oracle si ce qu'on a compris est un danger ou un malheur. Autrement dit : interpréter la parole de l'oracle, et en attendre ou en éviter les effets dans le réel. C'est ce jeu entre interprétation et attente dans le réel qui caractérise l'attitude traditionnelle, habituelle à l'égard de la parole oraculaire. Or l'attitude socratique est tout à fait différente. Il ne s'agit pas d'entreprendre une interprétation, mais d'entreprendre une recherche pour tester, pour éprouver la vérité de l'oracle. Il s'agit de le discuter. Et cette recherche prend la forme d'une discussion, d'une réfutation possible, d'une preuve qui va faire valoir la parole de l'oracle, non pas dans le champ d'une réalité où il va effectivement s'effectuer, mais dans le champ d'une vérité où on pourra l'accepter comme un *logos* vrai ou non. Interprétation et attente dans le champ du réel, c'est l'attitude ordinaire. Recherche et épreuve dans le jeu de la vérité, telle est l'attitude de Socrate à l'égard de la prophétie. C'est là le premier moment de l'attitude socratique, de la vérification socratique et de la mission que Socrate a reçue de dire vrai.

Deuxième moment : sous quelle forme est-ce que Socrate va mener cette recherche vérificatrice ? Comment, concrètement, va-t-il essayer de savoir si l'oracle a dit vrai ? Comment, au lieu d'attendre ou d'éviter

qu'il se réalise, va-t-il mener cette discussion avec l'oracle, par rapport à l'oracle ? Il a donc dit que c'est un parcours, que c'est une enquête qu'il mène (une *planê* : il va se promener en essayant de tester l'oracle). Et ce parcours à travers la ville et parmi les citoyens, il le mène auprès de différentes catégories d'individus et de citoyens. D'abord un homme d'État, puis d'autres ; deuxième étape : le poète ; troisième étape enfin : les artisans. Ce parcours, vous voyez, est celui de la ville, du corps des citoyens de haut en bas. Depuis l'homme d'État si important qu'il ne nomme pas²⁹ jusqu'au dernier des artisans, Socrate parcourt l'ensemble de la ville³⁰. Et à mesure qu'il descend ainsi parmi les citoyens qui constituent la cité, il découvre des savoirs de plus en plus solides. Alors que le premier homme d'État qu'il visitait semblait savant à beaucoup de gens, et surtout à lui-même, mais ne l'était aucunement, en revanche, il constate que les artisans [connaissent] beaucoup de choses, et beaucoup plus de choses que lui-même Socrate n'en savait. Mais tous, que ce soit ces hommes d'État ignorants ou ces artisans savants, ont ceci en commun qu'ils croient connaître les choses qu'en réalité ils ne savent pas, alors que Socrate, lui, sait qu'il ne les sait pas. Il n'a sans doute pas le savoir de certains autres (les artisans), mais il n'a pas non plus leur ignorance. C'est cela (cette enquête, cette mise en question, ce questionnement, cet examen des autres en comparaison avec lui-même) que Socrate appelle, dans ce texte, l'*exētasis*³¹. *Exetazein*, c'est : soumettre à l'examen³². Et cet examen, c'est, premièrement, une manière de vérifier si l'oracle a dit vrai. [Deuxièmement], cette manière de vérifier si l'oracle a dit vrai consiste à éprouver les âmes, éprouver ce qu'elles savent et ne savent pas à propos des choses, de leur métier, de leur activité (qu'il s'agisse d'un homme d'État, d'un poète ou d'un artisan), mais aussi à propos d'elles-mêmes (ce qu'elles savent qu'elles savent et qu'elles ne savent pas). Et enfin il s'agit, dans cette *exētasis*, non seulement d'éprouver les âmes dans ce qu'elles savent et ne savent pas, à propos des choses et à propos d'elles-mêmes, mais aussi de confronter ces âmes à l'âme de Socrate. Et Socrate donc, qui allait modestement vérifier si l'oracle disait bien vrai quand il affirmait qu'il était le plus savant des hommes, et essayait de montrer, de faire valoir sa propre ignorance devant le supposé savoir des autres, Socrate finalement apparaît comme étant, en effet, celui qui en sait plus que les autres, du moins en ceci qu'il sait sa propre ignorance. Et c'est ainsi que l'âme de Socrate devient la pierre de touche (*basanos*)³³ de l'âme des autres.

Voilà comment se déroule cette *exētasis*. Donc nous avons un premier temps, à propos de la parole du dieu : s'interroger, chercher (c'est la *zētēsis*), en pratiquant la vérification par discussion (*elegkhos*). Deuxième

temps, cette vérification prend la forme concrète de l'enquête (*planê*). On va, comme ça, parcourir toute la ville, soumettre chacun à cette *exetasis* qui permet de savoir ce qu'il sait, ce qu'il ne sait pas, ce qu'il sait des choses, ce qu'il sait de lui-même, et éprouver son savoir et son ignorance, en comparant [son âme], en la frottant contre cette pierre de touche qu'est l'âme de Socrate. Troisième moment de ce cycle : ces examens, cette *exetasis*, ces vérifications que Socrate a pratiquées ainsi tout au long de la cité, du haut en bas de la cité, lui ont attiré bien sûr beaucoup d'hostilités – et en particulier les accusations de Mélètos et d'Anytos, contre lesquelles il est en train justement de se défendre dans l'*Apologie*³⁴. Et pourtant, en dépit de ces hostilités – qui ne datent pas des accusations de Mélètos et d'Anytos mais remontent bien au-delà, dont les accusations de Mélètos et Anytos sont, en quelque sorte, la dernière expression et l'épisode ultime –, Socrate n'a pas été retenu par les dangers qu'elles pouvaient comporter. Il le dit d'ailleurs très clairement à ce moment-là : Un homme de quelque valeur n'a pas « à calculer ses chances de vie et de mort³⁵ ». Vous voyez que, maintenant que nous sommes dans le cycle, dans le déroulement de cette forme-là de *parrēsia* et de véridiction, le risque de vie et de mort, qui était tout à l'heure une raison de ne pas faire de politique, est, au contraire, là, au cœur même de son entreprise. Quels que soient les dangers que cette *parrēsia*, sous cette forme, lui fait courir, eh bien en tant qu'homme « de quelque valeur », il sait très bien qu'il ne doit pas mettre en balance l'importance de cette *parrēsia* et ses propres chances de vie ou de mort. « Un homme de quelque valeur doit considérer uniquement, lorsqu'il agit, si ce qu'il fait est juste ou non, s'il se conduit en homme de cœur ou en lâche³⁶. » Il ne doit donc pas, par conséquent, mettre en question le fait qu'il pourra en mourir.

Nous sommes, avec cette forme de dire-vrai ou de véridiction, dans une certaine forme de *parrēsia*, si on entend par *parrēsia* le courage de la vérité, le courage de dire vrai. Nous avons là une *parrēsia* évidemment très différente, dans son fondement et dans son déroulement, de la *parrēsia* politique. Cette nouvelle *parrēsia*, cette autre *parrēsia*, [Socrate] va l'exercer d'une façon très particulière. Il la définit, dans sa forme, comme une mission, mission à laquelle il tient, qu'il n'abandonnera jamais, qu'il va exercer en permanence jusqu'au bout. Et vous voyez que, de ce point de vue-là, il ne sera pas comme le sage. Il ne sera pas comme Solon, par exemple, qui, bien sûr, intervient à ses risques et périls dans la cité pour dire la vérité, mais n'intervient que de temps en temps et, dans sa sagesse, reste silencieux le reste du temps. Le sage intervient lorsque l'urgence le demande. Et en dehors de ça, il se retire

dans le silence de sa propre sagesse. Socrate, lui, est quelqu'un qui a une mission, on pourrait presque dire un métier, il a en tout cas une charge. Et il se compare, c'est très important, non pas à ce sage qui intervient de temps en temps, mais à un soldat qui est là, à son rang³⁷. [Considérons Solon], à qui on a demandé autrefois de donner des lois à la cité, et qui, lorsqu'il voit ces lois perverties et Pisistrate [exercer] la tyrannie, se vêt, pour cette occasion, du vêtement des soldats, empoigne son bouclier, revêt sa cuirasse et se présente à l'Assemblée, à ce moment-là et à ce moment-là seulement, pour faire éclater la vérité. Opposons-lui Socrate qui, d'un bout à l'autre de son existence, s'est toujours considéré comme une sorte de soldat parmi les citoyens, ayant à chaque instant à lutter, à se défendre et à les défendre.

Or quel est l'objectif de cette mission ? Que doit-il faire dans cette mission que le dieu lui a donnée et que le dieu a protégée en lui disant : Surtout ne fais pas de politique, car tu mourrais ? L'objectif de cette mission, c'est, bien sûr, de veiller en permanence sur les autres, de s'occuper d'eux comme s'il était leur père ou leur frère. Mais pour obtenir quoi ? Pour les inciter à s'occuper, non de leur fortune, non de leur réputation, non de leurs honneurs et de leurs charges, mais d'eux-mêmes, c'est-à-dire : de leur raison, de la vérité et de leur âme (*phronésis, alétheia, psukhē*)³⁸. Il doivent s'occuper d'eux-mêmes. Cette définition est capitale. Le soi-même dans le rapport de soi à soi, le soi-même dans ce rapport de veille sur soi-même est [premièrement] défini par la *phronésis*, c'est-à-dire la raison en quelque sorte pratique, la raison en exercice, celle qui permet de prendre les bonnes décisions, celle qui permet de chasser les opinions fausses. Deuxièmement, le soi-même est également défini par l'*alétheia*, dans la mesure où elle est bien en effet ce qui va être l'index, ce à quoi s'attache la *phronésis*, ce qu'elle recherche et ce qu'elle obtient ; mais l'*alétheia* est bien aussi l'Être en tant que nous en sommes parent, sous la forme précisément de la *psukhē* (de l'âme). Si nous pouvons avoir une *phronésis* et prendre les bonnes décisions, c'est parce que nous avons à la vérité un certain rapport, qui est fondé ontologiquement dans la nature de l'âme. Et telle est donc la mission de Socrate, mission, vous le voyez, très différente, dans son déroulement, sa forme et son objectif, de la *parrèsia* politique, de la véridiction politique dont nous avions parlé jusque-là. Elle a une autre forme, un autre objectif. Cet autre objectif, c'est bien, en effet, de faire en sorte que les gens s'occupent d'eux-mêmes, que chaque individu s'occupe de soi [en tant qu']être raisonnable ayant, à la vérité, un rapport fondé sur l'être même de son âme. Et c'est en cela que l'on a maintenant une *parrèsia* sur l'axe de l'éthique. La fondation de l'*éthos*

comme étant le principe à partir duquel la conduite pourra se définir comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'âme, c'est bien de cela qu'il est question dans cette nouvelle forme de *parrēsia*.

Zētēsis, exetasis, epimeleia. *Zētēsis*, c'est le premier moment de la véridiction socratique (la recherche). *Exetasis*, c'est l'examen de l'âme, la confrontation de l'âme et l'épreuve des âmes. *Epimeleia*, c'est le soin de soi-même. La recherche de Socrate sur le sens à donner à la parole de l'oracle l'a mené à cette entreprise d'épreuve des âmes les unes par rapport aux autres, avec cet objectif d'inciter chacun à s'occuper de lui-même. Recherche, épreuve, souci. Recherche de ce que dit le dieu, épreuve des âmes les unes par rapport aux autres, souci de soi comme objectif même de cette recherche : vous voyez qu'on a là un ensemble, ensemble qui définit la *parrēsia* socratique, la véridiction courageuse de Socrate, par opposition à la véridiction politique qui, elle, ne se pratique pas [comme une] recherche, mais se manifeste comme affirmation par quelqu'un qu'il est capable de dire la vérité ; qui ne pratique pas l'examen et la confrontation des âmes, mais s'adresse courageusement, dans sa solitude, à une Assemblée ou à un tyran qui ne veut pas l'écouter ; qui ne vise pas à l'*epimeleia* (à inciter les gens à s'occuper d'eux-mêmes), mais dit aux gens ce qu'il faut faire, et puis, une fois qu'elle l'a dit, s'en détourne, s'en retourne et laisse les gens se débrouiller comme ils peuvent avec eux-mêmes et avec la vérité.

Le célèbre interdit démonique que Socrate a entendu, au moment où il aurait pu s'avancer [et] parler publiquement à la tribune, ce célèbre interdit démonique qui l'a retenu et empêché d'aller sur la place publique, a en fait tracé une ligne de partage et marqué, je crois, dans la pensée grecque, donc occidentale, la séparation entre [une] pratique du dire-vrai [politique] qui a son danger, et une autre pratique du dire-vrai, formée tout autrement, obéissant à de tout autres formules, ayant de tout autres objectifs, mais – l'exemple et l'histoire de Socrate le prouvent bien – tout aussi dangereuse. Deux courages de dire vrai par conséquent qui se dessinent et se partagent autour de cette ligne énigmatique qui avait été tracée, marquée par la voix démonique qui avait retenu Socrate.

Et maintenant, je voudrais ajouter les remarques suivantes. Dans l'exposé de cette autre forme de véridiction courageuse, cette autre forme de véridiction qui est la raison d'être, sous-tend, parcourt toute la première partie de l'*Apologie*, il est très facile de trouver les références à d'autres types de véridiction, et en particulier aux trois autres grandes formes de véridiction dont je vous avais parlé la dernière fois et la fois précédente (la véridiction de la prophétie, la véridiction de la sagesse, la véridiction

de l'enseignement). J'avais essayé de vous dire, schématiquement et en quelque sorte synchroniquement, qu'on pouvait trouver dans la culture grecque quatre grandes formes de dire-vrai : le dire-vrai du prophète, le dire-vrai du sage, le dire-vrai du professeur, du technicien (de l'homme de la *tekhnē*), et puis la véridiction du parrasiaste. Je crois que les trois autres formes de la véridiction (prophétie, sagesse et enseignement) sont explicitement présentes dans l'*Apologie de Socrate*. Socrate, en essayant de définir en quoi consiste sa mission, a très explicitement marqué les points de différenciation d'avec les autres formes de véridiction, et il a montré comment il traçait son chemin parmi [elles].

Premièrement – on l'a vu tout à l'heure, on est même parti de là –, par rapport à la véridiction prophétique Socrate a bien, en effet, entamé la mission de sa *parrēsia* à partir de quelque chose qui était la parole prophétique du dieu, que l'on était allé consulter là où précisément il tient son discours prophétique, c'est-à-dire à Delphes. Donc en ce sens, toute la nouvelle *parrēsia* de Socrate prend bien appui – et il tient à le souligner, pour un certain nombre de raisons – sur la prophétie du dieu, ce qui lui permet d'écartier le reproche d'impiété. Mais on a vu aussi, et c'est important, que, à cette prophétie du dieu, ou, si vous voulez, à l'attitude prophétique et à l'écoute du discours vrai du prophète, Socrate fait subir un certain nombre d'inflexions en soumettant la parole du dieu à une recherche qui est celle de l'enquête et de la vérité. Il a transposé la parole prophétique et les effets de la parole prophétique du champ de la réalité, où son effectuation est entendue, au jeu de la vérité, où on veut tester si effectivement cette parole est vraie. Transposition, par conséquent, de la véridiction prophétique dans un champ de vérité.

Deuxièmement, il y a dans le texte aussi une référence très manifeste au dire-vrai de sagesse, au dire-vrai du sage. Vous la trouvez dans le passage où Socrate rappelle l'accusation dont il est l'objet, accusation fort ancienne, bien antérieure dit-il à celle d'Anytos et de Mélètos. Et cette accusation consistait à dire que Socrate était impie, qu'il était coupable, qu'il commettait un délit (*adikein*) parce qu'il cherchait à connaître ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, rendant plus fort le discours plus faible (formule traditionnelle pour dire qu'il faisait prendre le faux pour le vrai)³⁹. Et le mot employé là est *zētein* (chercher), ce même mot que Socrate employait. Car justement, Socrate veut montrer que ce qu'il fait, contrairement aux accusations dont il a pu être l'objet, est tout à fait différent de la *zētēsis*, de cette activité qui consiste à chercher (*zētein*) ce qui peut se passer dans le ciel ou ce qui peut se passer sous la terre. En 18d, il met en effet quiconque [au défi] de trouver quelqu'un qui l'aurait entendu

parler ainsi de ces sujets. Il n'a jamais parlé ni de ce qui se passe dans le ciel ni de ce qu'il y a sous la terre, et d'ailleurs, dans toute l'*Apologie* il montre que ce à quoi il s'applique, ce n'est pas du tout l'être des choses et l'ordre du monde, qui est bien en effet l'objet, le domaine de discours de la sagesse. Il ne parle pas de l'être des choses et de l'ordre du monde, il parle de l'épreuve de l'âme. Et la zétésis socratique s'oppose à celle du sage qui cherchait à dire l'être des choses et l'ordre du monde dans la mesure où, au contraire, c'est de l'âme et de la vérité de l'âme qu'il est question dans la zétésis (la recherche) de son âme. Donc différenciation, non seulement à l'égard du dire-vrai prophétique, mais aussi différenciation, opposition par rapport au dire-vrai de sagesse.

Enfin Socrate, troisièmement, marque bien la différence entre sa véridiction et le dire-vrai de ceux qui savent, possèdent des techniques et sont capables de les enseigner. Il le dit là aussi très explicitement, à propos de l'accusation contre lui lorsqu'on disait qu'il essayait d'enseigner (*didaskein*)⁴⁰ les recherches qu'il faisait. À quoi il répond là encore de deux façons. Une façon topique et immédiate : en proclamant bien fort qu'il n'est pas comme ces sophistes que sont Gorgias, Prodicos ou Hippias, qui vendent leur savoir à prix d'argent et sont des professeurs traditionnels⁴¹. Et puis il répond aussi, tout au long de l'*Apologie*, en faisant ressortir sa permanente ignorance, et en montrant que ce qu'il fait, ce n'est pas, comme un professeur, transmettre tranquillement et sans prendre de risques à ceux qui savent ce que lui-même sait, ou prétend savoir ou croit savoir. Ce qu'il fait, c'est, au contraire, montrer courageusement aux autres qu'ils ne savent pas et qu'il leur faut s'occuper d'eux-mêmes.

En somme, si vous voulez, par rapport à la parole énigmatique du dieu, Socrate instaure une recherche, une enquête qui n'a pas pour objectif d'attendre la réalisation de cette parole ou de l'éviter. Il en déplace les effets, en les enferrant dans une enquête de vérité. Deuxièmement, par rapport à la parole, à la véridiction, au dire-vrai du sage, il établit la différence par une radicale distinction d'objet. Il ne parle pas de la même chose et leur recherche n'a pas le même domaine. Enfin par rapport à la parole d'enseignement, Socrate établit une différence, si vous voulez, par retournement. Là où le professeur dit : Je sais et écoutez-moi, Socrate va dire : Je ne sais rien, et si je m'occupe de vous, ce n'est pas pour vous transmettre le savoir qui vous manque, c'est pour que, comprenant que vous ne savez rien, vous appreniez par là à vous occuper de vous-mêmes.

Vous voyez donc que Socrate, dans ce texte de l'*Apologie*, fait au fond deux choses, que je résumerai ainsi : premièrement, distinguer bien radicalement son propre dire-vrai des trois autres grandes [modalités du]

dire-vrai qu'il peut rencontrer autour de lui (prophétie, sagesse, enseignement) ; deuxièmement, comme je vous l'avais expliqué, montrer comment, dans cette forme-là de véridiction, la *parrēsia*, le courage est nécessaire. Mais ce courage, il n'est pas à employer sur une scène politique, où là effectivement cette mission ne pourrait pas être accomplie. Ce courage de la vérité, il doit l'exercer sous la forme d'une *parrēsia* non politique, une *parrēsia* qui se déroulera par l'épreuve de l'âme. Ce sera une *parrēsia* éthique.

En conclusion, je voudrais donc vous dire ceci. C'est qu'on voit, je crois, se dessiner ici une autre *parrēsia* qu'il ne faut pas exposer au danger de la politique, à la fois parce qu'elle a une tout autre forme, qu'elle est incompatible avec la tribune et les formes de rhétorique propres au discours politique, et parce que, d'autre part, elle risquerait d'être réduite au silence, qu'elle essaie de se manifester dans une démocratie ou dans une oligarchie. [Pour autant], cette *parrēsia* qu'il faut préserver du risque politique, n'en est pas moins utile à la cité. Et c'est ce que répète inlassablement Socrate tout au long de l'*Apologie* : En vous incitant à vous occuper de vous-mêmes, c'est à la cité tout entière que je suis utile. Et si je protège ma vie, c'est précisément dans l'intérêt de la cité. C'est dans l'intérêt de la cité de protéger le discours vrai, la véridiction courageuse qui incite les citoyens à s'occuper d'eux-mêmes. Enfin la philosophie – comme véridiction courageuse, comme *parrēsia* non politique, mais pourtant dans un rapport essentiel avec l'utilité de la cité – va se déployer tout au long de ce qu'on pourrait appeler la grande chaîne des soucis et des sollicitudes. C'est parce que le dieu se souciait des hommes qu'il a interpellé Socrate comme le plus savant des hommes. Le dieu s'est soucié de Socrate et ne cesse de se soucier de lui, en lui faisant signe de ne pas faire telle ou telle chose. Et en réponse à ce souci des dieux et du dieu, Socrate va se soucier de savoir ce que le dieu a voulu dire. Avec un zèle qui est caractéristique de son souci, il va essayer de vérifier ce que le dieu a dit. C'est ce qui l'amène, en se souciant de lui-même, à se soucier des autres, mais à se soucier des autres de telle manière qu'il leur montre qu'ils ont, à leur tour, à se soucier d'eux-mêmes, de leur *phronēsis*, de l'*alētheia* et de leur *psukhē* (de la raison, de la vérité et de l'âme).

Si bien que – et ce sera là la dernière conclusion de cette première heure – il semble qu'on peut voir ici, dans toute cette première partie de l'*Apologie*, une coïncidence entre l'instauration d'un discours de vérité différent de la prophétie, différent de la sagesse, différent de l'enseignement, et la définition d'une *parrēsia* philosophique distincte de la *parrēsia* politique, mais tout aussi exposée au danger de la mort et non étrangère

pourtant à l'intérêt de chacun et de tous. Ce qui enfin apparaît, comme thème fondamental de ce discours courageux et philosophique, comme objectif majeur de cette *parrésia*, de ce dire-vrai philosophique et courageux, c'est le souci de soi, articulé sur le rapport aux dieux, le rapport à la vérité et le rapport aux autres. Si bien que ce qui traverse, me semble-t-il, tout le cycle de la mort socratique, c'est bien l'établissement, la fondation, dans sa spécificité non politique, d'une forme de discours qui a pour préoccupation, qui a pour souci le souci de soi.

Et après tout, est-ce que effectivement – et là je reviens à ma cachette d'écureuil – la première phrase de l'*Apologie* n'était pas précisément celle-ci : Mes ennemis sont des menteurs, mes ennemis sont habiles à parler, et ils sont même si habiles à parler qu'ils risqueraient bien de me faire oublier moi-même ?⁴² Le thème du souci de soi est bien présent, et il annonce en quelque sorte, comme une espèce d'ouverture négative, tout ce qui va ensuite se dérouler dans l'*Apologie* et dans les autres textes [relatifs à] la mort de Socrate, c'est-à-dire le thème du souci de soi. Rappelons-nous aussi le dernier mot de Socrate, ce dernier mot qui vient conclure la petite notation, la petite prière à ses disciples : Pensez à faire, à Asklépios, le sacrifice d'un coq. Faites-le, n'oubliez pas, ne négligez pas cela : *mê amelēsête*⁴³. Ce même mot de « souci », ce nom qui désigne l'oubli ou le non-oubli, la négligence et la non-négligence, toute cette série d'expressions, vous la retrouvez tout au long de l'*Apologie de Socrate*, du *Criton* et du *Phédon*. Seulement, bien entendu, si nous retrouvons d'un bout à l'autre ce même thème (ne pas oublier, ne pas négliger, se rappeler), il faut tout de même bien constater que dans ce dernier mot de Socrate : ne négligez pas (*mê amelēsête*), ce n'est évidemment pas, ce n'est en tout cas pas apparemment du souci de soi qu'il est question, puisqu'il s'agit simplement d'une prescription rituelle et religieuse. Il faut sacrifier un coq à Esculape, et c'est cela dont il faut prendre soin, c'est cela qu'il faut ne pas négliger*. Pourquoi donc – et c'était ça mon problème après avoir, tout au long de ce long cycle de la mort de Socrate, rencontré si souvent ce thème du souci et tous les mots comme *epimeleia*, *epimeleisthai*, *amelein*, *melei moi* – rencontrer encore une dernière fois un mot formé à partir de la même racine, et où il est encore question de ce souci, mais cette fois appliqué, non plus à cette grande réalité qui est celle de l'âme, de la vérité et de la *phronésis*, mais simplement à un coq, un coq offert à Esculape ? C'est cette bizarrerie, cette ironie, cette étrangeté que je n'ai pas été capable de résoudre moi-même. Et puis j'ai lu le texte de Dumézil.

* M.F. : ne faut pas négliger

Alors je voudrais, dans l'heure qui vient maintenant, vous expliquer comment Dumézil résout le problème de cette dernière phrase de Socrate, le sens qu'il lui [prête], et comment on peut, je crois, assez facilement articuler l'interprétation qu'il donne de ces thèmes que je viens d'évoquer.

*

NOTES

1. Platon, *Apologie de Socrate*, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 140 : « Ils n'ont pas dit un seul mot de vrai » (17a), « Moi, au contraire, je ne vous dirai que la vérité » (17b).
2. *Id.*, 17a-b, p. 140 (l'expression *deinos legein* est employée deux fois, mais dans la présentation malveillante que ses accusateurs ont pu faire de Socrate).
3. « Ce qui m'a le plus étonné, c'est qu'ils vous aient prévenus d'être sur vos gardes et de ne pas vous laisser tromper par moi, en me représentant comme un discoureur habile (*deinos legein*) » (*ibid.*).
4. « En les écoutant, j'ai failli oublier qui je suis » (*ibid.*).
5. « Criton, nous devons un coq à Asklépios. Payez ma dette, n'oubliez pas (*mē amelēsēte*) » (Platon, *Phédon*, 118a, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 110).
6. Platon, *Apologie de Socrate*, 31b, p. 159.
7. « D'où vient que, prodiguant ainsi mes conseils ça et là à chacun en particulier et me mêlant un peu de tout, je n'ose pas agir publiquement (*dēmosia*), parler au peuple (*anaibainōn eis to plēthos*) ni donner des conseils à la ville (*sumbouleuein tē polei*) ? » (*id.*, 31c, p. 159).
8. Aristote, *Constitution d'Athènes*, § 14, trad. G. Matthieu & B. Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 14-15.
9. Plutarque, « Vie de Solon », § 30, in *Vies parallèles*, trad. B. Latzarus, Garnier Frères, 1950, p. 105-106.
10. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre I, § 49, p. 98.
11. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, éd. citée, t. I, p. 61.
12. *Ibid.*
13. Platon, *Apologie de Socrate*, 31a-b, p. 159.
14. *Id.*, 31d, p. 159.
15. *Id.*, 31d-e, p. 159-160.
16. Cf. une première analyse de ces exemples dans la leçon du 2 mars 1983, in *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée, p. 291-295.
17. Platon, *Apologie de Socrate*, 32b, p. 160.
18. *Id.*, 32b-c, p. 160.
19. *Id.*, 32c-d, p. 161.
20. *Id.*, 31e, p. 159.

21. *Id.*, 21a, p. 145.
22. *Id.*, 21b, p. 145.
23. « Voyons, que signifie la parole du dieu (*ti pote legei ho theos*) ? quel sens y est caché (*kai ti pote ainittetai*) » (*id.*, 21a, p. 145).
24. « Je me décidai à vérifier la chose de la façon suivante (*epi zêtêsin autou toiautén tina etrapomén*) » (*id.*, 21b, p. 145).
25. « J'allai trouver un des hommes qui passaient pour savants, certain que je pourrais là, ou nulle part, contrôler l'oracle (*elegxôn to mantéion*) » (*id.*, 21c, p. 145).
26. « Cette tournée d'enquête (*tên emén planên*), je suis tenu de vous la raconter » (*id.*, 22a, p. 146).
27. « Ce fut vraiment un cycle de travaux que j'accomplis pour vérifier l'oracle (*hina moi kai anelegktos hê manteia genoito*) » (*ibid.*).
28. Cf. leçon du 19 janvier 1983, in *Le Gouvernement de soi...*
29. Platon, *Apologie de Socrate*, 21c, p. 145.
30. *Id.*, 21c-22e, p. 145-146.
31. « Telle fut, Athéniens, l'enquête (*exetesaôs*) qui m'a fait tant d'ennemis » (*id.*, 22e, p. 147).
32. « Ceux-là prennent plaisir à voir les gens soumis à cet examen (*exetazomenoi*) » (*id.*, 23c, p. 148).
33. Cf. *Le Gouvernement de soi...*, p. 71-104.
34. Platon, *Apologie de Socrate*, 23e, p. 148.
35. *Id.*, 28b, p. 155.
36. *Ibid.*
37. « Quiconque occupe un poste, — qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef —, a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte de la mort possible, ni d'aucun danger » (*id.*, 28d, p. 155).
38. « Mais quant à ta raison, quant à la vérité, quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer, tu ne t'en soucies pas » (*id.*, 29e, p. 157).
39. « Socrate est coupable (*adikei*) : il recherche (*zêtôn*) indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il fait prévaloir la mauvaise cause (*ton hêtitô logon kreittô poiôn*), il enseigne à d'autres à faire comme lui (*kai allous ta auta tauta didaskôn*) » (*id.*, 19b, p. 142 ; accusations déjà mentionnées par Socrate en 18b, p. 141).
40. Sur la *phronêsis* (traduit en latin par *prudentia*), cf. l'ouvrage classique de P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
41. Platon, *Apologie de Socrate*, 19e, p. 143.
42. *Id.*, 17a, p. 141.
43. Cf. *supra*, note 5.

LEÇON DU 15 FÉVRIER 1984

Deuxième heure

Les dernières paroles de Socrate. – Les grandes interprétations classiques. – L'insatisfaction de Dumézil. – La vie n'est pas une maladie. – Les solutions de Wilamowitz et Cumont. – Criton, guéri de l'opinion générale. – L'opinion fausse comme maladie de l'âme. – Les objections de Cébès et Simmias contre l'immortalité de l'âme. – La solidarité des âmes dans le discours. – Retour au souci de soi. – Le testament de Socrate.

– Y en a-t-il parmi vous qui ont lu ce livre de Dumézil. Oui ?

[*le public*] – Pas encore.

– Pas encore ? Il y a une chose qui m'amuse, c'est la manière dont les journaux en parlent. D'abord, vous avez pu remarquer que dans ce livre il y a deux parties. L'une est consacrée à Nostradamus, l'autre à Platon. Alors j'aimerais bien commenter un peu cette juxtaposition et cette confrontation des deux textes, mais je ne le ferai pas tout de suite, parce que ça ferait trop rupture avec ce que je suis en train de vous dire. Je crois qu'il vaut mieux garder les fils en main. Donc, je vais vous parler, là maintenant, du second des textes que Dumézil a réunis dans ce livre du *Moyne noir*, celui consacré à Platon. Et puis si j'ai le temps, aujourd'hui ou éventuellement la prochaine fois, j'essaierai de vous dire, de mon point de vue personnel, qui ne représente aucunement l'opinion de Dumézil lui-même, ce qu'on peut lire, déchiffrer, deviner, percevoir, dans le fait que ces deux textes ont été effectivement juxtaposés.

Maintenant tenons-nous en à ce texte sur Platon. Vous avez pu remarquer, si vous lisez les journaux (ce n'est pas une obligation), qu'il y a les journaux les plus convenables, qui parlent d'un autre livre de Dumézil paru en même temps (une étude de mythologie)¹ et qui se contentent de marquer, en bas de l'article savant consacré à l'autre livre, qu'il y en a un qui s'appelle *Le Moyne noir* et qui est un jardin secret, un point c'est tout. Et puis il y a ceux qui parlent bien de ce livre et en rendent compte, mais ne parlent pas du texte sur Platon, comme si le livre tout entier était

consacré à Nostradamus. Ce qui fait que, paradoxalement, s'il y a en effet, de la part d'un certain *establishment* scientifique, une certaine difficulté à admettre que Dumézil parle de Nostradamus, il semble qu'il y ait une difficulté plus grande encore à admettre que Dumézil parle de Platon, ou [plutôt] ce qu'il a dit effectivement sur Platon. Et, en effet – j'essaierai encore une fois de le commenter quand on parlera de Nostradamus –, c'est quelque chose d'assez curieux de voir que ce texte (ces dernières lignes du *Phédon*, et très exactement cette dernière parole de Socrate rapportée par Platon) est toujours resté une sorte de tache aveugle, de point énigmatique, de petit trou en tout cas dans l'histoire de la philosophie. Dieu sait si tous les textes de Platon [ont été] commentés dans tous les sens ; il s'avère [néanmoins] que cette dernière parole de Socrate, de celui qui a fondé tout de même la philosophie occidentale, est restée sans explication, dans son étrange banalité.

Vous connaissez ce texte. Je vous le relis tout de même : « Socrate découvrit alors son visage – car il se l'était couvert – et dit ces mots, les derniers [*ho dē teleutaion ephthegxato* : ce sont les derniers de Socrate ; M.F.] : "Criton, nous devons un coq à Asklépios. Payez ma dette, n'oubliez pas" [*alla apodote kai mē amelēsête* : payez la dette ; la traduction dit *ma* dette... et Dumézil ne serait pas content ; M.F.]². » Payez la dette/n'oubliez pas : la répétition positif/négatif (faites cette chose et ne faites pas le contraire) est une forme rhétorique traditionnelle en grec. Il n'en reste pas moins que, comme souvent chez les Grecs et très souvent chez Platon, l'utilisation d'une forme rhétorique courante peut être surchargée de significations supplémentaires, et parfois essentielles. En tout cas ce texte est l'objet même de l'analyse de Dumézil. On a donc, au moment où Socrate meurt, cette recommandation faite à ses disciples de sacrifier, d'offrir un coq à Esculape, ce qui, pour toute personne qui connaît la civilisation grecque, les rites grecs, la signification d'Asklépios, ne peut s'interpréter que d'une certaine manière. Asklépios en effet est le dieu qui ne fait qu'une chose pour les humains, c'est de les guérir de temps en temps. Faire à Asklépios le sacrifice d'un coq, c'est le geste traditionnel par lequel on le remercie quand il a, souligne Dumézil, *effectivement* guéri quelqu'un, après la guérison effectuée³. Voilà donc le point de départ, voilà ce qu'on sait.

Or ce texte, ainsi formulé, se référant à ce genre de pratique, a été interprété d'une façon assez courante que Dumézil s'amuse à symboliser par des vers de Lamartine. Socrate aurait donc eu une dette à l'égard d'Asklépios, le dieu qui guérit. De quoi donc Socrate aurait-il été guéri, devant ainsi remercier Asklépios et étant débiteur vis-à-vis de lui ? Quelle

est cette dette, de quoi s'agit-il ? Eh bien Socrate aurait été, par sa mort, guéri de cette maladie qui consiste à vivre. Le vers de Lamartine est celui-ci : « Aux dieux libérateurs, dit-il, qu'on sacrifice ! Ils m'ont guéri ! – De quoi ? dit Cébès. – De la vie. » Alors devant cette interprétation, Dumézil s'indigne, et dit : Socrate n'a rien à voir avec son collègue en sophistique Çâkyamouni⁴. Socrate n'était pas bouddhiste, et ce n'est absolument pas une idée grecque, une idée platonicienne ou une idée socratique de dire que la vie est une maladie et que la mort nous guérit de la vie. Dumézil a donc symbolisé, par ces vers de Lamartine, toute une interprétation⁵.

En fait cette interprétation n'est ni lamartinienne ni bouddhiste, c'est une interprétation qui est très traditionnelle dans l'histoire de la philosophie. Je prendrai simplement quelques exemples. Vous trouvez, dans la précédente édition du *Phédon* chez Budé, une petite note à cet endroit où Robin dit : Socrate en sacrifiant un coq à Asklépios voulait rendre grâce de ce que son âme était enfin guérie du mal d'être unie à un corps. La gratitude de Socrate, explique Robin, « va donc au dieu qui rétablit la santé⁶ ». Vivre c'est être malade, mourir c'est donc voir sa santé rétablie. Interprétation [donc] de Robin, qui n'était pas exactement bouddhiste. Dans son commentaire sur le *Phédon*⁷, Burnet dit que Socrate espère se réveiller guéri comme ceux qui recouvreraient la santé par l'incubation dans le temple d'Asklépios. L'idée est la même, un petit peu modifiée, un peu différente. Là, c'est la mort qui constitue en quelque sorte un endormissement semblable à [celui] auquel se soumettaient les gens qui venaient demander à Asklépios, dans son temple, une guérison. Ils s'endormaient, ils avaient un songe, et ce songe leur indiquait comment guérir. Eh bien Socrate mourant espère, souhaite que sa mort soit une sorte de sommeil dont il pourrait se réveiller guéri. Burnet, lui non plus, n'était pas bouddhiste. Vous trouvez cette interprétation aussi chez Nietzsche. Au paragraphe 340 du livre IV du *Gai Savoir*, vous [lisez] ceci : « “Ô Criton, je dois un coq à Esculape”. Cette risible et terrible “dernière parole” signifie pour qui sait entendre : “Ô Criton, la vie est une maladie”⁸. » Donc il n'y a pas simplement Lamartine, il y a aussi Nietzsche. Peut-être serez-vous davantage convaincus.

Mais, plus grave encore et plus important, si on remonte dans l'Antiquité tardive, [on trouve] le commentaire qu'Olympiodore, un des grands du néoplatonisme, a consacré au *Phédon* (paragraphe 103)⁹. Pourquoi l'offrande du coq à Asklépios ? Afin, dit-il, que soit guéri ce dont l'âme a souffert *en tē genesei* (dans le devenir, dans le temps). L'âme va donc, par la mort, accéder à l'éternité, échapper à la *genesis* (au devenir, à ses changements et à sa corruption), et, en mourant, par conséquent elle va

être guérie de tous les maux liés à la *genesis*. Ce n'est pas tout à fait l'idée que la vie est en elle-même une maladie, mais toutes ces idées s'apparentent et on peut dire qu'en fait, depuis presque deux mille ans, vous avez cette interprétation de la dernière parole de Socrate comme étant celle qui recommande un sacrifice pour remercier le dieu qui est là, présent, veillant sur cette mort, d'avoir affranchi Socrate de cette maladie qu'est la vie.

En fait, plusieurs personnes n'ont pas été très satisfaites de cette interprétation. Deux en particulier, pour la raison première, fondamentale, essentielle que l'idée que la vie est une maladie dont la mort guérit ne peut en aucun cas coller, marcher, coïncider, s'intégrer avec tout l'enseignement socratique. Nietzsche précisément l'a vu (aphorisme 340 du *Gai Savoir*, intitulé *Socrate mourant*). Car s'il a dit que le sens à donner à cette formule : « Criton, je dois un coq à Esculape » devait être : « Ô Criton, *la vie est une maladie* », voilà pourtant à l'intérieur de quel passage Nietzsche a reformulé cette interprétation traditionnelle : « J'admire le courage et la sagesse de Socrate en tout ce qu'il faisait, disait – et ne disait point. Ce démon et preneur de rats d'Athènes ironique et amoureux, qui faisait trembler et sangloter les plus orgueilleux jeunes gens, n'était pas seulement le bavard le plus sage qui fût jamais : il avait autant de grandeur dans le silence. J'eusse aimé qu'il fût demeuré silencieux aux derniers instants de sa vie – peut-être eût-il alors appartenu à un ordre d'esprits encore plus élevé. Était-ce la mort ou le poison, la piété ou la malignité – quelque chose en cet instant lui délia la langue et il dit : “Ô Criton, je dois un coq à Esculape”. Cette risible et terrible “dernière parole” signifie, pour qui sait entendre : “Ô Criton, *la vie est une maladie*”. Est-ce possible ! Un homme tel que lui, qui avait vécu gaiement et comme un soldat aux yeux de tous – était un pessimiste. Il n'avait donc fait autre chose que bonne contenance à l'égard de la vie, que cacher de son vivant son ultime jugement, son plus intime sentiment. Socrate, Socrate a donc *souffert de la vie* ! Et il s'en est encore vengé – au moyen de ce mot obscur, horrible, pieux et blasphématoire ! Fallait-il encore que Socrate en vînt à se venger ? Un grain de générosité manquait-il à sa surabondante vertu ? Ah, mes amis ! Il nous faut surmonter même les Grecs !¹⁰ »* Nietzsche a donc parfaitement bien vu qu'entre cette parole que Socrate prononçait au dernier moment de sa vie et tout le reste de ce qu'il avait dit, fait et été au cours de son existence, entre cette parole et cette existence, il y avait une contradiction. Et il résout la contradiction en disant qu'en somme Socrate

* La lecture de la fin de la citation provoque une cascade de rires dans l'assistance.

a craqué et qu'il a révélé ce secret, ce secret obscur qu'il n'avait jamais dit, démentant ainsi au dernier moment tout ce qu'il avait dit et fait.

C'est le même sentiment de malaise qui conduit Dumézil à des conclusions tout à fait différentes sur le sens à donner à ce texte. En tout cas, que l'interprétation : « la vie est une maladie » ne puisse pas coller, ne marche pas, qu'on ne puisse pas l'accepter comme ça et voir dans un droit fil, penser dans un seul souffle tout ce qu'a dit Socrate auparavant et ce qu'il dit maintenant, il me semble qu'on peut l'établir par un certain nombre de textes – beaucoup de textes, bien sûr, dans toute l'œuvre de Platon, mais certains textes très proches de celui-là et dans le *Phédon* même.

Que la vie ne soit pas une maladie, que la vie ne soit pas un mal en elle-même, c'est clairement dit, et encore une fois, non pas simplement dans le reste de l'œuvre platonicienne mais très exactement dans le *Phédon*, tout près d'ici. Exemple en 62b : c'est le fameux texte – d'ailleurs soumis à beaucoup de discussions, peut-être éventuellement, on y reviendra – où Socrate cite un apophtegme pythagoricien selon lequel « nous sommes dans la *phroura*¹¹ » – que l'on traduit parfois par « prison », que certains traduisent par « enclos », « garderie », que d'autres aussi traduisent par « poste militaire de surveillance » (nous sommes « en sentinelle »), selon que l'on donne un sens passif ou actif à *phroura*¹². Peu importe, ce qu'il faut retenir et que certains commentateurs semblent parfaitement oublier, c'est que Platon, après avoir cité ce « dit » pythagoricien, ajoute : Oh vous savez, c'est de toute façon un terme obscur et bien difficile à déchiffrer (*ou radiōs diidein*)¹³. Il est bien difficile de savoir ce que ça veut dire ; moi, voici comment je l'entends : Les dieux s'occupent de nous (*epimeleisthai* – prennent soin de nous, ont souci de nous, ont de la sollicitude pour nous) et nous sommes leurs *ktēmata* (leurs possessions ou, plus vraisemblablement, leur troupeau)¹⁴.

En tout cas – laissons de côté le problème de la *phroura* –, il est bien désigné ici que, dans ce monde-ci, nous sommes l'objet du souci et de la sollicitude des dieux. C'est pourquoi, je crois, on ne peut pas donner du tout à ce passage le sens et la signification de : nous sommes dans une prison surveillée par les dieux, parce que l'*epimeleia*, l'*epimeleisthai* désigne toujours des activités positives. L'*epimeleia*, ce n'est pas la surveillance d'un garde-chiourme à l'égard de ses esclaves, ce n'est pas la surveillance d'un gardien de prison pour ceux qui sont prisonniers. C'est la sollicitude positive d'un père de famille pour ses enfants, d'un gardien de troupeau pour son troupeau, d'un bon souverain pour les citoyens de son pays. C'est la sollicitude des dieux envers les hommes. Nous sommes ici dans la sollicitude des dieux, et c'est pour cela, dit Platon, qu'il ne

faut pas se suicider. Nous ne pouvons échapper – non pas à cette prison – à cette bienveillance et à cette sollicitude des dieux. Donc il n'est pas possible de faire coller l'idée d'une vie-maladie dont on serait affranchi par la mort avec cette idée que nous sommes, ici-bas, sous la garde et la sollicitude des dieux.

En 69d-e, vous trouvez cette petite phrase qui passe rapidement, où Socrate dit : « Je suis convaincu que, là-bas, tout comme ici [là-bas, c'est dans l'autre monde, tout comme ici c'est sur cette terre ; M.F.], je trouverai de bons maîtres (*despotai*) et de bons compagnons¹⁵. » Les bons maîtres, ce sont les dieux – les dieux qui sont déjà là et dont nous venons d'apprendre qu'ils s'occupent des hommes. Et il y a de bons compagnons, même si, à plusieurs reprises dans le texte, Socrate évoque les ennuis qu'on peut avoir dans la cité avec des citoyens assommants qui vous poursuivent. On trouvera donc là-bas – raison par conséquent de ne pas craindre la mort – de bons maîtres et de bons compagnons, comme on les trouve ici. Ce qui prouve bien que, entre ici et là-bas, il y a sans doute une différence, et cette différence sera que, bien sûr, là-bas tout est mieux qu'ici. Mais ça ne veut pas dire du tout que nous soyons ici comme des malades qui chercheraient à s'affranchir, se libérer, se guérir de leur maladie.

Il faut d'ailleurs se rappeler que Socrate est celui qui apparaît, tout au long de ce texte du *Phédon*, dans tout le cycle de la mort de Socrate et toute l'œuvre de Platon, comme étant celui qui, par définition, mène la vie philosophique, la vie pure, la vie que ne troublent aucune passion, aucun désir, aucun appétit non réfréné, aucune opinion fausse. Et c'est d'ailleurs cette vie – cette vie d'ici-bas parfaitement calme, pure, maîtresse d'elle-même – que Socrate, au paragraphe 67a, évoque, quand il dit que la vie philosophique consiste à « éviter avec soin la société et le commerce du corps, sauf en cas de force majeure, sans nous laisser contaminer par sa nature et en restant au contraire purs de son contact jusqu'à l'heure où la divinité elle-même nous aura délivrés¹⁶ ». C'est la représentation par Socrate de sa propre vie. Il ne se détache pas de la vie, il se détache, dans la vie, de son corps, ce qui est évidemment quelque chose de tout à fait différent. Mais il envisage, jusqu'au moment où les dieux nous feront signe (c'est-à-dire jusqu'au moment où nous mourrons), la possibilité de vivre ainsi, non contaminés et purs. Cette vie non contaminée et pure qui est celle de Socrate, comment pourriez-vous la concevoir comme étant une maladie ?

Et à ces textes, je me contenterai d'en ajouter un qu'on peut trouver dans l'*Apologie* et qui est en quelque sorte encore plus clair, récusant, de la façon me semble-t-il la plus décisive, l'idée que la vie pourrait être une

maladie. Socrate (c'est dans la dernière et troisième partie de l'*Apologie*) recommande à ses juges de prendre conscience « de cette vérité, qu'il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien [c'est-à-dire Socrate, bien sûr; M.F.], ni dans cette vie, ni au-delà, et que les dieux ne sont pas indifférents à son sort [celui de l'homme de bien ; M.F.]¹⁷ ». Alors vous voyez là très nettement noués ces différents thèmes que j'évoquais. La phrase en effet : « les dieux ne sont pas indifférents à son sort » est la traduction du grec : *oude ameleitai hupo theōn ta toutou pragmata*. C'est-à-dire : les affaires de cet homme (*ta toutou pragmata*) ne sont pas négligées par les dieux. Nous sommes là dans le thème de l'*epimeleia*, de l'*epimeleis-thai* (prendre soin), de l'*ameleishai* (négliger). Les dieux prennent donc soin des affaires de l'homme sage, et, par conséquent, il n'y pas de mal possible pour lui, ni dans cette vie ni dans l'autre.

Comment voulez-vous, compte tenu de cette série de textes (et d'autres dans l'*Apologie* et dans le *Phédon*), admettre qu'il est question, dans ce sacrifice à Esculape, du remerciement au dieu qui aurait délivré de cette maladie que serait la vie ? Socrate a mené cette vie si sage, si détachée du corps, pour laquelle il ne peut y avoir de mal ici-bas. Au moment donc où il va mourir, où il accepte de mourir, où il est heureux de mourir, jamais Socrate ne dit, ne pense, n'a dit et n'a pensé que la vie est une maladie. Donc la dernière parole de Socrate est singulièrement énigmatique, dès lors qu'il faut admettre que, d'une part, l'offrande à Asklépios nous met très précisément à l'intérieur d'un rituel qui se réfère à la maladie et que, d'autre part, pour Socrate la mort ne peut pas être en elle-même considérée comme une guérison, parce que la vie ne peut pas en elle-même être une maladie. Quelle est donc cette maladie dont des gens ont été effectivement affranchis, libérés, [ce pour quoi] il faut un sacrifice ?

C'est d'ailleurs cette difficulté – obscurément sentie, bien que rarement, jamais formulée avant Dumézil – qui a amené un certain nombre de commentateurs à proposer d'autres solutions. Nietzsche donc, sentant bien la discrépance entre l'enseignement de Socrate et puis l'interprétation « la vie est une maladie », a donc imaginé : Socrate a craqué, et son secret, il l'a révélé au dernier moment. Il y en a un qui évidemment avait quelques raisons de ne pas suivre les suggestions de Nietzsche, c'était Wilamowitz¹⁸. Wilamowitz, lui alors, a pris la tangente [et] a dit : Si on ne peut pas éviter de penser que c'est d'une maladie qu'il s'agit, comme évidemment ce n'est pas la vie comme maladie dont il est question, eh bien ça devait être que Socrate avait eu une maladie autrefois (on ne sait pas très bien laquelle) et puis il s'en souvient au moment de mourir¹⁹. Wilamowitz, c'est tout de même quelqu'un de considérable. Vous avez la

solution de Frantz Cumont disant, dans le *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* de 1943 : Oui bien sûr, ce sacrifice du coq à Esculape est bien un rite de guérison, [une] réponse à une guérison. Mais en fait il ne faut pas oublier que le coq était un animal d'origine persane, et que, dans la mythologie persane, le coq est cet animal qui guide les âmes et les protège dans leur trajectoire vers l'enfer. Et c'est sans doute l'importation de ce coq persan dont on a l'écho, l'évocation au moment où meurt Socrate²⁰. Ce qui est une manière de demander à la mythologie persane de résoudre un problème qui n'apparaissait pas, à Cumont du moins, tout à fait soluble dans les termes mêmes de la pensée grecque.

Que fait Dumézil devant tout cela ? Premièrement, il admet, parce qu'il ne peut pas ne pas l'admettre, que c'est bien d'une maladie qu'il est question. Esculape = coq = maladie²¹. Deuxièmement, ce ne peut pas être une maladie passagère, lointaine et oubliée, comme le pensait Wilamowitz. Pour que ce soit le dernier mot de Socrate, si solennellement introduit dans le dialogue, c'est bien d'une maladie importante qu'il est question. Et enfin il ne faut pas admettre, comme Nietzsche, que Socrate a craqué. Il n'a pas craqué, il a au contraire, au dernier moment, dit ce qui était pour lui le plus essentiel et le plus manifeste dans son enseignement. Ce point le plus essentiel pour lui et le plus manifeste dans son enseignement, il n'a fait que le répéter. Et vous verrez qu'en effet il le répète.

De quoi alors doit-on remercier Esculape, quelle est cette maladie dont la guérison demande ce geste ultime de gratitude ? Eh bien, Dumézil fait intervenir le dialogue du *Criton* et l'épisode qui sert de support à ce dialogue, celui dans lequel Criton vient proposer à Socrate de s'évader²². Pourquoi Dumézil fait-il intervenir ce dialogue ? Il part tout simplement d'une petite remarque que Frantz Cumont avait vaguement faite, mais à moitié et sans en tirer de conséquence. Dumézil note que cette demande de faire un sacrifice de coq à Asklépios est adressée à Criton (« *Criton*, nous devons un coq à Asklépios »). Et Dumézil fait remarquer qu'il y a donc interpellation de Criton, mais que pourtant, aussitôt après, la dette n'est pas désignée comme étant celle de Criton, mais une dette que *nous* devrions – au moins Criton et Socrate et peut-être même Criton, Socrate et les autres, en tout cas certainement et au minimum Socrate et Criton²³. Or à quoi peut référer cette dette qu'ils auraient contractée l'un et l'autre, et dont Criton serait parfaitement au courant, puisque c'est lui qui est interpellé ? C'est bien au seul dialogue où l'on voit Criton et Platon en tête-à-tête qu'il faut demander la solution de ce problème.

Dumézil se tourne donc vers ce dialogue pour la raison que je viens de vous dire, et que va-t-il y chercher ? Vous savez que, dans ce dialogue,

Criton propose à Socrate de le faire évader. Tout un complot d'amis a été mis au point, et il suffirait que Socrate en accepte le principe pour que la chose aussitôt soit faite. Et Criton, pour soutenir sa proposition et donner à Socrate des arguments pour accepter cela, fait valoir un certain nombre de choses. Il dit à Socrate que s'il ne s'évadait pas, d'abord il se trahirait lui-même²⁴; deuxièmement, il trahirait ses enfants, à lui Socrate, si ainsi il acceptait de mourir et les abandonnait à une vie [dans] laquelle il ne pourrait rien faire pour eux²⁵; enfin, ce serait un déshonneur pour les amis de Socrate vis-à-vis des autres citoyens, de l'opinion publique, si on pouvait leur faire reproche de n'avoir pas tout fait, de n'avoir pas cherché tous les moyens, de n'avoir pas utilisé tous les recours possibles pour sauver Socrate²⁶. Ainsi Socrate et les amis de Socrate se trouveraient en quelque sorte déshonorés devant et par l'opinion publique.

C'est précisément sur ce point-là que Socrate va répondre. C'est sur ce problème de l'opinion générale, de l'opinion courante, de l'opinion non élaborée que Socrate va édifier sa réponse à Criton, en posant la question : Faut-il tenir compte du jugement de tout le monde ? Faut-il tenir compte de l'opinion que les hommes partagent ? Ou est-ce qu'il y a des hommes dont l'opinion est telle qu'il faut en tenir compte, et d'autres au contraire dont il n'est pas nécessaire de tenir compte de l'opinion ? Pour répondre à cette question, Socrate va prendre un exemple, exemple qui doit montrer la nécessité d'une discrimination dans l'opinion des hommes. L'exemple qu'il donne est emprunté, selon un procédé extrêmement courant dans les dialogues platoniciens, au corps, aux soins qu'il faut apporter au corps et à la gymnastique. Il dit à Criton : Mais enfin, tu vois bien qu'il n'est pas concevable que l'on puisse suivre, comme ça, aveuglément l'opinion des gens. Tu me dis que l'opinion des gens va me condamner, moi, et vous condamner, vous, si je ne m'évade pas. Mais lorsqu'il s'agit de la gymnastique, lorsqu'il s'agit des soins à donner au corps, est-ce que l'on suit l'opinion de tout le monde, ou l'opinion de ceux qui s'y connaissent ? Si l'on suit l'opinion de tout le monde et de n'importe qui, que va-t-il se passer ? On suivra un mauvais régime, et le corps se trouvera l'objet de mille maux. Il sera corrompu, ruiné, détruit (il emploie le mot *diephtar-menon* : détruit, amené à déchéance, détérioré)²⁷. S'il est vrai, dit Socrate, que dans l'ordre du corps, il faut bien suivre l'opinion de ceux qui savent, les maîtres de gymnastique qui sont capables de vous donner un bon régime, sans quoi on souffre mille morts, de la même façon, ne penses-tu pas qu'à propos, non plus du corps, de ce qui lui est utile ou nuisible, mais à propos du bien et du mal, du juste et de l'injuste, il faut faire la même chose ? À suivre les opinions de ceux qui ne connaissent pas la différence

entre le juste et l'injuste, le bien et le mal, « la partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit, à laquelle se rapportent la justice et l'injustice²⁸ », cette partie-là ne risque-t-elle pas d'être détériorée, corrompue, détruite (*dieph-tar-menon*) ? « La partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit, à laquelle se rapportent la justice et l'injustice », c'est bien entendu l'âme. Il est intéressant de voir que là, elle n'est pas nommée. Sa place est en quelque sorte laissée vide. La démonstration que l'âme existe comme substance immortelle sera dans le *Phédon*. Pour l'instant, elle existe, c'est une partie de nous-même. Bien avant que l'âme ne soit métaphysiquement fondée, c'est donc le rapport de soi à soi qui est mis en question ici. Cette partie de nous-même qui se rapporte à la justice et à l'injustice risque d'être *dieph-tar-menon* (détruite, corrompue : même mot exactement que pour le corps)²⁹ si on suit l'opinion de tout le monde et de n'importe qui, et si l'on ne s'en réfère pas au contraire à l'opinion de ceux qui savent.

Conclusion donc de tout cela : il convient de « ne pas se soucier » (Socrate emploie le verbe *phrontizein*)³⁰ de l'opinion de tout le monde et de n'importe qui, mais de cela seul qui permet de décider de ce qui est juste et injuste. Et là, il nomme la vérité. C'est la vérité, dit-il, qui décide de ce qui est juste et injuste. Il faut donc ne pas suivre l'opinion de tout le monde mais, si l'on veut se préoccuper de soi-même, si on veut s'occuper de « cette partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit », et éviter qu'elle soit détruite et corrompue, que faut-il suivre ? Il faut suivre la vérité. Vous voyez que nous retrouvons là les éléments dont je vous parlais tout à l'heure à propos de la vérification socratique. En tout cas, c'est ainsi, en suivant la vérité, qu'on évitera cette détérioration/destruction de l'âme que provoque l'opinion de la foule. Nous avons là, à partir de la comparaison avec le corps, cette idée que l'âme est corrompue, détruite, détériorée, mise en mauvais état par des opinions qui n'auront pas été examinées, testées, éprouvées en termes de vérité. Et bien sûr, cette maladie n'est pas à soigner par des moyens médicaux. Mais s'il est vrai qu'elle est produite par l'opinion fausse, l'opinion de tous et de n'importe qui, c'est l'opinion armée par l'*alétheia*, c'est le *logos* raisonnable (celui qui précisément caractérise la *phronésis*) qui sera capable d'empêcher cette corruption ou de faire revenir l'âme de son état de corruption à un état de santé.

On peut donc bien supposer que cette maladie, pour la guérison de laquelle on doit un coq à Asklépios, c'est celle dont précisément Criton a été guéri lorsque, dans la discussion avec Socrate, on a pu s'affranchir et se libérer [de] l'opinion de tous et de n'importe qui, de cette opinion capable de corrompre les âmes, pour, au contraire, choisir, se fixer à et se décider par une opinion vraie fondée sur le rapport de soi-même à la

vérité. La comparaison utilisée par Socrate entre corruption du corps et détérioration de l'âme par des opinions courantes semble bien indiquer en tout cas qu'on a là une certaine maladie. Et ce pourrait bien être la guérison de cette maladie dont il faut remercier Asklépios.

Seulement là, je crois qu'il faut faire une objection. Et cette objection à été faite par quelqu'un à l'opinion de qui je tiens, et qui m'a dit : Mais enfin, est-ce que ce n'est pas tout de même un petit peu court de dire, [à partir de] cette comparaison entre le corps et l'âme, que la détérioration du corps et la détérioration de l'âme désignent une certaine maladie qui précisément serait l'objet d'une guérison, et par conséquent la raison du sacrifice futur ? Lorsque Dumézil dit [que] dans la logique de Socrate une comparaison bien choisie vaut bien raison, on peut se demander si ce n'est pas établir quelque chose d'important sur des preuves un peu grêles. [Or] je ne pense pas que ces preuves soient grêles, car Dumézil établit et renforce l'analogie entre la détérioration du corps et la détérioration de l'âme [par la référence à] d'autres textes, l'un qu'il emprunte à l'*Antigone* de Sophocle et l'autre à l'*Agamemnon* d'Euripide³¹. Et on voit là qu'une certaine opinion qui n'est pas bonne, une opinion fausse est effectivement désignée par le nom de *nosos* (maladie). De sorte que si, effectivement, dans le texte de Platon on ne peut pas trouver très clairement la formulation de cette corruption de l'âme comme maladie, en revanche dans des textes qui ont à peu près la même structure et se réfèrent à un même type de situation, c'est bien de *nosos* qu'il s'agit.

Mais je crois que l'on pourrait renforcer les arguments de Dumézil et ces citations qu'il emprunte à Sophocle et Euripide, en faisant valoir un certain nombre de textes, des textes précisément qui sont dans le *Phédon* lui-même. Ce qui nous permettrait, d'une part, de répondre à deux objections : est-ce bien vraiment d'une maladie qu'il est question lorsqu'une opinion droite vient remplacer des opinions fausses ? Deuxièrement : est-ce bien cette maladie-là – dont on a vu le risque, l'apparition dans le *Criton* – qui est l'objet du sacrifice final dans le *Phédon* ? Je crois qu'on peut arriver à contourner la première objection, et aussi la seconde, en faisant valoir deux textes. Ces deux textes, précédant la mort de Socrate et le sacrifice final, montrent d'une part qu'une opinion fausse, mal établie, mal examinée est bien un mal dont il faut guérir ; et d'autre part que Socrate, en son dernier moment, fait effectivement écho à tout un débat avec Criton, mais aussi avec d'autres de ses interlocuteurs du *Phédon*.

Voici ce que je veux dire. Le *Phédon* est une discussion à propos de l'immortalité de l'âme et des arguments qui peuvent valoir en faveur de cette immortalité. Contre les arguments que Socrate avance, vous savez qu'il y a

deux objections faites par les disciples de Socrate (disciples aimés, chéris, proches) : l'une de Cébès et l'autre de Simmias. Simmias dit : Mais l'âme n'est-elle pas simplement une harmonie, comme l'harmonie par exemple d'une lyre ? De sorte que, tout comme quand la lyre est cassée, l'harmonie se défait et n'existe plus, quand le corps se défait et meurt, l'âme pourrait bien mourir avec lui, comme l'harmonie meurt avec l'instrument de musique cassé³². Et l'argumentation de Cébès est celle-ci : Il se peut bien que l'âme subsiste réellement après le corps. Mais est-ce que l'on peut, de cela, inférer que l'âme est immortelle ? Est-ce qu'on ne peut pas simplement supposer qu'elle vit plus longtemps que le corps et qu'elle se sert successivement de plusieurs corps, mais qu'elle s'use en usant un certain nombre de corps ? Et il faudrait comparer un peu l'âme à un être vivant qui use un certain nombre de costumes, de vêtements. Mais l'usure des vêtements n'empêche pas qu'il s'use lui aussi et qu'il meure un jour³³.

En 89a, après ces deux objections, qui sont précisément les opinions fausses que Socrate a à réfuter, Phédon, qui raconte donc cette dernière scène et a, jusqu'à ce moment-là, raconté en première personne directement ce qui se passait, s'interrompt un peu, et dit à son interlocuteur auquel il rapporte les derniers moments de Socrate : Ah, si tu savais comme Socrate a été admirable au moment où il a répondu à ces deux objections. J'ai admiré la manière dont [il les] a accueillies, dont il a parfaitement compris quel effet elles faisaient sur les auditeurs et comment elles mordaient sur leur âme, comment elles étaient prêtes à les convaincre, au point que nous nous demandions tous comment Socrate allait se tirer de ces deux terribles objections. J'ai admiré [...] la manière dont il a bien compris combien nous étions proches d'être convaincus et la manière dont il a réussi à nous guérir tous (*iasato* : il nous a guéris³⁴). Il y a donc bien dans le *Phédon* une guérison, la guérison opérée par Socrate de cette maladie en quoi consiste une opinion fausse. Et nous retrouvons ici, à propos de l'immortalité de l'âme, un même schéma, un même problème, un même acte de guérison que dans le *Criton*, lorsque Criton proposait, en s'appuyant sur l'opinion courante, à Socrate de s'évader. Voilà le premier texte que je voulais citer.

Le second est également dans le *Phédon*. Il se trouve en 90e. Et là, il s'agit d'une discussion à propos du *logos* et des dangers qui lui sont propres. Et Socrate veut prévenir ses disciples contre la haine du raisonnement, contre cette idée que tous les raisonnements risquent d'être dangereux, faux. Il prévient contre le misologisme. Il dit : Il ne faudrait pas croire qu'il n'y a rien de « sain » (le texte français traduit le mot grec *hugies*, c'est-à-dire : organiquement sain, qui se rapporte à la santé) dans le raisonnement ; il faut plutôt croire que c'est nous qui ne nous portons

pas bien (*oupô hugiôs ekhomen* : nous ne nous portons pas bien, nous ne sommes pas en santé) et il faut souhaiter que nous nous portions bien, vous pour la vie que vous allez avoir, et moi à cause de la mort³⁵. Donc il est clair que Socrate, ici, dit : Faites attention ; que le raisonnement puisse conduire à des erreurs peut-être, mais il serait tout à fait faux de croire qu'il n'y a rien de sain, de salubre dans le raisonnement. Au contraire, lorsque le raisonnement a l'air de nous conduire à un résultat qui n'est pas bon, en fait c'est nous qui ne sommes pas en bonne santé, car nous nous laissons envahir par le raisonnement faux. Et il faut que nous nous portions bien, en raisonnant comme il convient, vous pour la vie que vous allez avoir, et moi à cause de la mort.

Ces deux textes reprennent, [d'une part], le thème du *Criton* qu'une opinion mal formée est comme un mal qui atteint l'âme, la corrompt, la met hors de santé et dont il faut se guérir, et [d'autre part] cette idée, [également présente] dans le *Criton*, que c'est le *logos*, le bon raisonnement qui obtient cette guérison. Vous voyez aussi que cette idée de la guérison, par le *logos*, de la mauvaise opinion qui est comme une maladie de l'âme est répercutee dans le *Phédon*. Et ces textes du *Phédon* que je vous ai cités font la jonction entre, [dans] le *Criton*, ce gros risque de maladie, maladie représentée par Criton lui-même (quand il s'est laissé influencer par l'opinion, au point de proposer à Socrate de s'évader) et puis, à l'intérieur du *Phédon*, les autres erreurs, celles de Simmias et de Cébès en particulier. Criton était atteint d'une maladie qui lui faisait croire qu'il valait mieux pour Socrate vivre que mourir. Cébès et Simmias étaient atteints de cette maladie qui leur faisait croire que si on meurt, on n'est pas certain de libérer une âme immortelle. Et je crois que l'on a, là, la confirmation que c'est bien ce genre-là de maladie pour la guérison de laquelle on doit un coq à Asklépios. L'interprétation de Dumézil peut être confirmée par la lecture du *Phédon* lui-même, où l'on retrouve le lien entre ce qui se passe dans le *Criton* et ce qui est dit au dernier moment.*

Reste encore une dernière difficulté, que Dumézil résout dans son texte. Je me contente de la résumer³⁶. Pourquoi, s'il est vrai que c'est Criton qui a été atteint d'une maladie ou si, en complétant comme je viens de vous le suggérer, ce sont aussi Cébès et Simmias qui ont été malades à cause de leur mauvaise opinion, pourquoi Socrate dit-il : Criton, *nous* devons un coq à Asklépios ? Il devrait dire : Criton, *tu* dois un coq à

* M.F. : — Est-ce que je peux continuer encore cinq ou dix minutes, ou est-ce que... ?

[réponses provenant du public :] — Oui, oui !

Asklépios puisque tu as été guéri. Ou encore, si on admet que les autres aussi ont été guéris, il devrait [dire] : Criton, toi qui es un peu le coryphée de mes disciples, [eux et toi] *vous* devez tous un coq à Asklépios. Or il dit : *nous* devons. C'est donc que lui aussi a été guéri. Dumézil, à cette question, répond en faisant valoir d'une part, d'une façon je crois tout à fait légitime, que, bien sûr, entre Socrate et ses disciples il y a un lien de sympathie et d'amitié tel que lorsque l'un d'entre eux souffre d'une maladie, les autres ont mal aussi à la maladie de l'autre, et Socrate y participe. Dumézil fait aussi valoir, ce qui est fort important, que Socrate sans doute – sans avoir été bien sûr victime de la tentation, ce n'est pas de cela qu'il s'agit – aurait pu jusqu'à un certain point, lui aussi (après tout rien, sauf courage personnel de Socrate, endurance à tenir la vérité, ne garantit [le contraire]), être convaincu par Criton et décider de s'évader. Et tant qu'il n'est pas tout à fait mort, tant qu'il n'est pas arrivé au dernier instant de sa vie, ce risque d'être atteint par une opinion fausse et de voir l'âme se corrompre existe. C'est pourquoi ce sacrifice, qui d'une certaine façon aurait pu être fait à l'instant même où Criton a été guéri de sa maladie, doit être fait non seulement au nom de Criton, mais aussi de Socrate, et ne peut être fait qu'au dernier moment de Socrate, au moment de mourir. Ce ne peut être que le dernier geste de Socrate et sa dernière recommandation puisque précisément, après tout, seul son courage, seul le rapport de Socrate à lui-même et à la vérité l'a empêché d'entendre cette opinion fausse et de se laisser séduire par elle.

En tout cas, je crois qu'on pourrait ajouter à ces explications de Dumézil ceci : c'est un trait qui marque toute la dramaturgie des dialogues platoniciens, quels qu'ils soient, que tout le monde dans la discussion se retrouve solidaire de l'entreprise de discussion. Et Socrate a bien des occasions de le dire dans d'autres dialogues : si le mauvais discours triomphe, c'est une défaite pour tous, mais si c'est le bon discours qui triomphe, c'est tout le monde qui est vainqueur. Le principe si souvent formulé par Socrate dans les dialogues (celui de l'*homologia* : avoir le même *logos* que ceux avec lesquels on discute, c'est-à-dire admettre que la même vérité vaudra pour les uns et les autres, et signer, contractualer cette espèce de pacte selon lequel, lorsqu'une vérité aura été découverte, tout le monde la reconnaîtra³⁷⁾) se retrouve jusqu'à un certain point ici. Il y a eu cette grande entreprise de la discussion des opinions, cette grande bataille du *logos*, il y a eu cet *elegkhos* qui a permis de vérifier quelle était la bonne opinion et quelles étaient les mauvaises. Et, en fonction du principe de l'*homologia*, tout le monde a été solidaire de cette opération. L'opération guérissante est comme une forme générale dans laquelle Socrate se trouve pris, même

si, de fait, c'est lui qui mène cette opération. Il est donc bien normal qu'il interpelle Criton en lui rappelant qu'il y a bien eu une maladie, et une maladie chez lui. Mais cette maladie après tout, si Criton avait gagné, elle aurait été aussi la maladie de Socrate. Et, tout le monde étant solidaire, le sacrifice doit être fait en remerciement de cette guérison, au nom de tout le monde.

Et maintenant alors, je voudrais un peu revenir à mes moutons et essayer de répondre à la question que vous vous posez : pourquoi me suis-je arrêté à ce texte et à cette interprétation de Dumézil, qui, en apparence, n'est pas tout à fait sur la même ligne que ce que je vous ai dit tout à l'heure et la fois précédente ? Il faut poser la question : quelle est cette guérison, quelle est cette activité par laquelle Socrate a été guéri, lui et ses disciples, avec l'aide du dieu qu'il faut remercier ? Il n'y a pas de sens à se demander, comme certains seraient peut-être tentés de le faire, si cette opération de guérison, c'est de la médecine, ou déjà quelque chose comme de la psychiatrie, si vraiment les Grecs, Socrate, pensaient ou non que ce genre d'erreur puisse être considéré comme une maladie mentale. Ce n'est pas dans cet *a posteriori* anachronique que l'on peut découvrir de quoi il s'agit. Il vaut mieux essayer de replacer cette opération de guérison, à laquelle Socrate fait allusion plusieurs fois, dans le champ des pratiques où elle pouvait figurer, pour les Grecs en général et Socrate en particulier. Et ce champ général des pratiques, c'est précisément tout ce qui est appelé « *epimeleia* ». S'occuper de quelqu'un, s'occuper d'un troupeau, s'occuper de sa famille, ou, comme on le trouve souvent à propos des médecins, s'occuper d'un malade, c'est ce qui est appelé « *epimeleisthai* ». La guérison dont parle Socrate ici fait partie de toutes ces activités par lesquelles on s'occupe de quelqu'un, on le soigne s'il est malade, on veille à son régime pour qu'il ne soit pas malade, on lui prescrit les aliments qu'il doit prendre ou les exercices qu'il doit accomplir, par lesquelles aussi on lui indique quelles sont les actions qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter, par lesquelles on l'aide à découvrir quelles sont les opinions vraies qu'il faut suivre et les opinions fausses [dont il faut se garder], c'est [ce] par quoi on le nourrit de discours vrais. Tout cela relève de l'*epimeleisthai*. Ou disons encore que cette grande activité multiforme de l'*epimeleia* (du soin de soi-même et des autres, du soin des âmes) peut prendre, dans un certain nombre de cas, la forme la plus urgente, la plus intense et la plus nécessaire. Ce sont les cas où précisément une opinion fausse risque de détériorer et de rendre malade une âme. Il faut se rappeler que tout le cycle de la mort de Socrate que j'ai essayé d'évoquer dans l'heure précédente, ce grand cycle qui commence

avec l'*Apologie*, se poursuit avec le *Criton* et se termine avec le *Phédon*, tout ce cycle est précisément traversé par ce thème de l'*epimeleia*.

Dans l'*Apologie* de Socrate, j'ai essayé de vous montrer tout à l'heure comment Socrate définissait sa *parrēsia*, son dire-vrai courageux comme un dire-vrai qui avait pour objectif final et préoccupation constante d'apprendre aux hommes à s'occuper d'eux. Socrate s'occupe des hommes, mais pas dans la forme politique : il veut s'occuper d'eux pour qu'ils apprennent à s'occuper d'eux-mêmes. Toute l'*Apologie* est donc sous-tendue par ce thème de l'*epimeleia* et du souci.

Dans le *Criton*, vous vous apercevez que ce thème du souci, de l'*epimeleia* est également présent. Il est présent dans un petit détail qui est important parce qu'on va le retrouver. C'est à propos des enfants de Socrate. Lorsque Criton lui dit : Mais enfin, tes enfants, tu ne vas pas pouvoir t'en occuper. Comment t'en occuperas-tu, si tu meurs ?³⁸ Problème de l'*epimeleia* auquel Socrate répondra un peu plus loin, et précisément dans le *Phédon*. Et puis, en dehors de ce petit détail, d'une façon générale dans le *Criton*, l'*epimeleia*, le souci, la préoccupation, [c'est le] thème central. Vous le [rencontrez] tout simplement dans la Prosopopée des *Lois*³⁹. Ces Lois, que Socrate fait intervenir [quand il demande] : Si je m'évadais, ne crois-tu pas que les Lois se dresseraient devant moi ?, elles lui disent : Mais qui s'est occupé de ta naissance ? Est-ce que tu n'es pas content de la manière dont les mariages se font dans ta cité ? Qui s'est occupé de toi quand tu étais enfant, et qui t'a élevé ? Qui s'occupe de ce qui se passe dans la cité [...] ? Les Lois sont précisément le facteur de l'*epimeleia*. Et tout comme il sera dit dans le *Phédon* qu'il ne faut pas s'évader du monde parce que nous sommes veillés par les dieux (*epimeleisthai* : les dieux s'occupent de nous⁴⁰), de même, dans le *Criton*, la raison pour laquelle il ne faut pas s'évader de la prison (c'est-à-dire quitter la ville et partir en exil), c'est que les Lois de la cité, comme les Dieux pour le monde tout entier, veillent, s'occupent des citoyens, sont vigilantes. Elles ont [de la] sollicitude. Vous retrouvez ce même thème de l'*epimeleia*.

Enfin et surtout, dans le *Phédon*, lorsque le moment de mourir approche, dans les avant-dernières paroles de Socrate, qu'est-ce que Socrate dit à ses disciples ? Là, le texte est absolument éclatant. C'est en 115b (Socrate va prendre, ou a déjà pris la ciguë je ne sais plus, en tout cas à ce moment, vraiment la mort est déjà là⁴¹), lorsque Criton, coryphée donc des disciples de Socrate, demande : Quels ordres nous donnes-tu au sujet de tes enfants (les voilà qui reviennent) ou de toute autre chose ? Que nous demandes-

* Fin de phrase inaudible

tu de faire qui te soit agréable ? C'est Criton, celui-là même auquel on demandera justement de faire quelque chose à la fin (sacrifier un coq), [qui demande] : Que veux-tu que nous fassions pour tes enfants ? Il pensait aux dernières volontés, au testament. Et Socrate répond : « Faites ce que je vous dis sans cesse [...]. Ce n'est rien de nouveau⁴². » Qu'est-ce que que Socrate dit sans cesse, qui n'est rien de nouveau et qui est la dernière volonté qu'il va transmettre à ses enfants, à son entourage, à ses amis ? « Ayez le souci de vous-mêmes (*humôn autôn epimeloumenoi*)⁴³. »

C'est cela le testament de Socrate, sa dernière volonté. Et d'ailleurs, cette dernière volonté de Socrate, ainsi clairement formulée dans le *Phédon*, fait écho à ce que dit l'*Apologie* dans un moment symétrique. Dans l'*Apologie*, il y a trois moments, trois discours : le premier discours, dans lequel il se défend ; le second discours, dans lequel il propose ce que doit être sa punition ; et le troisième discours, dans lequel il accepte, il enregistre le fait qu'il est condamné à mort. Dans cette dernière partie de l'*Apologie* où il enregistre, accepte sa condamnation à mort, [dans son] dernier discours, déjà voué à la mort, Socrate dit ceci, en 41e : « Quand mes enfants auront grandi [autre mention des enfants ; on a donc la mention des enfants trois fois : dans l'*Apologie*, après la condamnation ; dans le *Criton*, sous forme d'objection de Criton ; et enfin dans le *Phédon*, [le] passage que je viens de vous lire ; M.F.], Athéniens, punissez-les en les tourmentant comme je vous tourmentais moi-même, pour peu qu'ils vous paraissent se soucier (*epimeleishai*) de l'argent ou de n'importe quoi plus que de la vertu⁴⁴. » *Epimeleisthai arêtēs* : il faut qu'ils s'occupent de leur vertu. Ce sont les derniers mots de Socrate dans l'*Apologie*, le discours qu'il adresse à ses juges. C'est le dernier mot que Socrate prononce à ses amis lorsque ses amis lui demandent : Que veux-tu que nous fassions ? Dernière volonté formulée devant les citoyens, dernière volonté formulée au cercle des amis.

Petit détail encore sur ce problème du souci de soi : dans les dernières lignes du *Phédon*, il y a ce passage où les disciples de Socrate demandent aussi : Que tu veux-tu que nous fassions pour ton enterrement ? Et il répond en allant prendre lui-même un bain, pour que les femmes, après sa mort, ne soient pas obligées de laver son corps. Il prend soin de lui-même, et même de son corps⁴⁵.

En tout cas quand on lui demande : Que veux-tu que nous fassions pour tes enfants et quelles recommandations donnes-tu à tes amis ?, la dernière parole de Socrate, la dernière volonté, c'est : Ce que j'ai toujours dit, « occupez-vous de vous-même », voilà ma dernière volonté. Mais il y a encore un petit supplément. Ce petit supplément, c'est précisément

l'évocation de ce qu'on doit à Asklépios, l'évocation de ce sacrifice qu'il faut faire, la promesse à Esculape. En remerciement de quoi ? Eh bien, en remerciement de l'aide apportée par le dieu, en tant que dieu guérisseur, à tous ceux, Socrate et ses disciples, qui ont entrepris de s'occuper d'eux-mêmes (*epimeleisthai*), de se soigner eux-mêmes, de prendre soin d'eux-mêmes, de, comme le dit souvent Socrate, « *therapeuein* » (au sens de s'occuper et de guérir). Et le dernier mot (après : « donnez un coq à Asklépios »), le mot ultime, celui après quoi Socrate ne parlera plus jamais, je vous l'ai cité plusieurs fois déjà, c'est : *mē amelēsête* (ne négligez pas, pas de négligence). Je m'étais arrêté longtemps sur le fait que cette non-négligence, recommandée à ses disciples, portait sur le sacrifice d'un coq. Il se réfère en effet explicitement, directement au sacrifice d'un coq, donc à une certaine maladie. Mais cette maladie, c'est celle dont on est capable de se guérir quand on s'occupe de soi et qu'on est capable d'avoir cette sollicitude pour soi-même qui vous fait savoir ce qu'est votre âme et comment elle est liée à la vérité. Étymologiquement, ce mot « *amelēsête* » appartient à toute cette famille que l'on a rencontrée si souvent, famille de mots qui désigne les différentes façons de se soucier, d'avoir soin, la sollicitude. À travers le sacrifice à Esculape, vous voyez bien que ce dernier mot (« ne négligez pas ») dit qu'il faut ne pas négliger le sacrifice, mais se rapporte indirectement, à travers cela, au souci de soi. N'oubliez pas de faire ce sacrifice au dieu, à ce dieu qui nous aide à nous guérir nous-même lorsque nous prenons soin de nous-même. Car il ne faut pas oublier – là, il faudrait se référer aux différents textes évoqués sur les dieux qui s'occupent des hommes – que si nous avons souci de nous-même, c'est dans la mesure aussi où les dieux se sont souciés de nous. C'est en se souciant de nous que précisément ils ont envoyé Socrate pour nous apprendre à prendre soin de nous-même.

Vous voyez donc que la mort de Socrate, l'exercice de sa *parrēsia* qui l'exposait à la mort – et l'exposait bel et bien, puisqu'en effet il en est mort –, l'exercice de son dire-vrai et finalement cette application à provoquer les autres à se soucier d'eux-mêmes tout comme il prenait soin de se soucier de soi, tout ceci constitue un ensemble très serré dont les fils s'entrecroisent tout au long de la série sur la mort de Socrate (*Apologie*, *Criton*, *Phédon*). Tous ces fils traversent en permanence ces trois textes, et ils viennent se nouer une dernière fois dans les deux dernières recommandations de Socrate. D'abord d'une façon éclatante, lorsqu'il dit : Ma dernière volonté, c'est que vous vous occupiez de vous-même. Et une seconde fois, de façon symbolique, renvoyant cette fois non plus au souci que les hommes doivent avoir d'eux-mêmes, mais au souci que les dieux

ont des hommes pour qu'ils aient souci d'eux-mêmes, sous la forme du sacrifice à Asklépios. Tous ces fils viennent se nouer une dernière fois dans ce sacrifice du coq. C'est cette mission, concernant le soin de soi-même, qui a conduit Socrate à la mort. C'est ce principe du « s'occuper de soi-même » qu'il lègue, par-delà sa mort, aux autres. Et c'est aux dieux, bénéfiques pour ce soin de soi-même, qu'il adresse sa dernière pensée. La mort de Socrate fonde bien, je crois, dans la réalité de la pensée grecque et donc dans l'histoire occidentale, la philosophie comme une forme de vérification qui n'est ni celle de la prophétie ni celle de la sagesse ni celle de la *tekhnē*; une forme de vérification propre précisément au discours philosophique, et dont le courage doit s'exercer jusqu'à la mort comme une épreuve d'âme qui ne peut pas avoir son lieu sur la tribune politique. Voilà. Pardon de vous avoir retenus longtemps, merci.

*

NOTES

1. G. Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1984.
2. Platon, *Phédon*, 118a, trad. P. Vicaire, éd. citée, p. 109-110.
3. G. Dumézil, « *Le Moyne noir en gris dedans Varennes* », Paris, Gallimard, 1984, p. 143.
4. *Id.*, p. 145 (Çâkyamouni est l'un des noms propres de Bouddha).
5. *Id.*, p. 136.
6. Platon, *Phédon*, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 102 n. 3.
7. « Socrates hopes to awake cured like those who are healed by *egkoiménésis* (*incubatio*) in the Asklepeion at Epidaurus » (J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 118).
8. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, éd. Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1982, p. 231.
9. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I : *Olympiodorus*, ed. L.G. Westerink, North-Holland Publishers, Amsterdam/Oxford/New York, 1976.
10. *Ibid.*
11. « La formule qu'on prononce dans les Mystères, quand on dit : "Nous sommes dans un lieu où l'on nous garde" (*en tini phroura*)... » (*Phédon*, 62b, trad. P. Vicaire, p. 9).
12. L. Robin traduit par « garderie », E. Chambry par « poste », P. Vicaire traduit par « lieu où l'on nous garde », mais évoque la « prison » et le « poste de garde » (note p. 113). *Phroura* provient du verbe *oraō* (voir) et évoque un espace sous bonne vigilance.
13. *Phédon*, loc. cit. (*supra*, note 11).

14. « Ce sont des dieux qui veillent sur nous (*to tous theous einai epimeloumenous*) et nous, les hommes, nous sommes une part de ce qui appartient aux dieux (*tōn sautou ktēmatōn*) » (*ibid.*). Cf., sur *ktēmata* au sens de « troupeau », la note du traducteur, P. Vicaire, p. 113.
15. *Id.*, 69d-e, p. 23.
16. *Id.*, 67a, p. 18.
17. Platon, *Apologie de Socrate*, 41d, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 172.
18. Professeur de philologie classique, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff avait déclenché une polémique violente contre les thèses de Nietzsche défendues dans *Naissance de la tragédie*.
19. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1920, t. I : *Leben und Werke*, p. 178 ; t. II : *Beilagen und Textkritik*, p. 58.
20. F. Cumont, « À propos des dernières paroles de Socrate », *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1943, p. 112-126.
21. G. Dumézil, *Le Moine noir en gris...*, éd. citée, p. 143.
22. *Id.*, p. 146 *et sq.*
23. *Id.*, p. 140.
24. Platon, *Criton*, 45c, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, p. 219.
25. *Id.*, 45b, p. 219-220.
26. *Id.*, 44b-c, p. 218, et 45e-46a, p. 220.
27. « Ce qui s'améliore par un régime sain (*hupo tou hugieinou*) et se détériore (*diaphteiromenon*) par un régime malsain [...] Or la vie est-elle possible avec un corps misérable et ruiné (*diepharmenou*) ? » (*id.*, 47d-e, p. 223).
28. *Id.*, 48a-d, p. 223.
29. *Id.*, 47e, p. 223.
30. « Par conséquent, mon cher ami, ce n'est pas tant des propos du grand nombre qu'il faut nous soucier (*phrontisteon*) que du jugement de celui qui, seul, s'y connaît en fait de justice et d'injustice » (*id.*, 48a, p. 223).
31. G. Dumézil, *Le Moine noir en gris...* p. 155-157.
32. Platon, *Phédon*, 85b-86e, trad. P. Vicaire, p. 53-55.
33. *Id.*, 86e-88b, p. 55-58.
34. « Je fus émerveillé de la façon aimable, bienveillante, admirative, dont il accueillit les paroles de ces jeunes gens, puis de sa finesse à saisir l'effet de leurs arguments sur nous, enfin de son adresse à guérir notre mal (*eu hēmas iasato*) » (*id.*, 89a, p. 59).
35. « Notre âme ne doit pas accueillir l'idée que rien sans doute n'est sain dans les raisonnements. Elle doit bien plutôt admettre que c'est nous qui n'avons pas la santé (*oupô hugiōs ekhomen*), et que nous devons employer notre courage et notre ardeur à nous comporter sainement, toi et les autres en vue de la vie qui doit suivre, moi en vue de la mort elle-même » (*id.*, 90e, p. 62).
36. G. Dumézil, *Le Moine noir en gris...* p. 159 *et sq.*
37. Sur ce concept, cf. le dernier cours de l'année 1983 à propos du *Gorgias*, in *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée, p. 341-343.
38. Platon, *Criton*, 45c-d, éd. citée, p. 219-220.
39. *Id.*, 50a-53d, p. 227-232
40. Platon, *Phédon*, 62b, trad. P. Vicaire, p. 9.

41. Il la prendra en fait plus tard (en 117c).
42. Platon, *Phédon*, 115b, trad. P. Vicaire, p. 105.
43. *Ibid.*
44. Platon, *Apologie de Socrate*, 41e, p. 173.
45. Dans le texte, les choses se passent en fait en sens inverse : Socrate commence par aller prendre un bain (« que je ne donne pas aux femmes la peine de laver un mort », Platon, *Phédon*, 115a, trad. P. Vicaire, p. 105).

LEÇON DU 22 FÉVRIER 1984

Première heure

Recherches étymologiques autour de l'epimeleia. – La méthode de Dumézil et son extension. – Le Lachès de Platon : les raisons du choix. – Le pacte de franchise. – Le problème de l'éducation des enfants. – Les jugements contradictoires de Nicias et Lachès sur la démonstration d'armes. – La question de la compétence technique selon Socrate. – Renversement par Socrate du jeu dialectique.

Pour un certain nombre de raisons (parce que quelques-uns, il est vrai, me l'ont demandé), je ne vais pas parler des cyniques aujourd'hui, mais la prochaine fois. Je voudrais plutôt faire une transition entre ce que je vous avais raconté la dernière fois à propos de Socrate et de l'*Apologie*, et ce que je vous dirai la prochaine à propos des cyniques. C'est-à-dire que je vous parlerai du *Lachès*. Avant cela, une petite remarque [concernant, premièrement,] ce que je vous avais dit sur le livre de Dumézil et, deuxièmement, la mission d'*epimeleia* et la racine de ce terme. Les deux choses sont d'ailleurs directement reliées, puisque c'est de Dumézil qu'il va être question. J'avais cette question [en tête] : quelle est la racine de cette série de termes dont je vous ai parlé plusieurs fois ? Vous avez le terme *melô*, que vous rencontrez surtout sous la forme impersonnelle *melei moi* (je me préoccupe de ; très exactement : ça me soucie, puisque c'est un impersonnel), et puis toute une série d'autres mots : le substantif *epimeleia*, le verbe *epimelein* ou *epimeleisthai*, l'adjectif *amelês* (négligent), l'adverbe *amelôs* (de façon négligente) et le substantif *epimelêtés* (celui qui se soucie de, qui veille à, et qui a souvent un sens assez précis dans les institutions grecques : c'est une charge quasi officielle, celle d'être le surveillant de quelque chose ; [le terme] peut se rapporter en tout cas à une charge très précise). D'où vient cette série de mots ? La racine même est évidente, mais à quoi se réfère la racine ? Je suis tout à fait incompétent dans cet ordre de choses. C'est donc à Dumézil que je m'étais référé. Je lui avais demandé ce qu'était cette racine, vraisemblablement

indo-européenne (*mel*) ? Sa première réponse avait été : On ne sait pas, aucune indication ne permet de donner une signification, une valeur à cette racine. Et, m'avait-il dit aussitôt, évidemment, on peut penser à *melos*, c'est-à-dire ce mot que l'on trouvait dans *melôdia* qui signifie : le chant, le chant rythmé, la musique. Mais il est évident qu'il ne peut pas y avoir de rapport entre ce *melos* et puis cette racine *mel* que l'on retrouve dans *epimeleia*, *melei moi*, etc. J'en étais donc là lorsque, hier, il m'a envoyé un petit mot pour me dire : vérification faite dans le Chantraine (le dictionnaire des racines grecques), pas d'étymologie plausible pour *epimeleia*, *melei moi*, etc.¹. Alors, dit-il, il m'est venu une idée, folle d'abord et qui s'apprivoise dans mon esprit : faut-il vraiment écarter le rapport au *melos* comme je l'ai fait l'autre jour ? Ce serait quelque chose comme : « ça me chante », avec une autre orientation vers le souci et le devoir : l'appel au devoir au lieu de la liberté et du plaisir. C'est-à-dire que notre expression « ça me chante » se réfère en effet à quelque chose qui n'est pas du tout de l'ordre du devoir, qui est de l'ordre du plaisir, de la liberté : « Je fais ça parce que « ça me chante ». » Mais après tout, on peut très bien concevoir un « ça me chante » qui se référerait, au contraire, à quelque chose qu'on a dans la tête, qui vous vient dans la tête, qui vous reste dans la tête, qui vous obsède jusqu'à un certain point et qui vous chante, mais sous la forme d'un ordre, d'une injonction, d'un devoir à accomplir. Et il ajoute ceci : on pourrait trouver un cas parallèle à partir du latin. En latin, il y a le verbe *camere* qui veut dire « être chaud ». Or, dit-il, c'est bien ce verbe que l'on va retrouver dans l'ancien français « chaloir », dont le Hatzfeld & Darmesteter² dit que c'est un terme un peu vieilli qui signifie « avoir de l'intérêt pour quelque chose » et ne s'emploie qu'impersonnellement dans les phrases négatives et interrogatives. Par exemple, on le trouve dans : « il ne m'en chaut » (je ne m'en soucie pas). Et donc ici, tout comme « être chaud » a finalement pris cette valeur de « se soucier de », après tout « chanter », avoir une musique dans la tête peut bien, de la même façon, avoir évolué jusqu'à donner la valeur de souci.

Après avoir reçu cette lettre, j'en ai parlé à Paul Veyne hier soir, qui m'a dit : Mais bien sûr, on peut très bien concevoir ça. On pourrait même peut-être, sans que ce soit tout à fait incompatible, en tout cas comme possibilité à partir de la même idée, faire valoir que le *melos*, c'est le chant, un chant d'appel. C'est le chant, par exemple, du berger qui rappelle son troupeau ou appelle d'autres bergers, c'est le chant-signal. Et par conséquent, le *melei moi* voudrait dire quelque chose comme, non pas exactement « ça me chante dans la tête », mais : ça me chante, dans la mesure où ça m'appelle, où ça me convoque. Nous dirions dans notre affreux

vocabulaire contemporain : ça m'interpelle !* Ce serait à peu près ce qu'on aurait dans le *melei moi*. Enfin je vous dit cela à titre d'indication, si vous vous intéressez à ce problème de l'*epimeleia*. Il y aurait comme un secret musical, un secret de l'appel musical dans cette notion du souci.

Deuxième chose, là aussi en référence à ce que je vous disais la dernière fois, à propos de ce livre de Dumézil. Je vous avais dit imprudemment [que], parmi toutes les choses intéressantes dans ce livre, la chose centrale c'est bien entendu la coexistence de ces deux commentaires de Dumézil : d'un côté le commentaire sur Nostradamus, et d'autre part celui sur Platon. J'ai essayé de lire avec attention les analyses, commentaires, réactions que vous pouvez trouver dans la presse à propos de ce livre, et j'ai été frappé du fait que certains n'en parlent pas du tout. D'autres en parlent mais [uniquement] du texte sur Nostradamus. Personne ne parle du texte sur Platon, et *a fortiori* du fait qu'il y a ces deux textes, celui sur Platon et celui sur Nostradamus. Alors ce que je vais vous dire là ne représente pas ce que Dumézil dit lui-même. C'est une interprétation que je suggère, qui n'est pas sans doute tout à fait étrangère à ce qu'il pense, bien que ce ne soit pas son intention explicite qui soit ainsi présente dans cette juxtaposition des deux textes. Le premier, celui sur Nostradamus, s'appelle une *sotie* : *Sotie nostradamique*. L'autre s'appelle un *Divertissement*³. Ce sont donc deux textes d'amusement, mais qui n'ont pas tout à fait le même statut.

Il faut remarquer aussi que ces deux [études] mettent en jeu une certaine forme d'analyse de texte, une certaine forme d'analyse de mots, une méthode de recouplement des différentes indications que l'on peut trouver dans le texte, une sorte de méthode de mots croisés qui [est] tout à fait homogène à celle employée par Dumézil lui-même dans ses différents ouvrages d'analyse des mythologies indo-européennes. Et, dans un sens, c'est une sorte de mise à l'épreuve de ses propres méthodes, mise à l'épreuve qui est évidemment ironique, par la symétrie dissymétrique entre ces deux textes et ces deux analyses : l'un est une *Sotie* et l'autre un *Divertissement*. En prenant ces deux textes (celui de Nostradamus et celui de Platon), Dumézil faisait donc l'épreuve de sa méthode, de la validité de sa méthode, de sa rationalité, du caractère démonstratif de ses analyses. Il en faisait l'épreuve à partir de deux textes qu'on pourrait dire les plus hétérogènes qui soient. [Celui] de Nostradamus représente bien entendu ce qu'on pourrait appeler [l'écrit] le plus suspect possible pour tout rationalisme possible. Texte prophétique, texte obscur, texte surchargé d'une

* Rires dans l'assistance.

série d'interprétations qui, depuis le XVI^e siècle, n'ont pas cessé d'en recouvrir le sens et la valeur. Dumézil a donc pris le texte le plus étranger au système de la rationalité moderne et européenne, système auquel lui-même se rattache. Il prend ce texte, il l'analyse avec des méthodes qui sont celles de sa rationalité. Il obtient un certain nombre de résultats. Et puis voilà qu'il va prendre maintenant un texte de Platon, et, parmi les textes de Platon, le *Phédon*, et, dans le *Phédon*, le passage qui est à la fois terminal, mais bien entendu central : la mort de Socrate. Et, en un sens, on peut bien dire que la signification, la valeur de la mort de Socrate est au cœur même de la rationalité occidentale. Après tout, c'est bien la mort de Socrate, la signification de cette mort qui est fondatrice du discours philosophique, de la pratique philosophique, de la rationalité philosophique. Ce texte à propos de l'événement majeur qui a fondé la rationalité occidentale (Socrate et sa mort), aucun commentateur depuis deux mille ans n'était arrivé à rendre compte de ce qui s'y disait, et de ce qui était très exactement la dernière parole de Socrate. Ce discours de Socrate qui a fondé notre rationalité se terminait par une phrase, une certaine phrase que personne, jusque-là, n'avait pu expliquer. Dumézil reprend sa méthode, cette méthode qu'il a utilisée toute sa vie dans ses analyses de mythologie indo-européenne, qu'il a appliquée à Nostradamus, exemple même de tout ce que peut produire l'irrationalisme dans le discours occidental, et il la reprend pour essayer de résoudre ce problème d'un discours, d'un texte ou d'un événement fondateur [...*]. Il montre que tous les commentateurs, tous les historiens de la philosophie se sont trouvés absolument incapables de résoudre cette petite énigme du sacrifice du coq : Moi Socrate, mourant, je demande le sacrifice du coq.

Alors si on juxtapose ces deux analyses, je crois qu'on voit comment Dumézil a pris, en quelque sorte, la plus grande distance possible, a marqué la plus grande surface possible quant à l'exercice d'une certaine méthode, la méthode de l'analyse à la fois philosophique et structurale qu'il a utilisée. Et c'est ce qu'il y a je crois d'intéressant et presque de déroutant dans ce texte : il utilise sa méthode sur deux registres. Il fait fonctionner parfaitement le registre ironique [avec] l'analyse de Nostradamus. Il montre jusqu'où on peut aller et quelle est la limite à laquelle on peut parvenir avec une pareille méthode. Il dit même à la fin que Nostradamus a vu lui aussi – comme Dumézil – la tri-fonctionnalité indo-européenne. Et par conséquent, il réinscrit sa propre méthode dans cette espèce de

* Quelques mots ici sont difficilement audibles (on entend : « et de ce monde pré-rattonnel »).

creuset de l'irrationalisme de ce Nostradamus. Et puis, [second registre], reprenant et redoublant la même méthode, il l'applique à ce qui est le creuset même de la rationalité occidentale : la mort de Socrate. Il en fait une analyse totalement probante qui vient combler une lacune que jamais la réflexion philosophique n'était arrivée à résoudre à propos de Socrate, de la mort de Socrate [...] C'est dans ce jeu entre ces deux textes que se trouve l'intérêt, ou un des intérêts du livre. Voilà deux petites remarques que je voulais faire en appendice au cours de la dernière fois.

Et maintenant, si vous voulez, passons au texte que je voulais analyser, c'est-à-dire le *Lachès*. À propos de l'*Apologie*, et puis, en poursuivant, à propos du *Criton* et du *Phédon*, j'avais essayé de vous montrer comment Socrate inaugurerait un certain mode de véridiction qui se distinguait, s'opposait même de façon explicite à d'autres modes (celui de la prophétie, celui de la sagesse, et puis celui de l'enseignement, de la *tekhnē* et de sa transmission). De cette véridiction socratique, dont les principes, les règles, les caractères distinctifs apparaissent, je crois, nettement dans la trilogie de cette *parrēsia* socratique, je voudrais vous donner l'exemple de son exercice dans ce dialogue qui s'appelle le *Lachès*. Bien sûr, on trouverait dans bien d'autres dialogues de Platon, et en particulier dans tous les dialogues socratiques, des exemples de cette *parrēsia*, de la mise en œuvre du jeu de cette véridiction propre à Socrate, si différente de la véridiction prophétique, de la véridiction de sagesse et de la véridiction d'enseignement. Cependant, je me suis arrêté au *Lachès* pour un certain nombre de raisons.

Premièrement, dans le *Lachès* on trouve, très clairement formulées et très explicitement liées les unes aux autres, les trois options fondamentales qu'on avait rencontrées dans l'*Apologie* et qui caractérisent, par opposition aux autres modes de véridiction, le dire-vrai socratique. Premièrement, on y rencontre de façon très explicite et relativement fréquente la notion de *parrēsia*. Je crois que c'est le dialogue de Platon dans lequel le substantif *parrēsia* ou le verbe *parrēsiazesthai* sont le plus souvent employés. En tout cas, le substantif ou le verbe apparaissent au début du dialogue. Ils caractérisent les différents interlocuteurs. Ils marquent aussi l'engagement que les différents interlocuteurs prennent les uns à l'égard des autres. Il y a une sorte de pacte parrēsiastique qui est explicitement formulé au début du dialogue. Et puis, au cœur même du dialogue, dans son centre, Socrate apparaît comme étant celui qui détient la *parrēsia*, qui a le droit d'user de la *parrēsia*, et auquel les interlocuteurs reconnaissent le droit essentiel d'en user comme il l'entend. Le thème de la *parrēsia* est donc très présent.

* La fin de la phrase est inaudible.

Deuxièmement, vous rencontrez aussi cette seconde notion, dont j'avais essayé de vous montrer qu'elle était présente et importante dans l'*Apologie* et qu'elle caractérisait la véridiction socratique, [en impliquant, outre la *parrēsia*,] une certaine procédure de vérification, d'épreuve, d'enquête et d'examen : l'*exetasis*, comme manière de tester et d'examiner. Cette notion est présente au cœur même du dialogue [du] *Lachès*. Et lorsque les interlocuteurs de Socrate, avant que ne commence la vraie et grande discussion, acceptent le jeu qu'il leur propose, c'est eux-mêmes, vous verrez, qui posent l'*exetasis* (le principe de l'examen) comme la règle fondamentale du jeu que Socrate va jouer et qu'eux-mêmes acceptent de jouer avec Socrate. [Troisièmement], la notion d'*epimeleia* (la notion de souci) est constante dans le dialogue. En tout cas, elle apparaît d'une façon très explicite vers le début. Car c'est bien le souci des jeunes gens (de leur éducation, de leur formation, de l'apprentissage des qualités et vertus nécessaires à la politique) qui suscite le dialogue. Et lorsque ce dernier se refermera un peu plus tard, Socrate apparaîtra comme étant le seul titulaire possible de ce souci. C'est lui qui devra se soucier des jeunes gens, et c'est à lui que les parents se référeront pour qu'il se soucie des enfants, et pour qu'il se soucie des enfants de la même manière que les enfants à leur tour doivent se soucier d'eux-mêmes. Nous retrouvons donc, tout au long du dialogue, l'articulation, le lien, le tressage en quelque sorte de ces trois notions : la *parrēsia* comme franchise courageuse du dire-vrai ; l'*exetasis* comme pratique de l'examen et de l'épreuve de l'âme ; et enfin le souci comme objectif et fin même de cette *parrēsia*, de cette franchise examinatoire. Voilà la première raison pour laquelle j'ai retenu le *Lachès* comme dialogue d'explication.

Deuxièmement, ce dialogue est important, caractéristique, à cause du rapport qu'il a, et entretient, à la scène politique. En effet, d'un certain point de vue, il n'a rien d'extraordinaire. On y voit Socrate discuter à propos de la formation de jeunes gens, jeunes gens qui, appartenant tous à l'aristocratie, aux grandes familles d'Athènes, sont destinés un jour ou l'autre à jouer un rôle dans la cité et à occuper des places qui leur donneront des responsabilités civiles ou militaires dans la vie. Il n'y a, en cela, rien d'extraordinaire. En revanche, ce qu'il y a d'assez singulier dans le dialogue, c'est que les gens avec lesquels Socrate va discuter à propos de la formation des jeunes gens ne sont pas des jeunes gens. Ce sont des adultes. Et ces adultes sont précisément des hommes qui exercent, à l'époque même où est censé se situer ce dialogue, des fonctions politiques. Certes, on voit bien, dans d'autres dialogues de Socrate, des gens, des adultes qui discutent. Et ces adultes sont, la plupart du temps,

des gens qui ont pu exercer des fonctions politiques ou qui sont capables d'en exercer, ou qui appartiennent à des familles qui jouent dans la cité un rôle important. Mais ici, dans le *Lachès*, ce sont des hommes politiques qui exercent, à l'époque où ils parlent, des fonctions bien précises, ce sont des personnages historiquement très situés. Vous avez Nicias, qui a été le principal personnage politique d'Athènes après Périclès, à la fin donc du v^e siècle. C'est lui qui a été le commandant de l'expédition de Sicile, et c'est en Sicile qu'il va mourir. Lachès est un chef militaire important, un homme qui a exercé surtout des fonctions militaires, qui a été tué à la bataille de Potidée, mais qui a joué un rôle important. Nous voyons donc ici, dans ce dialogue, quelque chose que l'on ne trouve pratiquement dans aucun autre : Socrate allant interroger des hommes d'État éminents, au moment même où ils exercent leurs fonctions. Vous vous souvenez, c'était bien cette situation qui avait été évoquée dans l'*Apologie* lorsque Socrate disait que, sur l'injonction du dieu qui l'avait chargé de différentes missions, il était allé voir les différents citoyens d'Athènes, en commençant par les hommes d'État les plus éminents et les plus importants, et puis en allant jusqu'aux artisans⁴. Ici, on a précisément cette situation : Socrate se branche directement sur la scène politique, et tout le jeu du dialogue sera de montrer comment, tout en s'adressant directement aux hommes politiques, tout en se branchant par conséquent directement sur l'activité politique, il va proposer un jeu qui n'a pas la forme du jeu politique. Il va proposer un type de discours et de vérification qui ne sont pas les discours de la vérification politique, et faire entrer les hommes politiques à l'intérieur de cette autre chose. Voilà la seconde raison pour laquelle le *Lachès* me paraît intéressant et important.

La troisième raison, c'est que ce dialogue, bien entendu, est tout entier traversé par le thème du courage, puisqu'il va avoir pour thème la tentative de définir ce qu'est, en sa nature, le courage, pour dire en quelque sorte la vérité du courage. Mais ce thème du courage n'est pas simplement l'objet du dialogue, il est aussi la marque de ses différents personnages. Lachès surtout, qui est un chef militaire, Nicias, qui est à la fois chef politique et chef militaire, sont des hommes courageux. Et d'ailleurs Socrate – ce sera répété, rappelé à deux endroits au moins – a été lui-même un soldat et a montré effectivement à la bataille, dans la guerre, son courage physique. Mais il y a plus encore : chacun de ces hommes, courageux sur le champ de bataille, dans la vie civile et militaire, pour défendre la cité, fait aussi preuve de courage dans le dialogue. Courage, on le verra, pour avouer des choses gênantes, courage des deux généraux, des deux hommes politiques Lachès et Nicias, pour répondre aux questions de Socrate, courage aussi

de Socrate [pour] affronter ces hommes si importants dans la cité. Si bien que le courage est présent comme thème du dialogue ; il est présent comme marque, en quelque sorte, civique de la valeur des différents personnages ; et il est aussi la règle de jeu morale à l'intérieur du dialogue, où tout tourne autour de cette question du courage : quelle est, pour ces hommes qui sont véritablement courageux, la vérité du courage ? Mais pour poser cette question, pour l'affronter comme il faut, encore faut-il avoir le courage de la dialectique. C'est donc l'entrelacement du thème du courage avec le thème de la vérité – problème du courage de la vérité, posé par des hommes véritablement courageux, qui ont le courage de s'affronter à la question de la vérité, et de la vérité du courage – qui est présent au cœur du dialogue. Et il est évident que, dès lors que j'avais pour propos cette année de vous parler de ce thème du courage de la vérité, il était tout de même un peu difficile de ne pas évoquer ce texte, l'un des très rares, dans toute la philosophie occidentale, à poser la question du courage d'abord, et surtout du courage de la vérité. Quel rapport éthique y a-t-il entre le courage et la vérité ? Ou encore, dans quelle mesure l'éthique de la vérité implique-t-elle le courage ?

Le thème de l'éthique de la vérité [...*], la question des conditions morales qui permettent à un sujet d'avoir accès à la vérité et de dire la vérité, cette question, bien entendu, vous la trouvez bien souvent ailleurs, mais on peut dire qu'elle est centrale dans la construction de ce dialogue. Ce qu'on trouve d'ordinaire, et qui a occupé la plus grande surface de la réflexion occidentale, c'est la question de l'éthique de la vérité sous [la] forme de la question de la pureté ou de la purification du sujet. Vous avez toute une cathartique de la vérité, depuis le pythagorisme jusqu'à la philosophie occidentale moderne⁵. C'est l'idée que, pour avoir accès à la vérité, il faut que le sujet se constitue dans une certaine rupture avec le monde sensible, avec le monde de la faute, avec le monde de l'intérêt et du plaisir, avec tout le monde qui constitue, par rapport à l'éternité de la vérité et sa pureté, l'univers de l'impur. Le passage du pur à l'impur, le passage de l'obscur au transparent, le passage du transitoire et du fugitif à l'éternel, c'est ce qui constitue, marque en tout cas la trajectoire morale par laquelle le sujet peut se constituer comme sujet capable de vérité (capable de voir la vérité, de dire la vérité). Toute cette cathartique, vous la trouvez depuis le pythagorisme et vous la retrouvez encore dans la philosophie moderne. Car après tout, la démarche cartésienne est bien aussi une démarche cathartique : à quelles conditions est-ce que le sujet

* Début de phrase inaudible.

va pouvoir se constituer comme pur regard, indépendant de tout intérêt particulier et susceptible d'universalité dans la saisie de la vérité cathartique ?⁶ Mais la cathartique (condition de purification du sujet pour qu'il soit capable d'être sujet de vérité) n'est qu'un aspect [de l'éthique de la vérité]. Il y a un autre aspect qui est celui du courage de la vérité : quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ? Cette lutte pour la vérité, c'est autre chose que la purification par laquelle on peut arriver à la vérité. Et il serait intéressant d'en voir la différence. Ce serait l'analyse non plus de la purification pour la vérité, mais l'analyse de la volonté de vérité, sous ses différentes formes qui peuvent être la forme de la curiosité, la forme du combat, la forme du courage, de la résolution, de l'endurance. En tout cas je crois qu'on pourrait trouver dans ce texte de Platon, le *Lachès*, un des éléments, un des points de départ pour l'analyse de cet aspect-là de l'éthique de la vérité.

Enfin la dernière raison pour laquelle je voudrais m'arrêter un peu sur le *Lachès*, c'est qu'on y voit marqué le point de départ d'une des lignes de développement de la philosophie occidentale. Vous vous souvenez, l'an dernier ou il y a deux ans, on avait regardé ensemble ce texte de l'*Alcibiade*.⁷ Ce texte de l'*Alcibiade* est, par beaucoup de points, assez proche, au moins dans certains de ses thèmes, de ce qu'on peut trouver dans le *Lachès*. Il s'agit bien aussi, dans l'*Alcibiade*, de la formation d'un jeune homme. Il s'agit bien, comme vous le verrez dans le *Lachès*, d'une formation rendue d'autant plus nécessaire que les parents ou les tuteurs du jeune homme n'ont pas été capables de lui donner [cette] formation. Ce rapport entre éducation et négligence, dans l'*Alcibiade* comme dans le *Lachès*, va fonder le principe du souci. Il faut se soucier de l'éducation des jeunes gens : on retrouve tout cela dans l'*Alcibiade* et dans le *Lachès*. Seulement voilà : dans l'*Alcibiade*, cette thématique éducation/négligence/souci conduit assez rapidement à un problème classique qui est : de quoi faut-il s'occuper ? Et, vous vous souvenez, la réponse que donne l'*Alcibiade* est : ce dont il faut s'occuper, c'est de l'âme⁸. Et à ce moment-là se pose la question : qu'est-ce que c'est que l'âme ? Quelle est sa nature ? En quoi cela consiste-t-il de s'occuper de l'âme ? On trouvait là le principe que s'occuper de l'âme c'est, pour l'âme, se contempler elle-même, et en se contemplant elle-même, reconnaître l'élément divin qui permet précisément de voir la vérité. Dès lors, le thème de l'*epimeleia* débouchait, en quelque sorte, rapidement et directement sur le principe de l'existence de l'âme, de la possibilité, de la nécessité pour l'âme de se contempler elle-même, et aboutissait enfin au thème de la divinité de l'âme, en tout cas

de l'élément divin qui est dans l'âme. Et en ce sens, l'*Alcibiade* – vous savez [que] se posait le problème historique du dialogue⁹ – joint d'une façon très rapide à la fois les thèmes des dialogues de jeunesse de Platon (comme la formation [...]*) et puis ceux du dernier Platon, à la limite même les thèmes du néoplatonisme.

Dans le *Lachès*, au contraire, à partir d'une donnée assez semblable, d'une question [similaire]** sur la formation des jeunes gens, la négligence de leur éducation, la nécessité de se soucier d'eux, on a une tout autre ligne de développement du dialogue. Et en un sens, il ne va jamais aboutir à ce point auquel conduisait si rapidement l'*Alcibiade*. C'est-à-dire que jamais, dans le *Lachès*, on ne se demande de quoi au juste on va s'occuper. Le thème est : il faut s'occuper des jeunes gens, apprendre aux jeunes gens à s'occuper d'eux-mêmes. Mais qu'est-ce que c'est qu'eux-mêmes, de quoi précisément doivent-ils s'occuper ? Ce n'est pas dit. Ou plutôt : ce n'est pas dit, et pourtant si. Mais ce n'est pas dit justement [par] la désignation de l'âme comme étant la réalité immortelle à laquelle il faut porter attention et qui doit constituer l'objectif final et premier du souci de soi. Ici, l'objet désigné au fil du dialogue comme étant ce dont on doit s'occuper, ce n'est pas l'âme, c'est la vie (le *bios*), c'est-à-dire la manière de vivre. C'est cette modalité, cette pratique de l'existence qui constitue l'objet fondamental de l'*epimeleia*.

Quand on compare le *Lachès* et l'*Alcibiade*, on a là le point de départ de deux grandes lignes d'évolution de la réflexion et de la pratique de la philosophie : la philosophie comme étant ce qui, en inclinant, en incitant les hommes à s'occuper d'eux-mêmes, les conduit jusqu'à cette réalité métaphysique qui est celle de l'âme, et la philosophie comme étant une épreuve de vie, une épreuve de l'existence et l'élaboration d'une certaine forme et modalité de vie. Bien sûr, il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux thématiques (la philosophie comme épreuve de vie et la philosophie comme connaissance de l'âme). Mais je crois cependant que, bien qu'il n'y ait aucune incompatibilité, bien que, chez Platon en particulier, les deux choses soient profondément liées, il y a là le point de départ de deux aspects, de deux profils en quelque sorte de l'activité philosophique, de la pratique philosophique en Occident. D'un côté, une philosophie qui a à se placer sous le signe de la connaissance de l'âme, et qui fait de cette connaissance de l'âme une ontologie du soi. Et puis une philosophie comme épreuve de la vie, du *bios* qui est matière éthique et objet d'un art

* Ici, quelques mots inaudibles.

** M.F. : de forme voisine

de soi-même. Ces deux grands profils de la philosophie platonicienne, de la philosophie grecque, de la philosophie occidentale, sont assez facilement déchiffrables quand on compare l'un à l'autre le dialogue du *Lachès* et celui de l'*Alcibiade*.

Là encore une brève remarque, et puis on va entrer dans le dialogue. Je vous avais parlé l'an dernier¹⁰ de ce livre de Patočka qui vient d'être traduit en français. Patočka, c'est ce philosophe tchèque qui est mort il y a cinq ans¹¹, et dont on a publié en français un séminaire sous le titre *Platon et l'Europe*¹². C'est un texte très intéressant, car c'est, je crois, en tout cas parmi les livres modernes d'histoire de la philosophie, le seul qui fait à la notion d'*epimeleia*, de souci chez Platon une place très importante. Et il voit, dans cette notion de souci, l'enracinement de la métaphysique occidentale et, par conséquent, du destin de la rationalité européenne [...*]. Je vous recommande ce livre. Le point sur lequel je me séparerai de lui, tout en reconnaissant combien il est intéressant comme analyse de l'*epimeleia* et du souci, c'est qu'il envisage essentiellement l'*epimeleia* comme souci non pas de soi, mais de l'âme. C'est-à-dire qu'il n'envisage, me semble-t-il, cette thématique que sous la forme, dans la direction et sous le profil de la connaissance et de l'ontologie de l'âme. Tout ce qui est au contraire la notion et le thème du souci de soi comme mise en épreuve, mise en question, examen, vérification de la vie (du *bios*) disparaît dans son analyse. Et c'est précisément ce côté-là que je voudrais [souligner] en partant du *Lachès*, texte dans lequel on voit très clairement apparaître le *bios* comme objet du souci, beaucoup plus que l'âme. Et ce thème du *bios* comme objet du souci me [semble] être le point de départ de toute une pratique et de toute une activité philosophiques, dont le cynisme, bien entendu, est l'exemple premier.

Le *Lachès* donc, comme point de départ de cette question du souci de soi, comme épreuve de la vie et non comme connaissance de l'âme. Dans ce dialogue, je prendrai trois moments, trois textes particuliers, qui permettent justement de repérer le rapport qu'il peut y avoir entre la franchise (la *parrēsia*, le franc-parler), l'examen et le souci. Le premier passage, c'est, tout à fait au début, la mise en place du dialogue. C'est ce qu'on pourrait appeler le pacte de franchise. Le second passage que j'essaierai d'expliquer se trouve vers la fin du premier tiers du texte : c'est la définition et l'acceptation de l'examen socratique (*exetasis*). Et enfin le troisième moment, c'est, tout à fait à la fin du texte, au moment de la conclusion,

* Fin de phrase difficilement audible. On entend seulement : « généralement husserlienne ».

le moment où l'on voit jouer, l'un par rapport à l'autre, le problème de la nécessité, de la quête du maître et l'impératif du souci de soi.

Premièrement donc, début du texte, première ligne de la page : le pacte de franchise. Au tout début, et avant même que Socrate ne soit invité à y prendre part, on voit quatre personnages. Le premier s'appelle Lysimaque et l'autre Mélèsias. Mélèsias parle à peine, il se fait tout petit. Ces deux premiers personnages, Lysimaque et Mélèsias, sont en quelque sorte les embrayeurs du dialogue, ce sont eux qui provoquent le dialogue, le suscitent, ce sont eux qui l'organisent car ils ont précisément une question à poser et ils voudraient obtenir une réponse : c'est pour obtenir une réponse à cette question qu'ils essaient d'organiser un dialogue. Et ce sont eux qui, de temps en temps au cours du dialogue, vont relancer le débat. Ce sont eux finalement qui, le débat une fois terminé et en dépit du fait que, apparemment du moins, il n'aboutisse pas, vont prendre la résolution qui s'impose. Disons, si vous voulez, que ces deux personnages (Lysimaque et Mélèsias) sont les commanditaires du dialogue.

Ceux qui vont être les partenaires réels du dialogue, ce sont deux autres personnages, Nicias et Lachès. Nicias est donc ce responsable politique si important dans la vie athénienne de la fin du v^e siècle, et puis Lachès [est un] général. C'est à eux qu'on demande leur opinion, c'est eux qui sont chargés par Lysimaque et Mélèsias de discuter entre eux d'une certaine question, qui est si importante. Dans cette présentation des quatre premiers personnages, on voit tout de suite, d'une façon très claire, comment se nouent l'une à l'autre la notion de *parrēsia*, de franc-parler, et celle de souci. Je vous lis tout à fait le début : « *Lysimaque*. — Vous avez vu, Nicias et Lachès, le combat de cet athlète armé. Nous ne vous avons pas dit tout d'abord, Mélèsias et moi, pourquoi nous vous avons priés d'assister avec nous à ce spectacle : nous allons maintenant vous en donner la raison, car nous pensons que nous devons être francs avec vous (*ge humas parrēsiazesthai*). Il y a des gens qui tournent ces représentations en ridicule, mais qui, si on leur en demande leur avis, se dérobent et, par égard pour leur interlocuteur, parlent contre leur pensée. Pour vous, nous estimons que vous êtes bons juges en la matière, et que, votre opinion formée, vous serez assez francs pour la faire connaître [*haplōs eipein*] : vous serez capables de parler assez directement, assez franchement, assez simplement pour nous la faire connaître ; M.F.]. C'est pourquoi nous vous avons appelés à nous donner votre avis sur la question que nous allons vous soumettre. Voilà, dit-il, à quoi tend ce préambule¹³. »

Lysimaque et Mélèsias ont donc conduit leurs deux amis, Lachès et Nicias, à un spectacle. Quel est ce spectacle ? C'est l'exhibition d'un

maître d'armes – dont on apprend le nom après : Stèsilaos – qui montre aux assistants, aux spectateurs ce qu'il est capable de faire. Première chose. Que ce soit un spectacle n'est pas absolument indifférent dans toute cette affaire. Le maître d'armes dont il est question ici (Stèsilaos) ne se contente pas en effet d'expliquer verbalement ce qu'il est capable de faire. Ses rodomontades verbales, on les trouve chez certains sophistes qui figurent dans d'autres dialogues. Hippias, par exemple, explique verbalement ce qu'il est capable de faire, quitte, sans doute, à être incapable de mettre à exécution tout ce dont il se vante¹⁴. En tout cas ici, on a quelqu'un qui se présente comme un professeur, comme une sorte de sophiste plus précisément spécialisé dans le maniement des armes, et il montre de fait ce dont il est capable. Il se met lui-même à l'épreuve. Et c'est cette épreuve que Lysimaque et Mélèsias, Lachès et Nicias regardent. C'est à cela qu'ils assistent. Et ainsi ils ne risquent pas de se laisser prendre aux flatteries d'une rhétorique persuasive, il vont pouvoir apprécier, juger de leurs propres yeux. Et le dialogue rappellera plusieurs fois ce qu'est capable de faire Stèsilaos. De cela on a des témoins, des témoins oculaires. Vous voyez que nous sommes là, déjà, dans une dimension qui n'est pas celle de la présentation verbale, de la capacité à présenter verbalement ce qu'on est censé être capable de faire. On est dans l'ordre de l'épreuve, mais de l'épreuve visuelle, directe.

Deuxièmement, [il y a] aussi ce qui s'est passé et que rappelle Lysimaque. Non seulement ils [sont allés] voir, de leurs yeux, pour en faire l'épreuve, ce spectacle dans lequel le maître d'armes se mettait lui-même à l'épreuve, mais Lysimaque et Mélèsias ont pris soin de ne pas dire à Lachès et à Nicias pourquoi ils les ont emmenés, de telle manière que l'épreuve soit pure et nette. Ils ont convoqué Nicias et Lachès devant le spectacle lui-même, devant la chose même. Et ils ne leur ont pas dit pourquoi ils les avaient conviés là, de manière que, effectivement, Nicias et Lachès puissent, en quelque sorte sans préjugés, apprécier très exactement ce que faisait Stèsilaos.

Troisièmement, le texte montre qu'une autre précaution a été prise encore. Si Lysimaque et Mélèsias ont choisi de conduire à ce spectacle, sans dire pourquoi, ces deux hommes que sont Lachès et Nicias, c'est parce que, d'une part, ils sont compétents en la matière (ce sont en effet des chefs de guerre, des gens qui ont exercé des responsabilités militaires), et puis, d'autre part, [ils] ne sont pas de caractère à déguiser leurs pensées¹⁵. Et s'il est vrai, dit le texte, que certains sont de nature à se moquer en fait des choses qu'ils voient, mais n'ont pas le courage ensuite de dire tout le mal qu'ils en pensent, Nicias et Lachès, eux, après avoir

vu la démonstration elle-même, sans aucun préjugé, sans aucune opinion toute faite, ne sachant même pas pourquoi on les emmène, auront assez de caractère pour dire, sans le déguiser, ce qu'ils pensent.

Vous voyez donc toute la série des précautions prises pour que soient aménagées les conditions, la plage du dire-vrai. Il faut qu'il y ait, bien protégé, garanti, un lieu d'émergence de vérité. Et il faut que, autour de ce lieu de la vérité, l'émergence de la vérité soit conjurée de ce qu'il pourrait y avoir de trompeur dans le discours. On va donc voir la chose elle-même. Les spectateurs sont muets, et la question est posée franchement par Lysimaque à Nicias et Lachès, dont on attend une réponse franche. La *parrēsia* est donc bien le signe sous lequel va se dérouler tout le dialogue, grâce à toutes ces précautions. Quel est l'objet, la raison d'être de toutes ces précautions ? Pourquoi est-il si important que ce soit la *parrēsia* qui joue, ici, dans la [nouvelle] question que l'on va poser ? [C'est que] cette question, si importante qu'il faut bien aménager soigneusement toute cette plage de *parrēsia*, est celle du soin que l'on doit donner aux enfants et [de] la manière de s'en occuper. En effet, explique Lysimaque à Lachès et Nicias, vous avez des fils, et vous vous en êtes sans doute occupés. Soit vous vous en êtes occupés [et] vous avez donc réfléchi à ce qui est le meilleur pour eux ; soit vous ne vous êtes pas souciés de vos fils, et dans ce cas-là il serait grand temps que vous le fassiez¹⁶. De toute façon, vous avez certainement quelque chose à dire à propos de la manière de s'occuper des enfants. En tout cas [il s'agit de] répondre à cette question : Faut-il vraiment que nous, Lysimaque et Mélèsias – et éventuellement vous, Nicias et Lachès – nous confions nos fils à ce maître d'armes dont on vient de voir directement les épreuves et les exercices ? L'enseignement qu'ils sont capables de recevoir de lui et qu'il est capable de leur donner vaut-il la peine ?

Lysimaque et Mélèsias posent cette question. Mais aussitôt l'ont-il posée qu'ils ajoutent une raison particulière pour l'avoir posée. Ils donnent la raison pour laquelle, d'une part, ils se préoccupent eux-mêmes si fort de l'éducation de leurs enfants, et pourquoi, en s'en préoccupant, ils se tournent vers Nicias et Lachès comme étant sans doute plus compétents qu'eux-mêmes. Pourquoi ? Eh bien dit Lysimaque, en son propre nom et au nom de Mélèsias, la raison pour laquelle nous nous préoccupons de nos enfants et nous vous demandons conseil à propos de leur éducation, c'est ceci : quand nous regardons notre propre vie, à nous Mélèsias et Lysimaque, nous nous apercevons que nous n'avons rien fait ni de bien ni d'éclatant dans notre vie. Certes, nous appartenons à de grandes familles, certes nos ancêtres avaient un grand renom, certes nos pères ont eu une

très haute destinée dans la ville¹⁷. Mais nous, il faut bien reconnaître qu'on a mené une vie finalement obscure et assez médiocre, sans aucune de ces actions d'éclat qui, précisément, pourraient nous autoriser à donner à nos propres enfants des conseils sur leur manière de se conduire. Nous ne sommes pas, en tout cas, ce type d'exemple que des fils peuvent avoir, doivent avoir sous les yeux pour former leur propre caractère, établir leur propre existence. Nos parents, disent-ils, ont beau avoir été importants et avoir joué un grand rôle dans la cité, nous, nous ne l'avons pas fait. Et aussitôt Lysimaque ajoute : Mais en réalité, si effectivement, nous, nous avons mené une vie si obscure, n'est-ce pas précisément parce que nos parents, nos pères se sont occupés des affaires des autres ? Si absorbés qu'ils étaient dans les affaires de la cité, si occupés à traiter *ta tōn allón pragmata* (les affaires des autres)¹⁸, ils n'ont pas pu ne pas nous négliger. Et c'est parce que nous avons été négligés dans notre enfance, c'est parce qu'on ne s'est pas occupé de nous que nous avons mené une vie obscure. Cette négligence, dont Mélèsias et Lysimaque ont été l'objet lorsqu'ils étaient enfants, à cause même de la haute fortune politique de leurs parents, c'est cela qui explique à la fois pourquoi Lysimaque et Mélèsias sont si anxieux que leurs enfants, eux, ne soient pas négligés, et aussi pourquoi, eux qui sont si obscurs et qui ont des exemples si ternes à présenter à leurs enfants, ils se tournent vers Nicias et Lachès, hommes éclatants, qui eux, ont certainement des choses à dire sur l'éducation des enfants.*

Or, au moment où ils viennent de donner cette explication concernant donc l'*epimeleia* (le mot revient dans ces passages une demi-douzaine de fois au moins), après avoir expliqué pourquoi ils se soucient tellement du soin à apporter aux enfants, ils marquent que, en disant cela, ils ne le font pas sans doute sans un certain sentiment de honte¹⁹. Car il n'y a rien d'agréable à avouer à Nicias et à Lachès que le peu d'éclat de leur propre vie les gêne et leur fait prendre un souci tout particulier du soin qu'il faudra donner à leurs enfants. Ils sont donc obligés de donner cette

* Dans le manuscrit, Foucault écrit trouver, dans la morale ancienne, d'une part une tension « entre le souci des autres dans la forme politique, qui semble rendre si difficile le souci éthique de soi et des autres, et le souci éthique de soi et des autres, auquel on demande si souvent d'amener au souci politique comme à sa raison d'être et à son accomplissement ou comme à un de ses devoirs essentiels » ; et d'autre part une relation d'exclusion entre « faire ce qu'on veut » et « s'occuper de soi-même » :

« C'est un point important dans l'histoire de la morale ancienne que ce jeu entre la nécessité d'une direction par laquelle le maître ou le père gouverne l'âme et la conduite des autres, et le principe d'une autonomie et souveraineté de soi sur soi qui est le couronnement de cet effort et de ce travail, de cette *askēsis* par laquelle on s'occupe soi-même de soi-même. »

explication de leur propre souci. Ils sont obligés de leur donner cette explication en surmontant leur propre honte, leur propre gêne. Et ils sont obligés pour cela d'avoir recours à quoi ? Eh bien à la *parrēsia* (à la franchise, au franc-parler). C'est ce que dit Lysimaque : « D'où nous est venue cette pensée [d'avoir recours à vous pour vous demander des conseils sur l'éducation de nos enfants ; M.F.], la chose mérite d'être contée, bien que le récit en soit un peu long [...]. Comme je vous le disais tout à l'heure, je serai franc. Donc, chacun de nous trouve dans la vie de son père de belles actions qu'il peut raconter aux deux jeunes gens, actions accomplies dans la guerre et dans la paix, actions relatives aux affaires de la cité ; mais, de nous deux personnellement, nous n'avons rien à raconter. Nous en avons quelque honte devant nos fils et nous en faisons reproche à nos pères, qui nous ont laissé la bride sur le cou dans notre jeunesse²⁰. » Vous voyez, le thème de l'*epimeleia*, du souci que l'on doit avoir des enfants, et celui de la *parrēsia* se trouvent directement liés. Ils sont bien obligés de faire appel à la *parrēsia*, à leur courage de dire vrai, pour poser la question du soin des enfants, puisque eux-mêmes ont été négligés et ne sont pas capables de fournir des exemples [...*].

Voilà ce que je voulais dire à propos de ces toutes premières lignes du dialogue. Je voudrais maintenant passer à la partie la plus importante du dialogue, c'est-à-dire la définition de l'examen socratique. Après cette invitation, faite par Mélèsias et Lysimaque, à Nicias et Lachès, on voit Nicias et Lachès répondre favorablement à la demande qui leur a été [adressée]. Ils vont donner leur avis sur le spectacle auquel ils ont assisté, celui de Stèsilaos donnant cette espèce de représentation, de spectacle sur ses propres aptitudes comme maître d'armes. Premièrement, avis de Nicias, deuxièmement avis de Lachès. Et ce qu'il faut souligner, c'est que cette confrontation des deux opinions, de Nicias et de Lachès, sur le maître d'armes prend très exactement la forme d'une discussion politique. On est dans une sorte d'*analogon* de la scène politique, *analogon* d'une assemblée où les deux partenaires vont développer tour à tour, dans un discours continu, leurs propres opinions. D'une part, Nicias trouve utiles les leçons du maître d'armes. Ces leçons sont utiles parce qu'elles donnent un bon exercice pour les combats. Elles donnent un bon exercice aussi dans la mesure où [il est] capable d'initier les jeunes gens à l'art des batailles, et finalement à tout l'ensemble de la stratégie. C'est un bon exercice [encore] parce qu'il est capable de donner des qualités morales de courage et de hardiesse aux jeunes gens qui auront ensuite à défendre leur patrie.

* La fin de la phrase est inaudible.

Ces exercices sont même capables de donner des qualités physiques, non seulement de force et d'endurance, mais aussi une certaine beauté d'attitude, beauté du geste dont Nicias dit qu'elle est très importante par ailleurs²¹. En face de cela, discours de Lachès qui, au contraire, critique les exercices [...*]. Ils ne montrent leurs aptitudes de maîtres d'armes que dans les cités où justement il n'y a guère de soldats réellement bien entraînés²². Et puis, deuxième raison – là, c'est très important par opposition à Socrate comme on va voir tout à l'heure –, il a vu, lui Lachès, en tant que général, comment se comportait ce maître d'armes dans une bataille. Et ce maître d'armes se montrait à la fois pas très courageux et surtout très maladroit, au point même que les combattants avec lesquels il était se tordaient de rire en voyant comment il était incapable de mettre en pratique ses propres leçons²³. Discours de Nicias, discours de Lachès : ils continuent, et ils s'opposent l'un et l'autre, exactement comme dans une passe d'armes politique ou dans un affrontement physique.

C'est là, après ces deux discours, [devant] l'impasse dans laquelle se trouve donc le dialogue à cause de la confrontation entre ces deux discours, que l'on va faire appel à Socrate, qui était déjà là mais était resté muet. L'intervention de Socrate, comme toujours dans tout dialogue de ce type, va marquer non seulement la reprise du thème sous une autre forme, mais en fait, une tout autre procédure dans la discussion. Quelles sont les transformations que l'intervention de Socrate va opérer ici ? Il y en a trois. La transformation la plus simple s'est opérée d'abord sans la moindre difficulté. C'est, en quelque sorte, le passage du modèle politique de la discussion à un modèle que l'on pourrait dire technique. Le modèle politique de la discussion, on l'a vu, ce sont deux personnages qui s'avancent l'un après l'autre, comme ils se seraient avancés à la tribune, et qui tour à tour soutiennent leur thèse. L'un est pour, l'autre est contre. Que ce soit bien ce modèle politico-judiciaire qui soit présent et qui ait été présent jusque-là, c'est très nettement marqué par Lysimaque au moment où on arrive [à] une impasse. Lysimaque en effet, après avoir entendu Nicias et avoir entendu Lachès, dit : Il est très évident qu'il y a divergence, désaccord dans votre *boulê* (dans votre Conseil : référence aux institutions de la ville)²⁴. Nicias et Lachès, dit-il, ont déposé des opinions contraires. Il faut donc demander à Socrate – qui est là mais qui jusqu'à présent s'est tu – avec qui il va voter (*sumpséphos* ; *pséphos*, c'est le caillou, le bulletin de vote). Donc : Avec qui votes-tu, demande Lysimaque à Socrate ? Vous

* Passage totalement inaudible. On entend juste une fin de phrase : « ... leurs qualités ».

Voyez que tout cela se réfère à ce modèle politique. Or c'est ce modèle qu'explicitement Socrate – en réponse à la demande de Lysimaque : Avec qui votes-tu ? – va récuser aussitôt, en faisant valoir ceci : Est-ce que vraiment la loi de la majorité, du plus grand nombre peut s'appliquer ici ? De quoi s'agit-il en effet, dit Socrate ? Il s'agit d'une question – il emploie le mot – de *tekhnē*²⁵. C'est une question de *tekhnē*, et par conséquent, pour une question de *tekhnē*, ce qui doit l'emporter, ce n'est pas le plus grand nombre, [mais] la technique. Technique de quoi ? Eh bien très précisément – le mot est absolument à retenir – ce que nous cherchons, dit-il, c'est un *tekhnikos peri psukhēs therapeian*²⁶ (un technicien du soin, [plutôt que] de la « thérapie », de l'âme).

Or comment peut-on savoir si quelqu'un est compétent en général dans l'ordre de la *tekhnē*, et effectivement dans l'ordre de cette « *tekhnē* » ? Il est évident que si l'on parle à titre de simple suffrageant, [il suffit] de quelqu'un capable de déposer un bulletin de vote pour ou contre une opinion. Pour qu'il soit utile, efficace de s'adresser à quelqu'un quand il s'agit, non pas de la scène politique ou des thèmes de la scène politique, mais du problème de la *tekhnē*, il faut qu'il y ait deux critères. On reconnaîtra que quelqu'un est compétent dans l'ordre de la *tekhnē*, premièrement si l'on sait quels sont ses maîtres, et si ces maîtres étaient de bons maîtres, s'ils étaient capables de former de bons élèves. La question du maître, voilà le premier critère. Et le second critère, c'est celui, pourrait-on dire, de l'œuvre. Celui qui se déclare compétent et veut donner son avis, ou celui vers lequel on se tourne comme étant compétent, a-t-il eu seulement de bons maîtres, et surtout a-t-il été capable de faire quelque chose, et quelque chose de valable ? (On peut même admettre que, sans maître, il a été capable de faire quelque chose de valable)²⁷. Il faut en tout cas ces deux critères. Soit combinés soit en alternative, ces deux critères sont indispensables pour que l'on puisse tenir compte de l'opinion de quelqu'un, du moment que l'on est dans l'ordre de la *tekhnē*.

Donc, disons adieu à la scène politique, aux procédures de la scène politique, où les deux opinions s'opposent terme à terme et où les votes, par la loi du grand nombre, départagent ces opinions. Faisons appel à autre chose qui est le critère de la compétence, critère de la compétence appuyé sur les deux mâts que sont la qualité du maître d'une part et la qualité de l'œuvre de l'autre. Ceci apparaît lorsque Socrate dit : « De même, Lachès et Nicias, puisque Lysimaque et Mélèsias vous demandent conseil au sujet de leurs fils pour les aider à rendre leurs âmes aussi parfaites que possible, si nous déclarons que nous avons appris cet art, nous devons leur faire connaître quels maîtres nous avons eus, et prouver

que ces maîtres, hommes de mérite eux-mêmes, avaient soigné habilement de jeunes gens avant de nous transmettre leur enseignement. Si quelqu'un de nous déclare n'avoir pas eu de maître [possibilité parfaitement légitime ; M.F.], mais peut du moins nous montrer ses œuvres, il faut nous dire quels individus, Athéniens ou étrangers, esclaves ou libres, sont devenus, grâce à lui, des hommes d'un mérite reconnu. Si nous ne pouvons faire rien de tout cela, prions nos amis de s'adresser à d'autres et ne nous exposons pas, en corrompant leurs fils, à la plus grave responsabilité envers leurs parents²⁸. » Vous voyez que nous sommes passés là de la véridiction de type politique (la scène, une Assemblée, un Conseil, une *boulè*, des opinions qui s'affrontent, un vote) à autre chose. Cette autre scène, c'est la véridiction technique dont je vous avais parlé et dont vous voyez qu'elle est bien définie ici comme nous l'avions vu la dernière fois : elle s'appuie essentiellement sur la traditionalité d'un savoir qui va du maître au disciple et se manifeste [par des œuvres]. La véridiction de la technique, la véridiction de l'enseignement, c'est celle qui peut s'autoriser de ce double rapport à la maîtrise et à l'œuvre.

Mais – et c'est là qu'on va voir apparaître une seconde transformation – Socrate se dérobe. Et alors qu'il vient de mettre en place, par opposition à cette politique, la scène technique, au moment où on pense qu'on va maintenant aborder, puisqu'il s'agit de la technique de l'âme, [la question] : Quels ont été les maîtres de Socrate et quelles ont été ses œuvres ?, Socrate se dérobe et dit : Mais moi, personnellement, je n'ai jamais eu de maître, parce que je n'ai jamais eu les moyens de m'en payer un [...*]. Je n'ai pas été assez riche²⁹. Et quant à enseigner les autres, je n'en suis pas capable. Par conséquent, ce n'est pas vers moi qu'il faut se retourner si vous cherchez effectivement un homme compétent qui pourra vous dire comment éléver vos enfants.

Et il propose aussitôt de retourner la question de la compétence vers Nicias et Lachès. En effet, dit-il, ce sont des gens qui ont été assez riches pour pouvoir se procurer des maîtres. Et de toute façon, ils ont assez vécu, ils ont eu assez d'expérience pour pouvoir apprendre eux-mêmes ce qu'ils pourraient enseigner aux jeunes gens³⁰. Si bien que nous voilà maintenant sur une tout autre scène que celle que l'on avait connue tout à l'heure. Non plus la scène politique, mais la scène technique, avec les mêmes personnages qui réapparaissent, grâce à ce jeu de Socrate, qui a déplacé la scène mais s'est dérobé comme interlocuteur de cette scène. On retrouve Nicias et Lachès, on se tourne vers eux et c'est à eux que l'on demande

* La fin de la phrase est inaudible.

de parler. Seulement Socrate a tout de même placé un grain de sable dans cette scène nouvelle qu'il vient d'instaurer. Dans cette [question] technique où on retrouve Nicias et Lachès, en quelque sorte remis en scène, il a introduit un grain de sable. Ce grain de sable, c'est celui-ci. Il dit : Puisqu'il s'agit maintenant de compétence, puisque Nicias et Lachès vont parler en tant que compétents, avant même que nous leur demandions leur avis, faut-il encore qu'ils montrent et attestent leur compétence. Quel est leur titre à parler de la question qu'on leur pose ? Il va donc falloir que nous les interrogions sur : Qui a été leur maître ? Comment ont-ils appris ce qu'ils savent, et quelles ont été leurs œuvres en ce domaine ?³¹ Par conséquent, Socrate propose non seulement un déplacement de scène de la politique à la technique, mais un déplacement, une transformation de la procédure. Lachès et Nicias ne sont pas simplement invités à donner leur opinion parce qu'ils sont compétents. On va les prier et on va faire pression sur eux pour qu'ils acceptent un jeu dans lequel ils répondront aux questions. On va les interroger sur ce qui les rend compétents pour parler de cette question technique qui est l'art de la *psukhēs therapeia* (le soin de l'âme). Et cette forme d'interrogation que Socrate propose, Lysimaque, en tant que commanditaire du dialogue, l'accepte. Lysimaque, en effet, accepte cette proposition de changement de procédure due à Socrate. Et il fait à Nicias et Lachès la proposition suivante : « Il me semble, Nicias et Lachès, que Socrate a raison. À vous de décider s'il vous est agréable d'être interrogés et de répondre. Quant à Mélèsias et moi, nous serions évidemment charmés de vous entendre exposer vos idées en réponse aux questions de Socrate. Car, ainsi que je le disais au début, si nous vous avons priés de nous donner vos avis, c'est que nous pensions que vous aviez dû réfléchir à ce problème, d'autant plus que vous avez comme nous des fils en âge de compléter leur éducation. Par conséquent, si vous n'y faites point d'objection, veuillez nous le dire et aborder cette recherche avec Socrate, échangeant tour à tour les demandes et les réponses ; car la question, comme le dit Socrate, est pour nous des plus graves. Voyez donc si ce projet vous agréée³². » Alors vous voyez : déplacement de la scène politique à la scène technique ; et, à l'intérieur de la scène technique, retour de Nicias et Lachès, mais dans la position de gens qui vont être interrogés.

Et c'est là que se situe le troisième changement, changement qui inaugure et marque l'émergence du jeu proprement socratique et de la *parrēsia* socratique, dans sa forme que je vais essayer tout à l'heure de vous montrer. Il avait donc transformé le modèle politique en une référence à la technique et à la compétence. Deuxièmement, à propos de cette

question de compétence, il a proposé et fait accepter la règle que les deux interlocuteurs ne joueraient pas directement de leur compétence, mais seraient d'abord invités à en rendre compte, et à en rendre compte en répondant aux questions que Socrate leur pose. Seulement voilà, on arrive maintenant à une troisième transformation qui est la plus importante. En effet Socrate, en proposant cette référence à la technique et cette procédure en question, a l'air simplement d'entraîner ses deux interlocuteurs dans ce domaine de la technique, et donc de [les] inviter à indiquer quelle est, en quelque sorte, leur place, quel est leur rôle, leur jeu, dans cette transmission du savoir par le maître. Et au moment où il a l'air de leur demander simplement des titres dans l'enchaînement de la maîtrise et du savoir, il est en train au fond de manigancer tout autre chose. Et sous prétexte de les interroger sur les maîtres qui peuvent authentifier leur compétence et leur avis, il va leur imposer un tout autre jeu, qui n'est ni celui, bien entendu, politique, ni même celui de la technique, [mais] qui sera le jeu de la *parrēsia* et de l'éthique, qui sera le jeu de la *parrēsia* orientée vers le problème de l'*êthos*. Comment fait-il cette transformation ? Je crois qu'il faut répondre à une autre question. Premièrement : comment ce jeu socratique est-il présenté dans le dialogue, c'est-à-dire comment est-il découvert et accepté par les partenaires ? Deuxièmement : comment ce jeu est-il décrit, défini, en quoi consiste-t-il ? Et troisièmement : qu'est-ce qui autorise Socrate à jouer ce rôle de la *parrēsia* éthique ?

*

NOTES

1. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1983, p. 683 (Chantraine parle à propos de cette hypothèse de dérivation d'un rapprochement « très douteux »).

2. A. Hatzfeld & A. Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Delagrave, 1964.

3. Le titre complet est en effet : « *Le moyne noir en gris dedans Varennes* ». *Sotie Nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*.

4. Platon, *Lachès*, 21c-21e et 30 a-b, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 145-146 et 157.

5. Cf. sur ce point la leçon du 6 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 15-20 et 29-31.

6. En 1982, Foucault avait parlé du « moment cartésien » (différent de Descartes lui-même) comme échappant à la logique cathartique de la spiritualité (l'accès de la vérité exige une transformation du sujet ; cf. *id.*, p. 19).

7. Cf. les leçons du 6 et du 13 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*.
8. Sur ce point, cf. *id.*, p. 50-57.
9. Sur ce point, cf. *id.*, p. 71-72.
10. Foucault n'évoque pas ce livre dans son cours de 1983 (*Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée). La première mention qu'il en fait se trouve dans la leçon du 8 février 1984 (*supra*).
11. Décédé en 1977.
12. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. A. Abrams, Paris, Verdier, 1983.
13. Platon, *Lachès*, 178a-b, p. 90.
14. Cf. tout le début du dialogue platonicien *Hippias Mineur*.
15. Platon, *Lachès*, 178b, p. 90.
16. *Id.*, 179b, p. 171.
17. Lysimaque est le fils du « grand Aristide » et Mélèsias le fils de Thucydide, « distinct de l'historien, un des principaux chefs du parti aristocratique au milieu du V^e siècle » (Notice du *Lachès*, p. 85).
18. « Nous en faisons reproche à nos pères, qui nous ont laissé la bride sur le cou dans notre jeunesse, occupés qu'ils étaient eux-mêmes par les affaires des autres (*ta de tōn allōn pragmata*) » (*Lachès*, 179d, p. 91).
19. *Id.*, 179c, p. 92.
20. *Ibid.*
21. *Id.*, 181e-182d, p. 94-95.
22. *Id.*, 183b, p. 96.
23. *Id.*, 183d, p. 96.
24. « Notre Conseil (*boulē*) me semble avoir encore besoin d'un arbitre qui le départage [...]. Il convient que tu nous dises auquel des deux tu apportes ton suffrage (*sumpsēphos*) » (*id.*, 184c-d, p. 8).
25. *Id.*, 185a, p. 98.
26. *Id.*, 185e, p. 100.
27. *Id.*, 185e-186a, p. 100.
28. *Id.*, 186a-b, p. 100-101.
29. *Id.*, 186c, p. 101.
30. *Id.*, 186c-d, p. 101.
31. *Id.*, 186e-187d, p. 101.
32. *Id.*, 187c-d, p. 102.

LEÇON DU 22 FÉVRIER 1984

Deuxième heure*

Socrate et l'examen complet et continu de soi-même. — Le bios comme objet de la parrèsia socratique. — La symphonie des discours et des actes. — Les conclusions du dialogue : la soumission finale au logos.

Première question : comment ce jeu est-il décelé et accepté ? Vous savez que, dans un certain nombre de dialogues de Platon, c'est une règle presque générale que la méthode de Socrate soit, à un moment donné, présentée, esquissée, définie dans certains de ses caractères, de sorte que le jeu n'est jamais invisible au lecteur ni même inconnu aux participants et à ceux qui sont amenés à le jouer. On leur dit toujours un peu quelque chose de ce jeu, mais [d'une part], cette caractérisation du jeu socratique est très fréquemment donnée par Socrate lui-même, et pas par ceux qui vont être, en quelque sorte, les partenaires et victimes du jeu socratique ; et d'autre part, lorsque les interlocuteurs s'aperçoivent du jeu dans lequel ils sont entraînés, ils font, sinon toujours, du moins souvent, acte de résistance. C'est en tout cas ce qui se passe, vous le savez bien, avec des personnages comme Protagoras, Gorgias, Calliclès, Thrasymaque¹.

Or ici, on a quelque chose, tout de même, de fort intéressant. D'abord les interlocuteurs sont parfaitement au courant, du moins l'un d'entre eux, de ce qu'est Socrate, de ce qu'il fait et de ce qu'il a de particulier. Deuxièmement, non seulement l'un est au courant, et il accepte son jeu, [mais] l'autre, Lachès, qui n'était pas au courant, accepte aussi et s'engage, à la fois volontiers et volontairement, dans ce jeu parrésiastique qui va se dérouler. Cette acceptation du jeu parrésiastique, par ceux qui vont en être les partenaires, les cibles et jusqu'à un certain point les victimes heureuses et consentantes, est très nettement marquée au moment où Socrate intervient. Socrate en effet vient de dire et de faire accepter qu'il posera des

* Nous introduisons ici une coupure artificielle. Il semble qu'exceptionnellement il n'y ait pas eu ce jour d'interruption de séance.

questions et les autres auront à répondre. On croit toujours qu'on est dans l'ordre de la compétence [et] que Socrate va dire : Quels sont vos maîtres, ou en tout cas comment vous êtes-vous formés au courage et quelles sont les œuvres d'aptitude militaire qui peuvent authentifier votre intervention et l'avis que vous donnez ? Mais au moment où Socrate vient de proposer cela [...*], Nicias intervient et dit : Ne croyez pas du tout que les choses vont se passer comme ça. Je connais Socrate, et je sais parfaitement ce qu'il va faire. Je suis au courant de ce qui se passe quand « on appartient au groupe intime et, pour ainsi dire, à la famille des interlocuteurs habituels de Socrate² ». Il ajoute aussitôt qu'il accepte le jeu, qu'il en a l'habitude et qu'il se plaît dans la famille de Socrate³. En l'occurrence, aujourd'hui, dit-il, « je ne m'oppose pas à ce que Socrate s'entretienne avec nous de la manière qui lui plaira⁴ ». À cet engagement de Nicias, fondé sur ce qu'il connaît de Socrate et sur la bienveillance, l'amitié qu'il a pour lui, sa familiarité avec lui, à cette acceptation préalable, Lachès va ajouter sa propre acceptation. Il ne connaît pas bien Socrate, il n'est pas du tout habitué à son mode de discourir, mais finalement, pour un certain nombre de raisons qu'on verra tout à l'heure, il accepte tout ce que Socrate voudra bien poser en fait de questions [et] tous les changements possibles qu'il imposera au dialogue. Et si, à la différence de Nicias, il ne sait pas au juste comment cela va [se passer], il accepte résolument l'expérience : « ma bonne volonté lui est acquise », « oui, je consens (*touto gar moi sugkhoreito*)⁵ », [et] un peu plus loin : « je t'invite [Socrate] à m'enseigner⁶ ». Il termine cette intervention, préalable à la discussion, en disant : « Parle donc librement [*leg'oun ho ti soi philon*] : parle, dis ce que tu veux ; M.F.] sans tenir compte de mon âge⁷. » On a là le pacte parrésistique par excellence. L'un parlera franchement, librement, disant tout ce qu'il a à dire, dans la forme qu'il veut. Quant aux autres, ils ne [réagiront] pas, comme [cela arrive] si souvent dans la scène politique ou devant quelqu'un qui parle franchement : on se fâche, on se formalise, on se met en colère, éventuellement même on punit celui qui a fait un usage que l'on considère comme abusif de la *parrēsia*. Pas du tout. Ici c'est un bon jeu de *parrēsia*, entièrement positif où, au courage de Socrate, va répondre le courage de ceux qui acceptent sa *parrēsia*. Le pacte est entier, le pacte est plein, et je dirais qu'il n'est jamais démenti. On est dans la forme de la *parrēsia* heureuse.

Deuxième question : maintenant que l'on sait que les deux principaux interlocuteurs ont accepté, que va-t-il se passer ? Et quel jeu – que

* Passage inaudible.

Nicias, accepte puisqu'il lui est familier, que Lachès accepte aussi avec son courage – Socrate va-t-il jouer ? C'est Nicias bien sûr, en tant que familier de Socrate, qui va exposer ce jeu parrésiastique. Voilà ce qu'il dit à Lysimaque : « Parce que tu me parais ignorer que, si l'on appartient au groupe intime et, pour ainsi dire, à la famille des interlocuteurs habituels de Socrate, on est forcément, quel que soit le sujet qu'on entame d'abord, de se laisser ramener par le fil de l'entretien à des explications sur soi-même, sur son propre genre de vie et sur toute son existence antérieure. Quand on en est arrivé là, Socrate ne vous lâche plus avant d'avoir tout passé au crible de la belle façon. Pour moi, qui ai l'habitude du personnage, je sais qu'on ne peut éviter d'être ainsi traité et je vois clairement que je n'y échapperai pas moi non plus. Car je me plais, Lysimaque, dans sa compagnie, et je ne trouve pas mauvais d'être remis en mémoire du bien ou du mal que j'ai fait ou que je fais encore ; j'estime qu'à subir cette épreuve on devient plus prudent pour l'avenir, si l'on est disposé, selon le précepte de Solon, à apprendre durant toute sa vie, et à ne pas croire que la vieillesse toute seule nous apporte la sagesse. Subir l'examen de Socrate (*basanizesthai*) n'est pour moi ni une nouveauté ni un désagrément : je savais depuis longtemps qu'avec Socrate ce ne serait pas seulement les jeunes gens qui seraient mis en cause, mais que nous y passerions aussi. Je le répète donc : en ce qui me concerne, je ne m'oppose pas à ce que Socrate s'entretienne avec nous de la manière qui lui plaira⁸. »

Vous avez donc le pacte parrésiastique, sur lequel Nicias revient un certain nombre de fois, et en même temps la description de ce qui va se passer. Que va-t-il se passer ? Eh bien – c'est le signe sous lequel se place toute la *parrésia* socratique et sa véridiction –, quel que soit le sujet qu'on aborde, avec Socrate il est nécessaire (*anagkē*)⁹ que les choses se passent de la manière suivante : Socrate ne lâchera pas prise avant que son interlocuteur n'ait été amené (*periagesthai*)¹⁰ : il est mené comme par la main, on le promène) jusqu'au point où il peut rendre compte de lui-même (*didonai peri hautou logon* : donner raison de soi¹¹). Cette citation est évidemment très importante [...*]. Au fond, on est encore tout près – en apparence, si on n'y prêtait attention – de ce qui était demandé tout à l'heure lorsque, étant passé de la scène politique à la scène technique, Socrate avait dit : C'est très bien de dire qu'on est compétent, d'être consulté comme tel, mais encore faut-il pouvoir rendre compte de sa compétence, et dire qui ont été nos maîtres, quelles œuvres on a effectivement accomplies. Il semble donc qu'on soit au tribunal : il s'agit encore de rendre compte de soi.

* Fin de phrase inaudible.

Mais en fait, c'est d'une tout autre chose qu'il s'agit, et le développement qui suit nous le montre bien. Il ne s'agit pas en effet, en rendant compte de soi-même, de dire qui est son maître et de dire quelles œuvres on [a accomplies]. Il ne s'agit pas, dans cette *parrēsia* socratique, d'interroger quelqu'un en quelque sorte sur ses antériorités dans la chaîne de tradition qui permet la transmission du savoir, ni de l'interroger, en quelque sorte en aval, sur les œuvres qu'il a faites grâce à ses compétences. On lui demande de rendre compte de lui-même, c'est-à-dire de montrer quelle relation il y a entre lui-même et le *logos* (la raison). Qu'en est-il de toi et du *logos*, peux-tu donner raison, peux-tu donner le *logos* de toi-même ? Il ne s'agit pas de compétence, il ne s'agit pas de technique, il ne s'agit pas de maître, ni d'œuvre. De quoi est-il question ? Il est question – et là le texte le dit un peu plus loin – de la manière dont on vit (*hontina tropon nun te zē*).

Alors là comparez, si vous voulez, d'une part avec ce qui se passe auparavant, et aussi avec l'*Alcibiade*. Dans l'*Alcibiade*, vous aviez le problème : qui est ce « soi-même » [auquel il faut] faire attention ? Ici, il faut rendre compte de soi-même, mais qui est ce soi-même, quel domaine doit être couvert par ce « rendre compte de soi-même » ? Non pas l'âme, mais la manière dont on vit (*hontina tropon nun te zē* : de quelle manière tu vis maintenant, de quelle manière aussi tu as vécu ta vie passée). C'est ce domaine de l'existence, ce domaine de la manière de l'existence, du *tropos* de la vie, c'est cela qui va constituer le champ où s'exercera le discours et la *parrēsia* de Socrate. Ce n'est donc ni la chaîne de rationalité comme dans l'enseignement technique, ce n'est pas non plus le mode d'être ontologique de l'âme, c'est le style de vie, la manière de vivre, la forme même que l'on donne à la vie.

Deuxièmement, vous voyez aussi que, dans ce « rendre compte de soi-même », il ne s'agit pas, comme lorsqu'il était question de technique tout à l'heure, d'authentifier une compétence qui donne une autorité, mais de soumettre sa vie à ce qu'il appelle une pierre de touche, une épreuve qui permet de distinguer ce qu'on a fait de bien et ce qu'on a fait de mal dans l'existence. Vous avez le verbe *basanizesthai* qui dérive du mot *basanos* (la pierre de touche). Cette notion de tri – de l'opération par laquelle la pierre de touche partage les choses et [permet de] distinguer ce qui est de l'or de ce qui n'en est pas, ce qui est bien de ce qui n'est pas bien – est une notion très importante dans toute la pratique socratique telle que la définit Platon. Dans le *Gorgias*, à un certain moment important dans le long dialogue entre Socrate et Calliclès, Socrate propose une sorte de pacte parrēsiastique possible à Calliclès¹². Dans ce pacte, Socrate pose

les choses en faisant croire que Calliclès va être une pierre de touche pour lui, alors que, bien entendu, c'est le contraire qui se passera. Ici c'est bien le contraire puisque c'est Socrate le *basanos* (la pierre de touche), et par frottement avec lui, par confrontation avec lui, on va pouvoir distinguer ce qui est bien de ce qui n'est pas bien dans sa vie. C'est encore cette notion de *basanos* que l'on trouve dans *La République* au livre VII (537b)¹³ ou dans le *Politique* en 308d¹⁴, utilisée dans un sens politique, lorsqu'il dit qu'il est important, pour la constitution de la cité, de faire l'épreuve, de soumettre à la pierre de touche les gens qui appartiendront à la cité et de pouvoir distinguer ceux qui sont bons de ceux qui sont mauvais, ceux que l'on peut intégrer dans le tissu de la trame de ceux qui doivent être rejetés.

Nous avons donc là – c'était l'élément important que je voulais retenir surtout aujourd'hui – l'émergence de la vie, du mode de vie comme étant l'objet de la *parrēsia* et du discours socratiques, vie par rapport à laquelle il faut exercer une opération qui sera une opération d'épreuve, de mise à l'épreuve, de tri. Il faut soumettre la vie à une pierre de touche pour partager exactement ce qui est bien et ce qui n'est pas bien dans ce qu'on fait, dans ce qu'on est, dans la manière de vivre. J'oubliais autre chose, c'est qu'il ne s'agit pas simplement d'éprouver ou de former ce mode de vie une fois pour toutes dans sa jeunesse, mais – Nicias y insiste et c'est très important – ce principe de l'épreuve de vie doit être poursuivi tout au long de l'existence. Rappel, vous vous souvenez, de la phrase de Solon disant qu'il faut apprendre toute sa vie : il faut se soumettre, même vieux, à cette épreuve socratique. Nicias, qui a [un certain] âge à l'époque du dialogue, accepte de se soumettre à l'épreuve socratique. Car, à la différence de ce qui se passe dans la compétence technique qu'on acquiert une fois pour toutes dans sa vie et qu'on peut utiliser ensuite, l'épreuve socratique est quelque chose que l'on ne peut pas ne pas renouveler, ne pas faire valoir tout au long de sa vie comme principe d'organisation et mise en forme de son mode de vie. Il s'agit donc là, vous le voyez, de la constitution, de la définition d'une certaine pratique parrēsiastique, d'un certain mode de vérification qui est maintenant extrêmement éloigné de la transmission du savoir technique d'un maître à ceux auxquels il enseigne. Il s'agit, dans cette vérification, d'instaurer un certain rapport à Socrate, rapport qui soutient la mise en épreuve, la mise en examen de la vie, et ceci tout au long de l'existence.

La première question était : comment cette *parrēsia* est-elle acceptée ? La seconde : en quoi consiste-t-elle, à quoi se rapporte-t-elle, quel est son domaine d'application ? [Réponse] : le mode de vie. Troisième question

maintenant : qu'est-ce qui autorise Socrate à user d'une méthode à l'égard de tout le monde et de n'importe qui, qu'est-ce qui l'autorise à l'avoir utilisée déjà si souvent avec Nicias et à l'utiliser aujourd'hui avec Nicias et avec Lachès ? À cette question-là, c'est Lachès qui va répondre. Nicias a décrit en quoi consiste la *parrēsia* de Socrate, mais c'est Lachès, qui pourtant ne connaît Socrate ni comme dialecticien ni comme homme de discours, qui va donner la raison pour laquelle il faut laisser à Socrate la possibilité d'user ainsi de son discours.

« En matière de discours », dit Lachès, « mon cas est simple, ou plutôt il est double. J'ai l'air tantôt d'aimer les discours et tantôt de les détester. Quand j'entends discourir sur la vertu ou sur quelque science, un homme qui est vraiment un homme et digne de ses discours, j'en éprouve une joie profonde par la contemplation de la convenance et de l'harmonie dont le spectacle m'est offert. Un tel homme est à mes yeux le musicien idéal, qui ne se contente pas de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole, mais qui, dans la réalité de sa vie, met d'accord ses paroles et ses actes, selon le mode dorien et non ionien, encore bien moins phrygien ou lidyen, mais selon le seul qui soit vraiment grec. Cette voix-là m'enchante et me donne pour tout le monde l'air d'un ami du discours, tant je recueille avec passion les mots qu'elle fait entendre. Mais le discoureur qui fait tout le contraire m'ennuie, et d'autant plus qu'il semble parler mieux ; ce qui me donne l'apparence d'un ennemi des discours. Pour Socrate, je ne connais pas encore ses discours, mais je crois connaître ses actes, et, sur ce point, je l'ai trouvé digne du langage le plus beau et de la plus entière liberté de parole (*pasēs parrēsias*). Si donc il possède aussi cette qualité, ma bonne volonté lui est acquise, je serai heureux d'être examiné par lui (*exetazesthai*), et je ne demande pas mieux que d'apprendre selon le précepte de Solon, auquel je veux ajouter un seul mot : oui, je consens à apprendre dans ma vieillesse à la condition que le maître soit un honnête homme¹⁵ [toujours la citation de Solon que Nicias avait faite tout à l'heure ; M.F.]. C'est une concession que je réclame, l'honnêteté du maître, afin que l'on ne m'accuse pas d'avoir l'entendement rebelle s'il m'arrive d'écouter sans plaisir. Que d'ailleurs le maître soit jeune, encore peu connu, ou qu'il ait quelque autre désavantage de ce genre, cela m'est tout à fait égal. Je t'invite donc, Socrate, à m'enseigner et à m'examiner (*elegkhein*) comme il te plaira, et je t'apprendrai en retour ce que je sais. Mes sentiments pour toi datent de ce jour où tu as partagé mon péril et où tu m'as donné de ton courage une preuve pleinement justificative. Parle donc librement (*leg'oun ho ti soi philon*) sans tenir compte de mon âge¹⁶. »

Il faut lire cette réponse avec une certaine attention. On a tendance à interpréter ce passage d'une façon un peu hâtive en prêtant à Lachès à peu près le propos suivant. Lachès aurait dit : J'accepte que Socrate m'interroge, Socrate est habilité à me poser les questions qu'il veut, précisément sur le courage. Pourquoi ? Parce que j'ai pu constater que Socrate avait été lui-même courageux à la bataille de Dèlion. Cette fameuse bataille, il y avait fait déjà allusion un peu plus haut quand il [avait] dit : « Mes sentiments pour toi datent de ce jour où tu as partagé mon péril¹⁷ » : c'est celle où les Athéniens avaient été vaincus et Socrate y avait eu une attitude particulièrement courageuse. On a l'habitude d'interpréter ce passage en disant : Lachès accepte cette discussion sur le courage, accepte de répondre aux questions de Socrate sur le courage, puisqu'il sait que Socrate a été courageux à cette bataille de Dèlion. Or ce n'est pas respecter le mouvement du texte que de l'interpréter [ainsi]. Premièrement, comme vous avez pu le voir, à ce stade-là de la discussion il n'est pas encore question du courage. On est toujours dans la première question qui était : Lysimaque et Mélè-sias ont des enfants, ils se demandent s'il faut leur apprendre les exercices des armes et les confier à Stésilaos. Qui pourrait bien les aider là-dedans ? On est toujours dans cette question qui est celle du soin à donner aux enfants. On n'en est pas à la question de la nature du courage. Elle ne sera introduite que plus tard. Et deuxièmement, si on regarde le texte, on s'aperçoit que, non seulement il n'est pas encore question du courage en général, mais Lachès ne se réfère même pas exactement au courage de Socrate. Il se réfère bien à ce qui s'est passé au moment de la bataille de Dèlion, mais il n'emploie pas le mot qui signifie strictement courage (*andreia*), qui intervendra plus tard en 190d¹⁸. Il parle beaucoup plus généralement de la vertu, de la valeur, de l'*aretê* de Socrate. Le courage bien sûr est une partie de la vertu, mais c'est bien à cette vertu, cette valeur en général [que] Lachès se réfère.

Mais en fait que dit-il dans tout cela ? Je ne crois pas qu'il dise : J'accepte que Socrate m'interroge sur le courage parce qu'il a été courageux. [Dans] tout le début du texte, répondant à une question (est-ce que je suis quelqu'un qui aime les discours ou qui ne les aime pas ?), il dit : À la fois je les aime et je ne les aime pas, je ne m'y connais pas bien en fait de discours. Au fond, je ne cherche pas à partager les discours en bons et mauvais, pour distinguer ceux que je vais recevoir et ceux que je vais refuser, je ne m'adresse pas tellement à ce que disent les discours, je m'adresse surtout à la manière dont il y a harmonie ou non entre ce que dit celui qui parle (le discours lui-même) et ce qu'est celui qui parle. Lorsque la vie (le *bios*) de celui qui parle est en accord, lorsqu'il y a une symphonie entre les

discours de quelqu'un et ce qu'il est, c'est à ce moment-là que j'accepte le discours. Lorsque le rapport entre la manière de vivre et la manière de dire est harmonieux, c'est à ce moment-là que j'accepte le discours et que je suis *philologos* (ami des discours). C'est précisément ce qui se passe à propos de Socrate. Lachès ne dit pas : Socrate pourra parler du courage parce qu'il est courageux. D'une façon beaucoup plus générale, tout ce que Socrate dira librement, il l'acceptera. Il acceptera même d'être testé, examiné, lui qui est un vieux général sur le retour, par cet homme relativement jeune encore qu'est Socrate. Pourquoi acceptera-t-il tout cela ? Parce qu'il y a précisément cette symphonie, cette harmonie entre ce que dit Socrate, sa manière de dire les choses et sa manière de vivre. La *parrēsia* socratique comme liberté de dire ce qu'il veut est marquée, authentifiée par le son de la vie de Socrate lui-même. La trajectoire n'est donc pas : du courage de Socrate (à la bataille de Délon) à sa qualification, sa compétence à parler du courage militaire. La trajectoire est : de l'harmonie entre vie et discours de Socrate à la pratique d'un discours vrai, d'un discours libre, d'un discours franc. Le franc-parler s'articule sur le style de vie. Ce n'est pas le courage à la bataille qui authentifie la possibilité de parler du courage.

On a là un passage assez important et significatif pour deux choses auxquelles justement je m'intéresse cette année. Premièrement : le lien qu'il y a entre l'*epimeleia* (le souci) et une certaine modalité du discours socratique. Le discours socratique est bien ce qui est capable de reprendre en charge le souci que les hommes ont d'eux-mêmes, dans la mesure où la *parrēsia* socratique est précisément un discours qui s'articule et s'ordonne au principe « occuez-vous de vous-même ». Là où les hommes se soucient d'eux-mêmes et de leurs enfants, c'est Socrate qui est au fond le vrai compétent. Ni la forme politique ni la forme technique ne sont capables de répondre à ce besoin et à ce souci fondamental. Au souci des hommes, seul le soin, l'application, le zèle, l'*epimeleia* socratique est capable de répondre.

[Deuxièmement], cette *parrēsia* socratique, de quoi va-t-elle parler ? Elle ne va pas parler de compétence, elle ne va pas parler de *tekhnē*. Elle va parler d'autre chose : du mode d'existence, du mode de vie. Et le mode de vie apparaît comme le corrélatif essentiel, fondamental de la pratique du dire-vrai. Dire vrai dans l'ordre du souci des hommes, c'est mettre en question leur mode de vie, c'est essayer de mettre à l'épreuve ce mode de vie et de définir ce qui peut être validé et reconnu comme bon et ce qui doit être au contraire rejeté et condamné dans ce mode de vie. C'est en cela que vous voyez s'organiser cette chaîne fondamentale qui est celle du

souci, de la *parrēsia* (du franc-parler) et du partage éthique entre le bien et le mal dans l'ordre du *bios* (de l'existence). On a là, je crois, l'esquisse, le dessin tout de même ferme déjà de ce qu'est cette *parrēsia* socratique, qui n'est plus du tout la *parrēsia* politique dont je vous avais parlé la dernière fois. C'est bel et bien une *parrēsia* éthique. Son objet privilégié, son objet essentiel, [c'est] la vie et le mode de vie.

Encore un mot sur la fin du texte. C'est le troisième passage sur lequel je voulais m'arrêter un instant. Là, je serai plus bref. Interrogeant Lachès et Nicias, qui ont accepté ce jeu parrēsiastique, pour savoir s'ils sont capables de rendre compte (*didonai logon*) de leur manière de vivre, Socrate bien sûr pose la question : Qu'est-ce que le courage ? Vous êtes effectivement courageux, pouvez-vous rendre compte (donner le *logos*) de votre comportement, de votre manière de vivre ? Et c'est à cela que Lachès d'abord et Nicias ensuite s'emploient. Tous les deux échouent : Lachès, qui est courageux, n'est pas capable de rendre compte (de donner le *logos*) de son propre comportement. Sa définition du courage échoue parce qu'elle est trop étroite d'abord, trop large ensuite¹⁹. Nicias est mis lui aussi à l'épreuve. On lui demande de rendre compte de son courage, et lui non plus ne peut pas, parce qu'il essaie d'en rendre compte en termes simplement de savoir, d'aptitude, de compétence, d'*epistemē*²⁰. Échec par conséquent. Tous ces gens qui sont courageux dans la réalité, ces gens qui ont eu le courage d'accepter le jeu de la vérité que Socrate leur a proposé, n'ont pas été capables de dire la vérité du courage. Et en ce sens, il y a bien échec et le dialogue est interrompu sur un constat : « Nous n'avons pas découvert la vraie nature du courage²¹ », dit Socrate. En effet, répondent les interlocuteurs.

Mais au moment même où ils constatent qu'ils n'ont pas pu résoudre la question qui était posée (à savoir : qu'est-ce que le courage dans sa vérité, quelle est la vérité du courage ?), il n'en reste pas moins que le dialogue ne se borne pas à cet échec et à ce constat d'échec. Quelque chose s'est passé dans le dialogue qui apparaît, je crois, à la fin même du texte, et empêche de voir, dans tous les obstacles rencontrés au cours de la discussion et dans l'effort pour définir ce qu'est le courage, une impasse définitive. Ce qui s'est passé réellement et ce à quoi conduit le dialogue est à chercher, non pas dans la conclusion mais dans les trois conclusions que l'on trouve dans le dialogue, dans la superposition de ces trois conclusions.

La première est la conclusion ironique par laquelle les deux interlocuteurs partenaires de Socrate (Nicias, Lachès, ces hommes d'État éminents et courageux) vont en quelque sorte s'éliminer et s'esquiver d'eux-mêmes. Nicias, qui est plus savant que Lachès, vient d'échouer.

Lachès se moque de lui et le renvoie à celui qui a été et est encore le maître habituel de Nicias, un certain Damon, maître de musique qui a été un personnage important à l'époque même de Périclès, à la fois maître de musique et conseiller politique. Lachès rit et dit à Nicias : Tu devrais aller prendre encore des leçons chez ce Damon²². Renvoi par conséquent à ce monde de la *tekhnê*, ce monde de la maîtrise traditionnelle où un savoir est transmis d'un maître à un disciple. Nicias, qui est donc renvoyé à son maître puisqu'il n'a même pas été capable de définir ce qu'était le courage, accepte et relève le défi de Lachès et déclare que oui, en effet, il va aller chez Damon pour combler ses insuffisances, puisqu'il vient de découvrir qu'il n'est pas capable de donner une définition du courage²³. Ainsi s'élimine-t-il, première conclusion.

La seconde conclusion, c'est que, au moment où ils vont disparaître, Nicias et Lachès vont donner tout de même un conseil à Lysimaque. À dire vrai, c'est Lachès lui-même qui le donne. Il lui dit : Puisque nous n'avons pas été capables, ni moi ni Nicias, de donner la définition du courage, le seul conseil que je puisse te donner, à toi Lysimaque qui cherches que faire de tes enfants, c'est de les confier à Socrate. Pourquoi ? Pour qu'il s'occupe d'eux (*tōn meirakiōn epimeleisthai*)²⁴, et ceci afin qu'il les rende meilleurs. On a là très exactement, vous vous souvenez, la formule que l'on trouve dans l'*Apologie de Socrate*, quand Socrate rappelle que la mission qui lui a été donnée par les dieux, c'est de s'occuper des citoyens de la cité, et même de tout homme qui peut passer dans la rue, et de faire en sorte qu'ils deviennent meilleurs²⁵. Et c'est tellement bien la mission divine qu'il a reçue, à laquelle il faisait allusion dans l'*Apologie*, que, ici même, Socrate aurait bien mauvaise grâce à s'y dérober. Il l'accepte en effet, ou en tout cas il refuse de se dérober à cette tâche que Lysimaque lui demande maintenant. Et il dit : Il serait mal de « refuser son aide à qui désire devenir meilleur²⁶ ».

Voilà que Socrate est sur le point d'être en charge de l'éducation des enfants de Lysimaque. C'est à lui qu'est confiée cette *epimeleia*, ce soin qui préoccupait tellement Lysimaque et Nicias au début du dialogue. Mais à peine Socrate vient-il d'évoquer le fait qu'il ne peut pas refuser, qu'il objecte, à lui-même et aux autres, que, au fond, puisqu'il n'a pas été capable, pas plus que Nicias ou Lachès, de donner une définition du courage, il n'est vraiment pas capable de s'occuper des autres. Et puisque cela a été un échec général (personne n'a pu aboutir à une définition), il faut que nous cherchions maintenant un maître et, ajoute-t-il, sans regarder à la dépense et sans honte de retourner à l'école²⁷. On a l'impression, à ce moment-là, que Socrate ne fait pas autre chose que ce que Nicias a

fait tout à l'heure lorsqu'il a dit : Moi, c'est très simple, je ne suis pas arrivé à trouver une définition du courage, je retourne chez mon maître d'école. Aussi vieux que je sois, je vais recommencer à apprendre, je vais me replacer dans la scène de cet enseignement technique et de la traditionnalité. Je m'adresse à mon maître pour qu'il puisse bien m'apprendre ce dont j'ai besoin. Socrate a l'air de faire cela, mais une phrase au moins doit nous alerter. C'est quand il dit : Ne regardons pas à la dépense et allons chercher des maîtres nouveaux. Étant donné ce que Socrate, comme vous savez, ne cesse de dire quant à ces maîtres qui font payer leurs leçons, il est clair que cela ne peut être qu'une conclusion ironique. En fait, il est bien évident que ce maître à l'école duquel il faut se mettre, puisqu'on n'a pas pu aboutir à la définition du courage, ce n'est pas un maître qu'il faut payer, comme Damon ou Stésilaos. Ce maître à l'écoute duquel il faut que tout le monde se mette, puisque personne n'a pu arriver à la définition du courage, c'est bien entendu le *logos* lui-même, c'est le discours qui va donner accès à la vérité. Et ce maître, il faut que tout le monde se soumette à lui, les jeunes gens bien sûr mais aussi leurs parents, et également Socrate. C'est pourquoi Socrate termine une de ses dernières interventions en disant, [alors qu'il] vient à peine d'évoquer la nécessité de ne pas regarder à la dépense et de retourner à l'école : Sans doute, vous allez rire de moi si vous me voyez à l'école, mais laissez de côté « les mauvais plaisants et prenons soin à la fois de nous-mêmes et de ces jeunes gens (*koinē hēmōn autōn kai tōn meikariōn epimeleian poiēsōmetha*)²⁸ ».

Prenons souci, ayons souci à la fois de nous-même et [des jeunes gens]. Prendre souci de soi et des enfants, c'est bien cela en effet qui est au cœur du projet socratique, c'est cela qui est l'objectif de sa pratique parrésiatique. Il est clair que Socrate est ainsi à la même enseigne que les autres. Puisque le vrai maître ce n'est pas le maître d'école, mais le *logos*, il faut bien qu'il l'écoute comme les autres, et il faut bien que lui, Socrate, s'occupe de lui-même et s'occupe en même temps des autres. Vous voyez cependant qu'il a forcément une position privilégiée. Dans cette écoute du maître dont il a besoin, quel est celui qui guide, quel est celui qui ne cesse de rappeler qu'il faut prendre soin de soi-même et pour cela écouter le *logos*, sinon Socrate ? Si bien que Socrate refuse le rôle de maître, au sens de maître de la *tekhnē* qui est capable de transmettre un enseignement à ses élèves. Il ne veut pas se mettre dans cette position du maître et il est, de ce point de vue-là, exactement à la même enseigne que les autres. Il devra s'occuper de lui-même en écoutant le langage de maîtrise du *logos* lui-même. Pourtant, dans cette sorte d'égalité – qui n'est pas simplement une égalité apparente, [mais] une égalité réelle – qui fait que tout

le monde, dans la communauté socratique, devra s'occuper de soi et, s'il en est capable, s'occuper des autres. Socrate a tout de même une position qui n'est pas [celle] des autres. Il est celui qui guide les autres vers ce soin d'eux-mêmes, et éventuellement vers la possibilité de prendre soin des autres. Socrate va se mettre à l'école du maître qui manque, c'est certain. Mais en même temps, en se mettant à l'école du maître qui manque (*le logos*), il est celui qui guide les autres sur le chemin du *logos*. Tout le monde comprend d'ailleurs tellement bien, et c'est tellement cela la leçon du dialogue que, alors que Socrate vient de dire ironiquement : Allons donc à l'école, et laissons rire les gens qui se moqueront de nous, Lysimaque, qui a organisé tout le dialogue, qui a fait la demande, a cherché et cherche toujours quelqu'un pour s'occuper de ses enfants, dit : « Ton discours me plaît, Socrate, et je veux, comme le plus vieux, être le plus empressé à étudier avec ces enfants. Mais voici ce que je te demande : demain matin viens chez moi, sans faute, pour causer encore de ce projet. Pour l'instant, séparons-nous²⁹. »

Au moment donc où Socrate vient de dire : Je suis tout à fait ignorant comme vous, et nous avons tous besoin d'un maître, Lysimaque, tout en entendant cela, a entendu autre chose : il a bien entendu que c'est Socrate, et Socrate seul, qui est le maître de ce chemin conduisant vers le véritable maître. Et c'est pourquoi, au lieu de chercher ce maître coûteux dont Socrate lui avait ironiquement parlé, Lysimaque dit simplement à Socrate : Viens donc chez moi. C'est ce pacte de l'*epimeleia* qui apparaît maintenant : C'est toi qui t'occuperas de mes enfants, et non seulement tu t'occuperas de mes enfants, mais également de moi – selon le principe qui a été évoqué au début du dialogue lorsqu'il a été dit que même lorsque l'on est âgé, et tout au long de sa vie, il faut mettre en question la manière même dont on vit³⁰. Il faut sans cesse soumettre son existence, la forme de son style d'existence, au *basanos* (à la pierre de touche). C'est en tant que *basanos*, en tant que celui qui fait rendre à chacun raison de son existence, de toute son existence et tout au long de son existence, c'est à ce titre que Socrate est convoqué, convoqué pour les enfants de Lysimaque et pour Lysimaque lui-même. D'ailleurs Socrate accepte cette mission. Son dernier mot est celui-ci : Je n'y manquerai pas, Lysimaque, « je serai demain chez toi » pour vous guider, toi et tes enfants, sur le chemin du souci de soi et de l'écoute du *logos*. Je serai demain chez toi « s'il plaît aux dieux³¹ ». Formule tout à fait banale et rituelle, mais après tout il faut l'entendre aussi à deux niveaux, comme souvent les formules rituelles chez Platon. Il faut se rappeler que le dieu, effectivement, l'a voulu, et l'a voulu explicitement. Plus qu'une formule, c'est le rappel de ce que

le dieu a voulu lorsque, souvenez-vous de l'*Apologie*, il a montré à Socrate qu'il fallait qu'il aille chez les gens leur demander compte de leur manière de vivre et leur apprendre ainsi à s'occuper d'eux-mêmes.

Voilà. Alors cette fois promis, j'ai terminé avec Socrate. Il faut bien, comme professeur de philosophie, avoir fait au moins une fois dans sa vie un cours sur Socrate et la mort de Socrate. C'est fait. *Salvate animam meam*. La prochaine fois, promis, on parle des cyniques.

*

NOTES

1. Protagoras et Gorgias apparaissent dans les dialogues platoniciens du même nom. Thrasymaque est l'interlocuteur de Socrate dans le livre I de *La République* (cf. ce qu'en dit Foucault dans sa leçon du 9 mars 1983, in *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. citée, p. 338).

2. Platon, *Lachès*, 187e, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 103.

3. « Je me plains, Lysimaque, dans sa compagnie » (*id.*, 188a, p. 103).

4. *Id.*, 188c, p. 103.

5. *Id.*, 189a, p. 104.

6. *Id.*, 189b, p. 104.

7. *Ibid.*

8. *Id.*, 187e-188c, p. 103.

9. *Id.*, 188a, p. 103.

10. *Id.*, 187e, p. 103.

11. *Ibid.*

12. Cf. une première analyse du *basanos* et de la confrontation Socrate/Calliclès (*Gorgias*, 486d-e) dans la leçon du 9 mars 1983 (*Le Gouvernement de soi...*, p. 335-343).

13. « Ce cours [de gymnastique] est d'ailleurs aussi une épreuve (*tōn basanōn*) des plus importantes pour savoir la valeur de chacun d'eux » (*La République*, livre VII, 537b, trad. E. Chambray, éd. citée, p. 180).

14. « [Notre politique] commence par soumettre ses sujets à l'épreuve (*basanon*) du jeu » (Platon, *Le Politique*, 308d, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 83).

15. Platon, *Lachès*, 188c-189a, p. 103-104.

16. *Id.*, 189a-b, p. 104.

17. *Id.*, 189b, p. 104.

18. *Id.*, 190d, p. 106.

19. *Id.*, 190e-194c, p. 106-112.

20. *Id.*, 196d-199e, p. 115-120.

21. *Id.*, 199e, p. 120.

22. *Id.*, 200a, p. 120.
23. *Id.*, 200b, p. 121.
24. *Id.*, 200c, p. 121. L'expression « *tōn meirakiōn epimeleisthai* » apparaît seulement dans la reprise par Nicias de la proposition de Lachès qui parle quant à lui de la « *paideia tōn neaniskōn* » (éducation des fils).
25. Platon, *Apologie de Socrate*, 29b-30d, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 156-157.
26. Platon, *Lachès*, 200e, p. 121.
27. *Id.*, 201a, p. 121.
28. *Id.*, 201b, p. 122.
29. *Ibid.*
30. *Id.*, 188b, p. 103.
31. *Id.*, 200c, p. 122. C'est la dernière phrase du dialogue : « Je serai demain chez toi, s'il plaît aux dieux (*ean theos ethelē*). »

LEÇON DU 29 FÉVRIER 1984

Première heure

Le cercle de la vérité et du courage. – Comparaison entre l'Alcibiade et le Lachès. – Métaphysique de l'âme et esthétique de l'existence. – La vraie vie et la vie belle. – L'articulation du dire-vrai sur le mode de vie dans le cynisme. – La parrēsia comme caractéristique majeure du cynique : textes d'Épictète, de Diogène Laërce, de Lucien. – Définition du rapport entre dire-vrai et mode de vie : fonction instrumentale/fonction de réduction/fonction d'épreuve. – La vie comme théâtre de la vérité.

[...] J'avais essayé de vous montrer combien cette pratique de véridiction, de *parrēsia* [éthique] était différente, dans sa forme, dans ses objectifs, dans son domaine d'application, dans ses procédures aussi, de la *parrēsia* politique, même si, bien entendu, cette *parrēsia* morale, cette véridiction éthique se présente et se justifie, en partie du moins, par son utilité pour la cité et par le fait qu'elle est nécessaire au bon gouvernement et au salut de la cité. De cette *parrēsia* éthique qui se trouve fondée dans et par la pratique socratique, l'*Apologie* avait raconté et justifié la fondation. Et le *Lachès* – c'est ce que j'avais essayé de vous montrer la dernière fois – avait donné un exemple remarquable de *parrēsia* éthique, pour deux raisons.

La première, c'est que le thème du franc-parler, du dire-vrai (*parrēsia*), du courage de dire la vérité se trouvait lié à celui de la vérité du courage, en tout cas à la question de savoir ce qu'est le courage en sa vérité. Vérité du courage, courage de dire la vérité. C'est cela qui était noué et lié dans le *Lachès*. Deuxièmement, dans ce même *Lachès*, souvenez-vous, on avait trouvé un autre lien, une autre relation – également forte, également essentielle – entre l'usage du franc-parler (la *parrēsia*) et le principe d'avoir

* Le cours commence par une phrase dont on n'entend que les derniers mots : « ...s'était effectué ce qu'on pourrait appeler, d'une façon un peu solennelle et barbare, la fondation de la *parrēsia*, de la véridiction, du dire-vrai éthique. »

à s'appliquer à soi-même, à se soucier de soi (*epimeleia heautou*). D'une part donc, le lien, le cercle vérité du courage/courage de la vérité; et d'autre part, le lien, l'appartenance de la pratique de la *parrēsia* au grand thème du souci de soi-même.

Dernier point soulevé très rapidement la fois dernière, il me semblait qu'on pouvait faire un certain rapprochement entre ce dialogue du *Lachès* et le dialogue de l'*Alcibiade*, évoqué je crois l'année précédente¹. Bien sûr, entre le *Lachès* et l'*Alcibiade*, grande différence, visible et manifeste [relativement à] deux aspects essentiels de la dramaturgie de ces dialogues. [Aspect social d'abord]: dans le *Lachès*, Socrate fait usage de son franc-parler, et du courage qu'il y a à le pratiquer à l'égard d'adultes, de vieillards presque, d'hommes respectables, honorables, importants dans la cité, qui effectivement ont donné eux-mêmes témoignage de leur valeur, de leur vaillance, de leur courage, mais ne sont pas capables d'en rendre compte; dans l'*Alcibiade*, c'est au contraire à un jeune homme que Socrate adresse sa *parrēsia*, son franc-parler, un jeune homme qui, justement, n'a pas encore fait preuve de toutes les qualités qui sont, pourtant, requises s'il veut honorer son ambition de régir Athènes. La dramaturgie des deux dialogues est encore différente dans son terme, dans sa fin, son résultat philosophique, et pas simplement dans son point de départ et son cadre social. Dans le *Lachès* [en effet], on arrive à ce constat qu'on ne sait pas ce qu'est le courage, et nul ne peut le dire. Au contraire, l'*Alcibiade* se termine sur la découverte et la position de l'âme comme réalité à laquelle nous devons porter notre attention.

Malgré ces différences, il y a un certain nombre de points communs, et le [rapprochement] de ces dialogues permet de découvrir quelque chose qui est assez important, non seulement pour la thématique socratique, mais aussi, je pense, pour toute la philosophie occidentale. Dans ces deux dialogues en effet, il y a au moins ceci de commun, c'est que, soit à l'égard de ces hommes respectables et honorables que sont Lachès et Nicias, soit à l'égard de cet adolescent désirable qu'est Alcibiade, de toute façon, dans un cas comme dans l'autre, la *parrēsia* de Socrate sert à demander aux interlocuteurs (Nicias, Lachès d'une part; Alcibiade de l'autre) s'ils sont capables de rendre compte d'eux-mêmes, de donner raison d'eux-mêmes (*didonai logon*). [Deuxièmement], cette *parrēsia*, qui sert à demander aux interlocuteurs de rendre compte d'eux-mêmes, doit les conduire et les conduit effectivement à la découverte qu'ils sont bien obligés de reconnaître eux-mêmes qu'ils ont à se soucier d'eux-mêmes. Enfin, troisième point commun à ces deux dialogues, dans cette conduction vers le souci de soi-même ou dans cette découverte d'avoir à se soucier de soi-même et

dans les conséquences qui en [découlent], Socrate apparaît comme celui qui est capable, en se souciant des autres, de leur apprendre à se soucier d'eux-mêmes. Cette proximité des deux dialogues, malgré la différence dramaturgique que l'on peut trouver entre eux, permet de saisir le point d'enracinement commun à deux développements différents dans l'histoire de la philosophie occidentale. Très schématiquement, on peut dire ceci.

D'une part, l'*Alcibiade*, vous vous en souvenez, à partir de ce principe qu'il faut rendre compte de soi, procède, grâce à la *parrēsia* socratique, à la découverte et à l'instauration de soi-même comme réalité ontologiquement distincte du corps. Et cette réalité ontologiquement distincte du corps, c'est ce qui est désigné très explicitement comme l'âme (la *psukhē*). Dans l'*Alcibiade*, Socrate interrogeait son interlocuteur ainsi : Tu viens d'admettre qu'il faut t'occuper de toi-même, mais que veut dire « s'occuper de soi-même » et quelle est cette chose dont il faut s'occuper ? Et là Socrate, procédant à un certain nombre de distinctions, montrait à Alcibiade qu'il devait s'occuper de cette *psukhē*. Et cette instauration de la *psukhē* comme réalité ontologiquement distincte du corps dont il fallait s'occuper, était corrélatrice d'un mode de connaissance de soi qui avait la forme de la contemplation de l'âme par elle-même et de la reconnaissance par elle-même de son mode d'être. Souvenez-vous de tous ces passages où Socrate expliquait que l'âme doit se regarder elle-même, qu'elle est comme un œil qui, cherchant à se voir, serait obligé de regarder dans la pupille d'un autre œil pour s'apercevoir elle-même. C'est de la même façon, dit-il, qu'en contemplant la réalité divine, nous pouvons saisir ce qu'il y a de divin dans notre propre âme². Et ainsi, cette instauration de soi-même comme réalité ontologiquement distincte du corps, sous [la] forme d'une *psukhē* qui a la possibilité et le devoir éthique de se contempler elle-même, donne lieu à un mode de dire-vrai, de vérification qui a pour rôle et pour fin de reconduire cette âme jusqu'au mode d'être et jusqu'au monde qui sont les siens. Cette vérification socratique, que l'on voit se développer dans l'*Alcibiade*, à partir de ce thème fondamental, récurrent et commun du souci de soi, désigne, et jusqu'à un certain point circonscrit ce qui sera le lieu du discours de la métaphysique, lorsque ce discours aura à dire à l'homme ce qu'il en est de son être et ce qui, [de] ce fondement ontologique de l'être de l'homme, découle quant à l'éthique et aux règles de conduite.

En revanche dans le *Lachès*, à partir d'un même point commun (rendre compte de soi-même et prendre souci de soi), l'instauration de soi-même ne se fait plus du tout sur le mode de la découverte d'une *psukhē* comme réalité ontologiquement distincte du corps, [mais] comme manière d'être

et manière de faire, manière d'être et manière de faire dont – c'est dit explicitement dans le *Lachès* – il s'agit de rendre compte tout au long de son existence. La manière dont on vit, la manière dont on a vécu, c'est de cela qu'il faut rendre compte, et c'est cela qui se donne comme l'objectif même de cette entreprise de reddition de compte. C'est-à-dire que la reddition de compte de soi-même, qui dans l'*Alcibiade* nous conduisait à cette réalité ontologiquement distincte qu'est la *psukhê*, dans le *Lachès* nous conduit à tout autre chose. Elle nous conduit au *bios*, à la vie, à l'existence et à la manière dont on mène cette existence. Cette instauration de soi-même, non plus comme *psukhê* mais comme *bios*, non plus comme âme mais comme vie et mode de vie, est corrélative d'un mode de connaissance de soi qui, bien sûr, d'une certaine manière et fondamentalement relève bien du principe « connais-toi toi-même », justement évoqué si souvent dans l'*Alcibiade*. Mais ce *gnôthi seauton* qui vaut dans le *Lachès* comme il vaut dans l'*Alcibiade*, qui vaut pour découvrir l'âme d'un côté, pour mettre à jour le problème du *bios* de l'autre, cette connaissance de soi a évidemment une forme très différente lorsque la reddition de compte de soi-même est indexée au problème du *bios* (de la vie), et non à la découverte de l'âme comme réalité ontologiquement distincte. Cette connaissance de soi, davantage évoquée [que] mise en œuvre dans le *Lachès*, n'a pas la forme de la contemplation de l'âme par elle-même au miroir de sa propre divinité. Ce mode de connaissance de soi prend [celle] – les mots sont dans le *Lachès*, on les avait relevés – de l'épreuve, de l'examen, de l'exercice aussi concernant la manière de se conduire. Et il donne lieu à un mode de dire-vrai qui ne circonscrit pas le lieu d'un discours métaphysique possible, à un mode de dire-vrai qui a pour rôle et fin de donner à ce *bios* (cette vie, cette existence) une certaine forme.

Dans un cas, on a donc un mode de reddition de compte de soi-même qui va à la *psukhê* et qui, en allant à la *psukhê*, désigne le lieu d'un discours métaphysique possible. Dans l'autre cas, on a une reddition de compte de soi-même, un « rendre raison de soi-même » qui se dirige vers le *bios* comme existence, [un] mode d'existence qu'il s'agit d'examiner et d'éprouver tout au long de cette existence-même. Pourquoi ? Pour pouvoir lui donner, grâce à un certain discours vrai, une certaine forme. Ce discours de reddition de compte de soi-même doit définir la figure visible que les humains doivent donner à leur vie. Ce dire-vrai affronte, non pas le risque métaphysique de placer, au-dessus ou en dehors du corps, cette réalité autre qu'est l'âme ; ce dire-vrai affronte maintenant le risque et le danger de dire aux hommes ce qu'il leur faut de courage et ce qu'il leur en coûtera pour donner à leur vie un certain style. Courage du dire-vrai

quand il s'agit de découvrir l'âme. Courage du dire-vrai aussi quand il s'agit de donner à la vie forme et style. On a là, en confrontant l'*Alcibiade* et le *Lachès*, le point de départ des deux grandes lignes de développement de la véridiction socratique à travers la philosophie occidentale. À partir de ce thème premier, fondamental, commun du *didonai logon* (rendre compte de soi-même), une [première] ligne va à l'être de l'âme (l'*Alcibiade*), l'autre aux formes de l'existence (le *Lachès*). L'une va vers la métaphysique de l'âme (l'*Alcibiade*), l'autre vers une stylistique de l'existence (le *Lachès*). Et ce fameux « rendre raison de soi » constituant l'objectif obstinément poursuivi par la *parrēsia* socratique, – c'est [là] son équivocité fondamentale, qui va se marquer dans toute l'histoire de notre pensée –, peut être et a été entendu comme la tâche d'avoir à trouver et à dire l'être de l'âme, ou encore comme la tâche et le travail qui consistent à donner du style à l'existence. Dans cette dualité entre « être de l'âme » et « style de l'existence » se marque, je crois, quelque chose d'important pour la philosophie occidentale.

Si j'ai insisté sur cette proximité et cette divergence fondamentales qu'on peut saisir dans ces deux dialogues du *Lachès* et de l'*Alcibiade*, c'est pour la raison suivante. J'essaie de retrouver ainsi, au moins dans certains de ses linéaments les plus anciens et les plus archaïques, l'histoire de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, l'esthétique de l'existence. C'est-à-dire pas seulement, pas tellement pour l'instant, les différentes formes qu'ont pu prendre les arts de l'existence, [ce qui] demanderait toute une série, évidemment, d'études particulières. Mais je voulais saisir, je voulais essayer de vous montrer et de me montrer à moi-même comment, par l'émergence et la fondation de la *parrēsia* socratique, l'existence (le *bios*) a été constituée dans la pensée grecque comme un objet esthétique, comme objet d'élaboration et de perception esthétique : le *bios* comme une œuvre belle. On a là l'ouverture d'un champ historique d'une grande richesse. Il y a, bien sûr, à faire l'histoire de la métaphysique de l'âme. Il y a aussi à faire – ce qui en [constitue], jusqu'à un certain point, l'autre côté et aussi l'alternative – une histoire de la stylistique de l'existence, une histoire de la vie comme beauté possible. Tout cet aspect de l'histoire de la subjectivité, en tant qu'elle constitue la vie comme objet pour une forme esthétique, a été longtemps recouvert et dominé, bien sûr, par ce qu'on pourrait appeler l'histoire de la métaphysique, l'histoire de la *psukhē*, l'histoire de la manière dont on a fondé et établi l'ontologie de l'âme. Cette étude possible de l'existence comme forme belle a été recouverte aussi par l'étude privilégiée de ces formes esthétiques qui ont été conçues pour donner forme aux choses, aux substances, aux couleurs, à l'espace,

à la lumière, aux sons et aux mots. Mais après tout, il faut bien se [le rappeler], pour l'homme, sa manière d'être et de se conduire, l'aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d'être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique. Ils ont suscité pour lui un souci de beauté, d'éclat et de perfection, un travail continu et continûment renouvelé de mise en forme, au moins autant que la forme que ces mêmes hommes ont essayé de donner aux dieux, aux temples ou à la chanson des mots. Cette esthétique de l'existence est un objet historique essentiel qu'il ne faut pas oublier au profit, soit d'une métaphysique de l'âme, soit d'une esthétique des choses et des mots.

En articulant ainsi les rudiments de cette histoire sur les dialogues socratiques, en essayant de retrouver dans ces dialogues le point de départ de ce que j'appelle l'esthétique de l'existence, – et là il faut que les choses soient claires –, je ne prétends pas du tout que ce souci de la belle existence soit une invention socratique ou une invention de la pensée, de la philosophie grecque au tournant du v^e et du iv^e siècle. Ce serait tout à fait aberrant de fixer si tard l'instant où a émergé le souci d'une existence belle. Ce serait tout à fait aberrant de le situer si tard quand on songe que ce souci d'une existence belle est apparu comme un thème déjà tout à fait dominant, que ce soit chez Homère ou que ce soit encore chez Pindare. Mais ce que j'ai voulu ressaisir, en me plaçant à ce moment socratique de la fin du v^e siècle, c'est le moment où s'est établi un certain rapport entre ce souci sans doute archaïque, ancien, traditionnel, dans la culture grecque, d'une existence belle, d'une existence éclatante, d'une existence mémorable, et la préoccupation du dire-vrai. Plus précisément, ce que je voudrais ressaisir, c'est comment le dire-vrai, dans cette modalité éthique qui apparaît avec Socrate au tout début de la philosophie occidentale, a interféré avec le principe de l'existence comme œuvre à façonner dans toute sa perfection possible, comment le souci de soi qui avait été long-temps, avant Socrate et dans la tradition grecque, commandé par le principe d'une existence éclatante et mémorable, comment ce principe [...] a été non pas remplacé, mais repris, infléchi, modifié, réélaboré par celui du dire-vrai auquel on doit se confronter courageusement, comment se sont combinés l'objectif d'une beauté de l'existence et la tâche de rendre compte de soi-même dans le jeu de la vérité. L'art de l'existence et le discours vrai, la relation entre l'existence belle et la vraie vie, la vie dans la vérité, la vie pour la vérité, c'est un peu cela que je voulais essayer de ressaisir. L'émergence de la vraie vie dans le principe et la forme du

dire-vrai (dire vrai aux autres, à soi-même, sur soi-même et dire vrai sur les autres), vraie vie et jeu du dire-vrai, c'est cela qui est le thème, le problème que j'aurais voulu étudier. Ce problème, ce thème des rapports entre le dire-vrai et l'existence belle, ou encore, d'un mot, ce problème de « la vraie vie », demanderait évidemment toute une série d'études. Mais — là encore, pardon de me plaindre une fois de plus — il est évident que ce sont des choses que je n'ai pas encore analysées moi-même, qu'il serait intéressant d'étudier en groupe, en séminaire, de pouvoir discuter. Non, je ne suis pas capable actuellement — peut-être cela viendra un jour, peut-être cela ne viendra jamais — de vous faire un cours en forme sur ce thème de la vraie vie. Je voudrais simplement vous en donner quelques esquisses comme ça, et quelques linéaments. S'il y en a parmi vous qui s'intéressent à ce problème, eh bien qu'ils l'étudient de plus près.

La seconde remarque que je voudrais faire, à propos de cette émergence de la question vraie vie/esthétique de l'existence, c'est que j'ai donc essayé de retrouver, avec Socrate, le moment où l'exigence du dire-vrai et le principe de la beauté de l'existence ont été noués dans le souci de soi. J'ai essayé de montrer aussi comment, à partir de là, pouvaient se dessiner deux développements possibles : celui d'une métaphysique de l'âme et celui d'une esthétique de la vie. Je ne prétends pas du tout — et c'est là la seconde remarque que je voudrais faire — qu'il y ait comme une incompatibilité ou une insurmontable contradiction entre le thème d'une ontologie de l'âme et celui d'une esthétique de l'existence. On peut même dire, au contraire, que ces deux thèmes ont été réellement, très continûment associés. Pratiquement, il n'y a guère d'ontologie de l'âme qui n'ait été de fait associée à la définition ou à l'exigence d'un certain style de vie, d'une certaine forme d'existence. Et il n'y a guère non plus de style d'existence, de forme de vie qui n'ait été élaborée ou développée sans se référer, de manière plus ou moins explicite, à quelque chose comme une métaphysique de l'âme. Mais je voudrais bien souligner que ce rapport, entre métaphysique de l'âme et stylistique de l'existence, n'est jamais un rapport nécessaire ou unique.

Autrement dit, la stylistique de l'[existence* ne saurait jamais être] la projection, l'application, la conséquence ou la mise en pratique de quelque chose comme une métaphysique de l'âme. Entre les deux, les rapports sont souples et variables. La relation existe, mais suffisamment souple pour qu'on puisse trouver toute une série de styles d'existence tout à fait différents associés à une seule et même métaphysique de l'âme.

* M. F. dit : l'âme

En admettant, à partir d'une vue schématique et tout à fait en survol, qu'il y a une certaine constance dans la métaphysique de l'âme propre au christianisme, vous savez très bien que le christianisme a développé, dans le cadre de cette métaphysique de l'âme, des styles d'existence très différents, soit de manière simultanée soit de façon successive. Dans le christianisme, plusieurs modes d'existence simultanés ont été définis. La vie de l'ascète n'est pas la vie de celui qui mène l'existence de tout le monde, la vie du laïc n'est pas la même que celle du clerc, la vie du moine ou du clergé régulier n'est pas la même que celle du clergé séculier, etc. Toute une série de différences, de modulations dans la stylistique de l'existence, ou même de styles d'existence différents ont été rendus simultanément possibles à l'intérieur d'un cadre métaphysique qui est en somme le même. On peut trouver dans le christianisme, en référence toujours à cette métaphysique qui reste à peu près constante, des styles qui ont été successivement très différents. Le style de l'ascétisme chrétien au IV^e ou V^e siècle de notre ère est très différent de [celui de] l'ascétisme du XVII^e siècle par exemple. Donc : métaphysique relativement constante, et pourtant une stylistique d'existence qui varie.

Mais vous pouvez aussi rencontrer l'inverse, c'est-à-dire des métaphysiques de l'âme bien différentes qui servent de support, de référence, ou disons de cadre théorique à des styles d'existence qui, eux, restent relativement stables. On pourrait prendre par exemple l'histoire du stoïcisme de cette manière-là et voir comment le stoïcisme, depuis la période hellénistique, ou en tout cas depuis la période romaine jusque tard dans le XVII^e siècle européen, a défini un certain style d'existence finalement assez constant, malgré un certain nombre de modifications de détail. Or ce stoïcisme, vous le trouvez se développer à l'intérieur d'un monothéisme rationaliste à la manière du stoïcisme de l'époque impériale. Vous pouvez le trouver associé à des formes de panthéisme, ou à ce qu'on peut appeler le christianisme à la fois humaniste et universaliste du XVII^e siècle. Entre les métaphysiques ou les philosophies de l'âme et les stylistiques de l'existence, vous avez donc un rapport qui peut toujours être analysé, mais qui n'est jamais constant et qui implique en fait des variations possibles, d'un côté comme de l'autre.

Dans ce cadre général, autour de ce thème de la vraie vie, de la stylistique de l'existence, de la recherche d'une existence belle dans la forme de la vérité et la pratique du dire-vrai, je voudrais – sans encore du tout savoir jusqu'où je mènerai cela, si ça va durer jusqu'à la fin de l'année ou si je m'arrêterai – prendre l'exemple du cynisme, pour la raison essentielle que voici. Il me semble que dans le cynisme, dans la pratique cynique,

l'exigence d'une forme de vie extrêmement typée – avec des règles, conditions ou modes très caractérisés, très bien définis – est très fortement articulée sur le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte et sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et sa hardiesse jusqu'à se retourner [en] intolérable insolence. Cette articulation du dire-vrai sur le mode de vie, ce lien fondamental, essentiel dans le cynisme, entre vivre d'une certaine manière et se vouer à dire vrai, sont d'autant plus remarquables qu'ils se font en quelque sorte immédiatement, sans médiation doctrinale, ou en tout cas à l'intérieur d'un cadre théorique assez rudimentaire. Là encore il va falloir préciser. Je vous donne actuellement un simple survol, une simple indication de problèmes. En fait, il y a bien un certain cadre théorique, mais il est évident que ce cadre est infiniment moins important, moins développé, moins essentiel dans la pratique cynique qu'il ne pouvait l'être dans le platonisme bien sûr, ou même dans le stoïcisme ou l'épicurisme. On reviendra sur tout ça. Pour l'instant, je voudrais simplement souligner, pour justifier le fait que je m'y intéresse, quelques traits qui marquent le cynisme et le distinguent d'une manière radicale, soit de la pratique socratique, dont pourtant il s'est réclamé bien souvent, soit encore des mouvements philosophiques dans lesquels le mode de vie était pourtant très important.

Le cynisme me paraît donc être une forme de philosophie dans laquelle mode de vie et dire-vrai sont directement, immédiatement liés l'un à l'autre. Comment ceci se manifeste-t-il ? Je ne parle pour l'instant que du cynisme dans sa forme ancienne, tel qu'il peut être attesté dans les textes de la période hellénistique et romaine, c'est-à-dire [chez] Diogène Laërce, [chez] Dion Chrysostome, jusqu'à un certain point [chez] Épictète, et également dans ces textes satyriques ou critiques écrits par Lucien à la fin du II^e siècle ou par l'empereur Julien dans sa polémique contre les cyniques. À travers ces textes, on peut voir que le cynique est constamment caractérisé comme l'homme de la *parrēsia*, l'homme du dire-vrai. Bien sûr, le terme de *parrēsia* n'est pas réservé aux cyniques, il ne les désigne pas constamment et exclusivement. On le trouve très souvent utilisé pour désigner bien d'autres formes de franc-parler philosophique, de parole libre et véridique. Souvenez-vous par exemple de la manière dont Arrien, préfaçant les *Entretiens* d'Épictète, dit que l'on va pouvoir, en lisant ces entretiens, comprendre ce qu'est la pensée et la *parrēsia* d'Épictète, c'est-à-dire ce qu'il pensait et la manière dont librement il l'exprimait³. Donc le mot *parrēsia* n'est évidemment pas réservé aux cyniques. Mais il n'en demeure pas moins que, avec sa signification polyvalente, l'ambiguïté de sa valeur (franc-parler, mais aussi insolence), le mot *parrēsia*

est très constamment appliqué aux cyniques. Le portrait du cynique [en] comporte pratiquement toujours la mention. La *parrēsia*, le franc-parler figure en première place au blason du cynique et du cynisme.

Vous trouvez par exemple dans Diogène Laërce cette anecdote, parmi bien d'autres qui sont attribuées à Diogène [le Cynique]. Un jour on lui demandait ce qu'il pouvait y avoir de plus beau chez les hommes (*to kalliston en tois anthropois*). Réponse : la *parrēsia* (le franc-parler)⁴. Vous voyez là comment le thème de la beauté de l'existence, de la forme la plus belle possible à donner à son existence et celui de l'exercice de la *parrēsia*, du franc-parler sont directement liés.

Autre exemple de cette présence de la *parrēsia* au blason du cynisme, au livre III des *Entretiens*, dans ce fameux entretien 22 (le portrait du cynique), Épictète, qui n'est pas lui-même cynique, donne un portrait du cynisme extrêmement favorable et jusqu'à un certain point proche de lui-même. C'est une sorte de passage à la limite de sa propre philosophie (passage à l'ascétisme radical). Il ne faut, bien entendu, pas prendre ce portrait par Épictète comme un portrait de ce qu'était véritablement le cynique à son époque, mais comme une sorte de définition idéale de ce qu'[il] pourrait être, de ce que pourrait être, en quelque sorte, l'essence cynique d'une certaine forme d'ascétisme philosophique dont Épictète par ailleurs donnait lui-même, dans sa vie et sa philosophie, un certain nombre d'exemples. Dans ce chapitre, Épictète explique que le rôle du cynique, c'est d'exercer la fonction d'espion, d'éclaireur. Et il emploie le mot *katakopos*, qui a un sens précis dans le vocabulaire militaire : ce sont ces gens qu'on envoie un peu en avant de l'armée pour regarder aussi discrètement que possible ce que fait l'ennemi. C'est cette métaphore qu'Épictète utilise ici, puisqu'il dit que le cynique est envoyé comme éclaireur en avant, au-delà du front de l'humanité, pour déterminer ce qui, dans les choses du monde, peut être favorable à l'homme ou peut lui être hostile. La fonction du cynique [sera de repérer] où sont les armées ennemis, et où sont les points d'appui ou les aides que l'on pourra trouver, rencontrer, dont on pourra bénéficier dans notre lutte. C'est pour cela que le cynique, envoyé en éclaireur, ne pourra avoir ni abri ni foyer, ni même patrie. Il est l'homme de l'errance, il est l'homme de la galopade en avant de l'humanité. Et après cette errance, après cette galopade en avant de l'humanité, après avoir bien observé et accompli sa tâche de *katakopos*, le cynique doit revenir. Il reviendra pour annoncer la vérité (*appaggeilein talêthê*), annoncer les choses vraies sans, ajoute Épictète, se laisser paralyser par la crainte⁵. Nous avons là la définition même de la *parrēsia* comme exercice du dire-vrai que l'on annonce aux hommes sans se laisser jamais impressionner par la crainte.

Je prendrai maintenant chez Lucien une autre série de témoignages qui montrent bien jusqu'à quel point le cynisme et la pratique de la *parrēsia* étaient associés, au point qu'il était impossible de décrire un cynique sans se référer à sa pratique de la *parrēsia*. Lucien a polémiqué très violemment contre les cyniques, en a donné à plusieurs reprises des portraits extrêmement sévères, par exemple celui de Pérégrinus (on y reviendra plus loin). Il en a fait la satire aussi dans les nombreux textes qu'il a consacrés à la critique de la philosophie. Et l'un d'entre eux est ce fameux marché aux vies (*Biōn prasis*)⁶ dans lequel Lucien raconte, d'une façon plaisante, comment, sur le marché, les différents philosophes viennent pour vendre des formules de vie. Le premier qui apparaît est Diogène qui vient vendre la vie cynique et la proposer, pour pas très cher (deux oboles). Et il se présente en disant qu'il est *alētheias kai parrēsias prophetēs* (le prophète de la vérité et de la *parrēsia*, de la vérité et de la franchise)⁷.

Lucien, comme je vous le disais, avait multiplié ses attaques contre les cyniques. Mais il y a au moins un texte de lui qui est favorable aux cyniques, ou du moins à un certain personnage qui a représenté le cynisme à Athènes au II^e siècle : Démonax. Vous trouvez chez Lucien l'éloge de Démonax, et là, très clairement ce cynique (ce bon cynique, ce cynique qui présente du cynisme une forme valable et acceptable) apparaît lui aussi comme l'homme qui dit la vérité, l'homme de la *parrēsia*. C'est dit explicitement au début du portrait de Démonax, quand Lucien raconte que, dès son enfance, Démonax s'est senti mû par un mouvement naturel vers la philosophie⁸ – nous y reviendrons, c'est tout le problème de la naturalité de la vie philosophique [...*]. Et à partir de là, Lucien rappelle que cette *parrēsia* (ce franc-parler) et cette liberté ont attiré à Démonax une haine aussi grande que celle à laquelle avait pu se heurter Socrate quand [il] avait, dans l'Athènes du V^e siècle, pratiqué sa *parrēsia*. Démonax a eu, lui aussi, son Mélétos et son Anytos, a été dénoncé et accusé d'impiété⁹. Lucien rapproche le procès d'impiété fait à Socrate du procès d'impiété qui avait été fait récemment à Démonax. Sur quoi portait exactement ce procès d'impiété ? C'est intéressant, car la *parrēsia* y joue un rôle très précis : on aurait premièrement reproché à Démonax, si l'on en croit Lucien, de n'avoir pas sacrifié à Athéna et d'avoir refusé d'être initié aux Mystères d'Éleusis. Traîné devant les tribunaux sous ce double chef d'inculpation, Démonax répond (il a eu plus de chance que Socrate : il s'en est tiré). Mais la réponse, telle du moins que nous la rapporte Lucien, est très intéressante en ce qui concerne son refus d'être initié aux Mystères

* Passage inaudible.

d'Éleusis. Il dit : Bien sûr, j'ai refusé d'être initié aux Mystères d'Éleusis. Parce que, aurait dit Démonax à en croire Lucien, de deux choses l'une : ou les Mystères sont mauvais, ce qui s'y passe est mal, et à ce moment-là, il faut bien le dire, le dire publiquement pour en détourner tous ceux qui ne sont pas encore initiés et auraient la fâcheuse idée ou l'envie néfaste de se faire à leur tour initier ; ou bien les Mystères sont bons, ce qui s'y passe est bien, et il faut donc y attirer, autant que possible, tous les gens que l'on peut convaincre. Dans un cas comme dans l'autre, dire à tous la vérité sur les Mystères d'Éleusis – qu'ils soient bons ou qu'ils ne soient pas bons – fait absolument partie de la fonction et du rôle du philosophe. Il avait à le dire, il avait à le proclamer, il avait à détourner [de], ou au contraire à attirer vers les Mystères d'Éleusis. Il avait à le faire, dit le texte, *hypo philanthropias* (« par amour de l'humanité »)¹⁰. Son lien à l'humanité, sa fonction de bienfaiteur de l'humanité [supposait] une *parrēsia* (une liberté de parole) impliquant qu'il révèle toute vérité possible à propos des Mystères d'Éleusis. Il ne voulait donc pas se faire initier lui-même car, s'il avait été initié, il aurait été obligé de s'engager à se taire. Et il ne peut pas s'engager à se taire, lui qui est cynique, c'est-à-dire l'homme de la *parrēsia*. À travers toute cette série de textes – on pourrait en citer des dizaines et des dizaines d'autres –, le cynique apparaît donc bien comme le *prophetēs parrēsias* (le prophète du franc-parler).

Seulement – et c'est là un autre trait important et qu'on trouve constamment à propos des cyniques et de leur *parrēsia* –, cette *parrēsia* est liée directement à un certain mode de vie, d'une façon qui est particulière et qui mérite, je crois, d'être regardée d'un peu près. Dans le *Lachès*, la *parrēsia*, la hardiesse à dire le vrai, ce courage qui [lui permettait] de parler très librement, même à des gens aussi honorables, vieux, respectables, courageux, honorés que Nicias et Lachès, Socrate n'y était autorisé au fond que dans la mesure où il avait donné, dans sa vie, un certain nombre de gages et de garanties. Lachès, souvenez-vous, invité à se soumettre à l'examen de Socrate, disait : Moi, j'aime certains *logoi*, et d'autres non, tout ceci dépend. Tout ceci dépend de quoi ? D'une certaine harmonie, d'une certaine homophonie entre ce que dit la personne qui parle et la manière dont elle vit. On a là l'émergence de ce problème du dire-vrai dans son rapport avec la vie même de celui qui parle. Seulement, le rapport entre dire-vrai et mode de vie chez les cyniques entre bien, d'une certaine façon, dans le cadre général de cette homophonie entre le dire et le vivre qui était désignée dans le *Lachès*. Mais, à l'intérieur de ce cadre, le rapport entre dire-vrai et façon de vivre est, chez les cyniques je crois, autrement plus compliqué et plus précis. D'abord pour la raison que dans le cynisme,

le mode de vie, ce n'est pas simplement la vie qui montre et manifeste un certain nombre de vertus, dont Socrate avait d'ailleurs porté témoignage pour lui-même, comme la tempérance, le courage, la sagesse. Le mode de vie qui est impliqué, supposé, qui sert de cadre, de support, de justification aussi à la *parrèsia*, se caractérise par des formes extrêmement précises et codées de comportement, des formes extrêmement reconnaissables. Lorsque, tardivement, l'empereur Julien s'en prendra aux cyniques en général, et à un certain cynique appelé Héracléios qui avait abusé de son rôle et de sa vocation, il l'interpellera en lui disant : Mais qu'est-ce qui te vaut donc le bâton de Diogène et sa *parrèsia*?¹¹ *Parrèsia* et bâton sont ainsi liés ensemble. Le cynique use de la *parrèsia* et il porte le bâton.

En fait ce bâton, dans le discours *Contre Héracléios*, n'est qu'un élément d'un ensemble bien connu, dont on a le témoignage dans l'*Antiquité*. Le cynique, c'est l'homme au bâton, c'est l'homme à la besace, c'est l'homme au manteau, c'est l'homme aux sandales ou aux pieds nus, c'est l'homme à la barbe hirsute, c'est l'homme sale. C'est l'homme aussi qui erre, c'est l'homme à qui manque toute insertion, il n'a ni maison ni famille ni foyer ni patrie – souvenez-vous du texte que je vous citais¹² –, c'est l'homme de la mendicité aussi. Et que ce genre-là de vie fasse absolument corps avec la philosophie cynique, que ça ne soit pas simplement un ornement, on en a bien des témoignages. Par exemple, dans Diogène Laërce, le mariage, les noces paradoxales et insultantes entre Cratès et Hipparchia relèvent de cela. Hipparchia voulait absolument épouser Cratès, philosophe cynique qui, comme tel, ne voulait pas de mariage. Alors Cratès, excédé par les assiduités d'Hipparchia qui avait dit qu'elle se suiciderait s'il ne l'épousait pas, se plante devant elle, se met tout nu, et lui dit : Voilà ton mari, voilà ce qu'il possède, décide-toi car tu ne seras pas ma femme si tu ne partages pas mon mode de vie¹³. Le mode de vie, défini, dessiné avec les éléments que j'évoquais tout à l'heure, fait donc totalement partie de la pratique philosophique du cynique. Or ce mode de vie n'a pas simplement pour rôle de correspondre en quelque sorte harmoniquement au discours et à la vérification des cyniques. Il n'a pas simplement une fonction homophonique, comme celle qu'on avait pu voir dans le *Lachès*, entre la vie de Socrate et l'usage de sa *parrèsia*. Le mode de vie (le bâton, la besace, la pauvreté, l'errance, la mendicité) a des fonctions très précises par rapport à cette *parrèsia*, par rapport à ce dire-vrai.

Premièrement, il a des fonctions instrumentales. Il joue le rôle de condition de possibilité par rapport au dire-vrai. Je vous citais tout à l'heure le texte d'Épictète où l'on voyait le cynique jouer le rôle de *kataskopos* (d'éclaireur, d'espion). En effet, si l'on veut être l'espion de l'humanité

et revenir pour lui dire la vérité, lui dire franchement et courageusement tous les dangers auxquels elle risque de se heurter et où sont ses véritables ennemis, il faut, pour cela, n'être attaché à rien. Il faut, pour pouvoir jouer le rôle de diseur de vérité et d'éveilleur, être libre de toute attache. Épicteète le dit dans l'entretien 22 du livre III, le cynique ne peut pas avoir de famille car, au fond, c'est le genre humain qui est sa famille : « Homme, c'est toute l'humanité qu'il a engendrée, tous les hommes qu'il a pour fils, toutes les femmes qu'il a pour filles¹⁴. » Et aux paragraphes 69-70, il dit : « Ne faut-il pas que le cynique demeure libre de tout ce qui pourrait le distraire, tout entier au service de Dieu, en mesure de se mêler aux hommes et sans être enchaîné par les devoirs privés ?¹⁵ » Comment pourrait-il observer toutes ces obligations « sans détruire en lui le messager, l'éclaireur et le héros des dieux » ? Pour être *aggelos*, pour être l'ange, pour exercer cette fonction angélique¹⁶, pour exercer cette fonction catas scopique d'espion et d'éclaireur, il faut bien qu'il soit libre de toute attache. Le mode de vie est donc condition de possibilité pour l'exercice de cette *parrēsia*.

Deuxièmement, ce mode de vie joue un autre rôle par rapport à la *parrēsia*. Non seulement condition de possibilité, mais fonction de réduction : réduire toutes les obligations inutiles, toutes celles qui sont reçues d'ordinaire et acceptées par tout le monde et se trouvent n'être fondées ni en nature, ni en raison. Et ce mode de vie comme réduction de toutes les conventions inutiles et de toutes les opinions superflues est évidemment une sorte de décapage général de l'existence et des opinions, pour faire apparaître la vérité. C'est par exemple le fameux geste de Diogène, dont l'anecdote a été répétée tant de fois dans l'Antiquité, se masturbant sur la place publique en disant : Mais pourquoi vous en scandaliseriez-vous, puisqu'il s'agit, dans la masturbation, de la satisfaction d'un besoin qui est du même ordre que celui de la nourriture ?¹⁷ Or je mange en public. Pourquoi est-ce que je ne satisferais pas ce besoin également en public ? Donc, mode de vie qui a cette fonction réductrice par rapport aux conventions et aux croyances.

Enfin et surtout, ce mode de vie propre aux cyniques a, par rapport à la vérité, ce qu'on pourrait appeler un rôle d'épreuve. Il permet de faire apparaître, dans leur nudité irréductible, les seules choses indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémentaire, la plus rudimentaire. En ce sens, c'est ce mode de vie qui fait apparaître, dans son indépendance, dans sa liberté fondamentale, ce qu'est tout simplement, et par conséquent ce que doit être la vie. Alors que toute la démarche socratique que l'on trouvait dans l'*Alcibiade* consistait, à partir de ce souci de soi-même, à pouvoir définir dans sa séparation radicale ce qu'est l'être

même de l'âme, là nous avons une opération inverse de réduction de la vie elle-même, réduction de la vie à elle-même, réduction de la vie à ce qu'elle est en vérité et que l'on fait ainsi apparaître dans le geste même de la vie cynique. Dans l'entretien 22 du livre III, le cynique dit : « Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule et le ciel, et un vieux manteau. Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ?¹⁸ »

Le cynisme ne se contente donc pas de coupler ou de faire se correspondre, dans une harmonie ou une homophonie, un certain type de discours et une vie conforme aux principes énoncés dans le discours. Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du *bios*, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité.

Sur ce thème de la vie cynique comme manifestation, comme geste même de la vérité, je voudrais vous citer un texte, qui est tardif mais intéressant. Il est intéressant parce que, d'une part, il montre la longue persistance du cynisme, dans l'Antiquité et jusqu'à la fin même de l'Antiquité. Parce que, également, il rend sensibles les liens qui ont été si importants entre le cynisme et le christianisme. Et enfin parce qu'il fait appel à un terme qui est particulièrement important. Ce texte, on le trouve [chez] Grégoire de Nazianze (IV^e siècle) dans l'homélie 25. Dans cette homélie, Grégoire de Nazianze, qui à ce moment-là est à Constantinople, fait l'éloge d'un certain Maxime, lequel Maxime était un chrétien d'origine égyptienne qui, né dans une famille chrétienne, s'était pendant un certain temps retiré au désert, et à qui sa grande réputation de sainteté, d'ascèse, avait valu d'être remarqué par l'évêque d'Alexandrie qui l'avait envoyé à Constantinople. Grégoire, qui était à ce moment là diocésain de Constantinople, le reçoit – en fait, l'histoire tournera très mal, Maxime devenu hérétique sera condamné et il y aura des luttes violentes entre Grégoire et Maxime par la suite, peu importe... Il reçoit [donc] cet homme, venu d'Égypte aux terres du monachisme et de l'ascétisme, il reçoit ce Maxime qui a personnellement connu et pratiqué cette vie de l'ascèse, et il en fait un éloge public. Il le présente comme un héros philosophique, il le présente comme un vrai cynique. Et parlant de Maxime, il dit très précisément ceci : Il déteste l'impiété des cyniques (on y reviendra plus tard quand on étudiera

mieux le cynisme : il y avait en effet tout un courant, très dominant dans le cynisme, d'impiété, ou en tout cas d'incrédulité et de scepticisme à l'égard des dieux et d'un certain nombre de pratiques religieuses) et leur mépris de la divinité, mais il a pris des cyniques la frugalité, semblable à un chien qui aboie contre les autres chiens. Et après avoir ainsi défini, caractérisé cet ascète chrétien comme un héros philosophique qui est un vrai cynique, qui a repris du cynisme ce qui en est le noyau important et valable, à savoir la frugalité et le mode de vie, indépendamment de toutes les fausses croyances ou fausses incrédulités, Grégoire de Nazianze continue, en s'adressant cette fois directement à Maxime : Je te compare à un chien (la comparaison au chien se réfère évidemment à cette assignation de vrai cynisme, dont Grégoire fait éloge à Maxime) non pas parce que tu es impudent, mais à cause de ta franchise (*parrēsia*). Non pas parce que tu es gourmand, mais parce que tu vis au jour le jour, non pas parce que tu aboies mais parce que tu montes la garde pour le salut des âmes¹⁹. Et un peu plus loin il ajoute : Tu es le meilleur et le plus parfait des philosophes, étant le martyr, le témoin de la vérité (*marturōn tēs alētheias*)²⁰. Alors bien sûr, *marturōn* ([du verbe] *marturein*) ne désigne pas uniquement le martyr au sens que nous donnons d'ordinaire à ce terme. C'est le témoignage de la vérité qui est ici désigné. Mais vous voyez bien que dans la bouche de Grégoire, il ne s'agit pas simplement du témoignage verbal de quelqu'un qui dirait la vérité. Il s'agit bien de quelqu'un qui, dans sa vie même, dans sa vie de chien, n'a pas cessé, depuis le moment où il a embrassé l'ascétisme jusqu'à maintenant, d'être dans son corps, dans sa vie, dans ses gestes, dans sa frugalité, dans ses renoncements, dans son ascèse, le témoin vivant de la vérité. Il a souffert, il a enduré, il s'est privé pour que la vérité prenne, en quelque sorte, corps dans sa propre vie, dans sa propre existence, prenne corps dans son corps.

Cette expression « *marturōn tēs alētheias* » (être le témoin de la vérité) est tardive, mais je crois qu'on peut la retenir pour caractériser au fond ce qu'a été le cynisme pendant toute l'Antiquité, et sans doute ce que sera cette espèce de cynisme que l'on peut trouver tout au long de l'histoire de l'Occident, à travers différents profils. Martyr de la vérité entendu au sens de « témoin de la vérité » : témoignage qui est donné, manifesté, authentifié par une existence, une forme de vie au sens le plus concret et le plus matériel du terme, témoignage de vérité donné par et dans le corps, l'habillement, le mode de comportement, la manière d'agir, de réagir, de se conduire. Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c'est cela qui est manifesté dans le cynisme. Ou

encore : la vérité comme discipline, comme ascèse et dépouillement de la vie. La vraie vie comme vie de vérité. Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité, c'est cela qui a été pratiqué par le cynisme, depuis son émergence qu'on peut situer au IV^e siècle dans la période hellénistique, et qui va se poursuivre, au moins jusqu'à la fin de l'Empire romain et – je voudrais le montrer – bien au-delà. Exercer dans et par sa vie le scandale de la vérité, c'est cela qui est au noyau du cynisme. Et c'est pourquoi, avec le cynisme, on a, me semble-t-il, un point assez remarquable et qui mérite un peu d'attention, si on veut faire l'histoire de la vérité et l'histoire des rapports de la vérité et du sujet. Voilà la justification de la raison pour laquelle je voudrais maintenant m'arrêter un peu à cette question du cynisme.

La logique, la pédagogie, les règles de tout enseignement devraient m'amener à vous parler maintenant du cynisme tel que l'on peut essayer de le repérer, de le dégager dans les textes anciens, pour essayer ensuite de raconter, sinon son histoire, du moins quelques-uns de ses épisodes. Je vais faire en fait le contraire, pour essayer de me justifier de vous enfermer sans cesse dans la philosophie antique. Je vais faire un détour et j'essaierai de vous montrer pourquoi et comment le cynisme n'est pas simplement, comme on l'imagine souvent, une figure un peu particulière, singulière et finalement oubliée dans la philosophie ancienne, mais une catégorie historique traversant, sous des formes diverses, avec des objectifs variés, toute l'histoire occidentale. Il y a un cynisme qui fait corps avec l'histoire de la pensée, de l'existence et de la subjectivité occidentales. C'est un petit peu ce cynisme transhistorique que je voudrais évoquer dans l'heure qui vient. Et puis, la fois prochaine, on reviendra à ce qu'on peut considérer comme le noyau historique du cynisme dans l'Antiquité.

*

NOTES

1. C'est en 1982, dans les deux premières séances de l'année de cours, que Foucault avait longuement analysé ce dialogue (*L'Herméneutique du sujet*, éd. citée).

2. Cf. sur ce point le développement de la leçon du 13 janvier 1982 (*id.*, p. 68-70).

3. « Tout ce que j'ai entendu de cet homme [Épictète], tandis qu'il parlait, je me suis efforcé de le transcrire autant que possible avec ses propres termes, afin de garder soigneusement pour moi en vue de l'avenir la mémoire de sa pensée et de son franc-parler (*dianoias kai parrēsias*) » (« Lettre d'Arrien à Lucius Gellius »,

in Épiciète, *Entretiens*, trad. J. Souilhé, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1943, p. 4). Cf. pour une première analyse de ce texte la leçon du 3 mars 1982 (*L'Herméneutique du sujet*, p. 349-350).

4. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre VI, § 69, p. 736.

5. « En réalité, le cynique est bien pour les hommes un éclaireur (*katauskopos*) de ce qui leur est favorable et de ce qui leur est hostile. Et il doit explorer d'abord avec exactitude, puis revenir annoncer la vérité (*apaggeilai taléthê*), sans se laisser paralyser par la crainte » (Épiciète, *Entretiens*, livre III, entretiens XXII, 24-25, éd. citée, p. 73).

6. *Les Sectes à l'encan*, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, t. I, trad. E. Talbot, Paris, Hachette, 1912, p. 199-214.

7. « Je veux être l'interprète de la vérité et de la franchise (*alétheias kai parrēsias prophetês*) » (*id.*, § 8, p. 203).

8. « Il fut conduit à l'étude de la sagesse par un penchant naturel vers la vertu et par un amour inné de la philosophie » (Lucien, *Démonax*, in *Œuvres complètes...*, t. I, éd. citée, § 3, p. 525).

9. « La haine populaire fut pour lui, comme pour Socrate, le fruit de sa franchise et de sa liberté » (*id.*, § 11, p. 527).

10. *Ibid.*

11. Julien (l'Empereur), *Contre Héracléios*, 225b-c, in *Œuvres complètes*, t. II-1, trad. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963, § 19, p. 71.

12. « Voyez-moi, je suis sans abri, sans patrie, sans ressources, sans esclaves. Je dors sur la dure. Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule et le ciel et un vieux manteau » (Épiciète, *Entretiens*, III, XXII, 47-48, p. 77).

13. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 96, p. 760 (éd. R. Genaille, p. 44).

14. Épiciète, *Entretiens*, III, XXII, 81, p. 82.

15. *Id.*, III, XXII, 69-70, p. 80.

16. « Le véritable Cynique [...] doit savoir qu'il a été aussi envoyé aux hommes par Zeus en qualité de messager (*aggelos*) » (*id.*, III, XXII, 23, p. 72).

17. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 46, p. 722, et VI, 69, p. 736.

18. Épiciète, *Entretiens*, III, XXII, 48, p. 77.

19. Grégoire de Nazianze, *Discours*, 24-26, trad. J. Mossay, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes » n° 284), 1981 ; cf. discours 25 : « Toi, philosophe et sage [...] toi, chien, non par l'impudence, mais par la franchise (*parrēsian*), ni par la glotonnerie, mais par l'imprévoyance, ni par l'abolement, mais par la protection du bien, la vigilance spirituelle » (1200B, 25, I, 2, p. 159).

20. « Toi le meilleur et le plus parfait des philosophes – et j'ajouteraï : des martyrs de la vérité (*marturôn tês alétheias*) » (*id.*, 1200A, 25, I, 1, p. 159).

LEÇON DU 29 FÉVRIER 1984

Deuxième heure

Hypothèses sur les postérités du cynisme. – Les postérités religieuses : l'ascétisme chrétien. – Les postérités politiques : la révolution comme style d'existence. – Les postérités esthétiques : l'art moderne. – Anti-platonisme et anti-aristotélisme de l'art moderne.

Je vais vous demander votre indulgence. Ce que je vais vous proposer maintenant n'est rien de plus qu'une promenade, un excursus, une errance. Imaginez qu'on puisse travailler en groupe ou qu'on veuille écrire un livre sur le cynisme comme catégorie morale dans la culture occidentale : qu'est-ce qu'on ferait ? J'aurais à projeter à l'avance une étude comme celle-là, voilà à peu près ce que je dirais... La prochaine fois on reviendra au cynisme historique (celui de l'Antiquité), mais là j'ai eu envie, m'étant un peu excité sur le cynisme au cours de ces dernières semaines, de vous proposer ceci.

Il est certain que le cynisme apparaît assez volontiers comme une figure un peu anecdotique, et pas simplement marginale dans la philosophie antique. Il y a à cela un certain nombre de raisons. D'abord, bien sûr, la disqualification très forte, sur laquelle on reviendra, qui a pesé sur le cynisme dans l'Antiquité même, ou en tout cas l'attitude qui a fait qu'à l'égard du cynisme, la philosophie instituée, institutionnelle, reconnue, a toujours eu une attitude ambiguë, essayant de distinguer dans le cynisme toute une série de pratiques méprisées, condamnées, violemment critiquées, et puis un certain noyau qui serait le noyau du cynisme et qui, lui, aurait mérité d'être sauvé. Cette attitude à l'égard du cynisme a été fréquente dans l'Antiquité et a certainement beaucoup pesé pour sa disqualification ultérieure. L'autre raison, c'est qu'un certain nombre de philosophies anciennes ont transmis à la pensée occidentale des noyaux doctrinaux extrêmement forts et bien caractérisés, comme Platon, Aristote – jusqu'à un certain point le stoïcisme, et encore c'est déjà beaucoup moins net. Ce n'est évidemment pas le cas s'agissant du cynisme pour

la bonne raison que nous connaissons très peu les textes cyniques, qui ont pourtant existé en assez grand nombre, [mais] aussi parce que, semble-t-il, la charpente théorique du cynisme, même dans l'Antiquité, a été extrêmement rudimentaire. La doctrine cynique a donc, en quelque sorte, disparu. Mais, cela veut-il dire pour autant que le cynisme, un peu à la manière du stoïcisme, un peu à la manière de l'épicurisme, un peu et surtout à la manière du scepticisme – il faudra y revenir avec plus de détails – ne s'est pas transmis, ne s'est pas continué et poursuivi essentiellement comme une attitude, une manière d'être beaucoup plus que comme une doctrine ? On pourrait donc imaginer l'histoire du cynisme, non pas encore une fois comme doctrine, mais beaucoup plus comme attitude et manière d'être, ayant bien entendu ses justifications et tenant sur elle-même son propre discours justificatif et explicatif. De sorte que, de ce point de vue-là, il me semble qu'il serait possible de faire, à travers les siècles, une histoire du cynisme depuis l'Antiquité jusqu'à nous.

En ce qui concerne les travaux [relatifs à] cette longue histoire du cynisme, je dois dire qu'on est un petit peu démunis. Autant que je sache, je ne vois guère que dans les textes allemands des références à ce problème du cynisme dans sa longue durée historique, et surtout des écrits consacrés au rapport entre le cynisme disons moderne (le cynisme dans la pensée et la culture européennes modernes) et le cynisme ancien. Il faudrait faire des recherches un peu plus précises. Pour l'instant, moi je vois ceci. Dans les textes allemands, premièrement un texte de 1953 de Tillich qui s'appelle *Der Mut zum Sein* (le courage d'être, ou le courage par rapport à l'être)¹, texte dont la référence à Nietzsche est évidente (volonté de puissance, courage d'être), en même temps, bien sûr, qu'à l'existentialisme. Dans ce texte, vous trouvez une distinction, – je ne sais pas si elle apparaît pour la première fois, en tout cas elle y est explicite –, entre le *Kynismus* et le *Zynismus*. Tillich utilise le terme *Kynismus* pour désigner le cynisme ancien qu'il définit, caractérise comme étant la critique de la culture contemporaine des cyniques, sur la base de la nature et de la raison. Et puis de ce cynisme, il fait dériver, mais avec des différences notables, considérables, le *Zynismus* contemporain, cynisme contemporain dont il dit qu'il est un courage d'être soi-même son créateur. Dans *Parmenides und Jona*², Heinrich en 1966 reprend aussi cette distinction entre *Kynismus* et *Zynismus*, et consacre un chapitre fort intéressant, tout à fait au début de son livre si j'ai bonne mémoire, à la longue histoire du cynisme [avec], encore une fois, l'opposition entre le *Kynismus* antique et le *Zynismus* contemporain. Le *Kynismus* antique serait d'après lui – en réponse à la destruction de la cité et de la communauté politique de l'Anti-

quité classique – une forme d'affirmation de soi-même qui, ne pouvant plus prendre référence ni appui sur les structures politiques et communautaires de la vie ancienne, serait indexée [sur], chercherait son repère et son fondement [dans] l'animalité. Affirmation de soi-même comme animal, c'est cela qui serait, d'après Heinrich, au noyau du *Kynismus* antique. Et le *Zynismus* contemporain, celui de l'Europe moderne, serait lui aussi, comme le *Kynismus* antique, une affirmation de soi – et il marque bien la filiation ou du moins la continuité de l'expérience de la forme cynique –, mais cette affirmation de soi se ferait non par une indexation sur l'animalité, mais s'effectuerait en face de et par rapport à l'absurdité et l'absence universelle de signification. Troisième texte auquel on peut se référer, c'est le livre de Gehlen qui s'appelle *Moral und Hypermoral*³. Au premier chapitre, il définit le cynisme comme étant un individualisme, une affirmation du moi (*Ichbetonung*). Enfin [le] quatrième livre, mais que je ne connais pas, qu'on ne m'a signalé que récemment, paru l'an dernier en Allemagne chez Suhrkamp, est de quelqu'un qui s'appelle Sloterdijk, et il porte le titre solennel de *Kritik der zynischen Vernunft* (*Critique de la raison cynique*)⁴. Aucune des critiques de la raison ne nous sera épargnée, ni la pure, ni la dialectique, ni la politique, et donc maintenant : « critique de la raison cynique ». C'est un livre en deux volumes sur lequel je ne sais rien. On m'a donné des avis, disons, divergents sur l'intérêt de ce livre. En tout cas il est certain que vous trouvez, dans la philosophie allemande contemporaine, depuis la guerre, toute une problématisation du cynisme dans ses formes anciennes et modernes. Et ce serait sans doute quelque chose à étudier d'un peu près : pourquoi et dans quels termes les philosophes allemands contemporains ont posé ce problème.

Si je m'en tiens aux trois premiers textes que je vous ai cités, puisque je ne connais pas le quatrième, il me semble que ces interprétations, qui ont au moins le très grand intérêt de poser le problème du cynisme comme catégorie transhistorique, peuvent tout de même appeler un certain nombre de remarques. D'abord il me semble que, d'une façon très systématique, ces auteurs opposent un cynisme à valeur plutôt positive, qui serait le cynisme ancien, et un cynisme à valeur négative qui serait le cynisme moderne. Bien sûr il faut, en face de cela, faire valoir que le cynisme, même dans sa forme antique, a toujours été considéré, perçu dans la culture ancienne avec une très forte ambiguïté, je vous le rappelais tout à l'heure. Et puis, si l'on veut donner ses véritables dimensions au cynisme comme forme d'existence dans l'Europe chrétienne et dans l'Europe moderne, on ne peut pas porter simplement sur lui un jugement uniformément négatif. Je crois que ces trois premières analyses – je ne parle pas de la quatrième – se

bâtissent sur l'hypothèse d'une discontinuité assez forte et bien marquée entre le cynisme ancien et le cynisme moderne, comme s'il n'y avait pas eu d'intermédiaires, et comme si c'étaient là deux formes, plus ou moins apparentées sans doute, mais violemment affrontées. S'il y a eu une histoire longue, continue du cynisme, impliquant bien entendu des formes diverses, des pratiques différentes, des styles d'existence modulés selon des schémas différents, il est facile de montrer l'existence permanente de quelque chose qui peut apparaître comme *le cynisme* à travers toute la culture européenne.

Enfin et surtout, dans ces interprétations, que ce soit celle de Gehlen, celle de Heinrich ou de Tillich, le cynisme est toujours présenté comme une sorte d'individualisme, d'affirmation de soi, une exaspération de l'existence particulière, de l'existence naturelle et animale, de l'existence en tout cas dans son extrême singularité, que ce soit par opposition, en réaction à la dislocation des structures sociales de l'Antiquité, ou en face de l'absurdité du monde moderne. C'est en tout cas l'individu et l'individualisme qui seraient au noyau du cynisme. En axant l'analyse du cynisme sur ce thème de l'individualisme, on risque [pourtant] de manquer ce qui, de mon point de vue, est une [de ses] dimensions fondamentales, c'est-à-dire le problème, qui est au noyau du cynisme, de la mise en rapport entre formes d'existence et manifestation de la vérité. La forme d'existence comme scandale vivant de la vérité, c'est cela, me semble-t-il, qui est au cœur du cynisme, au moins autant que ce fameux individualisme qu'on a l'habitude de retrouver si souvent à propos de tout et de n'importe quoi. Eh bien, si on acceptait – ce sont là des hypothèses, du travail possible – d'envisager la longue histoire du cynisme à partir de ce thème de la vie comme scandale de la vérité, ou du style de vie, de la forme de vie comme lieu d'émergence de la vérité (le *bios* comme alèthurgie), il me semble que, dans ce cas-là, on pourrait faire apparaître un certain nombre de choses et suivre un certain nombre de pistes. On verrait au moins trois facteurs, trois éléments qui ont pu, dans la longue histoire de l'Europe, transmettre, sous des formes encore une fois diverses, le schéma cynique, le mode cynique d'existence, dans l'Antiquité chrétienne d'abord et dans le monde moderne.

Le premier support du transfert et de la pénétration du mode d'être cynique dans l'Europe chrétienne a été [constitué] bien entendu par la culture chrétienne elle-même, les pratiques et les institutions de l'ascétisme. Dans l'ascétisme chrétien, on trouve ce qui a été je crois pendant longtemps et pour des siècles le grand véhicule du mode d'être cynique à travers l'Europe. Que les [pratiques ascétiques] du christianisme ancien

aient été vécues et mises en œuvre comme témoignage de la vérité elle-même, que l'ascète chrétien ait voulu donner corps à la vérité par ces pratiques même d'ascèse à la manière du cynique, on en a une grande série de témoignages tous convergents. On a d'ailleurs mille [exemples] de cette proximité extrême entre la pratique du dépouillement cynique comme témoignage, martyre de la vérité, et l'ascèse chrétienne comme témoignage aussi de la vérité (même s'il s'agit d'une autre vérité). Un des plus anciens se trouve justement dans Lucien, à propos de Pérégrinus. Pérégrinus était un philosophe, un cynique dont Lucien raconte la mort théâtrale. Il s'était brûlé vif, aux Jeux Olympiques je crois⁵. Et à propos de cette mort, Lucien écrit un texte extrêmement violent où il raconte la vie de Pérégrinus et comment celui-ci, à un moment donné de sa vie, a été chrétien et a repris à son compte et pratiqué tous les renoncements qui caractérisent la vie chrétienne. Pourquoi ? Par fidélité et obéissance à celui que Lucien appelle le sophiste, qui a été crucifié en Palestine⁶. Pérégrinus est donc un cynique qui est passé par le christianisme, ou un chrétien devenu cynique. En tout cas, l'interférence entre les deux formes de vie est assez proche pour que quelqu'un comme Lucien, évidemment assez éloigné de ces problèmes-là, assez hostile à toutes ces formes de pratiques, puisse les confondre sans trop de difficultés. C'est de la même façon que Julien, plus tard, dans sa critique des cyniques, soulignera la proximité qu'il y a entre la vie cynique et la vie chrétienne. Et il est remarquable que saint Augustin par exemple, dans un texte que je voudrais vous citer, évoque ce problème des cyniques. C'est dans un passage de *La Cité de Dieu* (livre XIX), où il pose la question : Est-ce qu'effectivement on peut admettre dans la communauté chrétienne et reconnaître comme chrétien quelqu'un qui mène le mode de vie cynique (ce qui prouve que le mode de vie cynique était encore pratiqué jusque dans les communautés chrétiennes, ou en tout cas que ceux qui pratiquaient le mode de vie cynique souhaitaient, cherchaient à s'intégrer aux communautés chrétiennes) ? Et saint Augustin répond : « Il importe peu à cette cité, qu'en professant la foi qui conduit à Dieu, l'on adopte tel ou tel genre de vie [...]. Elle n'impose donc pas aux philosophes eux-mêmes, quand ils se font chrétiens, de changer leur tenue et leurs manières de vivre, si elles n'ont rien de contraire à la religion, mais bien de renoncer à leurs fausses doctrines⁷. » La leçon de saint Augustin est donc claire : du moment que la doctrine est la bonne, on peut parfaitement accepter dans la communauté chrétienne quelqu'un qui mène la vie cynique, qui prend le costume cynique, qui vit comme un cynique. On trouverait, par exemple dans saint Jérôme (*Contre Jovinianus*, livre II, paragraphe IV, chapitre 14), quelque

chose sur la mort de Diogène, complété d'un éloge. Il incite les chrétiens à n'être pas inférieurs à un philosophe comme Diogène.

Qu'il y ait eu, au début du christianisme, une interférence très sensible entre la pratique cynique et l'ascèse chrétienne, il n'y a à cela évidemment rien de bien étonnant. Mais ce qu'il faut bien remarquer aussi, c'est que le mode de vie cynique a été, par l'intermédiaire bien sûr de l'ascèse chrétienne et du monachisme, transmis pendant très longtemps. Et même si les références explicites au cynisme, à la doctrine, à la vie cyniques, si le terme même de « chien » en référence au cynisme de Diogène disparaît, beaucoup des thèmes, des attitudes, des formes de comportement qu'on avait pu observer chez les cyniques vont se retrouver dans de très nombreux mouvements spirituels du Moyen Âge. Après tout, les ordres mendians – ces gens qui, se dépouillant de tout, prenant le vêtement le plus simple et le plus grossier, s'en vont pieds nus pour appeler les hommes à veiller à leur salut et les interpellent dans des diatribes dont la violence est connue⁸ – reprennent de fait un mode de comportement qui est le mode de comportement cynique. Les franciscains avec leur dépouillement, leur errance, leur pauvreté, leur mendicité, sont bien, jusqu'à un certain point, les cyniques de la chrétienté médiévale. Quant aux dominicains, eh bien vous savez qu'ils s'appellent eux-mêmes les *Domini canes* (les chiens du Seigneur). Même si ce n'est vraisemblablement qu'*a posteriori* que l'on a fait le rapprochement avec le cynisme antique, de fait c'est bien ce modèle-là, transmis à travers le christianisme, qui est réactivé. On trouverait bien d'autres exemples [de cette réactivation] dans des mouvements plus ou moins hérétiques qui ont fleuri et se sont développés tout au long du Moyen Âge. La description de Robert d'Arbrissel, cet inspirateur spirituel qui a été très important dans l'Ouest de la France, en Anjou et Touraine à la fin du XI^e siècle, est la suivante : vêtu de haillons, il allait pieds nus d'une bourgade à l'autre, combattant la démoralisation du clergé, et appelant tous les chrétiens à faire acte de pénitence. Ou encore, dans le mouvement vaudois, vous trouvez cette description : ils n'ont aucun domicile fixe, ils circulent deux par deux, comme les apôtres (*tanquam Apostolicum*), suivant nus la nudité du Christ (*nudi nudum Christum sequentes*). Et ce thème (suivre nu la nudité du Christ, suivre nu la nudité de la Croix) a été extrêmement important dans toute cette spiritualité chrétienne et, là aussi, il réfère, au moins implicitement, à ce qu'a été cette fameuse nudité cynique, avec sa double valeur d'être en même temps un mode de vie de dépouillement complet et la manifestation, en pleine nudité, de ce qu'est la vérité du monde et de la vie. Le choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer,

dans le corps même, le théâtre visible de la vérité semblent avoir été, tout au long de l'histoire du christianisme, non seulement un thème, mais une pratique particulièrement vive, intense, forte, dans tous les efforts de réforme qui se sont opposés à l'Église, à ses institutions, à son enrichissement, à son relâchement des mœurs. Il y a eu tout un cynisme chrétien, un cynisme anti-institutionnel, un cynisme que je dirais anti-ecclésiastique, dont les formes et les traces encore vivantes étaient sensibles à la veille de la Réforme, pendant la Réforme, à l'intérieur même de la Réforme protestante, ou même de la contre-Réforme catholique. Toute cette longue histoire du cynisme chrétien pourrait être faite.

Deuxièmement, il serait intéressant aussi, en se plaçant plus près de nous, d'analyser un autre support de ce qu'a été le mode d'être cynique, le cynisme entendu comme forme de vie dans le scandale de la vérité. On le trouverait, non plus dans les institutions et les pratiques religieuses, mais dans les pratiques politiques. Là, bien entendu, je pense aux mouvements révolutionnaires, ou du moins, à certains de ces mouvements dont vous savez bien d'ailleurs qu'ils ont fait beaucoup d'emprunts aux différentes formes, orthodoxes ou non, de la spiritualité chrétienne. Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité fait partie et a fait partie de la pratique révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIX^e siècle. La révolution dans le monde européen moderne – c'est un fait qui est connu et on en avait parlé, je crois, l'an dernier – n'a pas été simplement un projet politique, elle a été aussi une forme de vie. Ou, plus précisément, elle a fonctionné comme un principe déterminant un certain mode de vie. Et si vous voulez appeler par commodité « militantisme » la manière dont a été définie, caractérisée, organisée, réglée la vie comme activité révolutionnaire, ou l'activité révolutionnaire comme vie, on peut dire que le militantisme, comme vie révolutionnaire, comme vie consacrée, totalement ou partiellement, à la Révolution, a pris, dans l'Europe du XIX^e et du XX^e siècle, trois grandes formes. Deux surtout sont connues (la plus ancienne et la plus récente), mais je m'intéresserai à la troisième.

[Premièrement, on trouve] la vie révolutionnaire sous la forme de la socialité et du secret, la vie révolutionnaire dans la société secrète (associations, complots contre la société présente et visible, constitution d'une socialité invisible ordonnée à un principe ou à un objectif millénariste). Ce côté-là de la vie révolutionnaire a été évidemment très important au début du XIX^e siècle.

Deuxièmement, à l'autre extrémité, vous avez le militantisme, sous la forme non plus de la socialité secrète mais de l'organisation visible,

reconnue, instituée, qui cherche à faire valoir ses objectifs et sa dynamique dans le champ social et politique. C'est le militantisme non plus se cachant dans la socialité secrète, mais apparaissant, se faisant reconnaître dans des organisations syndicales ou des partis politiques à fonction révolutionnaire.

Et puis, troisième façon importante d'être militant, c'est le militantisme comme témoignage par la vie, sous la forme d'un style d'existence. Ce style d'existence propre au militantisme révolutionnaire, et assurant le témoignage par la vie, est en rupture, doit être en rupture avec les conventions, les habitudes, les valeurs de la société. Et il doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie. Là encore, vous retrouvez, tout à fait au centre de l'expérience, de la vie, du militantisme révolutionnaires, ce thème, si fondamental et en même temps si énigmatique et si intéressant, de la vraie vie, cette vraie vie dont le problème a été posé par Socrate déjà et dont la thématique n'a pas cessé, je crois, de parcourir toute la [pensée] occidentale.

La vie révolutionnaire, la vie comme activité révolutionnaire a eu ces trois aspects : la socialité secrète, l'organisation instituée, et puis le témoignage par la vie (témoignage de la vraie vie par la vie elle-même). Ces trois aspects du militantisme révolutionnaire (socialité secrète, organisation et style d'existence) ont été constamment présents au XIX^e siècle. Mais ils n'ont évidemment pas eu tous, ni toujours, la même importance. On pourrait dire schématiquement qu'ils ont été tour à tour dominants : l'aspect de la socialité secrète a dominé clairement les mouvements révolutionnaires au début du XIX^e siècle ; l'aspect de l'organisation est devenu essentiel dans le dernier tiers du XIX^e siècle avec l'institutionnalisation des partis politiques et des syndicats ; et l'aspect du témoignage par la vie, du scandale de la vie révolutionnaire comme scandale de la vérité a été dominant beaucoup plus dans les mouvements qui sont, en gros, ceux du milieu du XIX^e siècle. Dostoïevski bien sûr serait à étudier, et, avec Dostoïevski, le nihilisme russe ; et après le nihilisme russe, l'anarchisme européen et américain ; et également le problème du terrorisme et la manière dont l'anarchisme et le terrorisme, comme pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité (la bombe qui tue même celui qui la pose), apparaissent comme une sorte de passage à la limite, passage dramatique ou délirant, de ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité. Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à

y perdre la vie ou faire couler le sang des autres, c'est bien quelque chose dont on retrouve la longue filiation à travers la pensée européenne.

Mais quand je dis que cet aspect du témoignage par la vie a été dominant au XIX^e siècle, qu'on le trouve surtout dans ces mouvements qui vont du nihilisme à l'anarchisme ou au terrorisme, je ne veux pas dire pour autant que cette aspect a tout à fait disparu et n'a été qu'une figure historique dans l'histoire du révolutionarisme européen. En fait, on voit sans cesse ressurgir ce problème de la vie comme scandale de la vérité. Vous voyez [ainsi] réapparaître assez constamment le problème du style de vie révolutionnaire dans ce qu'on peut appeler le gauchisme. La résurgence du gauchisme comme tendance permanente à l'intérieur de la pensée et du projet révolutionnaires européens, s'est toujours faite en prenant appui, non pas sur la dimension de l'organisation, mais sur cette dimension du militantisme qui est la socialité secrète ou le style de vie, et quelquefois le paradoxe d'une socialité secrète se manifestant et se rendant visible par des formes de vie scandaleuses. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que là où le révolutionarisme prend la forme de l'organisation en partis politiques, la dimension du secret et celle du style de vie, ou de la vie comme scandale de la vérité, a complètement disparu. Là, il faudrait faire évidemment une analyse précise de ce qu'ont été les partis révolutionnaires en France (parti socialiste et parti communiste). Ce serait intéressant de voir comment, dans le parti communiste, s'est posé le problème du style de vie, comment il s'est posé dans les années 1920, comment petit à petit il a été transformé, élaboré, modifié et finalement inversé, puisqu'on arrive à ce résultat paradoxal, mais qui ne fait en un sens que confirmer l'importance du style de vie et de la manifestation de la vérité dans la vie militante. Dans la situation actuelle, toutes les formes, tous les styles de vie qui pourraient avoir la valeur d'une manifestation scandaleuse d'une vérité inacceptable ont été bannis, mais le thème du style de vie reste tout de même absolument important dans le militantisme du Parti communiste français, sous la forme de l'injonction, en quelque sorte inversée, d'avoir à reprendre et à faire valoir, dans son style de vie, obstinément et visiblement, toutes les valeurs reçues, tous les comportements les plus habituels et les schémas de conduite les plus traditionnels. De sorte que le scandale de la vie révolutionnaire – comme forme de vie qui, en rupture avec toute vie acceptée, fait apparaître la vérité, témoigne pour elle – s'inverse maintenant, dans ces structures institutionnelles du Parti communiste français, [avec] la mise en œuvre des valeurs reçues, des comportements habituels, des schémas de conduite traditionnels, en opposition avec ce qui serait la décadence de la bourgeoisie ou la folie gauchiste. On imagine assez

bien ce que serait cette analyse, tout de même importante à faire, du style de vie dans les mouvements révolutionnaires européens, et, autant que je sache, cela n'a jamais été fait : comment l'idée d'un cynisme de la vie révolutionnaire comme scandale d'une vérité inacceptable s'est opposée à la définition d'une conformité d'existence comme condition pour le militantisme dans des partis qui se disent révolutionnaires. Ce serait un autre objet d'étude.

Après les mouvements religieux, tout au long du Moyen Âge et pendant fort longtemps, [après] la pratique politique depuis le XIX^e siècle, il y a eu, je crois, un troisième grand véhicule, dans la culture européenne, du cynisme ou du thème du mode de vie comme scandale de la vérité. On le trouverait dans l'art. Et là encore, l'histoire serait très longue et très complexe. Il faudrait sans doute remonter très loin, parce que, aussi clairement affirmée, aussi violente qu'ait été dans l'Antiquité l'opposition du cynisme aux différentes règles de conduite et valeurs culturelles et sociales, il y a eu dans l'Antiquité un art et une littérature cyniques. La satire, la comédie ont été souvent traversées de thèmes cyniques, et mieux encore elles ont, jusqu'à un certain point, constitué un lieu privilégié d'expression pour les thèmes cyniques. Dans l'Europe médiévale et chrétienne, il y aurait sans doute à considérer tout un aspect de la littérature comme étant une sorte d'art cynique. Les fabliaux en relèveraient sans doute, ainsi que tout cette littérature que Bakhtine a étudiée⁹, en la référant surtout à la fête et au carnaval, mais qui, je pense aussi, relève certainement de cette manifestation de la vie cynique : problème des rapports entre la fête et la vie cynique (la vie à l'état nu, la vie violente, la vie qui scandaleusement manifeste la vérité). On recouperait là beaucoup de thèmes qui touchent au carnaval et à la pratique carnavalesque. Mais je crois que c'est surtout dans l'art moderne que la question du cynisme devient singulièrement importante. Que l'art moderne ait été et soit encore pour nous le véhicule du mode d'être cynique, le véhicule de ce principe de la mise en rapport du style de vie et de la manifestation de la vérité, cela s'est fait de deux façons.

Premièrement avec – à la fin du XVIII^e siècle, au cours du XIX^e siècle que sais-je, tout ça encore une fois serait à étudier – l'apparition de quelque chose qui est tout à fait singulier dans la culture européenne : la vie artiste. [Pour autant], l'idée que l'artiste en tant qu'artiste doit seulement avoir une vie singulière, qui ne peut pas être réduite tout à fait aux dimensions et aux normes ordinaires, c'était une idée déjà tout à fait acquise. Il suffirait par exemple de lire la *Vie des peintres* de Vasari¹⁰ ou l'autobiographie de Benvenuto Cellini¹¹. Vous y voyez très nettement, très facilement admise

cette idée que l'artiste en tant qu'artiste ne peut pas avoir une vie tout à fait semblable à celle des autres. Sa vie n'est pas tout à fait commensurable à celle des autres. Mais, fin XVIII^e/début XIX^e, apparaît quelque chose de nouveau, de différent par rapport à ce qu'on pouvait trouver à la Renaissance chez Vasari. C'est l'idée, moderne je crois, que la vie de l'artiste doit, dans la forme même qu'elle prend, constituer un certain témoignage de ce qu'est l'art en sa vérité. Non seulement la vie de l'artiste doit être suffisamment singulière pour qu'il puisse créer son œuvre, mais sa vie doit être, en quelque sorte, une manifestation de l'art lui-même dans sa vérité. Ce thème d'une vie artiste, si important tout au long du XIX^e siècle, repose au fond sur deux principes. Premièrement : l'art est capable de donner à l'existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est celle de la vraie vie. Et puis, autre principe : si elle a bien la forme de la vraie vie, la vie, en retour, est la caution que toute œuvre, qui prend racine en elle et à partir d'elle, appartient bien à la dynastie et au domaine de l'art. Je crois donc que cette idée de la vie artiste comme condition de l'œuvre d'art, authentification de l'œuvre d'art, œuvre d'art elle-même, est une manière de reprendre, sous un autre jour, sous un autre profil, avec une autre forme bien sûr, ce principe cynique de la vie comme manifestation de rupture scandaleuse, par où la vérité se fait jour, se manifeste et prend corps.

Ce n'est pas tout, et il y a une autre raison pour laquelle l'art dans la monde moderne a bien été le véhicule du cynisme. C'est l'idée que l'art lui-même, qu'il s'agisse de la littérature, de la peinture, de la musique, doit établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence. Cette pratique de l'art comme mise à nu et réduction à l'élémentaire de l'existence est quelque chose qui se marque d'une façon de plus en plus sensible à partir sans doute du milieu du XIX^e siècle. L'art (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constitue comme lieu d'irruption de l'en-dessous, de l'en-bas, de ce qui, dans une culture, n'a pas droit, ou du moins n'a pas de possibilité d'expression. Et dans cette mesure-là, il y a un anti-platonisme de l'art moderne. Si vous avez vu l'exposition Manet cet hiver*, ça éclate : il y a un anti-platonisme de l'art moderne qui a été

* Foucault, qui certainement ne fait pas référence ici à la grande rétrospective Manet du Grand Palais (22 avril - 1^{er} août 1983), évoque plutôt l'exposition du Centre Georges Pompidou (« Bonjour Monsieur Manet »), qui s'est tenue de juin à octobre 1983, et qui présentait, de manière parfois très provocatrice, des visions et des variations autour d'œuvres de Manet par des artistes contemporains.

le grand scandale de Manet et qui, je crois, sans être la caractérisation de tout art possible actuellement, a été une tendance profonde que vous retrouvez de Manet jusqu'à Francis Bacon, de Baudelaire jusqu'à Samuel Beckett ou Burroughs. Anti-platonisme : l'art comme lieu d'irruption de l'élémentaire, mise à nu de l'existence.

Et par là même l'art établit à la culture, aux normes sociales, aux valeurs et aux canons esthétiques un rapport polémique de réduction, de refus et d'agression. C'est ce qui fait de l'art moderne, depuis le XIX^e siècle, ce mouvement par lequel, incessamment, chaque règle posée, déduite, induite, inférée à partir de chacun des actes précédents, se trouve, par l'acte suivant, rejetée et refusée. Il y a dans toute forme d'art une sorte de permanent cynisme à l'égard de tout art acquis. C'est ce qu'on pourrait appeler le caractère anti-aristotélicien de l'art moderne.

L'art moderne, anti-platonicien et anti-aristotélicien : réduction, mise à nu de l'élémentaire de l'existence ; refus, rejet perpétuel de toute forme déjà acquise. Cet art moderne, sous ces deux aspects, a une fonction que l'on pourrait dire essentiellement anti-culturelle. Il y a à opposer, au consensus de la culture, le courage de l'art dans sa vérité barbare. L'art moderne, c'est le cynisme dans la culture, c'est le cynisme de la culture retournée contre elle-même. Et si ce n'est pas simplement dans l'art, c'est dans l'art surtout que se concentrent, dans le monde moderne, dans notre monde à nous, les formes les plus intenses d'un dire-vrai qui a le courage de prendre le risque de blesser. Et dans cette mesure-là, je crois qu'on pourrait faire une histoire du mode cynique, de la pratique cynique, du cynisme comme mode de vie lié à une manifestation de la vérité. On pourrait le faire à propos de l'art moderne comme on peut le faire à propos des mouvements révolutionnaires, et comme on a pu le faire à propos de la spiritualité chrétienne. Pardonnez ces survols, ce sont des notations, c'est du travail possible. On reviendra la prochaine fois à des choses plus sérieuses sur le cynisme antique. Merci.*

* Foucault ne prononce pas ici tout un développement important qu'on retrouve dans le manuscrit, qui poursuit ainsi :

« ... il y aurait évidemment beaucoup de questions à élaborer autour de tout cela : la genèse même de cette fonction de l'art comme cynisme dans la culture. Voir dans *Le Neveu de Rameau* les premiers signes annonciateurs de ce processus qui deviendra éclatant au cours du XIX^e siècle. Scandale autour de Baudelaire, Manet (Flaubert ?) ; le rapport entre le cynisme de l'art et la vie révolutionnaire : proximité, fascination de l'un par l'autre (perpétuelle tentative de lier le courage du dire-vrai révolutionnaire à la violence de l'art comme irruption sauvage du vrai) ; mais aussi une insuperposabilité essentielle, qui est due sans doute au fait que si cette fonction cynique est au cœur de l'art moderne, elle est simplement marginale dans le

mouvement révolutionnaire dès lors que celui-ci a été dominé par des formes organisationnelles : quand les mouvements révolutionnaires s'organisent en partis et que les partis définissent la "vraie vie" par une uniformité sans défaut aux normes, par une uniformité sociale et culturelle. Il est évident que le cynisme loin d'assurer un lien constitue un point d'incompatibilité entre l'*éthos* propre à l'art moderne et l'*éthos* propre à la pratique politique, fût-elle révolutionnaire. On pourrait retrouver cette même question à travers une formulation différente : comment le cynisme, qui semble avoir été un mouvement populaire dans l'Antiquité assez répandu, est-il devenu aux XIX^e et XX^e siècles une attitude à la fois élitiste et marginale, importante dans notre histoire, bien que le terme même de cynisme ne se rapporte guère qu'à des valeurs négatives. Ajouter encore une chose : le cynisme peut être rapproché d'une autre forme de la pensée grecque : le scepticisme. Lui aussi, beaucoup plus style que doctrine, manière d'être et de faire et de dire ; lui aussi, attitude éthique à l'égard de la vérité ; attitude d'être, de faire et de dire ; attitude d'épreuve, d'examen, de mise en question des principes. Mais avec cette très grande différence : le scepticisme est une attitude d'examen qu'on déploie systématiquement dans le domaine du savoir, et laisse la plupart du temps de côté les implications pratiques ; alors que le cynisme est surtout centré sur une attitude pratique, et s'articule sur une incuriosité ou une indifférence théorique, et sur l'acceptation de quelques principes fondamentaux. Il n'en demeure pas moins que la combinaison du cynisme et du scepticisme au XIX^e siècle a été au principe du "nihilisme" entendu comme manière de vivre dans une certaine attitude à l'égard de la vérité. Il faut perdre l'habitude de ne penser jamais le nihilisme que sous l'aspect où on l'envisage aujourd'hui : soit sous la forme d'un destin propre à la métaphysique occidentale, destin auquel on ne pourrait échapper qu'en revenant à ce dont l'oubli a rendu possible cette métaphysique elle-même ; soit sous la forme d'un vertige de décadence propre à un monde occidental incapable de croire désormais à ses propres valeurs. D'abord le nihilisme est à considérer comme une figure historique très précise au XIX^e et au XX^e siècle, ce qui ne veut pas dire qu'on ne doit pas l'inscrire dans l'histoire longue de ce qui l'a précédé et préparé : scepticisme ; cynisme. Et par là, il faut le considérer comme un épisode ou plutôt une forme historiquement bien située de ce problème posé depuis bien longtemps dans la culture occidentale : celui du rapport entre volonté de vérité et style d'existence.

Cynisme et scepticisme ont été deux manières de poser le problème de l'éthique de la vérité. Leur croisement dans le nihilisme manifeste bien quelque chose d'essentiel, de central dans la culture occidentale. Ce quelque chose peut s'énoncer brièvement : là où le souci de la vérité la remet sans cesse en question, quelle est la forme d'existence qui permet ce questionnement ; quelle est la vie nécessaire dès lors que la vérité ne serait pas nécessaire ? La question du nihilisme n'est pas : si Dieu n'existe pas, tout est permis. Sa formule c'est plutôt une question : si je dois m'affronter au "rien n'est vrai", comment vivre ? Au cœur de la culture occidentale, il y a la difficulté à définir le lien entre le souci de la vérité et l'esthétique de l'existence. Voilà pourquoi le cynisme me paraît être une question importante, même si, bien sûr, bien des textes existent à son sujet et qu'ils ne permettent pas d'y voir une doctrine bien assurée. Peu importe l'histoire de la doctrine, il est important d'établir une histoire des arts d'existence. Dans cet Occident qui a inventé bien des vérités diverses et façonné des arts d'existence si multiples, le cynisme ne cesse de rappeler ceci, que bien peu de vérité est indispensable pour qui veut vivre vraiment et que bien peu de vie est nécessaire quand on tient vraiment à la vérité. »

NOTES

1. P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Steingrüben, 1953, rééd. Berlin, De Gruyter, 1991/*Le Courage d'être*, trad. J.-P. Le May, Paris, Le Cerf, 1999.
2. K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1966.
3. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1969.
4. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1983/*Critique de la raison cynique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Bourgois, 1987.
5. Cf. *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, t. II, § 36-39, trad. E. Talbot, éd. citée, p. 395-396.
6. *Id.*, § 11, p. 387.
7. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 19, t. 37, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 135.
8. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. S. Clémendot, Paris, Julliard, 1962 (éd. orig. : *The Pursuit of the Millennium : Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Oxford University Press, 1957).
9. M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (rédigé en 1940, éd. orig. en russe 1965), Paris, Gallimard, 1982.
10. [G.] Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes italiens* [1546], éd. A. Chastel, Paris, Berger-Levrault, 1981-1985. (Cf. le texte de 1962, « Le "non" du père », à propos de Hölderlin, qui comprend tout un développement déjà sur la philosophie de ces *Vies*, in *Dits et Écrits*, éd. citée, t. I, p. 192-193.)
11. *Vie de Benvenuto Cellini par lui-même*, trad. L. Leclanché, Paris, Éd. Sulliver, 1951.

LEÇON DU 7 MARS 1984

Première heure

Rappels bibliographiques. – Deux personnages cyniques opposés : Démétrius et Pérégrinus. – Deux présentations opposées du cynisme : comme imposture ou universel de la philosophie. – Étroitesse doctrinale et extension sociale du cynisme. – L'enseignement cynique comme armature de vie. – Le thème des deux voies. – Traditionalité de doctrine et traditionalité d'existence. – L'héroïsme philosophique. – Le Faust de Gœthe.

J'ai reçu cette semaine une lettre d'une auditrice à propos de la *parrèsia* et des significations différentes et nouvelles que prend le mot dans la littérature chrétienne. Et cette auditrice m'envoie un certain nombre de références fort intéressantes dans Cassien, dans Jean Climaque, dans les *Apophthegmes*, les Pères, etc. Alors, discréption : elle ne me met ni son nom ni son adresse. Je ne peux donc pas répondre. En tout cas, je lui dis qu'en effet elle a tout à fait raison. Ses références sont intéressantes, c'est justement ce vers quoi je voudrais aller, si j'en ai le temps, cette année : vous montrer comment, à travers l'évolution même du terme de *parrèsia* dans l'Antiquité gréco-romaine, on est arrivé dans le christianisme à une sorte de dislocation des sens du mot *parrèsia* que l'on va trouver dans la littérature chrétienne. Certes, quand Grégoire de Nazianze, faisant l'éloge de Maxime, le présente comme un cynique doté de *parrèsia*, le mot est employé dans son sens tout à fait traditionnel¹. Mais toute une série d'autres significations, positives ou négatives, seront apportées au mot *parrèsia*. C'est ce que je voudrais essayer d'étudier un peu plus tard. Voilà la brève réponse à cette lettre, réponse simplement en forme de promesse que je ne suis même pas sûr d'être capable de tenir.

Deuxièmement, toujours à propos du cynisme. J'ai finalement trouvé un livre, je ne veux pas dire *le* livre, mais un livre sur le cynisme, qui est certainement beaucoup plus intéressant, en tout cas beaucoup plus documenté que ceux que j'avais évoqués la dernière fois. C'est encore une fois un livre allemand, puisque très manifestement le problème, à la fois

historique et philosophique du cynisme, a beaucoup préoccupé les Allemands, du moins depuis la fin de la Seconde Guerre [mondiale]. Ce livre se trouve à la Bibliothèque Nationale, il est écrit par quelqu'un qui s'appelle Heinrich Niehues-Pröbsting, et s'intitule *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*². Voyez, les deux orthographes du mot cynisme : *Kynismus* (le cynisme antique) et *Zynismus* (la notion générale de cynisme). C'est un livre paru en 1979, et je vous le recommande. Vous avez à la fois une analyse fort intéressante du cynisme antique et une histoire du concept de cynisme, très différente d'ailleurs dans ses références de la très vague esquisse que je vous avais faite la fois dernière, quand j'avais essayé de repérer au moins quelques-uns des véhicules du cynisme, de la vie cynique, de l'attitude cynique dans la culture occidentale (à l'intérieur des institutions chrétiennes, dans la vie politique, dans la pratique artistique). Dans ce livre de Pröbsting, vous allez trouver au contraire toute une série de références à la réflexion théorique sur le cynisme, à la façon même dont, dans l'histoire de la philosophie, on a représenté le cynisme depuis le XVI^e siècle jusqu'à maintenant, et puis à des auteurs qui, plus ou moins directement, se sont référés au cynisme, parfois d'une façon très explicite comme Wieland³, Friedrich Schlegel⁴, mais aussi à d'autres comme Nietzsche⁵ – [l'auteur donne de] bonnes indications sur la manière dont le cynisme de Nietzsche a été perçu, réfléchi, critiqué à son époque même, ou tout de suite après, en particulier par quelqu'un qui s'appelait Ludwig Stein, et qui a écrit en 1893, sur la *Weltanschauung* de Nietzsche et ses dangers, un livre où il repère, désigne, dénonce le cynisme de Nietzsche⁶. Vous trouverez tout cela dans ce livre. Je ne l'ai pas lu entièrement, et je ne peux pas vous jurer que je ne fais pas une erreur en vous disant qu'[il n'y a rien] concernant *Le Neveu de Rameau* qui est tout de même dans l'histoire de la réflexion sur le cynisme en Occident un moment, un tournant, ni non plus sur Sade⁷. Enfin voilà, pour ceux d'entre vous qui s'intéresseraient au cynisme. J'ajoute – et là pardonnez mon erreur, bien sûr – que je ne vous ai pas parlé du livre de Glucksmann (*Cynisme et Passion*)⁸, où il s'agit bien d'une réflexion sur la possibilité, les significations et valeurs que pourrait avoir le cynisme à l'heure actuelle.

Alors revenons, tout humblement et modestement, à l'histoire du cynisme dans l'Antiquité, auquel je voudrais consacrer cette séance. Si je n'ai pas le temps de finir, on continuera la prochaine fois, mais je voudrais bien essayer de finir maintenant. Je commencerai par signaler quelques problèmes à propos du cynisme, qui font à la fois sa singularité parmi les autres formes de réflexion et de pratiques philosophiques dans

l'Antiquité, et aussi la difficulté qu'il y a à l'analyser. Pour dire des choses très élémentaires, très schématiques, la première difficulté, la première singularité aussi, à propos de ce cynisme, c'est la variété des attitudes et des conduites qui, à l'époque même, ont été désignées, reconnues comme relevant du cynisme. Bien sûr, il y a toujours un noyau central, ou du moins une sorte de stéréotype qui, aux yeux de tous, est régulièrement estampillé comme cynisme. Le blason du cynisme, c'est – on en a déjà parlé – : l'homme au manteau court, à la barbe hirsute, aux pieds nus et sales, avec la besace, le bâton, et qui est là, au coin des rues, sur les places publiques, à la porte des temples, en train d'interpeller les gens pour leur dire leurs quatre vérités. Mais au-delà, ou à côté de ce stéréotype, de part et d'autre de ce personnage familier, signalé déjà dès le IV^e siècle [av. n. è.] et qu'on retrouvera en face de Julien au III^e siècle, de part et d'autre de ce personnage, il y a bien d'autres formes de vie qui, à l'époque, se sont présentées elles-mêmes, ont été perçues, caractérisées, valorisées et dévalorisées comme formes de vie cynique. Je prendrai deux exemples extrêmes, ou en tout cas extrêmement différents.

Vous avez un personnage qui a été fort important, à la fois dans l'histoire du cynisme, dans les rapports entre la pensée, la vie cyniques et la pensée stoïcienne – très important pour Sénèque en particulier –, c'est le fameux Démétrius. Sénèque le cite souvent, toujours avec énormément d'éloges, en l'appelant « notre Démétrius »⁹, et en disant qu'il est sans doute une des figures les plus remarquables de la philosophie de son temps, sinon de la philosophie de tous les temps. Tel qu'on peut le voir apparaître à travers les textes de Sénèque, ce Démétrius est évidemment quelqu'un qui menait une vie certainement dépouillée, pauvre, puisque dans une de ses lettres (62, 3), Sénèque dit de lui qu'il préfère fréquenter Démétrius plutôt que les gens vêtus de pourpre. Et, aux gens vêtus de pourpre, il oppose Démétrius « *seminudus* » (demi-nu)¹⁰. C'est ce même Démétrius dont Sénèque, dans le *De beneficiis* (livre VII), raconte qu'il avait refusé nettement, violemment une somme d'argent importante que l'empereur, en l'occurrence c'était Caligula, lui avait offerte. Démétrius aurait accompagné ce refus d'un commentaire. Il aurait dit, ce qui sonne tout à fait cynique : S'il avait voulu me tenter, il aurait fallu qu'il y mette tout l'Empire¹¹. Il voulait dire par là, non pas bien sûr que si on lui avait offert tout l'Empire, il aurait accepté et aurait cédé à la tentation, mais que la tentation étant une épreuve, épreuve d'endurance par laquelle on se renforce soi-même et on assure, en face du monde, sa propre souveraineté ; s'il avait fallu une épreuve vraiment sérieuse et qui aurait pu lui permettre de se perfectionner, de se renforcer, de majorer son endurance,

ce n'était pas, évidemment, une somme d'argent qu'il fallait lui donner, c'était au moins tout l'Empire. C'est devant cette offre qu'il aurait eu à résister, et c'est devant cette offre que sa victoire aurait eu valeur et sens. On a là, dans [cet individu] *seminudus*, refusant toutes les propositions qu'on peut lui faire et assortissant son refus de paroles fermes et insolentes qui se réfèrent au caractère d'épreuve qu'il donne à toute sa vie, un personnage qui est en effet tout à fait cynique, correspondant au moins à quelques-uns des traits fondamentaux de l'existence cynique. Mais il ne faut pas oublier que Sénèque présente aussi ce même Démétrius comme un homme de culture, très loin à coup sûr de tous ces prédicateurs de rue auxquels on a souvent réduit l'image du cynique. Dans le *De beneficiis* encore (livre VII), Sénèque parle de son éloquence. Il décrit la manière dont Démétrius parle et le présente ainsi : c'est un homme d'une sagesse achevée, ayant l'éloquence qui convient aux sujets importants, et qui parle sans apprêt, sans solliciter les mots, sans mots recherchés. Son éloquence poursuit son objet propre avec une grande force d'esprit et elle va là où le porte son mouvement (son *impetus*)¹². Définition de l'éloquence sobre, efficace, de l'éloquence jusqu'à un certain point cynique, dans la mesure où elle est dépouillée de tous les ornements. Mais il est clair que cette forme d'éloquence que décrit ici Sénèque n'a rien à voir avec les criailles, les insolences, les injures que les prédicateurs de rue pouvaient lancer à la foule. D'ailleurs, la vie même de Démétrius n'avait rien à voir avec cette vie d'agitateur populaire. C'est un homme lié à l'aristocratie romaine, qui a été le conseiller de tout un groupe dans lequel on trouve Thrasea Paetus ou Helvidius Priscus. Et lorsque Thrasea Paetus est condamné à mort, ou forcé en tout cas à se suicider par l'empereur, Démétrius se trouve exilé en même temps que plusieurs membres de ce même groupe, comme Helvidius Priscus. Il ne pourra revenir que lorsque Vespasien prendra le pouvoir, en 69. Mais là encore, il fait à nouveau partie d'un groupe d'opposition qui semble être surtout organisé autour de ceux qui refusent le principe d'un empire héréditaire. Le voilà à nouveau dans le groupe d'Helvidius Priscus et il est expulsé une seconde fois avec les autres philosophes dans les années 71-75¹³. On a là le type même d'un philosophe, non pas de cour, mais d'un philosophe conseiller, conseiller d'âme et conseiller politique, de groupes aristocratiques. Rien à voir avec l'orateur des rues.

À l'autre extrémité, le cynisme peut être symbolisé par un personnage comme Pérégrinus, dont on a parlé la dernière fois. Lui est tout au contraire un vagabond, un vagabond ostentatoire qui a sans doute été lié aux mouvements populaires et anti-romains d'Alexandrie, adressant, à

Rome, son enseignement aux *idiotai* (ceux qui n'ont ni culture ni statut social ou politique). Il se trouve expulsé de Rome. Ensuite, il est vraisemblablement devenu chrétien, si on en croit Lucien¹⁴. C'est ce Pérégrinus qui, avant de mourir dans les conditions qu'on va voir tout à l'heure, envoie à différentes villes son testament, des conseils et des lois. Il a joué, ou a voulu jouer, dit Lucien dans le portrait très critique qu'il en fait, le rôle de prophète, de chef de thiase¹⁵. Et il a été considéré par les gens comme un pontife, un législateur, et même un dieu¹⁶.

Rien ne symbolise mieux sans doute l'opposition entre ces deux personnages – Pérégrinus qui parcourt le monde méditerranéen et se frotte aux différents mouvements populaires et religieux ; et au contraire Démétrius, si bien localisé dans l'aristocratie romaine – que leur rapport à la mort et au suicide. On ne sait pas comment Démétrius est mort, mais on sait, puisque Tacite le raconte¹⁷, que Démétrius a été le conseiller de suicide de Thrasea Paetus. Lorsque Thrasea Paetus a été obligé de se suicider, sur ordre de l'empereur, Démétrius est la seule personne qui ait eu accès à lui. Thrasea Paetus s'est enfermé avec lui, et ils ont eu, sur un mode tout à fait socratique, un entretien sur l'immortalité de l'âme. Suicide typiquement gréco-romain, dans la grande tradition de la culture ancienne, très nettement philosophique, et en même temps tout à fait conforme à une pratique qu'on rencontrait à ce moment-là à Rome et dans l'aristocratie romaine. Et en face de cela, on a le suicide de Pérégrinus. Car Pérégrinus s'est tué, mais il s'est tué d'une façon tout à fait différente. Il s'est tué en se faisant brûler vif, près d'Olympie, après avoir – si on en croit Lucien, qui encore une fois en fait un portrait très critique – organisé ce suicide, appelant les gens autour de lui et faisant de sa mort une sorte de grande fête populaire¹⁸.

Il y a donc toute une famille d'attitudes très différentes les unes des autres qui sont rassemblées sous cette même caractérisation de cynisme et recouvrent un éventail extrêmement large, aussi bien à l'égard des règles sociales que de la vie politique ou des traditions religieuses. Le cynisme, au fond, présente des schémas d'attitudes qui sont assez différents et rendent un peu difficile de définir ce que serait l'attitude, ou une attitude cynique par excellence. Voilà la première difficulté, le premier brouillage qu'on rencontre quand on veut étudier le cynisme.

La deuxième raison qui rend assez difficile cette analyse est – c'est plus intéressant, si vous voulez, pour avancer un peu dans l'étude même de ce que le cynisme a été – l'ambiguïté d'attitude qui s'est exprimée à son sujet, surtout dans la période de son plus grand développement, c'est-à-dire à partir du I^e siècle avant Jésus-Christ jusqu'au III^e, disons [même] jusqu'à Julien. Pendant cette longue période de quatre siècles, on trouve

en effet deux choses qui caractérisent l'attitude à l'égard du cynisme. Premièrement, bien sûr, de très nombreuses, très violentes dénonciations. Quelle qu'ait été l'ardeur des philosophes anciens à se disputer entre eux, quelle qu'ait été la sévérité qu'on a pu opposer à certaines écoles philosophiques, comme par exemple aux epicuriens, je crois qu'aucun des portraits du philosophe n'atteint en violence ceux qui ont été donnés, présentés du cynisme. Au cynique on reproche sa grossièreté, son ignorance, son inculture. Voici en exemple, à la fin du II^e siècle, [le portrait que] Lucien – grand adversaire évidemment de la philosophie en général et du cynisme en particulier – donne du cynique. C'est dans un dialogue qui s'appelle *Les Fugitifs*, où c'est la Philosophie qui parle.

Ce texte est intéressant, et on va le retrouver deux fois (je voudrais vous le citer maintenant comme un parmi les nombreux portraits du cynisme qui ont circulé dans l'Antiquité, et on le retrouvera après, pour une raison plus précise). Dans ce texte, la Philosophie parle et fait en quelque sorte sa propre histoire et celle des gens qui sont venus la fréquenter, ou qui ont essayé de reprendre les principes et les règles de la vie philosophique. Au paragraphe 12 des *Fugitifs*, elle dit ceci : « Il est une espèce d'hommes méprisables, pour la plupart serviles et mercenaires, qui, livrés dès l'enfance à de grossiers travaux, n'ont pu former avec moi aucune liaison ; ils sont en proie à l'esclavage, occupés à gagner leur salaire, et exerçant des métiers appropriés à leur condition, cordonniers, menuisiers, foulons, cardeurs de laine [...]. Exercés à ces professions depuis le bas âge, ils n'avaient jamais entendu prononcer mon nom. Mais parvenus à l'âge viril, et voyant la multitude témoigner le plus profond respect à mes intimes [c'est-à-dire aux vrais philosophes ; M.F.], tolérer leur franchise, rechercher leur amitié, écouter leurs conseils, céder à leur plus léger reproche, ils s'imaginèrent que la philosophie dominait tout de son pouvoir absolu. Apprendre ce qui est nécessaire à cette profession leur parut trop long ou plutôt impossible. D'un autre côté, leurs métiers vils et pénibles suffisaient à peine à leur existence, et le joug de la servitude leur devint pesant, comme il l'est en effet. Que font-ils ? Ils prennent la résolution de jeter la dernière ancre [...], mouillent au port de la Folie, appellent à leur aide l'Insolence, l'Ignorance et l'Impudence, leurs alliées ordinaires, se munissent d'un nouvelle provision d'injures, qu'ils tiennent à portée de leurs mains ; puis [...] ils se déguisent de leur mieux et prennent un extérieur semblable au mien¹⁹. » Ce texte est intéressant pour tout le paysage social – j'y reviendrai tout à l'heure – dans lequel on aperçoit le cynisme. On y trouve aussi cette idée qu'une certaine forme de cynisme n'est que l'imitation, la caricature, la grimace, l'imposture du véritable cynisme.

En tout cas, vous avez là un portrait de la grossièreté, de l'ignorance et de l'inculture de ceux qui, en général, pratiquent le cynisme.

Vous trouveriez un autre portrait extrêmement violent et négatif du cynisme chez l'empereur Julien, auteur de deux textes directement dirigés contre le cynisme : le discours *Contre Héracléios*, et celui intitulé *Contre les cyniques ignorants*. Au paragraphe v du *Contre Héracléios*, Julien écrit : « Maintenant, au nom des Muses, réponds-moi à cette question relative au cynisme : est-il une forme de déraison, un genre de vie indigne d'un homme, voire une disposition bestiale de l'âme qui dénie toute beauté, toute honnêteté, toute bonté ? [...] La disparition de toute révérence envers les Dieux et le discrédit de toute humaine prudence conduisent non seulement à fouler aux pieds les lois qu'on nomme également honneur et justice, mais encore celles que les Dieux ont gravées en nos âmes et qui nous ont tous convaincus, sans avoir à l'apprendre, qu'il existe un être divin : c'est vers lui que nous portons nos regards [...]. En outre, supposons aussi le rejet de la seconde loi, naturellement sacrée et divine, qui ordonne un respect total et absolu des droits d'autrui, qui invite à n'y porter aucune confusion en parole, en acte, ou par les impulsions secrètes de l'âme [...]. Cette attitude ne mérite-t-elle pas le barathre ?²⁰ Ne faudrait-il pas que ceux qui prônent ces doctrines encourent le bannissement, sans connaître l'assaut des thyrses²¹ comme les victimes expiatoires [...], mais la mort par lapidation ? Car en quoi diffèrent-ils [...] des pillards du désert et des "frères de la côte" molestant ceux qui débarquent ? Ils méprisent le mort, à ce qu'ils disent, comme si cette déraison ne s'attachait pas à ces gens-là !²² » On a là un portrait des cyniques également très violent, qui cette fois ne [s'attaque] pas tellement à l'imitation hypocrite de la philosophie, mais au fait que les cyniques s'opposent aux lois divines, aux lois humaines, et à toutes les formes de traditionalité ou d'organisation sociale. Ce sont là les deux grands points auxquels on accroche d'ordinaire la critique des cyniques, mais il y en aurait bien d'autres.

Il n'en reste pas moins que, en même temps et en face de ce cynisme ostentatoire, bruyant, agressif, négateur des lois, des traditions et des règles, même ses adversaires les plus acharnés font toujours valoir la valeur et les mérites d'un autre cynisme, un autre cynisme qui, lui, est ou serait mesuré, réfléchi, éduqué, discret, honnête et réellement austère. Il n'y a pratiquement pas de critique contre les cyniques qui ne s'accompagne d'un jugement explicitement favorable sur le vrai cynisme, que ce soit le cynisme primitif que l'on croit reconnaître ou que l'on honore chez Diogène ou Cratès, que ce soit un cynisme essentiel que pratiqueraient les bons cyniques, ou que ce soit un cynisme de principe que l'on pratiquerait soi[-même].

Par exemple, ce même Lucien dont on a vu combien il était violent contre les cyniques, soit en s'attaquant personnellement, directement à Péregrinus (dans le texte sur sa mort), soit en les attaquant globalement, comme dans *Les Fugitifs*, eh bien il fait d'un certain Démonax, qu'on ne connaît qu'assez peu, sauf par lui, un portrait extrêmement positif, un long et beau portrait, de ce que serait, selon lui, la vie authentiquement cynique. Et ce portrait est en effet conforme, sur un certain nombre de points, à quelques-uns des principes généraux du cynisme. Dans ce texte de Lucien, Démonax est présenté comme un homme d'abord porté naturellement à la philosophie par un mouvement qui lui est inné²³. C'était là, en effet, un des thèmes importants du cynisme que le mouvement vers la philosophie, au fond, il ne faut le demander ni à une culture, ni à une formation ou à un apprentissage. C'est essentiellement par nature que l'on est et que l'on naît philosophe. Dans le dialogue, évidemment mythique, que Dion Chrysostome rapporte entre Diogène et Alexandre, Diogène explique bien que « roi », au sens philosophique du terme, on ne le devient pas. On l'est, on l'est de nature parce qu'on naît comme un fils de Zeus²⁴. Démonax est, en ce sens, aussi une sorte de fils de Zeus. Il est porté naturellement à la philosophie par un mouvement inné, ce qui n'empêche pas, ajoute aussitôt Lucien, qu'il soit un homme cultivé. Il ne s'est pas en quelque sorte autorisé de ce mouvement naturel vers la philosophie pour rester inculte. Il a, au contraire, beaucoup lu et beaucoup appris auprès des poètes. Il s'est familiarisé avec les principes de la philosophie, et a pris garde, d'ailleurs, de ne pas s'enfermer dans une philosophie particulière, mais il a tenu à composer, les uns avec les autres, les éléments les meilleurs des différentes philosophies. [Lucien] ajoute que Démonax a complété cette culture littéraire et philosophique par des entraînements d'endurance physique, non pas certes des exercices de gymnastique comme on peut les faire dans l'éducation aristocratique, mais des entraînements d'endurance physique permettant de résister à la privation et à la souffrance : entraînements physiques au froid, à la faim. Dans son portrait, Lucien souligne un autre trait qui montre bien qu'il y a un vrai et un bon cynisme que même lui est capable de reconnaître. Il présente en effet Démonax comme une sorte de praticien de la vérité, un praticien de la vérité qui a été voué pendant toute sa vie à la liberté (*eleuthéria*) et à la *parrēsia*, et qui donne à tous l'exemple de la connaissance de soi. Mais ce souci de la vérité ne prend pas chez lui, selon Lucien, la forme de la violence, de l'agression, de l'insulte, comme chez tant de cyniques²⁵. En bon médecin des humains, qui se préoccupe de guérir leur âme, Démonax aurait pratiqué la douceur et, tout en méprisant les richesses et les honneurs, il aurait tenu

à participer à la vie de la cité²⁶. Ce portrait se termine par l'évocation de Démonax vieillissant : au bord de la mort, accueilli, recueilli, soutenu, entretenu par les différents citoyens d'Athènes, reçu dans les maisons et donnant à chacun les conseils nécessaires ou utiles pour assurer soit la paix et la bonne entente dans les familles, soit encore la paix et la bonne entente dans la cité tout entière²⁷. Homme de la vérité certes, homme qui ne craint jamais de la dire – c'est évident –, ce Démonax est en même temps quelqu'un pour qui la pratique de la vérité est une pratique douce, une pratique curative et thérapeutique, une pratique de paix et non d'insultes et d'assauts²⁸. Vous voyez, même Lucien peut donner du cynisme un portrait et une image positifs.

Dans un esprit beaucoup plus proche du souci philosophique, l'empereur Julien, dans son discours *Contre Héracléios*, fait l'éloge de la vraie philosophie cynique, celle qu'il prétend trouver [chez] Diogène et Cratès, qui auraient été les fondateurs authentiques de ce vrai cynisme dont l'exemple aujourd'hui serait négligé. Et parmi les qualités principales qu'il reconnaît à Diogène et à Cratès, et qui les opposent, l'un et l'autre, à ce qu'est le cynisme d'aujourd'hui, Julien fait valoir que chez eux il n'y avait pas de distinction, d'écart, de contradiction entre les actes et les paroles. Voici par exemple ce que Julien écrit : « Quelle forme prenait donc le commerce avec nos philosophes [Diogène et Cratès ; M.F.] ? Leurs actes précédentaient leurs paroles. Ceux qui tenaient la pauvreté en honneur [Diogène et Cratès ; M.F.] se montraient les premiers à mépriser leur patrimoine [référence au fait que Cratès aurait abandonné tous les biens qu'il avait hérités de sa famille ; M.F.] ; ceux qui s'attachaient à la modestie [toujours Cratès et Diogène ; M.F.] étaient les premiers à pratiquer la simplicité en tout ; ceux qui retranchaient de la vie des autres la pompe théâtrale et l'arrogance étaient les premiers à habiter sur les places publiques et dans les enceintes consacrées aux Dieux. Avant de faire une guerre de parole au libertinage, ils le combattaient par leurs actes et ils prouvaient par les faits, non par des vociférations, qu'il est possible de régner avec Zeus quand on n'a presque aucun besoin ou que l'on n'est pas importuné par le corps²⁹. » Il y a donc un vrai cynisme, c'est celui qui a été manifesté en paroles, mais surtout en actes, par Cratès et par Diogène.

Non seulement il y a ce cynisme primitif, auquel Julien se réfère et rend hommage, mais Julien, et ceci est intéressant, fait aussi du cynisme une sorte de philosophie universelle, philosophie universelle qui serait à la fois valable pour tout le monde et accessible pour tous. Ce passage se trouve dans le second discours (*Contre les cyniques ignorants*). Voici ce qu'il dit : « Quant à moi, qui désire parler avec déférence des Dieux et de

ceux qui se sont acheminés vers la vie divine, je suis convaincu que même avant lui [il se réfère à Héraclès dont il vient de faire, selon la tradition cynique, le fondateur même de la philosophie, surtout de la philosophie ascétique ; M.F.], il y eut – non seulement chez des Hellènes, mais encore chez des Barbares – des hommes qui professèrent cette philosophie [cette philosophie cynique dont le noyau se trouve, selon lui, chez Cratès et chez Diogène, avant Cratès et Diogène, chez Héraclès et avant lui : il y eut partout, chez les Hellènes ou les Barbares, des hommes qui professèrent cette philosophie ; M.F.], laquelle est, à ce qu'il me semble, universelle, tout à fait naturelle et ne demande aucune étude particulière. Il ne suffit que de choisir ce qui est honnête par désir de la vertu et aversion pour le vice ; point n'est besoin non plus d'ouvrir des milliers de volumes, car, dit-on, "l'érudition ne donne pas l'esprit". Il n'y a pas à se plier à une discipline autre que celle que supportent, dans leur diversité, les adeptes des autres écoles philosophiques³⁰. »

Vous voyez donc cette représentation du cynisme qui est très intéressante, représentation tardive mais très significative. Le cynisme apparaît là comme une philosophie parfaitement ancienne, puisqu'elle remonte, au-delà même des philosophes historiquement ou pseudo-historiquement repérés comme Diogène ou Cratès, jusqu'à Héraclès. Derrière Héraclès, elle remonte aux hommes, à tous les hommes, qu'ils soient hellènes ou barbares. Universalité, si vous voulez, culturelle en même temps qu'ancienneté. Deuxièmement, cette philosophie, si ancienne et si universelle, il n'y a pas à faire d'études particulières ou spéciales pour l'acquérir. Très peu de choses dans l'ordre des connaissances : la pratique d'un certain nombre de vertus finalement élémentaires, que tout le monde peut connaître et auxquelles tout le monde peut s'exercer, cela suffit à constituer le noyau même du cynisme. Troisième idée, cette ancienneté, cette universalité, cette facilité d'accès est en même temps une sorte de syncrétisme philosophique, puisqu'il suffit d'extraire de chacune des philosophies existantes un certain noyau élémentaire se rapportant à la pratique des vertus pour que l'on ait finalement la modalité cynique de l'existence. Le cynisme apparaît, à ce point-là, comme l'universel de la philosophie, son universel et sans doute aussi sa banalité. Mais vous voyez qu'on a là un paradoxe très curieux, puisque, d'un côté, on a vu le cynisme décrit comme une forme d'existence très particulière, en marge des institutions, des lois, des groupes sociaux les plus reconnus : le cynique est quelqu'un qui est véritablement en marge de la société et circule autour de la société elle-même, sans qu'on puisse accepter de le recevoir. Le cynique est chassé, le cynique est errant. Et en même temps, le cynisme apparaît comme le

noyau universel de la philosophie. Le cynisme est au cœur de la philosophie et le cynique tourne autour de la société sans y être admis. Paradoxe intéressant. On a l'impression qu'à l'égard du cynisme, les gens qui, dans la période impériale, même tardive, s'intéressaient à la philosophie avaient une attitude double. D'une part, tentative pour discriminer et éliminer une certaine forme de pratique cynique. Et, de l'autre, effort pour retirer de cette pratique cynique, ou d'autres pratiques philosophiques, un certain noyau reconnu comme étant l'essence, et l'essence propre, pure, du cynisme lui-même.

Cet effort, sans cesse repris, de discrimination entre un cynisme imposteur et un vrai cynisme, entre un cynisme dévoyé et un noyau de cynisme essentiel, me paraît assez singulier. Pour autant, beaucoup de points d'interrogation demeurent. Car on pourrait trouver une attitude semblable à propos d'autres philosophies. Par exemple [concernant les] épiciuriens, on avait pris l'habitude de distinguer avec soin la leçon du premier maître, Épicure, et puis la manière dont les disciples, et les disciples dévoyés, mettaient en pratique l'épicurisme. Mais à propos du cynisme, me semble-t-il, on a affaire à quelque chose d'un peu différent et qui me paraît assez singulier dans l'histoire de la philosophie antique. Il ne s'agit pas simplement en effet de distinguer la première leçon (celle du maître) et puis la façon dont elle a pu ensuite être dévoyée et oubliée par les disciples. À l'égard du cynisme, on cherche, d'une part, à expulser le cynique et son mode d'existence du champ de la philosophie honorable et reconnue, mais on ne peut pratiquer cette expulsion sans faire en même temps référence à un cynisme universellement valable, et sans s'affirmer soi-même comme cynique et comme représentant le vrai cynisme. La critique du cynisme se fait toujours au nom d'un cynisme essentiel. Vous savez bien après tout que ce genre de procédé, s'il est assez singulier dans l'Antiquité, a souvent été repris. Vous connaissez bien, ou vous avez bien connu, du moins au cours des années récentes, ce même phénomène lorsque la critique du socialisme ne pouvait se faire qu'au nom du socialisme, d'un socialisme essentiel. En tout cas, on a cette forme-là d'élaboration d'une pensée assez singulière.

Troisième raison, qui rend difficile et singulière l'étude du cynisme antique, c'est que la tradition cynique ne comporte pas, ou extrêmement peu de textes théoriques. Disons, en tout cas, que la charpente doctrinale du cynisme semble avoir été tout à fait rudimentaire. Ce caractère rudimentaire doit être évidemment associé à la forme populaire de cette philosophie. À propos de ce lien entre le caractère rudimentaire de la théorie et la forme populaire de la philosophie, il n'est pas nécessaire

de se demander si c'est parce que cette philosophie était populaire qu'elle était vouée à une pareille simplicité doctrinale, ou si inversement, c'est la rusticité théorique du cynisme qui en fait une philosophie populaire et permet son implantation sociale assez large. Le fait en tout cas est attesté : le cynisme a été une philosophie d'une part à implantation sociale large, et d'autre part à charpente théorique étroite, exiguë et élémentaire.

Quelques mots sur ces deux aspects du cynisme. Le premier, le caractère populaire de cette philosophie, de très nombreux témoignages l'attestent. On sait qu'elle s'adressait, par ses discours et ses interventions, à un public large, par conséquent peu cultivé, et son recrutement même se faisait en dehors des élites cultivées qui pratiquaient d'ordinaire la philosophie. Vous avez vu le [récit] de Lucien, extrait des *Fugitifs*, où la Philosophie raconte la naissance du cynisme ; il est bien dit que les gens qui se sont voués au cynisme étaient des gens livrés dès l'enfance à de grossiers travaux, obligés de gagner leur salaire et d'exercer des métiers appropriés à leur condition. C'étaient – et Lucien sur ce point est extrêmement précis – des cordonniers, des menuisiers, des foulons, des cardeurs de laine. Et il explique l'intérêt de ces gens pour la philosophie par une sorte d'ambition politique et sociale : en voyant le respect qui entoure les vrais disciples de la vraie philosophie, en voyant combien ces philosophes étaient accueillis, comment on tolérait leur franchise, comment on recherchait leur amitié, comment on écoutait leurs conseils, ces gens, en réalité simples cordonniers, menuisiers, foulons et cardeurs de laine, ont décidé de devenir philosophes, ou plutôt d'imiter le genre, le style de la vie philosophique. C'est là un témoignage assez clair de la manière dont on percevait, d'une façon critique, le caractère populaire du cynisme.

À propos de ce recrutement et de ce caractère populaire du cynisme, on a un autre texte qui est intéressant. Dans Dion Chrysostome (Discours 32)³¹, vous trouvez une description sans doute historiquement beaucoup plus fiable que cette satire de Lucien. C'est un discours que Dion Chrysostome a adressé aux habitants d'Alexandrie pour leur reprocher de ne pas [écouter la vérité] – référence au malheur d'Athènes, lorsque les Athéniens se sont montrés incapables d'écouter les vérités qu'on leur disait. Aux habitants d'Alexandrie, Dion Chrysostome (II^e siècle après Jésus-Christ) fait une adresse dans laquelle il dit : Vous non plus, vous n'écoutez pas la vérité. Mais vous n'écoutez pas la vérité sans doute pour une première raison qui est qu'on ne vous dit pas cette vérité. On ne vous la dit pas, parce que ceux qui pourraient ou devraient la dire ne font pas comme il faut leur métier. Et il distingue trois catégories de philosophes – nous dirions maintenant, à peu près : trois catégories d'intellectuels. Il y a des intellectuels

ou des philosophes qui se taisent, et se taisent parce qu'ils pensent que la foule n'est pas susceptible d'être convaincue et que l'on a beau employer devant elle et pour elle les arguments les plus contraignants, jamais elle n'est capable d'entendre. Par conséquent, ceux-là se retirent chez eux et se taisent. Deuxième catégorie de philosophes, ce sont ceux qui réservent leurs propos aux salles de cours et de conférences pour un public choisi, et qui refusent d'affronter le public en général, de s'adresser à la cité en tant que telle. Il existe une troisième catégorie de philosophes que cette fois il nomme (il ne dit pas qui sont les deux premiers) : ce sont les cyniques. Il décrit ces cyniques, postés au coin des rues, dans les allées, aux portes du temple, tendant la sébile, faisant la manche, et puis jouant de la crédulité des gamins, des matelots et des gens de cette sorte, enchaînant les unes aux autres leurs bouffonneries grossières et faisant ainsi, continue Dion Chrysostome, le plus grand tort à la philosophie véritable, car ils font tire de la philosophie (tout comme on peut gâter tout un enseignement en faisant en sorte que les enfants rient de leur maître). Là encore, on a un portrait du cynisme et de la pratique cynique comme pratique populaire qui a pour scène des lieux bien précis et particuliers : les rues, les portes des temples. Le cynique mendie. Et à qui s'adresse-t-il ? Qui est-ce qu'il convainc ? Quel est son public ? Quels sont les gens dont il obtient l'adhésion ? Ce sont des gamins, des matelots, des gens de cette sorte.

Le cynisme semble donc bien avoir été, au moins dans une grande partie de ses dimensions, une philosophie populaire. Et dans cette mesure-là, on comprend sa pauvreté théorique. Mais il y avait, en dehors ou en corrélation avec cela, à l'intérieur même de la doctrine cynique, une certaine justification de cette pauvreté théorique et de la maigreur, de la banalité de l'enseignement doctrinal qui était donné ; les deux aspects (maigreur doctrinale et recrutement populaire) renvoyant l'un à l'autre [par] une sorte d'induction circulaire.

Que la philosophie doive, non seulement puisse mais doive, avoir une charpente doctrinale limitée, pauvre, schématique, c'est ce que les cyniques affirmaient pour un certain nombre de raisons, raisons qui touchent à la conception même qu'ils se faisaient de la vie philosophique et du rapport qu'il y avait entre l'enseignement et la vie philosophiques. En effet, pour les cyniques, l'enseignement philosophique n'avait pas essentiellement pour fonction de transmettre des connaissances mais, surtout et avant tout, de donner aux individus qu'on formait un entraînement à la fois intellectuel et moral. Il s'agissait de les armer pour la vie, pour qu'ils puissent ainsi affronter les événements. De cette conception de l'enseignement comme transmission d'une armature pour la vie, et non

pas d'un ensemble de connaissances, Diogène Laërce donne un exemple lorsqu'il explique la manière dont Diogène le Cynique a conçu l'enseignement qu'il devait donner aux enfants de Xénia. Diogène avait donc été acheté comme esclave par Xénia. À Xénia qui lui demandait : Je veux bien t'acheter, mais que sais-tu faire ? Diogène avait répondu : Je sais commander³². Et à cette réponse parrasiastique, Xénia avait réagi en disant : Eh bien, tu éduqueras mes enfants. Diogène Laërce raconte la légende de l'éducation des enfants de Xénia par Diogène. Et en quoi consiste cet enseignement ? Le texte commence par dire que Diogène le Cynique avait appris aux enfants de Xénia toutes les sciences. Ce qui nous semblerait indiquer une éducation de type encyclopédique, comme on pouvait la trouver dans d'autres écoles philosophiques, en particulier chez les platoniciens ou les péripatéticiens. Mais aussitôt Diogène Laërce ajoute : Toutes ces sciences, Diogène les avait apprises aux enfants de Xénia sous la forme de résumés et d'abréviés, de manière à les leur faire retenir plus aisément³³. C'est-à-dire que les sciences ne sont pas apprises dans tout leur développement, mais dans les principes essentiels qui sont nécessaires et suffisants pour vivre comme il faut. Cet enseignement était complété par tout un apprentissage de l'endurance. Il fallait que les enfants de Xénia soient capables de se servir eux-mêmes, c'est-à-dire sans avoir recours [à des] serviteurs et [des] esclaves. C'est l'apprentissage de l'indépendance. Il leur avait appris à ne porter jamais que des vêtements très simples, sans tunique et sans souliers. Il leur avait appris aussi la chasse – référence sans doute à l'enseignement spartiate –, qui permet justement aux gens de se débrouiller tout seuls, d'être indépendants, de pratiquer l'autarcie. Ce qu'on prend à la chasse et qu'on tue, c'est de cela qu'on se nourrit. Il leur avait appris aussi une tenue physique, une attitude physique extrêmement rigoureuse. Ils n'avaient pas le droit de se promener dans la rue sans garder les yeux baissés ni d'adresser la parole à quiconque. C'est ce type-là d'apprentissage, apprentissage d'endurance, de combat, apprentissage sous la forme d'une armature donnée pour l'existence, qui caractérise l'enseignement cynique. D'ailleurs, si on en croit le même Diogène Laërce, les cyniques avaient chassé du domaine de la philosophie la logique et la physique. Ils ne considéraient comme discipline véritablement philosophique que la morale³⁴. Et, parmi ce qu'ils enseignaient, ils avaient chassé, supprimé la géométrie et la musique. Diogène Laërce cite un propos de Diogène le Cynique répliquant, à quelqu'un qui voulait lui apprendre la musique, par ces deux vers : « C'est par de sages pensées que les hommes régissent les vies et les maisons, mais non pas par des airs de lyre et par des gazouillis³⁵. »

Cette conception de l'enseignement cynique comme formation et armature pour la vie, on en trouve la théorie, ou en tout cas le développement dans un texte important de Sénèque. Au début du livre VII du *De beneficiis*, Sénèque rapporte de quelle manière Démétrius concevait l'apprentissage des sciences. Alors pardonnez, comme la bibliothèque était fermée, je vous lis cela dans une mauvaise traduction, mais ce n'est pas trop grave : « C'est avec raison que Démétrius le Cynique, grand homme à mon avis, même par comparaison avec les plus grands, a coutume de dire qu'il est plus profitable de connaître un petit nombre de sages préceptes à sa portée et à son usage que d'en apprendre beaucoup qu'on n'a pas sous la main. De même qu'un habile lutteur n'est pas celui qui a appris à fond toutes les poses et toutes les complications des mouvements dont l'usage est rare dans le combat, mais celui qui, après s'être exercé longuement et avec soin à une ou deux d'entre elles, épie attentivement l'occasion de les appliquer. Car il ne lui importe pas de savoir beaucoup pourvu qu'il sache assez pour vaincre ; de même dans cette étude, il y a beaucoup de choses qui plaisent, mais bien peu qui assurent la victoire. » L'enseignement est donc essentiellement un enseignement de lutte, qui doit apprendre ce qui est nécessaire dans la lutte et indispensable pour acquérir la victoire. À partir de là, Démétrius, cité par Sénèque, montre comment ce qui, dans la Nature, est difficile à connaître, n'est caché au fond que parce que sa connaissance est inutile pour la vie. Inutile de savoir, par exemple, quelle est l'origine des tempêtes ou pourquoi il y a des jumeaux. Ces choses-là, nous ne les connaissons pas, elles seraient très difficiles à connaître. Elles sont cachées, puisqu'elles ne servent à rien. En revanche, tout ce qui est nécessaire à l'existence, nécessaire à cette lutte en quoi doit consister la vie cynique, tout cela est à la disposition de tout le monde. Ce sont les choses les plus familières et les plus évidentes que la nature a disposées ainsi autour de nous pour que nous les apprenions et puissions nous en servir. L'enseignement cynique est un enseignement simple, un enseignement pratique. C'est un enseignement dont les cyniques eux-mêmes disaient qu'il consistait en un raccourci, en une voie brève. Que la doctrine cynique soit un raccourci vers la vertu, une voie brève (*suntomas odos*), c'est répété très souvent. C'était à ce point caractéristique du cynisme que, dans la définition que donne la *Souda* du cynisme, le cynisme est [présenté] comme la voie courte vers la vertu³⁶.

Cette notion de voie courte vers la vertu, court-circuitant l'enseignement long et théorique, est intéressante. D'abord parce qu'elle s'inscrit dans la longue histoire qui serait sans doute à faire de cette figure, si fréquente dans la pensée philosophique et la spiritualité de l'Occident : la

figure des deux voies. Vous retrouvez cette figure extrêmement souvent ; on peut dire qu'elle est constante. Vous avez la distinction entre les deux voies dans le Poème de Parménide. La première voie dit que l'Être est, et cette voie est le chemin de la certitude, car elle accompagne la vérité. L'autre voie dit que l'Être n'est pas. Cette voie, dit Parménide, est l'étroit sentier où on ne peut rien apprendre³⁷. Vous trouvez aussi une image des deux voies, avec une signification différente, dans le récit mythique de Prodigos au livre II des *Mémorables* de Xénophon. Prodigos racontait que Héraclès s'était trouvé, à un moment donné, au carrefour de deux voies : la voie rude et difficile de l'austérité, mais qui mène finalement au vrai et stable bonheur ; et puis la voie facile, la voie de la débauche, des plaisirs incessants, voie dans laquelle on ne peut jamais arriver à un bonheur stable et définitif, puisque les plaisirs sans cesse disparaissent, sont mêlés de souffrance et doivent être renouvelés³⁸. Ce thème des deux voies, on le retrouve très souvent dans l'Antiquité, mais aussi au tout début du christianisme. Le texte, si caractéristique du christianisme archaïque, qui s'appelle la *Didakhē* s'ouvre lui aussi sur la distinction des deux voies, mais ce ne sont ni les deux voies de Parménide ni celles d'Héraclès ou de Prodigos. Ce sont la voie de la vie et celle de la mort. Le texte commence ainsi : « Il y a deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort ; mais la différence est grande entre les deux voies³⁹. »

Les cyniques eux aussi avaient une conception des deux voies, mais qui n'est semblable ni à celle de Parménide, ni à celle de Prodigos, ni, bien entendu, à la distinction future qu'on trouvera dans le christianisme primitif. Il y a deux voies, une longue, relativement facile qui ne demande pas beaucoup d'efforts, qui est la voie par laquelle on arrive à la vertu à travers le *logos*, c'est-à-dire à travers les discours et leur apprentissage (apprentissage scolaire et doctrinal). Et puis, il y a la voie brève qui, elle, est la voie difficile, la voie ardue qui monte droit vers le sommet au prix de beaucoup d'obstacles et qui, elle, est la voie en quelque sorte muette. En tout cas c'est la voie de l'exercice, la voie de l'*askēsis*, la voie des pratiques de dépouillement et d'endurance. Et c'est à cette distinction des deux voies que se réfèrent bien des textes cyniques. Vous y trouverez une allusion dans Diogène Laërce, au paragraphe 104 de la *Vie* de Diogène le Cynique. Vous y trouverez une référence aussi dans l'*Amatorius* de Plutarque⁴⁰. Et vous en trouvez une description assez longue dans une pseudo-lettre de Cratès, texte évidemment apocryphe. Cratès était le premier disciple de Diogène, et on a fait circuler, sans doute au premier siècle de notre ère, un certain nombre de lettres apocryphes de Diogène ou de Cratès. Ces textes sont caractéristiques, non pas bien sûr de ce que

Cratès et Diogène avaient pu dire ou penser, mais du cynisme tel qu'il était reconnu, valorisé, accepté, tel qu'il circulait au début de l'Empire. Dans cette pseudo-lettre de Cratès (la lettre 21), vous trouvez cette caractérisation des deux voies : longue est la voie qui conduit au bonheur par le discours (donc : la voie du discours, c'est la voie longue). Celle qui passe par les exercices quotidiens est un raccourci (*suntomas*). Mais beaucoup de ceux qui poursuivent le même but que les chiens (les philosophes cyniques), lorsqu'ils constatent combien cette voie est difficile fuient ceux qui l'invoquent. Ils ne savent pas devenir chien par cette voie, car par nature l'exercice est beaucoup plus efficace que le discours lui-même⁴¹. Voie brève : la voie de l'exercice. Voie longue : la voie du discours. Et vous comprenez, par conséquent, comment et pourquoi la doctrine cynique est si difficile à repérer dans la mesure où la transmission de la vie cynique s'est faite essentiellement par cette voie brève, sans discours, qui était celle de l'exercice et de l'apprentissage.

Enfin la dernière raison, qui touche d'ailleurs à celle-là et rend singulier le cas du cynisme et difficile son étude, c'est que le cynisme a eu un mode de traditionalité assez particulier. Je veux dire ceci : puisque, on vient de le voir, ils ne se soucient pas tellement d'enseigner une doctrine mais de transmettre des schémas, eh bien les cyniques se servent, pour transmettre ces schémas de vie, non pas tellement d'un enseignement théorique, dogmatique, mais surtout de modèles, de récits, d'anecdotes, d'exemples. Ces exemples, ces anecdotes, ces récits sont attribués soit à des figures historiques précises, soit à des pères fondateurs – comme Cratès et Diogène qui, à coup sûr, ont existé, mais dont la réalité historique a été recouverte ensuite par des éléments de récits tout à fait fictifs, de telle sorte qu'il est très difficile de retrouver le noyau même de leur doctrine –, soit même à des figures entièrement légendaires et mythiques comme Héraclès. De sorte que, à travers cette transmission des schémas de vie par les exemples et les anecdotes, vous comprenez qu'il est très difficile et de connaître ce qu'a pu être la doctrine cynique, et aussi de connaître l'histoire même du cynisme et l'enchaînement des figures historiques qui l'ont scandé. Mais à travers ces incertitudes sur l'histoire du cynisme et la réalité de sa doctrine, il me semble que, [dans] cette manière qu'avait l'enseignement cynique de se transmettre par les exemples et les anecdotes, cet enseignement cynique a trouvé là, a donné là un mode de traditionalité qui est intéressant et qui a été important. Cette traditionalité de l'enseignement cynique, qui passait par des modèles de comportement, des matrices d'attitudes, eh bien, elle prenait la forme soit d'anecdotes brèves, qu'on appelait les *khreiai* et qui rapportaient, en quelques mots, un

geste, une réplique, une attitude d'un cynique dans une situation donnée, soit d'*apomnēmoneumata* (les souvenirs)⁴², récits plus longs dans lesquels tout un épisode de la vie cynique était raconté ; c'étaient aussi des plaisanteries, des anecdotes qu'on appelait des *paignia*, anecdotes qui faisaient rire (*paizein*) et étaient des sortes de *khreiai* mais drôles, ironiques⁴³.

Cette forme de transmission des schémas de conduite, à travers des anecdotes exemplaires, a fondé une traditionalité très différente de celle qu'on pourrait dire doctrinale. En quoi en effet consiste la traditionalité doctrinale ? Eh bien elle a consisté, dans l'Antiquité, à réactualiser un noyau de pensée oublié et méconnu, et ceci pour en faire, quand on le réactualise, le point de départ et le principe d'autorité d'une pensée qui se donne dans un rapport, à la fois variable et complexe, d'identité, d'altérité avec la pensée de départ. Cette traditionalité d'enseignement, cette traditionalité doctrinale a évidemment été très importante pour la transmission de doctrines philosophiques comme le platonisme, l'aristotélisme – le stoïcisme jusqu'à un certain point, beaucoup moins déjà l'épicurisme, et presque pas le cynisme.

À côté de cela, le cynisme – et aussi, il faut le dire, jusqu'à un certain point l'épicurisme – a pratiqué ce qu'on pourrait appeler non pas une traditionalité de doctrine, mais une traditionalité d'existence. Et la traditionalité d'existence se fixe pour objectif, non pas de réactualiser un noyau de pensée primitif, mais de remémorer des éléments et des épisodes de vies – de la vie de quelqu'un qui a existé réellement ou qui a existé mythiquement sans que cela ait au fond aucune importance –, éléments et épisodes qu'il s'agit maintenant d'imiter, auxquels il faut redonner existence, non parce qu'ils auraient été oubliés comme dans la traditionalité doctrinale, mais parce que nous ne serions plus, maintenant, aujourd'hui, à la hauteur de ces exemples, parce qu'une déchéance, un affaiblissement, une décadence ont fait perdre la possibilité d'en faire autant. Disons, d'une façon schématique, que la traditionalité doctrinale permet de maintenir ou de retenir un sens par-delà l'oubli. La traditionalité d'existence permet, en revanche, de restituer la force d'une conduite par-delà un affaiblissement moral.

Cette traditionalité d'existence, si distincte de la traditionalité de doctrine, a été sans doute importante dans plusieurs des sectes philosophiques – et même jusqu'à un certain point dans toutes les sectes philosophiques –, mais la manière dont elle se compose et se combine avec la traditionalité de doctrine n'est pas la même. Il est clair que dans le platonisme ou l'aristotélisme, la traditionalité de doctrine a été la part essentielle, et la traditionalité d'existence, à travers la transmission des exemples de vies, n'a eu qu'un rôle très limité. Dans le stoïcisme, dans

l'épicurisme, la combinaison entre traditionalité de doctrine et traditionnalité d'existence a été plus équilibrée, soit que la traditionalité de doctrine ait été un peu plus importante, soit que la traditionalité d'existence l'ait été un peu plus. Mais dans le cas de la traditionalité cynique, c'est la forme de la traditionalité d'existence qui l'a très largement emporté, oblitérant presque entièrement, ou rendant inutile la traditionalité de doctrine. Et à travers cette traditionalité d'existence, on voit apparaître – c'est très clair chez les cyniques, beaucoup plus que dans n'importe quelle autre forme de philosophie, beaucoup plus même que dans l'épicurisme ou dans le stoïcisme – cette figure si importante qui est celle du héros philosophique.

Le héros philosophique est différent du sage, du sage traditionnel, du sage de la haute Antiquité, du sage tel qu'il pouvait apparaître chez Solon ou Héraclite. Le héros philosophique n'est plus le sage, mais il n'est pas encore le saint ou l'ascète du christianisme. Entre le sage de la tradition archaïque – l'homme divin – et l'ascète des derniers siècles de l'Antiquité, le héros philosophique représente [un certain] de mode de vie qui a été extrêmement important à l'époque même où il se constituait, où [ce] modèle s'était transmis, dans la mesure où cette figure du héros philosophique a modelé un certain nombre d'existences, a représenté une sorte de matrice pratique pour l'attitude philosophique. Vous comprenez alors pourquoi le cynisme a joué ce rôle, que l'on voit si clairement chez Julien, de constituer comme une sorte d'essence, de lieu commun de toute philosophie possible. C'était précisément la forme de l'héroïsme philosophique sous son aspect à la fois le plus général, le plus rudimentaire, mais aussi le plus exigeant. Le cynisme comme essence de l'héroïsme philosophique, c'est cela qui a parcouru toute l'Antiquité et qui fait du cynisme, quelle que soit sa pauvreté théorique, un événement important dans l'histoire, non seulement des formes de vies, mais de la pensée. L'héroïsme philosophique, la vie philosophique comme vie héroïque, c'est quelque chose qui a été inscrit et transmis par cette tradition cynique.

En même temps donc que le cynisme a informé cette image du héros philosophique, en même temps qu'il en a affirmé les valeurs, il a eu, par là-même, une influence considérable sur ce qui se développera [sous la forme d'un] ascétisme chrétien enraciné, pour une part non négligeable, dans [ce modèle-là] d'héroïsme. Cet héroïsme philosophique a constitué ce qu'on pourrait appeler un légendaire, une légende philosophique qui a modelé d'une certaine manière la façon dont on a conçu et pratiqué en Occident, et jusqu'à maintenant, la vie philosophique elle-même. On peut à partir de là concevoir l'idée d'une histoire de la philosophie qui pourrait être un peu autre que celle qu'on enseigne traditionnellement de nos jours,

une histoire de la philosophie qui ne serait pas une histoire des doctrines philosophiques, mais [des] formes, modes et styles de vie, une histoire de la vie philosophique comme problème philosophique, mais aussi comme mode d'être et comme forme à la fois d'éthique et d'héroïsme.

Évidemment, cette histoire de la philosophie comme éthique et héroïsme s'arrêterait à partir de ce moment, que vous connaissez bien, où la philosophie est devenue un métier de professeur, c'est-à-dire au début du XIX^e siècle. Mais après tout, il faut bien remarquer que le moment où la philosophie devient un métier de professeur et où par conséquent la vie philosophique, l'éthique philosophique, l'héroïsme philosophique, le légendaire philosophique n'ont plus de raison d'être, et où la philosophie ne peut plus être reçue que comme un ensemble historique de doctrines, ce moment est aussi le moment où la légende de la vie philosophique reçoit sa plus haute et sa dernière formulation littéraire. C'est bien entendu le *Faust* de Gœthe⁴⁴. Le *Faust* de Gœthe me paraît être – on peut en tout cas l'interpréter ainsi – la dernière grande image, mais aussi la plus grande formulation du légendaire philosophique tel qu'il s'est constitué, qu'il s'est développé et qu'il s'était sedimenté pendant des siècles dans notre Occident. Le *Faust* de Gœthe est cette formulation ultime du légendaire philosophique. La philosophie devient un métier de professeur, la vie philosophique disparaît à ce moment-là. À moins qu'on ne veuille faire recommencer cette histoire de la vie philosophique, de l'héroïsme philosophique, précisément à la même époque mais sous une tout autre forme, une forme déplacée. L'héroïsme philosophique, l'éthique philosophique ne vont plus trouver place dans la pratique même de la philosophie, devenue métier d'enseignement, mais dans cette autre forme de vie philosophique, déplacée et transformée, [soit,] dans le champ politique : la vie révolutionnaire. *Exit Faust*, et entre le révolutionnaire.

Voilà. J'ai été long. Tout à l'heure, on reviendra au problème du cynisme historique et à la question de la vraie vie chez les cyniques.

*

NOTES

1. Grégoire de Nazianze, homélie 25, cf. *supra*, leçon du 29 février, première heure, p. 159-160.
2. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Munich, W. Fink, 1979.
3. *Id.*, p. 228-231.
4. *Id.*, p. 245-250.
5. *Id.*, p. 250-278.
6. L. Stein, *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*, Berlin, Deutsche Rundschau, 1893.
7. Le livre ne comporte rien sur Sade, mais il évoque bien *Le Neveu de Rameau* (*id.*, p. 36-41).
8. A. Glucksmann, *Cynisme et Passion*, Paris, Grasset, 1981.
9. « Notre Démétrius, lui (*Demetrius autem noster*), vit non comme un homme qui aurait le mépris de tous les biens, mais en homme qui en aurait abandonné aux autres la possession » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livres V-VII, éd. F. Préchac, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1969, lettre 62, 3, p. 95).
10. « Démétrius est la vertu même : je le mène partout avec moi et, laissant les empourprés en plan, je converse avec ce dépenaillé (*illo seminudo*), je l'admire » (*ibid.*).
11. « Lorsque C. César lui voulut faire cadeau de 200 000 sesterces, il les repoussa en riant, la somme ne méritant même pas à ses yeux qu'il se fit gloire de l'avoir refusée [...]. "S'il était résolu à m'éprouver, dit-il, ce n'était pas trop de tout l'empire pour cette expérience" » (Sénèque, *Des biensfaits*, VII, XI, 1, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 88).
12. « Homme rigoureusement parfait en sa sagesse, quoiqu'il le nie tout le premier ; d'une logique inflexible en sa ligne de conduite ; d'une Eloquence adéquate aux plus mâles pensées, sans ornement, sans recherche laborieuse d'expression, mais qui poursuit (*impetus tulit*) d'une fierté superbe, au hasard d'une fougueuse inspiration, l'exposition d'idées personnelles » (*id.*, VII, VIII, 2, p. 85).
13. Sur cette histoire, cf. Dion Cassius, *Histoire romaine*, livre 66, § 12-13, trad. E. Gros, Paris, Didot frères, 1867, p. 370-373, et les *Annales* de Tacite (livre XIV), ainsi que sa première mention chez Foucault en 1982 (*L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 137-138 et 143 n. 42).
14. *Sur la mort de Pérégrinus*, § 11, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, t. II, trad. E. Talbot, éd. citée, p. 386-387.
15. La thiase est un groupe de fidèles honorant bruyamment leur divinité (le terme est surtout employé pour évoquer des cercles dionysiaques). Lucien désigne Pérégrinus comme un « thiasarque » (*ibid.*).
16. *Ibid.*
17. Tacite, *Annales*, XVI, 34-35, trad. P. Grimal, Paris, Gallimard, 1980, p. 443.
18. Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus*, in *op. cit.*, § 20-39, p. 390-396.
19. *Les Fugitifs*, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, t. II, éd. citée, § 12-13, p. 402.
20. Gouffre profond, situé en Attique, au fond duquel on avait coutume de précipiter les criminels.

21. Bâton entouré de pampres et de lierre et terminé par une pomme de pin, le thyrsos est l'attribut traditionnel de Dionysos et des Ménades.
22. Julien (l'Empereur), *Contre Héracléios*, 209b-210a, in *Œuvres complètes*, t. II, II-1, trad. G. Rochefort, éd. citée, § 5, p. 50-51.
23. *Démonax*, in *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, t. I, § 3, p. 525.
24. Dion Chrysostome, Discours IV : *Sur la royauté*, in *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, éd. & trad. L. Paquet, Paris, Le Livre de poche, 1992, § 21-23, p. 205-206.
25. Lucien, *Démonax*, in *op. cit.*, § 7, p. 526.
26. *Id.*, § 3 (« méprisant tous les biens de ce monde ») et § 7, p. 525-526.
27. « Il vécut près de cent ans, sans maladie, sans douleur, n'importunant personne, ne demandant rien, utile à ses amis et ne s'étant fait aucun ennemi. Les Athéniens, la Grèce entière le tenaient en affection si grande, que les magistrats se levaient à son passage et que tout le monde se taisait. À la fin, vers son extrême vieillesse, il entrat, sans y être invité, dans la première maison, y soupa, y passait la nuit. Les habitants regardaient cet incident comme l'apparition d'un dieu, et croyaient qu'un bon génie était venu visiter leur logis. Quand il passait, les boulangères se l'arrachaient, et le priaient d'accepter un pain : celle qui le lui avait donné s'estimait tout heureuse. Les enfants même lui apportaient des fruits, et l'appelaient leur père » (*id.*, § 63, p. 534).
28. « Jamais on ne l'entendit crier, se disputer avec violence, se laisser aller à la colère quand il avait à reprendre. Il poursuivait les vices, mais il pardonnait aux coupables : il voulait qu'on prît modèle sur les médecins qui guérissent les maladies, mais qui ne s'emportent pas contre les malades » (*id.*, § 7, p. 526).
29. Julien (l'Empereur), *Contre Héracléios*, 214b-c, in *op. cit.*, § 9, p. 56-57.
30. Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 187c-d, in *Œuvres complètes*, éd. citée, t. I, II-1, § 8, p. 153.
31. Dion Chrysostom, *Discourses*, éd. J. W. Cohoon, London-Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1939-1951, Discours 32 : « Au peuple d'Alexandrie », § 8-12, p. 178-183.
32. « Ménippe, dans sa *Vente de Diogène*, dit que le philosophe, prisonnier et mis en vente, se vit demander ce qu'il savait faire. Il répondit : "Commander des hommes", et il dit au crieur : "Crie cette annonce : quelqu'un veut-il s'acheter un maître?" » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre VI, § 29, p. 710-711).
33. Foucault suit ici l'ancienne traduction de R. Genaille : « Ces enfants apprirent aussi de nombreux passages des poètes, des prosateurs et même des écrits de Diogène, qui leur présentait pour chaque science des résumés et des abrégés, pour les leur faire retenir plus aisément » (*Vie, doctrines...*, éd. citée, p. 17). La nouvelle traduction de M.-O. Goulet-Cazé donne : « Ces enfants retenaient par cœur maints passages de poètes, de prosateurs et des ouvrages de Diogène lui-même ; il les faisait s'exercer à tout procédé permettant de se souvenir vite et bien » (*Vies et doctrines...*, livre VI, § 31, p. 712).
34. « Ils [les cyniques] soutiennent qu'il faut rejeter le lieu logique et le lieu physique, tout comme Ariston de Chios, et ne s'appliquer qu'au seul lieu éthique » (*id.*, VI, 103, p. 766).
35. *Vie, doctrines...*, trad. R. Genaille, p. 48 (éd. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 104, p. 767).

36. La *Souda* est une encyclopédie datant de la fin du IX^e siècle, et dont l'auteur serait un lexicographe grec très érudit du nom de Suidas.

37. « Je vais te dire quelles sont les deux seules voies de recherche à concevoir : la première – comment il est et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas – est le chemin auquel se fier – car il suit la Vérité –. La seconde, à savoir qu'il n'est pas et que le non-être est nécessaire, cette voie, je te le dis, n'est qu'un sentier où ne se trouve absolument rien à quoi se fier » (*Parménide. Le Poème*, II, traduit par Jean Beaufret, Paris, PUF, 1955).

38. Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21-34, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, p. 320-323.

39. *La Doctrine des Douze Apôtres : Didachè*, trad. W. Rordorf & A. Tuilier, Paris, Éd. du Cerf, 1978, p. 141.

40. « Ainsi attiré, l'amant franchit une grande distance en un instant, comme par ce chemin "de trajet à la fois droit et court" que les philosophes Cyniques disent avoir trouvé et qui mènerait à la vertu » (Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, Traité 47, 759c, trad. M. Cuvigny, in *Œuvres morales*, t. X, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 75).

41. « Tu apprendras, pour le reste également, à te conduire ainsi, en prenant l'habitude de ne pas craindre, au lieu de seulement raisonner : longue est en effet la voie du bonheur quand on passe par le raisonnement, tandis que l'exercice, qui passe par les actes de la vie quotidienne, offre un raccourci. Mais la plupart, tout en poursuivant la même fin que les chiens, fuient ceux qui les interpellent quand ils voient la difficulté de la chose. Mais par cette voie, on n'a pas à devenir le chien, il faut l'être de naissance : car l'exercice, par nature, est bien plus efficace que cette voie » (Lettre 21, in *Lettres de Diogène et Cratès*, trad. G. Rombi & D. Deleule, Paris, Babel, 1998, p. 22 ; Foucault pouvait à l'époque consulter le texte grec dans R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris, Firmin Didot, 1873, p. 208-217).

42. L'*apomnēmoneuma* évoque aussi un geste mémorable (cf. le titre du livre de Xénophon sur Socrate : les *Mémorables* – *Ta Apomnēmoneumata*).

43. Sur tous ces genres, et particulièrement la *khreia*, cf. : M. Alexandre, « The Chreia in Greco-Roman education », *Kiëma*, 1989, 14, p. 161-168 ; R.F. Hock, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. I : *The Progymnasmata*, Atlanta, Ga., Scholars Press, 1986 ; R.F. Hock & E.N. O'Neil, *The Chreia and Ancient Rhetoric*, Leiden-Boston, Mass., Brill Academic Publishers, 2002.

44. Cf. sur ce personnage, déjà ce qu'en disait Foucault en 1982 (*L'Herméneutique du sujet*, p. 296-297).

LEÇON DU 7 MARS 1984

Deuxième heure

Le problème de la vraie vie. – Les quatre sens de vérité : sans dissimulation ; sans mélange ; droit ; immuable. – Les quatre sens du véritable amour chez Platon. – Les quatre sens de la vraie vie chez Platon. – La devise de Diogène : « Change la valeur de la monnaie. »

Pardonnez, j'ai été un peu long dans cette présentation générale du cynisme. Je voudrais maintenant revenir au problème qui me préoccupe et m'intéresse, pour et dans lequel le cynisme joue un rôle, sinon exclusif, du moins important. Le problème est le suivant. Comme je l'avais dit la dernière fois, le cynisme se présente essentiellement comme une certaine forme de *parrēsia*, de dire-vrai, mais qui trouve son instrument, son lieu, son point d'émergence dans la vie même de celui qui doit ainsi manifester le vrai ou dire le vrai, sous la forme d'une manifestation d'existence. Tout ce que je vous ai dit tout à l'heure était une manière de retrouver, dans les caractères généraux du cynisme, les éléments qui permettent de comprendre comment [et] pourquoi le dire-vrai du cynique prend, de façon privilégiée, la forme de la vie comme témoignage de la vérité. De Diogène, auquel Lucien prête l'affirmation qu'il est le prophète de la vérité (très exactement de la *parrēsia : prophetēs parrēsias*)¹, jusqu'à Grégoire de Nazianze disant de Maxime, à la fois ascète chrétien et vrai philosophe, qu'il est *mātūrōn alētheias* (qu'il porte le témoignage, qu'il témoigne de la vérité)², d'un bout à l'autre le cynisme apparaît bien comme cette manière de manifester la vérité, de pratiquer l'alèthurgie, la production de vérité dans la forme même de la vie. J'ai trouvé là, me semble-t-il, un thème – qui mériterait évidemment bien d'autres développements que ceux que l'on peut faire dans ce cadre –, thème qui a été tout de même très important dans la philosophie ancienne, dans la spiritualité chrétienne, beaucoup moins sans doute dans la philosophie contemporaine, mais à coup sûr dans ce qu'on pourrait appeler l'éthique politique depuis le XIX^e siècle : c'est le thème de la vraie vie. Qu'est-ce que la vraie vie ? Étant donné que nos cadres mentaux,

notre manière de penser nous font concevoir, non sans un certain nombre de problèmes, comment un énoncé peut être vrai ou faux, comment il peut recevoir une valeur de vérité, quel sens peut-on donner à cette expression de « vraie vie » ? Lorsqu'il s'agit de la vie – on pourrait dire la même chose à propos d'un comportement, d'un sentiment, d'une attitude –, comment est-ce que l'on peut utiliser la qualification de vrai ? Qu'est-ce qu'un vrai sentiment ? Qu'est-ce que le vrai amour ? Qu'est-ce que la vraie vie ? Ce problème de la vraie vie a été absolument essentiel dans l'histoire de notre pensée philosophique ou spirituelle. C'est ce thème de la vraie vie que je voudrais évoquer d'une façon générale, mais en prenant comme point d'application le cynisme.

Tout d'abord – c'est ce que je voudrais vous expliquer maintenant – qu'est-ce que, avant même le cynisme ou à côté de lui, on entendait par la « vraie vie » dans la philosophie grecque ? Cette expression se trouve quelquefois, et même un nombre de fois non insignifiant, chez Platon. Avant de poser la question de ce qu'est la vraie vie (*aléthês bios*, *aléthinos bios*), quelques rappels, extrêmement élémentaires, sur la notion même de vérité. *Alétheia* : la vérité. *Aléthês* : vrai. D'une façon générale, dans la pensée grecque classique, qu'est-ce qu'on entend par l'*alétheia*, qu'est-ce qui est *aléthês* (vrai) ? Je crois qu'on peut – encore une fois d'une façon très schématique, pardonnez-moi – distinguer quatre significations ou voir quatre formes dans lesquelles, selon lesquelles et à cause desquelles quelque chose peut être dit vrai.

Premièrement, est vrai bien sûr, pardon de vous le rappeler, ce qui est non caché, non dissimulé. Structure négative du terme – *a-létheia*, *a-léthês* – qu'on retrouve si souvent en grec. Le mot *a-trekês* par exemple, qui veut dire droit, étymologiquement dit très exactement « non courbe ». *Ne-mertiès*, qui veut dire sincère, étymologiquement [signifie] : qui ne trompe pas, qui ne dupe pas. L'*a-léthês*, c'est ce qui, étant non caché, non dissimulé, est donné au regard dans son entier, ce qui est complètement visible, aucune partie de lui-même ne se trouvant celée ni dérobée. Première valeur du mot *aléthês*. Mais on dira aussi qu'est *aléthês* (vrai), non seulement ce qui n'est pas dissimulé, mais ce qui ne reçoit aucune addition et supplément, ce qui ne subit aucun mélange avec autre chose que lui-même. Ce dont l'être non seulement n'est pas celé et dissimulé, mais aussi ce dont l'être n'est pas altéré par un élément qui lui serait étranger et qui, ainsi, altérerait et finirait bien par dissimuler ce qu'il est en réalité.*

* Dans le manuscrit, Foucault construit un autre sens de vérité, auquel il renonce (passage barré) : « *aléthês* s'oppose également à ce qui n'est que reflet, image, ombre, imitation, apparence ; est *aléthês* ce qui est adéquat à son essence, ce qui est identique ».

Troisième sens : est *aléthês* ce qui est droit (*euthus* : direct). Cette rectitude s'oppose aux détours et aux replis, qui justement dissimulent cette rectitude. Ce fait d'être *euthus*, pour ce qui est vrai, s'oppose également à la multiplicité et au mélange qui altère. De ce point de vue, que *aléthês* soit droit, que l'*alêtheia* (la vérité) soit aussi une rectitude, dérive très directement du fait que la vérité est non dissimulée et qu'elle est sans multiplicité ni mélange. On dira donc tout naturellement qu'une conduite, une manière de faire sont *aléthai* dans la mesure où elles sont droites, conformes à la rectitude, conformes à ce qu'il faut.

Enfin quatrième sens, quatrième valeur du terme *aléthês* : est *aléthês* ce qui existe et se maintient au-delà de tout changement, ce qui se maintient dans l'identité, l'immutabilité et l'incorruptibilité. Cette vérité non dissimulée, cette vérité non mélangée, cette vérité droite, par le fait qu'elle est sans détour, sans dissimulation, sans mélange, sans courbure ni perturbation (elle est bien droite), par là-même elle peut se maintenir telle qu'elle est, dans son identité immuable et incorruptible.

Voilà, très schématiquement, quatre valeurs essentielles que l'on peut trouver [dans] ces termes, *aléthês* et *alêtheia*. Vous comprenez alors que cette notion de vérité, avec ses différentes valeurs et son champ significatif, répartis selon ces quatre axes, est applicable à bien autre chose qu'à des propositions ou à des énoncés. Cette notion de vérité – comme étant le non-dissimulé, le non-mélangé, le droit, l'immobile et l'incorruptible – est applicable, soit dans ses quatre significations, soit dans telle ou telle d'entre elles, à des manières d'être, des manières de faire, des manières de se conduire ou des formes d'action. On applique d'ailleurs cette notion de vérité, avec ses quatre sens, au *logos* lui-même, au *logos* entendu non pas comme proposition, comme énoncé, mais comme une manière de parler. Le *logos aléthês*, ce n'est pas simplement un ensemble de propositions qui se trouvent être exactes et peuvent recevoir la valeur de vérité. Le *logos aléthês*, c'est une manière de parler dans laquelle, premièrement, rien n'est dissimulé ; dans laquelle, deuxièmement, ni le faux ni l'opinion ni l'apparence ne viennent se mêler au vrai ; [troisièmement], c'est un discours droit, un discours qui est conforme aux règles et à la loi ; et enfin, l'*aléthês logos* est un discours qui reste le même, ne change pas, ne se corrompt ni ne s'altère, ne peut jamais être ni vaincu ni renversé ni réfuté.

Mais vous comprenez aussi comment et pourquoi ces mêmes mots, *aléthês* et *alêtheia*, peuvent être appliqués à autre chose qu'au *logos*. Il y a au moins un domaine dans lequel l'application de ce qualificatif d'*aléthês* a eu une grande importance. Il faut sans doute s'y arrêter un petit peu, au moins à titre d'invite, pour y réfléchir, car cette qualification par la vérité

aura, à coup sûr, une importance considérable dans la culture occidentale. C'est tout simplement la notion d'*alêthês erôs* (l'amour véritable)³. Le véritable amour – notion étrange, singulière, capitale bien sûr dans la philosophie platonicienne, mais d'une façon générale dans l'éthique grecque –, qu'est-ce que c'est ? Eh bien dans le véritable amour, on retrouve très précisément les valeurs dont je vous parlais tout à l'heure. Le véritable amour, premièrement, c'est celui qui ne dissimule pas, et ne dissimule pas en deux sens. D'abord, parce qu'il n'a rien à dissimuler. Il n'a rien de honteux qui devrait être caché. Il ne recherche pas l'ombre. Il accepte, et il est tel qu'il peut accepter de se manifester toujours devant témoins. C'est aussi un amour qui ne dissimule pas ses fins. Le véritable amour ne cherche pas à obtenir de celui qu'il aime quelque chose qu'il cacherait aux yeux de l'autre, mais serait son véritable objectif. Il est sans ruse, sans détour avec son partenaire. Il ne se dissimule pas aux yeux des témoins, pas non plus aux yeux de son partenaire. Le véritable amour est un amour sans dissimulation. Deuxièmement, le véritable amour est un amour sans mélange, c'est-à-dire sans mélange de plaisir et de déplaisir. C'est aussi un amour où ne se mêlent pas le plaisir sensuel et l'amitié des âmes. C'est donc, dans cette mesure-là, un amour pur puisque sans mélange. Troisièmement, l'amour véritable (*alêthês erôs*) est un amour conforme à ce qui est droit, à ce qui est juste. C'est un amour direct (*euthus*). Il n'a rien de contraire à la règle ou à la coutume. Et enfin, le véritable amour est un amour qui n'est jamais soumis au changement ou au devenir. C'est un amour incorruptible qui demeure toujours le même.

Si vous prenez la définition, la caractérisation, le portrait du véritable amour dans les textes socratiques et platoniciens, vous y retrouvez, très facilement ces quatre valeurs de l'*alêtheia*. Et je crois que cette définition du véritable amour peut permettre d'avancer dans la recherche de ce qu'est la vie véritable (*alêthês bios*) qui constitue maintenant notre problème. Il n'est d'ailleurs pas tout à fait sans signification que le véritable amour ait été, dans la philosophie platonicienne – mais il [le] sera aussi, vous le savez bien, dans tout un secteur, tout un domaine de la spiritualité et la mystique chrétiennes –, la forme par excellence de la vraie vie. Le vrai amour, la vraie vie sont deux choses qui, traditionnellement, depuis le platonisme, s'appartiennent l'une à l'autre, et le platonisme chrétien reprendra très largement ce thème. Laissons cela, mais ce serait un domaine d'étude très intéressant et très vaste.

Maintenant, arrivons à l'*alêthês bios*, que je voudrais d'abord repérer en dehors même de son acception cynique et de sa forme très paradoxale, très curieuse prise dans le cynisme. [Soit la vraie vie] telle qu'elle

apparaît dans les textes philosophiques de l'époque classique, essentiellement chez Platon, mais vous pourriez en trouver au moins des rudiments, moins intéressants bien sûr, moins élaborés, chez Xénophon. Prenons cette définition. Je ne vais pas essayer de prendre la notion d'*aléthês bios* dans son élaboration philosophique ultime chez Platon, mais dans les significations obvies, courantes que l'on trouve dans les textes platoniciens, en dehors de toute élaboration philosophique particulière.

L'*aléthês bios*, c'est premièrement, bien sûr, une vie non dissimulée, c'est-à-dire une vie qui ne recèle aucune part d'ombre. C'est une vie qui est telle qu'elle peut affronter la pleine lumière et se manifester sans réticence au regard de tous. Une manière d'être et de se conduire est donc vraie et relève de la vraie vie si elle ne cache rien de ses intentions et de ses fins. Vous trouvez une référence de cette conception de la vraie vie, comme vie qui ne dissimule rien, dans l'*Hippias Mineur* aux paragraphes 364e-365a, où il s'agit du fameux parallèle, la fameuse opposition si souvent reprise entre Ulysse et Achille. Le texte cité à ce moment-là par Socrate est un texte de l'*Iliade*, au chant IX, où Achille, s'adressant à Ulysse, et l'appelant « ingénieux Ulysse » (*polumêkhan' Odusseu*), lui dit : « Il faut que je te dise mes intentions sans aucun détour, telles que je les réaliserais, telles que je sais qu'elles s'accompliront. Je déteste autant que les portes de l'Aïdès celui qui cache une chose dans son esprit et qui en dit une autre⁴. » Socrate, commentant cette interpellation d'Ulysse par Achille, dit : Ulysse, c'est l'homme *polutropôtatos*⁵, l'homme aux mille détours, c'est-à-dire celui qui cache à ses partenaires ce qu'il a dans l'esprit et ce qu'il veut faire. Au contraire, Achille – qui vient de dire justement à l'ingénieux Ulysse : Je te dirai mes intentions sans détour, telles que je les réaliserais, non seulement telles que je veux les réaliser mais telles qu'effectivement je les réaliserais, telles que je sais [que je les réaliserais] –, eh bien, par opposition à Ulysse, [Achille] apparaît comme l'homme de la vérité, sans détour. Entre ce qu'il pense et ce qu'il dit, entre ce qu'il dit et ce qu'il veut faire, entre ce qu'il veut faire et ce qu'il fera effectivement, il n'y a aucune dissimulation, aucun détour, rien qui vienne dérober la réalité de ce qu'il pense, et qui sera la réalité de ce qu'il fait. On est dans la pleine lumière, et c'est à propos de cet Achille que Socrate dit : Voilà un homme *haploustatos kai alêhestatos* (le plus simple, le plus direct, et le plus vrai ; *haplous*, c'est celui qui est sans détour)⁶. La conjonction *haplous/aléthês*, quand il s'agit de désigner un homme, un caractère, une existence, une forme de vie, est quelque chose d'assez fréquent. Vous retrouvez d'ailleurs ce couplage entre *haplous* et *aléthês* dans *La République* au livre II, où, cette fois, ce qui est caractérisé comme vérité, vie véritable,

mode d'être véritable, c'est l'existence du dieu dont *La République* dit qu'il est quelque chose de simple et de vrai (*haploun kai aléthes* : sans détour et véritable) : « Simple et vrai en actions et en paroles, Dieu ne change pas de lui-même et il ne trompe les autres, ni par des fantômes, ni par des discours, ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans les rêves⁷. » Vous voyez par conséquent comment se caractérise ici cette simplicité qui est vérité d'existence, qui est vraie vie : pas de changement, mais pas de tromperies pouvant se produire par la déconnexion, le décalage entre ce qui arrive et puis les discours, les fantômes, les signes.

La deuxième valeur [de l'expression] *aléthês bios* correspond à ce que je vous disais tout à l'heure, [à savoir] que *aléthês* désignait ce qui est sans mélange. L'*aléthês bios*, chez Platon, apparaît comme étant la vie sans mélange, sans mélange de bien et de mal, sans mélange de plaisir et de souffrance, sans mélange de vice et de vertu. Une vie vraie est une vie qui ne peut pas être bigarrée. Toute cette fameuse bigarrure (bigarrure de la partie concupiscente ou irascible de l'âme, bigarrure des cités démocratiques ou tyranniques où tous les désirs ont leur place, dans leur violence ou dans leur singularité) est précisément ce qui empêche de mener la vraie vie. Que l'homme bigarré, que l'homme en proie à la multiplicité de ses désirs, de ses appétits et des mouvements de son âme, que cet homme-là ne puisse pas, ne soit pas capable de vérité, c'est très exactement ce qui est dit dans *La République* au livre VIII, où il s'agit de la description de l'homme démocratique. Voici comment Platon le décrit : « Il établit alors entre les plaisirs une sorte d'égalité, et il vit en livrant le commandement de son âme au premier qui se présente [...], jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et il les traite sur un pied d'égalité [...]. Aujourd'hui il s'enivre aux sons de la flûte ; demain il boit de l'eau et s'amaigrit ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois on le croirait plongé dans la philosophie ; souvent il est homme d'État, et, bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête⁸. » Cette vie de l'homme démocratique, tantôt oisive tantôt occupée, tantôt livrée aux plaisirs, tantôt livrée à la politique, et quand il se livre à la politique disant tout et n'importe quoi qui lui passe par l'esprit, cette vie sans unité, cette vie mélangée, cette vie vouée à la multiplicité est une vie sans vérité. Elle est incapable, dit Platon, de faire place au *logos aléthês* (au vrai discours)⁹. On peut citer un autre texte où la vraie vie est ainsi opposée à la vie de mélange. À la fin du *Critias*, Platon évoque rapidement la décadence de l'Atlantide – c'est juste avant l'interruption du texte, dont la fin est perdue – et il explique : Après la vie heureuse que les hommes ont pu mener dans l'Atlantide, il est venu un

moment où le lot, la part qui avait été donnée aux hommes de l'Atlantide par les dieux s'est trouvée mélangée avec beaucoup d'éléments mortels¹⁰. Ce mélange entre le lot divin qui caractérisait la vraie vie des hommes de l'Atlantide et des éléments mortels, c'est ce qui a fait qu'ils ont été déchus de la vie véritable, du bonheur qui est le sien et de la beauté qui l'accompagne. Dès lors que la vie est mélangée, ce n'est plus la véritable vie.*

Troisièmement, la vraie vie, chez Platon, est une vie droite (*euthus*). Selon la caractérisation de la vérité comme rectitude, du vrai comme ce qui est droit, la vraie vie est une vie droite, c'est-à-dire une vie conforme aux principes, aux règles et au *nomos*. Dans la fameuse lettre VII, Platon raconte comment il a été amené à se rendre en Sicile sur les sollicitations de Dion et qu'il a hésité à accepter cette invitation. Mais il s'est laissé convaincre lorsqu'il s'est aperçu que Dion avait si facilement accepté ses principes et modelé sa vie selon les règles qu'[il] lui avait données¹¹. Cette conversion de Dion à la philosophie, en tout cas la formation reçue, permettait à Platon d'espérer que, à travers Dion, ce serait la cité de Syracuse, et peut-être toute la Sicile, qui accepterait de se ranger sous cette forme de loi. Et, à ce moment-là, dit-il, c'était un espoir pour tout le monde d'avoir une *alēthinos bios* (une vie véritable)¹². La vie véritable, qui est ainsi la promesse de Platon faite aux Siciliens, ou plutôt son espoir lorsqu'il est allé en Sicile, c'est la vie selon les règles que Platon, que la philosophie peut proposer aux hommes, non seulement dans leur vie individuelle, comme c'est le cas [pour] Dion, mais aussi dans leur vie sociale, leur vie publique, leur vie politique. Ce sont les lois, l'ordre politique que Platon veut proposer aux Siciliens et aux Syracusains**.

On peut d'ailleurs rapprocher ce passage d'un texte du *Gorgias*, où l'on trouve également cette notion de vie véritable. C'est tout à fait à la fin, lorsque Platon est en train d'évoquer le Jugement des âmes. Dans le mythe du *Gorgias*, on voit les âmes, après la mort, venir se présenter à ceux qui seront leurs juges, et en particulier à Rhadamante. Socrate dit : Rhadamante, juge des âmes et des enfers, aura sans doute à faire. Il

* Le manuscrit comporte ici un passage correspondant au cinquième sens de vérité auquel Foucault a renoncé (conformité à l'essence) :

« L'*alēthēs bios* est une vie qui ne se donne pas l'apparence de ce qu'elle n'est pas. Elle n'imiter pas une forme qui ne serait pas la sienne. La vraie vie est celle qui laisse reconnaître facilement son *ēthos* » (il s'appuie alors sur le livre V des *Lois* de Platon, en 738d-e).

** Le manuscrit donne ici une première citation du livre X de *La République* de Platon, en 604b-c, à propos du reproche fait aux poètes de ne proposer que des imitations. Mais le passage est barré.

rencontrera, venant à lui, des âmes qui sont l'âme de grands rois. Il ne se laissera pas impressionner par ces âmes de grands rois, car il verra tout de suite que, dans ces âmes, il n'y a pas une seule partie qui soit saine, « tout y est déformé par le mensonge et la vanité [et l'imposture ; M.F.], rien n'y est droit (*euthus*)¹³ ». Pourquoi rien n'y est-il droit ? Parce que cette âme a vécu sans la vérité (*aneu alétheias*)¹⁴ : « la licence enfin, la mollesse, l'orgueil, l'intempérance de sa conduite l'ont remplie de désordre et de laideur¹⁵ ». Âmes plurielles, âmes bigarrées, âmes traversées de désir, de licence, de mollesse, âmes sans vérité. Rhadamante enverra, par conséquent, ces âmes subir la punition qu'elles méritent¹⁶. Mais il arrive aussi, continue Socrate, que Rhadamante découvre des âmes qui sont d'un tout autre type, des âmes qui sont les âmes soit de philosophes, soit même éventuellement de citoyens ordinaires, de citoyens comme les autres. Mais que ce soit l'âme d'un philosophe ou celle de quelqu'un comme tout le monde, ces âmes-là ont vécu saintement (*hosiōs*) et avec vérité (*met' alétheias*)¹⁷, sans se vouer à des agitations stériles. Ces âmes ayant vécu avec la vérité (*met' alétheias*), Rhadamante « en admire la beauté » et les envoie dans les îles Bienheureuses¹⁸. D'où, après cette évocation de deux destins opposés des âmes (les unes punies parce qu'elles ont été sans vérité ; les autres récompensées et envoyées au bonheur éternel parce qu'elles ont vécu avec la vérité), la résolution de Socrate : Je veux m'efforcer, par la recherche de la vérité, de me rendre aussi parfait que possible « dans la vie et dans la mort »¹⁹. La vie avec vérité est donc la vie droite.

Enfin, quatrième signification, quatrième valeur de l'expression *bios aléthēs, aléthinos bios* chez Platon : cette vie vraie est une vie qui échappe à la perturbation, aux changements, à la corruption et à la chute, et se maintient sans modification dans l'identité de son être. Et c'est cette identité de la vie par rapport à elle-même qui la fait échapper à tout élément d'altération et, d'une part, lui assure une liberté entendue comme indépendance, non-dépendance, non-esclavage à l'égard de tout ce qui pourrait la soumettre à la domination et à la maîtrise, et d'autre part lui assure le bonheur (*eudaimonia*), entendu comme maîtrise de soi sur soi et jouissance de soi par soi. Cette vraie vie comme vie de maîtrise parfaite et de bonheur complet, elle est évoquée, on l'a vu tout à l'heure, dans le *Critias* : c'est l'existence de ces habitants de l'Atlantide qui, avant que les éléments mortels ne viennent se mêler à eux, menaient une vie vraie et bienheureuse. La vérité de la vie c'est son bonheur, son bonheur parfait. De la même façon, selon des valeurs assez analogues, vous avez dans le *Théétète*, en 174c-176a, tout un passage bien connu où Platon décrit la vie affairée, tumultueuse et sans loisirs de tous ceux qui, familiers

de tous les problèmes de l'existence pratique, savent parfaitement s'y débrouiller, mais y passent tout leur temps. En face de cela, il évoque la vie de tous ceux qui, parce qu'ils contemplent la vérité vraie, sont maladroits et ridicules dans les activités courantes, et suscitent jusqu'au rire des servantes thraces. Mais ces gens-là, si maladroits dans la vie de tous les jours, sont capables de « s'adapter à l'harmonie des discours pour dignement chanter la vraie vie (*bion aléthê*) que vivent les dieux et les hommes bienheureux²⁰ ». La vraie vie, c'est donc la vie divine et la vie bienheureuse. Voilà, si vous voulez – très schématiquement et, encore une fois, sans chercher d'élaboration philosophique plus précise comme *background* pour l'analyse que je voudrais faire maintenant –, les significations qu'on reconnaissait à la notion de véritable vie (*aléthês bios*).

Ce qu'il faut maintenant saisir – je vais juste commencer et je développerai la prochaine fois –, c'est [la façon dont] le cynisme a joué sur cette notion de *aléthês bios*. Au tout début de la vie de Diogène, racontée par Diogène Laërce, il y a une série d'épisodés ou d'allusions importants. C'est d'abord l'allusion au fait que Diogène était le fils d'un changeur, d'un banquier, de quelqu'un qui avait à manipuler les pièces de monnaie et à les échanger les unes contre les autres. C'est aussi la référence au fait que ce serait à la suite d'une malversation – à vrai dire, une activité de faux monnayage – que Diogène ou son père auraient été exilés de Sinope, d'où ils étaient originaires et où ils vivaient. Troisième référence enfin à ce problème de la monnaie, c'est Diogène, exilé donc de Sinope, se rendant à Delphes et demandant au dieu, à Apollon, de lui donner un conseil et un avis. Et le conseil d'Apollon aurait été de falsifier la monnaie, ou de changer sa valeur²¹.

Ce principe : « Change la valeur de la monnaie » a été utilisé régulièrement dans la tradition cynique à deux fins. Premièrement : équilibrer, rapprocher, établir une symétrie entre Socrate et Diogène. Tout comme Socrate avait, du dieu de Delphes, reçu cette prophétie, cette indication, cette assignation de rôle qu'il était le plus savant des hommes, de la même façon, Diogène, se rendant à Delphes et demandant au dieu ce qu'il en était de lui-même, obtient cette réponse : « changer, altérer la valeur de la monnaie ». Socrate et Diogène se trouvent donc, l'un et l'autre, avoir reçu une mission. Cette symétrie, cette proximité de Socrate et de Diogène sera maintenue tout au long de la tradition cynique. Dans les textes qu'il écrira au IV^e siècle contre les cyniques, et en faveur du vrai cynisme, Julien, qui parle avec énormément de respect de Diogène, ne manque jamais de parler à la fois de Socrate et de Diogène : l'un, qui avait écouté la parole du dieu de Delphes, se savait le plus savant des hommes et cherchait à se

connaître lui-même ; et l'autre avait reçu du dieu de Delphes une autre mission, bien différente, qui était celle de changer la valeur de la monnaie. Symétrie, donc, entre ces deux personnages.

La seconde signification de cet impératif est évidemment beaucoup plus difficile à repérer. Que veut dire en effet « altérer la valeur de la monnaie » (*parakharattein to nomisma*) ? C'est autour de ce thème que j'essaierai de développer le problème de la vraie vie cynique la prochaine fois. Je voudrais simplement maintenant vous indiquer ceci : autour du thème « changer, altérer la valeur de la monnaie », il faut, premièrement, faire valoir le rapprochement qu'il y a – et que le mot même indique – entre monnaie et coutume, règle, loi. *Nomisma*, c'est la monnaie. *Nomos*, c'est la loi. Changer la valeur de la monnaie, c'est aussi prendre une certaine attitude à l'égard de ce qui est convention, règle, loi. Deuxièmement, toujours à propos de cette notion de *parakharaxis*. *Parakharattein* (changer, altérer) ne signifie pas dévaluer la monnaie. On peut parfois trouver le sens significatif de : « altérer » une monnaie pour qu'elle perde de sa valeur, mais ici, le verbe signifie essentiellement et surtout : à partir d'une certaine pièce de monnaie qui porte une certaine effigie, effacer l'effigie qui s'y trouve, et la remplacer par une autre qui représentera beaucoup et permettra à cette pièce de circuler avec sa vraie valeur. Que la pièce de monnaie ne trompe pas sur sa vraie valeur, qu'on lui restitue la valeur qui est la sienne en lui imposant une autre effigie, meilleure et plus adéquate, c'est cela qui est défini par ce principe cynique, si important, d'altérer et de changer la valeur de la monnaie.

Il me semble – c'est là-dessus que je terminerai et que je réenchaînerai la prochaine fois – que ce dont il s'agit dans le cynisme à propos de la vraie vie, c'est d'abord de prendre en effet la pièce de monnaie de l'*aléthês bios*, la reprendre au plus près de la signification traditionnelle qu'elle a reçue. De ce point de vue-là, les cyniques ne changent pas, en quelque sorte, le métal même de cette pièce de monnaie. Mais ils vont en modifier l'effigie et, à partir de ces mêmes principes de la vraie vie – qui doit être non dissimulée, non mélangée, droite et stable, incorruptible, heureuse –, ils vont faire apparaître, par passage à la limite, sans rupture, simplement en poussant ces thèmes jusqu'à leur point extrême, une vie qui est précisément le contraire même de ce qui était reconnu traditionnellement [comme étant] la vraie vie. Reprendre la pièce de monnaie, changer l'effigie, et faire en quelque sorte grimacer le thème de la vraie vie. Le cynisme comme grimace de la vraie vie. Les cyniques ont essayé de faire grimacer le thème, traditionnel dans la philosophie, de la vraie vie. Plutôt que de voir dans le cynisme une philosophie qui, parce qu'elle

serait populaire, ou parce qu'elle n'aurait jamais reçu droit de cité dans le consensus et la communauté philosophique cultivée, serait une philosophie de rupture, il faudrait plutôt le voir comme une sorte de passage à la limite, une sorte d'extrapolation plutôt que d'extériorité, une extrapolation des thèmes de la vraie vie et un retournement de ces thèmes dans une sorte de figure à la fois conforme au modèle et, pourtant, grimaçante de la vraie vie. Il s'agit beaucoup plus d'une sorte de continuité carnavalesque du thème de la vraie vie, que d'une rupture par rapport aux valeurs reçues dans la philosophie classique, quand il s'agissait de la vraie vie.

Pardonnez-moi, j'ai été loin de remplir mon contrat et de vous dire ce que je devais vous dire cette fois. J'essaierai de terminer la prochaine fois avec le cynisme.

*

NOTES

1. « Je [Diogène] veux être l'interprète de la vérité et de la franchise (*alētheias kai parrēsiās prophetēs*) » (*Les Sectes à l'encaï*, § 8, *in op. cit. [supra]*, p. 162, note 6), p. 203).
2. Grégoire de Nazianze, homélie 25 ; cf. *supra*, cours du 29 février, première heure.
3. Cf. *in L'Usage des plaisirs*, le chapitre V (« Le véritable amour », éd. citée, p. 251-269).
4. Platon, *Hippias Mineur*, 365a, *in Œuvres complètes*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 28.
5. *Id.*, 364c, p. 27.
6. C'est en fait Hippias qui caractérise ainsi Achille en 364e (« [Homère] en a fait [d'Achille] le plus simple et le plus sincère (*haploustatos kai alēthestatos*) des hommes » (*ibid.*)).
7. Platon, *La République*, livre II, 382e, trad. E. Chambray, Paris, Les Belles Lettres, 1943, p. 89.
8. Platon, *La République*, livre VIII, 561b-561d, trad. E. Chambray, éd. citée [1934], p. 32-33.
9. « Quant à la raison et à la vérité (*logon alēthē*), continuai-je, il les repousse et ne les laisse point entrer dans la garnison » (*id.*, 561b, p. 32).
10. « Mais, quand l'élément divin vint à diminuer en eux, par l'effet du croissement répété avec de nombreux éléments mortels, quand domina le caractère humain, alors incapables désormais de supporter leur prospérité présente, ils tombèrent dans l'indécence. Aux hommes clairvoyants, ils apparurent laids, car ils avaient laissé perdre les plus beaux des biens les plus précieux. Au contraire, aux yeux de qui ne sait pas discerner quel genre de vie contribue véritablement au bonheur (*tois adunatousin*

*alêthinon pros eudaimonian bion horan), c'est alors qu'ils sembleront parfaitement beaux et bienheureux » (Platon, *Critias*, 121a-b, trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 274).*

11. Platon, lettre VII, 327b, in *Lettres*, trad. J. Souilhé, éd. citée [supra, p. 66, note 9], p. 31.

12. « Que si maintenant il inspirait ce même désir à Denys, comme il le tentait, il avait le plus grand espoir d'établir dans tout le pays, sans massacres, sans meurtres, sans tous ces maux qui se sont produits actuellement, une vie heureuse et vraie (*bion eudaimona kai alêthinon*) » (*id.*, 327d, p. 32).

13. Platon, *Gorgias*, 525a, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 221.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Id.*, 526c, p. 222.

18. *Id.*, 526c, p. 223.

19. *Id.*, 527e, p. 224.

20. *Théétète*, 176a, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 207 (la traduction rend *bion alêthê* par « la réalité de vie », justement retraduit par Foucault : « vraie vie »).

21. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre VI, § 20-21, p. 703-705.

LEÇON DU 14 MARS 1984

Première heure

Le paradoxe cynique, ou le cynisme comme banalité scandaleuse de la philosophie. – L'éclectisme à effet inversé. – Les trois formes du courage de la vérité. – Le problème de la vie philosophique. – Éléments traditionnels de la vie philosophique : l'armature de vie ; le souci de soi ; les connaissances utiles ; la vie conforme. – Interprétations du précepte cynique : transforme les valeurs. – La qualification de « chien ». – Les deux lignes de développement de la vraie vie : Alcibiade ou Lachès.

Je vais aujourd’hui vous parler de la vie cynique, du *bios kunikos* en tant que vraie vie. Comme j’avais essayé de vous le montrer la dernière fois, ce qui au fond me paraît à la fois difficile et important à comprendre dans le cynisme, c’est le paradoxe suivant, pourtant assez simple en lui-même. D’un côté le cynisme se présente sous la forme d’un ensemble de traits qui lui sont communs avec beaucoup de philosophies de l’époque – il y a une banalité certaine dans les thèses proposées, dans les principes recommandés – ; et d’un autre côté, il se marque par un scandale qui n’a pas cessé de l’accompagner, une réprobation dont on l’entoure, un mélange de moqueries, de répulsion, d’appréhension, par lesquelles on a réagi à sa présence et à ses manifestations. Le cynisme, tout au long de son existence, depuis l’époque hellénistique jusqu’au début du christianisme, a été, dans le paysage de la philosophie, de la pensée, de la société gréco-romaine, à la fois très familier et tout de même étrange. Il a été ordinaire, banal, et il a été inacceptable. On pourrait dire en somme qu’un nombre considérable parmi les philosophes considérables se reconnaît assez facilement dans le cynisme et en donne une image positive. On aurait de cela un certain nombre de témoignages dans des textes importants. Souvenez-vous de Sénèque faisant le portrait, appuyé par des citations et des références, de Démétrius le Cynique qu’il considère comme un des plus importants philosophes de son époque¹. Souvenez-vous d’Épictète présentant dans l’entretien 22 du livre III ce fameux portrait du cynique

idéal. Même chez [ses] adversaires déclarés, on a une caractérisation positive d'une certaine forme de cynisme. Julien, au moment même où il critique le cynisme, [le] revendique comme une attitude universelle de tout philosophe, depuis l'origine même de la philosophie. Lucien également, malgré les critiques très violentes adressées non seulement à un cynique comme Périgrinus, mais pratiquement à tous les philosophes, fait un portrait positif de Démonax.

En même temps donc que les philosophes se reconnaissent si facilement dans le cynisme, ils s'en démarquent très violemment par une caricature repoussante. Ils [le] présentent comme une sorte d'altération inacceptable de la philosophie. Le cynisme jouerait, en quelque sorte, le rôle de miroir brisé pour la philosophie ancienne. Miroir brisé où tout philosophe peut et doit se reconnaître, dans lequel il peut et doit reconnaître l'image même de la philosophie, le reflet de ce qu'elle est et de ce qu'elle devrait être, le reflet de ce qu'il est lui-même et de ce que lui-même voudrait être. Et en même temps, dans ce miroir, il perçoit comme une grimace, une déformation violente, laide, disgracieuse, dans laquelle il ne saurait en aucun cas ni se reconnaître ni reconnaître la philosophie. Tout ceci pour dire, tout simplement, que le cynisme a été perçu, je crois, comme la banalité de la philosophie, mais sa banalité scandaleuse. De la philosophie prise, pratiquée, vêtue dans sa banalité, il a fait un scandale.

Pour terminer cela, je dirai que le cynisme me paraît être au fond, dans l'Antiquité, comme une sorte d'éclectisme à effet inversé. Je veux dire par là que si on définit l'éclectisme comme la forme de pensée, de discours, de choix philosophique qui compose les traits les plus communs, les plus traditionnels aux différentes philosophies d'une époque, c'est en général pour pouvoir les rendre acceptables à tous et en faire les principes organisateurs d'un consensus intellectuel et moral. C'est cela, en général, la définition de l'éclectisme. Je dirai que le cynisme est un éclectisme à effet inversé : éclectisme, car il reprend bien quelques-uns des traits les plus fondamentaux qu'on peut trouver dans les philosophies qui lui sont contemporaines ; à effet inversé, parce qu'il fait de cette reprise une pratique révoltante, pratique révoltante qui a instauré, non pas du tout un consensus philosophique, mais au contraire une étrangeté dans la pratique philosophique, une extériorité, et même une hostilité et une guerre.

Le cynisme a constitué, et c'est son paradoxe, les éléments les plus communs de la philosophie en autant de points de rupture pour la philosophie. C'est cela qu'il faut essayer de comprendre : comment le cynisme peut-il dire au fond ce que dit tout le monde et rendre inadmissible le fait même de le dire ? Ce paradoxe du cynisme, si on peut le caractériser

ainsi, mérite un peu d'attention pour deux raisons. La première, c'est qu'il permet de résister le cynisme dans cette histoire, ou cette préhistoire, que je voulais esquisser cette année, celle du courage de la vérité. Le cynisme, me semble-t-il, fait apparaître sous un jour nouveau, donne une forme nouvelle à ce grand vieux problème, à la fois politique et philosophique, du courage de la vérité, qui avait été si important dans toute la philosophie antique. On pourrait dessiner très schématiquement l'esquisse suivante.

On a rencontré le problème du courage de la vérité – c'est ce que j'avais essayé d'étudier l'année dernière – d'abord sous la forme de ce qu'on pourrait appeler la hardiesse politique, c'est-à-dire : ou bien le courage du démocrate, ou bien encore la bravoure du courtisan, lesquels disent, soit à l'Assemblée dans le cas du démocrate, soit au Prince dans le cas du courtisan, autre chose que ce que pense cette Assemblée ou ce Prince. La hardiesse politique, celle du démocrate comme celle du courtisan, consiste donc à dire quelque chose d'autre, quelque chose de contraire à ce que pense l'Assemblée ou le Prince. C'est contre l'opinion de ce Prince ou de cette Assemblée, et c'est pour la vérité que l'homme politique, s'il est courageux, risque sa vie. C'est là, très schématiquement, la structure de ce qu'on pourrait appeler la bravoure politique du dire-vrai.

On a rencontré – je l'avais esquissée un peu l'an dernier, reprise cette année – une deuxième forme de courage de la vérité. Cette autre forme, ce n'est plus la bravoure politique, c'est ce qu'on pourrait appeler l'ironie socratique, ironie qui consiste à faire dire aux gens, et à leur faire progressivement reconnaître que ce qu'ils disent savoir, ce qu'ils pensent savoir, en fait ils ne le savent pas. Dans ce cas, l'ironie socratique consiste à risquer, de la part des gens, la colère, l'irritation, la vengeance, le procès même, pour les conduire, en dépit d'eux-mêmes, à se soucier d'eux-mêmes, de leur âme et de la vérité. Dans le cas le plus simple, celui de la bravoure politique, il s'agissait d'opposer à une opinion, à une erreur, le courage du dire-vrai. Dans le cas de l'ironie socratique, il s'agit de glisser, à l'intérieur d'un savoir qu'ils ne savent pas qu'ils savent, une certaine forme de vérité qui conduira les hommes à se soucier d'eux-mêmes.

Avec le cynisme, on a une troisième forme de courage de la vérité, distincte de la bravoure politique, distincte aussi de l'ironie socratique. Le courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes. Il s'agit d'affronter leur colère en leur donnant l'image de ce que, tout à la fois, ils admettent et valorisent en pensée, et rejettent et méprisent dans leur

vie même. C'est cela le scandale cynique. Après la bravoure politique, après l'ironie socratique, on aurait, si vous voulez, le scandale cynique.

Dans les deux premiers cas, le courage de la vérité consiste à risquer sa vie en disant la vérité, à risquer sa vie pour dire la vérité, à risquer sa vie parce qu'on la dit. Dans le cas du scandale cynique – c'est là ce qui me paraît important et mérite d'être retenu, isolé – on risque sa vie, non pas simplement en disant la vérité, pour la dire, mais par la manière même dont on vit. Dans tous les sens du mot français, on « expose » sa vie. C'est-à-dire qu'on la montre et on la risque. On la risque en la montrant, et c'est parce qu'on la montre qu'on la risque. On expose sa vie, non pas par ses discours, mais par sa vie elle-même. C'est là le premier point pour lequel il faut retenir un peu, dans sa structure même, ce scandale cynique, qui joue toujours dans le cadre du grand thème : avoir le courage de la vérité, mais qui fait jouer d'une manière différente du courage politique et de l'ironie socratique.

La seconde raison que je voulais indiquer, pour s'arrêter un peu à ce problème de la vie cynique, c'est que dans cette pratique cynique, ce scandale cynique, la question qu'au fond le cynisme n'a pas cessé de poser à la philosophie dans l'Antiquité, dans le christianisme aussi ou le monde moderne, la question permanente, difficile, perpétuellement embarrassante, c'est celle de la vie philosophique, du *bios philosophikos*. Si l'on reprend le problème et le thème du cynisme à partir de cette grande histoire de la *parrēsia* et du dire-vrai, on peut dire que, alors que toute la philosophie va tendre de plus en plus à poser la question du dire-vrai dans les termes des conditions sous lesquelles on peut reconnaître un énoncé comme vrai, le cynisme, lui, est la forme de philosophie qui ne cesse de poser la question : quelle peut être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai ?

Depuis l'origine de la philosophie, et peut-être au fond jusqu'à maintenant encore et en dépit de tout, l'Occident a toujours admis que la philosophie n'est pas dissociable d'une existence philosophique, que la pratique de la philosophie doit toujours être plus ou moins une sorte d'exercice de vie. C'est en cela que la philosophie se distingue de la science. Mais tout en posant avec éclat, en son principe, que philosopher n'est pas simplement une forme de discours, mais aussi une modalité de vie, la philosophie occidentale – et telle fut son histoire et tel fut peut-être son destin – a progressivement éliminé, ou du moins négligé et tenu en lisière le problème de cette vie philosophique, dont pourtant elle avait posé au départ qu'elle ne pouvait pas être dissociée de la pratique philosophique. Elle a négligé de plus en plus, elle a tenu de plus en plus en

lisière le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. Cet oubli, cette négligence, cette élimination, cette extériorisation du problème de la vraie vie, de la vie philosophique par rapport à la pratique et au discours philosophique, on peut supposer qu'ils sont l'effet [de], ou qu'ils manifestent, un certain nombre de phénomènes.

Il est certain que l'absorption, et jusqu'à un certain point la confiscation, du thème et de la pratique de la vraie vie dans la religion a été une des raisons de cette disparition. Comme si la philosophie pouvait s'alléger du problème de la vraie vie dans la mesure même où la religion, les institutions religieuses, l'ascétisme religieux, la spiritualité religieuse avaient repris ce problème en compte, de façon de plus en plus manifeste, depuis la fin de l'Antiquité jusqu'au monde moderne. On peut supposer aussi que l'institutionnalisation des pratiques du dire-vrai dans la forme d'une science (une science normée, une science régulée, une science instituée, une science qui prend corps dans des institutions), eh bien cette institutionnalisation a sans doute été l'autre grande raison pour laquelle le thème de la vraie vie a disparu comme question philosophique, comme problème des conditions d'accès à la vérité. Si la pratique scientifique, l'institution scientifique, l'intégration au consensus scientifique suffisent, à eux seuls, à assurer l'accès à la vérité, il est évident que le problème de la vraie vie comme socle nécessaire à la pratique du dire-vrai disparaît. Confiscation du problème de la vraie vie dans l'institution religieuse. Annulation du problème de la vraie vie dans l'institution scientifique. Vous comprenez pourquoi la question de la vraie vie n'a pas cessé de s'exténuer, de s'atténuer, de s'éliminer, de s'éliminer dans la pensée occidentale.

Toujours est-il que la question de la vraie vie s'est peu à peu effacée de la réflexion et de la pratique philosophiques, sauf bien sûr en quelques points et quelques moments remarquables. On pourrait peut-être reprendre, de Montaigne² jusqu'à l'*Aufklärung*, le problème de la vie philosophique. Car s'il est vrai que l'histoire traditionnelle de la philosophie, et particulièrement de la philosophie classique, s'intéresse pratiquement exclusivement au problème de la systématicité de la pensée philosophique et de son dire-vrai dans sa structure formelle et systématique, il n'en reste pas moins que le problème de la vie philosophique s'est sans doute posé, depuis le XVI^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle, avec une certaine intensité et une certaine force. Après tout, Spinoza – lisez la *Réforme de l'entendement* – place bien la question de la vie philosophique et de la vraie vie au principe même du projet de philosopher³. Et, sous réserve d'un certain nombre d'analyses beaucoup plus précises, on pourrait dire qu'avec Spinoza on a en quelque sorte la dernière grande figure [selon] laquelle

la pratique philosophique se réclame du projet fondamental et essentiel de mener une vie philosophique. Et on pourrait, à Spinoza et à la manière même dont il a vécu, opposer Leibnitz, qui serait le premier des philosophes modernes, dans la mesure où, pour lui, l'activité philosophique, loin d'impliquer comme chez Spinoza le choix d'une vie philosophique, s'est toujours manifestée, exercée à travers un certain nombre d'activités qu'on pourrait dire modernes : il a été bibliothécaire, il a été diplomate, il a été homme politique, il a été administrateur, etc. On a là une forme de vie philosophique moderne que l'on pourrait opposer à la pratique philosophique de Spinoza, qui impliquait une vraie vie d'un type absolument autre que celui de la vie de tous les jours. Mais à dire vrai, même dans le cas de Leibnitz, on pourrait sans doute discuter. Il serait tout de même intéressant de faire l'histoire de la philosophie classique à partir du problème de la vie philosophique, problème envisagé comme choix repérable à travers les événements et les décisions d'une biographie, mais aussi à travers la place [qui lui est] donnée dans le système même.

Je voudrais, en tout cas, suggérer simplement que s'il est vrai que la question de l'Être a bien été ce que la philosophie occidentale a oublié et dont l'oubli a rendu possible la métaphysique, peut-être aussi la question de la vie philosophique n'a-t-elle pas cessé d'être, je ne dirais pas oubliée, mais négligée ; elle n'a pas cessé d'apparaître comme en trop par rapport à la philosophie, à la pratique philosophique, à un discours philosophique de plus en plus indexé au modèle scientifique. La question de la vie philosophique n'a pas cessé d'apparaître comme une ombre portée, et de plus en plus inutile, de la pratique philosophique. Cette négligence de la vie philosophique a rendu possible que le rapport à la vérité ne puisse plus se valider et se manifester maintenant que dans la forme du savoir scientifique.

Dans cette perspective, le cynisme, comme figure particulière de la philosophie ancienne mais aussi comme attitude récurrente à travers toute l'histoire occidentale, pose impérieusement, [sous] la forme du scandale, la question de la vie philosophique. Le fait que le cynisme soit toujours à la fois intérieur et extérieur à la philosophie (familiarité et étrangeté du cynisme par rapport à la philosophie qui lui servait de contexte, de milieu, de vis-à-vis, d'opposant, d'ennemi), la constitution cynique de la vie philosophique comme scandale, tout ceci est la marque historique, la manifestation première, le point de départ de ce qui a été, je crois, la grande extériorisation du problème de la vie philosophique par rapport à la philosophie, à la pratique philosophique, à la pratique du discours philosophique. Voilà pourquoi le cynisme m'intéresse et ce que je voudrais

essayer de repérer avec lui. Vous voyez en quoi son étude peut, pour moi, se rattacher à la question des pratiques et des arts d'existence : c'est qu'il a été la forme à la fois la plus rudimentaire et la plus radicale dans laquelle on a posé la question de cette forme particulière de vie – qui n'est évidemment qu'une forme particulière, mais combien importante et centrale par les problèmes qu'elle pose – qu'est la vie philosophique.

Je voudrais maintenant étudier comment le cynisme a posé la question de la vie philosophique et comment il l'a pratiquée. Prenons le cynisme dans ce qu'il peut avoir de commun, d'ordinaire, de familier, de bien connu, de proche de toutes les philosophies qui lui étaient contemporaines. Encore une fois – je reviens un petit peu à ce que je disais la dernière fois –, du cynisme nous ne connaissons bien entendu que peu de choses, l'essentiel venant de sources tardives, datant des premiers siècles de notre ère. Il est par conséquent très difficile de savoir s'il y a eu une évolution dans le cynisme. Il est même difficile de savoir quelle a été la réalité historique de la tradition, de la continuité cyniques, depuis ces figures à moitié légendaires que sont Antisthène, Diogène, Cratès. Je prends le cynisme tel qu'il se manifeste, tel qu'il se formule à travers ces textes des deux ou trois premiers siècles de notre ère, indépendamment de toute question historique de chronologie, de succession, d'influence ou de quoi que se soit. Au point de départ de cette pratique cynique, telle que décrite dans les textes dont je vous parle, comme principes généraux, principes de base, on trouve un certain nombre d'éléments très communs, très courants, qui rattachent très manifestement la pratique cynique, d'une part, à la vieille tradition socratique et, d'autre part, aux thématiques communes aux autres philosophies.

Premièrement, pour le cynisme, la philosophie est une préparation à la vie – thème bien sûr très commun que vous reconnaîtrez très facilement. On prête à Diogène par exemple cet aphorisme selon lequel il faudrait préparer pour la vie ou bien le *logos* ou bien le *brokhos*. C'est-à-dire : ou bien la raison (*logos*) qui organise la vie, ou bien le lacet (*brokhos*) avec lequel on se pend⁴. Ou tu te pendras, ou tu prépareras ta vie selon le *logos*. La philosophie est préparation à la vie.

Deuxièmement, cette préparation à la vie – là encore, principe très connu que vous reconnaîtrez facilement – implique que l'on s'occupe avant tout de soi-même. On trouvera beaucoup de témoignages sur l'importance de ce souci de soi, de cette règle « occupe-toi de toi-même », chez les cyniques. On rapporte de Diogène l'anecdote (la *khreia*) suivante. Un jour où il était en train de parler sur une place publique ou au coin d'une rue, parlant sérieusement, disant des choses graves, des choses de poids,

personne ne l'écoutait. Alors il interrompt son discours et se met à siffloter comme un oiseau. Et aussitôt, il y a une foule de gens, de curieux qui se rassemblent autour de lui. Alors il injurie les badauds qui font cercle, en leur disant que vraiment ils avaient tout à fait hâte d'« écouter des sottises, mais que, pour les choses sérieuses, ils ne se pressaient guère⁵ ». Sur ce même thème qu'il faut s'occuper de soi, qui est la seule chose sérieuse, vous trouverez tout un tas de témoignages. Démonax par exemple – c'est un témoignage cité dans Stobée – blâmais les gens qui se donnent beaucoup de mal pour leur corps tout en se négligeant eux-mêmes. C'est, disait-il, comme si on voulait soigner sa maison sans soigner ceux qui l'habitent⁶. Et Julien, dans ses discours où il essaie de donner l'image pure, essentielle et valable du cynisme, dit ceci : Quiconque désire être un cynique sérieux (*spoudaios*) doit commencer par s'occuper d'abord de lui-même – et il emploie la fameuse expression que j'ai citée si souvent : *hautou proteron epimelētheis* –, en imitant Diogène et Cratès⁷. Diogène et Cratès sont donc les maîtres du souci de soi, comme on a vu que Socrate l'était. Là encore, thème tout à fait banal et courant dans la philosophie.

Troisième principe que l'on trouve perpétuellement repris, répété par les cyniques et qui lui aussi est un thème tout à fait familier, c'est qu'il faut, pour s'occuper de soi-même, n'étudier que ce qui est réellement utile dans et pour l'existence. Diogène Laërce cite ces propos de Diogène le Cynique. Ce dernier « s'étonnait de voir les grammairiens tant étudier les mœurs d'Ulysse, et négliger les leurs, de voir les musiciens si bien accorder leur lyre, et oublier d'accorder leur âme, de voir les mathématiciens étudier le soleil et la lune, et oublier ce qu'ils ont sous les pieds, de voir les orateurs pleins de zèle pour bien dire, mais jamais pressés de bien faire⁸ ». Tout à fait dans le même esprit – là encore dans un texte cité par Stobée –, à quelqu'un qui lui demandait si selon lui le monde était sphérique ou pas, Démonax aurait répondu : « Vous vous donnez bien du souci au sujet de l'ordre cosmique, mais vous ne vous préoccupiez pas du tout de votre propre désordre intérieur⁹. » Donc, si l'on veut s'occuper de soi-même, ce n'est pas l'ordre cosmique, ce ne sont pas les choses du monde, ce ne sont pas la grammaire, les mathématiques ou la musique qu'il faut étudier, mais les choses immédiatement utiles pour la vie, c'est-à-dire pour le soin de soi-même.

Quatrièmement enfin, il faut rendre sa vie conforme aux préceptes qu'on formule. D'après Diogène Laërce, Diogène le Cynique blâmais les gens qui méprisent les richesses mais envient les riches, il blâmais ceux qui font des sacrifices aux dieux pour obtenir la santé mais se gavent de nourriture durant ces mêmes sacrifices¹⁰. Il ne peut y avoir de vrai souci

de soi qu'à la condition que les principes que l'on formule comme principes vrais soient en même temps garantis et authentifiés par la manière dont on vit.

En tout cela, vous reconnaissiez des principes qui sont tout à fait communs et traditionnels. Mais à ces quatre principes si généraux, si communs, que vous retrouvez dans Socrate comme chez les stoïciens ou même chez les épicuriens, les cyniques en ajoutaient un cinquième, très différent, tout à fait particulier à eux et signalétique. Ce principe, je l'évoquais la dernière fois en terminant. C'est le principe selon lequel il faut « *parakharattein to nomisma* » (altérer, changer la valeur de la monnaie). Principe difficile, principe obscur, principe à propos duquel bien des interprétations ont été présentées. On peut retenir que l'expression *parakharattein to nomisma* veut dire « changer la monnaie », mais en deux sens, un sens péjoratif et un sens positif, ou en tout cas neutre. Ce peut être en effet une altération malhonnête de la monnaie. Ce peut être aussi un changement de l'effigie portée sur la monnaie, changement qui permet de rétablir la vraie valeur de cette monnaie. En tout cas, le principe, avec son ambiguïté de sens (valeur positive ou négative), est perpétuellement associé, dans toute la doxographie et la plupart des références qu'on peut faire au cynisme, à Diogène et aux principaux cyniques. Ainsi, Diogène Laërce donne plusieurs versions des débuts de la vie, de la vocation et du choix philosophique de Diogène.

Première version : le père de Diogène, à Sinope, aurait été changeur de monnaie, mais il aurait falsifié – au sens alors péjoratif, négatif du terme – la monnaie. Et du coup son fils Diogène aurait été obligé de quitter la ville, aurait émigré et se serait exilé à Athènes¹¹. Diogène Laërce raconte d'autres versions autour de ce même thème. Selon [certaines] – il cite Eubulide – ce serait Diogène lui-même, et non son père, qui aurait falsifié la monnaie¹². Selon d'autres sources encore, Diogène serait en réalité venu spontanément consulter l'oracle de Delphes – dans cette version, ni son père ni lui-même ne semblent avoir falsifié la monnaie – et l'oracle lui aurait dit : « Falsifie la monnaie », ou « altère », « change la valeur de la monnaie¹³ ». Enfin, dans une version plus compliquée, le même Diogène Laërce combine celles qu'il vient d'évoquer précédemment et dit : Selon certains, Diogène aurait falsifié, dans son enfance et sa jeunesse, des pièces de monnaie que son père lui aurait données – on retrouve là le père et son rapport à la monnaie –, en conséquence de quoi le père de Diogène aurait été mis en prison comme responsable de cette falsification et serait mort en prison. Diogène alors se serait ou aurait été exilé en punition. Il se serait rendu à Delphes et aurait posé au dieu de Delphes la question : Comment

devenir célèbre ? Et l'oracle, à ce moment-là, lui aurait répondu : Altère la monnaie¹⁴. Dans ce récit, vous voyez que tout est combiné : le père, la falsification de la monnaie par Diogène, et puis le précepte delphique « altère la monnaie » (*parakharaxon to nomisma*).

Toujours est-il que le principe d'altérer la monnaie est régulièrement associé au cynisme et, dans la vie des philosophes racontée par Diogène Laërce, on peut trouver toute une série d'anecdotes qui associent régulièrement les cyniques à la monnaie, à sa pratique, à son usage correct ou perverti. C'est ainsi que, toujours selon Diogène Laërce, Monime, qui aurait été le premier disciple de Diogène le Cynique, aurait été le valet d'un banquier. Et il aurait, en mimant la folie, volé l'argent de ce banquier¹⁵. Cratès, lui, aurait été un homme richissime qui, après avoir hérité la fortune de son père, aurait abandonné cette fortune et distribué l'argent aux pauvres, à moins, selon une autre version, qu'il n'ait jeté directement à la mer tout le numéraire dont il avait hérité¹⁶. Dans la *Vie de Ménippe* citée par Diogène Laërce d'après Hermippe, Ménippe aurait été un usurier qui aurait accumulé des trésors, mais finalement aurait été ruiné par ses adversaires, et de désespoir se serait pendu¹⁷. Quant à Bion de Borysthène – situé à la limite d'une certaine forme de platonisme et de cynisme – il racontait, toujours selon Diogène Laërce, que son père, ayant fraudé le fisc, avait été vendu avec toute sa famille. Et c'est ainsi que Bion de Borysthène aurait été esclave¹⁸. Comme vous voyez, très souvent, lorsqu'il est question des cyniques, il y a une histoire de monnaie, de banque, de change qui est racontée à leur sujet.

Ce qui est important, ce que je voudrais en tout cas retenir, c'est que le principe : « altère ta monnaie », « change la valeur de ta monnaie », passe pour un principe de vie, et même le principe le plus fondamental et le plus caractéristique des cyniques. Quand Julien, par exemple, écrit ses deux grands discours contre les cyniques, il fait à de très nombreuses reprises référence à ce principe : altérer la monnaie, changer la valeur de la monnaie. Dans le discours *Contre les cyniques ignorants* – souvenez-vous, je vous en ai parlé la dernière fois –, Julien présente le cynisme comme une sorte de philosophie universelle, dont les traits essentiels se retrouvent dans toutes les autres philosophies, dont les principes fondamentaux remontaient non seulement à Hercule, mais, avant même Hercule, au tout début de l'humanité. Dans ce même passage, Julien énonce ce qui, selon lui, constitue les deux principes du cynisme ; il fait remarquer que ces deux principes remontent aussi loin que l'Apollon Pythien. Ces deux principes sont, en effet, premièrement : « connais-toi toi-même » ; deuxièmement : « *parakharaxon to nomisma* » (réévalue ta monnaie, altère ta monnaie,

change sa valeur). Et il ajoute que si le principe, auquel les cyniques se rattachent et dont ils se réclament, n'a pas été adressé au seul Diogène, puisqu'il a été aussi adressé à Socrate en particulier et, d'une façon plus générale encore, à tous (il était inscrit, gravé sur la porte même du temple), en revanche le principe « *parakharaxon to nomisma* » n'a été adressé qu'au seul Diogène. De sorte que, selon Julien, de ces deux grands principes fondamentaux, de ces deux principes les plus universels de la philosophie, l'un aurait été adressé à tous et à Socrate (« connais-toi toi-même »), et l'autre réservé au seul Diogène (« réévalue ta monnaie »¹⁹).

Dans l'autre discours (*Contre Héracléios*), Julien, rappelant une fois encore les deux principes delphiens (« connais-toi toi-même », « altère la valeur de ta monnaie »), pose la question, importante, intéressante, du rapport entre ces principes²⁰. Faut-il réévaluer sa monnaie pour se connaître soi-même ou est-ce que c'est en se connaissant soi-même que l'on peut réévaluer sa monnaie ? C'est cette seconde solution que choisit Julien, lorsqu'il dit que celui qui se connaît saura exactement ce qu'il est, et pas simplement ce qu'il passe pour être. Le sens que Julien donne à la juxtaposition et à la coordination de ces deux préceptes serait donc le suivant : le précepte fondamental est « réévalue ta monnaie » ; mais cette réévaluation ne pourrait se faire que par le canal et le moyen du « connais-toi toi-même », qui substitue à la fausse monnaie de l'opinion que l'on a de soi-même, que les autres ont de vous, une vraie monnaie qui est celle de la connaissance de soi. On peut manipuler sa propre existence, on peut se soucier de soi comme d'une chose réelle, on peut avoir entre les mains la vraie monnaie de sa véritable existence à la condition de se connaître soi-même. Et Julien fait remarquer que, dès que Diogène eut obéi à l'Apollon Pythien, dès qu'il put commencer à prendre connaissance de lui-même, cette pièce de monnaie qu'il était lui-même a pris sa véritable valeur. Pour avoir pris connaissance de lui-même, Diogène a pu se reconnaître et être reconnu par les autres comme supérieur à Alexandre lui-même. C'est la référence à cette fameuse confrontation entre Diogène et Alexandre. Alexandre dit : Si je n'avais pas été Alexandre, j'aurai voulu être Diogène²¹ ; Diogène lui répond : Mais le vrai roi (la vraie monnaie), c'est moi. Vous voyez que tout au long de l'histoire et de la représentation du cynisme, le thème de la *parakharaxis tou nomismatos*, le précepte « *parakharaxon to nomisma* » (change la monnaie) apparaissent au cœur de l'expérience et de la pratique cyniques.

On trouve bien sûr un certain nombre d'interprétations de ce principe, essentiellement autour du thème que *nomisma*, c'est la monnaie, mais c'est aussi *nomos* : la loi, la coutume. Le principe d'altérer le *nomisma*,

c'est aussi celui de changer la coutume, rompre avec elle, briser les règles, les habitudes, les conventions et les lois. Il est très vraisemblable que, quel qu'aït été le sens originaire de cette formule, c'est bien ainsi qu'elle était reçue et comprise. C'est donc cela, en un sens, qu'il faut retenir. Mais il me semble qu'on peut avancer un peu dans l'analyse de ce principe.

On pourrait peut-être éclairer le sens de cette formule en rappelant la caractérisation que les cyniques semblent avoir donnée d'eux-mêmes lorsque ils ont commenté le qualificatif qu'ils s'étaient attribués, celui de « chien ». À propos des raisons pour lesquelles Diogène avait été appelé « le chien », il y a différentes interprétations. Les unes sont d'ordre local : ce serait à cause du lieu où Diogène aurait élu domicile²². Selon d'autres interprétations, c'est parce que, effectivement, il aurait mené une vie de chien. Taxé par les autres de chien, il aurait repris à son propre compte cette épithète et se serait proclamé chien. Là encore, peu importe l'origine de la formule. Le problème est de savoir quelle valeur elle reçoit, et comment on la fait fonctionner dans cette tradition cynique que l'on peut relever au premier siècle de notre ère.

On trouve chez un commentateur d'Aristote²³ – mais d'autres auteurs y font bien des références – l'interprétation suivante, qui semble avoir été canonique, à propos de ce *bios kunikos*. Premièrement, la vie *kunikos* est une vie de chien en ceci qu'elle est sans pudeur, sans honte, sans respect humain. C'est une vie qui fait en public et aux yeux de tous ce que seuls les chiens et les animaux osent faire, alors que les hommes d'ordinaire le cachent. La vie de cynique est une vie de chien comme vie impudique. Deuxièmement, la vie cynique est une vie de chien parce que, comme celle des chiens, elle est indifférente. Indifférente à tout ce qui peut arriver, elle n'est attachée à rien, elle se contente de ce qu'elle a, elle est sans autres besoins que ceux qu'elle peut satisfaire immédiatement. Troisièmement, la vie des cyniques est une vie de chien, elle a reçu cette épithète de *kunikos* parce que c'est en quelque sorte une vie qui aboie, une vie diacritique (*diakritikos*), c'est-à-dire une vie capable de se battre, d'aboyer contre les ennemis, qui sait distinguer les bons des mauvais, les vrais des faux, les maîtres des ennemis. C'est en ce sens que c'est une vie *diakritikos* : vie de discernement qui sait faire les preuves, qui sait tester et qui sait distinguer. Enfin quatrièmement, la vie cynique est *phulaktikos*. C'est une vie de chien de garde, une vie qui sait se dévouer pour sauver les autres et protéger la vie des maîtres. Vie d'impudeur, vie *adiaphoros* (indifférente), vie *diakritikos* (diacritique, de distinction, de discrimination, vie aboyante en quelque sorte), et vie *phulaktikos* (vie de garde, de chien de garde).

Ces quatre caractères, encore une fois canoniques, relevés, distingués sous ces termes-là, dans la tradition par laquelle on représente les cyniques, vous voyez qu'il n'est pas difficile d'y reconnaître une parenté très proche avec ceux que j'essayais de relever la dernière fois et par lesquels on définissait traditionnellement la vraie vie. Au fond, la vie cynique est à la fois l'écho, la continuation, le prolongement, mais aussi le passage à la limite et le retournement de la vraie vie (cette vie non dissimulée, indépendante, droite, cette vie de souveraineté). Qu'est-ce que la vie d'impudeur, sinon la continuation, la poursuite, mais aussi le retournement, retournement scandaleux, de la vie non dissimulée ? Ce *bios aléthès*, cette vie dans l'*alétheia*, vous vous souvenez, c'était une vie sans dissimulation, qui ne recelait rien, une vie capable de n'avoir honte de rien. Eh bien cette vie, à la limite, c'est la vie éhontée du chien cynique. La vie indifférente, cette vie *adiaphoros* qui n'a besoin de rien, qui se contente de ce qu'elle a, de ce qu'elle rencontre, de ce qu'on lui jette, cette vie n'est rien d'autre que la continuation, le prolongement, le passage à la limite, le retournement scandaleux de la vie sans mélange, de la vie indépendante qui était un des caractères fondamentaux de la vraie vie. La vie diacritique, cette vie aboyante qui fait distinguer entre le bien et le mal, entre les amis et les ennemis, entre les maîtres et les autres, elle est la continuation, mais aussi le retournement scandaleux, violent, polémique de la vie droite, de la vie qui obéit à la loi (au *nomos*). Enfin, la vie de chien de garde, vie de combat et de service, qui caractérise le cynisme, est, elle aussi, la continuation et le retournement de cette vie tranquille, maîtresse d'elle-même, de cette vie souveraine qui caractérisait l'existence vraie.

J'essaierai de développer tout cela plus précisément tout à l'heure. Ce sur quoi je voudrais insister maintenant c'est que, vous le voyez, cette altération de la monnaie, ce changement de sa valeur, si constamment associés au cynisme, veulent sans doute dire quelque chose comme : aux formes et aux habitudes qui marquent d'ordinaire l'existence et lui donnent sa figure, il s'agit de substituer l'effigie des principes admis traditionnellement par la philosophie. Mais par le fait même qu'on applique ces principes à la vie elle-même, au lieu de les maintenir simplement dans l'élément du *logos*, du fait même qu'ils informent la vie comme l'effigie d'une pièce de monnaie informe le métal sur lequel elle est imprimée, par là-même on fait apparaître les autres vies, la vie des autres comme n'étant rien de plus qu'une fausse monnaie, une monnaie sans valeur. Reprenant ces principes les plus traditionnels, les plus conventionnellement admis, les plus généraux de la philosophie courante, du seul fait qu'on leur donne comme point d'application, comme lieu de manifestation, comme forme

de dire-vrai l'existence même du philosophe, on met, par la vie cynique, en circulation la vraie monnaie avec la vraie valeur. Le jeu cynique manifeste que cette vie, qui applique vraiment les principes de la vraie vie, est autre que celle que mènent les hommes en général et les philosophes en particulier. Je crois qu'avec cette idée que la vraie vie est la vie autre, on arrive à un point particulièrement important dans l'histoire du cynisme, dans l'histoire de la philosophie, à coup sûr dans l'histoire de l'éthique occidentale.

Si on admet en effet que le cynisme est bien ce mouvement par lequel la vie, à partir du moment où elle porte bien réellement, effectivement, véritablement l'effigie de la philosophie, du coup devient autre, eh bien on est là au cœur d'un problème important. Dans cette mesure en effet, le cynisme n'a pas été simplement la forme de rappel insolent, grossier, rudimentaire de la question de la vie philosophique. Il a posé une question très grave, ou plutôt il a donné, me semble-t-il, son tranchant au thème de la vie philosophique en posant la question suivante : la vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? Radicalement autre, car en rupture totale et sur tous les points avec les formes traditionnelles d'existence, avec l'existence philosophique habituellement reçue par les philosophes, avec leurs habitudes, leurs conventions. La vraie vie ne va-t-elle pas être une vie radicalement et paradoxalement autre puisqu'elle ne fera pas autre chose que mettre en œuvre les principes les plus communément admis dans la pratique philosophique courante ? La vie de vérité n'est-elle pas, ne doit-elle pas être une vie autre ? C'est une question à valeur philosophique importante et à portée historique assez longue. Peut-être – là encore pardonnez le schématisation, ce sont des hypothèses, des pointillés, des linéaments, des possibilités de travail – pourrait-on dire que la philosophie grecque a posé au fond, depuis Socrate, avec et par le platonisme, la question de l'autre monde. Mais elle a posé aussi, à partir de Socrate ou du modèle socratique auquel se référait le cynisme, une autre question. La question, non pas de l'autre monde, mais de la vie autre. L'autre monde et la vie autre ont été, me semble-t-il au fond, les deux grands thèmes, les deux grandes formes, les deux grandes limites entre lesquelles la philosophie occidentale n'a pas cessé de se développer.

On pourrait peut-être proposer le schéma suivant. Souvenez-vous d'Héraclite, qui, refusant de mener la vie solennelle, la vie majestueuse, la vie isolée et retirée du sage, allait chez les artisans et venait s'asseoir et se chauffer auprès du four du boulanger disant, à ceux qui s'en étonnaient et s'en indignaient : *kai enthauta theous* (mais là aussi il y a des dieux)²⁴.

Héraclite [conçoit] une philosophie, une pratique philosophique, un philosophe qui s'accomplit avec le principe du *kai enthauta theous* (là aussi il y a des dieux, jusque dans le four du boulanger). Le philosophe s'accomplit dans la pensée du monde lui-même, et dans la forme de la même vie.

Seulement, avec le souci socratique de soi, avec cette *epimeleia heautou* dont je vous parle depuis si longtemps, on voit se dessiner deux grandes lignes de développement le long desquelles la philosophie occidentale va se déployer. D'un côté – cette ligne de développement prend son point de départ dans le texte de l'*Alcibiade* comme tous les néo-platoniciens l'avaient reconnu –, ce souci de soi va conduire à la question de ce qu'est, en sa vérité, en son être propre, ce dont il faut se soucier. Qu'est-ce que ce « moi », ce « soi » dont il faut se soucier ? Ce sont ces questions qu'on rencontrait dans l'*Alcibiade*²⁵ et elles conduisaient ce dialogue à découvrir que c'était de l'âme qu'il fallait s'occuper, c'était l'âme qu'il fallait contempler. Et au miroir de l'âme se contemplant elle-même, que découvrait-on ? Le monde pur de la vérité, ce monde autre qui est celui de la vérité et celui auquel il faut aspirer. Et dans cette mesure-là, l'*Alcibiade* fondait bien, à partir du souci de soi, à travers l'âme et la contemplation de l'âme pour elle-même, le principe de l'autre monde, et marquait l'origine de la métaphysique occidentale.

D'un autre côté, encore et toujours à partir de ce souci de soi, mais cette fois en prenant comme point d'origine non plus l'*Alcibiade* mais le *Lachès*, à partir de ce point de départ-là, le souci de soi conduit à la question, non pas de savoir ce qu'est en sa réalité et en sa vérité cet être dont je dois m'occuper, mais de savoir ce que doit être ce souci et ce que doit être une vie qui prétend se soucier de soi. Et s'amorce à partir de là, non pas le mouvement vers cet autre monde, mais l'interrogation sur ce que doit être, par rapport à toutes les autres formes de vie, celle qui précisément se soucie de soi et de ce qu'elle peut être en vérité.

Cette autre ligne de développement donne sinon son origine, du moins son fondement philosophique à la question de l'art de vivre et de la manière de vivre. Sur cette ligne-là, on ne rencontre pas le platonisme et la métaphysique de l'autre monde. On rencontre le cynisme et le thème de la vie autre. Ces deux lignes de développement – dont l'une va à l'autre monde et l'autre à la vie autre, les deux à partir du souci de soi – sont évidemment divergentes puisque l'une va donner la spéulation platonicienne, néo-platonicienne et la métaphysique occidentale, alors que l'autre ne donnera rien de plus en un sens que la grossièreté cynique. Mais elle relancera, comme question à la fois centrale et marginale par rapport à la pratique philosophique, la question de la vie philosophique et de la vraie

vie comme vie autre. Est-ce que la vie philosophique, est-ce que la vraie vie ne peut, ne doit pas être obligatoirement une vie radicalement autre ?

Ces deux grandes lignes de divergence, fondatrices, je crois, de toute la pratique philosophique occidentale, il ne faut pas bien sûr considérer qu'elles ont été complètement, définitivement étrangères l'une à l'autre. Après tout, le platonisme a lui aussi posé la question de la vraie vie dans la forme de l'existence autre. Et on a vu que le cynisme, justement, pouvait parfaitement se brancher, se combiner, se lester de spéculations philosophiques assez étrangères à la tradition rustique, rudimentaire et fruste du cynisme lui-même. Il y a donc eu perpétuellement interférence. Et il faut aussi tenir compte du fait, capital dans l'histoire de la philosophie, de la morale et de la spiritualité occidentales, que le christianisme, mais aussi autour du christianisme tous les courants gnostiques²⁶ ont été précisément des mouvements dans lesquels on a essayé de penser de façon systématique et cohérente le rapport entre l'autre monde et la vie autre.

Dans les mouvements gnostiques, dans le christianisme, on a essayé de penser la vie autre, la vie de rupture, la vie d'ascèse, la vie sans commune mesure avec l'existence [ordinaire] comme condition pour l'accès à l'autre monde. Et c'est ce rapport entre la vie autre et l'autre monde, — si profondément marqué au cœur de l'ascétisme chrétien par le principe que c'est la vie autre qui va mener à l'autre monde —, qui va se trouver mis en question radicalement dans l'éthique protestante, et par Luther lorsque l'accès à l'autre monde pourra être défini par une forme de vie absolument conforme à l'existence même dans ce monde-ci. Mener la même vie pour arriver à l'autre monde, c'est cela la formule du protestantisme. Et c'est à partir de ce moment-là que le christianisme est devenu moderne.

On s'arrête trois minutes, et on reprendra ensuite le problème de la vie autre.

*

NOTES

1. Les portraits de Démétrius se trouvent dans Sénèque (*Des biensfaits*, VII, I-II & XI, et *Lettres à Lucilius* 69).
2. Montaigne avait été donné à penser en 1982 comme l'illustration parfaite de la tentative à la Renaissance de « reconstituer une esthétique et une éthique du soi » (*L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 240).
3. Spinoza et son *Traité sur la réforme de l'entendement* avaient déjà été convoqués par Foucault en 1982 pour montrer la persistance des exigences de spiritualité à l'intérieur de la philosophie classique (*L'Herméneutique du sujet*, p. 29).

4. « Il ne cessait de répéter que, si l'on veut être équipé pour vivre, il faut de la raison ou une corde » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre VI, § 24, p. 708).

5. *Vie, doctrines...*, trad. R. Genaille, éd. citée, p. 16 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 27, p. 709).

6. « Démonax blâmait ces gens qui se donnent beaucoup de souci pour leur corps tout en se négligeant eux-mêmes, comme si on soignait sa maison sans avoir souci de ceux qui l'habitent » (Stobée, W.H. II, I, 11, in *Les Cyniques grecs*, trad. L. Paquet, éd. citée, p. 281).

7. « Quiconque désire être un cynique et un homme sérieux (*kunikos einai kai spoudaios anér*) doit commencer par porter ses soins sur lui-même, en imitant Diogène et Cratès » (Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 201d, trad. G. Rochefort, éd. citée, § 18, p. 171).

8. Diogène Laërce, *Vie, doctrines...*, trad. R. Genaille, p. 17 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 27-28, p. 709-710).

9. Stobée, W.H. II, I, 1 (in *Les Cyniques grecs*, Démonax n° 61, p. 282).

10. Diogène Laërce, *Vie, doctrines...*, trad. R. Genaille, p. 16-17 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 28, p. 710).

11. « Selon Dioclès, c'est parce que son père qui tenait la banque publique avait falsifié la monnaie que Diogène s'exila » (*Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 20, p. 703).

12. « Eubulide, dans son ouvrage *Sur Diogène*, dit que c'est Diogène lui-même qui commit le méfait et qu'il erra en exil en compagnie de son père » (*id.*, VI, 20, p. 703-704).

13. Foucault évoque ici la troisième version proposée par Diogène Laërce qui est en fait beaucoup plus complexe : Diogène, intendant public, aurait été persuadé par des fonctionnaires des finances, de falsifier la monnaie. Il serait venu demander à Delphes conseil sur ce point, et l'oracle aurait répondu « falsifie », mais en faisant référence aux coutumes établies. Diogène aurait mal compris et aurait falsifié les pièces de monnaie.

14. « Il en est pour dire qu'il avait reçu de son père la monnaie et que c'est lui qui l'altéra : le père fut emprisonné et mourut, tandis que lui partit pour l'exil ; il vint à Delphes et là il demanda non point s'il devait falsifier la monnaie, mais ce qu'il devait faire pour devenir une célébrité ; c'est ainsi qu'il reçut de l'oracle cette réponse » (*Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 21, p. 705).

15. Foucault se laisse abuser ici par l'ancienne traduction de R. Genaille. En fait, Monime ne vole pas l'argent mais le disperse, le jette à tous vents (« Monime simule la folie et jette de tous côtés la menue monnaie ainsi que tout l'argent qui se trouvait sur le comptoir du banquier, jusqu'à ce que son maître le renvoyât », *id.*, VI, 82, p. 749).

16. « Lorsqu'il eut converti ses biens en argent – il faisait partie en effet des gens en vue – et qu'il en eut retiré dans les deux cent talents, il distribua la somme à ses concitoyens [...]. Diogène, à ce que dit Dioclès, le persuada d'abandonner ses terres à la pâture des moutons et de jeter à la mer l'argent qu'il pouvait avoir » (*id.*, VI, 87, p. 754).

17. *Id.*, VI, 99-100, p. 762-763.

18. *Id.*, IV, 46, p. 525.

19. Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 188a-b, § 8, p. 153-154.

20. Julien (l'Empereur), *Contre Héracléios*, 211b-d, trad. G. Rochefort, éd. citée, § 8, p. 23-54.

21. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 32, p. 713.

22. Il s'agit en fait de la localisation d'Antisthène, le premier cynique : « Il discourrait au gymnase de Cynosargues, non loin des Portes. D'où vient, selon certains, l'origine du nom de l'école cynique » (*id.*, VI, 13, p. 691).

23. Il s'agit d'Élias (cf. *Commentaire sur les Catégories, proemium*, 1-32, éd. A. Busse, Berlin, IV, 2, 1888, p. 111 ; cf. aussi : C.A. Brandis, *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1836, rééd. 1882-1909, p. 23 ; J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF, 1967).

24. « Comme le disait Héraclite – à ce qu'on rapporte – aux étrangers qui voulaient le rencontrer, mais qui, entrant chez lui, le voyaient se chauffer dans la cuisine, et restaient cloués sur place – il les invitait à ne pas avoir peur d'entrer, puisque "même dans un tel lieu, il y a des dieux" (*einai gar kai enthauta theous*) » (*Les Écoles pré-socratiques*, Héraclite A 9, éd. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », p. 57). Ce passage est extrait d'Aristote (*Parties des animaux*, I, 5, 645a7-23). Foucault fait donc passer Héraclite de la « cuisine » au « four du boulanger ». Il semble en fait qu'il s'agisse dans le texte d'Aristote des « toilettes », mais que la tradition ait préféré penser aux « cuisines » (cf. la traduction de J.-F. Pradeau, in *Héraclite. Fragments*, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, p. 193, ainsi que la note p. 324).

25. Cf. sur ce point la leçon du 13 janvier 1982, in *L'Herméneutique du sujet*, p. 68-71.

26. Cf. sur ce mouvement, les indications de Foucault dans son cours de l'année 1982 (*id.*, p. 246, 402-403).

LEÇON DU 14 MARS 1984

Deuxième heure

La vie non dissimulée : version stoïcienne et transvaluation cynique. – La vie sans mélange dans son interprétation traditionnelle : indépendance et pureté. – La pauvreté cynique : réelle, active, indéfinie. – La recherche du déshonneur. – Humiliation cynique et humilité chrétienne. – Retournement cynique de la vie droite. – Le scandale de l'animalité.

Dans l'analyse de la vie cynique, j'avais indiqué quatre aspects : la vie non dissimulée, la vie indépendante, la vie droite et la vie souveraine, maîtresse d'elle-même. J'ai essayé de montrer comment, à partir de ces thèmes, en prenant appui sur eux et en les faisant jouer, la pratique du cynisme et de la vie cynique consistait précisément à les retourner, jusqu'à en faire un scandale.

Premièrement, la vie non dissimulée. J'avais essayé de vous montrer la dernière fois que la notion de vraie vie (*aléthês bios*) se construisait d'abord et avant tout en fonction du principe général que l'*aléthês*, c'est le non-caché, le non-dissimulé. La vraie vie, c'était donc la vie non dissimulée, la vie qui ne cache aucune part d'elle-même, et ceci parce qu'elle ne commet aucune action honteuse, aucune action malhonnête, répréhensible, qui pourrait susciter le blâme chez les autres et faire rougir celui qui la commet. La vie non dissimulée, c'est donc la vie dont on ne rougit pas parce qu'on n'a pas à en rougir. Et cette conception de la vraie vie comme vie non dissimulée, vie dont on ne rougit pas, on en trouverait bien des exemples. Ainsi chez Platon, vous vous souvenez de ce qui est dit dans le *Phèdre* et *Le Banquet* : le véritable amour est celui qui n'a à cacher aucune action honteuse et qui ne recherche jamais l'ombre pour accomplir ses désirs¹. C'est un amour qui peut être vécu, pratiqué toujours sous la caution et la garantie des autres. Vous pourriez trouver chez Sénèque aussi toute une série de développements très intéressants sur cette vie non dissimulée. Pour Sénèque, la vraie vie c'est la vie que l'on doit vivre comme si on était toujours sous le regard des autres en général, mais surtout et

de préférence sous l'œil, le regard, le contrôle de l'ami, l'ami qui est à la fois le guide exigeant et le témoin. Pour Sénèque, la pratique même de la correspondance, de l'échange des lettres, en rendant présents l'un à l'autre l'auteur de la missive et son destinataire, avait précisément ce rôle de mettre en quelque sorte l'existence des deux correspondants sous le regard de chacun d'eux, chacun sous le regard de l'autre². D'un côté, l'auteur de la lettre constitue, pour celui auquel il adresse ses conseils et ses avis, une sorte d'œil, de principe de surveillance. Sénèque dit à Lucilius : Quand je t'envoie une lettre en te donnant des avis c'est, en quelque sorte, comme si moi-même je venais voir et contrôler ce que tu es en train de faire. Mais d'un autre côté, dans la mesure où il raconte sa propre vie, ce qu'il fait, ses choix, ses hésitations, ses décisions, celui qui écrit la lettre met sa propre vie sous le regard de son destinataire. Les deux correspondants, l'auteur de la missive et le destinataire, sont ainsi sous le regard l'un de l'autre. La correspondance, c'est une pratique de vraie vie comme vie non dissimulée, c'est-à-dire comme vie sous le regard à la fois réel et virtuel de l'autre.

Chez Épictète, vous trouveriez une autre formulation encore, d'autres variations autour de ce thème de la vie non dissimulée. La vie non dissimulée chez Épictète, ce n'est pas celle qui s'expose par la correspondance au regard de l'autre, c'est une vie qui sait qu'elle se déroule tout entière sous un certain regard intérieur qui est celui de la divinité qui habite en nous. La non-dissimulation devient alors une conséquence de la structure ontologique de l'être humain, dès lors que le *logos* en l'âme est un principe divin (un *daimôn*). C'est ainsi qu'Épictète, dans un certain nombre de passages que vous connaissez bien, évoque ce principe de la vie non dissimulée, mais non dissimulée à ce regard intérieur, si différent de ce contrôle sur l'amour qu'évoquait Platon, si différent aussi de cette pratique de la correspondance spirituelle chez Sénèque. Chez Épictète, la non-dissimulation, c'est vivre et se savoir vivre sous ce regard intérieur. Dans l'entretien 14 du livre I, il dit : « Zeus [...] a placé auprès de chaque homme, comme gardien, un génie particulier, [...] et c'est un gardien qui ne se laisse pas tromper [...]. Aussi, quand vous fermez vos portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seuls : vous ne l'êtes pas, en effet, mais Dieu est à l'intérieur, et votre génie y est aussi. Et qu'ont-ils besoin de lumière pour voir ce que vous faites ?³ » Et dans l'entretien 8 du livre II, vous lisez : « Tu es un fragment de Dieu. Tu as en toi une partie de ce Dieu [...]. Ne voudras-tu pas te rappeler, quand tu manges, qui tu es, toi qui manges et qui te nourris ? Dans tes rapports sexuels, qui tu es, toi qui uses de ces rapports ? [...] »

C'est en toi que tu portes ce Dieu et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles et par tes pensées impures et par tes actions malpropres⁴. »

Ce thème de la vie non dissimulée a été extrêmement important et a pris une série de formes tout à fait différentes, mais il est central dans la tradition philosophique comme caractérisation de la vraie vie. Il semble avoir été repris très constamment dans le cynisme. Mais il n'est repris qu'à travers une sorte d'altération, de transvaluation qui fait de son application un scandale.

Comment se fait cette altération, cette transvaluation ? D'abord de la façon en quelque sorte la plus simple, la plus immédiate, la plus directe : par une dramatisation de ce principe de non-dissimulation, dramatisation de ce principe dans et par la vie elle-même. La règle de non-dissimulation, pour les cyniques, ce n'est plus, comme elle pouvait l'être chez Épicète ou chez Sénèque, un principe idéal de conduite. C'est la mise en forme, c'est la mise en scène de la vie dans sa réalité matérielle et quotidienne : sous le regard effectif des autres, de tous les autres, ou en tout cas du plus grand nombre possible d'autres. La vie du cynique est non dissimulée en ce sens qu'elle est réellement, matériellement, physiquement publique. Ces éléments de la vie cynique comme vie publique apparaissent dans les récits plus ou moins légendaires qui concernent Diogène ; on les connaît bien. C'est Diogène Laërce racontant : « Il résolut de manger, dormir et parler en n'importe quel lieu⁵. » Absence de maison – la maison étant bien entendu, comme chez nous mais en Grèce plus encore, le lieu du secret, de l'isolement, de la protection du regard des autres. Absence même de vêtement : le cynique Diogène est nu, ou presque nu. C'est aussi le choix de ses lieux de séjour : Corinthe. Dion Chrysostome dit que si Diogène avait choisi d'aller si souvent à Corinthe, c'est parce que c'était une grande ville, une ville publique, une ville où l'on pouvait vivre en public et où on rencontrait au coin des rues, dans les temples, des marins, des voyageurs, des gens venant de tous les coins du monde. C'était sous ce regard que Diogène avait décidé de vivre. Et enfin il est mort dans un gymnase aux portes de Corinthe, enveloppé dans un manteau comme un mendiant qui dort. On a soulevé son manteau, et on s'est aperçu qu'il était mort⁶. Il n'y a pas d'intimité, il n'y a pas de secret, il n'y a pas de non-publicité dans la vie cynique. C'est un thème qu'on rencontrera ensuite constamment : le cynique vit dans les rues, il habite aux portes des temples. Il mange, il satisfait ses besoins et ses désirs en public⁷. Il court à tous les grands rassemblements du peuple. On le voit dans les jeux, dans les théâtres. Il donne en témoignage à tous sa propre vie. Souvenez-vous aussi de ce fameux Pérégrinus que Lucien détestait tant et qui avait décidé de se suicider par

le feu – au point de jonction sans doute d'un vieux thème herculéen et peut-être aussi d'une pratique venant de l'Inde. Pérégrinus décide de se brûler, mais il se brûle en public, pendant des Jeux, de manière qu'il ait autour de sa mort le plus grand nombre de spectateurs possible. Visibilité absolue de la vie cynique.

Mais cette dramatisation, cette théâtralisation du principe de non-dissimulation s'accompagne aussitôt d'un retournement de ses effets, de sorte que cette vie cynique, qui est la plus réellement fidèle au principe de la non-dissimulation, apparaît, du fait même de cette radicalisation, comme radicalement autre, et irréductible à toutes les autres. Le jeu qui fait que cette dramatisation va se retourner en scandale et en inversion même de la vie non dissimulée des autres philosophes, est le suivant : une vie non dissimulée est une vie qui ne cacherait rien de ce qui n'est pas mal et ne ferait pas le mal puisqu'elle ne dissimulerait rien. Or, disent les cyniques, peut-il y avoir rien de mal dans ce que veut la nature et dans ce qu'elle a mis en nous ? Et inversement, s'il y a en nous quelque chose de mal ou si nous faisons quelque chose de mal, n'est-ce pas là ce que les hommes ont ajouté à la nature par leurs habitudes, leurs opinions, leurs conventions ? Si bien que la non-dissimulation, si elle doit être la garantie et la caution d'une vie entièrement bonne, d'une vie qui sera bonne parce que entièrement visible, eh bien cette non-dissimulation ne doit pas reprendre et accepter les limites habituelles, traditionnelles, de la pudeur, ces limites dont les hommes sont convenus et qu'ils imaginent indispensables. Elle doit au contraire faire apparaître, sans limite et sans dissimulation, ce qui, dans l'être humain, est de l'ordre de la nature, et donc de l'ordre du bien. C'est-à-dire que la non-dissimulation, loin d'être la reprise et l'acceptation de ces règles de pudeur traditionnelles qui font que l'on rougirait de faire le mal devant les autres, doit être l'éclat de la naturalité de l'être humain sous le regard de tous. Cet éclat de la naturalité qui scandalise, qui transforme en scandale la non-dissimulation de l'existence limitée par la pudeur traditionnelle, [cet éclat] se manifeste dans les fameux comportements cyniques. Diogène mangeait en public – ce qui, dans la Grèce traditionnelle n'était pas admis de façon bien facile⁸. Diogène surtout se masturbait en public⁹. C'est aussi Cratès qui, ayant accepté de se marier parce que sa femme lui avait promis qu'elle mènerait exactement le même style, le même mode de vie que lui, faisait l'amour avec elle en public¹⁰. Tout cela constitue bien la forme de cette vie non dissimulée, en fonction du principe que Diogène et Cratès reprennent souvent, à savoir : comment faire l'amour, avoir des rapports sexuels pourrait-il être considéré comme un mal, puisque cela a été inscrit dans notre nature même ? Puisque c'est

inscrit dans notre nature même, ce ne peut être un mal. Il n'y a donc pas à le dissimuler. La vie publique cynique sera donc une vie de naturalité éclatante et entièrement visible, faisant valoir ce principe que la nature ne peut jamais être un mal. La dramatisation cynique de la vie non dissimulée se trouve être donc l'application stricte, simple, en un sens aussi fruste que possible, du principe qu'il faut vivre sans avoir à rougir de ce qu'on fait, vivre par conséquent sous le regard des autres et sous la caution de leur présence. Mais, en conséquence même de cette application stricte, simple, fruste du principe le plus général, vous voyez le retournement de toutes les règles, habitudes et conventions de pudeur que ce principe, au fond, acceptait spontanément, qu'il reconduisait et qu'il renforçait. La pensée philosophique traditionnelle, sous le slogan de la vie non dissimulée, posait au fond ou reconduisait l'exigence de la pudeur, elle en acceptait les habitudes. Le cynisme, en appliquant à la lettre le principe de la non-dissimulation, a fait sauter le code de pudeur auquel ce principe de non-dissimulation restait, implicitement ou explicitement, associé. C'est cela la vie impudique, la vie dans l'*anaideia* (la vie éhontée). La vie philosophique des cyniques, ainsi dramatisée, déploie le thème général de la non-dissimulation mais la libère de tous les principes convenus. Du coup, la vie philosophique apparaît comme radicalement autre que toutes les autres formes de vie.

Deuxièmement maintenant, la vie sans mélange. Souvenez-vous, la vraie vie était la vie sans mélange, c'est-à-dire la vie sans lien, sans dépendance à l'égard de ce qui pouvait lui être étranger, en fonction du principe que ce qui est *aléthês* est pur, sans altérité, en parfaite identité à soi-même. Cette caractérisation de la vraie vie comme vie sans mélange avait conduit, dans la philosophie ancienne, à deux stylistiques d'existence assez différentes, et pourtant souvent liées l'une à l'autre : une esthétique de la pureté, qu'on trouve surtout dans le platonisme, où il s'agit de dégager l'âme de tout ce qui peut constituer pour elle un élément de désordre, d'agitation, de trouble involontaire (la libérer donc de tout ce qui est matériel et corporel) ; et puis une stylistique de l'indépendance, de l'auto-suffisance, de l'autarcie, qu'on trouve plus facilement chez les épiciens et chez les stoïciens, où il s'agit de libérer la vie de tout ce qui peut la rendre dépendante d'éléments extérieurs, d'événements incertains. Il s'agit en tout cas de définir une attitude qui soit entièrement détachée de ces événements sur lesquels on n'a pas prise. L'indifférence de la vie cynique, cette vie indifférente (*adiaphoros bios*) s'inscrit dans la ligne commune à ces différents thèmes de la vie indépendante. Mais là encore, elle se développe à partir de ce consensus, mais dans une forme telle qu'elle en altère le principe.

Elle réévalue la monnaie, elle change la valeur de cette pièce de monnaie et elle fait apparaître la vie philosophique comme étant ou devant être une vie radicalement autre. De quelle manière ? D'abord, là encore par ce qu'on pourrait appeler une dramatisation matérielle, physique, corporelle du principe de la vie sans mélange ni dépendance. Et cette dramatisation du principe d'indépendance dans la forme de la vie elle-même, de la vie physique, matérielle, prend la figure évidemment de la pauvreté.

On touche là à un thème qui est à la fois important et difficile. En effet, le thème que la vraie vie doit être une vie de pauvreté est un thème qui a évidemment une extension culturelle très grande et que l'on retrouverait dans bien d'autres civilisations, bien d'autres philosophies et, bien sûr, dans énormément de religions. Il est certain aussi que l'on trouve tôt en Grèce – Socrate en serait un exemple – cette idée que la vraie vie, la vie philosophique, ne peut pas être une vie de richesses, une vie attachée aux richesses. Il n'en reste pas moins que le problème de la pauvreté a posé, dans l'éthique, la philosophie et la pratique philosophique gréco-romaines, un certain nombre de difficultés, pour la raison que la culture gréco-romaine n'a pas cessé de jouer sur une certaine opposition, socialement reconnue, validée et structurante : l'opposition entre les premiers, les meilleurs, les plus puissants, ceux qui ont éducation et pouvoir, et puis les autres, la foule, ceux qui sont sans puissance d'aucune sorte, sans formation, sans fortune non plus. Cette opposition entre les premiers et les autres, entre les meilleurs et la foule, n'a pas cessé d'organiser les sociétés antiques, grecques et romaines, et n'a pas cessé non plus de modeler, jusqu'à un certain point seulement mais d'une façon tout de même assez sensible, la pensée morale et philosophique de l'Antiquité. Même là, et même chez ceux qui, comme Sénèque par exemple, disent qu'il n'y a pas de différence entre l'âme d'un esclave et celle d'un chevalier ou d'un sénateur, l'opposition entre les meilleurs et les autres, les premiers et la foule, continue à valoir. Et Sénèque ne manque pas de marquer sans arrêt que, par son attitude à lui, il tient absolument à être parmi les premiers, parmi les meilleurs, par opposition à une foule – dans laquelle on pourra trouver d'ailleurs des gens puissants, riches. Mais l'opposition : les premiers et les meilleurs/les autres et la foule est structurante de ces sociétés et de cette forme de pensée.

Par conséquent, le problème de la pauvreté comme composante de la vraie vie n'a pas été un problème simple dans la société, la culture et la pensée anciennes, beaucoup moins simple sans doute que dans le christianisme médiéval. Et à cause sans doute de cette incertitude, de la difficulté à concilier le principe que la vraie vie ne peut pas être une vie de richesses,

mais qu'en même temps la vraie vie est la vie des meilleurs, on trouve, à l'égard de la pauvreté, une position un peu mixte, ambiguë ; on voit en tout cas privilégier cette idée que l'important ce n'est pas tellement d'avoir ou de ne pas avoir d'argent, c'est d'être dans une position et dans une attitude à l'égard de l'argent, à l'égard de la fortune, qui soient telles qu'on ne se laisse pas absorber par les soins de cette fortune, qu'on ne se soucie pas à l'idée que l'on pourrait la perdre et qu'on ne se laisse pas troubler dans le cas où effectivement on la perdrat. Il s'agit beaucoup plutôt, dans cette vraie vie dont parlent les philosophes, d'une certaine attitude à l'égard de la fortune et de l'infortune et à l'égard du changement de la fortune en infortune. C'est surtout de cela qu'il est question dans cette vraie vie. Et encore une fois Sénèque, voleur et richissime, a développé longuement cette idée que la vraie vie est une vie de détachement virtuel à l'égard de la richesse.

En revanche, et en face de cela, la pauvreté cynique est, bien entendu, une pauvreté effective, matérielle, physique. La pauvreté cynique est réelle, elle est active, elle est indéfinie.

Premièrement, la pauvreté cynique est réelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas du tout un simple détachement de l'âme. Elle est un dépouillement de l'existence qui se prive des éléments matériels auxquels elle est traditionnellement liée et dont on croit habituellement qu'elle dépend. La pauvreté cynique va porter, par exemple, sur le vêtement, sur l'habitat réduit au minimum, sur les possessions – Cratès distribue effectivement ses biens¹¹. Elle porte sur la nourriture qu'on essaie de réduire au minimum. On peut comparer cette vie cynique avec plusieurs passages de Sénèque dans la correspondance à Lucilius, où il évoque ces espèces de stages de pauvreté qu'il est bon de faire de temps en temps¹². Et Sénèque dit : Pendant quelques jours, trois ou quatre, tu devrais te mettre un vêtement de bure, dormir sur un grabat, manger le moins possible ; je te promets que ça te ferait du bien, non seulement parce que ça te redonnerait une certaine capacité au plaisir – c'est ce que font un certain nombre de débauchés –, mais aussi parce que ça t'apprendrait à avoir à l'égard de tout cela une attitude qui soit telle que si, par hasard, tu venais à tout perdre, tu n'en souffrirais pas. Protection contre l'événement possible, et non pas pratique réelle. Exercice, si vous voulez, virtuel. La pauvreté cynique, elle, est une pauvreté réelle, qui exerce un dépouillement effectif.

Deuxièmement, c'est une pauvreté active, en ce sens que ce n'est pas une pauvreté qui se contenterait de renoncer à toute préoccupation à l'égard de la fortune, à toute conduite d'acquisition, à toute économie. Cette pauvreté cynique ne se contente pas de se maintenir dans la médiocrité

d'un état qui serait donné au départ. C'est ainsi que les cyniques qui, pourtant, ont à l'égard de Socrate toujours une attitude de vénération, de respect, en tout cas s'y référant sans cesse, eh bien prêtaient à Diogène une critique [envers] Socrate dans laquelle ils disaient : Socrate est tout de même quelqu'un qui a une maison, une femme, des enfants, il a même des pantoufles¹³. C'est dire que l'attitude socratique, qui consistait à se contenter de la petite médiocrité constituant son existence, n'est pas l'attitude cynique. La pauvreté cynique ne peut pas être une indifférence à la fortune et l'acceptation d'une situation donnée. La pauvreté cynique doit être une opération que l'on fait sur soi-même, pour obtenir des résultats positifs, de courage, de résistance et d'endurance. La dramaturgie de la pauvreté cynique est très éloignée de cette indifférence qui ne se soucie pas de la richesse, que ce soit la richesse des autres ou la sienne propre, elle est une élaboration de soi-même dans la forme de la pauvreté visible. Elle n'est pas une acceptation de la pauvreté, elle est une conduite effective de pauvreté.

Enfin troisièmement, la pauvreté cynique est une pauvreté infinie. Elle est réelle, elle est active et elle est infinie, ou indéfinie, en ce sens qu'elle ne s'arrête pas à un stade considéré comme satisfaisant, parce que, à ce moment-là, on pourrait considérer qu'on est en somme libre de tout ce qui est superflu. Elle cherche encore et toujours des dépouillements possibles. C'est une pauvreté inquiète, une pauvreté insatisfaite d'elle-même qui s'efforce toujours d'atteindre de nouvelles limites, jusqu'à rejoindre le sol de l'absolument indispensable. Alors là, on a sur ce thème toute une série d'anecdotes. La plus célèbre, bien sûr, est l'anecdote de la petite écuelle. Diogène, qui n'avait pour toute vaisselle qu'une petite écuelle, un petit bol dans lequel il buvait de l'eau, aperçoit auprès d'une fontaine un petit garçon qui met ses deux mains en forme de bol, et boit dans ses mains. À ce moment-là, Diogène jette son écuelle, se disant que c'est là encore une richesse inutile¹⁴.

Vous voyez, la pauvreté caractéristique de la vie cynique n'est pas une pauvreté virtuelle, d'attitude, comme chez Sénèque. Ce n'est pas non plus une pauvreté moyenne d'état, comme celle que Socrate acceptait. C'est une pauvreté effective de dépouillement, une pauvreté indéfinie en travail indéfini sur soi-même.

Seulement, cette dramaturgie de la pauvreté réelle, de la pauvreté indéfinie, conduit à des effets paradoxaux. Par fidélité aux principes de cette pauvreté active, comme forme visible de la vie sans mélange, de la vie pure et auto-suffisante, le cynique finit en effet par mener une vie de laideur, de dépendance et d'humiliation. Et ainsi l'application radicale

de ce principe conduit à son retournement : vie de pauvreté scandaleuse, insupportable, laide, dépendante et humiliée du cynique. On a, là encore, toute une série de preuves. On peut passer rapidement sur quelque chose qui est pourtant important, à savoir la valorisation paradoxale de la saleté, de la laideur, de la misère hirsute et disgracieuse. Cette valorisation de la saleté, de la laideur, de la disgrâce, qui fait partie du cynisme, on conçoit bien qu'elle n'était pas très facile à accepter dans des sociétés si attachées aux valeurs de beauté, aux valeurs de la plastique dans le corps humain, dans le geste humain, dans les attitudes, dans la tenue des individus. Cette inversion des valeurs physiques a sans doute joué un rôle qui n'était pas mince. On comprend, en tout cas, que cette inversion ait donné lieu à un scandale. Car, bien sûr, on pourrait trouver aussi chez Socrate un certain nombre de choses concernant le jeu entre la valorisation et la dévalorisation du beau et du laid. Mais justement, Socrate insiste bien sur le fait qu'il ne faut pas s'attacher à la beauté du corps, qu'il faut préférer les exercices de l'âme à ceux qui doivent embellir et renforcer le corps. On trouve aussi chez lui cette idée que sous la disgrâce d'un corps sans beauté, il faut reconnaître la beauté de l'âme. Mais précisément, c'est toujours la préférence d'une beauté par rapport à une autre, le privilège d'une beauté par rapport à une autre qui sont, chez Socrate, le principe de cette relative, et toujours simplement relative, disqualification de la beauté et de la valeur physiques.

La pauvreté cynique, au contraire, est l'affirmation de la valeur propre et intrinsèque de la laideur physique, de la saleté, de la misère. Ceci est important et a introduit, à la fois dans l'éthique, dans l'art de la conduite, et malheureusement aussi dans la philosophie, des valeurs de laideur dont elles ne se sont point toujours départies.

Seulement, il y a plus que cette valorisation de la laideur en elle-même. Il y a le fait que, dans cette pauvreté absolue, l'individu finit par se retrouver dans une situation de dépendance. Et ce principe de la vie sans mélange, de la vie sans subordination, de la vie indépendante de tout, ce principe finit par se retourner. Car, lorsqu'on atteint ce soc de la pauvreté absolue, que rencontre-t-on ? On rencontre l'esclavage, esclavage qui était, vous le savez bien, aux yeux d'un Grec et d'un Romain l'inacceptable – et lorsque l'esclavage devient acceptable, c'est en général comme un destin qu'on subit et qu'il faut subir avec indifférence.

Chez les cyniques au contraire, il y a comme une acceptation directe, positive de la situation d'esclavage. C'est l'histoire de Diogène qui, lorsqu'il est mis en vente sur le marché, veut s'asseoir, parce qu'il trouve que c'est plus confortable, et comme le marchand d'esclaves qui le vend lui

refuse le droit de s'asseoir, Diogène réplique : « Qu'importe, on achète bien les poissons couchés sur le ventre¹⁵. » Et il se couche comme un poisson, acceptant ainsi de jouer le rôle de cette marchandise à vendre. La pauvreté conduit donc à l'acceptation de l'esclavage. Elle conduit à quelque chose qui était encore plus grave pour un Grec ou un Romain que l'esclavage (car après tout, l'esclavage pouvait toujours faire partie des malheurs de l'existence humaine) : la mendicité. La mendicité, c'est la pauvreté poussée jusqu'à dépendre des autres, de leur bonne volonté, des hasards de la rencontre. Tendre la main, c'était pour un Ancien le geste de la pauvreté infamante, de la dépendance sous sa forme la plus insupportable. Et c'est cette mendicité qui constituait la pauvreté cynique poussée jusqu'au scandale volontaire.

Et enfin, au-delà même de cette mendicité, de cette dépendance matérielle, la pauvreté cynique affrontait quelque chose qui était encore plus grave que l'esclavage et que la mendicité. Elle affrontait l'*adoxia*. L'*adoxia*, c'est la mauvaise réputation, c'est l'image qu'on laisse de soi lorsqu'on a été insulté, méprisé, humilié par les autres, toutes choses évidemment qui n'avaient jamais reçu de valeur positive chez les Grecs et chez les Romains. On ne pouvait évidemment pas donner de valeur positive à l'*adoxia* dans une société où les rapports d'honneur étaient si importants, où la gloire, la bonne réputation, le souvenir qu'on laisse dans la mémoire des hommes était une des formes de la survie souhaitée. Or l'*adoxia* fait précisément maintenant partie de la vie dépouillée des cyniques. Quelqu'un comme Socrate, là encore, est quelqu'un qui, bien sûr, ne craignait pas d'accepter une condamnation à mort même injuste. Et lorsqu'on lui offrit la possibilité de s'évader il ne [le] voulut pas, acceptant cette sorte de déshonneur qu'était le fait d'être condamné à mort. Mais lorsqu'il accepte cette sorte de déshonneur, Socrate ne pratique pas du tout l'*adoxia* des cyniques. Il sait parfaitement que si, aux yeux de l'opinion majoritaire, il n'est en effet rien d'autre que quelqu'un qui a commis un crime et est condamné à mort, en revanche, d'un certain point de vue, et aux yeux de ceux qui effectivement savent, lui Socrate est juste, et aucun déshonneur n'a atteint sa vie.

Pour les cyniques, la pratique systématique du déshonneur est au contraire une conduite positive, une conduite qui a sens et valeur. Et on a là, sans doute, quelque chose d'extrêmement singulier dans toute la morale ancienne, et qui fait effectivement des cyniques une exception. [Concernant] l'*adoxia* chez les cyniques, j'ai trouvé un article qui en traite d'une façon intéressante – [mais] je ne sais pas si elle est historiquement fondée – par la manière même dont l'auteur pose le problème. L'article

se trouve dans les *Harvard Studies in Classical Philology* de 1962, sous la plume d'un certain Ingalls, et s'appelle « The Seeking of Dishonor » (la recherche du déshonneur). L'auteur montre combien il est sensible au fait que le cynisme faisait totalement partie du paysage grec. Et il insiste sur [ceci], que les cyniques, au fond, n'étaient rien d'autre qu'une sorte d'expression, particulièrement concentrée et vigoureuse, d'un certain nombre de thèmes propres à la morale grecque. Mais il y a un point sur lequel on ne peut pas du tout considérer que les cyniques représentent la morale grecque, c'est précisément le problème de l'*adoxia* (du déshonneur). Et là il fait intervenir l'influence de l'Inde – comment dire..., d'une certaine pratique qu'on trouve dans certains groupes religieux hindous où le déshonneur et la recherche du déshonneur prennent valeur positive. Il fait donc de cette insertion de l'*adoxia* dans la morale grecque l'effet d'une influence extérieure.

En fait, je ne sais pas si c'est historiquement vrai ou pas. De toute façon, ce qui m'intéresse dans tout cela, c'est que cette idée de l'*adoxia* me paraît pouvoir se justifier et se comprendre à partir du retournement de ce principe de la vie indépendante qui, à partir du moment où elle se dramatise jusqu'à la pauvreté absolue, ne peut pas ne pas rencontrer la dépendance et le déshonneur. [Or] c'est ce déshonneur qui est effectivement recherché par les cyniques : par la recherche active de situations humiliantes qui valent parce qu'elles exercent le cynique à résister à tout ce qui est phénomène d'opinions, croyances, conventions. On en a un exemple dans l'anecdote de Diogène qui, ayant reçu un coup de poing sur la tête, ou un coup de bâton je ne sais plus, refuse de répondre. Ce n'est pas une question d'honneur. Il dit : La prochaine fois je mettrai un casque¹⁶. Car le coup n'est rien d'autre que le coup, et tout le déshonneur censé accompagner cette situation – on reçoit un coup – n'a aucune importance et littéralement n'existe pas. Donc : indifférence à l'égard de toutes ces situations d'humiliation, et même recherche active des situations d'humiliation, parce qu'il y a d'abord ce côté d'exercice, de réduction des opinions, et aussi le fait qu'on va pouvoir, à l'intérieur de cette humiliation acceptée, retourner en quelque sorte la situation et en reprendre le contrôle. C'est l'histoire de Diogène qui, mangeant sur la place publique, se fait traiter par les passants de chien : Tu manges comme un chien, lui disent-ils. Et aussitôt Diogène retourne la situation, en acceptant l'humiliation. Il accepte l'humiliation et la retourne en disant : Mais vous aussi, vous êtes des chiens, puisque il n'y a que des chiens pour faire cercle autour d'un chien qui mange. Chien je suis, mais vous l'êtes tout autant que moi¹⁷. Un jour qu'il arrive dans un banquet, on lui jette un os,

puisqu'il est un chien. À ce moment-là, il part avec son os, revient et pisse sur les convives, comme un chien¹⁸.

Vous voyez, ce jeu de l'humiliation cynique est intéressant et [on peut] le comparer avec quelque chose qui, jusqu'à un certain point, en dérivera mais en changera les valeurs, les significations et les formes : l'humilité chrétienne. De l'humiliation cynique à l'humilité chrétienne, il y a toute une histoire, toute une histoire de l'humble, toute une histoire de l'infamie, toute une histoire de la honte, du scandale par la honte, qui est quelque chose de très important historiquement, encore une fois assez étranger à ce qui était la morale courante des Grecs et des Romains. Et je crois qu'il faut bien distinguer ce qui sera l'humilité chrétienne – qui est un état, une attitude d'esprit se manifestant et s'éprouvant dans des humiliations subies – et puis ce déshonneur cynique qui est un jeu sur les conventions concernant l'honneur et le déshonneur, dans lequel le cynique, au moment même où il joue le rôle le plus déshonorant, fait valoir son orgueil et sa suprématie. L'orgueil cynique prend appui sur ces épreuves. Le cynique affirme sa souveraineté, sa maîtrise à travers ces épreuves de l'humiliation, alors que l'humiliation ou plutôt l'humilité chrétienne sera une renonciation à soi-même. Humiliation cynique, humilité chrétienne, tout ceci serait sans doute à élaborer beaucoup plus que je ne le fais maintenant. J'indique simplement des choses. À partir de ce thème de la vie indépendante, et par sa dramatisation sous la forme de la pauvreté, de l'esclavage, de la mendicité, de l'*adoxia*, du déshonneur, on a un retournement du thème philosophique classique, et l'émergence de la vraie vie comme vie autre, scandaleusement autre.

On pourrait dire la même chose à propos de la vie droite qui est un des caractères de la vraie vie au sens traditionnel du terme. Cette vie droite comme caractère de la vraie vie était une vie en conformité à un certain *logos*, lequel *logos* était [de son côté] indexé sur la nature. La vie droite était une vie conforme à la nature, mais c'était aussi une vie conforme aux lois, ou du moins à certaines des lois, règles, coutumes, qui étaient convenues entre les hommes. Il y avait une sorte d'équivoque fondamentale dans cette notion traditionnelle de la vraie vie comme vie droite. Cette vie droite était, en effet, en conformité assez ambiguë avec un noyau de naturalité et un ensemble jamais tout à fait défini, assez flou, et, selon les écoles et les philosophes, variable, variable relativement aux lois humaines, aux lois sociales, aux lois civiques reconnues comme devant servir de cadre, de grille, de principe organisateur à la vraie vie.

Le cynique va reprendre ce thème de la vraie vie comme vie droite, comme vie conforme. Simplement, il va le reprendre de telle manière

que cette vie conforme deviendra une vie totalement autre. En effet, la conformité à laquelle les cyniques indexent le principe de la vraie vie, de la vie droite, ne prend appui [sur], ne concerne que le seul domaine de la loi naturelle. Il n'y a que ce qui est de l'ordre de la nature qui puisse être un principe de conformité pour définir la vie droite selon les cyniques. Aucune convention, aucune prescription humaine ne peut être acceptée dans la vie cynique, si elle n'est pas exactement conforme à ce qui se trouve dans la nature, et dans la nature seulement. C'est ainsi bien sûr que les cyniques refusent le mariage, refusent la famille, pratiquent, ou prétendent pratiquer l'union libre¹⁹. C'est ainsi que les cyniques refusent tous les tabous et conventions alimentaires. Diogène aurait essayé de manger de la chair crue²⁰. Il paraît même, on y reviendra, qu'il est mort pour avoir essayé de manger un poulpe vivant qui l'aurait étouffé²¹. Selon Diogène Laërce, Diogène n'aurait pas considéré comme si odieux et intolérable de manger de la chair humaine²². Même l'anthropophagie ne peut pas être refusée par le cynique.

C'est encore pour la même raison que les cyniques refusaient tout ce qui pouvait être interdiction de l'inceste. Là, je vous renvoie à un passage très intéressant qu'on trouve dans Dion Chrysostome. Le X^e Discours de Dion Chrysostome, consacré en grande partie à la vie cynique et au personnage de Diogène, se termine par une critique contre Laïos, consistant à dire : Laïos, au fond, n'était pas si malin que ça, puisqu'il avait très mal compris l'oracle. L'oracle de Delphes lui avait dit : N'aie pas d'enfant, ou expose-le. Et, selon Dion Chrysostome faisant le portrait idéal de Diogène, ce dernier aurait dit que l'oracle disait en réalité : Il ne faut ni avoir d'enfant ni l'exposer. C'est-à-dire : N'aie pas d'enfant ; mais dans le cas où tu as un enfant, ne l'expose pas. Et Laïos, dans sa sottise, aurait eu un enfant, ce qui était une manière de ne pas écouter l'oracle ; il l'aurait exposé, ce qui était une seconde manière de ne pas comprendre et de transgresser l'ordre de l'oracle²³. En tout cas, Laïos a commis cette bêtise, et de cette bêtise Œdipe est à la fois le résultat et l'héritier. L'héritier parce qu'il est bien clair qu'Œdipe n'était vraiment pas très malin quand il a dénoué l'éénigme du Sphinx²⁴. Tout homme aurait trouvé la réponse à cette fameuse éénigme. Mais surtout, c'est à l'égard de son propreinceste qu'Œdipe a montré sa sottise et sa naïveté. En effet, qu'aurait dû faire Œdipe ? Il aurait dû pratiquer vraiment le principe delphique du « connais-toi toi-même ». Dans ce cas-là, il n'aurait pas consulté Tirésias pour savoir de quoi il s'agissait. Il n'aurait pas envoyé Créon pour consulter l'oracle de Delphes, il y serait allé lui-même. Et là, recueillant l'oracle de Delphes, il aurait compris qu'il avait épousé sa mère, tué son père et fait des enfants

à sa mère. Et sachant tout cela, que se serait-il dit, s'il avait été malin ? Il aurait dit : Mais c'est ce que je vois tous les jours dans mon poulailler, c'est ce qui se passe chez tous les animaux, où effectivement on tue son père, on épouse sa mère et on se trouve à la fois être le père et le frère de ses enfants, de ses frères et sœurs²⁵. Il y avait donc là un modèle naturel que l'Œdipe n'a pas reconnu parce qu'il n'a pas été capable de se connaître lui-même et de retrouver en lui-même un des noyaux de sa naturalité.

Il y aurait énormément de choses à dire encore sur cette naturalité chez les cyniques.* Ce à quoi aboutit ce principe d'une vie droite qui doit être indexée sur la nature, et sur la nature seulement, c'est à la valorisation positive de l'animalité. Et c'est quelque chose qui, là encore, est singulier et scandaleux dans la pensée antique. On peut dire que, d'une façon générale, et en résumant beaucoup, l'animalité jouait, dans la pensée antique, le rôle de point de différenciation absolue pour l'être humain. C'est en se distinguant de l'animalité que l'être humain affirmait et manifestait son humanité. L'animalité était toujours, plus ou moins, un point de répulsion pour cette constitution de l'homme comme être raisonnable et humain.

Chez les cyniques, en fonction de l'application rigoureuse et systématique du principe de la vie droite indexée à la nature, l'animalité va jouer un rôle tout à fait différent. Elle sera chargée de valeur positive, elle sera un modèle de comportement, modèle matériel en fonction de cette idée que ce dont l'animal peut se passer, l'être humain ne doit pas en avoir besoin. On trouve là toute une série d'anecdotes : celle de Diogène observant comment vivent les souris²⁶, de Diogène voyant un escargot qui porte sa maison sur son dos et qui décide de vivre de la même manière²⁷.

* Le manuscrit comprend le développement suivant, que Foucault ne reprend pas dans sa leçon :

« Mais ce n'est pas simplement par un repli sur la naturalité la plus immédiate que la vie cynique opère le retournement de la vie droite. Là encore, il s'agit d'un repli actif, agressif, polémique, militant. La vie naturelle du cynique a une fonction maïeutique. Il s'agit pour lui de tenter, d'éprouver toutes les vérités qui peuvent être acceptées et révérées par les hommes. La militance de la vie cynique s'oppose là aussi à l'existence philosophique sous la forme la plus générale. Sénèque ou Épictète affirment qu'ils ne font pas plus de crédit à un homme puissant qu'à un autre homme. Le cynique cite Diogène qui dit à Alexandre qu'il n'est qu'un corps opaque entre lui et le soleil. Tous les philosophes se montrent sévères contre ceux qui savourent des mets recherchés. Ils recommandent toujours une alimentation simple, naturelle, telle qu'elle laisse l'appétit rassasié. Diogène est connu pour avoir essayé la viande crue. Tous les philosophes recommandaient de ne pratiquer les plaisirs secrets qu'en cas de besoin et lorsque c'était nécessaire et en conformité aux lois de la cité. Les cyniques eux se réfèrent à un modèle naturel qui n'exclut pas l'inceste. »

Dès lors que le besoin est une faiblesse, une dépendance, un manque de liberté, l'homme ne doit pas avoir d'autres besoins que ceux de l'animal, que ceux qui sont satisfaits par la nature elle-même.

Pour n'être pas inférieur à l'animal, il faut être capable d'assumer cette animalité, comme forme réduite mais prescriptive de la vie. L'animalité, ce n'est pas une donnée, c'est un devoir. Ou plutôt, c'est une donnée, c'est ce qui nous est offert directement par la nature, mais c'est en même temps un défi qu'il faut perpétuellement relever. Cette animalité, qui est le modèle matériel de l'existence, qui est aussi son modèle moral, constitue, dans la vie cynique, une sorte de défi permanent. L'animalité est une manière d'être à l'égard de soi-même, manière d'être qui doit prendre la forme d'une perpétuelle épreuve. L'animalité, c'est un exercice. C'est une tâche pour soi-même, et c'est en même temps un scandale pour les autres. Assumer, devant les autres, le scandale d'une animalité qui est une tâche pour soi-même, c'est à cela que mène le principe de la vie droite selon les cyniques, dès lors qu'elle est indexée sur la nature, et dès lors que ce principe d'une vie droite indexée sur la nature devient la forme réelle, matérielle, concrète de l'existence elle-même. Le *bios philosophikos* comme vie droite, c'est l'animalité de l'être humain relevée comme un défi, pratiquée comme un exercice, et jetée à la face des autres comme un scandale.

Il resterait le quatrième élément, celui de la vie immuable, de la vie sans corruption ni déchéance, de la vie de souveraineté. Il faudrait vous montrer comment cette vie est retournée par les cyniques. J'essaierai de vous le montrer la prochaine fois parce que cela nous conduit très exactement à un autre moment, une autre figure : la vraie vie dans la spiritualité de l'ascétisme chrétien.

*

NOTES

1. Cf., sur ce point, *L'Usage des plaisirs*, éd. citée, p. 251-269 (chap. « Le véritable amour »).
2. Cf., sur ce point, *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 343-344.
3. Épictète, *Entretiens*, trad. J. Souilhé, éd. citée, livre I, entretiens XII-XIV, p. 57-58.
4. Épictète, *Entretiens*, II, VIII, 11-14, p. 30.
5. Diogène Laërce, *Vie, doctrines...*, trad. R. Genaille, éd. citée, p. 15 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre VI, § 22, p. 706).

6. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 77, p. 743.

7. *Id.*, VI, 69, p. 736.

8. *Id.*, VI, 58, p. 730 et 69, p. 736.

9. *Id.*, VI, 46, p. 722, et 69, p. 736.

10. *Id.*, VI, 96-97, p. 760.

11. *Id.*, VI, 87, p. 754.

12. Cf., sur les exercices de pauvreté chez Sénèque, *L'Herméneutique du sujet*, p. 410-411.

13. « Diogène affirmait que Socrate lui-même menait une vie de mollesse : il s'enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et des pantoufles élégantes qu'il portait de temps à autre » (Elien, *Histoire variée*, IV, 11, in *Les Cyniques grecs*, Diogène n° 186, trad. L. Paquet, éd. citée, p. 110).

14. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 37, p. 715.

15. Diogène Laërce, *Vie, doctrines...*, trad. R. Genaille, p. 17 (trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 29, p. 711).

16. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 41, p. 719.

17. *Id.*, VI, 61, p. 732.

18. *Id.*, VI, 46, p. 722.

19. « [Diogène] demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite » (*id.*, VI, 72, p. 738 ; lire aussi les propos horrifiés de Philodème, *Sur les Stoïciens = Papyrus d'Herculaneum* 155 et 339, XV-XX, in *Les Cyniques grecs*, p. 117).

20. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 34, p. 713.

21. En fait, les deux versions relatives à une mort de Diogène pour cause de « poulpe » ne parlent pas d'étouffement : soit Diogène aurait été atteint par le choléra après avoir mangé un poulpe cru (*id.*, VI, 76, p. 742), soit on raconte que « c'est en voulant partager avec des chiens un poulpe qu'il fut mordu au tendon du pied et qu'il en mourut » (*id.*, VI, 77, p. 743).

22. *Id.*, VI, 73, p. 739.

23. Dion Chrysostome, Discours X : *Diogène, ou Des domestiques*, § 24-25, in *Les Cyniques grecs*, p. 253.

24. *Id.*, § 31, p. 255.

25. « Ma foi ! les coqs ne font pas tant d'histoires pour de telles aventures, non plus que les chiens, ni les ânes » (*id.*, § 30, p. 254).

26. « C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris qui courrait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissance, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, livre VI, § 40, p. 718).

27. « Je m'étais adressé à toi pour avoir un logement ; merci de m'en avoir promis un ; mais la vue d'un escargot m'a donné l'idée d'un logement à l'abri du vent, c'est ma jarre au Métrion » (*Lettres de Diogène et Cratès*, trad. G. Rombi & D. Deleule, éd. citée [*supra*, p. 199, note 41], Diogène, Lettre n° 16 : « À Apoplexis », p. 45).

LEÇON DU 21 MARS 1984

Première heure

Le retournement cynique de la vraie vie en vie autre. – La vie souveraine au sens traditionnel : le sage secourable et exemplaire. – Le thème du philosophe-roi. – La transformation cynique : la confrontation Diogène/Alexandre. – Éloge d'Héraclès. – L'idée de militance philosophique. – Le roi de dérision. – Le roi caché.

[...] J'aurais voulu aujourd'hui en terminer avec ce que j'avais commencé la dernière fois, c'est-à-dire le retournement cynique des thèmes de la vraie vie. On avait essayé de voir comment la pratique de la vraie vie, poussée à la limite chez les cyniques, dramatisée par eux sous un certain nombre de formes, devient la manifestation scandaleuse de la vie autre. Et c'est ce passage, cette inversion, cette transformation de la vraie vie en vie autre qui me paraît avoir été à l'origine, au cœur du scandale cynique.

On avait d'abord vu que le thème de la vie non dissimulée avait été poussé à la limite, dramatisé par les cyniques, sous la forme de la vie éhontée. On avait vu aussi comment le thème de la vie sans mélange, sans dépendance, se suffisant à elle-même, avait été dramatisé lui aussi dans la forme de la pauvreté et s'était retourné en une pratique de dépouillement volontaire, de mendicité et finalement même de déshonneur. Troisièmement enfin, relativement au thème de la vie droite, de la vie conforme à la nature, à la raison et au *nomos*, on avait vu comment ce thème avait été dramatisé par les cyniques dans la forme de la vie naturelle, de la vie hors convention et comment, à partir de là, il s'était retourné, et était apparue la forme d'une vie se manifestant comme défi et exercice dans la pratique de l'animalité.

* M. F. commence par les remarques suivantes : « Je vais tâcher de vous faire deux heures de cours aujourd'hui, mais je ne suis pas absolument sûr d'arriver jusqu'au bout, parce que j'ai un peu, et même tout à fait la grippe. Alors je vais faire mon possible. Vous me pardonnerez si on s'arrête un certain temps. »

Vie nue, vie mendiante, vie bestiale, ou encore vie d'impudeur, vie de dépouillement et vie d'animalité, c'est tout cela qui surgit avec les cyniques, aux limites de la philosophie antique – en un sens et d'une certaine façon, au plus près de ce qu'elle avait l'habitude de penser, puisque tous ces thèmes ne sont au fond que la continuation, l'extrapolation d'un certain nombre de principes assez communs pour elle. Le cynisme apparaît en somme comme le point de convergence d'un certain nombre de thèmes tout à fait courants, et en même temps, cette figure de la vie autre, de la vie éhontée, de la vie de déshonneur, de la vie d'animalité, c'est aussi ce qui, pour la philosophie antique, la pensée antique, l'éthique et la culture antique tout entière, est le plus difficile à accepter. Le cynisme est donc cette espèce de grimace que la philosophie fait à elle-même, ce miroir brisé où le philosophe est à la fois appelé à se voir et à ne pas se reconnaître. Tel est le paradoxe de la vie cynique, comme j'ai essayé de le définir ; elle est l'accomplissement de la vraie vie, mais comme exigence d'une vie radicalement autre.

Il nous restait un quatrième aspect de ce retournement à étudier. Vous vous souvenez que [cette notion] de la vraie vie, si on la prend dans sa forme la plus courante, concernait d'abord le thème de la vie non dissimulée, puis celui de la vie indépendante, sans mélange, enfin celui de la vie droite. Le quatrième aspect que j'avais évoqué, c'était, souvenez-vous, le thème de la vie souveraine. Il me semble que là aussi, on peut repérer à la fois un passage à la limite et un retournement, et c'est là l'élément le plus fondamental, le plus caractéristique, le plus paradoxal aussi de cette vie cynique. Quatrième retournement donc : le retournement du thème de la vie souveraine.

Là encore, c'est un thème traditionnel, habituel. Dans sa forme traditionnelle, me semble-t-il, le thème de la vie souveraine, c'est-à-dire de la vie maîtresse d'elle-même, supérieure à toute autre, se caractérise en général par deux traits principaux. Premièrement, dans la philosophie ancienne la vie souveraine est en général une vie qui tend à l'instauration d'un rapport à soi qui est de l'ordre de la jouissance, dans les deux sens du mot : à la fois comme possession et comme plaisir. La vie souveraine est une vie en possession d'elle-même, une vie dont aucun fragment, aucun élément n'échappe à l'exercice de son pouvoir et de sa souveraineté sur elle-même. Être souverain c'est avant tout être sien, s'appartenir à soi-même. On a là-dessus toute une série de formulations. Les plus explicites se trouvent chez Sénèque, où vous trouvez tout un lot d'expressions comme par exemple : *in se potestatem habere* (avoir possession de soi-même : lettres 20¹, 62², 75³), ou tout simplement encore *sui juris esse* (être de son propre droit,

ne relever d'aucun droit étranger : *De brevitate vitae*⁴), vous avez aussi l'expression *se habere* (se posséder, s'avoir soi-même en quelque sorte : lettre 42⁵), et tout simplement *suum esse* ou *suum fieri* (être sien, devenir sien : *De brevitate vitae*)⁶.

Ce rapport de jouissance-possession est aussi un rapport de jouissance-plaisir. On se plaît à soi-même dans la vie souveraine, on se réjouit de soi-même, on trouve en soi tous les principes et fondements de la vraie volupté, non pas celle du corps, pas celle qui dépend des objets extérieurs, mais celle que l'on peut posséder indéfiniment sans en être jamais dépouillé. Là encore, Sénèque donne beaucoup d'expressions qui tournent autour de ce thème. Par exemple dans la lettre 23, on trouve le principe *suo gaudere* (se réjouir de soi-même, prendre sa jouissance en soi-même)⁷, ou encore vous voyez le principe d'avoir à chercher en soi-même toute sa joie (*intra se omne gaudium petere* : demander à l'intérieur de soi, chercher à l'intérieur de soi toute sa joie, *Consolation à Helvia*, chap. v)⁸. La vie souveraine, dans ces formulations générales, est donc une vie de jouissance : jouissance-possession, jouissance-plaisir.

Mais – et c'est là un autre aspect également très important dans le thème général de la vie souveraine dans l'Antiquité – du moment et par ce fait même qu'elle est rapport à soi et jouissance d'elle-même, la vie souveraine fonde aussi, ou s'ouvre à une relation à l'autre et aux autres. La vie souveraine est une vie bénéfique, et cette relation aux autres, s'enracinant dans le rapport de possession, de jouissance et de plaisir à soi-même, peut prendre deux formes. Ce peut être une relation de type personnel, de direction, de secours spirituel, d'aide : c'est la direction, le secours, l'aide, l'appui qu'on peut apporter à un élève qui vient écouter la leçon. Je vous renvoie à Épictète où vous trouveriez tout un tas de formulations importantes dans lesquelles le maître ne doit pas simplement donner à l'élève des leçons de compétence, lui transmettre un savoir, lui apprendre la logique ou comment réfuter un sophisme, et ce n'est pas non plus cela que l'élève doit demander à son maître. Entre eux doit s'établir un autre rapport, un rapport qui est de soin, d'aide, de secours. Tu es venu ici, dit [Épictète] à son élève, comme dans un *iatreion* (dans une clinique), tu es là pour te faire soigner. Et quand tu rentreras chez toi, ce n'est pas simplement comme un individu capable enfin de résoudre les sophismes ou de se faire admirer par sa capacité dans la discussion. Tu dois rentrer chez toi comme quelqu'un qui a été soigné, guéri, et dont les maux ont été apaisés.

Ce rapport personnel est le rapport du maître à l'élève. C'est aussi, et très souvent, le rapport de l'ami à l'ami, comme cela se passait dans le cas de Sénèque, par exemple. À Lucilius, un ami à peu près de son âge, à peine

plus jeune, Sénèque propose son aide. Il y aurait là des dizaines de textes, je vous cite simplement celui qu'on trouve dans la Préface de la Quatrième partie des *Questions naturelles*, où Sénèque, à Lucilius qui vient d'être nommé procureur en Sicile, écrit : La mer va maintenant nous séparer, cependant je veux continuer à te rendre service. Tu es encore peu sûr de ta route, de ton chemin, je vais te prendre par la main pour te guider⁹.

La vie souveraine est donc une vie d'aide et de secours aux autres (élève ou ami). Mais elle est utile et bénéfique aux autres sous une autre forme encore : c'est dans la mesure où, par elle-même, elle est une sorte de leçon, leçon à portée universelle qu'on donne au genre humain par la manière même dont on vit et par la manière dont, très ostensiblement, aux yeux de tous, on mène cette vie. Le sage, menant la vie souveraine, peut et va être utile au genre humain par l'exemple qu'il propose, par les textes qu'il écrit. Un texte de Sénèque explique que, s'il a décidé de prendre sa retraite, ce n'est cependant pas pour se désolidariser du genre humain et mener une vie égoïste. Il va au contraire consacrer son temps maintenant à écrire des textes, textes qui pourront circuler, qui pourront être pour l'humanité, en général, une leçon de vie et d'existence. Tout simplement encore, la vie souveraine est une leçon à portée universelle par la splendeur, par l'éclat dont elle orne le genre humain. C'est une idée que vous trouvez très clairement exprimée chez Épictète quand il dit que le sage est comme ce petit fil rouge sur la toge du sénateur (le laticlave). L'ornement de cette toge, c'est le fil rouge, cette bande rouge qui signale le rang et le statut du personnage qui la porte. De la même façon, le sage, dans le tissu de l'humanité, doit être comme le fil rouge qui assure l'éclat et la splendeur du genre humain.

Ce qu'il y a d'intéressant dans ces thèmes concernant la souveraineté de la vie du sage et son caractère bénéfique, c'est que ce rapport à l'autre, rapport de conseil, d'aide, d'encouragement, d'exemple, est évidemment de l'ordre de l'obligation, et on ne saurait s'y dérober. Même dans le cas, on l'a bien compris, de Sénèque tout à l'heure, même dans le cas où le sage prend sa retraite, où il va mener, par conséquent, loin des regards humains une vie retirée et cachée, même lorsqu'il renonce à toute ambition et à toute vie politique active, même lorsqu'il s'éloigne soit de la cité en général soit de la ville pour aller vivre à la campagne, il n'en reste pas moins qu'il faut qu'il soit utile aux autres. Il est lié à cette obligation d'être utile aux autres, et c'est cette obligation que Sénèque assume par ses lettres, ses entretiens, les conversations qu'il a avec ses amis, les textes qu'il écrit. Il est donc vrai qu'être bénéfique aux autres, dans l'exercice même d'une vie souveraine qui jouit d'elle-même, c'est, en un sens, une obligation.

Mais il faut bien comprendre que cette activité, par laquelle on est utile aux autres dans l'exercice d'une vie souveraine sur elle-même, est en quelque sorte un surplus, un excès, ou plutôt elle n'est rien de plus ni rien de moins que l'autre face du rapport à soi. Exercer sur soi la maîtrise parfaite, témoigner aux yeux des autres de cette maîtrise et, par ce témoignage, les aider, les guider, leur servir d'exemple et de modèle, ce ne sont que les différents aspects d'une seule et même souveraineté. Être souverain sur soi et être utile aux autres, jouir de soi-même et de soi-même seulement, et en même temps apporter aux autres l'aide dont ils ont besoin dans leur embarras, leurs difficultés ou éventuellement leurs malheurs, cela ne fait au fond qu'une seule et même chose. C'est le même acte fondateur de prise de possession de soi par soi qui, d'une part, va me donner à moi jouissance de moi-même et, [d'autre part], me permettre d'être utile aux autres lorsqu'ils sont dans l'embarras ou le malheur.

Voilà si vous voulez, très schématiquement, ce qu'on pourrait dire sur ce thème de la vraie vie, pris dans ses dimensions les plus communes et les plus courantes. Eh bien ce thème – la vraie vie comme exercice de la souveraineté sur soi qui est en même temps bienfait sur les autres –, on le retrouve repris chez les cyniques. Il est repris, mais là encore poussé à la limite, accentué, intensifié, dramatisé sous la forme de l'affirmation, affirmation arrogante que le cynique est roi. Bien sûr, les cyniques ne sont pas les premiers, et surtout ils n'ont pas été les seuls à lier le thème de la monarchie comme souveraineté politique et celui de la vie philosophique comme souveraineté de soi sur soi. On en trouverait bien des exemples, j'en citerai simplement deux.

D'abord chez Platon bien sûr, le rapport entre monarchie et philosophie est un rapport très important, très intense, très hautement valorisé. Mais, sous réserve évidemment de regarder d'un peu plus près, il me semble, tout de même, que le rapport chez Platon entre philosophie et monarchie, entre être philosophe et être roi, se présente de deux façons. Il se présente, premièrement, sous la forme de l'analogie de structure, puisque, au fond, le philosophe est celui qui est capable d'établir dans son âme et par rapport à lui-même un type de hiérarchie, et un type de pouvoir qui est du même ordre, qui a la même forme, la même structure que le pouvoir exercé dans une monarchie par un monarque, si du moins il est digne de ce nom et si son gouvernement correspond bien à ce qu'est l'essence de la monarchie. Il y a donc en effet une essence, une forme, une structure communes à la monarchie politique et à la souveraineté de soi sur soi. Mais ce thème du lien entre monarchie et philosophie, on le trouve également chez Platon sous une autre forme, qui est celle du devoir-être. C'est-à-dire qu'il faut,

ou plutôt il faudrait, essayer de rejoindre ce point idéal où le philosophe pourra effectivement exercer sur les autres une monarchie et où l'identification du monarque et du philosophe assurera d'une part à chaque âme la souveraineté de soi sur soi, et d'autre part à la cité tout entière la forme qui lui permettra d'être heureuse et stable. Chez les stoïciens on rencontre aussi le thème, le principe d'un lien entre monarchie et philosophie. Le lien est différent de celui qu'on trouve chez Platon, mais différent aussi de celui qu'on va trouver chez les cyniques. Chez les stoïciens, le philosophe est, en un sens, tout près d'être un roi, ou plutôt il est plus qu'un roi. Il est plus qu'un roi en ce sens qu'il est celui qui est capable, non seulement de se gouverner lui-même (il guide sa propre âme), mais de gouverner aussi l'âme des autres, et pas simplement des autres tels qu'ils sont délimités et vivent à l'intérieur d'une cité, mais l'âme des hommes en général, du genre humain. Le philosophe est en ce sens plus qu'un roi. C'est bien en effet ce que Sénèque objectait à Attale, un cynique auquel, quand il disait qu'il était roi, Sénèque répondait : En fait, le philosophe est autre chose qu'un roi, c'est même en un sens mieux qu'un roi, car il est capable de gérer, diriger, guider l'âme d'un roi, et à travers cette âme du roi, il est capable de diriger aussi l'âme des hommes et du genre humain tout entier.

Le roi et le philosophe, monarchie et philosophie, monarchie et souveraineté sur soi, ce sont donc des thèmes fréquents. Mais ils prennent je crois, chez les cyniques, une tout autre forme, simplement parce que les cyniques posent l'affirmation très simple, très dépouillée, tout à fait insolente que le cynique lui-même est roi. Ce n'est pas simplement l'idéal d'une cité dans laquelle les philosophes seront rois. Ce n'est pas cette espèce de jeu entre l'altérité et la supériorité du philosophe par rapport au roi. Le cynique lui-même est un roi, il est même le seul roi. Les souverains couronnés, les souverains visibles en quelque sorte, ne sont que l'ombre de la vraie monarchie. Le cynique est le seul vrai roi. Et en même temps, vis-à-vis des rois de la terre, des rois couronnés, des rois assis sur le trône, il est le roi anti-roi, qui montre combien la monarchie des rois est vaine, illusoire et précaire.

Cette position du cynique comme roi anti-roi, comme le vrai roi qui, par la vérité même de sa monarchie, dénonce et fait apparaître l'illusion de la royauté politique, est très importante dans le cynisme. C'est elle qui explique le fait que la fameuse rencontre historique (vraisemblablement, bien sûr, mythique) d'Alexandre et de Diogène constitue une de ces scènes en quelque sorte matricielles auxquelles les cyniques font perpétuellement référence. Rencontre historique : rien n'exclut en effet qu'elle

ait eu lieu. Rencontre mythique, au vu de tous les commentaires, explications, exposés qui en ont été faits et se sont ajoutés dans la tradition cynique, tout simplement parce qu'on a là, dans cette idée du philosophe comme roi anti-roi, quelque chose qui est au centre même de l'expérience cynique et de la vie cynique comme vraie vie et autre vie, et du cynique comme vrai roi et autre roi.

De cette opposition du cynique roi au roi politique des hommes, on a un grand nombre d'exemples. Je voudrais simplement m'arrêter sur un texte important, qui est le plus long dont on dispose sur la rencontre entre Alexandre et Diogène, encore une fois mythique dans ses péripéties. C'est dans Dion Chrysostome (ou Dion de Pruse), le premier tiers à peu près de son IV^e Discours¹⁰. Ses quatre premiers discours sont consacrés au problème de la monarchie, et vous avez, au début du quatrième, un long exposé de cette fameuse rencontre entre Diogène et Alexandre. Je voudrais retenir simplement quelques éléments qui me permettent d'avancer un peu dans l'analyse de cette figure du roi anti-royal.

Premièrement, on trouve dans ce récit l'idée que Diogène et Alexandre se présentent l'un en face de l'autre dans une sorte d'égalité totalement dissymétrique et inégalitaire. Alexandre, c'est le roi tout puissant. Il est déjà dans tout l'éclat de sa gloire. Il n'a pas encore conquis la Perse, mais il est déjà le maître de la Grèce. Il a autour de lui une armée, les courtisans. Et il décide d'aller voir Diogène, parce que Diogène est à ses yeux le seul qui pourrait rivaliser avec lui. C'est la phrase d'Alexandre, bien connue et souvent répétée : Si je n'avais pas été Alexandre, j'aurais voulu être Diogène¹¹. Diogène et Alexandre sont donc en face à face et, de ce point de vue-là, complètement symétriques.

Mais en même temps, il y a dissymétrie totale, puisque, en face d'Alexandre dans toute sa gloire, Diogène, c'est le misérable dans son tonneau. Mais Alexandre montre sa vraie grandeur et qu'il pourrait approcher de ce qu'est véritablement un roi, dans le fait qu'il ne va pas voir Diogène en appuyant son autorité sur tout l'éclat de sa gloire, sur toute sa force armée. Il va trouver Diogène en tête à tête. Il laisse là, explique Dion Chrysostome, sa cour et son entourage, et il va se confronter à Diogène¹². Vous voyez le jeu de symétrie et de dissymétrie, d'égalité et d'inégalité, marqué dans la mise en scène même de ce rapport entre Diogène et Alexandre. Et le dialogue [mettant en scène] cette confrontation va être mené de manière à montrer que le vrai roi n'est pas celui qu'on croit. Le vrai roi, bien sûr, c'est Diogène.

Je ne repasse pas toute cette discussion qui est assez longue, je voudrais simplement relever quelques éléments. Premièrement, Alexandre est un

roi, un roi de la terre, un roi des hommes, un roi politique. Mais pour assurer cette monarchie et pouvoir l'exercer, il est obligé de dépendre, et il dépend effectivement d'un certain nombre de choses. Pour exercer sa monarchie, il lui faut une armée, il lui faut des gardes, il lui faut des alliés, il a besoin même d'une armure (il se présente avec son épée). Diogène, lui, pour exercer sa souveraineté n'a besoin strictement de rien. Il est nu devant Alexandre, il est dans son tonneau, il ne dispose de rien, n'a ni armée, ni cour, ni alliés, ni quoi que se soit. La monarchie d'Alexandre est donc une monarchie bien fragile et bien précaire, puisqu'elle dépend de quelque chose d'autre. Celle de Diogène au contraire est une monarchie indéracinable et qui ne peut pas être renversée puisque, pour l'exercer, il n'a besoin de rien¹³. C'est le premier argument.

Deuxièmement, le véritable roi est-il celui qui, pour être roi, a besoin de le devenir, soit par éducation, soit par hérédité parce qu'il en a reçu la charge de ses parents ou des gens qui ont pu l'adopter ? C'est le cas d'Alexandre : il a reçu la monarchie de ses parents, il a aussi reçu une formation (une *paideia*) qui prétend le rendre capable d'exercer la monarchie. À cela Diogène oppose ce qu'est un véritable roi comme lui. Un véritable roi comme Diogène, premièrement, est issu directement de Zeus. Il est fils de Zeus, et pas d'une [lignée] monarchique. Il est fils de Zeus en ce sens qu'il a été formé directement sur le modèle de Zeus lui-même. L'âme du sage a été formée en pleine et parfaite souveraineté. Elle est royale par nature et, par voie de conséquence, elle n'a besoin d'aucune *paideia*. L'âme du sage n'est pas une âme cultivée, elle n'a pas eu à acquérir la monarchie et la capacité à être monarque par l'éducation. L'âme royale l'est par nature, sans *paideia* aucune. Elle est dotée de ce que Dion Chrysostome appelle *andreia* (à la fois le courage et, d'une façon plus générale, la virilité). Il est tout simplement homme. Et c'est dans cette virilité, dans ce fait qu'il est homme, que se manifeste sa monarchie. C'est également la *megalophrosunê* (la grandeur d'âme). Virilité et grandeur d'âme sont les marques qui désignent le fils de Zeus, par opposition à la *paideia*, à l'éducation nécessaire pour que le fils héritaire d'un roi devienne roi à son tour¹⁴. C'est la deuxième opposition.

La troisième opposition est la suivante : ce qui marque la royauté d'un souverain comme Alexandre, la condition pour qu'il exerce cette souveraineté, c'est qu'il soit capable de triompher de ses ennemis. Et c'est en triomphant de ses ennemis qu'il va assurer sur les hommes sa souveraineté. C'est ce qu'Alexandre dit à Diogène : Mais enfin lorsque je serai, non seulement le roi des Grecs puisque je le suis déjà, mais encore le roi des Mèdes et des Perses que j'aurai effectivement vaincus, est-ce que, à

ce moment-là, je ne serai pas pleinement et complètement roi ? Ce à quoi Diogène répond : Mais quoi ! Tu auras vaincu les Grecs, tu auras vaincu les Mèdes, tu auras vaincu les Perses. Mais est-ce que tu auras vaincu les véritables ennemis qui s'opposent à toi ? Et ces véritable ennemis, ce sont les ennemis intérieurs, ce sont tes défauts et tes vices¹⁵. Le sage n'a ni défauts ni vices. Le roi de la terre, le roi des hommes, lui, peut bien combattre tous ses ennemis. Il peut bien tour à tour les vaincre. Il lui restera toujours ce combat à mener, dernier et premier, fondamental.

Et enfin, dernière caractéristique, dernière opposition entre le roi des hommes et le philosophe-roi, le cynique-roi, c'est que le roi des hommes est évidemment exposé à tous les malheurs et tous les retournements de fortune. Il peut perdre sa monarchie. En revanche, le philosophe-roi, le cynique-roi ne cessera jamais d'être roi. Il l'est pour toujours puisqu'il l'est par nature. Et c'est à ce moment-là que Dion Chrysostome évoque, ou fait évoquer par Diogène le fameux rite persan dans lequel, au cours de certaines cérémonies, on prenait un prisonnier de guerre et, pendant un certain temps, on le traitait comme un roi, on lui donnait des courtisanes, on satisfaisait tous ses besoins, désirs, envies. Et après lui avoir ainsi fait mener une vie véritablement royale, on le dépouillait de tout, on le déshabillait, on le fouettait et on finissait par le pendre¹⁶. C'est cela dit Diogène, d'après Dion Chrysostome, le destin de tous les rois des hommes. Le sage, lui, n'a pas besoin de toutes ces satisfactions, plaisirs, ornements qui caractérisent la vie d'un roi. Mais, se passant de tout cela, il restera indéfiniment le roi. Vous voyez, le cynique est le vrai roi. Et cette idée du cynique comme vrai roi est, je crois, assez différente de l'idée platonicienne des rapports entre monarchie et philosophie, différente aussi de la conception stoïcienne.

Mais ce n'est pas tout. Le cynique est un vrai roi, seulement c'est un roi méconnu, un roi ignoré, un roi qui, volontairement, par la manière dont il vit, par le choix d'existence qu'il a fait, par le dépouillement et [le] renoncement auxquels il s'expose, se cache lui-même comme roi. Et en ce sens, il est le roi, mais roi de la dérision. C'est un roi de misère, un roi qui cache sa souveraineté dans le dépouillement. Non seulement dans la forme du dépouillement mais, on l'a vu la dernière fois, dans celle aussi de l'endurance volontaire, du travail perpétuel de soi sur soi par lequel on repousse toujours plus loin les limites de ce que l'on peut supporter. Au cœur de cette monarchie du cynique, qui est une monarchie de fait et pas simplement idéale, vous retrouvez l'acharnement de soi sur soi. Le roi Diogène ira se rouler dans le sable brûlant pendant l'été, ou se rouler dans la neige pendant l'hiver, uniquement pour pouvoir faire, sur soi-même, l'exercice

d'une endurance toujours plus complète, toujours plus dure, toujours plus achevée. Monarchie donc réelle, mais aussi méconnue, cachée sous le dépouillement et la dérision. Troisième caractère, c'est une monarchie de dévouement. Royauté de dévouement, mais d'un dévouement qui est bien autre chose que cette espèce de débordement ou de conversion de la souveraineté sur soi en bienfaits pour les autres, comme ce débordement qu'on avait pu [observer] par exemple chez Sénèque, où on voyait comment la souveraineté de soi sur soi pouvait avoir valeur bénéfique pour les autres.

Le dévouement du roi cynique, ce roi réel et dérisoire, est marqué par trois traits. Premièrement, le dévouement singulier de ce roi de misère est une mission qu'il a reçue, une tâche qui lui a été imposée. La nature qui l'a fait roi, l'a chargé en même temps de s'occuper des autres. S'occuper des autres, ce n'est pas simplement donner aux autres, par ses discours ou son exemple, les leçons qui leur permettront de se conduire, c'est réellement prendre soin d'eux, aller les chercher là où ils sont, sacrifier soi-même sa propre vie pour pouvoir s'occuper des autres. Et ce n'est pas dans la jouissance de soi, mais beaucoup plutôt dans une certaine forme de renonciation à soi que l'on va pouvoir s'occuper des autres. Mission dure, et mission qu'on pourrait dire jusqu'à un certain point sacrificielle si les cyniques ne disaient en même temps que, dans ce sacrifice de soi-même, le philosophe trouve effectivement sa joie et la plénitude son existence.

Deuxièmement, cette mission ainsi reçue n'est pas une mission de législateur ni même de gouvernant. C'est un rapport de soin, un rapport médical. Le cynique va soigner les gens. Il leur apporte une médication, médication grâce à laquelle ils vont pouvoir effectivement assurer leur propre guérison et leur propre bonheur. Il est l'instrument du bonheur des autres. Et c'est ainsi, par exemple, que l'on voit Cratès, un des premiers disciples de Diogène, figure historico-mythique, décrit par Apulée comme étant donc quelqu'un qui va de maison en maison, cognant aux portes et apportant à tous ceux qui en ont besoin ses conseils, de manière à ce qu'ils puissent guérir¹⁷. Il y a un interventionnisme en quelque sorte médical dans la mission du cynique, qui l'oppose tout à fait à cette sorte de pléthora par laquelle la vie heureuse du sage philosophe, chez quelqu'un comme Sénèque, se donnait simplement comme exemple aux autres, qu'il aidait simplement par des conseils, des exemples, des écrits. Interventionnisme physique, interventionnisme social des cyniques.

Enfin troisièmement, cette mission cynique prend la forme d'un combat. Elle a un caractère polémique, belliqueux. Les médications que les cyniques proposent sont des médications dures. On peut dire que le cynique est une sorte de bienfaiteur, mais un bienfaiteur essentiellement,

fondamentalement, constamment agressif, dont l'instrument principal, bien entendu, est la fameuse diatribe. On a là un certain nombre de textes, d'exemples, de descriptions : le cynique se lève au milieu de l'assemblée, que ce soit celle d'un théâtre, une assemblée politique, ou au milieu d'une fête, que ce soit tout simplement au coin d'une rue ou sur le marché. Et là, il prend la parole et il attaque. Il attaque ses ennemis, c'est-à-dire qu'il attaque les vices qui affectent les hommes, affectant ses interlocuteurs en particulier mais affectant aussi le genre humain en général.

Vous voyez donc que le cynique rend service tout autrement que par l'exemple de sa vie ou les conseils qu'il peut donner. Il est utile parce qu'il se bat, il est utile parce qu'il mord, il est utile parce qu'il attaque. Et les cyniques s'appliquaient très souvent à eux-mêmes ces qualificatifs, cette description de leur propre mission comme celle d'un combat, se comparant à ces compétiteurs qui, dans les jeux et les concours, essaient de l'emporter sur les autres – et à ce moment-là le cynique se définit lui-même comme athlète –, ou encore se comparant aux soldats d'une armée, qui ont soit à monter la garde, soit à affronter les ennemis et à entrer en corps à corps avec eux.

Bien sûr, là encore, les cyniques ne sont pas les seuls à utiliser cette comparaison athlétique ou militaire pour désigner la vraie philosophie. Vous savez qu'on trouverait très facilement toute une série de comparaisons, de métaphores du même genre dans la philosophie ancienne, depuis au moins la tradition socratique. Souvenez-vous de Socrate soldat, Socrate capable d'endurer mieux que quiconque toute la peine, le travail et la dureté de la vie d'un soldat, au point même qu'il avait suscité l'admiration de Lachès. C'est Socrate qui dit de lui-même qu'il est comme un athlète (*un athlêtēs*).

Il semble bien que, chez les cyniques, on retrouve ces thèmes assez traditionnels du combat, militaire ou athlétique. Seulement, avec un certain infléchissement. Chez Socrate et chez les stoïciens, ce combat athlétique ou militaire, ce combat qui demandait qu'on s'exerce pendant toute sa vie pour pouvoir affronter les infortunes possibles de l'existence avait essentiellement pour ennemi leurs propres désirs, leurs propres appétits, leurs propres passions. Il s'agissait, pour chacun, du moins pour tous ceux qui acceptaient d'assumer ce combat, d'assurer la victoire de la raison sur ses propres appétits, ou de son âme sur son corps. Le combat des cyniques, militaire ou athlétique, c'est bien aussi la lutte de l'individu contre ses désirs, ses appétits et ses passions. Et en ce sens, c'est ce qu'on pourrait appeler un combat spirituel. Mais c'est aussi un combat contre des coutumes, contre des conventions, contre des institutions, contre des

lois, contre tout un certain état de l'humanité. C'est un combat contre des vices, mais ces vices ne sont pas simplement ceux de l'individu. Ce sont les vices qui affectent le genre humain tout entier, ce sont les vices des hommes, et ce sont des vices qui prennent forme, s'appuient [sur], ou sont à la racine de tellement d'habitudes, de manières de faire, de lois, d'organisations politiques ou de conventions sociales que l'on trouve chez les hommes. Le combat cynique n'est donc pas simplement ce combat militaire ou athlétique par lequel l'individu va assurer la maîtrise sur lui-même, et par là être bénéfique [aux] autres. Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *éthos*) mais, en même temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre.

Le cynique est un combattant dont la lutte pour les autres et contre les ennemis prend la forme de l'endurance, du dépouillement, de l'épreuve perpétuelle de soi sur soi, mais aussi de la lutte dans l'humanité, par rapport à l'humanité, pour l'humanité tout entière. Le cynique est un roi de misère, un roi d'endurance, un roi de dévouement. Mais c'est un roi qui combat, qui combat à la fois pour lui-même et pour les autres.

C'est là où on rencontre, dans cette représentation du combat cynique, la figure d'Héraclès. Le grand modèle pour le roi cynique, ce roi de misère et de combat, c'est Héraclès, fils de Zeus – on trouvait le thème que le sage est directement issu de Zeus et façonné des mains mêmes de Zeus. Dans la fameuse anecdote, le fameux récit de Prodigos dans Xénophon, Héraclès choisit, plutôt que la vie facile, vie de licence et de volupté, la vie de l'exercice et de l'endurance¹⁸. Au carrefour des deux voies, c'est la voie dure, la voie ardue que Héraclès va choisir au début de sa vie. Héraclès est un homme qui a reçu une mission. Il est au service d'Eurysthée et obéit en ce sens à ce qu'on lui dit de faire. Et enfin, dans ce service, dans cette mission qu'il a reçue d'Eurysthée, il mène un combat qui ne s'adresse ni à ses vices (il n'en a pas), ni à ses maux (il n'en a pas non plus). C'est un combat contre les vices du monde et les maux des hommes. Il a à nettoyer le monde et il a à se coltiner en quelque sorte avec cette laideur et cette infamie de l'humanité.

Cette référence à Héraclès, dans la pratique et le discours cyniques, est une constante. On en trouverait un exemple particulièrement développé, là encore, chez Dion Chrysostome, cette fois à la fin du VIII^e Discours, consacré à la vertu¹⁹. Dans ce discours, Dion Chrysostome développe le thème d'Héraclès, et le fait apparaître comme le héros cynique. Là encore,

on peut relever quelques traits de ce texte, parce qu'ils sont assez intéressants pour saisir ce retournement de la vie souveraine chez les cyniques. Dion Chrysostome oppose d'abord Héraclès aux autres héros, aux autres athlètes qui avaient pu être fameux dans la mythologie, par leur beauté, leur richesse ou leur puissance. Héraclès n'est pas comme Zétès, un des Argonautes²⁰. Il n'est pas comme Pelée, le père d'Achille. Il n'est pas non plus comme Jason²¹ et Cinyras²². Il n'est pas comme Pélops avec son épaulé d'ivoire²³. Héraclès au contraire, loin d'être un de ces héros éclatants, reconnus par tous et heureux dans leurs exploits, est, dit Dion Chrysostome, toujours représenté par tout le monde comme souffrant (*ponounta*) et combattant (*agôñizomenon*)²⁴. Par conséquent, c'est quelqu'un pour lequel on ne peut pas ne pas avoir de pitié. Il est le plus pitoyable des hommes (*anthrōpōn athliotaton*). *Athlios* est un mot – je ne sais d'ailleurs pas si, étymologiquement, c'est fondé – qui renvoie à *athlētēs*²⁵. L'*athlētēs*, c'est l'athlète. *Athlios*, c'est celui qui est misérable. Le thème de l'athlète misérable (*athlētēs athlios*) parcourt tout ce passage de Dion Chrysostome. Athlète misérable, lutteur qui suscite la pitié par la dureté de son destin, c'est ce qui caractérise Héraclès par opposition à tous les grands héros en quelque sorte positifs, visibles et éclatants de la légende. Ce sera simplement après sa mort que Héraclès apparaîtra pour ce qu'il est, qu'il sera enfin reconnu, que sa royauté misérable deviendra royauté éclatante. Il sera reconnu, salué, honoré, déifié après sa mort, et on lui donnera comme épouse Hébé²⁶.

Dion Chrysostome va développer cette opposition, entre Héraclès et les autres héros, les autres athlètes, en présentant un portrait physique comme celui d'un véritable héros d'endurance. Physiquement, Héraclès est un homme aussi alerte qu'un lion. Il a l'œil perçant, l'oreille claire, il est tout à fait indifférent à l'excès de chaleur ou à la morsure du froid. Il ne dort jamais dans un lit, mais toujours sur la dure. Il n'a pas besoin de couverture, et enfin il a la peau sale²⁷. Ce héros est exactement ce mendiant dont on a vu le portrait la dernière fois. Et ce roi, roi caché, roi misérable, roi mendiant, va accomplir les différents exploits connus comme les travaux d'Hercule. Et Dion Chrysostome énumère ces différents travaux, en donnant à chacun une signification symbolique, selon une interprétation qui était d'ailleurs fort courante dans l'Antiquité. Diomède le Thrace, qu'il vainc dans un combat et frappe de sa massue comme une vieille jarre, c'était le souverain injuste, tyrannique, le souverain qui trônait sur un siège d'or et tuait tous les étrangers qui passaient sur son territoire. Souverain injuste donc, incapable de reconnaître l'universalité du genre humain. À cette aberration politique, Héraclès va s'opposer, et il va tuer

Diomède²⁸. Géryon, c'est la richesse, et il va lui prendre ses génisses²⁹. Les Amazones, bien sûr, c'est l'impudicité, c'est la volupté physique. Prométhée, qu'il délivre, – l'interprétation est intéressante – est représenté par Dion Chrysostome comme un sophiste. C'est là un thème qui est assez caractéristique des cyniques. Prométhée était en effet une figure négative chez les cyniques, parce qu'il était celui qui, en donnant aux hommes l'invention du feu et en les initiant aux techniques et au savoir-faire, avait déplacé les hommes par rapport à leur animalité primitive, par rapport à la nature qui avait été la leur au départ. Prométhée, c'est celui qui a séparé l'homme de sa naturalité primitive, et l'a, par conséquent, voué à tous ses maux ultérieurs. Prométhée est donc exactement le sophiste. Et lorsque Héraclès vient délivrer Prométhée, cela ne veut pas dire qu'il a libéré ce sophiste pour qu'il puisse continuer toutes ses mauvaises actions et exercer sa mauvaise influence sur l'humanité. Si Hercule a libéré Prométhée, cela veut dire qu'il l'a libéré de ses propres opinions (de l'opinion avantageuse qu'il avait de lui-même et de tout ce qu'il croyait en ce qui concerne le savoir, les techniques, l'enseignement)³⁰. Délivrance de Prométhée, c'est-à-dire : restitution de Prométhée et de l'humanité à sa naturalité première.

Cet éloge d'Héraclès est donc mis par Dion Chrysostome dans la bouche de Diogène. Et Dion Chrysostome termine ce développement en disant que ce discours suscite l'enthousiasme de l'auditoire. Mais Diogène, lui, au milieu de cet enthousiasme, est resté silencieux. Il s'est assis par terre, et il a commis un certain acte indécent. Et alors que toute la foule lui avait été favorable en entendant ce discours en faveur d'Héraclès, le voyant faire cet acte indécent elle se met en colère contre lui et affirme qu'il est fou. Les sophistes qui entouraient Diogène, l'écoutant, recommencent leur tapage, comme les grenouilles quand elles ne voient plus le serpent d'eau³¹. Là, cet [épisode] est assez intéressant pour le jeu, la mise en scène de cette monarchie anti-royale qui est celle des cyniques. Diogène a donc suscité l'enthousiasme de chacun. Voilà que tout le monde est prêt à le suivre, et puis il commet l'acte indécent. Il s'assoit par terre (opposition à l'attitude royale du souverain qui siège sur son trône) et il commet un acte indécent (retournement à l'animalité première qui est la vraie forme de la monarchie, telle qu'on devrait l'entendre et qu'elle n'est pas reconnue). Et c'est à ce moment que, à nouveau, ce roi de misère se cache. Il disparaît comme le serpent d'eau qui laisse les grenouilles faire leur tapage. Les sophistes recommencent à tenir leurs discours, Diogène disparaît, la vraie monarchie se cache à nouveau. Roi anti-roi, roi dissimulé, roi des ombres, roi misérable et dérisoire. Cette dramatisation de la souveraineté dans cette monarchie de dérision est caractéristique des cyniques. Dramatisation de

la vie souveraine, heureuse et bénéfique en une vie de royauté misérable, d'épreuves, d'épreuves vis-à-vis de soi-même, de lutte à l'égard des autres, c'est tout cela qui caractérise ce dernier retournement cynique.

En conséquence, on pourrait dire la chose suivante. À travers les différents thèmes déjà évoqués, on a vu que les cyniques avaient retourné l'idée de la vie dissimulée en la dramatisant dans la pratique de la nudité et de l'impudeur. Ils avaient retourné le thème de la vie indépendante en la dramatisant dans la forme de la pauvreté. Ils avaient retourné le thème de la vie droite en la dramatisant dans la forme de l'animalité. Eh bien, on peut aussi dire qu'ils retournent et inversent ce thème de la vie souveraine (vie tranquille et bénéfique : tranquille pour soi-même, jouissant d'elle-même, et bénéfique pour les autres) en la dramatisant dans la forme de ce qu'on pourrait appeler la vie militante, la vie de combat et de lutte contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres.

Je sais bien qu'en employant ce terme de « vie militante », je commets là un anachronisme évident. Le terme même de militant, de militantisme, de militance ne saurait être traduit, ou ne saurait avoir d'équivalent en aucune manière dans le vocabulaire grec et latin. Il n'en reste pas moins qu'on a là, malgré tout, un certain noyau, assez important dans l'histoire de l'éthique. Je voudrais dire ceci. Premièrement, il y a un certain nombre de notions, d'images, de termes qui sont employés par les cyniques et me paraissent recouvrir assez bien ce qui va devenir, par la suite, dans l'éthique occidentale, le thème même de la vie militante. Souvenez-vous de la manière dont les cyniques interprétaient eux-mêmes ce terme de « chien » qu'on leur avait appliqué et qu'ils s'appliquaient à eux-mêmes. L'idée du chien de garde qui aborde les ennemis et qui les mord ; le thème du combattant-soldat ou combattant-athlète, qui se bat contre les maux du monde ; l'idée du lutteur, qui est toujours sur la brèche, ne garde rien pour lui, mais qui endure sa propre misère pour le plus grand bien de tous – tout cela me semble, en somme, assez proche de la notion beaucoup plus moderne de militantisme. Et cette notion de militantisme recouvre, me semble-t-il, beaucoup des dimensions de cette vie cynique qui retourne la souveraineté bénéfique du *bios philosophikos* en endurance combative.

L'idée d'une militance philosophique n'est bien sûr pas propre aux cyniques, et on la trouverait très souvent dans la philosophie antique, chez les stoïciens en particulier. Cependant – ce serait la deuxième chose que je voudrais soutenir – s'il est vrai que la militance cynique fait partie de tout un ensemble de pratiques de prosélytisme, elle est, me semble-t-il, singulière et se distingue de toutes les autres, en ce sens que la militance, le militantisme des écoles, des sectes philosophiques de l'Antiquité se faisait

tout de même essentiellement en circuit fermé. Il s'agissait, par le pouvoir du prosélytisme ou de la propagande, de gagner d'autres adhérents, de gagner à la cause le plus grand nombre d'individus possible. Mais c'était toujours sous la forme de la secte, sous la forme du petit nombre, du petit nombre privilégié que la militance philosophique s'exerçait.

Chez les cyniques, on a, me semble-t-il, une idée un peu différente. Ce serait l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation (une *paideia*), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former les gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir, les convertir brusquement. C'est une militance en milieu ouvert, en ce sens qu'elle prétend s'attaquer non pas simplement à tel ou tel vice ou défaut ou opinion que pourrait avoir tel ou tel individu, mais également aux conventions, aux lois, aux institutions qui, elles-mêmes, reposent sur les vices, les défauts, les faiblesses, les opinions que le genre humain partage en général. C'est donc une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse. Si on veut parler de la militance cynique, il ne faut pas oublier l'ensemble dont elle fait partie, il ne faut pas oublier qu'elle voisine avec beaucoup d'autres formes de prosélytisme philosophique dans l'Antiquité. Mais il faut aussi reconnaître, dans ce militantisme, une forme particulière : un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde. C'est cela, je crois, qui constitue la singularité de cette souveraineté cynique.

Une histoire de la philosophie, de la morale et de la pensée qui prendrait pour fil directeur les formes de vie, les arts d'existence, les manières de se conduire et de se tenir et les manières d'être, une telle histoire serait amenée à accorder évidemment une grande importance au cynisme et au mouvement cynique. En particulier, dans cette idée de la souveraineté cynique comme monarchie dérisoire et militante, on pourrait voir, me semble-t-il, l'origine de deux choses importantes pour notre culture.

Premièrement, un événement dans ce qu'on pourrait appeler l'imaginaire ou le mythologique de notre pensée politique : la figure du roi de dérision. Ce thème du rapport entre monarchie et dérision serait à étudier. On pourrait le trouver, je pense, sous un tas de formes. Par exemple, le couple constitué par le roi et son fou : le fou à côté du roi, le vis-à-vis du roi, l'anti-roi en un sens, la caricature du roi, à l'extrême opposé du roi, et qui, en même temps, est au plus proche du roi, son confident, le seul à

pouvoir lui parler librement, à user vis-à-vis de lui de la *parrésia* et qui, mieux encore que le roi, connaît la vérité, et d'ailleurs connaît la vérité du roi. Le roi et son fou, c'est une certaine transformation de ce thème de la monarchie de dérision.

On pourrait aussi étudier le thème du roi caché, du roi méconnu, de celui qui traverse l'humanité, la parcourt sans être jamais reconnu par quiconque, alors que c'est lui qui détient la forme la plus haute de vertu et le vrai pouvoir. On retrouve là un thème dont vous savez combien il est important dans le christianisme. Le thème christique du roi caché a certainement, jusqu'à un certain point, repris un certain nombre d'éléments à ce thème du roi cynique, du roi de misère. C'est aussi toutes les figures que l'on va retrouver si souvent du roi banni, du roi qui a été chassé de sa terre et parcourt le monde sans être reconnu par quiconque. Roi, saint, héros ou chevalier, c'est ce personnage masqué dont la vérité, l'héroïsme et la valeur hautement bénéfique pour l'humanité sont méconnus par l'humanité tout entière. Vous pourriez évidemment, aux confluences de tout cela, retrouver la figure du roi Lear. Le roi Lear, c'est bien en effet un certain épisode, la plus haute formulation sans doute de ce thème du roi de dérision, du roi fou et du roi caché. *Le Roi Lear* après tout, commence par une histoire de *parrésia*, une épreuve de franchise : qui dira la vérité au roi ? Et le roi Lear est précisément celui qui n'a pas été capable de reconnaître la vérité là où elle était. Et à partir de cette méconnaissance de la vérité, voilà qu'à son tour il est méconnu. Méconnu comme roi, il va errer à travers le monde, accompagné de gens qui vont le protéger et lui faire du bien sans qu'il les reconnaisse, jusqu'à cette fin qui recouvre tout à la fois la mort de sa fille, de Cordélie, et sa propre mort, l'accomplissement de la misère – mais accomplissement qui est en même temps le triomphe et la restitution de la vérité elle-même. Dans cet imaginaire en quelque sorte politique de la monarchie méconnue, je crois que le cynisme a joué un grand rôle.

Je pense aussi – et là les choses seraient sans doute plus faciles, mais devraient aussi être étudiées de près – que le cynisme a été à la matrice, au point de départ d'une longue série de figures historiques que l'on peut retrouver dans l'ascétisme chrétien, ascétisme qui est à la fois un combat spirituel en soi-même, contre ses propres péchés, ses propres tentations, mais combat aussi pour le monde tout entier. L'ascète chrétien, c'est celui qui purge le monde tout entier de ses démons. Idée de la saleté combative. Et puis, bien sûr, dans les mouvements divers qui ont pu traverser, accompagner le christianisme tout au long de son histoire, vous retrouveriez aussi cette idée du souverain caché, du souverain de dérision qui lutte pour l'humanité et pour l'affranchir de ses maux et de ses vices. C'est le déve-

loppement des ordres mendiants au Moyen Âge, ce sont les mouvements qui ont précédé la Réforme, qui l'ont suivie aussi. Et dans ces mouvements, [revient] perpétuellement le principe d'un militantisme, un militantisme ouvert qui constitue la critique de la vie réelle et du comportement des hommes et qui, dans le renoncement, le dépouillement personnel, mène le combat qui doit conduire au changement du monde tout entier. Et après tout, le militantisme révolutionnaire du XIX^e siècle, c'est bien encore cela, cette espèce de royauté, de monarchie cachée sous les oripeaux de la misère, en tout cas sous les pratiques du dépouillement et du renoncement, cette monarchie qui est combat agressif, combat perpétuel, combat incessant pour que le monde change. Et on peut dire, très brièvement, dans ces conditions que le cynisme non seulement a poussé le thème de la vraie vie jusqu'à [l'inverser en]* thème de la vie scandaleusement autre, mais il a posé cette altérité de la vie autre, pas simplement comme le choix d'une vie différente, bienheureuse et souveraine, mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre.

Vous voyez ainsi que le cynique, c'est celui qui, reprenant les thèmes traditionnels de la vraie vie dans la philosophie antique, transpose ces thèmes, les retourne en revendication et affirmation de la nécessité d'une vie autre. Et puis, à travers l'image et la figure du roi de misère, il transpose une nouvelle fois cette idée de la vie autre en thème d'une vie dont l'altérité doit conduire au changement du monde. Une vie autre pour un monde autre.

Nous sommes, vous le voyez, très loin, bien entendu, de la plupart des thèmes de la vraie vie antique. Mais on a là le noyau d'une forme d'éthique qui est tout à fait caractéristique du monde chrétien et du monde moderne. Et dans la mesure où il est ce mouvement par lequel le thème de la vraie vie est devenu principe de la vie autre et aspiration à un autre monde, le cynisme constitue la matrice, le germe en tout cas d'une expérience éthique fondamentale dans l'Occident.

Je m'arrête maintenant. Dans la seconde heure, si vous voulez, malgré ma mauvaise forme je vais essayer de commenter rapidement un texte d'Épictète (le fameux entretien 22 du livre III), où il y a une description très précise de la mission cynique. Et nous retrouverons, dans ce passage, ces thèmes mis en œuvre par Épictète.

* M.F. : le retourner dans le

NOTES

1. « Si tu vas bien et si tu te juges digne d'être un jour ton maître (*fias tuus*), je m'en réjouis » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot & F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1947, lettre 20, 1, p. 81).
2. « Ma liberté, Lucilius, est pleine et entière : quelque part où je suis, je suis à moi (*ibi meus sum*) » (*id.*, lettre 62, 1, p. 94).
3. « "Mais, me diras-tu, qu'est-ce que la totale indépendance ?" Ne pas craindre les hommes, ne pas craindre les dieux ; ne vouloir rien d'immoral, rien d'immodéré ; exercer un pouvoir absolu sur soi-même (*in se ipsum habere maximam potestatem*) » (*id.*, lettre 75, 18, p. 55).
4. « Jamais il [le sage] ne sera demi-libre, mais toujours sa liberté sera intacte et tout d'une pièce, il vivra affranchi, indépendant (*sui juris*), plus haut que tous les autres » (Sénèque, *De brevitate vitae*, V, 3, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 53) ; on peut citer aussi la lettre 75, 18 : « inestimable bien que d'arriver à s'appartenir (*suum fieri*) » (*Lettres à Lucilius*, éd. citée [1947], p. 55).
5. « Qui se possède (*se habet*), n'a rien perdu ; mais combien sont-ils qui ont le bonheur de se posséder (*habere se*) ? » (*id.*, lettre 42, 10, p. 5).
6. « Celui-ci est le servant d'un tel, celui-là de tel autre ; personne ne s'appartient (*suum nemo est*) » (*De brevitate vitae*, II, 4, éd. citée, p. 49).
7. « Sois heureux de ton propre fonds (*de tuo gaude*) » (*Lettres à Lucilius*, lettre 23, 6, éd. 1947, p. 99).
8. « Il [le sage] s'évertue sans cesse à ne faire fond que sur lui-même, à ne chercher de contentement qu'en lui-même (*a se omne gaudium peteret*) » (Sénèque, *Consolation à Helvia*, V, 1, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 63).
9. « Quoique nous soyons séparés par la mer, j'essayerai souvent de te rendre le service d'employer la violence pour te conduire dans une meilleure voie » (Sénèque, *Questions naturelles*, IV^A, 20, trad. P. Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, 1961, t. II, p. 178).
10. Dion Chrysostome, Discours IV : *Sur la royaute*, in *Les Cyniques grecs*, trad. L. Paquet, éd. citée, p. 202-225.
11. Diogène Laërce, *Vies et doctrines...*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, éd. citée, livre VI, § 32, p. 713.
12. Dion Chrysostome, *Sur la royaute*, § 11, in *op. cit.*, p. 204.
13. *Id.*, § 8, p. 203.
14. *Id.*, § 30, p. 207.
15. *Id.*, § 55-56, p. 211.
16. *Id.*, § 67, p. 213.
17. « Le célèbre Cratès, disciple de Diogène, fut honoré dans Athènes par ses contemporains comme l'était le génie tutélaire de chaque foyer. Jamais aucune maison ne lui était fermée ; un père de famille n'avait pas de secret si intime, que Cratès n'y fut admis et toujours à propos ; il était le conciliateur et l'arbitre par excellence de toutes contestations et de toutes querelles entre parents » (Apulée, *Florides*, XXII, 1-4, trad. V. Bétolaud, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Garnier Frères, 1836 ; Cratès est désigné selon Diogène comme l'"Ouvreur de portes", car il entrait dans toutes les maisons et y dispensait ses admonestations», VI, 86, p. 753 ; cf. un portrait semblable in Plutarque, *Moralia*, 632e).

18. Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21-34, trad. P. Chambry, éd. citée, p. 320-323.
19. Dion Chrysostome, Discours VIII : *Diogène ou De la vertu*, in *Les Cyniques grecs*, p. 233-241.
20. *Id.*, § 27, p. 239 (Zétès est, avec Calaïs, un des deux fils de Borée ; ils prirent tous deux part à l'expédition des Argonautes).
21. Jason fut le chef des Argonautes, meneur de l'expédition mythique partie à la conquête de la Toison d'or.
22. Fils d'Apollon et Paphos, Cinyras est le premier roi de Chypre, venu d'Asie. Aimé d'Aphrodite, laquelle lui octroya de considérables richesses, il vécut jusqu'à 160 ans. Sa longévité et sa fortune devinrent proverbiales.
23. « Diogène ou De la vertu », § 28, *loc. cit.* Fils de Tantale, Pélops fut coupé en morceaux et servi lors d'un repas destiné aux dieux par son propre père, lequel voulait mettre à l'épreuve l'omniscience des dieux. Ceux-ci firent vite la différence entre viande animale et chair humaine, à l'exception de Déméter qui dévora l'épaule du jeune homme. Tantale fut précipité en enfer pour ce mauvais jeu et son fils recomposé, à l'exception de l'épaule dévorée qui fut remplacée par une pièce en ivoire.
24. *Ibid.*
25. « On prenait bien en pitié notre Héraclès peinant et luttant : on le qualifiait de plus malheureux des hommes et pour cette raison, d'ailleurs, on se mit à désigner du nom de "labeurs" ses travaux et ses œuvres, comme si une vie de labeur était une vie de combat (et une vie misérable) » (*ibid.*).
26. *Ibid.*
27. *Id.*, § 30, p. 239.
28. *Id.*, § 31, p. 239.
29. *Ibid.*
30. *Id.*, § 33, p. 240.
31. « Ainsi parlait Diogène, et la foule qui l'entourait prenait un vif plaisir à entendre ses paroles. Mais s'arrêtant, je suppose, à cette dernière image d'Héraclès, il coupa court à ses discours, s'accroupit sur le sol et fit quelque chose de vulgaire. Les gens se mirent alors à se moquer de lui, à le traiter de fou, et les sophistes reprisent leur vacarme de plus belle, comme les grenouilles dans un étang quand elles n'aperçoivent plus le serpent d'eau » (*id.*, § 36, p. 240-241).

LEÇON DU 21 MARS 1984

Deuxième heure

Lecture du livre d'Épictète sur la vie cynique (III, 22). — Les éléments stoïciens du portrait. — La vie philosophique : du choix raisonné à la vocation divine. — La pratique ascétique comme vérification. — Éléments éthiques de la mission cynique : endurance, vigilance, inspection. — La responsabilité de l'humanité. — Le gouvernement du monde.

Je vais tâcher rapidement de faire avec vous la lecture du chapitre 22 du troisième livre des *Entretiens* d'Épictète. C'est un texte fort intéressant dans la mesure où il s'agit bel et bien de la description de la mission cynique. Si on admet, conformément à ce que je vous disais tout à l'heure, que le retournement du thème de la vie souveraine chez les cyniques avait amené l'affirmation, d'une part, que le cynique est un roi et, d'autre part, qu'il a une dure mission à remplir, on trouvera, développé chez Épictète, le second aspect (celui de la mission), alors que Dion Chrysostome souligne davantage le thème de la monarchie cynique (Discours IV à VIII). Épictète est donc intéressant pour cette définition de la souveraineté cynique comme mission.

C'est un texte qui est tout de même complexe et qu'on ne peut prendre comme l'expression directe par un cynique de ses formes de vie : Épictète était un stoïcien. Vous savez qu'il y avait — c'est une chose compliquée, difficile, pas très claire — énormément de rapports, de proximité, de points de contact entre une certaine forme de stoïcisme et une certaine forme de cynisme. Avec Épictète nous avons donc là une représentation, par un stoïcien, de la vie cynique dans ce qu'elle pouvait avoir de plus facilement acceptable, de plus facilement reconnaissable, de plus essentiel et de plus pur pour un stoïcien.

Épictète va écarter de cette représentation de la vie cynique les traits les plus bruyants, les plus voyants, les plus scandaleux. Il va balayer le thème de l'impudeur et dire que le cynique n'a pas à être sale, dégoûtant, qu'il doit au contraire attirer les gens à lui, non par le luxe bien sûr, mais par la

propreté et par la décence. Il va donc éliminer de la vie cynique un certain nombre de choses. Il ajoutera, dans la description de cette vie cynique, un certain nombre d'éléments proprement stoïciens, en particulier tout ce qui concerne la pratique de l'examen des représentations, la théorie de la propension, de la répulsion, du désir et de l'aversion. Il reprendra toutes ces catégories stoïciennes à l'intérieur de sa description de la vie cynique, de sorte qu'on a une sorte de mixte, de mélange, la description stoïcisante d'un cynisme qui est – c'est sur ce point que je voudrais m'arrêter – présenté ici comme pratique militante de la vie philosophique. La vie philosophique donc, comme militance.

Comment Épictète présente-t-il cette militance cynique, ce courage de faire valoir, dans sa vie et à l'égard des autres, la vérité d'une philosophie ? La première chose à souligner, c'est que, en parlant de la pratique cynique, Épictète ne définit pas exactement un choix de vie, mais une mission que l'on reçoit. Cette différence ou cette inflexion (du choix de vie à la mission reçue) me paraît quelque chose d'important.

En prenant comme point de référence le stoïcisme, on peut dire que, pour les stoïciens, chaque homme vivant dans une cité se trouvait recevoir un statut, une fortune, éventuellement des charges et des obligations. Et les stoïciens considéraient qu'il serait déshonorant, ou en tout cas moralement condamnable de se dérober à ces différentes tâches. On a à se marier, on a à élever ses enfants, on a à exercer des magistratures si besoin est, etc. Ce sont des charges, des charges qu'on recevait et auxquelles on ne pouvait pas se dérober.

En revanche, et par opposition à ces charges, que [représentait] la philosophie ? La philosophie était précisément un choix, le choix d'une certaine forme d'existence qui permettait d'exercer ces fonctions, ces charges, ce statut d'une certaine façon. La philosophie était un choix par rapport à une sorte de mission sociale qui était reçue. La vie cynique, [telle que] présentée ici par Épictète, transforme cette idée de la philosophie comme pur choix par opposition aux missions et aux charges reçues. Épictète ne décrit pas le *kunizein* (le fait d'être cynique, de mener la vie cynique) comme un choix que l'on ferait par soi-même, au contraire. Parlant de ces gens qui se mettent à mener la vie cynique (portant un manteau grossier, dormant sur la dure), il dit que tous ces choix d'existence, ces pratiques volontaires qu'on s'impose à soi-même ne peuvent pas constituer le véritable *kunizein* (la véritable pratique cynique).

Le disciple qui se veut cynique, interlocuteur d'Épictète dans ce dialogue, dit la chose suivante : « Je porte déjà un manteau grossier, alors aussi j'en porterai un. Je couche déjà sur la dure, alors aussi j'y coucherais.

Je prendrai, en outre, une misérable besace et un bâton, et j'entreprendrai mes courses, mendiant et injuriant les passants¹. » Ce disciple considère donc, ou croit que être cynique, c'est faire ce choix, ce choix de vêtement, ce choix d'allure, ce choix de mode de vie. À quoi Épictète réplique : « Si c'est ainsi que tu te représentes l'affaire, éloigne-t'en; ne t'en approche pas, elle n'a rien à faire avec toi². » Épictète veut dire, je crois, que toute cette extériorité de la vie cynique (ce manteau grossier, cette misérable besace, ce bâton), ce sont des oripeaux qui n'engagent pas la vie cynique proprement dite. Mais il y a une autre raison. Ce n'est pas simplement parce que ce sont des oripeaux matériels qui ne concernent pas le rapport de soi à soi, c'est aussi parce que, en faisant cela, l'individu s'érigé lui-même en cynique. Il s'auto-institue cynique. Or c'est précisément ce que l'on ne doit pas faire. Pour Épictète, celui qui, indépendamment des dieux (*dikha theous*), « entreprend une affaire aussi importante, encourt la colère divine et ne veut pas autre chose que se couvrir de honte aux yeux de tous³ ».

Par conséquent, l'adoption de la vie cynique ne doit pas être le choix que l'on fait de soi-même à soi-même, que l'on fait pour soi-même à partir de sa propre décision, elle ne peut pas se faire *dikha theous* (indépendamment des dieux). Épictète donne à ce moment-là une comparaison : Imagine que quelqu'un entre dans une maison bien ordonnée. Là, il se déclare l'intendant de cette maison et il se met à exercer les fonctions d'intendant, sans rien connaître à cette maison ni à l'ordre qui y préside. Aussitôt, bien entendu, ce serait le plus grand désordre. Et le maître de la maison, voyant le désordre ainsi produit, aurait tôt fait de chasser l'imposteur⁴. Eh bien, la même chose se passe dans l'ordre de la vie cynique. La vie cynique est une vie pour laquelle on doit être désigné par Dieu, tout comme le véritable intendant, qui fera régner l'ordre qu'il faut dans une maison, est celui qui aura été désigné par le maître de maison. On ne s'auto-institue pas intendant dans une maison. On ne s'auto-institue pas cynique.

Épictète fait à ce sujet une prosopopée de Dieu, lui prêtant le discours suivant. Dieu s'adresse au Soleil et lui dit : « Toi, tu es le soleil [...] Accomplis ta révolution et mets ainsi en mouvement toutes choses, depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites⁵. » Puis, se tournant vers un animal, il lui dit : « Toi, tu es un taureau, porte-toi en avant et combats, car c'est ton affaire, cela te convient et tu es capable⁶. » Enfin, se tournant vers un homme, il lui dit : « Toi, tu es capable de commander l'armée contre Ilion, tu seras Agamemnon. Toi, tu es capable de battre Hector en combat singulier : sois Achille⁷. » Cette comparaison est claire : tout comme Dieu a assigné à chaque chose sa place dans le monde et le rôle à y exercer,

de la même façon. Dieu désigne certains individus parmi les humains pour leur confier une certaine mission. Cette mission est d'ailleurs représentée métaphoriquement ici, par ces différents éléments : le philosophe est comme le soleil qui éclaire le monde et met en mouvement toutes choses, grandes et petites ; le philosophe est comme le taureau, qui se porte en avant et combat (militance) ; le philosophe est aussi celui qui est capable de commander aux hommes, tout comme Agamemnon a commandé contre Ilion ; le philosophe enfin est capable de soutenir les combats les plus durs contre les défauts et les vices, tout comme Achille a été capable de combattre Hector. Eh bien le soleil, le taureau, Agamemnon, Achille ont été désignés par Dieu pour exercer leur fonction et leur rôle. De la même façon, le philosophe cynique est bien évidemment désigné, et il n'a pas à s'auto-désigner.

Alors sur ce point, je crois qu'il faut faire la distinction suivante. Épicète ne dit pas du tout que, pour pratiquer la vie de philosophe, il faut attendre de recevoir cette mission de la part de Dieu. Pour lui la philosophie, la manière philosophique de vivre en quelque état qu'on soit, que l'on soit magistrat ou que l'on soit marié, que l'on soit pauvre ou riche, cette façon philosophique de vivre est bien l'effet d'un choix. Mais il y a, à l'intérieur de la vie philosophique, une certaine fonction particulière, fonction de pointe, fonction de combat, fonction aussi de service pour l'humanité. Cette fonction, c'est précisément le cynisme. À l'intérieur de ce domaine général de la philosophie qui repose sur le choix, il y a la mission philosophique de certains. Cette mission philosophique ne peut être que confiée par un dieu, et nul ne peut s'instaurer, en quelque sorte, professionnel de la philosophie s'il n'a pas reçu cette mission. Choisir la vie philosophique plutôt que la vie non philosophique, c'est affaire de choix et de liberté. Se poser comme cynique et entreprendre cette tâche qui consiste à s'adresser au genre humain pour combattre avec lui et pour lui, éventuellement contre lui pour le changement même du monde, c'est une mission que l'on peut recevoir de Dieu, et de Dieu seulement. Il faut l'attendre, on n'a pas à se la confier soi-même.

En un sens, vous voyez qu'on retrouve là le thème socratique de la mission divine. Socrate aussi avait reçu une mission. Et dans l'*Apologie de Socrate*, souvenez-vous, le fait que Socrate soit lié à cette mission, quel effet cela avait-il, quelle conséquence cela portait-il ? Dans l'*Apologie*, Socrate disait qu'il avait une mission et en concluait que, puisqu'il l'avait reçue, il ne pouvait pas s'en défaire. Quelle qu'ait été l'hostilité rencontrée par cette mission, en dépit du fait qu'il avait, à cause d'elle, encouru la colère du citoyen, non seulement sa colère, mais un procès, non seule-

ment un procès, mais la mort, eh bien, en dépit de tout cela, puisqu'il avait reçu cette mission, il la garderait et il en accomplirait les tâches jusqu'au bout. La mission le liait, lui personnellement, à une certaine tâche.

Dans ce texte d'Épictète, la mission philosophique va prendre un peu un autre sens. Par la mission, le cynique est bien sûr lié à lui-même, à cette obligation, mais cette idée de mission a essentiellement pour effet d'écartier de la profession de cynique tous ceux qui n'y ont pas droit et tous ceux qui n'ont pas été désignés pour cela. La mission divine constraint Socrate à être philosophe, en dépit des dangers. La mission divine [selon] Épictète exclut de cette mission philosophique, de cette tâche philosophique tous ceux qui n'y ont pas droit, tous ceux qui n'en sont pas capables et tous les faux philosophes. Il me semble donc que les deux notions de mission n'ont pas exactement le même effet, même si, effectivement, la mission cynique fait écho au thème socratique de la mission philosophique reçue [du dieu].

On reçoit donc la mission d'être cynique. Encore une fois, tout le monde doit pouvoir être capable du choix de la vie philosophique. En revanche, certains sont des missionnaires de la philosophie, ils font profession de philosophie. Dans la traduction de chez Budé, le titre donné au chapitre – titre ajouté par la suite, il n'est ni d'Épictète ni d'Arrien –, est : « De la profession de cynique⁸ » (en grec : *peri kunismou*, au sujet du cynisme). C'est une traduction qu'on peut reprendre, en donnant bien entendu à « profession » les deux sens du terme. C'est la philosophie comme un métier auquel on va se consacrer entièrement. C'est aussi une profession en ce sens que c'est l'attitude par laquelle on manifeste, aux yeux de tous, la philosophie à laquelle on croit, et le fait que l'on croit à cette philosophie, et que l'on s'identifie effectivement au rôle philosophique qui a été donné. C'est donc bien de la profession philosophique qu'il va être question.

Il y aurait là un tas de choses à dire sur l'émergence, à peu près à cette époque-là (au II^e siècle), de cette conception en quelque sorte professionnelle des activités. Vous trouverez chez Marc Aurèle des considérations sur l'exercice du pouvoir impérial comme profession et presque comme métier⁹. Or cette mission de devenir des professionnels de la philosophie, que certains, parmi ceux qui ont fait le choix philosophique, ont reçue, à quoi peut-on la reconnaître ? Y a-t-il des signes, comme après tout il y aura dans le christianisme des signes de la grâce divine ou de la vocation divine ? En fait, pour Épictète, il n'y a pas de marque préalable qui permette de se reconnaître soi-même comme chargé d'une mission philosophique. On ne peut se reconnaître comme chargé de cette mission philosophique qu'à la condition de s'être éprouvé soi-même. C'est là le rôle important

qu'il fait jouer à la connaissance de soi. Qui veut devenir cynique ne doit pas chercher des signes extérieurs comme quoi Dieu l'aurait choisi. Il lui faut faire autre chose : « Examine la chose plus sérieusement, connais-toi toi-même, interroge la divinité, sans Dieu ne tente pas l'entreprise¹⁰. » Un peu plus haut il disait : « Vois-tu comment tu dois entreprendre une affaire si importante ? Commence par prendre un miroir, regarde tes épaules, examine tes reins, tes cuisses¹¹. » Par ce texte, qui est une référence évidente à l'athlète et au combat, de quoi s'agit-il ? On reconnaîtra que l'on est fait pour le métier de cynique et qu'on a reçu cette mission, si on s'exerce à la vie cynique et si effectivement on peut, dans cette vie, dans l'exercice de cette vie, reconnaître qu'on est capable de l'accomplir. Non pas auto-institution, mais épreuve de soi sur soi, reconnaissance de ce qu'on est et de ce qu'on est capable de faire dans la tentative de vivre cyniquement. Comment se déploie cette série d'épreuves et d'expériences que l'on doit faire sur soi-même pour se reconnaître comme cynique ? C'est très simple, et vous allez tout de suite reconnaître des éléments qu'on connaît déjà : « Tout d'abord, pour ce qui te concerne personnellement [dit Épictète à celui qui veut entreprendre la vie cynique ; M.F.], il te faut changer complètement ta manière actuelle d'agir, n'accuser ni Dieu ni homme ; il te faut supprimer entièrement tes désirs, ne chercher à éviter que ce qui dépend de toi, n'avoir ni colère, ni envie, ni pitié ; ne trouver belle aucune fille ni aucune gloriole, ni beau aucun garçonnet, ni bonne aucune friandise. Car il faut bien que tu saches ceci : les autres hommes se mettent à l'abri de leurs murs et de leurs maisons et des ténèbres pour accomplir les actions de ce genre, et ils ont mille moyens pour les cacher : on tient sa porte fermée¹². » Quant au cynique, que devra-t-il faire ? Il ne doit rien vouloir cacher de ce qui le concerne, il n'a pour se cacher que son *aidōs* (sa pudeur). « Voilà sa maison à lui, voilà sa porte, voilà les gardes de sa chambre à coucher, voilà ses ténèbres¹³. »

Il est absolument clair que c'est bien l'idéal de la vie non dissimulée qu'on retrouve là, avec, premièrement cette mutation, cet infléchissement proprement stoïcien : le principe de la vie dissimulée est articulé directement, non pas sur l'*anaideia* (l'impudeur), mais au contraire sur l'*aidōs* (la pudeur). C'est-à-dire que la vie non dissimulée est restituée ici par Épictète dans son sens traditionnel. La vie doit être non cachée parce que celui qui mène la vie philosophique, se conduisant selon les règles de la pudeur, n'a pas à se cacher, et tout le monde peut voir ce qu'il fait. Vous reconnaisserez bien le principe de la vie non dissimulée, mais avec ce mouvement de retrait par rapport à l'*anaideia*. Deuxièmement, vous voyez que la première épreuve à laquelle un individu va recon-

naître qu'il est capable d'être cynique et pouvoir reconnaître la mission dont il est chargé, c'est ceci : va-t-il être capable ou non de vivre dans la non-dissimulation ?

La deuxième épreuve consiste précisément à savoir si l'on est capable de mener une vie qui n'a besoin de rien, une vie de dépouillement et de pauvreté, c'est-à-dire la vraie vie, la vie sans mélange et sans dépendance. Épictète expose cette seconde épreuve de la vie cynique un peu plus loin quand il dit que le cynique est celui qui a une matière à travailler. Et quelle matière le cynique a-t-il à travailler ? Tout comme le charpentier a, pour matière sur laquelle il travaille, le bois, de la même façon le cynique a à travailler sur sa propre âme. « Le misérable corps n'est rien pour moi [...]. L'exil ? Et où peut-on m'expulser ? [...] Partout où j'irai, il y aura le soleil, la lune, les astres, les songes, les présages, la conversation avec les dieux¹⁴. » On a là la seconde épreuve cynique, l'épreuve d'une vie de pauvreté et d'errance que rien ne vient attacher et retenir à une patrie. C'est une vie sous le soleil, la lune, les astres, c'est une vie qui parle avec les dieux, qui écoute les songes et entend les présages. Mais en dehors de cela, elle n'est liée à rien, c'est la vie *adiaphoros*, c'est la vie indépendante, celle dont on parlait la dernière fois, vie de pauvreté et de dénuement.

La troisième épreuve de la vie cynique est celle de la vie diacritique (*diakritikos*), de la vie qui fait la différence. Est-on capable de mener la vie de chien aboyant, qui sait reconnaître les amis des ennemis, qui sait reconnaître ceux qui sont favorables à [leur] maître et ceux qui lui sont hostiles ? Le cynique est celui qui est capable de montrer aux hommes qu'il sont entièrement dans l'erreur et cherchent la nature du bien et du mal là où elle ne se trouve pas. Le cynique doit être et se reconnaît au fait, dit Épictète, qu'il est un éclaireur (*kataskopos*), un éclaireur indiquant aux hommes ce qui leur est favorable et ce qui leur est hostile¹⁵. C'est très exactement cette fonction diacritique [qui consiste à] faire la différence entre ce qui est favorable et ce qui est hostile, entre les amis et les ennemis.

Vous voyez que les trois aspects de la vie cynique que je vous avais exposés la dernière fois se retrouvent très clairement dans ce texte. Ils constituent à la fois la manifestation de la vie cynique, la manière de la mener, et en même temps la manière de se donner à soi-même les signes que l'on est capable de la mener. C'est à la fois l'expression et l'épreuve, la mesure et l'affirmation de la vie cynique.

Il n'y a donc pas à chercher de signes extérieurs de la mission cynique. La mission cynique ne se reconnaîtra que dans la pratique de l'*askēsis*. L'ascèse, l'exercice, la pratique même de toute cette endurance qui fait que l'on vit dans la non-dissimulation, dans la non-dépendance, dans

la diacritique entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, tout cela va être en soi le signe même de la mission cynique. On n'est pas appelé au cynisme comme Socrate a pu l'être par le dieu de Delphes qui lui a fait signe, ni, comme le seront les Apôtres, par le don des langues qu'ils auront reçu. Le cynique se reconnaît lui-même, et il est seul en quelque sorte avec lui-même pour se reconnaître dans l'épreuve qu'il fait de la vie cynique, de la vie cynique dans sa vérité, vie non dissimulée, vie sans dépendance, vie qui refait, défait le partage du bien et du mal.

Maintenant, une fois dit que le cynisme est une mission, que l'on reconnaît qu'on est capable de la mener à bien par cette perpétuelle mise en épreuve de soi-même, en quoi va-t-elle consister ? Voilà le troisième point, troisième temps de réflexion que l'on trouve dans ce texte. En quoi consiste la mission cynique telle qu'Épictète la présente ? Tout à fait à la fin du texte, il y a un passage tout à fait important, décisif je crois. Épictète, finissant son entretien avec le candidat cynique, lui rappelle combien la tâche qu'il aura à accomplir est difficile, et donc avec quelles précautions il devra aborder cette tâche, avec quel soin il convient de s'y préparer. Pour caractériser cette tâche, Épictète a recours à une citation d'Homère. Dans l'*Iliade* (livre VI, vers 492), Hector, juste avant le combat contre Achille, dit à Andromaque (je ne sais pas au fond si c'est le combat avec Achille à ce moment-là, enfin peu importe) : Rentre à la maison, va faire ton tissage, « *la guerre, c'est aux hommes qu'elle incombera / à tous, et spécialement à moi* ». La mission cynique est donc une mission de combat. Il y a les femmes, les autres qui doivent rentrer à la maison, faire leur tissage ; et puis il y a les « quelques-uns », les soldats qui, eux, auront à se battre et accomplir leur mission de guerre. Le cynique est un philosophe en guerre. Il est celui qui mène, pour les autres, la guerre philosophique.

Cette mission de guerre philosophique, que comporte-t-elle ? Premièrement, elle comporte tout ce qu'on connaît déjà : la dureté à l'égard de soi-même, toutes les privations que le cynique s'impose à lui-même. Épictète le rappelle : le cynique n'a ni vêtement ni abri ni foyer, il vit dans la saleté, il ne possède ni esclave ni patrie. Le cynique évoqué par Épictète dit de lui-même : « Je suis sans abri, sans patrie, sans ressources, sans esclaves. Je dors sur la dure. Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule et le ciel et un seul vieux manteau¹⁶. » Seulement, il n'est pas caractérisé pour Épictète par cette simple privation. Il y a plus, et on reconnaît là quelque chose que j'évoquais la dernière fois : l'acceptation des violences, des coups, des injustices que les autres peuvent lui faire subir. C'était un trait caractéristique du cynisme. Les coups, les insultes, les humiliations sont pour les cyniques un exercice,

et cet exercice a valeur d'entraînement, entraînement à l'endurance physique, entraînement aussi à l'indifférence à l'égard de l'opinion. Et c'était également, souvenez-vous, une manière d'opérer un retournement et d'apparaître comme étant plus fort que les autres, de montrer qu'on peut l'emporter sur les autres. C'étaient ces scènes dans lesquelles on avait vu Diogène accepter une insulte ou un coup, et puis retourner la situation et apparaître comme étant plus fort que les autres.

Chez Épictète, on retrouve tous ces thèmes de l'acceptation des souffrances et des injustices, qui encore une fois sont assez singuliers dans l'Antiquité, acceptation avec également une valeur d'épreuve et d'entraînement. Épictète dit au paragraphe 53 : Si Dieu t'engage dans la voie cynique, ce n'est pas parce qu'il aime voir que tu reçois des coups, c'est pour « que tu deviennes grand »¹⁷. Les coups, donc, rendent grand. Ils éprouvent, ils entraînent, ils perfectionnent. Un peu plus loin, Épictète dit encore : Quand on reçoit des coups, il ne faut pas aller trouver César ou le proconsul. Le cynique est persuadé que dans toutes les souffrances qu'il doit endurer, c'est Zeus qui l'exerce¹⁸. Idée donc, vous le voyez, que la souffrance acceptée par le cynique, l'humiliation à laquelle il ne se dérobe pas valent exercice.

Mais cet exercice, à quoi mène-t-il ? Il mène, d'une part, bien sûr à distinguer ce qui est du corps et ce qui est de l'âme. « La capacité d'endurance du cynique doit être telle qu'il passe aux yeux du vulgaire pour insensible, pour une véritable pierre. Personne ne peut l'injurier, lui, le frapper, l'outrager. Quant à son corps, il l'a livré lui-même à qui le désire pour le traiter comme il lui semble bon¹⁹. » Mais il y a un autre aspect de l'endurance cynique, de la valeur d'exercice prise par l'acceptation de ces humiliations, de ces insultes et de ces coups – ceci est important et marque sans doute une certaine proximité avec le stoïcisme, comme une contamination entre la pensée cynique et la pensée stoïcienne chez Épictète –, c'est que l'exercice de l'endurance manifeste et renforce le lien philanthropique qui peut exister entre les philosophes et le genre humain tout entier. À la souffrance et à l'injustice qu'il subit de la part d'un autre, le cynique répondra d'une façon tout à fait dissymétrique par l'affirmation qu'il est, lui, lié par un lien d'amitié, ou en tout cas par un lien de philanthropie à ceux-là même qui lui font du mal. On supportera la violence et l'injustice, non seulement pour devenir endurant et se préparer à tous les malheurs qui pourront arriver – ce qui est la forme classique – mais comme un exercice d'amitié, d'affection, de lien en tout cas intense avec le genre humain tout entier. Aux paragraphes 54-55, il est dit : C'est un sort bien plaisant qui est préparé au cynique, « il doit être battu comme un âne et, ainsi battu, il doit aimer ceux qui le battent comme s'il était le père et le frère de tous²⁰ ».

Ce rapport d'insultes, d'humiliations, de violences, qui s'instaure entre le cynique et les autres, et dont on avait vu chez Diogène qu'il servait à une sorte de reprise de maîtrise, de reprise de domination ironique, apparaît donc ici, par une inflexion intéressante dans l'histoire de l'éthique, comme étant l'occasion d'un retournement, retournement non pas en domination, non pas en force, ne permettant pas une autre forme de maîtrise, mais retournement qui fait que l'insulte donne l'occasion au cynique d'établir un rapport d'affection avec ceux-là même qui lui font mal et, à travers lui, avec le genre humain tout entier.

Si le cynisme, dans cette pratique de l'endurance, tisse ainsi des liens avec l'humanité tout entière, quelle sera alors maintenant, sur fond de ce lien d'amitié avec l'humanité tout entière, l'activité du cynique et sa tâche de missionnaire ? Il sera – on avait trouvé le mot tout à l'heure – le *kataskopos* (l'éclaireur)²¹, ou encore l'*episkopos* (j'allais dire : l'évêque) du genre humain auquel il s'adresse²². Et pour l'analyse de cette mission du cynique, il faut je crois se référer au long passage de ce texte où Épicétète explique pourquoi le cynique ne doit pas se marier. C'était en effet une thèse stoïcienne que tout homme devait se marier, sauf circonstances particulières qui pouvaient l'en empêcher, car le mariage fait précisément partie des charges de l'humanité. En tant qu'être humain, en tant que l'on a une famille, que l'on est citoyen d'une ville, en tant surtout qu'on est membre du genre humain, il n'est pas question de se dérober à cette obligation générale. Or, dit Épicétète dans ce passage, si tout homme doit se marier (thèse stoïcienne), en revanche le cynique, lui, non seulement peut ne pas se marier, mais doit ne pas se marier. Et pourquoi ne doit-il pas se marier ? Parce que s'il avait à s'occuper de son ménage, eh bien il lui faudrait faire chauffer l'eau du bain pour son fils, il faudrait qu'il fournisse de la laine à sa femme quand elle est enceinte, il faudrait rendre service à son beau-père et fournir à toute sa famille des subsistances²³. Or, il est bien clair que le cynique doit « demeurer libre de tout ce qui pourrait le distraire ». Il doit être « tout entier au service de Dieu [renvoi à la mission dont je parlais tout à l'heure ; M.F.], en mesure de se mêler aux hommes, sans être jamais enchaîné par les devoirs privés²⁴ ». Et le cynique apparaît, à ce moment-là, comme un homme dont la misère, le dénuement, l'absence de maison et de patrie, ne sont rien d'autre que la condition pour pouvoir exercer, de façon positive, la mission positive qu'il a reçue. Il apparaît à ce moment-là, lui qui est libre de tout et de tous ses mouvements, comme une sorte de veilleur universel qui veille sur le sommeil de l'humanité. Veilleur universel, il doit veiller sur tous les autres, sur tous ceux qui sont mariés, sur tous ceux qui ont des enfants. Il doit observer

ceux qui traitent bien leur femme et ceux qui la traitent mal, il doit voir « quels sont les gens qui ont entre eux des différends, quelle maison jouit de la paix et laquelle n'en jouit pas ». Il doit « faire sa tournée comme un médecin et tâter le pouls de tout le monde²⁵ ».

Missionnaire universel du genre humain, qui veille sur les hommes quoi qu'ils fassent et où qu'ils soient, qui frappe aux portes, qui entre, qui vérifie ce qui se passe, qui dit ce qui est bien et ce qui est mal. Tout ceci vous voyez, c'est la mission du cynique qui n'est pas autre chose que l'envers positif du détachement qu'on exige de lui. L'image du missionnaire, du médecin de tous, de l'éclaireur qui donne à tous avis et conseils, l'image du bienfaiteur qui pousse chacun à faire ce qu'il doit faire, c'est cette image qui est quelque chose de nouveau, par rapport à ce qu'on pourrait appeler le prosélytisme ou le militantisme habituel et traditionnel dans les différentes sectes philosophiques de l'Antiquité. Le cynique est un fonctionnaire de l'humanité en général, il est un fonctionnaire de l'universalité éthique. Et cet homme, dont on demande le détachement à l'égard de tous les liens particuliers qui pourraient être ceux de la famille, de la patrie, de la responsabilité civique et politique, il n'en est libéré que pour pouvoir accomplir la grande tâche de l'universalité éthique, universalité éthique qui n'est pas l'universalité politique d'un groupe (la cité ou l'État ou même le genre humain tout entier), mais l'universalité de tous les hommes. Lien individuel aux individus, mais à tous les individus, c'est cela qui caractérise, dans sa liberté, mais aussi dans sa forme obligatoire, le lien du cynique avec tous les autres hommes qui constituent le genre humain.

Le cynique est donc responsable de l'humanité. Cette tâche humble, rude, dure, qui demande tellement de renoncements, est en même temps la plus bénéfique et la plus haute. D'abord, elle est utile aux hommes et à tous les hommes. « Qui [demande Épictète ; M.F.] rend les plus grands services aux hommes, ceux qui introduisent dans le monde deux ou trois marmots au vilain museau [c'est-à-dire ceux qui se marient et font des enfants ; M.F.], ou ceux qui exercent leur surveillance (*hoi episkopountes*), dans la mesure de leur force, sur tous les hommes, observant ce qu'ils font, comment ils passent leur vie, de quoi ils ont soin, ce qu'ils négligent contrairement à leurs devoirs ?²⁶ » On trouve la référence bien sûr au thème de l'*epimeleia*, *epimeleia* double qui fait que le philosophe (en l'occurrence ici, le cynique) est celui qui veille à ce sur quoi veillent les hommes. Leur souci, leur *epimeleia*, c'est de veiller au souci des hommes. Prendre en souci le souci des hommes apparaît ici comme la tâche même du philosophe cynique. Cette tâche est donc utile à tous les hommes, elle vaut largement toutes les activités privées. Il vaut mieux

veiller sur le monde tout entier que de fabriquer deux ou trois marmots au vilain museau. Mais cela vaut mieux aussi que n'importe quelle activité publique. Sans doute, dit Épicrète, le cynique ne montera pas à la tribune pour parler de revenus publics, ou de la guerre ou de la paix dans le cadre de la cité²⁷. Mais, s'il ne fait pas cela, en revanche le cynique s'adressera, lui, à tout le monde, qu'il soit Athénien, Corinthien ou Romain. Et il ne discutera pas des impôts, des revenus, de la paix et de la guerre. Avec tous ces hommes, Athéniens, Corinthiens et Romains, de quoi discutera-t-il ? « Du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté ». Peut-il exercer une autorité plus grande que celle-là ? N'est-ce pas cela (parler à tous les hommes du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté) la véritable activité politique, le véritable *politeuesthai* ?²⁸

Voilà que le cynique apparaît maintenant, lui qui n'a été qu'un roi de misère et un roi caché et méconnu, comme celui qui exerce la véritable fonction du *politeuesthai*, la véritable fonction de la *politeia*, entendue au vrai sens du terme, cette *politeia* où il n'est pas simplement question de la guerre et de la paix, des impôts, des taxes et des revenus dans une cité, mais du bonheur et de l'infortune, de la liberté et de la servitude avec le genre humain tout entier. Et du coup le cynique se trouve associé au gouvernement de l'univers. Ce *politeuesthai* n'est plus celui des cités ni des États, c'est celui du monde tout entier. Épicrète évoque la dure journée du cynique, qui, à travers tous les dépouilements, toutes les privations, toutes les souffrances, l'a mené à interroger les hommes et à les aider là où ils étaient. Et, au soir de cette dure journée qui est la vie du cynique, eh bien, dit Épicrète, il peut s'endormir le cœur pur, sachant que « toutes ses pensées sont les pensées d'un ami et d'un serviteur des dieux, d'un associé du gouvernement de Zeus²⁹ ». Voilà donc le cynique, au soir de sa vie, restauré, par-delà sa monarchie cachée, dans la vraie souveraineté qui est celle des dieux sur le genre humain tout entier. C'est là le retournement du thème de la souveraineté chez les cyniques.*

* Le manuscrit présente ici un développement qui ne sera pas repris :

« Arrêtons-nous là un instant. D'une part, je sais ce qu'il y a ou ce qu'il y aurait d'exagéré à créditer le cynisme d'avoir inventé la militance philosophique. D'abord, parce qu'il semble bien qu'il ait enraciné sa propre pratique dans une tradition qui lui préexistait. Ensuite et surtout, parce qu'une certaine militance a existé à des degrés divers et sous des formes différentes dans les plus nombreux des mouvements philosophiques de l'Antiquité : école, enseignement général. La militance cynique fait partie de tout un ensemble de pratiques de prosélytisme. Mais ce qui en fait la singularité et la distingue de toutes les autres, c'est qu'elle se déroule non en circuit fermé mais en milieu ouvert, c'est qu'elle n'exige pas

La prochaine fois, qui sera la dernière, j'essaierai de reprendre ce thème de la *parrēsia* et de vous montrer comment, à travers même le mode d'être cynique, les valeurs de la *parrēsia* se sont infléchies et quelle figure elles commencent à prendre dans le christianisme.

*

NOTES

1. Epictète, *Entretiens*, livre III, entretien XXII, 10, trad J. Souilhé & A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 71.

2. *Id.*, III, XXII, 11, p. 71.

3. *Id.*, III, XXII, 2, p. 70.

4. *Id.*, III, XXII, 3-4, p. 70.

5. *Id.*, III, XXII, 5-6, p. 70.

6. *Id.*, III, XXII, 6, p. 70.

7. *Id.*, III, XXII, 7-8, p. 70.

8. *Ibid.*

9. Cf., sur ce point, *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 192-194 (les textes de Marc Aurèle sont les *Pensées*, VI, 30 et VIII, 5).

10. Épictète, *Entretiens*, III, XXII, 53, éd. citée [1963], p. 78.

11. *Id.*, III, XXII, 51, p. 77.

12. *Id.*, III, XXII, 13-14, p. 71.

13. *Id.*, III, XXII, 15-16, p. 72.

14. *Id.*, III, XXII, 21-22, p. 72.

15. « En réalité, le Cynique est bien pour les hommes un éclaireur (*kataskopos*) de ce qui leur est favorable et de ce qui leur est hostile. Et il doit explorer d'abord avec exactitude, puis revenir annoncer la vérité, sans se laisser paralyser par la crainte » (*id.*, III, XXII, 24-25, p. 73).

une éducation, une *paideia*. Elle utilisera des moyens violents, drastiques pour secouer les gens. C'est enfin qu'elle prétend s'attaquer uniquement aux conventions, aux lois, aux institutions. C'est une militance qui prétend changer le monde. Mais quand on parle de la militance cynique, il ne faut pas oublier l'ensemble dont elle fait partie, il ne faut pas oublier qu'on trouve dans son voisinage des formes de prosélytisme philosophique. Il ne faut pas oublier non plus que souvent les stoïciens pratiquent une forme d'activité, de propagande qui est toute proche. Donc : résister le cynisme dans toute cette famille ; mais reconnaître cependant en lui une forme de militantisme ouvert, agressif, un militarisme dans le monde et contre le monde. Ce qui donne son importance historique à cette activité cynique, c'est aussi la série dans laquelle il s'insère : activisme du christianisme qui est à la fois combat spirituel mais combat pour le monde ; autres mouvements qui ont accompagné le christianisme : ordres mendians, prédication, mouvements ayant précédé et suivi la Réforme. Dans tous ces mouvements on retrouve le principe d'un militantisme ouvert. Militantisme révolutionnaire du XIX^e [siècle]. La vraie vie comme une vie autre, comme une vie de combat, pour un monde changé. »

16. *Id.*, III, XXII, 47-48, p. 77.
17. *Id.*, III, XXII, 53, p. 78.
18. *Id.*, III, XXII, 56-57, p. 78.
19. *Id.*, III, XXII, 100, p. 85.
20. *Id.*, III, XXII, 53, p. 78.
21. *Id.*, III, XXII, 24-25, p. 73
22. *Id.*, III, XXII, 77, p. 81 et p. 98, p. 84.
23. *Id.*, III, XXII, 68-71, p. 80.
24. *Id.*, III, XXII, 69, p. 80.
25. *Id.*, III, XXII, 73, p. 80.
26. *Id.*, III, XXII, 77, p. 81.
27. *Id.*, III, XXII, 84, p. 82.
28. *Id.*, III, XXII, 85, p. 82.
29. *Id.*, III, XXII, 95, p. 84.

LEÇON DU 28 MARS 1984

Première heure

Les deux aspects de la vie cynique comme vie souveraine : félicité et manifestation de vérité. – L'attitude cynique : conformité à la vérité, connaissance de soi et surveillance des autres. – La transformation de soi et du monde. – Passage à l'ascétisme chrétien : permanences. – Différences : l'autre monde et le principe d'obéissance.

Quelques mots d'abord sur la *parrēsia* du cynique, suivis de quelques indications sur l'évolution du terme *parrēsia* chez les auteurs chrétiens des premiers siècles. Et puis éventuellement, si j'ai le temps, j'essaierai de replacer un petit peu tout ce que je vous ai dit, cette année et les années précédentes, dans le cadre plus général que j'ai voulu donner à ces analyses.

Premièrement donc, retour au problème de la *parrēsia* dans la pratique et la vie cyniques. Vous vous souvenez de la façon dont la vie cynique se définissait elle-même et se présentait comme une vie royale, et même la vie royale par excellence, entièrement souveraine d'elle-même. Je crois que cette souveraineté, par laquelle la vie cynique se caractérisait, constituait une double dérision par rapport à la souveraineté politique, à la souveraineté des rois de la terre. D'abord, parce que cette souveraineté cynique s'affirmait agressivement, sur le mode de la critique, de la polémique, comme la seule monarchie véritable. Dans le face-à-face entre Diogène et Alexandre, ce qui était en jeu au fond, c'était de savoir lequel des deux était le vrai roi. Et Diogène, bien sûr, s'affirmait et se révélait comme étant le vrai roi en face d'Alexandre, lequel ne détenait sa monarchie, au sens vrai du terme, que dans la mesure où il participait lui aussi de la souveraineté de cette sagesse.

D'autre part – c'était là l'autre côté par lequel il y avait dérision des monarchies par les cyniques –, cette monarchie réelle du cynique inversait tous les signes et toutes les marques de ces monarchies politiques. Elle pratiquait la solitude, là où les souverains s'entouraient de leur cour,

de leurs soldats, de leurs alliés. Elle pratiquait le dépouillement, là où les monarques de la terre se donnaient tous les signes manifestes de la richesse et du pouvoir. Elle pratiquait l'endurance, les exercices ascétiques, là où les monarques de la terre pratiquaient au contraire la jouissance des plaisirs. Double dérision donc de cette monarchie réelle. Mais à travers cette double dérision des monarchies réelles, politiques, le souverain cynique retrouvait la véritable monarchie, la monarchie universelle qui était celle des dieux. Au soir de sa journée, vous vous souvenez, le cynique, dans la pureté de son cœur, pouvait enfin s'endormir sachant bien que « toutes ses pensées sont les pensées d'un ami et d'un serviteur des dieux, d'un associé du gouvernement de Zeus [*metekhôn tês arkhês tou Dios* : quelqu'un qui participe au gouvernement, au pouvoir de Zeus ; M.F.]¹. » Cet exercice de la souveraineté cynique, sur laquelle je m'étais arrêté la dernière fois, a, je crois, deux conséquences. Je passerai vite sur la première, et m'attarderai un peu plus sur la seconde. Premièrement, la souveraineté cynique fonde, pour celui qui l'exerce, une modalité de vie bienheureuse. Deuxièmement, cette souveraineté cynique fonde une pratique de la vérité manifestée, de la vérité à manifester.

La souveraineté cynique établit la possibilité d'une vie bienheureuse dans un rapport de soi à soi sous la forme de l'acceptation de sa destinée. Dans ce même passage que j'évoquais tout à l'heure, où on le voit s'endormir au soir de sa journée dans la pureté de son cœur et reconnaître qu'il participe au gouvernement des dieux, le cynique, dit Épicétète, peut alors réciter le vers de Cléante : « *Conduis-moi, ô Zeus, et toi, ô Destinée*². » Le cynique dit donc oui à sa propre destinée. Il accepte d'être conduit par Zeus. Et dans cette mesure-là, tout ce qui sera voulu par Zeus, tout ce que Zeus lui enverra en fait d'épreuves, toutes les duretés de la vie qu'il pourra éprouver, eh bien le cynique les acceptera. Il les acceptera en leur faisant porter la marque de la félicité et du bonheur. Il aura beau être privé de tout, il pourra dire : « Et qu'est-ce donc qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ? [...] L'un de vous m'a-t-il vu avec le visage triste ? [...] Qui, en me voyant, ne croit voir son roi et son maître ?³ » Vous voyez : retour à ce thème de la royauté, de la souveraineté ; cette souveraineté qui se manifeste dans l'éclat de la joie de celui qui accepte sa destinée et ne connaît, par conséquent, aucun manque, aucun chagrin et aucune crainte. Tout ce qui est dureté d'existence, tout ce qui est privation et frustration, tout ceci se retourne en un exercice positif de la souveraineté de soi sur soi. Et par rapport à cette félicité, tous les troubles d'une vie politiquement royale, celle des rois de la terre, des rois exerçant leur souveraineté politique,

tous ces troubles apparaissent alors dans leur négativité. Épictète dit que Diogène avait coutume de « comparer sa propre félicité à celle du grand roi⁴ ». Ou plutôt, il pensait qu'il n'y avait pas de comparaison possible entre la félicité du grand roi et la sienne, « car là où règnent troubles, peine, terreur, désir insatisfait, réalisation de tout ce qu'on voudrait éviter, envies et jalousies [bref, partout où règne ce qui caractérise l'existence même du roi ; M.F.], par où la félicité pourrait-elle se frayer un chemin ? ». Pas de félicité pour les rois de la terre. Félicité, au contraire, pour celui qui, comme le cynique, accepte sa destinée. C'est un premier aspect.

L'autre face de cette vie souveraine, sur laquelle je voudrais davantage insister, c'est que cette vie souveraine, étant vie de félicité, est aussi manifestation de la vérité. Le cynique, dit Épictète, c'est celui qui a le courage de dire vrai (*tharrein parrēsiazeshai*)⁵. Et au paragraphe 25, il dit que le cynique est chargé d'annoncer la vérité. Il est en quelque sorte l'ange de la vérité, l'ange qui dit, annonce la vérité (*appaggeilein talēthē* : il annonce les choses vraies⁶).

Eh bien, dans ce texte, dont je me sers, encore une fois, pour définir cette figure ultime, cette figure-limite (vous verrez tout à l'heure pourquoi) du cynique, on voit, à la manière dont Épictète définit cette vie et cette pratique cyniques, que la pratique de la vérité prend chez lui différents aspects. La fonction de vérification, la manifestation de la vérité dans et par la vie cynique, empruntent différents chemins simultanés. Il y a plusieurs façons de dire la vérité dans la vie cynique.

Première voie, premier chemin, le rapport à la vérité est un rapport immédiat, un rapport de conformité dans la conduite, de conformité même à la vérité dans le corps. Cette conformité est un thème très banal, très connu, on l'a déjà rencontré. Il était, souvenez-vous, essentiel dans le *Lachès*, où Socrate pouvait rencontrer la confiance de quelqu'un comme Lachès à cause même de la conformité, de l'harmonie, de l'homophonie entre ce qu'il disait et la manière dont il vivait⁷. Cette même homophonie, cette même conformité, on doit la retrouver [chez] le cynique. Épictète explique que le cynique n'est pas quelqu'un, par exemple, qui dira aux autres qu'il ne faut pas voler au moment même où il est en train de cacher, sous son bras et dans son manteau, un gâteau⁸. Le cynique qui dit qu'il ne faut pas voler, ne vole pas. Tout ceci est facile et simple, mais il y a aussi cette idée qu'il y a un rapport non seulement de conformité de conduite, mais de conformité physique, de conformité en quelque sorte corporelle entre le cynique et la vérité. Il y a là un passage intéressant dans Épictète, parce que cela lui servira en même temps à critiquer une certaine forme de l'exagération de la misère cynique. Cette dramatisation

de la misère cynique dont je vous avais parlé, Épictète la rejette, pour un certain nombre de raisons. La principale, on y reviendra, c'est qu'il limite, il régule en quelque sorte le portrait cynique qu'il fait en fonction d'un certain nombre de principes, qui sont tout simplement des principes stoïciens. Dans ce passage, il dit que les cyniques devraient éviter un excès de misère, un excès de saleté, un excès de laideur. Car la vérité doit attirer, elle doit servir à convaincre. La vérité doit persuader alors que la saleté, la laideur, la hideur repoussent. Le cynique doit être en quelque sorte, dans le dépouillement mais aussi la propreté de son corps, comme la figure visible d'une vérité qui attire. Il est la plastique même de la vérité, avec tous les effets positifs que cette plastique peut avoir. Épictète décrit ainsi cette plastique de la vérité, dans le corps, le comportement cyniques : « Il ne doit pas se contenter de montrer ses qualités d'âme pour convaincre les profanes que l'on peut être honnête et bon dans tout ce qu'ils admirent », mais il doit encore « par ses qualités corporelles, prouver que la vie simple, frugale et en plein air ne détériore pas non plus le corps⁹ ». C'est ce que faisait Diogène : il allait en effet « florissant de santé, et rien que son corps attirait l'attention de la foule¹⁰ ». Le cynique est donc comme la statue visible de la vérité. Dépouillé de tous ces vains ornements, de tout ce qui serait en quelque sorte, pour le corps, l'équivalent de la rhétorique, mais en même temps florissant, en pleine santé : l'être même du vrai, rendu visible à travers le corps. Voilà une des premières voies, un des premiers chemins par lequel la vie cynique doit être une manifestation de la vérité.

Mais la vie cynique a d'autres responsabilités, d'autres tâches par rapport à la vérité. La vie cynique doit comporter aussi une exacte connaissance de soi. Non pas simplement la statue de la vérité, mais le travail de la vérité de soi sur soi. Et cette connaissance de soi sur soi doit prendre deux aspects. Premièrement, le cynique doit être toujours capable d'estimer comme il faut, d'estimer correctement ce dont il est capable, de manière à pouvoir affronter les épreuves auxquelles il peut être [en butte], de manière à éviter que, dans le travail qu'il fait sur lui-même, il ne rencontre des situations dans lesquelles il pourrait être vaincu. Le cynique est comme l'athlète qui se prépare pour Olympie. Mais c'est évidemment une lutte autrement sérieuse qu'il aura à aborder, puisque c'est la lutte contre les maux, contre les vices et contre les tentations. Cette estimation de soi-même, cette mesure que l'on doit prendre de soi-même avant d'affronter les épreuves, Épictète l'exprime au paragraphe 51, lorsqu'il fait ses recommandations à celui qui veut être cynique : « Commence par prendre un miroir, regarde tes épaules, examine tes reins, tes cuisses¹¹. » Mesure donc de l'athlète par lui-même.

Mais cette connaissance de soi doit être également autre chose. Non seulement estimation de soi par soi, mais aussi vigilance perpétuelle de soi sur soi, vigilance qui doit porter essentiellement sur le mouvement même des représentations. Souvenez-vous de ce passage que je vous citais la dernière fois, où Épictète disait : Tout comme le menuisier est celui qui prend pour matière première le bois, de la même façon le cynique est celui qui doit prendre, pour matière première de son propre travail, son âme¹². C'est le mouvement des représentations qui doit être sans cesse l'objet de cette vigilance. Le cynique doit être le veilleur de sa propre pensée. À propos de la personne morale et de l'usage des représentations, Épictète dit ainsi – là encore vous verrez facilement combien l'infexion stoïcienne est forte dans ce texte, mais peu importe pour l'instant – : « [...] tu verras alors combien d'yeux le cynique possède, de sorte, pourrait-on dire, qu'Argus était aveugle en comparaison de lui¹³. » Chacun par conséquent doit être comme l'Argus de lui-même¹⁴. Tous les yeux dont il est doté doivent être dirigés vers lui. Et Épictète poursuit : « Y aurait-il chez lui un assentiment précipité, une propension inconsidérée, un désir insatisfait, une aversion incapable d'éviter son objet [ce sont les quatre grandes catégories du stoïcisme ; M.F.], un dessein sans résultat, du déniement, de la bassesse d'âme ou de l'envie ? Voilà ce sur quoi le cynique concentre son attention et son énergie (*prosokhē kai suntasis*)¹⁵. » Mesure de soi donc, mais aussi vigilance à soi, estimation de ses propres capacités et perpétuel regard sur le flux de ses représentations, voilà ce que doit être le cynique.

Mais ce rapport à la vérité de soi-même, de ce dont on est capable et du flux des représentations, doit se doubler aussi d'un autre, qui est un rapport de surveillance à l'égard des autres. Il faut que le cynique, Argus de soi-même, porte non seulement les mille yeux dont il est doté sur lui-même, mais aussi sur les autres. Il doit regarder ce qu'ils font, ce qu'ils pensent, et être à l'égard des autres dans une situation d'inspection perpétuelle. D'où l'importance du verbe *episkepein*, répété à plusieurs reprises par Épictète lorsqu'il s'agit de définir l'activité des cyniques. Les cyniques sont les épiscopes des autres. Souvenez-vous de ce passage d'Épictète que je vous citais la dernière fois, où il évalue les mérites de ce brave père de famille qui arriverait à mettre au monde deux ou trois enfants au vilain museau¹⁶. En face de lui, les cyniques, eux, ont à l'égard de l'humanité tout entière une tâche, une responsabilité et un mérite beaucoup plus grand, puisque, dans la mesure de leur force, ils exercent leur surveillance (*episkopountes*) sur tous les hommes, observant ce qu'ils font, comment ils passent leur vie, de quoi ils ont soin et ce qu'ils négligent contrairement

à leurs devoirs. Inspection, surveillance des autres, regard porté sur les autres. C'est là encore une autre fonction, une autre modalité de [mise en œuvre de] la pratique de la vérité.

Mais il faut bien comprendre que, ce faisant, lorsqu'ils inspectent les autres, surveillent ce qu'ils font, sont là à guetter la manière dont ils passent leur vie, eh bien les cyniques ne sont pas de ces gens, – dont les Grecs d'ailleurs avaient tellement peur et qu'ils critiquaient si souvent –, qui s'occupent des affaires des autres. Il y a, dans la vocabulaire grec, un mot à connotation toujours négative qui est *polupragmosunê*, qui signifie le fait de s'occuper de beaucoup de choses, de s'occuper de tout, de s'occuper des affaires des autres, d'intervenir dans leurs affaires, de mettre son nez un peu partout. Ce défaut, cette attitude, si constamment critiqués par les Grecs, c'est ce dont le cynique doit se départir tout en s'occupant comme il faut des affaires des autres¹⁷. En s'occupant des autres, le cynique doit en fait s'occuper de ce qui, chez les autres, relève du genre humain en général. Par conséquent, dans la mesure où le cynique s'occupe ainsi des autres, en évitant cette *polupragmosunê* qui se mêle des affaires de tout le monde et de n'importe qui, en ne considérant dans ce que font les autres que ce qui relève du genre humain, vous voyez qu'il s'occupe en même temps de lui-même, puisque lui aussi fait partie du genre humain. Et c'est sa propre solidarité avec le genre humain qui est ainsi mise en question, qui est l'objet de son souci, de sa préoccupation, de sa surveillance lorsqu'il regarde la manière dont les hommes agissent, dont ils passent leur vie et lorsqu'il s'interroge sur ce dont ils ont soin. Le cynique est celui, par conséquent, qui, se souciant des autres pour savoir ce dont ces autres se soucient, en même temps et par là-même se soucie de lui-même.

Vous avez ainsi, aux paragraphes 96 et 97, ce passage d'Épicteète : Pourquoi le cynique « n'aurait-il pas le courage de parler en toute liberté à ses propres frères [nous voilà en pleine *parrësia* ; M.F.], à ses enfants, en un mot, à tous ceux de sa race ?¹⁸ ». *Suggeneis* : ceci, bien entendu, désigne le genre humain tout entier. Le cynique n'est « ni un indiscret [*polupragmôn* : quelqu'un qui s'occupe trop des affaires des autres ; M.F.], ni un brouillon qui se trouve dans une telle disposition d'âme. Car ce ne sont pas les affaires des autres dont il se mêle quand il inspecte les choses humaines, mais les siennes propres¹⁹ ». Sinon, si on devait appeler *polupragmôn* quelqu'un comme le cynique qui s'occupe des choses humaines, eh bien il faudrait aussi considérer qu'est *polupragmôn* (indiscret) « le général qui inspecte (*episkopê*) les soldats », les passe en revue (*exetazê*), les surveille et châtie ceux qui troublient la discipline²⁰. Un général n'a pas

à être considéré comme indiscret lorsqu'il s'occupe de ses soldats, qu'il les passe en revue, qu'il les surveille. Il n'est pas un indiscret puisque ce n'est pas, en quelque sorte, la vie individuelle des soldats qui est ainsi mise en question par le regard du général, mais bien tout ce par quoi le soldat fait partie de l'armée. Tout comme donc le général, quand il s'occupe de ses soldats, s'occupe de l'armée tout entière, et donc de lui-même qui en fait partie et en a la responsabilité, de la même façon le cynique, lorsqu'il s'occupe du genre humain à la manière d'un soldat faisant son inspection, n'est pas un *polupragmōn*. Il n'est pas un indiscret qui viendrait s'occuper de la vie privée de chacun, il met en question cette humanité tout entière dont il fait partie. Le soin des autres vient ainsi exactement coïncider avec le souci de soi.

Or – et c'est là un nouvel aspect de ce travail de la vérité –, cette surveillance sur soi qui est aussi surveillance des autres, ou cette surveillance des autres qui est aussi surveillance de soi, à laquelle le cynique est attaché, a pour fin un changement, changement qui apparaît dans le texte d'Épictète sous deux aspects : un changement dans la conduite des individus ; un changement aussi dans la configuration générale du monde.

Changement d'abord dans la conduite. Le cynique doit en effet montrer aux autres, par les discours qu'il tient, les critiques qu'il adresse, les scandales qu'il fait, qu'ils sont entièrement dans l'erreur au sujet du bien et du mal, et qu'ils sont en train de chercher la nature du bien et du mal là où, en fait, elle ne se trouve pas. Le cynique doit ainsi s'adresser aux gens qui l'entourent et leur dire : « Que faites-vous, malheureux ? Comme des aveugles, vous roulez de côté et d'autre ; vous suivez une route étrangère [une route autre : *allēn hodon* ; M.F.] après avoir quitté la véritable (*tēn ousan*), vous cherchez ailleurs la paix et le bonheur, là où ils ne sont pas, et, quand un autre vous les montre vous n'y croyez pas non plus²¹. » Ce passage est intéressant, parce que, d'une part, il montre ce qui est l'objet même du discours cynique, l'objet de son intervention verbale, l'objectif de la « diatribe », pour prendre cette forme d'expression particulièrement caractéristique des cyniques. La cible de cette intervention, c'est de montrer aux hommes qu'ils se trompent, qu'ils cherchent ailleurs la vérité, qu'ils cherchent ailleurs le principe du bien et du mal, qu'ils cherchent ailleurs la paix et le bonheur, que ce n'est pas là où ils sont qu'effectivement ils s'adressent.

Voyez toute l'importance qu'il y a, dans ce jeu, de l'ailleurs, de l'autre : vous cherchez *ailleurs* la paix et le bonheur, vous suivez une route qui est une route *autre*. Or, vous vous en souvenez, le principe du cynisme, c'est bien justement de dire que la vraie vie est une vie autre. Un des points

essentiels de la pratique cynique tient précisément en ceci que, reprenant – nous l'avons vu la dernière fois – les thèmes les plus traditionnels de la philosophie classique, le cynique change la valeur de cette monnaie et fait apparaître que la vraie vie ne peut être qu'une vie autre, par rapport à ce qui est la vie traditionnelle des hommes, philosophes compris. Il ne peut y avoir de vraie vie que comme vie autre, et c'est du point de vue de cette vie autre que l'on va faire apparaître la vie ordinaire des gens ordinaires comme étant précisément autre que la vraie. Je vis de façon autre, et par l'altérité même de ma vie, je vous montre que ce que vous cherchez est ailleurs que là où vous le cherchez, que la route que vous prenez est une route autre par rapport à celle que vous devriez prendre. Et la vraie vie – à la fois forme d'existence, manifestation de soi, plastique de la vérité, mais aussi entreprise de démonstration, conviction, persuasion à travers le discours – a pour fonction de montrer que, tout en étant autre, ce sont les autres qui sont dans l'altérité, dans l'erreur, là où il ne faut pas. Et la tâche de la vérification cynique, c'est donc de rappeler tous les hommes qui ne mènent pas la vie cynique à cette forme d'existence qui sera la véritable existence. Non pas l'autre, qui se trompe de route, mais la même, celle qui est fidèle à la vérité.

Et par là-même, Épictète se réfère à une forme de vie qui ne serait pas simplement une réforme des individus, mais qui serait une réforme d'un monde tout entier. Il ne faut pas comprendre, en effet, que le cynique s'adresse à une poignée d'individus pour les convaincre qu'il faudrait mener une vie différente de celle qu'ils mènent. Le cynique s'adresse à tous les hommes. À tous ces hommes, il montre qu'ils mènent une vie autre que celle qu'ils devraient mener. Et par là-même, c'est tout un autre monde qui doit émerger, qui doit être en tout cas à l'horizon, qui doit constituer l'objectif de cette pratique cynique.*

* Le manuscrit donne ici des précisions qui ne sont pas reprises dans le cours : « Épictète se réfère aussi, au moins dans ce passage, à la vraie vie comme à un autre monde. Il ne faut pas comprendre cet autre monde à la manière de Platon, un monde qui serait promis aux âmes après leur délivrance du corps. Il s'agit d'un autre état du monde, d'une autre "catastase" du monde, une cité de sages où il n'y aurait nul besoin de militance cynique. Or la condition pour parvenir à cette vraie vie, c'est la constitution pour chaque individu d'un rapport de vigilance à soi-même. Ce n'est ni dans le corps, ni dans l'exercice du pouvoir, ni dans la possession de la fortune qu'il faut chercher le principe de la vraie vie, c'est en soi-même. Dans tout cela, beaucoup de choses relèvent du stoïcisme, mais on voit clairement formulé ce qui constitue le noyau historique le plus important du cynisme : à savoir que la vraie vie sera la vie de vérité, qui manifeste la vérité, qui pratique la vérité dans le rapport à soi et aux autres. De sorte que cette vie de vérification a pour objectif la transformation du genre humain et du monde. Le cynisme, sans doute, a apporté bien peu

Expérience métaphysique du monde, expérience historico-critique de la vie : on a là deux noyaux fondamentaux dans la genèse de l'expérience philosophique européenne ou occidentale. On voit en tout cas, me semble-t-il, se dessiner à travers le cynisme la matrice de ce qui a été une forme considérable de vie tout au long de la tradition chrétienne et moderne, c'est-à-dire la matrice d'une vie vouée à la vérité, vouée, à la fois, à la manifestation de fait de la vérité (*ergô*) et à la véridiction, au dire-vrai, à la manifestation par le discours (*logô*) de la vérité. Et cette pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'est le monde en sa vérité. Mais elle a pour but, et pour but final, de montrer que le monde ne pourra rejoindre sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète, le changement et l'altération complète dans le rapport qu'on a à soi. Et c'est dans ce retour de soi à soi, c'est dans ce souci de soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme.

Voilà, en gros, ce que j'aurais voulu vous dire sur le cynisme. Mon projet – et là je passe à la seconde partie de ce que je voulais vous dire aujourd'hui – n'était pas de m'arrêter au cynisme, mais de vous montrer comment le cynisme pouvait et avait effectivement conduit à une autre forme, une autre définition des rapports entre la vraie vie, la vie autre et la *parrésia*, le discours de vérité. Il est clair – encore une fois, je ne veux pas y revenir – que le portrait du cynique que l'on a vu dessiné par Épictète n'est, en aucune manière, une représentation historique exacte de ce que fut la vie cynique. Il ne peut absolument pas être considéré comme l'exposition claire et cohérente des principes généraux de la vie cynique. C'est un mixte, mixte doctrinal et mixte pratique.

Mais si j'ai conduit l'analyse du cynisme jusqu'à ce point, si j'ai pris finalement comme référence dernière ce texte, en quelque sorte impur et mélangé, d'Épictète à propos du cynisme, c'était pour montrer comment, autour du cynisme, étaient venus graviter un certain nombre de thèmes empruntés à d'autres philosophies, en particulier au stoïcisme, et comment il pouvait, par l'effet de cette combinaison, prendre une certaine forme,

de choses à la doctrine philosophique : il n'a guère fait plus que de lui emprunter ses formules les plus traditionnelles et les plus courantes. Mais il a donné à la vie philosophique une forme si singulière, il a donné à l'existence d'une vie autre une insistance si forte qu'il aura marqué [pour] des siècles la question de la vie philosophique. Peu d'importance dans l'histoire des doctrines. Une importance considérable dans l'histoire des arts de vivre et dans l'histoire de la philosophie comme mode de vie. »

une forme encore une fois sans doute impure et mélangée, par rapport à ce qu'on peut soupçonner qu'était la véritable doctrine cynique dans sa pureté, sa simplicité, sa rusticité. Mais ce personnage un peu mixte, assez énigmatique qu'Épictète représente dans l'entretien 22 du livre III, vous avez pu y pressentir déjà un certain nombre d'éléments que l'on retrouvera par la suite, et en particulier dans l'expérience chrétienne.

L'idée, en effet, d'un missionnaire de la vérité, venant parmi les hommes leur donner l'exemple ascétique de la vraie vie, les rappeler à eux-mêmes, les remettre dans la voie droite et leur annoncer une autre catastase du monde, ce personnage, d'une part, bien sûr, relève, jusqu'à un certain point, de l'héritage socratique, héritage modifié, mais vous voyez aussi qu'il s'approche jusqu'à un certain point du modèle chrétien.

J'essaierai peut-être de continuer l'année prochaine – mais sous toute réserve, j'avoue que je n'en sais encore rien, je suis pas encore décidé – à explorer un peu ces thèmes. J'essaierai peut-être de poursuivre cette histoire des arts de vivre, de la philosophie comme forme de vie, de l'ascétisme dans son rapport à la vérité, justement, après la philosophie antique, dans le christianisme.

En tout cas, ce que je voudrais aujourd'hui, c'est simplement vous proposer une esquisse très brève, une sorte de point de départ pour des analyses de ce genre. Point de départ pour moi, si je les continue ; incitation, si c'est vous qui les reprenez à votre tour. Ce que je vais vous dire est donc tout à fait provisoire, tout à fait incertain et tout à fait flottant. Ce sont des idées qui me sont venues, que j'ai essayé d'appuyer sur un certain nombre de textes et de références (mais sous réserve, bien sûr, qu'il faudrait peut-être tout réelaborer, remettre tout à plat et recommencer tout autrement). En tout cas, voici comment je verrais les choses. Si j'avais à analyser le passage d'un ascétisme païen à l'ascétisme chrétien, il me semble que pour l'instant, j'irais à peu près dans la direction suivante.

Premièrement – et là, c'est assez évident –, il faudrait essayer de reconstituer un peu la continuité, déjà assez bien connue et repérée, entre les pratiques d'ascèse, les formes d'endurance, les modes d'exercice qu'on trouve dans le cynisme, et ceux qu'on trouve dans le christianisme. En effet, il me semble, sous réserve encore une fois d'un peu plus de précision, qu'entre le cynique, disons militant, agressif, dur pour lui-même et pour les autres, et puis l'ascète chrétien, il y a un certain nombre de points communs. On pourrait, par exemple, essayer de suivre l'histoire très importante, beaucoup plus importante que celle de la sexualité, des rapports à la nourriture, au jeûne, à l'ascèse alimentaire, qui encore une fois a été capitale, dans l'Antiquité et dans le christianisme primitif. Le

moment où l'ascèse sexuelle l'emportera sur les problèmes de l'ascèse alimentaire interviendra plus tard. Au départ en tout cas, le problème de l'ascèse alimentaire est très important. Vous vous souvenez combien elle était importante [pour] les cyniques. Vous la retrouvez, avec des formulations assez analogues, chez les chrétiens, à ceci près cependant qu'il semble que les chrétiens aient dans l'histoire de leur ascétisme poussé infiniment plus loin et essayé de radicaliser encore, au moins pendant un certain temps, les pratiques de renoncement des cyniques. Vous savez que, dans le cynisme, il s'agissait d'arriver, par un travail continu sur soi-même, à un point où la satisfaction des besoins serait exactement remplie, sans qu'il y ait quoi que ce soit d'accordé au plaisir lui-même. Ou plutôt, afin d'obtenir le maximum de plaisir avec le minimum de moyens, le cynique pratiquait une forme d'alimentation réduite. Réduire l'alimentation, réduire ce qu'on mange et ce qu'on boit à cette nourriture et cette boisson élémentaires qui donnent le maximum de plaisir avec le moins de coût, le moins de dépendance, c'était en somme ce qui était cherché dans le cynisme. Avec le christianisme, on a tout de même quelque chose de différent. On a cette même idée qu'il faut chercher la limite, mais cette limite n'est aucunement dans un point d'équilibre entre le maximum de plaisir et le minimum de moyens. Ce sera, au contraire, la réduction de tout plaisir, de telle manière que ni l'alimentation ni la boisson ne provoquent jamais, en elles-mêmes, aucune forme de plaisir. Il y a donc à la fois une continuité et un certain passage à la limite.

On pourrait aussi penser à l'ascétisme chrétien, à la fois tel qu'on le voit se développer avec beaucoup d'intensité aux III^e et IV^e siècles, et tel qu'il sera ensuite limité, régulé, intégré et presque socialisé à l'intérieur des formes du cénobitisme. Mais, avant qu'il ait pris les formes du cénobitisme, sous son aspect en quelque sorte sauvage et libre, on trouve dans cet ascétisme les thèmes du scandale, de l'indifférence à l'opinion des autres, de l'indifférence aussi aux structures du pouvoir et à ses représentants, comme dans le cynisme. Je vous cite, dans les *Apophthegmes des Pères*, un texte qui se réfère à l'abbé Théodore de Phermé qui, un jour, recevait la visite d'un puissant. Au moment où cet homme vient le visiter, un autre ascète s'aperçoit que l'abbé Théodore a l'épaule découverte et la poitrine nue. Il en fait la remarque à l'abbé qui répond : Sommes-nous les esclaves des hommes ? Moi, je rencontre les hommes comme je me trouve. Si quelqu'un vient me voir, ne lui réponds rien d'humain (*anthrōpinon*). Si je mange, dis-lui : il mange, si je dors, dis-lui : il dort. Par ce terme d'« humanité », ce à quoi se référerait bien le texte, c'était à l'humanité dans sa matérialité, mais sa matérialité liée aux conventions par lesquelles

elle s'atténue et se socialise dans la forme de ce qui est acceptable pour le genre humain tout entier. Quand on mange, on mange. Quand on dort, on dort. C'est cette brutalité de l'existence matérielle qui doit être affirmée, contre toutes les valeurs de l'humanité.

Vous trouvez aussi, dans l'ascétisme chrétien, une sorte de point de bestialité assez manifestement affirmé dans un certain nombre de textes. Par exemple Grégoire le Grand à propos de saint Benoît rapporte qu'il se cachait dans sa grotte quand des bergers le découvrirent, et comme ils le voyaient vêtu d'une peau de bête parmi les broussailles, ils crurent d'abord que c'était un animal²². Animalité de l'ascète chrétien qui revient très souvent dans les histoires de l'érémitisme. Ou encore cette histoire, [prise parmi celles des] saints anachorètes, traduite par Festugière dans le volume III des *Moines d'Orient*²³. Il s'agit d'un solitaire qui vivait entièrement nu et qui, dit le texte, mangeait de l'herbe comme les bêtes. Il ne pouvait pas même supporter l'odeur de l'homme. Nous sommes là en pleine animalité affirmée, et la réputation de ce solitaire est telle qu'un chrétien, très ascète lui-même mais moins avancé dans l'ascétisme, veut le rejoindre, et le poursuit. Le chrétien qui le poursuit est tellement pauvre et a tellement veillé à sa propre pauvreté qu'il n'est vêtu que d'un sac de lin. Mais le solitaire, lui, est nu. Le solitaire fuit cet homme qui essaie de le poursuivre et de le rejoindre. L'autre court derrière lui, et en courant derrière lui, voilà qu'il perd son vêtement. Le voilà donc nu, comme le solitaire qu'il poursuit. À ce moment-là, le solitaire, s'apercevant que son poursuivant a perdu son vêtement, s'arrête et lui dit : Je m'arrête parce que tu as rejeté maintenant la fange du monde. Il faudrait reprendre tout cela, mais il me semble bien qu'on retrouverait, dans ces pratiques de la vie ascétique, un certain nombre d'éléments en continuité avec l'ascétisme cynique, en conformité parfois, en dépassement aussi.

Seulement, par rapport à cette tradition cynique, l'ascétisme chrétien a apporté un certain nombre d'éléments différents. Et, là encore, si j'avais à faire cette histoire du passage de l'ascétisme cynique à l'ascétisme chrétien, j'aurais tendance actuellement à souligner deux choses qui me paraissent importantes.

Premièrement, dans l'ascétisme chrétien il y a bien sûr un rapport à l'autre monde, et non pas au monde autre. C'est-à-dire que, même si vous trouvez dans tout un courant du christianisme – ce sera évidemment un des grands problèmes, comme on peut le voir chez Origène – le thème d'une certaine catastase du monde (Origène aurait dit « apocatastase »), par laquelle le monde revient à son état primitif, il n'en reste pas moins que l'idée est assez constante dans le christianisme que la vie autre à

laquelle l'ascète doit se vouer et qu'il a choisie, cette vie n'a pas pour but simplement de transformer ce monde – encore une fois, quel que soit le thème de la catastase, de l'apocatastase – mais elle a aussi et surtout pour fin de donner aux individus, éventuellement à tous les chrétiens, à la communauté chrétienne tout entière, accès à un monde autre. Et dans cette mesure-là, on peut dire, je crois, que l'un des coups de force du christianisme, son importance philosophique tient en ceci qu'il a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité. [D'un côté], une vraie vie qui est une vie autre dans ce monde, [de l'autre côté] l'accès à l'autre monde comme accès à la vérité et à ce qui, par conséquent, fonde la vérité de cette vie vraie que l'on mène dans ce monde-ci : cette structure, me semble-t-il, est la combinaison, le point de rencontre, le point de jonction entre un ascétisme d'origine cynique et une métaphysique d'origine platonicienne. C'est très schématique, mais il me semble que c'est là une des premières grandes différences entre l'ascétisme chrétien et l'ascétisme cynique. L'ascétisme chrétien est arrivé à joindre, à travers un certain nombre de processus historiques qu'il faudrait évidemment regarder de plus près, la métaphysique platonicienne à cette vision, à cette expérience historico-critique du monde.

La deuxième grande différence est d'un tout autre ordre. C'est l'importance donnée dans le christianisme, et le christianisme seulement, à quelque chose qu'on ne rencontre ni dans le cynisme ni dans le platonisme. Il s'agit du principe de l'obéissance, obéissance au sens large du terme. Obéissance à Dieu conçu comme le maître (le *despotēs*) dont on est l'esclave, le serviteur ; obéissance à Sa volonté qui a, en même temps, la forme de la loi ; obéissance enfin à ceux qui représentent le *despotēs* (le maître et le seigneur), et qui, de Lui, détiennent une autorité à laquelle il faut se soumettre entièrement. Il me semble donc que l'autre point d'inflexion, dans cette longue histoire de l'ascétisme raconté, en contrepoint, en face de ce rapport à l'autre monde, c'est le principe d'une obéissance à l'autre, dans ce monde-ci, dès ce monde-ci, et pour pouvoir avoir accès à la vraie vie. Il n'y aura de vraie vie que par l'obéissance à l'autre, et il n'y aura de vraie vie que pour un accès à l'autre monde. Cette manière de river le principe de la vie autre comme vraie vie à l'obéissance à l'autre dans ce monde-ci et à l'accès à l'autre monde dans une autre vie, cette manière de river un élément platonicien et un autre proprement chrétien ou judéo-chrétien, c'est ce lien qui va apporter les deux grandes inflexions à l'ascétisme cynique et faire passer de la forme cynique à la forme chrétienne. Il n'y aurait donc pas à caractériser la différence entre paganisme

et christianisme comme une différence entre une morale ascétique chrétienne et une morale non ascétique qui serait celle de l'Antiquité. C'est, vous le savez, une chimère totale. L'ascétisme a été une invention de l'Antiquité païenne, de l'Antiquité grecque et romaine. Il n'y a donc pas à opposer la morale non ascétique de l'Antiquité païenne à la morale ascétique du christianisme. Il n'y a pas non plus, je pense, à caractériser, à la manière de Nietzsche si vous voulez, un ascétisme ancien, celui de la Grèce violente et aristocratique, à une autre forme d'ascétisme qui séparerait l'âme du corps. La différence entre l'ascétisme chrétien et d'autres formes qui ont pu le préparer et le précéder est à placer dans ce double rapport : rapport à l'autre monde auquel on aurait accès grâce à cet ascétisme, et principe de l'obéissance à l'autre (obéissance à l'autre dans ce monde-ci, obéissance à l'autre qui est à la fois obéissance à Dieu et aux hommes qui le représentent). Et c'est ainsi que l'on verrait se dessiner un nouveau style de rapport à soi, un nouveau type de relations de pouvoir, un autre régime de vérité.

Ces changements fondamentaux, extrêmement complexes et que je ne fais qu'esquisser très schématiquement maintenant, on peut, je crois, parfaitement les suivre en surface, à travers l'évolution de la notion de *parrēsia* comme mode de rapport à soi et de rapport aux autres, à travers l'exercice du dire-vrai dans l'expérience chrétienne. Cette notion de *parrēsia* dans l'expérience chrétienne, comme rapport à l'autre monde et à Dieu, comme rapport d'obéissance aux autres et à Dieu, c'est ce que je voudrais maintenant vous exposer brièvement. On prend cinq minutes de repos, et on parle de la *parrēsia* dans les premiers textes chrétiens.

*

NOTES

1. Épictète, *Entretiens*, trad J. Souilhé & A. Jagu, éd. citée, livre III, entretien XXII, 95, p. 84.

2. *Ibid.*

3. *Id.*, III, XXII, 48-49, p. 77.

4. *Id.*, III, XXII, 60, p. 79.

5. *Id.*, III, XXII, 96, p. 84.

6. « En réalité, le Cynique est bien pour les hommes un éclaireur (*kataskopos*) de ce qui leur est favorable et de ce qui leur est hostile. Et il doit explorer d'abord avec exactitude, puis revenir annoncer la vérité (*apaggeilai taléthê*), sans se laisser paralyser par la crainte » (*Id.*, III, 22, 24-25, p. 73).

7. Platon, *Lachès*, 188c-189a, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 103-104. Cf. *supra*, leçon du 22 février, deuxième heure.

8. *Id.*, III, XXII, 98, p. 84.

9. *Id.*, III, XXII, 87-88, p. 83.

10. *Id.*, III, XXII, 88, p. 83.

11. *Id.*, III, XXII, 51, p. 77.

12. *Id.*, III, XXII, 21-22, p. 72.

13. *Id.*, III, XXII, 103, p. 85.

14. Fils d'Arestor et de Mycénée, Argus disposait de cent yeux, répartis sur l'ensemble de la tête. Alternativement, la moitié des yeux était fermée, ce qui laissait toujours cinquante yeux en vigilance.

15. Épictète, *Entretiens*, III, XXII, 104-105, p. 85.

16. *Id.*, III, XXII, 77, p. 81.

17. Cf. sur cette critique (principalement à partir du *Traité de la curiosité* de Plutarque), *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée, p. 210-213.

18. Épictète, *Entretiens*, III, XXII, 96, p. 84.

19. *Id.*, III, XXII, 97, p. 84.

20. *Id.*, III, XXII, 98, p. 84.

21. *Id.*, III, XXII, 26-27, p. 73.

22. *Dialogues de Grégoire le Grand*, t. II, livre II : *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît*, II, 1, 8, trad. P. Antin, Paris, Éd. du Cerf, 1979, p. 137.

23. *Les Moines d'Orient*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Éd. du Cerf, 1961-1965 (III/1, III/2 et III/3 : *Les Moines de Palestine*). Foucault se réfère à une note de Festugière (III/3, p. 15 n. 11) rapportant une anecdote à propos des ermites d'Égypte « vivant complètement nus, sans autres vêtement que leurs cheveux ». Festugière cite un texte du *Peri anakôrētōn hagiōn* : « *eiden anthrōpon boskomenon hôs ta thēria* » (il vit un homme broutant de l'herbe comme une bête sauvage ; in H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche*, Tübingen, Mohr, 1933, p. 118-120). Toujours à propos de cet exemple, Festugière écrit : « L'auteur ajoute que cet ermite, ne pouvant supporter l'odeur de l'homme, prend la fuite. L'autre le poursuit, et, dans cette poursuite jette sa tunique (*lebētona*). L'ermite alors s'arrête et, voyant le visiteur tout nu, l'accueille et dit : "Puisque tu as rejeté l'*hulē tou kosmou*, je t'ai attendu" » (*ibid.*).

LEÇON DU 28 MARS 1984

Deuxième heure

L'usage du terme parrēsia dans les premiers textes pré-chrétiens : modalités humaines et divines. – La parrēsia dans le Nouveau Testament : foi confiante et ouverture du cœur. – La parrēsia chez les Pères : l'insolence. – Développement d'un pôle anti-parrēsiastique : la connaissance soupçonneuse de soi. – La vérité de la vie comme condition d'accès à un monde autre.

Quelques indications, là encore tout à fait en pointillés et à titre d'hypothèse, à propos de l'évolution très curieuse du sens du terme *parrēsia* dans les premiers textes chrétiens. À dire vrai, je voudrais répartir ces indications autour de trois problèmes. Premièrement, l'usage du mot dans des textes pré-chrétiens (ceux issus des milieux judéo-hellénistiques, essentiellement chez Philon d'Alexandrie et dans la version des Septante [de la Bible]) ; deuxièmement, la notion de *parrēsia* dans les textes néo-testamentaires ; troisièmement enfin, la *parrēsia* dans les textes apostoliques, surtout les textes patristiques ainsi que ceux de l'ascétique chrétienne des premiers siècles.

Quelques mots d'abord sur l'usage du terme dans les textes judéo-hellénistiques. Là bien sûr, je n'ai aucune compétence, pour l'excellente raison que je ne connais pas l'hébreu, ce qui serait indispensable au moins pour analyser d'un peu près la version des Septante. Je me réfère à des indications qu'on peut trouver dans un certain nombre d'études qui ont été faites. Parmi les plus accessibles, il y a [celle] de Schlier constituée par l'article « *Parrēsia* » dans le *Wörterbuch* de Kittel (traduit en anglais, pour ceux d'entre vous qui ont un accès difficile à l'allemand)¹. On trouve aussi un article, paru au mois de juillet 1982 dans le *Catholic Biblical Quarterly*, écrit par Stanley Marrow et qui s'appelle « *Parrēsia and the New Testament* »². Ce qu'on peut dire sur cet usage du mot dans les textes judéo-hellénistiques, pourrait un peu se situer de la manière suivante. Premièrement, on trouve l'usage du mot *parrēsia* au sens assez traditionnel du dire-vrai dans la forme de la hardiesse et du courage, et

comme conséquence d'une intégrité de cœur. Vous trouvez ce sens du mot par exemple dans le *De specialibus legibus*, où Philon d'Alexandrie évoque et justifie les lois qui condamnent les Mystères et toutes les pratiques qui se dissimulent. Philon, et en ceci vous voyez qu'il ne dit rien d'autre que ce que les cyniques disaient aussi contre elles, condamne les formes de religion à mystères en disant que, si vérité il y a, il faut qu'elle soit dite : « La Nature ne cache rien de ses œuvres glorieuses³. » Et par conséquent, si la nature ne cache rien de ses œuvres glorieuses, ceux dont les actions sont bénéfiques à tous doivent user d'une pleine liberté d'expression. Qu'il y ait de la *parrēsia* pour ceux-là (*estō parrēsia*)⁴, « qu'ils aillent en plein jour, au milieu de la place publique, s'entretenir avec des foules nombreuses !⁵ ». C'est donc la justesse, l'utilité générale qui sont le fondement ici d'une *parrēsia* qui n'est rien d'autre que le courage de dire ces choses utiles pour tout le monde, de la part d'un certain nombre de gens chez qui la pureté de cœur, le courage, la noblesse d'âme rendent possible cette *parrēsia*.

Cet usage du mot, dans un sens encore extrêmement proche de la tradition grecque classique et hellénistique, est cependant modifié dans un certain nombre de textes. On trouve en effet, dans les textes de ce même Philon d'Alexandrie, dans des textes aussi de la version des Septante, le terme de *parrēsia* avec une signification assez profondément modifiée.* La *parrēsia*, à ce moment, ne désigne plus simplement le courage de l'individu qui en quelque sorte, seul en face des autres, a à leur dire vrai, et ce qu'il en est de ce qu'il faut faire. Cette autre *parrēsia* que l'on voit se dessiner se définit comme une sorte de modalité du rapport à Dieu, modalité pleine et positive. Il s'agit de quelque chose comme l'ouverture de cœur, la transparence de l'âme qui s'offre au regard de Dieu. Et en même temps que se produit cette ouverture de cœur, cette transparence de l'âme sous le regard de Dieu, il y a un mouvement en quelque sorte ascendant de cette âme pure qui l'élève jusqu'au Tout-puissant. La *parrēsia* va donc se situer, si vous voulez, non plus sur l'axe [horizontal] des rapports de l'individu aux autres, de celui qui a le courage vis-à-vis de ceux qui se trompent. La *parrēsia* se situe maintenant sur l'axe vertical d'un rapport à Dieu où, d'une part, l'âme est transparente et s'ouvre à Dieu, et où, d'autre part, elle s'élève jusqu'à Lui. C'est ainsi que vous trouverez, dans la version des Septante, le mot *parrēsia* employé pour traduire un texte, dans un sens pour nous assez loin du sens traditionnel du terme. Voici le texte, tel qu'il est traduit en français, dans la version de Segond tout

* Le manuscrit cite en marge, pour Philon, les paragraphes 150, 126 et 95, ainsi que les *Proverbes*, 10, 9-11 pour la Bible des Septante.

simplement. C'est dans le livre de Job : « Attache-toi à Dieu, et tu auras le prix, le Tout puissant sera ton or, ton argent, ta richesse. Alors, tu feras du Tout puissant tes délices, tu élèveras vers Dieu ta face, tu le prieras, il t'exaucera, tu accompliras tes vœux, à tes résolutions répondra le succès, sur tes sentiers brillera la lumière⁶. »

Ce qui est intéressant, c'est que, pour traduire le texte hébreu « alors tu feras du Tout puissant tes délices » (mot à mot), la version des Septante utilise le verbe *parrēsiazesthai*. Autrement dit, ce rapport immédiat, ce rapport de contact, de délice, de jouissance que l'âme peut éprouver quand elle est en contact avec Dieu, cette félicité, cette jouissance, ce plaisir sont traduits dans la version des Septante par « *parrēsiazesthai* ». La *parrēsia* n'est donc plus du tout, vous le voyez, le dire-vrai courageux et risqué de celui qui a cette hardiesse à l'égard de ceux qui se trompent. Elle est ce mouvement, cette ouverture de cœur par lesquels le cœur et l'âme, s'élevant jusqu'à Dieu, peuvent arriver à saisir Dieu, à en profiter en quelque sorte et éprouver le principe de Sa félicité. On passe, vous le voyez, de la vérité, de la *parrēsia* comme non-dissimulation, à l'idée d'un rapport où l'âme est élevée jusqu'à Dieu, portée à Sa hauteur, mise à Son contact, et où elle peut y trouver Sa félicité.

Avec une signification un peu voisine, on peut trouver dans Philon d'Alexandrie (*De specialibus legibus*, 203) un passage où la *parrēsia* apparaît liée à la prière. La *parrēsia* dans la prière, c'est une sorte de qualité, ou plutôt, c'est une dynamique, un mouvement par lequel l'âme s'élève jusqu'à Dieu, pourvu du moins qu'elle ait la conscience assez pure. C'est ainsi que Philon écrit : Celui qui est capable de prier *ek katharou tou suneidotos* (à partir de la pureté de sa conscience) est capable de *parrēsia*⁷. La *parrēsia* demeure bien, en un sens, un dire-vrai, mais ce n'est même plus un « dire » : c'est l'ouverture de l'âme qui se manifeste dans sa vérité à Dieu et porte cette vérité jusqu'à Lui.

On trouve un troisième sens, dans ces textes judéo-hellénistiques pré-chrétiens, qui n'est plus ni le sens traditionnel qu'on trouvait en Grèce, ni le sens de ce mouvement de l'âme vers Dieu, cette ouverture et cette aspiration jusqu'à Dieu de la version des Septante, dont Philon d'Alexandrie donnait des exemples. Dans une série de textes, la *parrēsia* apparaît comme étant une propriété, une qualité, disons plus exactement un don de Dieu. C'est Dieu lui-même qui est doté de *parrēsia*. Et lorsque Dieu est doté de *parrēsia*, c'est bien en tant qu'Il dit la vérité, mais en tant aussi qu'Il se manifeste et manifeste Son amour, Sa puissance, ou éventuellement Sa colère. C'est l'être même de Dieu dans sa manifestation qui est appelé *parrēsia*.

Deux textes sur cette acception de sens. Dans les *Proverbes*⁸ (version des Septante), le texte est le suivant : « La sagesse crie dans les rues, Elle élève sa voix dans les places : Elle crie à l'entrée des lieux bruyants ; aux portes, dans la ville, elle fait entendre sa parole. » Le cri de la sagesse dans les rues, c'est cela qui est appelé la *parrēsia*. Et, vous voyez, à ce moment-là, la *parrēsia* est *parrēsia* de la sagesse elle-même. C'est la *parrēsia* de Dieu, la présence débordante de Dieu, c'est Sa présence en quelque sorte pléthorique qui est désignée par la *parrēsia*. Cette *parrēsia*, c'est bien l'articulation verbale de la voix de la sagesse qui la caractérise.

Mais la *parrēsia* peut être aussi – c'est ce qui apparaît au moins dans un autre texte – la présence de Dieu qui se cache et se retient, la présence ou la puissance de Dieu à laquelle l'homme fait appel et doit faire appel, lorsqu'il est en proie au malheur ou qu'il est soumis à l'injustice. Désolé je n'ai pas pris la référence, je ne peux pas dire que je la donnerai la prochaine fois, puisqu'il n'y aura pas de prochaine fois ; dans un texte, il est dit : « Dieu des vengeances, Éternel ! Dieu des vengeances, paraïs, [montre-toi, dit le texte hébreu ; M.F.] ! Lève-toi, juge de la terre ! Rends aux superbes selon leurs œuvres ! Jusques à quand les méchants, ô Éternel, jusques à quand les méchants triompheront-ils ?⁹ » Et ce « paraïs », ce « montre-toi », sont traduits en grec, dans la version des Septante, par *parrēsiazesthai*. Le terme de *parrēsia* est donc ici employé pour désigner quelque chose qui est évidemment très étranger à la pensée grecque : la toute-puissance du Tout-puissant qui se manifeste, qui a à se manifester, se manifester dans Sa bonté et Sa sagesse, qui a à se manifester aussi dans Sa colère contre les injustes, les arrogants et les superbes. Vous voyez que le terme de *parrēsia*, d'une façon générale, tend à désigner de plus en plus, dans cette série de textes, le face-à-face du Tout-puissant et de Sa créature, leur dissymétrie mais aussi leur relation. C'est le mouvement par lequel l'homme se porte vers Dieu, mais c'est inversement le mouvement par lequel Dieu manifeste Son être comme puissance et sagesse, comme force et vérité. C'est à l'intérieur de ce rapport ontologique de face-à-face, de vis-à-vis de l'homme et de Dieu, que la *parrēsia* tend, jusqu'à un certain point, à se déplacer. Ce n'est plus le courage de l'homme solitaire en face des autres qui se trompent, c'est la béatitude, c'est la félicité de l'homme porté jusqu'à Dieu. Et Dieu répond, à ce mouvement de l'homme vers Lui, par l'expression, la manifestation de Sa bonté ou de Sa puissance.

Deuxièmement, dans la littérature néo-testamentaire maintenant, le terme de *parrēsia* intervient un certain nombre de fois, et avec un sens différent de celui qu'on vient de voir dans la tradition judéo-hellénistique, différent aussi bien sûr de ce qu'on trouvait dans l'usage grec. Deux

changements importants. Le premier, c'est que désormais, dans cette littérature néo-testamentaire, la *parrēsia* n'apparaît plus jamais comme étant une modalité de la manifestation divine. Dieu n'est plus le parrēsiaste qu'il était dans la version des Septante, et jusqu'à un certain point chez Philon d'Alexandrie. La *parrēsia* est simplement un mode d'être, un mode d'activité humain. Deuxième changement : ce mode d'activité humain comporte bien, jusqu'à un certain point, dans un certain contexte et dans certaines circonstances, la connotation du courage, de la hardiesse à parler, mais c'est aussi une attitude de cœur, une manière d'être, qui n'a pas besoin de se manifester dans le discours et la parole.

Quelques exemples. Le terme de *parrēsia* est employé essentiellement dans deux contextes, pour désigner une certaine vertu qui caractérise ou doit caractériser soit les hommes, ou du moins tous les chrétiens, soit les apôtres et ceux qui sont chargés d'enseigner la vérité aux hommes. Pour les hommes en général, ou du moins pour les chrétiens, la *parrēsia* n'est pas du tout une activité d'ordre verbal. C'est la confiance en Dieu, c'est cette assurance que tout chrétien peut et doit avoir dans l'amour, l'affection de Dieu pour les hommes, dans le lien qui relie et rattache Dieu et les hommes. C'est cette confiance parrēsiastique qui rend possible la prière, et c'est par elle que l'homme peut entrer en rapport avec Dieu. Par exemple, dans la *Première Épître de Jean*, il est dit : « Je vous ai écrit ces choses, afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu¹⁰. » Vous voyez, il est donc bien souligné ici que ceux auxquels s'adresse Jean croient au nom du Fils de Dieu. Ce sont des croyants, ce sont des chrétiens, et, en tant que tels, ils savent qu'ils ont, et dès maintenant, la vie éternelle. « Nous avons auprès de Lui cette assurance, que si nous demandons quelque chose selon Sa volonté, Il nous écoute¹¹. » C'est le terme *parrēsia* qui est traduit ici. Nous avons cette assurance (*parrēsia*) que si nous demandons quelque chose selon Sa volonté, Il nous écoute. La *parrēsia* se situe donc dans le contexte suivant. D'une part, le chrétien, comme tel, qui croit au nom du Fils de Dieu, sait qu'il a la vie éternelle. Deuxièmement, il s'adresse à Dieu, pour lui demander quoi ? Rien d'autre que ce que Dieu veut. Et dans cette mesure-là, la prière ou la volonté de l'homme n'est rien d'autre que la réduplication ou le renvoi à Dieu de Sa propre volonté. Principe d'obéissance. C'est dans cette circularité, de la croyance en Dieu et de la certitude d'avoir la vie éternelle d'une part, et d'une demande qui s'adresse à Dieu et n'est autre chose que la volonté même de Dieu d'autre part, que s'ancre la *parrēsia*. La *parrēsia*, c'est la confiance que Dieu écouterá ceux qui sont chrétiens, et qui, en tant que tels, ayant la foi en Lui, ne Lui

demandent rien d'autre que ce qui est conforme à Sa volonté. C'est cette attitude parrésiastique qui rend possible la confiance eschatologique pour le jour du Jugement, ce jour qu'on peut attendre, qu'il faut attendre en toute confiance (*meta parrēsias*) à cause de l'amour de Dieu. C'est cette confiance eschatologique, cette confiance dans ce qui se passera le jour du Jugement qui est exprimée, là encore dans la *Première Épître de Jean* : « Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. Tel Il est, tels nous sommes aussi dans ce monde : c'est en cela que l'amour est parfait en nous, afin que nous ayons de l'assurance (*parrēsia*) au jour du Jugement¹². » Du côté des hommes, du côté des chrétiens, la *parrēsia* est donc cette confiance dans l'amour de Dieu, amour que Dieu manifeste lorsqu'Il écoute les prières qu'on lui adresse, amour que Dieu manifeste et manifestera le jour du Jugement.

Mais la *parrēsia*, dans ces textes néo-testamentaires, est aussi la marque de l'attitude courageuse de celui qui prêche l'Évangile. À ce moment-là, la *parrēsia* est la vertu apostolique par excellence. Et là, on retrouve une signification et un usage du mot assez proches de ce qu'on connaissait dans la conception grecque classique ou hellénistique. C'est ainsi que dans les *Actes des Apôtres*, il est question de Paul, de sa vocation et de la méfiance que les disciples, les apôtres ont eu au départ à son égard. On ne le prend pas pour un disciple du Christ. C'est à ce moment-là que Barnabas raconte comment il a vu Paul à Damas, comment il l'a vu prêcher « franchement » au nom de Jésus¹³ : à Jérusalem, de la même façon qu'à Damas, Paul maintenant va aller et venir parmi les disciples, s'exprimant en toute assurance (*meta parrēsias*) au nom du Seigneur. Il disputait ainsi avec les Grecs et « ceux-ci cherchaient à lui ôter la vie¹⁴ ». Là, vous le voyez, la prédication orale, la prédication verbale, le fait de prendre la parole, de disputer avec les Grecs, et de disputer avec eux au risque même de sa vie, est caractérisé comme étant la *parrēsia*. La vertu apostolique de *parrēsia* est donc assez proche de ce qu'était la [vertu] grecque. De la même façon, dans l'*Épître de Paul aux Éphésiens*, Paul demande aux Éphésiens de prier pour lui afin, dit-il, « qu'il me soit donné, quand j'ouvre la bouche, de faire connaître hardiment et librement le mystère de l'Évangile, pour lequel je suis ambassadeur dans les chaînes, et que j'en parle avec assurance (*meta parrēsias*) comme je dois en parler¹⁵ ». Voilà donc, pour la littérature néo-testamentaire, quelques repères : la *parrēsia* comme vertu apostolique, très proche, dans sa signification, de ce qu'on a vu chez les Grecs ; et puis la *parrēsia* comme forme de confiance générale des chrétiens à l'égard de Dieu.

Maintenant – c'est là où les choses deviennent sans doute plus compliquées, en tout cas plus intéressantes –, l'ascétique des premiers siècles, et même après. La *parrēsia* commence alors à apparaître avec une valeur ambiguë. Et jusqu'à un certain point, cette ambiguïté des valeurs de la notion de *parrēsia* reprend et amplifie celle que l'on avait déjà remarquée chez les Grecs, lorsqu'elle était apparue comme étant aussi bien le courage de l'individu vertueux à s'adresser aux autres et à essayer de les ramener de leur erreur vers la vérité, que la liberté de parole, le désordre, l'anarchie qui fait que chacun peut dire tout et n'importe quoi. Cette ambiguïté, on va, jusqu'à un certain point, la retrouver, mais très profondément transposée.

Premièrement, dans sa valeur positive, la *parrēsia* apparaît comme étant une sorte de vertu charnière, qui caractérise à la fois l'attitude du chrétien et du bon chrétien à l'égard des hommes, et sa manière d'être à l'égard de Dieu. À l'égard des hommes, la *parrēsia* sera le courage de faire valoir, en dépit de toutes les menaces, la vérité que l'on connaît, que l'on sait et celle dont on veut témoigner. Et là, nous sommes proches de cette valeur de *parrēsia*, avec ses significations rencontrées dans l'Antiquité grecque. C'est ainsi, par exemple, que vous trouvez dans Jean Chrysostome (*Traité de la Providence*) ceci : Au milieu des persécutions, les brebis firent l'office de pasteurs, les soldats firent l'office de chefs, grâce à leur *parrēsia* et à leur courage (*andreia*)¹⁶. Nous sommes là dans un paysage bien connu, celui de la persécution et des martyrs. Devant les persécutions, un certain nombre de gens ont le courage de faire valoir la vérité à laquelle ils croient. Ce courage, ils le manifestent : soldats, ils prennent le rôle de chefs, et ils le font parce qu'ils sont capables d'avoir une attitude de courage et de *parrēsia*. De la même façon, Jean Chrysostome (*Traité de la Providence*) dit : « Songe quel profit les hommes vigilants ont sans doute tiré de ces exemples, en voyant une âme invincible, une sagesse qui ne se laisse pas asservir, une langue pleine d'audace courageuse¹⁷. » « Audace courageuse » traduit ici le mot *parrēsia*. L'idée est la suivante : cette *parrēsia*, par laquelle certains individus ont été capables de s'opposer à la persécution et d'accepter le martyre, a été profitable et utile. « Songe quel profit les hommes vigilants ont sans doute tiré de ces exemples. » Il y a des hommes vigilants pour être persuadés, convaincus, ou en tout cas pour être rappelés à la vérité de la leçon évangélique par le courage de ces parrēsiastes que sont les martyrs. Le martyr, c'est le parrēsiaste par excellence. Et, dans cette mesure, vous voyez que le mot *parrēsia* se réfère à ce courage que l'on a en face des persécuteurs, courage que l'on exerce pour soi-même, mais que l'on exerce aussi pour les autres et pour ceux que l'on veut persuader, convaincre ou renforcer dans leur foi.

Mais cette *parrēsia* comme rapport aux hommes, est aussi une vertu à l'égard de Dieu. La *parrēsia*, ce n'est pas simplement le courage que l'on manifeste devant les persécutions pour convaincre les autres, [mais aussi un] courage [qui] est [la] confiance que l'on a en Dieu, et cette confiance ne peut pas être dissociée de l'attitude de courage que l'on a à l'égard des hommes.* Ce qui fait justement la différence – c'est saint Jérôme, je crois, qui le dit – entre le courage, par exemple, d'un Socrate ou d'un Diogène et celui d'un martyr, c'est que le premier n'est que le courage d'un homme s'adressant aux autres hommes, alors que celui des martyrs chrétiens est un courage qui prend appui sur cet autre aspect, cette autre dimension de la même *parrēsia* qui est la confiance en Dieu. Confiance dans le salut, dans la bonté de Dieu, confiance aussi en l'écoute de Dieu. Et là, toute une série de textes montre que le thème de la *parrēsia* vient rejoindre le thème de la foi et de la confiance en Dieu.

Par exemple dans Grégoire de Nysse (*Traité de la virginité*, chapitre XII), vous avez un passage très intéressant sur cette *parrēsia*, car, jusqu'à un certain point, il recoupe certains thèmes du cynisme. Il s'agit, dans ce texte, de redevenir et de revenir – par le repli sur soi, l'examen de soi-même, et tout ce travail par lequel on essaie de déchiffrer la forme première de l'âme, à travers tout ce qui l'a embuée et souillée – à ce qu'était le premier homme en sa première vie. Et Grégoire de Nysse, dans ce passage, demande : Qui était donc ce premier homme ? « Il était nu [...], il regardait avec une libre assurance (*en parrēsia*) le visage de Dieu et ne jugeait pas encore du bien d'après le goût et la vue, mais “ne trouvait des délices que dans le seul Seigneur”¹⁸. » Ce passage recoupe l'idée chez les cyniques d'une vie primitive qui est en même temps une vraie vie à laquelle il faut revenir, une vie de dépouillement et de nudité. Vous retrouvez l'idée d'une *parrēsia* comme *parrēsia* de vis-à-vis, de face-à-face avec Dieu. Dans cet état primitif du rapport de l'humanité à Dieu, les hommes ont une pleine confiance. Ils sont dans la *parrēsia* avec Dieu : ouverture de cœur, présence immédiate, communication directe de l'âme et de Dieu. Il y a un certain nombre d'autres textes comme celui-ci, mais peut-être moins significatifs finalement. Vous voyez que le terme de *parrēsia* apparaît donc avec cette valeur positive de rapport aux autres, dans la mesure où on est capable de manifester, jusqu'au martyre compris, le courage de la vérité. Ce courage de la vérité, on ne peut l'avoir que dans la mesure où on l'ancre, où on l'enracine dans une relation de confiance à Dieu qui nous met au plus près de Lui, dans une sorte de face-à-face qui rappelle,

* Le manuscrit fait ici référence à la lettre 139 de Théodore de Cyr.

du moins jusqu'à un certain point, le face-à-face premier de l'homme avec son Créateur. Voilà le noyau positif de ce terme de *parrēsia*.

Seulement, à mesure que, dans la vie du christianisme, dans la pratique chrétienne, dans les institutions chrétiennes, va se marquer le principe d'obéissance, aussi bien dans la relation à soi-même que dans le rapport à la vérité, ce rapport de confiance – en quoi consistait la *parrēsia* – de l'homme à lui-même, appuyé sur un rapport de confiance de l'homme à Dieu, cette confiance (confiance dans le salut, confiance qu'on va être entendu par Dieu, que l'on est proche de Dieu, que l'âme s'ouvre à Dieu) va en quelque sorte s'obscurcir, elle va trembler par rapport à son propre principe et à son axe premier, elle va comme s'embuer. Et à ce thème de la *parrēsia*-confiance va se substituer le principe d'une obéissance tremblante, dans laquelle le chrétien aura à craindre Dieu, à reconnaître la nécessité de se soumettre à la volonté de Dieu, à la volonté de ceux qui représentent Dieu. On va voir se développer le thème de la méfiance à l'égard de soi-même, ainsi que la règle du silence. Du fait même, la *parrēsia*, [en tant que] cette ouverture de cœur, cette relation de confiance par laquelle l'homme et Dieu sont mis face à face, au plus proche l'un de l'autre, est menacée de plus en plus d'apparaître comme une sorte d'arrogance et de présomption.

Tout cela, bien sûr, demanderait à être élaboré davantage, mais vous voyez que – à partir, disons, du IV^e siècle, mais de plus en plus nettement aux V^e et VI^e siècles – se développent dans le christianisme les structures d'autorité par lesquelles l'ascétisme individuel va se trouver comme enchâssé à l'intérieur de structures institutionnelles, comme celles [d'une part] de la cénobie et du monachisme collectif, et celles d'autre part du pastoraat, par lesquelles la conduite des âmes va être confiée à des pasteurs, prêtres ou évêques. En même temps que se développent ces structures, le thème d'un rapport à Dieu ne pouvant être que médiatisé par l'obéissance va entraîner avec lui, comme condition et conséquence, l'idée que, par soi-même, l'individu n'est pas capable de faire son salut, que par lui-même il n'est pas capable de retrouver ce vis-à-vis avec Dieu, ce face-à-face avec Dieu qui pouvait caractériser son existence première. Et s'il n'est pas capable d'avoir par lui-même, par le propre mouvement de son âme, par l'ouverture de son cœur ce rapport à Dieu, s'il ne peut l'avoir que par l'intermédiaire de ces structures d'autorité, c'est bien le signe que, de lui-même, il doit se méfier. Il ne faut pas qu'il croie, il ne faut pas qu'il s'imagine, il ne faut pas qu'il ait l'arrogance de penser qu'il est capable de faire, par lui-même, son propre salut et de trouver la voie d'ouverture à Dieu. Lui-même doit être, pour lui-même, un objet de méfiance. Il doit

être l'objet d'une vigilance attentive, scrupuleuse, soupçonneuse. Par lui-même et en lui-même, il ne peut rien trouver d'autre que le mal, et ce sera seulement par la renonciation à soi et la mise en pratique de ce principe général de l'obéissance que l'homme pourra faire son salut.

Cette *parrēsia*, qui était donc devenue cette espèce de rapport de confiance, d'ouverture de cœur qui pouvait lier l'homme à Dieu, va disparaître comme telle, ou plutôt elle va réapparaître comme confiance sous le jour d'un défaut, sous le jour d'un danger, sous le jour d'un vice. La *parrēsia* comme confiance est étrangère au principe de la crainte de Dieu. Elle est opposée au sentiment nécessaire d'un éloignement à l'égard du monde et des choses du monde. La *parrēsia* paraît comme incompatible avec le regard maintenant sévère qu'il faut porter sur soi-même. Celui qui peut faire son salut – c'est-à-dire celui qui craint Dieu, qui se sent étranger dans le monde, se surveille soi-même, et doit sans cesse se surveiller lui-même – ne saurait avoir cette *parrēsia*, cette confiance jubilatoire par laquelle il était lié à Dieu, était porté à Lui jusqu'à Le saisir dans un face-à-face direct. La *parrēsia* apparaît donc maintenant comme un comportement blâmable, de présomption, de familiarité et de confiance arrogante en soi-même.

Vous trouvez ainsi un certain nombre de textes, en particulier dans la littérature ascétique et les *Apophthegmes des Pères*. Vous avez par exemple cet apophtegme : Ne sois pas l'intime de l'higoumène (le supérieur de la communauté), ne le fréquente pas trop, car tu en tirerais une certaine *parrēsia*, et finalement, tu désireras à ton tour être supérieur¹⁹. Et le texte le plus célèbre, le plus fondamental dans cette critique nouvelle de la *parrēsia*, c'est l'apophtegme d'Agathon (le premier dans la liste alphabétique). Un jeune moine vient trouver Agathon, et lui dit : « Je veux habiter avec des frères ; dis-moi comment demeurer avec eux. » La réponse d'Agathon est : « Garde tous les jours de ta vie la mentalité d'étranger que tu avais le premier jour lorsque tu allas vers eux, afin de ne pas devenir trop libre avec eux²⁰. » Et il continue : Qu'y a-t-il de pire que la *parrēsia* ? Rien, dit-il. « Elle ressemble à un grand vent brûlant qui, lorsqu'il se lève, fait fuir tout le monde devant lui et anéantit les fruits des arbres²¹. » Le contexte de cet apophtegme est intéressant, et on peut très schématiquement le reconstituer de la manière suivante. Il s'agit, vous le voyez, de la question de la vie communautaire. Il s'agit d'un jeune moine qui vient pour pratiquer l'ascétisme, mais le pratiquer avec les frères. Or, dans cette vie nouvelle, avec les frères par conséquent, sous l'autorité d'un higoumène, avec une règle commune, il existe un danger. Le danger, c'est que le moine, ainsi lié avec les autres, mène la vie du monde en

pleine confiance, sans se méfier ni de lui[-même] ni des autres, et qu'il pratique la *parrēsia*, une *parrēsia* dont on voit qu'elle est confiance en soi, confiance dans les autres, confiance dans ce qu'on peut faire ensemble, et oublie par conséquent que l'on doit, dans une vie ascétique véritable, mener toujours un travail d'élaboration de soi, de déchiffrement de soi qui implique méfiance à l'égard de soi-même, crainte à l'égard du salut, et tremblement devant la volonté de Dieu.

Ce texte des *Apophategmes* d'Agathon sera repris un peu plus tard par Dorothée de Gaza, dans le livre IV de ses *Instructions*. Il reprend cet apophtegme pour le commenter, et le commente en disant ceci, où on trouve, je crois, les éléments de cette anti-*parrēsia* qui est en train de se développer : « Nous chassons loin de nous la crainte de Dieu [...] en ne pensant pas à la mort ni au châtiment, en ne prenant pas garde à nous-mêmes, en n'examinant pas notre conduite, en vivant n'importe comment et en fréquentant n'importe qui. En somme, en nous abandonnant à la *parrēsia*, ce qui est le pire de tout, et ce qui est la ruine achevée²². » Cette *parrēsia*, quand on en reprend les différents éléments qui la caractérisent, consiste à chasser loin de soi la crainte de Dieu, en ne pensant ni à la mort ni au châtiment. Dans cette confiance que l'on prétend avoir [en] Dieu, on retourne en fait et on se détourne de la crainte de Dieu, crainte de ce qui va se passer au moment de la mort, crainte du Jugement et crainte des châtiments du Jugement. Deuxième caractéristique de cette *parrēsia*, maintenant devenue un défaut et un vice : non seulement on ne craint pas Dieu, mais on ne prend pas garde à soi-même. « Nous chassons loin de nous la crainte de Dieu [...] en ne pensant pas à la mort ni au châtiment, en ne prenant pas garde à nous-mêmes, en n'examinant pas notre conduite²³. » Vous voyez là que la *parrēsia* est maintenant négligence à l'égard de soi-même, alors qu'autrefois elle était souci de soi. On ne se soucie pas de soi, on n'a pas à l'égard de soi la méfiance qu'il faut. Troisièmement : « en vivant n'importe comment et en fréquentant n'importe qui²⁴ ». Cette fois, c'est la confiance dans le monde. Familiarité avec le monde, habitude de vivre au milieu des autres, d'accepter ce qu'il font et ce qu'ils disent, ce sont tous ces liens qui sont hostiles, qui sont opposés à la nécessaire étrangeté que nous devons avoir à l'égard du monde.

C'est cela qui caractérise la *parrēsia* : non-crainte de Dieu, non-méfiance à l'égard de soi, non-méfiance à l'égard du monde. Elle est confiance arrogante. Dorothée de Gaza continue en disant, ce qui est aussi intéressant : « La *parrēsia* est d'ailleurs multiforme : elle se manifeste par la parole, par attouchement, et par regard. C'est la *parrēsia* qui pousse à tenir de vains discours, à parler de choses mondaines²⁵. » Dans cette vie

communautaire, cénobitique, la *parrēsia* pousse à tenir de vains discours et à parler de choses mondaines. « C'est encore de la *parrēsia* que de toucher quelqu'un sans nécessité, de porter la main sur un frère pour s'amuser²⁶. » Toute cette familiarité, familiarité physique, corporelle, que l'on peut avoir dans la vie communautaire, on doit donc s'en détacher, dans la mesure où on se méfie de soi, on se méfie des autres, et on craint Dieu. Et enfin la *parrēsia* consiste à regarder sans pudeur (*anaidōs*) un frère²⁷. « Sans respect on ne peut même pas honorer Dieu, ni obéir une seule fois à un seul commandement quel qu'il soit²⁸. » Vous voyez que, très curieusement, la *parrēsia* ici apparaît comme étant une absence de respect. Il n'est pas impossible qu'il y ait là une référence explicite à tout ce qui, dans la conception grecque, rattachait le problème de la *parrēsia* à celui, stoïcien et cynique, de l'*aidōs* ou de l'*anaideia* (pudeur et impudeur). Mais même sans cette référence explicite, on retrouve là le problème de la *parrēsia* comme confiance en soi qui méconnaît le respect nécessaire dû aux autres. Par conséquent : évacuation de la *parrēsia* comme arrogance et confiance en soi ; nécessité du respect, qui doit avoir sa forme première et sa manifestation essentielle dans l'obéissance. Là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir *parrēsia*. On retrouve ce que je vous disais tout à l'heure, à savoir que le problème de l'obéissance est au cœur de cette inversion des valeurs de la *parrēsia*.

Il me semble, et je m'arrêterai là, qu'on voit se marquer dans le christianisme, à travers ce clivage dans la notion de *parrēsia*, l'opposition entre deux grandes matrices, deux grands noyaux de l'expérience chrétienne. Je vous le disais, la notion de *parrēsia* dans ces textes patristiques n'est pas une notion universellement, uniformément, continûment négative. Il y a une conception positive et une conception négative de la *parrēsia*. La conception positive est celle qui fait de la *parrēsia* une confiance en Dieu, une confiance comme étant l'élément par lequel l'homme peut dire la vérité dont il est chargé s'il est un apôtre ou s'il est un martyr. La *parrēsia*, c'est aussi la confiance que l'on a dans l'amour de Dieu et dans la façon dont Dieu accueillera l'homme, lorsque le jour du Jugement viendra. Cette conception de la *parrēsia* a cristallisé autour d'elle ce qu'on pourrait appeler le pôle parrēsiastique du christianisme, où le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face-à-face avec Dieu et dans celle d'une confiance, confiance humaine qui répond à l'épanchement de l'amour divin. Ce pôle parrēsiastique me paraît avoir été à l'origine de ce qu'on pourrait appeler la grande tradition mystique du christianisme. À qui a suffisamment confiance en Dieu, à qui le cœur est assez pur pour pouvoir s'ouvrir à Dieu, à celui-là Dieu répondra

par un mouvement qui assurera son salut et lui permettra d'avoir accès à un face-à-face éternel avec [Lui]. Telle est la fonction positive de la *parrésia*.

Et puis vous avez, dans le christianisme, un autre pôle, un pôle anti-parrésiastique qui fonde, non pas la tradition mystique, mais la tradition ascétique. C'est le pôle selon lequel le rapport à la vérité ne peut s'établir que dans l'obéissance craintive et révérencieuse à l'égard de Dieu, et sous la forme d'un déchiffrement soupçonneux de soi, à travers les tentations et les épreuves. Ce pôle anti-parrésiastique, ascétique, sans confiance, ce pôle de la méfiance à l'égard de soi-même et de la crainte à l'égard de Dieu, n'est pas moins important que le pôle parrésiastique. Je dirais même qu'il a été historiquement et institutionnellement beaucoup plus important, puisque c'est autour de lui, finalement, que se sont développées toutes les institutions pastorales du christianisme. Et la longue et difficile persistance de la mystique, de l'expérience mystique dans le christianisme, n'est rien d'autre que la survie, me semble-t-il, du pôle parrésiastique de la confiance en Dieu qui a subsisté, subsisté non sans peine, dans les marges, contre la grande entreprise du soupçon parrésiastique que l'homme est appelé à manifester et à pratiquer à l'égard de lui-même, à l'égard des autres, par obéissance à Dieu, et dans la crainte et le tremblement de ce même Dieu.

Désormais, avec ce développement du pôle anti-parrésiastique, non parrésiastique, ascétique, la vérité de soi, ou encore le problème des rapports entre connaissance de la vérité et vérité de soi, ne pourra plus prendre la forme, en quelque sorte pleine et entière, d'une existence autre qui serait à la fois existence de vérité et existence susceptible de connaître la vérité sur soi. Désormais, la connaissance de soi (connaissance à propos de soi, connaissance sur soi-même) sera une des conditions fondamentales, et même la condition préalable, de la purification de l'âme, et par conséquent pour le moment où l'on pourra enfin atteindre au rapport de confiance avec Dieu. On n'atteindra la vraie vie qu'à la condition préalable d'avoir pratiqué sur soi ce déchiffrement de la vérité.

Déchiffrer la vérité de soi dans ce monde-ci, se déchiffrer soi-même dans la méfiance à l'égard de soi et du monde, dans la crainte et le tremblement à l'égard de Dieu, c'est cela et cela seulement qui pourra nous donner accès à la vraie vie. Vérité de la vie avant la vraie vie, c'est dans ce renversement que l'ascétisme chrétien a modifié fondamentalement un ascétisme ancien, qui aspirait toujours à mener à la fois la vraie vie et la vie de vérité, et qui, dans le cynisme au moins, affirmait la possibilité de mener cette vraie vie de vérité.

Voilà, écoutez, j'avais des choses à vous dire sur le cadre général de ces analyses.* Mais enfin, il est trop tard. Alors, merci.

* M.F. fait ici référence à tout le développement suivant qui clôture le manuscrit de l'année 1984 :

« Rapports entre sujet et vérité

A/Les étudier dans l'Antiquité : plus précisément sur cette longue période qui va de la Grèce classique à ce qu'on appelle l'Antiquité tardive ou le début du christianisme ; il s'agit là de l'autre versant de l'événement que les historiens de la philosophie connaissent bien, dans lequel les relations de l'être et de la vérité sont définies sur le mode de la métaphysique.

B/Ces rapports, j'ai essayé de les étudier dans leur autonomie relative par rapport à celle-ci (= une indépendance qui implique tout aussi bien une présence de rapports) ; j'ai essayé de les étudier du point de vue de la pratique de soi.

a : c'est-à-dire en maintenant les analyses autant que possible en deçà de la définition du sujet comme âme et en gardant les yeux fixés sur le problème du soi, du rapport à soi ; bien sûr ce rapport à soi prend souvent la forme de la relation à l'âme, mais il y aurait manifestement quelque chose de réducteur à s'en tenir là, et la diversité des significations qui sont données au terme de *psukhē* se comprend, ou du moins s'éclaire, si on veut bien comprendre que le rapport à l'âme fait partie d'un ensemble : relation au *bios*, au corps, aux passions, aux événements.

b : et ces rapports j'ai tenté de les analyser comme thèmes de pratiques, c'est-à-dire : objets d'élaboration selon des procédés techniques, sur lesquels on réfléchit, qu'on modifie et perfectionne ; qu'on enseigne et qu'on transmet par les exemples ; qu'on met en œuvre au long de son existence, soit à certains moments privilégiés et choisis, soit de façon régulière et continue ; ces pratiques s'enracinent dans une attitude fondamentale qui est la préoccupation de soi-même, le souci de soi ; et elles ont pour fin de constituer un *êthos*, une manière d'être et de faire, une manière de se conduire, correspondant à certains principes rationnels et fondant l'exercice de la liberté entendue comme indépendance ; l'étude des pratiques de soi, c'est donc l'étude des formes concrètes, prescriptions et techniques prises par le souci de soi dans son rôle éthopoiétique.

C/Ces rapports à soi, j'ai pensé qu'on pourrait poser la question des jeux de vérité auxquels ils font appel, sur lesquels ils prennent appui et dont ils attendent certains effets spécifiques ; et à cette question, il y a plusieurs réponses :

la constitution éthique de soi-même suppose l'acquisition d'un certain nombre de connaissances plus ou moins nombreuses et complexes qui concernent des domaines plus ou moins étendus et plus ou moins éloignés ou proches du sujet lui-même : vérité fondamentale sur le monde, la vie, l'être humain, etc. ; vérités pratiques sur ce qu'il convient de faire dans telles ou telles circonstances ; bref, tout un ensemble de choses à apprendre : les *mathēmata*.

Mais la constitution de soi-même comme sujet éthique implique aussi un autre jeu de vérité :

non plus celui de l'apprentissage, de l'acquisition de propositions vraies dont on s'arme, s'équipe pour la vie et ses événements, mais celui de l'attention portée sur soi-même, sur ce qu'on est capable de faire, sur le degré de dépendance qu'on a atteint, sur les progrès qu'on a à faire et qu'il reste à faire ; et ces jeux de vérité ne relèvent pas des *mathēmata*, ce ne sont pas des choses qu'on enseigne et qu'on apprend, ce sont des exercices qu'on fait sur soi-même : examen de soi ; épreuves d'endurance et autres contrôles des représentations ; dimension de l'*askēsis*.

Ce n'est pas tout : il ne suffit pas de cet exercice de la vérité sur soi-même. Il n'est possible, il ne trouve un fondement que sur la base de cette attitude qui est celle du courage de la vérité : avoir le courage de dire la vérité sans rien en dissimuler et en dépit des dangers que cela comporte.

Et c'est là qu'on rencontre la notion de *parrēsia* : notion politique dans son origine et qui, sans perdre cette signification première, s'infléchit en se joignant au principe du souci de soi.

La parrēsia, ou plutôt le jeu parrēsiastique, apparaît sous deux aspects :

- le courage de dire la vérité à celui qu'on veut aider et diriger dans la formation éthique de lui-même

- le courage de manifester envers et contre tout la vérité sur soi-même, de se montrer tel qu'on est.

C'est sur ce point qu'apparaît le cynique : il a le courage insolent de se montrer tel qu'il est ; il a la hardiesse de dire la vérité ; et dans la critique qu'il fait des règles, conventions, coutumes et habitudes, s'adressant en toute désinvolture et agressivité aux souverains et aux puissants, il retourne, il dramatise aussi la vie philosophique, les fonctions de la *parrēsia* politique.

Je sais bien qu'en présentant les choses ainsi, j'ai l'air de donner au cynisme une place essentielle dans l'éthique ancienne et de faire du cynisme une figure absolument centrale, alors qu'il reste, au moins d'un certain point de vue, marginal et frontalier.

En fait, avec le cynisme, je voulais seulement explorer une limite, une des deux limites entre lesquelles sont déployés les thèmes du souci de soi et du courage de la vérité.

Il vaudrait donc mieux présenter les choses ainsi.

La philosophie ancienne a lié l'un à l'autre : le principe du souci de soi (devoir de s'occuper de soi-même) et l'exigence du courage de dire, de manifester la vérité.

En fait, il y a eu bien des façons différentes de lier ensemble souci de soi et courage de la vérité, et on peut sans doute reconnaître deux formes extrêmes, deux modalités opposées, et qui ont repris toutes deux, chacune à sa manière l'*epimeleia* et la *parrēsia* socratiques :

- la modalité platonicienne. Elle accentue de façon très significative l'importance et l'ampleur des *mathēmata* ; elle donne à la connaissance de soi la forme de la contemplation de soi par soi et de la reconnaissance ontologique de ce qui est l'âme en son être propre ; elle tend à établir un double clivage : de l'âme et du corps ; du monde vrai et du monde des apparences : enfin son importance considérable tient à ce qu'elle a pu lier cette forme du souci de soi à la fondation de la métaphysique, cependant que la distinction entre l'enseignement ésotérique et les cours donnés à tous limitait sa portée politique.

- la modalité cynique. Elle réduit de façon aussi stricte que possible le domaine des *mathēmata*, elle donne à la connaissance de soi la forme privilégiée de l'exercice, de l'épreuve, des pratiques d'endurance ; elle cherche à manifester l'être humain dans le dépouillement de sa vérité animale, et si elle est restée en retrait par rapport à la métaphysique, si elle est demeurée étrangère à sa grande postérité historique, elle a laissé dans l'histoire de l'Occident un certain mode de vie, un certain *bios*, qui a joué sous différentes modalités un rôle essentiel.

En posant la question des rapports entre souci de soi et courage de la vérité, il semble bien que platonisme et cynisme représentent deux grandes formes qui se font face et qui ont donné lieu chacune à une généalogie différente : d'un côté la *psukhē*, la connaissance de soi, le travail de purification, l'accès à l'autre monde ; de l'autre côté le *bios*, la mise à l'épreuve de soi-même, la réduction à l'animalité, le combat dans ce monde contre le monde.

Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre. »

*

NOTES

1. H. Schlier, « *Parrēsia, parrēsiazomai* », in G. Kittel, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, p. 869-884. Version anglaise : *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1964 (dernière édition : 2006).
2. S. B. Marrow, S.J., « *Parrhesia and the New Testament* », *Catholic Biblical Quarterly*, 44, 1982, p. 431-446.
3. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, I, § 322, trad. S. Daniel, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Œuvres de Philon d'Alexandrie » 24), 1975, p. 205 (et plus haut : « Si ces choses-là, en effet, sont bonnes et profitables, pourquoi donc, initiés, vous enfermez-vous dans une profonde obscurité ? », § 320, p. 203).
4. « Que ceux dont les actions sont bénéfiques à tous usent d'une pleine liberté de parole (*estō parrēsia*) » (*id.*, § 321, p. 203).
5. *Ibid.*
6. Job, 22, 21-28 (trad. L. Segond, 1910).
7. « La Loi veut tout d'abord que l'esprit de celui qui sacrifice ait été sanctifié par des pensées bonnes [...] de sorte qu'en même temps qu'il impose les mains, il puisse en toute franchise (*parrēsiasamenon*), dans la pureté de sa conscience (*ek katharou tou suneidotos*), prononcer des paroles » (*De specialibus legibus*, I, § 203, éd. citée, p. 131).
8. *Proverbes*, 1, 20-21.
9. *Psaumes*, 94, 1-3.
10. *Première Épître de Jean*, 5, 13.
11. *Id.*, 5, 14.
12. *Id.*, 4, 16-17.
13. « Lorsqu'il se rendit à Jérusalem, Saul tâcha de se joindre à eux ; mais tous le craignaient, ne croyant pas qu'il fût un disciple. Alors Barnabas, l'ayant pris avec lui, le conduisit vers les Apôtres, et leur raconta comment sur le chemin Saul avait vu le Seigneur, qui lui avait parlé, et comment à Damas il avait prêché franchement au nom de Jésus » (*Actes*, 9, 26-27).
14. « Il allait et venait avec eux dans Jérusalem, et s'exprimait en toute assurance au nom du Seigneur. Il parlait aussi et disputait avec les Hellénistes ; mais ceux-ci cherchaient à lui ôter la vie » (*Actes*, 9, 28-29).
15. *Épître de Paul aux Éphésiens*, 6, 19-20.
16. « Tandis que personne n'est là pour guider le troupeau, les brebis elles-mêmes faisant l'office de pasteurs, les soldats celui de chef, grâce à leur confiante audace (*parrēsias*) et à leur courage (*andreias*), et tous, avec la ferveur, le zèle, la retenue qui

convienient, n'es-tu pas frappé de stupeur et plein d'admiration des actes de vertu dont les événements ont été cause ? » (Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, XIX, 11, éd. et trad. A.-M. Malingrey, Paris, Éd. du Cerf, 1961, p. 241).

17. *Id.*, XXII, 5, p. 259.

18. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, 302c, XII, 4, trad. M. Aubineau, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 417-418.

19. « Un vieillard dit : "Ne sois pas intime avec l'higoumène et ne le fréquente pas trop, car tu en tireras de l'assurance (*kai parrēsian hexeis*) et tu désireras commander aux autres (*hēgeisthai allón*)» (*Les Apophthegmes des Pères*, t. II, § XV, n° 107, trad. A. Guy, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2003, p. 351).

20. *Id.*, p. 31.

21. Foucault cite ici Agathon dans le texte de Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles, Instructions*, IV, 52, 1665A, Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 233.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Id.*, § 53, p. 235.

26. *Ibid.*

27. « C'est encore de la *parrēsia* [...] que de le regarder sans retenue (*anaidōs*) » (*ibid.*).

28. *Ibid.*

FRÉDÉRIC GROS *

Situation du cours

* Frédéric Gros est professeur de philosophie politique à l'université Paris-XII. Il enseigne également à l'Institut d'études politiques de Paris (Master « Histoire et Théorie du politique »). Dernier ouvrage paru : *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard (coll. « Les Essais »), 2006.

Le cours de l'année 1984 est donc le dernier que Foucault aura prononcé au Collège de France. Très affaibli au début de l'année, il ne commence ses leçons qu'au mois de février et les termine à la fin du mois de mars. Ses toutes dernières paroles publiques au Collège auront été : « Il est trop tard. Alors, merci. » Sa mort au mois de juin suivant éclaire ce cours d'une lumière un peu particulière, la tentation étant évidemment d'y lire quelque chose comme un testament philosophique. Le cours s'y prête d'ailleurs, puisque, retournant avec Socrate aux racines mêmes de la philosophie, Foucault décide d'y inscrire la totalité de son œuvre critique.

1. LE CADRE MÉTHODOLOGIQUE GÉNÉRAL : L'ONTOLOGIE DES DISCOURS VRAIS

Foucault, comme à son habitude, consacre toute une partie des premiers cours à des considérations de méthode, s'attachant une nouvelle fois à définir la spécificité de son approche. Reprenant une problématique de *L'Archéologie du savoir*¹, c'est autour du concept de vérité que Foucault va construire sa différence. L'archéologie consistait en la mise à jour d'une organisation discursive structurant les savoirs constitués. Cette nappe discursive ne possédait ni la systématicité ni la démonstrativité des sciences, mais elle représentait pour les discours un code contraignant d'organisation². En situant là son objet d'analyse, Foucault échappait aux canons à la fois de l'épistémologie et de l'histoire des sciences : il ne s'agissait plus de poser aux discours vrais la question de leurs conditions de possibilité formelles ou de révélation progressive, mais celle de leurs conditions historico-culturelles d'existence. En 1984, Foucault construit

1. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

2. *Id.*, p. 232-255 (chap. « Science et savoir »).

cette fois la distinction entre d'une part une analyse des structures épistémologiques et d'autre part une étude des formes « alèthurgiques »³. La première pose la question de ce qui rend possible une connaissance vraie, la seconde celle des transformations éthiques du sujet, en tant qu'il fait dépendre son rapport à soi et aux autres d'un certain dire-vrai. Ce que Foucault nomme alors « alèthurgie » suppose un principe d'irréductibilité à toute épistémologie.

Tout au long de l'année 1984, il procédera au déploiement d'un concept de vérité résolument original et trouvant, selon lui, dans la philosophie antique une inscription majeure, largement occultée par le régime moderne des discours et des savoirs. Par ailleurs, comme il l'avait déjà fait l'année précédente, Foucault, dans ses premières leçons, redéploie le triptyque de son œuvre critique : une étude des modes de vérification (plutôt qu'une épistémologie de la Vérité) ; une analyse des formes de gouvernementalité (plutôt qu'une théorie du Pouvoir) ; une description des techniques de subjectivation (plutôt qu'une déduction du Sujet) – l'enjeu consistant à prendre comme objet d'étude un noyau culturel déterminé (la confession, le souci de soi, etc.) qui prend justement son volume au croisement de ces trois dimensions⁴.

C'est dans ce cadre théorique général que l'analyse de la notion de *parrēsia*, entamée en 1982 et prolongée en 1983, doit être resituée. Plus précisément, elle trouve sa place à l'intérieur de ce que Foucault avait appelé en 1983 une « ontologie des discours vrais »⁵. Il faut entendre par là une étude qui ne pose pas aux discours vrais la question des formes intrinsèques qui les rend valides, mais celle des modes d'être qu'ils impliquent pour le sujet qui en fait usage. Foucault peut alors proposer une typologie unique des styles de vérification dans la culture antique, bien éloignée de celle que la tradition connaît depuis Aristote (la hiérarchisation des discours selon leur forme logique), en considérant cette fois le type de rapport à soi et aux autres impliqué par une assertion de vérité. C'est ainsi que le dire-vrai de la *parrēsia* – en tant qu'elle vise à

3. Cf. *supra*, leçon du 1^{er} février 1984, première heure (le concept d'« alèthurgie » avait été formé pour la première fois par Foucault en 1980, et expliqué dans les leçons au Collège de France des 23 et 30 janvier 1980 (cours « Le Gouvernement des vivants »).

4. *Ibid.*

5. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008, p. 285-286.

la transformation de l'*êthos* de son interlocuteur, comporte un risque pour son locuteur, et s'inscrit dans une temporalité de l'actualité – est distingué du dire-vrai de l'enseignement, de la prophétie et de la sagesse⁶.

2. LE SECRET GREC DE LA POLITIQUE : LA DIFFÉRENCE ÉTHIQUE

Foucault avait consacré une bonne partie de l'année 1983 à l'étude de la notion de *parrèsia* dans sa dimension politique. Il s'agissait alors de dégager une condition non formelle de la démocratie athénienne : le courage d'un dire-vrai s'exerçant depuis une exposition publique. Le courage de la vérité avait alors été déterminé comme ce qui rend effectif et authentique le jeu démocratique⁷.

Dans les premières leçons de l'année 1984⁸, Foucault prétend ne rien faire d'autre que dresser le bilan de l'année précédente, mais on s'aperçoit vite que ce qui se présente comme un simple rappel constitue en fait une radicalisation des enjeux. Foucault, en effet, entendant cette fois parvenir au point nodal de la philosophie politique grecque, le découvre dans ce qu'il nomme un principe de différenciation éthique.

Il a été dit, depuis toujours, que la philosophie politique des Anciens était hantée par la recherche du « meilleur régime ». Et on y a vu le plus souvent l'effet d'un moralisme un peu naïf et plat, auquel s'opposerait le pessimisme tragique des Modernes. Foucault tente ici une autre leçon : montrer que la recherche de la « meilleure constitution » ne recoupe pas une quête morale, mais constitue l'inscription d'un principe de différence éthique à l'intérieur du problème du gouvernement des hommes. De fait, il ne s'agit pas de déterminer une forme idéale ou une mécanique optimale de distribution des pouvoirs, mais de faire valoir que l'excellence politique dépendra de la manière dont les acteurs politiques auront su se constituer eux-mêmes comme sujets éthiques. Difficile pourtant de saisir la différence, puisqu'il s'agit toujours finalement de dire qu'une bonne politique dépendra de dirigeants vertueux. Mais l'intervention de Foucault est capitale en ce qu'il fait valoir que cette différenciation éthique ne désigne pas en fait la qualité morale d'un dirigeant, ni même la singularité d'une stylisation de l'existence qui démarquerait un individu exceptionnel de la masse anonyme. Elle suppose plutôt de faire jouer, dans la construction

6. Cf. *supra*, leçon du 1^{er} février 1984, première et deuxième heure.

7. *Le Gouvernement de soi...*, éd. citée, p. 145-147.

8. Cf. *supra*, leçon du 8 février 1984, première et deuxième heure.

du rapport à soi, la différence de la vérité, ou plutôt même la vérité comme différence, comme distance creusée à l'opinion et aux certitudes partagées. D'où la fragilité structurelle de la démocratie⁹, car s'il est possible de penser qu'un individu ou un petit groupe parvienne à opérer sur eux-mêmes ce travail éthique différenciateur, cela semble improbable pour tout un peuple. Il demeure que la différence éthique, qui permet de faire exister la meilleure *politeia*, n'est que l'effet, dans un sujet, de la différence de la vérité elle-même.

Cette réévaluation de la pensée politique grecque permet en même temps à Foucault d'inscrire sa propre démarche dans ce sillage¹⁰. Il parvient en effet au résultat suivant : la philosophie ancienne inscrit le problème du gouvernement des hommes (*politeia*) sous la dépendance d'une élaboration éthique d'un sujet (*ethos*) qui puisse faire valoir en lui et face aux autres la différence d'un discours de vérité (*alétheia*). Les trois dimensions du Savoir, du Pouvoir et du Sujet (ou plutôt : de la véridiction, de la gouvernementalité et des modes de subjectivation), par lesquelles Foucault avait caractérisé son entreprise, sont donc ici présentes. Mais ces trois dimensions ne sont pas comme trois pans distincts qu'il faudrait étudier chacun à son tour, comme trois domaines séparés. Foucault insiste sur l'idée que l'identité du dire philosophique tient justement, depuis sa fondation socratique-platonicienne, dans une structure d'appel : ne jamais étudier les discours de vérité sans décrire en même temps leur incidence sur le gouvernement de soi ou des autres ; ne jamais analyser les structures de pouvoir sans montrer sur quels savoirs et quelles formes de subjectivité elles s'appuient ; ne jamais repérer les modes de subjectivation sans comprendre leurs prolongements politiques et de quels rapports à la vérité ils se soutiennent. Et il ne faudrait pas espérer consacrer une de ces dimensions comme fondamentale : on n'épuisera jamais les violences politiques ou les postures morales dans une logique générale ; on ne réduira jamais les exigences du savoir ou les constructions éthiques à des formes de domination ; enfin on ne pourra jamais fonder les formes de véridiction et les modes de gouvernement sur des structures subjectives. Ces deux principes de corrélation nécessaire et d'irréductibilité définitive suffisent à déterminer l'identité de la philosophie depuis les Grecs, et Foucault y inscrit son projet.

9. Cf. *supra*, dans la leçon du 8 février, première heure, la conclusion de l'analyse du passage énigmatique des *Politiques* d'Aristote (III, 7, 1279a-b), p. 200.

10. Cf. *supra*, leçon du 8 février 1984, conclusion de la deuxième heure.

C'est pourquoi enfin, à ceux qui pourraient dire (on l'a entendu et on l'entendra encore) qu'on ne saurait trouver chez Foucault une « vraie » philosophie de la connaissance ou une « vraie » philosophie politique ou morale, il entend répondre : fort heureusement, car ce serait sortir de la philosophie dans son inspiration première que de prétendre que l'épistémologie, la morale et la politique puissent jamais constituer des domaines autonomes, juxtaposés, qu'il faudrait épuiser chacun méthodiquement et isolément.

3. LA LUMIÈRE DE LA MORT

Foucault meurt du sida le 25 juin 1984. En janvier de la même année, très malade, il est traité aux antibiotiques¹¹. Il écrit à Maurice Pinguet : « J'ai cru que j'avais le sida, mais un traitement énergique m'a remis sur pied¹². » Il recouvre la santé, et peut de nouveau assurer son cours à partir du mois de février, même s'il se plaint d'une mauvaise grippe au début du mois de mars¹³.

Il est difficile de savoir quelle conscience exacte Foucault avait et voulait avoir du mal qui le diminuait. Daniel Defert indique, dans sa *Chronologie*, qu'au mois de mars, régulièrement suivi à l'hôpital Tarnier, « il ne demande ni ne reçoit aucun diagnostic », et que la seule question qu'il semble poser aux médecins est : « Combien me reste-t-il de temps ?¹⁴ » Il s'agit là du rapport intime de chacun à son corps, à sa maladie et à sa propre mort. Il demeure qu'un certain nombre de lectures proposées en 1984 de grands textes de l'histoire de la philosophie se trouvent placées dans cet horizon justement de la maladie et de la mort¹⁵. On peut citer ici surtout, puisqu'il s'agit de textes fondateurs, l'*Apologie de Socrate* et le *Phédon* de Platon.

11. D. Defert, « Chronologie », in *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, 4 vol. ; cf. t. I, p. 63.

12. *Ibid.*

13. Cf. *supra*, les premiers mots prononcés pour la leçon du 21 mars, première heure.

14. D. Defert, « Chronologie », in *op. cit.*, p. 63.

15. Par ailleurs, l'existence même de Foucault, durant cet hiver 1984, semblait porter la marque de cet ascétisme radical dont il faisait au même moment la description chez les cyniques.

À propos du destin de Socrate, il est frappant de voir que la démonstration de Foucault va porter sur son rapport à la mort, et plus précisément encore sur le problème de la peur de mourir¹⁶. Le thème général est celui de la transformation d'une *parrēsia* s'exerçant depuis une tribune politique (Péliclès ou Solon face aux Athéniens) en une *parrēsia* (l'examen socratique) se pratiquant sur la place publique, dans le cadre d'une relation inter-individuelle. Au reproche qu'on pourrait lui faire de n'avoir pas fait de politique, Socrate avait répondu : Mais si j'avais fait de la politique, je serais mort déjà depuis longtemps. Pour autant, montre Foucault, cette réponse ne signifie pas une peur de mourir, mais plutôt une tentative de préserver le plus longtemps possible une mission reçue des dieux – le souci des autres : cette insistante et perpétuelle vigilance visant à vérifier auprès de chacun s'il prend correctement soin de lui-même. On voit, au passage, s'opérer autour du personnage de Socrate le nouage du thème de la *parrēsia* sur celui de l'*epimeleia* (le souci de soi), et l'entreprise philosophique se redéfinir comme ce dire-vrai courageux qui vise à transformer le mode d'être de son interlocuteur, afin qu'il apprenne à se soucier correctement de lui-même. C'est afin de pouvoir sauvegarder cette tâche que Socrate refuse de faire de la politique. Ce n'est pas par peur de mourir : c'est la crainte que sa mission essentielle soit compromise par sa disparition. De la même manière, on peut se dire qu'une maladie grave nous fait peur, non parce qu'elle agite le spectre hideux du néant, mais parce qu'elle nous empêcherait d'aller jusqu'au bout d'une recherche ou d'un travail. La meilleure preuve en est que Socrate (c'est tout le récit de l'*Apologie*) préfère finalement la mort à la trahison de sa mission essentielle.

Si toute la lecture par Foucault de l'*Apologie* tourne bien autour du problème de la peur de la mort, celle du *Phédon* interroge le rapport essentiel entre la philosophie et la maladie¹⁷. Le problème posé est celui des dernières paroles de Socrate, cette énigmatique injonction : « Criton, nous devons un coq à Asklépios ; soucie-t'en » (118a). Ces derniers mots avaient reçu dans toute la tradition une interprétation nihiliste. Comme si Socrate avait dit : Il faut remercier le dieu de la médecine, car par la mort qui sauve, je suis guéri de la maladie de vivre. Foucault va s'aider de Dumézil¹⁸ pour donner de la formule fameuse une autre lecture : si

16. Cf. *supra*, leçon du 15 février, première heure.

17. Cf. *supra*, leçon du 15 février, deuxième heure.

18. G. Dumézil, « *Le Moyne noir en gris dedans Varennes* ». *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Paris, Gallimard, 1984.

Socrate peut remercier Asklépios dans ses derniers instants, c'est bien qu'il a été guéri, mais guéri de la maladie des faux discours, de la contagion des opinions communes et dominantes, de l'épidémie des préjugés, guéri par la philosophie.

Ainsi les deux énoncés auxquels parvient Foucault en 1984, et qu'on ne peut dissocier de sa lutte contre la maladie et de sa mort au mois de juin, seraient : ce n'est pas la mort qui me fait peur, mais l'interruption de ma tâche ; de toutes les maladies, celle qui est authentiquement mortelle, c'est la maladie des discours (les fausses clartés et les évidences trompeuses), et la philosophie jusqu'au bout m'en guérit. On doit noter enfin que le tout dernier mot prononcé par Socrate (soucie-t'en, ne néglige pas ma demande : *mē amelēsēte*) renvoie à l'*epimeleia* chère à Foucault. Ce souci de soi, qu'il avait voulu mettre au cœur de l'éthique ancienne, aura bien été le dernier mot sur les lèvres de Socrate.

Mais il restera à montrer, et ce sera tout l'enjeu du cours de 1984, que ce souci de soi qui avait été simplement compris en 1982¹⁹ comme une structuration du sujet, spécifique et irréductible au modèle chrétien ou transcendental (ni le sujet de la confession, ni l'ego transcendental), est aussi un souci du dire-vrai, lequel demande du courage et surtout un souci du monde et des autres, exigeant l'adoption d'une « vraie vie » comme critique permanente du monde.

4. LE LACHÈS ET LA RADICALISATION DES ENJEUX

La lecture du *Lachès* de Platon s'imposait presque pour Foucault, dans le cadre d'un cours intitulé « Le courage de la vérité », puisqu'il s'agit là d'un des rares textes de philosophie entièrement consacrés au problème du courage. Mais si le choix de l'ouvrage n'est pas surprenant, le parti pris de lecture l'est davantage. En effet, alors que la grande majorité des commentateurs s'était surtout attachée à l'étude du corps central du texte (le moment dialectique des tentatives, avortées, par Nicias et Lachès de définition de la vertu de courage), Foucault s'intéresse exclusivement au début du dialogue et à son final, c'est-à-dire à ce qui avait été considéré par beaucoup comme relevant de la mise en scène anecdotique²⁰. Ce découpage lui permet, l'accent étant mis à nouveau sur la *parrēsia*, de

19. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2001.

20. Cf. *supra*, leçon du 22 février.

n'envisager comme courage que celui qui soutient un dire-vrai et surtout un style d'existence.

Dans la continuité du commentaire de l'*Apologie*, Socrate est toujours présenté comme celui qui exerce un dire-vrai courageux dans son adresse aux individus, afin de rectifier leur *éthos*. Mais avec la lecture du *Lachès* une dimension nouvelle est proposée : Socrate est aussi celui qui a le courage de faire valoir cette exigence de vérité sur la trame visible de son existence. Ce second élément est déterminant pour la logique d'ensemble du cours, puisqu'il permettra de poser le problème de la « vraie vie » et, partant, de fournir un cadre théorique général à l'étude du cynisme ancien. Cette réévaluation est d'ailleurs à ce point décisive qu'elle conduit aussitôt Foucault à une remise en perspective globale de l'histoire de la philosophie qui reprend, en modifiant son contenu, la structure de dérivation binaire qui avait servi à décrire la pensée moderne à partir de Kant²¹. Depuis la fin des années soixante-dix, Foucault avait en effet plusieurs fois distingué deux postérités kantiennes : la postérité transcendante (c'est la question : que puis-je connaître ?) et la postérité critique (posant la question : comment sommes-nous gouvernés ?). Dans les années quatre-vingt, il avait enrichi cette distinction, en ajoutant la dimension éthique à l'étude des relations de pouvoir – la question devenant : quels modes de subjectivation viennent s'articuler, pour leur résister ou les habiter, sur les formes de gouvernement des hommes ?

Foucault, en 1984, prendra les choses bien en amont, puisque c'est de Platon qu'il fera cette fois dériver deux grandes directions spirituelles de la philosophie : d'un côté, s'inspirant de l'*Alcibiade*, une métaphysique de l'âme qui s'attache à fonder, dans le discours et par la contemplation théorétique, le lien originaire de la *psukhê* immortelle et de la vérité transcendance ; de l'autre côté, problématisée dans le *Lachès*, une esthétique de l'existence poursuivant la tâche de donner à la vie (au *bios*) une forme visible, harmonieuse, belle. L'alternative de dérivation platonicienne se distingue fortement de la kantienne. Avec Kant, il s'agissait de distinguer deux domaines de recherche : la détermination soit des conditions formelles de la vérité, soit des conditions de gouvernementalité des hommes. Cette fois vont s'opposer d'une part une tâche spirituelle qui trouve son accomplissement dans un *logos*, dans la constitution d'un système de connaissances, et une autre tâche prenant son volume dans l'effectivité de l'existence concrète et

21. Cf. sur ce point déjà en 1978 la conférence « Qu'est-ce que la critique ? », prononcée devant la Société française de Philosophie (in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 27 mai 1978) et en 1983 la leçon du 5 janvier (p. 21-22).

l'ascèse. On a bien l'impression que Foucault, en 1984, met en balance la philosophie comme domaine discursif, corps de connaissances constitué, et la philosophie comme épreuve et attitude, plutôt que deux types d'étude possibles (transcendantale ou historico-critique).

5. LA GESTE CYNIQUE

Une grande partie du cours de l'année 1984 est consacrée à une présentation très originale, on pourrait même dire décapante du cynisme ancien. Le cynisme a toujours été le parent pauvre de l'histoire de la philosophie antique. La somme d'études qui lui a été consacrée reste ridiculement maigre, comparée à celle concernant l'épicurisme, le stoïcisme et même le scepticisme. Foucault aura donc été un des premiers à renouveler en France l'intérêt pour ce courant demeuré marginal²². Il est vrai aussi que peu de choses nous sont restées de leurs représentants, puisque d'une part le contenu doctrinal était relativement fruste et que d'autre part, à l'instar de Socrate qui n'a laissé derrière lui aucun livre, ils délaissaient largement l'art d'écrire. Le cynisme nous est donc parvenu essentiellement à travers des anecdotes, des historiettes, de bons mots ou autres répliques cinglantes. C'est précisément de cette indigence théorique que Foucault se saisit pour faire du cynisme le moment pur d'une réévaluation radicale de la vérité philosophique, resituée du côté de la *praxis*, de l'épreuve de vie, de la transformation du monde.

C'est à la *parrēsia* (franc-parler) qu'on reconnaissait les cyniques, et c'est donc encore elle qui sert de cadre introductif à cette nouvelle étude. Jusque-là, Foucault en avait examiné deux grands versants : le versant politique d'abord, qui avait évolué d'un moment démocratique fortement ambivalent – la *parrēsia* désignant tout à la fois la prise de

22. Les études cyniques se sont cependant largement poursuivies à partir de la fin des années quatre-vingt, notamment en France autour de M.-O. Goulet-Cazé (cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986; M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet, dir., *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, Presses universitaires de France, 1993; M.-O. Goulet-Cazé & R. Bracht Branham, dir., *The Cynics : The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996). On remarquera aussi, contemporaine du cours, la parution des livres de P. Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernunft*, Francfort/M., Suhrkamp, 1983/*Critique de la raison cynique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Bourgois, 1987) et de A. Glucksmann (*Cynisme et Passion*, Paris, Grasset, 1981).

parole courageuse du citoyen adressant à ses pairs des vérités désagréables, risquant par là leur courroux, et le droit démagogique reconnu à quiconque de dire n'importe quoi – vers un moment autocratique qui voit l'entrée en scène du philosophe, conseiller d'un Prince auquel il fait courageusement la leçon, en s'élevant bien au-dessus du brouhaha des flatteurs de cour ; le versant éthique ensuite, représenté par Socrate interpellant chacun pour lui demander s'il s'occupe convenablement de lui-même.

La *parrēsia* cynique constitue une troisième grande forme de courage de la vérité, même si elle peut être comprise, dans un premier temps, comme la simple continuation du dire-vrai socratique. Car après tout, Diogène, Cratès sont aussi décrits haranguant, sur la place publique, les foules, dénonçant les compromissions de tous et obligeant chacun à s'interroger sur sa manière de vivre. Mais cette mise en demeure se fait de manière incomparablement plus agressive, brutale, radicale qu'avec Socrate. Du reste, il n'y a pas seulement différence d'intensité ou de style. Déjà, il ne s'agit plus simplement, comme c'était après tout le cas avec Socrate, d'aller inquiéter la bonne (ou fausse) conscience que chacun entretient avec ses certitudes, de dénoncer les faux savoirs, ou encore de souligner ironiquement les dissonances entre les discours et les actes d'un tel. On sent bien que les remises en cause sont, avec les cyniques, plus radicales, plus étendues : c'est l'ensemble des mœurs et des valeurs reçues dans la culture antique qui se trouve attaqué et touché. Socrate est un personnage fantasque sans doute, mais, n'était sa manie des discussions interminables, il adopte un mode de vie plutôt rangé et traditionnel. Sous certains aspects, il fait même figure de citoyen-modèle. Tout en étant décalé, ce n'est pas un marginal absolu. Le cynique se fait remarquer, au contraire, par un mode de vie qui est en rupture. On le reconnaît, comme on a dit, d'abord à sa franchise (*parrēsia* : son langage est râpeux, ses attaques verbales virulentes, ses harangues violentes), mais aussi à son aspect extérieur : plutôt crasseux, il va vêtu d'un vieux manteau qui lui sert en même temps de couverture, portant une simple besace, allant les pieds nus ou chaussés de sandales, et tenant son bâton de marche et d'imprédateur. Or ce mode de vie absolument rustre, ce dénuement vagabond sont pour Foucault l'expression manifeste d'une mise à l'épreuve de l'existence par la vérité²³. Cette thématique est capitale, car elle permet le surgissement d'une dimension largement inaperçue de la philosophie occidentale classique : celle de l'élémentaire. La question de la vérité, quand elle se pose

23. Cf. *supra*, leçon du 29 février, première heure.

à la pensée, fait surgir la dimension de l'essentiel comme ce qui *toujours demeure*, transcende les variations mentales, ignore les décompositions temporelles. La question de la vérité sera par les cyniques posée à la vie dans sa matérialité, permettant de mettre à jour ce qui *absolument résiste* : ai-je besoin de festins pour me nourrir, de palaces pour dormir ? Qu'est-ce qui, véritablement, est nécessaire pour vivre ? Surgit alors l'élémentaire, comme une nappe de nécessité absolue, après réduction ascétique. Il reste la terre pour vivre, le ciel étoilé comme toit et les ruisseaux pour boire. Comme les platoniciens tentaient de discerner, à travers le brouillard épais des opinions reçues, la connaissance essentielle, les cyniques traquent, dans la broussaille des conventions et des artifices mondains, l'élémentaire – ce qui, dans la concrétude de l'existence, résiste absolument. La *parrēsia* cynique produit, en demandant à chaque désir, chaque besoin, ce qui est vrai en lui, un décapage de l'existence, depuis lequel nos vies apparaissent encombrées de contingences et vanités futiles²⁴. Ce tressage serré de la vie et de la vérité, cet attachement à manifester le vrai dans le corps visible de l'existence serait la caractérisation essentielle du cynisme, dont la postérité serait à chercher dans la religion (les ordres mendians du christianisme), la politique (le révolutionnaire du XIX^e siècle) ou encore l'art moderne et contemporain²⁵.

L'idée d'une vie travaillée, dans l'épaisseur de sa matérialité, par la vérité est encore poursuivie par Foucault dans le cadre d'une réinterprétation de la fameuse devise cynique *parakharaxon to nomisma* (« Falsifie la monnaie »). Foucault commence par remarquer, ce qui avait été souvent noté, qu'il faut entendre derrière le mot *nomisma* l'idée de *nomos* (loi, coutume), et que les valeurs à bouleverser ne sont pas que monétaires. Mais il fait valoir surtout que la *parakharaxis* signifie encore le fait d'effacer l'effigie usée d'une monnaie pour lui faire recouvrer sa valeur authentique. L'injonction cynique va alors pouvoir se comprendre comme un retournement des valeurs de vérité.

Se pose donc la question des « significations » ou « valeurs » de la vérité²⁶ (il ne parle pas de critères). Foucault en distingue quatre : la non-dissimulation, la pureté, la conformité à la nature et la souveraineté. *Parakharaxon to nomisma* va alors signifier chez les cyniques : fais valoir les vrais sens, décapés, de la vérité, en en faisant autant de principes directeurs de l'existence. Mener une « vraie vie » signifiera ainsi : mener une

24. *Ibid.*

25. Cf. *supra*, leçon du 29 février, deuxième heure.

26. Cf. *supra*, leçon du 7 mars, première heure.

vie totalement publique et exposée (le non-caché), une existence d'un dénuement et d'une pauvreté complètes (le pur), une vie radicalement sauvage et animale (le droit) et manifestant une souveraineté sans limites (l'immuable). La transvaluation cynique, c'est ce travail consistant à vivre *à la lettre* les principes de vérité. La vérité, définitivement, c'est ce qui est insupportable, dès qu'elle quitte le domaine des discours pour s'incarner dans l'existence. La « vraie vie » ne peut se manifester que comme « vie autre ».

6. LA VRAIE VIE COMME APPEL À LA CRITIQUE ET LA TRANSFORMATION DU MONDE

Foucault, au terme de son étude du cynisme antique, se trouve à même de redéployer une vision d'ensemble, et de restituer le rapport entre la pensée gréco-latine et le christianisme. Depuis le cours de 1980, ce rapport avait pris la figure d'une opposition entre un mode de subjectivation antique impliquant une construction de soi, une mise en forme de son existence, l'application continue d'un souci de soi comme exercice d'une liberté, et un mode de subjectivation conduisant au renoncement à soi, à travers l'application d'une connaissance et une obligation permanente d'obéir²⁷. En 1984, il modifie cette perspective d'ensemble.

L'analyse du « retournement » des sens de vérité avait permis déjà d'établir le concept d'une « vie autre ». Le cynique, en faisant travailler dans l'épaisseur même de sa vie les valeurs de vérité traditionnellement rapportées au discours, produit en effet le scandale d'une « vraie vie » se retrouvant en position de rupture avec toutes les formes habituelles d'existence. La vraie vie n'est plus représentée comme cette existence accomplie, qui pousserait à la perfection des qualités ou vertus que les destins ordinaires ne font valoir que dans un faible éclat. Elle devient, avec les cyniques, une vie scandaleuse, inquiétante, une vie « autre », immédiatement rejetée, marginalisée.

Dans les derniers cours, en poussant au plus loin la lecture de l'entretien III-22 d'Épictète (le grand portrait du cynique)²⁸, Foucault montre comment cette vie autre constitue en même temps la critique du monde existant et soutient l'appel à un « monde autre ». La vraie vie se manifeste

27. Cf. les leçons des 12, 19 et 26 mars 1980 du cours de 1979-1980 au Collège de France (« Le Gouvernement des vivants »).

28. Cf. *supra*, leçon du 22 mars, première heure.

ainsi comme une vie autre faisant éclater l'exigence d'un monde différent. L'ascèse par laquelle le cynique constraint sa vie à l'exposition permanente, au dépouillement radical, à l'animalité sauvage et à la souveraineté illimitée (les quatre sens de vérité retournés) n'a guère vocation (comme cela pouvait être le cas pour les epicuriens, les stoïciens et les sceptiques) à simplement garantir une tranquillité intérieure qui constitue une fin en soi, tout en demeurant édifiante. Le cynique s'efforce à la « vraie vie » afin de provoquer les autres à entendre qu'ils se trompent, s'égarent, et faire éclater l'hypocrisie des valeurs reçues. Par cette irruption dissonante de la « vraie vie » au milieu du concert des mensonges et des faux-semblants, des injustices acceptées et des iniquités dissimulées, le cynique fait surgir l'horizon d'un « monde autre », dont l'avènement supposerait la transformation du monde présent. Cette critique, supposant un travail continual sur soi et une mise en demeure insistante des autres, doit être interprétée comme une tâche politique. Et cette « militance philosophique » comme Foucault l'appelle constitue même la plus noble et la plus haute des politiques : c'est le grand *politeuesthai* d'Épicète²⁹.

On comprend par là-même comment l'étude du mouvement cynique lui aura permis de dénouer le risque représenté par la position du « souci de soi » au cœur de l'éthique ancienne. Certes la vertu de ce recentrage était en premier lieu polémique, puisqu'il s'agissait de destituer le privilège classique du *gnôthi seauton* (la connaissance de soi) et d'opposer à l'ascèse chrétienne, impliquant renoncement à soi et obéissance à l'autre, une ascèse antique invitant à la construction de soi³⁰. Foucault avait pourtant insisté pour montrer que ce souci n'était pas un exercice solitaire, mais une pratique sociale, et même une invitation au bon gouvernement des hommes (se soucier correctement de soi afin de pouvoir se soucier correctement des autres). Il demeure que ce souci de soi, essentiellement présenté dans sa version stoïcienne et épicienne, faisait apparaître un jeu de la liberté où la construction intérieure primait sur la transformation politique du monde. L'introduction du concept de *parrèsia*, dans

29. On notera que Foucault dans les derniers mois, alors même qu'il vivait une existence raréfiée et concentrée tout entière autour de son travail de préparation des cours ainsi que de la lecture et de la correction des épreuves des tomes II et III de son *Histoire de la sexualité* (*L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984), trouvait encore le temps de recevoir, au mois de mars, Claude Mauriac accompagné de travailleurs maliens et sénégalais, expulsés de leur domicile par la police, afin de rédiger des lettres en leur faveur (cf. sur ce point, D. Defert, « Chronologie », *in op. cit.*).

30. Cf. in *L'Herméneutique du sujet*, éd. citée.

sa version socratique et cynique, devait apporter à cette présentation de l'éthique ancienne un rééquilibrage décisif. Les cyniques représentent en effet, dans toute leur agressivité, le moment où l'ascèse de soi ne vaut que d'être adressée en provocation aux autres, puisqu'il s'agit de se constituer en spectacle qui mette chacun face à ses propres contradictions. De sorte que le souci de soi devient exactement un souci du monde, la « vraie vie » en appelant à l'avènement d'un « monde autre ».

En face de l'articulation cynique « vie autre »/« monde autre » se dresse pour Foucault le platonisme. Dans le platonisme, il s'agit plutôt de faire jouer ensemble « l'autre monde » et « l'autre vie ». L'autre monde, c'est le règne des Formes pures, des Vérités éternelles, transcendant celui des réalités sensibles, mouvantes, corruptibles. L'autre vie, c'est celle promise à l'âme dès lors qu'après s'être détachée du corps, elle découvrira dans l'autre monde sa patrie natale, pour une vie transparente, lumineuse, éternelle. On comprend alors quel style doit prendre, dans la lignée du platonisme, le souci de soi : préserver et purifier son âme pour l'au-delà, dans l'attente de son destin authentique. Le christianisme tiendrait précisément son originalité, selon Foucault, d'avoir croisé la visée platonicienne d'un « autre monde » et l'exigence cynique d'une « vie autre » : la foi et l'espérance en une patrie céleste devront s'authentifier par une existence transgressant les usages temporels. Le sens de la rupture représentée par Luther et la Réforme consistera dans le refus de faire dépendre d'une vie autre l'accès à l'autre monde : désormais, on pourra assurer son salut en accomplissant sa tâche quotidienne, sa vocation immanente³¹.

7. LE VRAI ET L'AUTRE

Les jeux entre « autre vie »/« vie autre », « autre monde »/« monde autre » presupposent chez Foucault une philosophie de l'altérité qui, pour n'être pas énoncée systématiquement, donne à la pensée son élan. Cette notion d'altérité lui permet en effet d'ancrer philosophiquement son concept de vérité³². Déjà en 1983, Foucault, pour inquiéter l'idée de noces heureuses et transparentes entre démocratie et vérité, avait convoqué

31. Cf. *supra*, leçon du 14 mars, première heure.

32. Ce travail de la notion de vérité à partir de la philosophie grecque avait déjà commencé lors du premier cours prononcé au Collège de France, en 1971 (« La Volonté de savoir »), qui portait sur les techniques de vérité dans la Grèce archaïque et initiait par là un dialogue secret avec la pensée de Heidegger sur l'idée grecque de vérité, qui s'achève donc en 1984.

La République. La vertu du discours vrai selon Platon, c'était bien d'introduire dans l'âme une différence et des hiérarchies, brisant les logiques consensuelles et établissant entre les désirs des ordres de préséance. En 1984, Foucault va à nouveau faire jouer cette dimension d'altérité comme signe du vrai, mais à propos cette fois de la vie (du *bios*). La « vraie vie », la vie qui se soumet à l'épreuve de la vérité, ne peut manquer d'apparaître, aux yeux du commun, comme une vie autre : en rupture et transgressive.

On comprend pourquoi, quand il avait colligé les différentes « significations » ou « valeurs » de la vérité, Foucault, après avoir établi les thèmes du non-caché, du pur, du droit et du souverain, abandonne, en le barrant sur le manuscrit, le thème de l'« identique » ou du « même », qu'il avait d'abord consigné comme une des grandes significations traditionnelles de la vérité – et elle se trouve bien au cœur de notre culture philosophique. Mais il entend précisément faire valoir en 1984 que la marque du vrai, c'est l'altérité : ce qui fait différence dans le monde et les opinions des hommes, ce qui oblige à transformer son mode d'être, ce dont la différence ouvre la perspective d'un monde autre à construire, à rêver. Le philosophe devient donc celui qui, par le courage de son dire-vrai, fait vibrer, à travers sa vie et sa parole, l'éclair d'une altérité.

Foucault peut ainsi écrire ces mots, il n'aura pas le temps de les prononcer, mais ce sont les derniers qu'il aura tracés sur la dernière page du manuscrit de son dernier cours : « *Ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité. La vérité, ce n'est jamais le même. Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre.* »

F. G.

Indices

Index des notions

- Accusation : 38, 78, 81, 82, 86n.39
[Démosthène ; Platon, *Apologie*].
- acte de vérité : 13 ; v. courage.
- adoxia*, déshonneur : 240-242 ; v. pauvreté cynique [Ingalls].
- aidōs/anaidōs* : 272, 307, 312n.27 ; v. pudeur/impudeur, vie non dissimulée.
- alētheia*, vérité, rectitude : 62-64, 79, 201-202, 207 ; v. *alēthēs*, âme, *logos* *alētheia*, *politeia*, *éthos* (unité entre -) : 64. *alēthēs*, pur, sans altérité, adéquat à son essence (le non-caché, le non-dissimulé) : 201-205, 231, 235 ; v. identité [Diogène vs. Socrate].
- alēthēs bios*, vraie vie : 201-209, 225, 231 ; v. *éthos*, « change... », vie.
- alēthēs logos* : 202 ; v. *parrēsia*.
- alēthēs erōs*, véritable amour : 203.
- aléthurgie, production de vérité : 5, 20n.3, 159, (– dans la forme même de la vie) : 200.
- altérité
- (l’– : condition d’instauration de la vérité) : 311
 - (l’– comme dénonciation de l’erreur) : 288
 - (– cynique : 194, 252, 264, 289).
- âme, *psukhē*
- (nature de l’–) : 117, (– comme harmonie) : 98, (– comme réalité ontologiquement distincte du corps) : 146, (– comme substance immortelle) : 7, 89, 96, 98)99, 118 [*Phédon*]
 - (– individuelle et différenciation éthique) : 56, 58, 60-61 ; v. *paideia*, pouvoir du Prince
 - (connaissance de l’– et ontologie du soi) : 118-119, (contemplation de l’– par elle-même) : 117-118, 147
- (corruption, détérioration de l’– par l’opinion fausse) : 96-101 ; v. maladie, *nosos* [Asklépios, Dumézil ; Platon, *Criton*, *Phédon*]
- (émergence de l’–, problème central de la philosophie, V^e s.) : 62 ; (lien de l’– à la vérité) : 104-105 ; (*zētesis* et vérité de l’–) : 82-83
- (examen de l’âme, épreuve des âmes et interrogation ironique, confrontation des âmes) : 67, 77, 79-80, 82, 86n.38 ; v. *basanós*, *exetasis*, *phronesis* [Socrate]
- (grandeur d’–, *megalopsukhia*, et pratique de la *parrēsia*) : 13-14 [Aristote].
- âme royale (l’– par nature) : 254.
- âme/s sans vérité (*aneu alētheias*), âmes bigarrées : 207 [*République*].
- anarchisme
- (– européen et américain), (– et terrorisme, comme pratique de la vie jusqu’à la mort) : 170-171.
- andreia*, courage, vertu, *aretēs*, de l’âme royale : 137, 254, 302, 311n.16 [Jean Chrysostome ; *Lachès*].
- animalité, vérité animale : 310n.*
- (– : forme prescriptive de la vie, tâche et exercice [vs. point de répulsion]) : 244-248
 - (– : mode d’affirmation de soi-même) : 165 [Heinrich] ; (– : modèle matériel de l’existence cynique) : 245
 - (– primitive et naturalité) : 260-261
 - (– de l’ascète chrétien) : 292
 - v. naturalité, scandale, vie non dissimulée.
- apophategme/s
- (– pythagoricien) : 91 ; v. *phroura*
 - (– des Pères : 201, 305, 312n.19,

- (– d'Agathon et risque de la *parrésia*) : 305-306 [v. aussi : Dorothée de Gaza].
- Apôtres, apôtres : 168, 199n.39, 300-301, 307, 311n.13-14.
- argent (attitude envers l') : 103, 179-180, 222, 229n.15-16, 237, 298
- (– distribué pour les spectacles) : 38
- (– pour l'enseignement des sophistes : à prix d'argent) : 82; v. « change... ».
- armature pour la vie, pour l'existence : 189-191; v. enseignement cynique; [Diogène Laërce, Diogène le Cynique; v. aussi : Sénèque]
- art moderne : 163
- (caractère anti-platonicien et anti-aristotélicien de l') : 174; (pratique de l' – comme mise à nu, réduction à l'élémentaire de l'existence, irruption sauvage du vrai : fonction anti-culturelle, véhicule du mode d'être cynique) : 172-175 & n.*; v. *éthos*, artiste.
- art de gouverner : 60.
- art de la rhétorique : 14; vs. *parrésia*.
- art/s de l'existence, arts d'existence : 149, 175, 219, 262, (– et discours vrai) : 150; v. jeu de la vérité.
- art de soi-même : 118; (– de la *psukhēs therapia*) : 128.
- art de vivre (la question de l' – et de la manière de vivre) : 227, 289n.*; v. esthétique.
- art des batailles : 124; v. exercice, *tekhnē*.
- artiste (la vie – [Renaissance et fin XVIII^e-XIX^e s.], comme rupture scandaleuse) : 173; v. vie cynique.
- ascèse (pratiques d' –, vie d' –) : 159, 160, 167, 168, 228, 273, 290; (– alimentaire et sexuelle) : 290-291; v. vérité.
- ascétisme : 154, 159, 160, 166, 217
- (l' –: invention de l'Antiquité païenne) : 294.
- ascétisme chrétien : 152
- (l' –, continuité et dépassement de l'ascétisme cynique) : 292; (le cynisme, matrice de l') : 166, 228, 289, 291
- (l' –, point de jonction entre ascétisme d'origine cynique et métaphysique d'origine platonicienne; entre métaphysique platonicienne et expérience historico-critique du monde) : 293
- (combat spirituel de l') : 263.
- ascétisme cynique
- (l' –, comme aspiration à un monde changé par la pratique de la vérité) : 286, 292-293.
- ascétisme chrétien et ascétisme cynique : [convergences] : 166-167, 292; [divergences] : monde autre/autre monde : 228, 293-294.
- ascétisme et passage à la limite : point d'équilibre entre le maximum de plaisir et le minimum de moyens (stoïcisme), annulation de tout plaisir (christianisme) : 291.
- Assemblée du peuple (*Ekklesia*) : 14, 37, 41, 67, 70, 72, 74, 79, 80
- (l' ou le Prince) : 215.
- assignation
- (– de rôle [reçue du] dieu de Delphes) : 208; v. mission de Socrate
- (– de vrai cynique) : 160.
- athlète, *athlētēs* : 120, 257, 259, 271
- (– misérable, *athlētēs athlios*) : 259 [Dion Chrysostome]
- (le cynique comme – combattant) : 257, 261, 284; v. aussi : chien.
- attitudes philosophiques
- (les quatre – fondamentales) : prophétique, de sagesse, d'enseignement, parrésiastique) : 64; v. *alétheia*, *politeia*, *éthos*, dire-vrai (modalités).
- autre (l')
- (écoute, présence, statut de l' – et dire-vrai sur soi-même) : 7, 9, 12-13, 24, 100, 232, 250, 294; v. aussi : altérité.
- autre monde (la question de l') [platonisme (*Alcibiade*), christianisme] : 92, 226, 227, 288; (l' – comme accès à la vérité) : 292-293 / (le monde autre : changé) [cynisme, militarisme] : 227-228, 288-289 & n.*; 310; (le monde autre comme autre monde) : 311n.*.

- Basanos**, pierre de touche : 143n.13
 (- des âmes) : 77, 134-135
 (- du style d'existence) : 142.
- beauté** : 50
 (- de l'existence et dire-vrai, et exercice de la *parrēsia*) : 150-151, 154, 207 [Diogène Laërce]; v. aussi : inversion, jeu de la valorisation.
- besoin/s** : 7, 18, 24, 138, 141, 158, 185, 224, 232, 233, 244n.*, 245, 251, 254, 255, 256, 288, 291, 300
 (- de rien [cynique]) : 225, 254, 273; v. animalité, pauvreté, vie indépendante, indifférente.
- bigarture**
 (- de l'âme) : 205, 207; (- des cités, des hommes) : 205 [*République*]; v. démocratique.
- bios**, vie, existence, manière de vivre : 58, 137, 139, 148 (*bios* vs. *psukhē*), 310
 (le –, matière éthique et objet d'un art de soi-même, de la *parrēsia* socratique) : 118-119, 139
 (le – comme aléthurgie) : 159; v. *alēthēs bios*
 (le – comme une œuvre belle) : 149.
- bios kunikos**, vie de chien, cynique : 224.
- bios philosophikos** (le), comme vie droite : 207, 216, 245; v. vie cynique (retournement de la souveraineté du – en endurance) : 261.
- blason du cynique et du cynisme** (la *parrēsia* présente au –) : 154, 155 [Épictète].
- bonheur, eudaimonia**
 (le – : maîtrise de soi sur soi et jouissance de soi par soi) : 207, 210n.10
 (le – de se posséder) : 265n.5; v. cynisme, platonisme, stoïcisme [Sénèque]
 (- et interventionnisme de la mission cynique : le – des autres) : 256.
 (- et *politeia*) : 278 [Épictète].
- Boulē**, Conseil (et arbitrage) : 127, 130n.24.
- Carnaval** : 172; carnavalesque (continuité – du thème de la vraie vie) : 210.
- catastase**
 (autre – du monde) : 288n.*, 290
 [Épictète] : (apocatastase du monde) : 292 [Origène].
- catégories stoïciennes dans la vie cynique** [selon Épictète] : 268.
- cénobitisme** : 291.
- « change la valeur de la/ta monnaie »** : 200, 208-209, 221-223, 236, 288; v. *éthos*.
- changement**
 (- de conduite, attitude, manière, mode d'être des individus) : 29, 66, 258, 287; (- de rapport à soi, retour de soi à soi) : 289
 (- de configuration du monde) : 262, 264, 270, 287
 v. altérité, conduite, monde; vs. identité incorruptible [Épictète, Platon].
- « chien »** (réf. à l'auto-appellation de Diogène le Cynique) : 160, 162n.19, 168, 193, 199n.41, 224, 241-242, 246n.22, 260-261
 (être – de naissance) : 193
 (vie de –, impudique, non dissimulée, indifférente) : 224-225, (- de garde : diacritique, « aboyante ») : 224-225, 273
 (vie de –, et combattant-athlète) : 261
 v. retournement cynique.
- Chiens du Seigneur, *Domini Canes*** : les dominicains : 168.
- christianisme**
 (activisme et combat spirituel du –) : 279n.*
 (coup de force du – : thème d'une vie autre comme vraie vie lié à l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité) : 293
 (le thème des deux voies dans le – archaïque) : 192
 (- et évolution de la notion de *parrēsia*) : 152, 177, 279, 294, 307-308.
- christianisme médiéval et vérification**
 (modalité prophétique et modalité parrēsiastique) : 28, (modalité prophétique et modalité technicienne) : 29.

- cité (principe de scansion de l'unité de la –) : 43-44.
- combat [contre vices et coutumes de soi-même et des autres], combativité pour un monde autre : 257-258, 261, 263-264; v. *athlētēs*, endurance, cyniques.
- compétence (critères de l'ordre de la *tekhnē*) : 57, 126-129, 249, (– vs. épreuve socratique) : 132-134, 138-139.
- complots contre la société visible : 169; v. militantisme révolutionnaire.
- conduite/s : 12, 14, 47, 63-64, 66, 80, 179, 194, 202, 207; v. *ēthos*, individu, sujet; v. aussi : *alētheia*, *parrēsia* (principe général de – : [énoncé] du sage) : 18, 233; (ligne de –) : 197n.12; (règles de –) : 147; (schémas traditionnels de –) : 171-172, vs. cynisme (traduire la philosophie en bonne –) : 58; v. *paideia*.
- conduite des hommes, des autres : 10, 123; v. gouvernementalité, pouvoir.
- confesseur, directeur de conscience : 7-9; v. aussi : autre (l').
- connaissance (du thème de la – à celui de la vérification) : 10; v. rapports vérité/pouvoir/sujet.
- connaissance de l'âme, *psukhē* : 118-119, 147.
- connaissance de soi : 147 (exacte – : travail de la vérité de soi sur soi; estimation correcte de soi-même, de ses propres capacités) : 184 [Lucien], 272 [Diogène], 284-285 [Épictète] (– indexée au problème du *bios*) : 148; v. « change... » (–, crainte et soupçon parrasiastique, travail de purification) : 308-310.
- connaissances, *tekhnē*, enseignement et savoir/s : 23, 27.
- conseiller/s du Prince et pratique parrasiastique : 7-8, 54, 56-57, 59-60 [Aristote, Pisistrate; Isocrate, Nicoclès; Platon, Cyrus]
- (– moral) : 59, (– politique) : 140, 180 (– philosophe, conseiller d'âme) : 180, (– de suicide) : 181.
- contemplation de l'âme par elle-même : 147-148, 227; v. âme, vérification socratique.
- correspondance (pratique de la –), de l'échange des lettres; v. surveillance [Sénèque].
- coupable (de délit) : 81, 86n.39; v. accusation [Socrate]; v. aussi : obéissance.
- courage (problème de la définition, de la nature du –) : 115-116, 136-141; v. *Lachès* (le – comme marque civique et règle de jeu morale) : 116 (le – dans sa vérité, vérité du courage (courage de la dialectique), courage d'accepter la vérité) : 17, 106n.35, 132-133, 139, 145-146, 173-174, 302.
- courage de la vérité (–, éthique de la vérité) : 215 : 14, 35-36, 38, 80, 82-84, 115-117, 145-146, 215, 298, 302-303, 310n.* [Épictète] (–, de dire vrai) : 39, 68, 73, 78, 124, 139, 283 (*tharrein parrēsiazesthai*); v. jeu parrasiastique, risque, souci de soi, vérification [Aristote, Socrate, Sénèque].
- courage du dire-vrai révolutionnaire (violence courageuse différent du courage politique et de l'ironie socratique) : 174, 215, 286, 310n.*
- courage du martyr : 303.
- courage et vertu, *aretē* : 137-138 [*Lachès*]; v. symphonie.
- crise de la *parrēsia* démocratique (IV^e s.), des institutions politiques : 35, 38, 51, 62, 67.
- « culture de soi » : 6, 9; v. pratiques de soi.
- cycle de la mort de Socrate (*Apologie*, *Criton*, *Phédon*) : 67, 68-69, 74, 78, 84, 92, 101-102; v. *epimeleia*, souci.
- cynique (la tradition –) : 186, 187, 195, 208, 224, 253, 292; v. « change... »

- (le –, fonctionnaire de l'humanité, fonctionnaire de l'universalité éthique) : 277, (veilleur universel) : 276, (messager, *aggelos*, de Zeus) : 158, 162, (philosophe en guerre, guerre philosophique) : 274, (*prophetès parrēsias*, l'homme de la *parrēsia*, du dire-vrai) : 156, 200, (statue visible de la vérité [Épictète]) : 284
 (mode de vie du –, condition de possibilité d'exercice de la *parrēsia* et fonction réductrice, *vs.* conventions et croyances) : 157-158
 (s'auto-instituer – *vs.* épreuve de soi, selon Épictète) : 269, 272.
- cynique roi, cynique-roi (le) : roi anti-roi, vrai roi et autre roi, roi de misère, roi caché : 247, 252-253, 256, 258-260, 262-264, 278 [Diogène et Alexandre].
- cyniques
 (les [philosophes] –) : *episkopountes*, comme épiscopes des autres : 277, 285 ; v. inspection, surveillance [Épictète].
- cynisme
 (le – : lieu commun de toute philosophie possible) : 195 ; (l'universel de la philosophie, et sa banalité) : 186-187
 (le – : matrice d'une expérience éthique fondamentale dans l'Occident) : 264
 (le – : réaction à la dislocation des structures sociales) : 166
 (le – comme attitude et manière d'être) : 164
 (le – comme éclectisme à effet inversé) : 214
 (le – comme essence de l'héroïsme philosophique) : 195
 (le – comme forme de *parrēsia*) : 78
 (le – comme grimace, retournement des thèmes de la vraie vie) : 182, 209, 214, 248 ; v. « change... »
 (ambiguité d'attitude à l'égard du –) : 165, 181 [Lucien]
 (banalité scandaleuse du –) : 213-214, (maigreur doctrinale, rusticité théorique et recrutement populaire : induction circulaire) : 188-189 [Dion Chrysostome, Lucien]
 (critique du – au nom d'un cynisme essentiel, noyau du cynisme) : 161, 163, 155, 166, 183, 187
 (paradoxe du –, de la vie cynique) : 186-187, 213-214, 248
 (principes généraux du –, de la vie cynique) : 184, 219, 289 [Dion Chrysostome, Démocrite]
 (réflexion théorique sur le –) : 178 ; v. Wieland, Schlegel, Nietzsche, Glucksmann
 (satire du – *vs.* Éloge du –) : 155, 185, 188 [Lucien *vs.* Julien].
- cynisme ancien et animalité ; v. animalité.
- cynisme ancien, *Kynismus*, et cynisme moderne et contemporain, *Zynismus* (notion générale) (thèse de la discontinuité entre –) : 164-165, 178, 197n.2 ; v. Tillich, Heinrich.
- cynisme chrétien, anti-institutionnel : 169.
- cynisme transhistorique : 161, 165.
- cynisme de la culture retournée contre elle-même : 174 ; v. art moderne.
- cynisme et articulation du dire-vrai sur le mode de vie : 153.
- cynisme et ascétisme
 (– chrétien, v. ascétisme) ; (– philosophique) : 154 [Épictète], (– et extrapolation de thèmes de la philosophie antique) : 210, 248.
- cynisme et christianisme
 (liens : pratiques ascétiques) : 28, 159, 166-169, 195, 236, 290 [Diogène, Pérégrinus]
 (le passage à la limite dans le cynisme et le christianisme : point d'équilibre *vs.* réduction) : 293.
- cynisme et individualisme : 165-166 [Gehlen].
- cynisme et notion de *alēthēs bios*, vie non dissimulée : 208-209, 233 [Diogène Laërce, Diogène le Cynique].
- cynisme et principe du dire-vrai illimité et courageux : 153.

- cynisme et scepticisme : 160, 164, 175 ;
 v. aussi : nihilisme (XIX^e-XX^e s.).
- cynisme et stoïcisme (proximité entre -) : 275 [Épictète] ; v. endurance.
- Dangers
 (du dire-vrai en politique et danger du dire-vrai socratique) : 37, 71, 73-74, 80 ; v. mort, *parrésia*, risque.
- démagogie (la) en démocratie : 56 [Aristote].
- démocratique/s
 (la mauvaise cité - : ses institutions, sa *politeia*) : 8, 11, 33, 35, 39, 45-46, 49-50, 51 ; v. bigarrure.
- démonique (voix -, signe du *daimôn*) : 71, 74, 80 ; v. danger du dire-vrai.
- dépouillement cynique
 (pratiques du -, dépouillement de la vie) : 161, 166, 168, 192, 237-238, 247, 255, 264, 273, (- et dérision) : 256, (- et endurance) : 258 ; v. animilité, ascétisme, cynique-roi, naturalité, nudité, pauvreté, vérité animale.
- dernier/s (le/s) mot/s, les dernières paroles, la dernière phrase de Socrate : 69, 84-85, 88, 90, 93-105 ; v. maladie de l'âme, négligence, oubli, souci [Burnet, Cumont, Dumézil, Nietzsche, Olympiodore, Wilamowitz].
- déshonneur : 34, 95 ; v. *adoxia*
 (- vs./et justice) : 240 [Socrate]
 (- et principe de la vie indépendante) : 241-242, 247-248.
- destin : 175, 216, 239, 255
 (- de la rationalité européenne) : 119
 (avenir à forme de -) : 29
 (- et modalité de vérification du prophète) : 25.
- destinée (acceptation par le cynique de sa -, détachement des liens particuliers) : 282-283.
- dette (nature de la - à Esculape/Asclépios) : 67-68, 85, 88-89, 94 ; v. derniers mots...
- diatribes (cyniques) : 168, 257, 288.
- Dieu conçu comme *despotês* : 293 ; v. principe d'obéissance.
- différenciation éthique : 35, 49-50, 51, 63, 64-65
 (- vs. différenciation quantitative en démocratie, isomorphisme) : 43-44, 57, 60.
- directeur, direction, guidage, d'âme, de conscience : 7, 8, 9, 12, 13, 125n.*, 249.
- dire vrai, dire-vrai, dire le vrai, manifester le vrai : *passim* ; v. *parrésia*, vérification
 (les quatre modalités du -) : 16, 23, 25-27, 63-64 *et passim* ; v. prophétie, sagesse, enseignement, *parrésia*
 (risque mortel lié au -) : 24, 39, 67, 68, 72-74, 78, 215-216, 298, 301.
- dire-vrai éthique : 145n.*
- dire-vrai politique : 75, (bravoure politique du -) : 215.
- dire-vrai philosophique : 23, 28, 84.
- dire-vrai prophétique : 16-17, 23, 25, 28-29, 63, 82.
- discernement : 224.
- discours, v. *logos*.
- discours de vérité, discours vrai, *passim* ; v. *parrésia*
 (condition de possibilité du - et risque) : 13, 157, 158 ; v. autre (l'), courage, *parrésia* - guidage de conscience (impuissance du - en démocratie) : 40 [Pseudo-Xénophon]
 (- et défi-chantage) : 38-39 ; v. jeu parrasiastique [Démosthène].
- discours philosophique : 29, 54, 62-63, 105, 112, 217-218.
- discours révolutionnaire : 29.
- dissymétrique (réponse - du cynique à la violence par l'affirmation du lien philanthropique) : 275.
- doctrine cynique : 164, 189, 191, 193, 290 [Épictète].
- domination
 (- : maîtrise de soi sur soi) : 207
 (- ironique) : 276
 (de la - à la gouvernementalité) : 10.
- dramatisation cynique
 (- du principe de non-dissimulation : impudent) : 233, 234

(– [du principe de rectitude] : animilité) : 245, 261
 (– de la souveraineté : monarchie de dérisio[n] : 260-261
 (– du principe d'indépendance : pauvreté radicale et dépendance, *adoxia*) : 236, 242 [vs. Épicète]
 v. inversion, retournement, scandale.

Écoute

(– de l'autre, du *logos*, du maître/des flatteurs) : 7, 24, 39-40, 55, 81, 141-142, 182, 188, 208, 243, 249, 273, 300, 301; v. aussi : jeu, pacte parrasiastique.

éducation, *paideia* : 58-59 [Isocrate]; 118, 122-124, 128, 140, 144n.24 [*Alcibiade*, *Lachès*] ; 184 [Lucien]; 190 [Diogène Laërce]; 199n.43 (éducation/négligence, souci de l'âme, de soi) : 114 [*Alcibiade*, *Lachès*]
 (– et pouvoir) : 236 [Sénèque].

Ekklesia, Assemblée : 41, 52n.15.

eleutheria, liberté : 66

(– et *parrēsia*) : 36, 52n.5, 184, (– et *philia*) : 66

[Isocrate; Platon, *République*]

endurance : 26, 117, 179, 238

(apprentissage de l'– : 190), (entraînements, exercices, pratiques d'–) : 125, 184, 192, 255, 256, 258, 282, 309-310n.*; (– à tenir la vérité) : 100-258

(– et pratique de l'*askēsis*) : 273, 290, v. cynisme et christianisme; (endurance cynique) : 275-276, v. vie militante

(héros d'endurance) : 259 [Dion Chrysostome, Héraclès].

énigme/s : 16, 17, 19, 112, 243; v. dire vrai prophétique.

enquête, *planē* : 77, 82 (sur l'énigme du dieu de Delphes), 86n.26 & n.31; v. *basanos*, épreuve, examen.

enseignement, *paideia*, formation

(– : transmission de l'ordre de la *tekhnē*, des savoirs) : 24, 25, 27, 28,

29, 113, 122, 127, 141, 260; (discours de l'hétérogénéité, de la séparation entre *alētheia*, *parrēsia* et *ēthos*) : 64; vs. véridiction

(– socratique) : 90, 93-94, 141-142

(– cynique : raccourci, *suntomas odos*, vers la vertu [vs. transmission de savoirs]) : 189-193

(– de Périgrinus aux *idiotai*) : 181 [Lucien]

(métier d'–) : 196

(traditionalité d'–) : 194.

épicurisme : 187, 194, 195; v. traditionnalité.

epimeleia, sollicitude : 6, 80, 84, 91-93, 101-102, 109-110, 117, 146, 227; v. soin, souci

(– socratique : souci de l'âme, *psukhē* [*Alcibiade*], souci de l'existence, *bios* [*Lachès*]) : 118-119, 138-140, 310n.*

(– cynique : double : prendre en souci le souci des hommes) : 277 [Épicète].

epimeleisthai vs. *ameleisthai*, négliger : 93, 109-111, 123.

épreuve de l'âme, des âmes et jeu de l'interrogation ironique : 67, 80, 83, 105, 114; v. *basanos*.

épreuve de vie, épreuve socratique : 118, 135, 138, 148; v. philosophie.

épreuve de la vie cynique dans sa vérité : 158, 179-180, 242; v. endurance.

épreuve de soi sur soi vs. auto-institution : 272; (mise en épreuve directe de soi-même) : 121-122.

érémitisme et animalité de l'ascète chrétien : 292.

esclavage, esclave : 182 [Lucien]; (indifférence à la situation d'–) : 239-240, 242.

esthétique

(– de l'existence vs. métaphysique de l'âme) : 149-151, 235

(– et éthique du soi) : 228n.2

(– et souci de vérité) : 175n.*.

éthique

(– cynique et retournement des valeurs) : 276, v. pauvreté; (universalité éthique et cynisme) : 277

- (– philosophique) : 196
- (– politique et « vraie vie ») : 200
- (– protestante : autre monde vs. existence même dans ce monde-ci) : 228
- (le *bios*, matière –) : 118-119
- (constitution – de soi-même) : 309n.*, v. sujet ; (souci – de soi et des autres) : 123n.*
- (délimitation – et champ politique) : 43-44, v. différenciation ; (partage – et intérêt de la cité) : 49
- (lieu – des cyniques) : 198n.34
- (– et règles de conduite) : 147
- (– et héroïsme) : 196
- éthique de la vérité**
 - (– et courage, éthique cathartique de la vérité) : 116-117, 175n.*, (modalité – du dire-vrai) : 25, 150.
- ethos**
 - (– : attitude, conduite morale, objectif de la pratique parrésiastique) : 25, 61, 258, 309n.*
 - (– : point d'articulation entre le dire-vrai et le bien gouverner) : 61
 - (–, fonction de l'âme ou « style de l'existence ») : 80, 206n.* ; v. *aléthès bios*
 - (– individuel : formation du sujet comme sujet moral de conduite, *éthos* individuel du Prince : formation du Prince) : 57, 60-62, 79
 - (– et jeu socratique) : 129
 - (– et véridiction parrésiastique) : 25, 28, 33, (– dans le champ politique) : 60
 - (– de l'art moderne vs. *éthos* de pratique politique) : 175
 - v. *alétheia*, *parrésia*, *politeia*; différenciation, éthique, sujet.
- examen**
 - (– de conscience) : 5, 20n.7, (– de soi-même) : 303 [Grégoire de Nysse], 309n.*
 - (– des représentations, du flux des représentations) : 268, 285 [Épictète], 309n.*
- examen socratique, *exetasis*** : 114, 119, 124, 135, 148, 156
- (– de l'âme) : 80, 86n.32, (– des autres en comparaison avec soi-même) : 77-78
- (subir l’–, *basanizesthai*) : 133 v. *basanos*, enquête.
- exercice/s** : 23, 53, 54, 62 (v. *parrésia*), 101
 - (– spirituels, d'écriture, et *hypomnêmata*) : 21n.9
 - (– d'acceptation, voie de l'*askêsis* cynique) : 192, 241, 274-275)
 - (– d'endurance) : 113, 122, 184, 237, 275, 310n.*
 - (la raison en –) : 79.
- exercice de conduite, de vie : 148, 216.
- exercice de la *parrésia*, du dire-vrai** : 62, 74, 101, 154, 158
 - (– dans l'expérience chrétienne) : 8, 294
 - (– de la scène politique au jeu des relations individuelles) : 62
 - (– sur soi-même) : 309n.*
- exercice du pouvoir (*politeia*)** : 64, (– impérial vs. exercice cynique de la vie souveraine) : 251, 271-272, 282 & 288n.*
- (– et alèthurgie) : 20n.3.
- exetasis**, pratique de l'examen et de l'épreuve de l'âme : 114.
- exil**
 - (l’– du sage, du meilleur [et équilibre de la cité]) : 18, 102, 273; v. ostracisme [Diogène Laërce]
 - (l’–, privation de *parrésia*) : 34
 - (– de Diogène le Cynique) : 208, 229n.11 ; v. « change... »
- existence, v. *bios*, vie**
- expérience**
 - (– historico-critique de la vie et expérience métaphysique du monde) : 298.
- Fange du monde (rejet cynique de la –)** : 292.
- flatterie** : 9 [Plutarque], 39, 45, 54-56, (– et rhétorique persuasive) : 121; v. démagogie en démocratie, pouvoir personnel, tyrannie [Aristote].

- formes aléthurgiques (analyse des – de la *parrēsia*) : 5; vs. analyse des structures épistémologiques.
- fortune (détachement virtuel envers la – et l'infortune) : 237 [Sénèque].
- franciscains : 168; v. ascétisme chrétien.
- Gauchisme (paradoxe du –: socialité secrète vs. forme de vie scandaleuse) : 171.
- genèse de l'expérience philosophique européenne ou occidentale : 298.
- gouvernement de soi et de l'âme des autres : 10.
- gouvernement et conduite des hommes : 10.
- gouvernementalité : 10.
- grandeur d'âme, *megalopsukhia*, et pratique de la *parrēsia* : 13, 14, 254 [Aristote].
- guérison
 (- cynique) : 256; v. maîtrise
 (- de l'opinion fausse, maladie de l'âme [interprétation du sacrifice à Esculape]) : 88-99; v. derniers mots..., sacrifice [*Criton*, *Phédon*; Dumézil].
- guerre philosophique (mission cynique de –) : 274.
- guide (de sa propre âme, des âmes, de l'âme du roi, du dialogue, du troupeau) : 7, 13, 61 94, 142, 242, 250, 251, 252, 311n.16.
- Harmonie [métaphore de l'–] : 98, 236, 137
 (-, homophonie entre vie et discours, rapport à la vérité) : 138, 156, 159, 283.
- héros philosophique (le) : 159, 160, 195 [Héraclite, Solon].
- hésitation aristotélicienne : 44, 46-48 [*Politique*].
- histoire de l'ascétisme dans son rapport à la vérité : 290.
- histoire de la philosophie classique et problème de la vie philosophique : 218 [Leibnitz, Spinoza].
- histoire de la métaphysique de l'âme : 149.
- histoire de la philosophie comme forme, mode de vie : 289 & n.*.
- histoire de la stylistique de l'existence : 149.
- histoire de la subjectivité : 149.
- histoire des arts de vivre, des arts d'existence en Occident : 175n.*, 289n.*.
- histoire des rapports de la vérité et du sujet : 161.
- histoire du stoïcisme : 152.
- homme démocratique : 205; v. bigarrure.
- honnêtes gens (*khrēstoi*) / insensés (*mai-nomenoi*) et *eunomia* : 41, 52n.15, 53n.16.
- humanité (l') dans sa matérialité (acceptation vs. défi existentiel) : 291-292; v. animalité.
- humiliation cynique (recherche active des situations d'–, comme recherche de maîtrise), orgueil et suprématie : 242, 274-275.
- humilité chrétienne (l'–, comme renonciation à soi-même) : 242; v. aussi : principe d'obéissance.
- Identité
 (l'– [comme maintien à l'identique]) : 202, (- de la vie) : 207
 (- à soi-même) : 235.
- indépendance
 (l'–: auto-suffisance, pratique de l'autarcie) : 235-236 (épicuriens, stoïciens)
 (l'–: pouvoir absolu sur soi-même et absence de crainte) : 265n.3 [Sénèque]; v. aussi : indifférence cynique
 (l' – : mode de vie cynique) : 158, 190; (stylistique de l'–) : 235, v. dramatisation
 (exercice de la liberté entendue comme –) : 309.
- indifférence
 (- cynique : théorique) : 175, (-[dans] la vie) : 235, (- à l'opinion, à l'humiliation, à la fortune ou à l'infortune) :

- 238-239, 241, 275, (– et aux structures du pouvoir) : 291
 (– entre les sujets en démocratie vs. scansion [numérique/éthique]) : 44.
 individu/s : 4, 11, 14, 15, 27, 33, 36, 38, 43, 47, 50, 63, 189, 239, 249, 257, 258, 262, 269, 270, 289, 297
 (l’– comme sujet disant la vérité sur lui-même) : 9
 (ascétisme de l’– enchâssé dans des structures institutionnelles : cénobie, monachisme collectif) : 304, (courage de l’–) : 302 ; v. *parrèsia*
 (du salut de la cité à l’*éthos* de l’–) : 61
 (– et « règle commune ») : 51
 (catégories d’individus et de citoyens) : 77, (vs. singularité des individus) : 19, 25
 (lien individuel aux individus) : 277.
 individu (l’) et l’individualisme : au cœur du cynisme : 165-166 [Gehlen, Heinrich, Tillich].
- inspection
 (– des autres, des choses humaines) : 285-287 ; v. regard, surveillance, vs. indiscretion [Epictète].
- insultes
 (rapport d’–/rapport d’affection, reprise de domination ironique) : 276 [Diogène].
- inversion
 (– de la vraie vie en vie autre) : 247 ; v. scandale cynique
 (– des valeurs physiques) : 239
 (– des valeurs de la *parrèsia*) : 307 ; v. principe d’obéissance.
- ironie socratique : 215-216.
- isomorphisme éthico-quantitatif, partage quantitatif associé à délimitation éthique : 43, 47 [Aristote].
- Jeu cynique de l’humiliation : 226, 234, 242, (– sur les conventions concernant l’honneur et le déshonneur) : 242.
- jeu démocratique, de la démocratie : 39, 44, 72.
- jeu socratique, de l’interrogation ironique : 67, 114-115, 127-128, 129, 143n.14, 150-151.
- jeu de la parrèsia et *éthos*, jeu parrésias-tique : 13-14, 17, 24-25, 38, 129, 131, 133, 139, 310n.* ; v. jeu socratique.
- jeu de la symétrie et de la dissymétrie [Alexandre et Diogène] : mise en scène de la monarchie anti-royale : 253, 260.
- jeu de la valorisation et la dévalorisation du beau et du laid : 239 ; v. inversion, scandale.
- jeu de la vérité, du dire-vrai, entre le sujet et la vérité : 139
 (rendre compte, *didonai logon* de soi-même dans le –) : 149
 (rôle des relations de pouvoir dans le –) : 10, 309n.*
 v. jeu socratique.
- jeu de pratiques de soi, jeu et obligation de dire vrai sur soi : 6 ; v. jeu parrésias-tique, socratique, de la vérité.
- jeu entre interprétation [du dit oraculaire] et attente dans le réel : 76, 81.
- jeu entre nécessité d’une direction et principe d’autonomie : 123n.*
- juste/injuste, justice/injustice : 37, 71
 (justice et vérité socratique vs. volonté d’injustice) : 72 [*Apologie*]
 (acceptation cynique des injustices et mépris des lois) : 183, 198n.30, 274-275 [vs. Julien]
 (partie de nous-même à laquelle se rapportent la justice et l’injustice) : 96, 106n.30 [*Criton*].
- Khreiai, paignia*, anecdotes ; mode cynique de transmission des schémas de conduite vs. traditionalité doctrinale : 193-194.
- Liberté, *eleutheria* : 70, 155, 184, 270, 277
 (la – comme plaisir) : 110
 (– fondamentale, non-dépendance) : 158, 207, 245, 265n.2-4 [Sénèque], 278, 309n.*

- (part de – pour les inférieurs en régime monarchique) : 57, 65-66n.7.
- liberté de parole : 136, 138, 156, 162n.9, 286 [Épictète], 297
- (– parrasiastique, liberté dangereuse) : 34-36, 38, 52n.5, n.11, 302 [Platon], 61 [Euripide]
- (– pour quelques-uns) : 311n.4 [Philon].
- lien philanthropique [au delà du mal subi] : 275 [Épictète].
- logos* : 76, 142, 225
- (–: discours qui donne acte à la vérité, *logos aléthês*) : 141, 202, 205n.9 [*République*]
 - (le – comme principe divin) : 232
 - (le – comme raison) : 134 [Platon], v. guérison; (*didonai logon*, donner raison de soi) : 133, 139, 145, 149;
 - (*logos* raisonnable et *phronêsis*) : 96, (– vs. misologisme) : 98
 - (– indexé sur la nature) : 242
 - (– et *askêsis* : les deux voies vers la vertu) : 192
 - (– et *bios*) : 58; v. *êthos*
 - (maîtrise du –: principe d'égalité, de l'*homologia* dans le dialogue socratique) : 100, 138; v. écoute, harmonie.
- Maître (–: guide sur le chemin du *logos*) : 142.
- maître d'existence : 3; v. aussi : enseignement, soin [Platon, Sénèque].
- maladie de l'âme (*nosos*), corruption : opinions fausses vs. guérison par le *logos* raisonnable [et l'*epimeleia*] : 97 [*Criton, Phédon*].
- martyr, témoin de la vérité (*marturôn tês alétheias*) : 160, 162n.20 [Grégoire de Nazianze].
- mélange (– entre lot divin et éléments mortels : Atlantide) : 206.
- mendicité, pauvreté cynique jusqu'à la dépendance : 240; v. dramatisation.
- mesure de soi : 285 [Épictète]; v. connaissance de soi.
- métaphysique de l'âme et esthétique de l'existence : 149-151.
- métier de cynique et mission : 272.
- militance
- (– cynique, de la vie cynique : sans *paideia*, prosélytisme, en circuit ouvert) : 244n.*; 261-262, 278n.* [Épictète]; (– comme mission) : 268-270; (moyens violents de la –) : 279n.*; v. mission cynique
 - (– philosophique : impliquant *pai-deia*, en circuit fermé) : 261-262; v. stoïcisme.
- militantisme : 169, 261
- (– cynique : dans le monde, contre le monde) : 262; v. souveraineté cynique; (– et activisme du christianisme [et autres mouvements]) : 279n.*
 - (– révolutionnaire, XIX^e-XX^e: un style d'existence, la vie comme activité révolutionnaire – socialité secrète mais visibilité dans le champ [socio-] politique, puis institutionnalisation) : 169-172
 - (– cynique et militantisme révolutionnaire) : 264.
- mission philosophique, mission divine : 208-209
- (– de Socrate) : 26, 37, 67, 74, 76, 78-79, 81, 83, 105, 109, 115, 140, 142, 270-271; v. *epimeleia*, épreuve de l'âme, mort de Socrate, parrasiaste, risque, soin, souci vs. négligence
 - (– du cynique : interventionnisme social, mission sacrificielle de combat, de guerre philosophique) : 209, 256-257, 264, 267-274, 276; v. diatribe, endurance, militarisme, soin, souveraineté [Diogène, Dion Chrysostome, Épictète]
 - (– et professionnels de la philosophie) : 271 [Épictète].
- missionnaire de la vérité (l'idée d'un –): héritage socratique, expérience cynique et chrétienne : 290.
- monarchie et dérision (thème du rapport entre –) : 255-256, 260, 262-263, 281-282; (transformation de ce thème : le roi et son fou) : 263.
- monarchie et philosophie, monarchie

- et souveraineté sur soi (analogie de structure entre -) : 251-252, 255.
- monarchies politiques (inversion des signes et marques des -) : 281-282.
- monde (un) autre [et/ou] l'autre monde : 264, 289, 292, 293, 296 / 92, 226-227-228, 264, 281, 282, 288, 292-294, 310-311; v. vie autre.
- mort
(rapport à la -) : 7, 92, 180-181 [Démétrius et Thrasea Paetus, Pérégrinus].
- mort (la) de Socrate
(- creuset même de la rationalité occidentale vs. creuset de l'irrationalisme occidental : Nostradamus [méthode de déchiffrement de -]) : 113; v. Dumézil (cycle de -) : 67-69, 74-78, 84, 92, 101-102; v. Asklépios/Esculape (*Apologie, Criton, Phédon*).
- mots (les derniers – de Socrate), v. derniers mots...
- mouvements révolutionnaires, mouvements religieux (Moyen Âge et XIX^e-XX^e s.), véhicules du cynisme : 168-174.
(institutionnalisation des -) : 175n.*.
- Mystère/s : 150, 297, 391 [saint Paul, Philon].
- mythologique (le) de notre pensée politique : la figure du roi de dérisson : 262.
- Naturalité : 55, 234, 235, 244, 260
(noyau de -) et vie droite : 242; v. scandale.
- négligence/non-négligence : 84; v. « derniers mots » (éducation/négligence) : 117, 123 [*Alcibiade*].
- nihilisme russe : 170.
- non-dissimulation : 232-234, 235; v. naturalité, vie non dissimulée [Épictète] (-et ascèse chrétienne) : 273.
- nudité
(-christique et spiritualité chrétienne) : 168, 303
(-cynique) : 158, 168, 261; v. dépouillement, scandale, vérité.
- Objectif millénariste : 169; v. militarisme révolutionnaire.
- ontologie de l'âme (thème de l’- et de l'esthétique de l'existence) : 151.
- oracle de Delphes : v. « change... »; [Dumézil].
- ordres mendians et cynisme [analogies] : 264, 279n.*; v. ascétisme.
- ostracisme, « règle commune » et équilibre de la cité : 50-51 [Aristote].
- oubli de soi, mémoire de soi-même (perdre la -) : 68-69, 84; v. mort de Socrate, sophistique.
- Pacte de l'*epimeleia* : 142.
- pacte parrasiastique, pacte de franchise : 14, 100, 113, 119-120, 132-134.
- paideia* : 66n.10, 144n.24; v. éducation ([absence] de – dans la militance cynique) : 262, 279n.*; v. *askēsis* vs. *logos*.
- paradoxe/s, du cynisme, de la vie cynique : 186-187, 213-216, 248.
- parrésia*, de la *polis* à la *psukhê*
(- : le « tout dire » indexé à la vérité dans le risque de violence) : 12-13 [Aristote, Démosthène]
(- : mode de vérification, modalité du dire-vrai) : 25, 27-28
(- : notion à enracinement politique et à dérivation morale, élément constitutif du dire-vrai sur soi) : 9-10
(- : thème du franc-parler lié à celui de la vérité du courage, du courage de dire la vérité) : 135
(- : pratique dangereuse) : 34, v. autre (l'), cycle de la mort de Socrate; (pratique de la - vs. technique de la rhétorique) : 14-15
(pôles de la - : *alétheia*, *politeia*, *ethopoiésis*) : 68
v. *exetasis*, souci.
- parrésia* politique
(*parrésia* démocratique : droit de citoyenneté vs. privilège de naissance) : 33-34 [Euripide]; (crise de la - : impraticabilité et dangers) :

- 33-39, 59 [Aristote, Isocrate ; Platon, *République*, livre VIII] ; (réserve socratique, abstention de l'exercice de la *parrēsia* en politique) : 71, 74 ; v. crise
(*parrēsia* oligarchique : rapport au Prince, lieu de la *parrēsia*) : 57 ; (formation de l'*éthos* du Prince et introduction de la différenciation éthique) : 60.
- parrēsia* éthique
(– : liée à l'*epimeleia* de la *psychē*, et dont l'*éthos* est l'objectif essentiel) : 61
(–, *parrēsia* socratique : souci de l'âme et ancrage dans le *bios*) : 80, 113-129, 133-139, 145-150, 310n.*
(–, *parrēsia* cynique : modalité de la *parrēsia* socratique, fort ancrage dans le *bios*) : 310n.*
- parrēsia* chrétienne
(la – comme vertu charnière du chrétien) : 302
(inversion de la *parrēsia* éthique et de l'*epimeleia* : méfiance à l'égard de soi-même) : 306-308 ; v. principe d'obéissance.
- parrēsiaste* : 9-20, 24, 27, 29, 70, 73, 81, 300, 302
(mise en jeu par le – du discours vrai de l'*éthos*) : 25.
- passage à la limite et retournement cynique : 209, 225, 248.
- pauvreté
(la – cynique comme composante de la vraie vie, la pauvreté en honneur) : 157, 185, 189, 195, 231, 236-242, 261, 273, 292 ; v. dramatisation du principe d'indépendance ; vs. pauvreté théorique : détachement virtuel [Diogène vs. Platon, Sénèque].
- personne morale (la) et l'usage des représentations : 285 [Épictète].
- philosophes (les trois catégories de – [selon Lucien]) : 188.
- philosophia* et *paideia*, *éthos* et pédagogie : 58.
- philosophie
(la –, forme de véridiction) : 105
(la – comme épreuve de l'âme) : 119
(la – comme préparation à la vie) : 219
(éloge de la véritable – cynique) : 185-186 [Julien].
- phronēsis* : 79, 84, 86n.40, 96 ; (*alētheia*, *phronēsis*, *psukhē*, raison, vérité, âme, objets de l'*epimeleia heautou* : du souci de soi) : 83.
- phroura* : 91, 105n.11-12 ; v. apophtegme pythagoricien.
- plaisir/s : 21n.18
(abstention des –) : 26, 58, 116
(égalité entre les –) : 205 ; v. homme démocratique
(– de l'écoute) : 56, 86n.32, (– de la flatterie) : 39
(– de la liberté) : 110.
- platonisme : 203, 226-228, 23
(– chrétien) : 203
(– et métaphysique de l'autre monde vs. le thème cynique de la vie autre) : 227
(– et cynisme) : 310n.*
(anti-platonisme), v. art moderne.
- polis*
(de la – à la *psukhē*, comme corrélatif essentiel de la *parrēsia*) : 61 ; v. aussi : salut.
- politeia/i* : 36, 45-48, 58, 62-65, 278
(– : organisation des relations de pouvoir) : 62
(la philosophie comme fondement de la –) : 45 ; v. retournement platonicien
v. attitudes philosophiques, *alētheia*, *éthos* ; v. souci, *epimeleia* du cynique.
- pouvoir/s
(pastoral : pouvoirs spirituels spécifiques) : 8
(personnel : oligarchique, tyrannique, pouvoir du Prince) : 54-61
(– du prosélytisme) : 262 ; (– de la rhétorique : lien entre ce qui est dit et celui auquel on l'adresse) : 15
(relations de –) : 13, 15, 63 ; v. gouvernement et conduite des hommes (répartition du – en démocratie) : 46

- (signes du –) : 282
 (–, rapport à la vérité, aléthurgie, pouvoir dans le jeu entre le sujet et la vérité) : 10, 20, 61, 65, 294, v. *éthos*, *parrésia*, *politeia*, régime de vérité, sujet ; (pouvoir sur soi-même) : 251, 255, 265n.3, (pouvoir de la vie souveraine) : 248, v. ascétisme, maîtrise, monarchie et philosophie, roi caché.
- pragmata* (s'occuper de *ta tōn allōn* – et négligence, oubli de soi [*Lachès*] vs. surveillance et solidarité cynique : pratique de la vérité dans le rapport aux autres) : 123 et 286, 288n.*.
- pratique/s
- pratique cynique : 152-153, 155, 167-161, 200, 216-217, 219-223, 231, 240.
- pratiques parrasiastiques, de la *parrésia*, du dire-vrai, du franc-parler : 56, 57, 61, 70, 71, 74, 75, 135, 138, 141, 145, 146, 152, 185-187
 (– de la *parrésia* politique) : 35, 80; s.v.; v. aussi : gouvernementalité (– de la *parrésia* éthique) : 62, 67, 80, 145, 146, (socratique) : 145 (– de l'*epimeleia*) : 101; v. dire-vrai sur soi-même, souci.
- pratique de l'examen et de l'épreuve de l'âme, *exetasis* : 114.
- pratiques de soi : 6, 10, 309; v. aussi : ascétisme, *parrésia* éthique.
- prédication (christianisme médiéval), prédicateurs : 28, 29, 287, 289-301.
- Prince (rapport au – et différenciation éthique vs. violence) : 57, 60; v. conseiller/s.
- principe cynique de la vie comme manifestation de rupture scandaleuse, par où la vérité se fait jour, se manifeste et prend corps : 173; (principe de la non-dissimulation et *anaideia*) : 234-235 [Diogène], v. dramatisation (vs. principe de la vie dissimulée et de pudeur) : 272 [Épicétète].
- principe d'obéissance (christianisme) : 283-294, 300.
- principe d'un militantisme ouvert (cynisme) : 270n.*.
- principe de la réversibilité politique et hésitation aristotélicienne : 47-48.
- principe de scansion de l'unité de la cité : 43-44 [Pseudo-Xénophon].
- principe judéo-chrétien de la vie autre comme vraie vie, rivé à l'obéissance à l'autre dans ce monde-ci et à l'accès à l'autre monde dans une autre vie : 293.
- principes (les – fondamentaux, universels de la philosophie [selon Julien]) : 223.
- prophète (le – comme témoin de la vérité et le parrasiaste comme dévoileur) : 17.
- prophétie, prophétisme, v. attitudes, *parrésia*.
- propre du corps (valorisation de la –) : 268, 284, (– vs. valorisation paradoxale de la saleté) : 239-244 [Épicétète vs. Diogène]
- prosélytisme philosophique dans l'Antiquité : 262, 279.
- protestantisme et christianisme moderne : 228.
- psukhē*, âme individuelle : 61-62, 79, 126, 147-149
 (la –, lieu de la différenciation éthique) : 57
 (la –, réalité ontologiquement distincte du corps) : 147; vs. *bios* [*Alcibiade* vs. *Lachès*]
 (relation de la – au *bios*) : 309n.*;
 (*psukhē* vs. *bios* comme objet du souci) : 119; v. *epimeleia*
- pudeur vs. éclat de la naturalité : 234.
- Rapports vérité/pouvoir/sujet : 309-310n.*.
- reddition de compte de soi-même (*dido-nai logos*) « rendre raison de soi », relation de soi-même au *logos* et problème du *bios* : 133-134, 147-150.
- regard (– intérieur) : 232 [Épicétète]
 (– des autres) : 231, 233, 235; (– sur les autres) : 286; v. *epimeleia*, inspection, surveillance.
- régime de vie : 8, 21n.18.

- régime de vérité, de véridiction : 27, 28, 29, 294.
- religion et institutionnalisation des pratiques du dire-vrai : 217; v. aussi : militantisme.
- retournement cynique des thèmes [du *bios*] : 210, 225, 231, 234-248, 255-259; v. animalité, dramatisation, inversion, paradoxe, scandale.
- retournement platonicien : validation du dire-vrai comme principe de définition d'une *politeia* : 44-45.
- rhétorique, habileté à parler : 14-15, 28, 83, 88, 121, 284; v. flatterie, oubli de soi, pouvoir, risque; vs. *parrēsia*.
- risque/s du dire-vrai, de la *parrēsia*
- (– de violence [à l'égard d'autrui]) : 12-15, 24, 215
 - (– mortel [pour le *parrēsiastē*]) : 12-15, 24, 36, 38-39, 67, 68, 72-75, 78, 84, 86n.37, 216; v. cycle de la mort de Socrate
 - (– et bravoure politique) : 215.
- roi (le) et le philosophe : 252; v. retournement cynique.
- roi caché (thème du –, thème christique du –), roi de misère : 6, 259, 263.
- royauté, « monarchie », et aristocratie [selon Aristote] : 46-49.
- Sacrifice
- (– à Asklépios) : 67, 84, 88, 90, 93-94, 97, 100-101, 104-105, 112; v. cycle de la mort de Socrate, « derniers mots... », opinion fausse [Dumézil].
 - (– de soi-même et plénitude) : 256.
- sage (le) vs. le prophète : 18, 25, 28.
- sagesse : 17-18, 25-27, 29, 64, 78-83, 90, 105, 113, 133, 157, 162n.8, 180, 187n.12, 281, 299, 302.
- salut
- (du – de la cité à l'*éthos* de l'individu) : 61-145.
- salut des âmes : 160, 162n.19 [Grégoire de Nazianze].
- scandale de la vérité
- (dramatisation et inversion du thème de la vie comme –) : 161, 166, 169-171, 173, 218, 233-234, 243, 247; v. animalité, art moderne, retournement cynique, vie révolutionnaire.
- signes extérieurs (absence de – de la mission cynique) : 273.
- soi-même (rapport à –) : *passim*; v. *phronēsis*, *alētheia*, *psukhē*, soin, souci.
- soin : 84, 138, 140, 277, 185; v. *epimeleia*, souci
- (– de l'âme, *psukhēs therapia*) : 8, 128
 - (– de soi-même) : 80, 104-105, 220
 - (– des autres) : 69, 122-124, 237, 140, 256
 - (– de soi-même et des autres) : 141-142, 229n.7 [Julien]
 - (rapport de –) : 249, 256.
- soin des autres et souci de soi : 287.
- souci de soi : 6, 80, 103-104, 118-120, 141, 219, 220, 227
- (– de la *psukhē* et du *bios*) et courage de la vérité, *epimeleia* et *parrēsia*: modalité platonicienne et modalité cynique : 146, 150, 310n.*.
- souci éthique de soi et des autres : 84, 141-142, 147, 287.
- souci de la vérité : 175, 184.
- souveraineté
- (– de soi sur soi) : 123, 251-252, 256, 282 [Sénèque].
- souveraineté cynique
- (– comme mission) : 267 [Épictète]
 - (–, fondatrice d'une pratique de la vérité manifestée, de la vérité à manifester) : 282
 - (– comme monarchie dérisoire et militante) : 262, 281.
- souveraineté de la vie cynique et double dérision par rapport à la souveraineté politique : 282 [Diogène-Alexandre].
- stoïcisme (les quatre grandes catégories du –) : 285.
- (proximité du – et du cynisme) : 275, 288n.*, 289.
- style de vie : 134, 138, 151, 160, 166; (le –, comme lieu d'émergence de la vérité) : 171-172; v. scandale.
- stylistiques d'existence : esthétique de

- la pureté (platonisme), stylistique de l'indépendance (cynisme, épicurisme, stoïcisme) : 149, 151-152, 235.
- sujet**
 (- politique, sujet du Prince) : 143n.14
 (cathartique, purification du -) : 116-117
 (constitution du - moral, *ethopoïesis*, et pratiques de soi) : 4, 5, 9, 10, 12, 16, 20n.7, 27, 60, 62-65, 161.
 sujet et vérité : 161, 309n.*; (sujet de vérité) : 116-117, (- de *parrēsia*) : 298; v. rapports vérité/pouvoir/sujet.
 surveillance : veiller au souci des hommes : 91, 277 [Épicteète], 285 (*episkopountes*)-287, 305; v. correspondance, inspection, regard.
 symphonie (entre le *bios* et le *logos*) : 137-138.
- Tekhnē**
 (- : modalité de véridiction de l'enseignant-professeur) : 25, 81, 105
 (- : savoir-faire transmissible fondé sur la tradition) : 23-24-6, 64, 141.
 technicien du soin de l'âme : 126.
 techniques de gouvernementalité : 10.
 traditionalité de doctrine et traditionalité d'existence : 193-195.
 troupeau (le - objet de la sollicitude des dieux) : 91, 101, 106n.14, 110, 311n.16
 tyrannie, v. pouvoir personnel.
- Universalité**
 (- dans la saisie de la vérité cathartique) : 117.
 universalité cynique : syncrétisme philosophique : 186.
 universalité éthique et universalité politique : 277.
- Véridiction**
 (- : annoncer la vérité (*apaggeilai talēthē*), sans se laisser paralyser par la crainte) : 162n.5 [Épicteète]
 (les quatre modes de - : véridiction de la prophétie, véridiction de la sagesse, véridiction de l'enseignement, véridiction du parrēsiaste) : 23-30, 80-81; v. dire-vrai.
 véridiction parrēsiastique, éthique : 145 et n.*; (- vs. véridiction de sagesse) : 17-19; (- vs. véridiction du technicien-enseignant) : 20, 23; (- vs. véridiction prophétique) : 25-26, 113.
 véridiction socratique (les deux lignes de la -) : métaphysique de l'âme [*Alcibiade*], forme d'existence [*Lachès*]; (- : *alētheia, logos, phronésis*) 58-61, 76-80, 96, 105, 114, 133-135, 147-149; (- : transposition de la véridiction prophétique dans un champ de vérité) : 81; (- et véridiction du sage) : 82-83.
 véridiction cynique : le mode de vie : 157-159, 283, 288-289.
 véridiction politique : 115, 127; (abstention socratique de la -) : 74, 79-80, 83.
 véridiction technique (fondée sur la traditionalité d'un savoir) : 127.
 vérité
 (la - comme discipline, ascèse et dépouillement de la vie) : 161
 (accès à la -) : 115-116, (conditions d'-) : 217, (- par le *logos*) : 141; (accès à l'autre monde comme accès à la vérité) : 293
 (cathartique de la -) : 116-117, 129n.6; (pratique thérapeutique, praticiens de la -) : 185; v. purification (rapport à la -, rapport de conformité de conduite, et corporelle); v. homophonie [*Lachès*].
 vérité de soi-même : 285, (- sur soi-même) : 7, 8, 310.
 vérité du courage - courage de la vérité, pratique de la *parrēsia* - souci de soi : 246; v. *alētheia*, courage, dire-vrai, éthique, jeu, *parrēsia*, souci.
 vertige de décadence propre à un monde occidental : 175; v. nihilisme.
 vertu : 15, 27, 58, 90, 103, 114, 136-137, 162n.8, 186, 258, 263, 266n.19, 300-301, 312

(– du citoyen et vertu de l'homme de bien : mise en question de l'isomorphisme éthico-quantitatif) : 47-50 [Aristote]
 (les deux voies vers la – : *logos* vs. *askesis*) : 191-193, 199n.40-41 [Diogène Laërce, Plutarque].

vie

(la – comme scandale de la vérité) : 161, 166, 168, 169-172
 (la – comme témoignage de la vérité) : 160, 167, 200 ; v. martyr(e) [Grégoire de Nazianze].

vie autre (la), autre vie, vraie vie

(– : altérité de la vie comme pratique d'une combativité pour un monde autre) : 264 ; v. monde autre [cynisme]
 (–, comme vraie vie [cynisme et christianisme]) : 293 ; v. autre monde [christianisme].

vie bienheureuse (possibilité d'une – dans un rapport de soi à soi sous la forme de l'acceptation de sa destinée) : 208, 282 ; v. vie de souveraineté.

vie cynique

(la – comme vraie vie et autre vie) : 253
 (la – comme geste même de la vérité) : 159
 (– : vie de souveraineté : [jusqu'au] retournement du rapport à soi de jouissance-possession et jouis-

sance-plaisir de la vie souveraine en monarchie de dérision) : 249 [Sénèque], 260-261 ; v. humiliation

(– : vie diacritique, *diakritikos*, de discernement) : 224-225, 273-274 ; (vie de chien, *bios kunikos*, de garde, *phulaktikos*), v. « chien »

(– : vie droite, vie en conformité à un *logos* indexé sur la nature : [jusqu'à] la transvaluation en impudeur, en animalité, de la vie non dissimulée comme principe idéal de conduite) : 233, 234 Épictète, Sénèque], 245, 261

(– : vie indépendante, sans mélange : [jusqu'au] retournement du principe d'indépendance en dépendance, en esclavage) : 236, 242 ; v. *adoxia*
 (– : vie indifférente, *adiaphoros*) : 224-225, 235, 273 ; v. besoin.

vie philosophique

(– : exercice de vie) : 216 ; v. ascèse, ascétisme
 (la – comme vie héroïque, comme militance) : 268
 (la – et le légendaire philosophique) : 195-196 [le *Faust* de Goethe].

vie véritable (la), *aléthês bios* ; s.v. [Platon, Xénophon].

Zētēsis, *exētasis*, *epimeleia*, recherche, éprouve, souci : moments de la vérification socratique : 80.

Index des noms de personnes

- Achille, myth. [cf. Homère, *Iliade*] : 204, 210n.6, 269 ; v. Épictète
- Agamemnon, *Agamemnon* : 97, 268 ; v. Dumézil, Épictète, Euripide
- Agathon d'Athènes [~ 448-401 av.n.è.] : 305-306, 312n.21
- Alcibiade [~ 450-404 av.n.è.], *Alcibiade* : 27, 31n.4, 117-119, 134, 146-149, 158-159, 227 ; v. Lachès
- Alexandre [336-323 av.n.è.], roi de Macédoine : 184, 229, 244n.*, 252-254, 281 ; v. Diogène, Dion Chrysostome
- Alexandre, Manuel, Jr. : 199n.43
- Amazones (les), myth. : 260 ; v. Héraclès
- Andromaque : 274 ; v. Épictète [cf. Hormère, *Iliade*]
- Antigone* : 97 ; v. Dumézil, Sophocle
- Antisthène [IV^e s. av.n.è.] : 219, 230n.22
- Anytos : 78, 81, v. Méléto ; Platon, *Apologie*
- Apollon : 26, 75, 208-209, 221, 223, 229 n.14, 243, 274 ; v. Dumézil, Diogène Laërce
- Apulée [Lucius Apuleius, II^e s. n.è.] : 256, 265n.17
- Ariston de Chios [320-250 av.n.è.] : 198n.34
- Aristophane : 11
- Aristote : 13, 22n.36, 46-51, 54n.24-36, 55-56, 65n.3-6, 70, 85n.8, 86n.40, 224, 230n.23-24
- Arrien [Flavius Arrianus, ~ 95-175] : 153, 161n.3 ; v. Épictète
- Asklépios, Esculape, myth. : 84, 85n.5, 88-89, 93-94, 96, 99, 100, 104 ; v. dette, sacrifice ; v. Criton, Dumézil, Platon [*Phédon*], Socrate
- Attale [Attalus, s.d.] : 252 ; v. dette, sacrifice ; v. Sénèque
- Aubenque, Pierre : 86n.40
- Augustin, saint [354-430] : 167, 176n.16
- Bacon, Francis [1909-1992] : 174
- Bakhtine, Mikhaïl [1895-1975] : 172, 176n.9
- Baudelaire, Charles : 173, 174n.*
- Beckett, Samuel : 174
- Bion de Borysthène [335-245 av.n.è.] : 222 ; v. Diogène Laërce
- Brandis, Christianus A. [1730-1764] : 230n.23
- Burnet, John : 89, 105n.7
- Burroughs, William S. : 174
- Çâkyamouni : 89, 105n.4 ; v. Dumézil
- Calais (fils de Borée) : 266n.20 ; v. Dion Chrysostome
- Caligula [Caius Augustus Germanicus, 12-41 n.è.] : 179 ; v. Sénèque
- Calliclès : 131, 134-135, 143n.12 ; v. Platon [*Gorgias*]
- Cassien, saint Jean [Joannes Cassianus, ~ 365-435] : 177
- Cébès : 89, 98-99 ; v. Platon [*Phédon*]
- Cellini, Benvenuto [1500-1571] : 172, 176n.11
- Chéréphon [? ~ 400 av.n.è.] : 75 ; v. Platon [*Apologie*]
- Cinyras, fils d'Apollon, myth. : 259, 266 n.22 ; v. Dion Chrysostome
- Cratès de Thèbes (disciple de Diogène) : 157, 185-186, 192-193, 199n.41, 219, 220, 222, 229n.7, 234, 237, 246n.27, 256, 265n.17 ; v. Apulée, Diogène Laërce, Julien (l'Empereur)
- Critias [~ 450-403 av.n.è.], *Critias* : 205, 207, 211n.10
- Criton, *Criton* : 30n.*, 69, 85n.6, 88,

- 89-90, 94-104, 106n.24-30, n.38-39, 113; v. Platon [*Apologie, Phédon*]
- Cumont, Frantz : 94, 106n.20
- Cyrus II le Grand [~559-529 av.n.è.] : 57, 65n.7; v. Platon [*Lois*], Xénophon [*Cyropédie*]
- Damon : 140, 141; v. Platon [*Lachès*]
- Defert, Daniel : XI, 20n.1
- Démétrius le Cynique [I^{er} s. n.è.] : 7, 179-181, 191, 197n.9-10, 213, 228n.1; v. Sénèque
- Démonax [I^{er} s. n.è.], *Démonax* : 155-156, 162n.8, 184-185, 198n.23, 214, 220, 229n.6; v. Lucien, Stobée
- Démosthène [384-322 av.n.è.] : 11-12, 21n.28-29, 35, 38, 39, 52n.4
- Denys l'Ancien [~430-367 av.n.è.], tyran de Syracuse : 13, 58
- Denys le Jeune [~367-344 av.n.è.], tyran de Syracuse : 57-58, 59, 21n.12; v. Platon [Let. VII]
- Descartes, René : 129n.6
- Dioclès [fin V^e s. av.n.è.] : 229n.11 & n.15; v. Diogène Laërce
- Diogène Laërce [Diogenès Laertios, III^e s. n.è.] : 18, 19, 22n.37, 70, 153, 154, 157, 190, 192, 198n.32, 208, 220, 221, 222, 229n.4 & n.13, 233, 243, 246n.28
- Diogène le Cynique [~404-323 av.n.è.] : 26, 154, 155, 157, 158, 168, 178, 183, 184, 185-186, 190, 192-193, 197n.2, 193n.32-33, 100n.41, 200, 208, 210n.1, 219, 220, 221-222, 229n.7, n.11-14, n.16, 233, 234, 238, 239, 240, 241, 243, 244n.* , 246n.13, n.19, n.21, n.23, n.26-27, 247, 252-255, 260, 266n.19 & n.31, 275-276, 281, 283-284, 303; v. Alexandre, Diogène Laërce, Dion Chrysostome, Épiciète, Julien (l'Empereur)
- Diomède le Thrace, myth. : 259-260; v. Dion Chrysostome, Héraclès
- Dion Cassius [Cassius Dio Cocceianus, ~155-235] : 197n.13
- Dion Chrysostome, Dion de Pruse [30-117 n.è.] : 153, 184, 188-189, 198n.24, 233, 243, 246n.23, 253-255, 258-260, 265n.10, 266n.19, 267
- Dion de Syracuse [~408-354 av.n.è.] : 58, 59, 206; v. Platon [Let. VII]
- Dionysos, myth. : 198n.21
- Dostoïevski, Fedor Mikhaïlovitch : 170
- Dumézil, Georges : 30n.* , 65, 68, 84-85, 87-89, 91, 93, 94, 97, 99-101, 105n.1-3, 109-112, 129n.3
- Élias : 224 & 230n.23; v. Aristote
- Elien le Sophiste [Claudius ÆlianuS, ~170-235] : 246n.13
- Épiciète [~50-130 n.è.] : 7, 21n.15, 153, 154, 157-158, 161-162n.3, n.5, n.12, 213, 214, 232, 233, 244n.* , 249, 250, 264, 267-271, 272-273, 274, 275-278, 282-285, 286-288 & n.* , 289-290, 294 n.1
- Esculape : 67, 84, 88, 89, 90, 93, 94, 104; v. Asklépios
- Eubulide [Euboulidès, IV^e s. av.n.è.] : 221, 229n.12; v. Diogène Laërce
- Euripide [480-406 av.n.è.] : 33-34, 35, 52n.1, 61, 76, 97
- Eurysthée, myth. (roi de Mycènes et de Tirynthe) : 258; v. Dion Chrysostome, Héraclès
- Évagoras I^r [~411-374 av.n.è.], roi de Salamine : 59
- Ewald, François : VIIIn.5, XI, 20n.1
- Faust, *Faust* [Gœthe] : 196, 199n.44
- Flaubert, Gustave : 173, 174n.*
- Fontana, Alessandro : VIIIn.5, XI
- Fronton [Marcus Cornelius Fronto, ~100-175 n.è.] : 6
- Galien, Claude [Claudius Galenius, 131-201 n.è.] : 7, 9, 21n.14
- Gehlen, Arnold : 165, 166, 176n.3
- Géryon, myth. : 260; v. Dion Chrysostome, Héraclès
- Glucksmann, André : 178, 197n.8
- Gœthe, Johann Wolfgang von : 196
- Gorgias [~483-380], *Gorgias* : 82, 106n.37, 131, 134, 143n.1 & n.12, 206, 211n.13; v. Platon
- Grégoire de Nazianze [~330-390], saint : 159, 160, 162n.19-20, 177, 200
- Grégoire de Nysse [~335-394], saint : 303, 312n.18

- Grégoire I^r le Grand, pape [~540-604], saint : 292, 295n.22
- Hadot, Pierre : 21n.11
- Hébé, myth. (fille de Zeus et de Héra) : 29 ; v. Dion Chrysostome
- Hector, myth. : 269, 270, 274 ; v. Épichtète, Homère [*Iliade*]
- Heinrich, Klaus : 164-165, 166, 176
- Helvidius Priscus [m. ~75 n.è.] : 180 ; v. Dion Cassius, Tacite, Thrasea Paetus
- Héraclios le Cynique, *Héraclios* : 157, 162n.11, 183, 185, 223 ; v. Julien (l'Empereur)
- Héraclès/Hercule, myth. : 186, 192, 222, 258, 259-260, 266n.25 & n.31 ; v. Dion Chrysostome ; Xénophon, Prodigos
- Héraclite d'Éphèse [550-480 av.n.è.] : 18-19, 22n.37, 195, 226-227, 230n.24 ; v. Diogène Laërce
- Hermippe de Smyrne (III^e s. av.n.è.) : 222 ; v. Diogène Laërce
- Hermodore de Syracuse : 18 ; v. Diogène Laërce
- Hiéron [270-215 av.n.è.], tyran de Syracuse, *Hiéron* : 55, 65n.1-3 ; v. Xénophon
- Hipparchia : 157 ; v. Cratès
- Hippias, *Hippias Mineur* : 82, 121, 130n.14, 204, 210n.4 & n.6
- Hippolyte, *Hippolyte* : 34, 52n.3 ; v. Euripide
- Hock, Ronald F. : 199n.43
- Hölderlin, Friedrich : 176n.10
- Homère : 210n.6 [Hippias], 274 [Épichtète]
- Humbert, Jean : 230n.23
- Hypolle, Jean : VII
- Ion, myth., *Ion* : 34, 52n.1, 76 ; v. Euripide
- Isocrate [436-338 av.n.è.] : 11, 22n.30, 35, 36, 37, 52n.4 & n.6, 59-60
- Jason : 259, 266n.21 ; v. Dion Chrysostome, Héraclès
- Jean, Apôtre : 300, 301
- Jean Chrysostome, saint : 302, 311-312n.16
- Jean Climaque, saint : 177
- Jérôme, saint : 167-168, 303
- Jocaste : 34 ; v. Euripide [*Phéniciennes*], Polynice
- Julien [Flavius Claudius Julianus, dit Julien l'Apostat, 331-363 n.è.], empereur : 153, 157, 162n.11, 167, 179, 181, 183, 185-186, 195, 198n.30, 208, 214, 220, 222-223, 229n.7
- Koch, Hugo : 295n.23
- Lachès [m. 418 av.n.è.], *Lachès* : 120-123, 132-136, 139-140, 144n.24, 146, 148-149, 156, 227, 257, 283 ; v. Alciabiade, Lysimaque, Nicias, Platon
- Lagrange, Jacques : VII, IX, 20n.1
- Lamartine, Alphonse de Prât de : 88-89
- v. Dumézil
- Lear, *Roi Lear (le)* : 263
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm : 218
- Léon de Salamine : 73 ; v. Platon [*Apologie*]
- Lucien de Samosate [~125-192 n.è.] : 153, 155-156, 162n.6-12, 167, 181, 182, 184, 185, 188, 197n.14-15, 198n.23, 200, 214, 233
- Lucilius : 232, 265n.1-2, n.4, n.7 ; v. Séneque
- Lysimaque [~361-281 av.n.è.] : 27, 120-124, 125-126, 128, 130n.17, 137, 140, 142 ; v. Lachès, Mélésias, Nicias
- Marc Aurèle [Marcus Aurelius Antoninus. 121-180 n.è.] : 5, 6, 271, 279n.9
- Manet, Édouard [1832-1883] : 173 & n.*, 174 & n.*
- Marrow, Stanley : 296, 311n.2
- Maxime de Tyr [II^e s. n.è.] : 159, 160, 177, 200 ; v. Grégoire de Nazianze
- Mélésias : 27, 120-123, 124, 126, 130n.17, 137 ; v. Lachès, Lysimaque, Nicias
- Méléto : 78, 81 ; v. Anytos ; Platon [*Apologie*]
- Ménades (les), myth. : 198n.21 ; v. Dumézil
- Ménippe [IV^e-III^e s. av.n.è.] : 198n.32, 222 ; v. Diogène Laërce
- Monime [m. 72 av.n.è.], reine du Pont (Asie Mineure) : 222, 229n.25 ; v. Diogène Laërce

- Montaigne, Michel de : 217, 228n.2
- Nicias [~470-413 av.n.è.] : 115, 120-125, 126, 127-128, 132-136, 139-140, 144n.24, 146, 156; v. *Lachès*, Lysimaque
- Nicoclès [m. ~353 av.n.è.] ; 59-60 v. Isocrate
- Niehues-Pröbsting, Heinrich : 178, 197n.2
- Nietzsche, Friedrich : IX & n.7, 89, 90, 93, 94, 105n.8, 106n.18, 164, 178, 197n.6, 294
- Nostradamus [Michel de Nostre-Dame, 1503-1566] : 30, 87-88, 111-113; v. Dumézil
- O'Neil, Edward N. : 199n.43
- Œdipe : 243-244
- Olympiodore [V^e s. n.è.] : 89, 105n.9
- Origène [~185-252/54] : 292-293
- Parménide d'Élée [~515-440] : 134, 192, 199n.37
- Patočka, Jan [1907-1977] : 62, 66n.21, 119, 130n.12
- Paul, Apôtre : 301, 311n.15
- Pélée, myth. (père d'Achille) : 259
- Pélops, myth. (fils de Tantale) : 259, 266n.23; v. Dion Chrysostome
- Pérégrinus [Peregrinus Proteus, ~95-165 av.n.è.] : 155, 167, 180, 181, 184, 197 n.14-15, 214, 233-234; v. Lucien
- Phédon, *Phédon* : 30n.*, 65, 67, 69, 84, 85n.5, 88, 89, 91-93, 96-99, 102-104, 105n.2, n.6, n.12, 107n.45, 112-113; v. Platon; v. aussi : Dumézil
- Phèdre, *Phèdre* : 34, 231; v. Platon
- Philodème [~110-28 av.n.è.] : 9, 21n.20, 246n.19
- Philon d'Alexandrie [~20 av.n.è.-50 n.è.] : 296-298, 300, 311n.3-4 & 7
- Pierre Rivière : 30n.*
- Pindare [~520-434 av.n.è.] : 150
- Pisistrate [~600-527 av.n.è.] : 56, 65n.5-6, 70, 79, 85n.11; v. Aristote, Diogène Laërce
- Platon : 13, 22n.42, 23, 31n.6, 35, 36, 45, 52n.4, 57-59, 65-66 & n.9, n.21, 68, 85n.1-7, n.29-32, n.37-39, 87-88, 91-92, 94, 97, 105n.6-9 & n.11-13, 106n.14-17, n.24-30, n.32, n.35, 107n.45, 111-113, 117-118, 119, 130n.12, n.14, n.18, n.24, 131, 134, 142-143 & n.14, 163, 201, 204-206 & n.*-n.**, 207, 210 n.4 & n.7, 210-211n.10-13, 211n.20, 231, 232, 251-252, 288n.*; v. *Alciabiade*, *Apologie*, *Banquet*, *Criton*, *Gorgias*, *Hippias Mineur*, *Lachès*, Let. VII, *Lois*, *Phédon*, *Phèdre*, *Politique*, *République*, *Théétète*
- Plutarque [~50-125 n.è.] : 9, 13, 70, 85n.9, 192, 199n.40, 265n.17
- Polynice : 34; v. Euripide [*Phéniciennes*], Jocaste
- Prodicos de Céos [~460-399 av.n.è.] : 82, 192, 258, 266n.18; v. Platon
- Prométhée, myth. : 260; v. Dion Chrysostome
- Protagoras [~485-420 av.n.è.] : 131, 143 n.1; v. Platon
- Rhadamante : 206-207; v. Platon [*Gorgias*]
- Robert d'Arbrissel [~1045-1116], fondateur de l'ordre de Fontevrault : 168
- Rohde, Erwin : 62, 66n.19
- Schlegel, Friedrich : 178
- Schlier, Heinrich : 296, 311n.1
- Sénèque [Lucius Annaeus Seneca, ~60-39 av.n.è.] : 5, 6, 8, 21n.19, 179-180, 191, 197n.9-12, 213, 228, 231-233, 236-237, 238, 244n.*, 246n.12, 248-250, 252, 256, 265n.1-9
- Simmias : 98-99; v. Platon [*Phédon*]
- Simonide : 55; v. Xénophon [*Hiéron*]
- Sloterdijk, Peter : 165, 176n.4
- Snell, Bruno : 62, 66n.20
- Socrate : 19, 22n.42, 26-27, 30n.*, 37, 65, 67-85 & n.1-2, n.17-20, 86n.21-27, n.29-32, n.34-39, 88-89, 90-105 & n.7, 107n.45, 109, 112, 113-114, 115-116, 120, 125-126, 127-129, 131-133, 134-139, 140-144 & n.31, 146-147, 150, 151, 156-157, 162n.9, 170, 199 n.42, 204, 206-207, 208, 220, 221, 223, 226, 230n.23, 236-238, 239, 240, 246n.13, 257, 270n.272, 274, 283, 303; v. cycle de la mort de Socrate
- Solon, législateur d'Athènes [592 av.n.è. - ?], Solon : 70, 71, 79, 85n.9,

- 133, 135, 136, 195; v. Aristote, Nicias, Plutarque
- Spinoza [Baruch d'Espinoza] : 217-218, 228n.3
- Stein, Ludwig [1859-1930] : 178, 197n.6
- Sthèsaos : 121, 124, 137, 141; v. Platon [*Lachès*]
- Stobée [Jean Stobès, Iôannes Stobaios, V^e s. n.è.] : 220, 229n.6 & n.9
- Tacite [C. Cornelius Tacitus, V^e s. n.è.] : 181, 197n.13 & n.17
- Tantale, myth., fils de Zeus et de Ploutô : 266n.23
- Théétète : 207, 211n.20; v. Platon
- Théodore de Phermé [abbé, 303-374 n.è.] : 291
- Théophraste [~372-287 av.n.è.] : 246 n.26; v. Diogène Laërce
- Thræsa Paetus : 7, 180, 181; v. Tacite
- Thrasymaque : 131, 143n.1; v. Platon, [*République*]
- Tillich, Paul : 164, 166, 176n.1
- Vasari, Giorgio [1511-1574] : 172, 173, 176n.10
- Veyne, Paul : 110
- Westerink, Leendert G. : 105n.9
- Wieland, Christoph Martin [1733-1813] : 178
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von [1848-1931] : 93, 94, 106n.18-19
- Xéniaide : 190; v. Diogène Laërce, Diogène le Cynique
- Xénophon [~430-355 av.n.è.] : 40, 48, 55, 65n.1, 192, 199n.38 & n.42, 204, 258, 266n.18; Pseudo-Xénophon : 48-49, 52n.15, 53n.16-20 & n.22
- Zétès, fils de Borée : 266n.20; v. Dion Chrysostome; v. aussi : Calaïs

Table

Avertissement	VII
COURS, ANNÉE 1983-1984	1
Leçon du 1 ^{er} février 1984 - Première heure	3
Structures épistémologiques et formes aléthurgiques. — Généalogie de l'étude de la <i>parrēsia</i> : les pratiques du dire-vrai sur soi-même. — Le maître d'existence dans l'horizon du souci de soi. — Sa caractérisation principale : la <i>parrēsia</i> . — Rappel de l'origine politique de la notion. — Valeur double de la <i>parrēsia</i> . — Traits structuraux : la vérité, l'engagement et le risque. — Le pacte parrésiastique. — <i>Parrēsia</i> versus rhétorique. — La <i>parrēsia</i> comme modalité spécifique du dire-vrai. — Étude différentielle de deux autres dire-vrai de la culture antique : la prophétie et la sagesse. — Héraclite et Socrate.	
Leçon du 1 ^{er} février 1984 - Deuxième heure	23
Le dire-vrai du technicien. — Objet du dire-vrai parrésiastique : l' <i>éthos</i> . — La composition des quatre dire-vrai chez Socrate. — Le dire-vrai philosophique comme articulation des fonctions de sagesse et de <i>parrēsia</i> . — La Prédication et l'Université au Moyen Âge. — Une nouvelle combinatoire des dire-vrai. — La reconfiguration des quatre modalités de véridiction à l'époque moderne.	
Leçon du 8 février 1984 - Première heure	33
La <i>parrēsia</i> euripidéenne : un privilège du citoyen bien-né. — Critique de la <i>parrēsia</i> démocratique : nocive pour la cité, dangereuse pour celui qui l'exerce. — La réserve politique de Socrate. — Le chantage-défi de Démosthène. — L'impossibilité d'une différenciation éthique en démocratie : l'exemple de la <i>Constitution des Athéniens</i> . — Quatre principes de la pensée politique grecque. — Le retournement platonicien. — L'hésitation aristotélicienne. — Le problème de l'ostracisme.	
Leçon du 8 février 1984 - Deuxième heure	54
La vérité et le tyran. — L'exemple de Hiéron. — L'exemple de Pisis-trate. — La <i>psukhē</i> comme lieu de la différenciation éthique. — Retour	

sur la lettre VII de Platon. — L'adresse d'Isocrate à Nicoclès. — La transformation d'une *parrēsia* démocratique en une *parrēsia* autoritaire. — Spécificité du discours philosophique.

Leçon du 15 février 1984 - Première heure 67

Le danger de l'oubli de soi-même. — Le refus par Socrate d'un engagement politique. — Solon face à Pisistrate. — Le démon de Socrate. — Le risque de mort : histoire des généraux des Arginuses et de Léon de Salamine. — L'oracle de Delphes. — La réponse par Socrate à l'oracle : la vérification et l'enquête. — Objet de la mission : le souci de soi des hommes. — Irréductibilité de la véridiction socratique. — Émergence d'une *parrēsia* proprement éthique. — Le cycle de la mort de Socrate comme fondation éthique du souci de soi.

Leçon du 15 février 1984 - Deuxième heure 87

Les dernières paroles de Socrate. — Les grandes interprétations classiques. — L'insatisfaction de Dumézil. — La vie n'est pas une maladie. — Les solutions de Wilamowitz et Cumont. — Criton, guéri de l'opinion générale. — L'opinion fausse comme maladie de l'âme. — Les objections de Cébès et Simmias contre l'immortalité de l'âme. — La solidarité des âmes dans le discours. — Retour au souci de soi. — Le testament de Socrate.

Leçon du 22 février 1984 - Première heure 109

Recherches étymologiques autour de l'*epimeleia*. — La méthode de Dumézil et son extension. — Le *Lachès* de Platon : les raisons du choix. — Le pacte de franchise. — Le problème de l'éducation des enfants. — Les jugements contradictoires de Nicias et Lachès sur la démonstration d'armes. — La question de la compétence technique selon Socrate. — Renversement par Socrate du jeu dialectique.

Leçon du 22 février 1984 - Deuxième heure 131

Socrate et l'examen complet et continu de soi-même. — Le *bios* comme objet de la *parrēsia* socratique. — La symphonie des discours et des actes. — Les conclusions du dialogue : la soumission finale au *logos*.

Leçon du 29 février 1984 - Première heure 145

Le cercle de la vérité et du courage. — Comparaison entre l'*Alcibiade* et le *Lachès*. — Métaphysique de l'âme et esthétique de l'existence. — La vraie vie et la vie belle. — L'articulation du dire-vrai sur le mode de vie dans le cynisme. — La *parrēsia* comme caractéristique majeure du cynique : textes d'Épictète, de Diogène Laërce, de Lucien. — Définition du rapport entre dire-vrai et mode de vie : fonction instrumentale/fonction de réduction/fonction d'épreuve. — La vie comme théâtre de la vérité.

Leçon du 29 février 1984 - Deuxième heure	163
Hypothèses sur les postérités du cynisme. — Les postérités religieuses : l'ascétisme chrétien. — Les postérités politiques : la révolution comme style d'existence. — Les postérités esthétiques : l'art moderne. — Anti-platonisme et anti-aristotélisme de l'art moderne.	
Leçon du 7 mars 1984 - Première heure	177
Rappels bibliographiques. — Deux personnages cyniques opposés : Démétrius et Périgrinus. — Deux présentations opposées du cynisme : comme imposture ou universel de la philosophie. — Étroitesse doctrinale et extension sociale du cynisme. — L'enseignement cynique comme armature de vie. — Le thème des deux voies. — Traditionalité de doctrine et traditionalité d'existence. — L'héroïsme philosophique. — Le <i>Faust</i> de Goethe.	
Leçon du 7 mars 1984 - Deuxième heure	200
Le problème de la vraie vie. — Les quatre sens de vérité : sans dissimulation ; sans mélange ; droit ; immuable. — Les quatre sens du véritable amour chez Platon. — Les quatre sens de la vraie vie chez Platon. — La devise de Diogène : « Change la valeur de la monnaie. »	
Leçon du 14 mars 1984 - Première heure	213
Le paradoxe cynique, ou le cynisme comme banalité scandaleuse de la philosophie. — L'éclectisme à effet inversé. — Les trois formes du courage de la vérité. — Le problème de la vie philosophique. — Éléments traditionnels de la vie philosophique : l'armature de vie ; le souci de soi ; les connaissances utiles ; la vie conforme. — Interprétations du précepte cynique : transforme les valeurs. — La qualification de « chien ». — Les deux lignes de développement de la vraie vie : <i>Alcibiade</i> ou <i>Lachès</i> .	
Leçon du 14 mars 1984 - Deuxième heure	231
La vie non dissimulée : version stoïcienne et transvaluation cynique. — La vie sans mélange dans son interprétation traditionnelle : indépendance et pureté. — La pauvreté cynique : réelle, active, indéfinie. — La recherche du déshonneur. — Humiliation cynique et humilité chrétienne. — Retournement cynique de la vie droite. — Le scandale de l'animalité.	
Leçon du 21 mars 1984 - Première heure	247
Le retournement cynique de la vraie vie en vie autre. — La vie souveraine au sens traditionnel : le sage secourable et exemplaire. — Le thème du philosophe-roi. — La transformation cynique : la confrontation Diogène/Alexandre. — Eloge d'Héraclès. — L'idée de militance philosophique. — Le roi de dérision. — Le roi caché.	

Leçon du 21 mars 1984 - Deuxième heure	267
Lecture du livre d'Épictète sur la vie cynique (III, 22). – Les éléments stoïciens du portrait. – La vie philosophique : du choix raisonné à la vocation divine. – La pratique ascétique comme vérification. – Éléments éthiques de la mission cynique : endurance, vigilance, inspection. – La responsabilité de l'humanité. – Le gouvernement du monde.	
Leçon du 28 mars 1984 - Première heure	281
Les deux aspects de la vie cynique comme vie souveraine : félicité et manifestation de vérité. – L'attitude cynique : conformité à la vérité, connaissance de soi et surveillance des autres. – La transformation de soi et du monde. – Passage à l'ascétisme chrétien : permanences. – Différences : l'autre monde et le principe d'obéissance.	
Leçon du 28 mars 1984 - Deuxième heure	296
L'usage du terme <i>parrēsia</i> dans les premiers textes pré-chrétiens : modalités humaines et divines. – La <i>parrēsia</i> dans le Nouveau Testament : foi confiante et ouverture du cœur. – La <i>parrēsia</i> chez les Pères : l'insolence. – Développement d'un pôle anti-parrēsias-tique : la connaissance soupçonneuse de soi. – La vérité de la vie comme condition d'accès à un monde autre.	
SITUATION DU COURS	313
<i>INDICES</i>	329
<i>Index des notions</i>	330
<i>Index des noms de personnes</i>	347

IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S. À LONRAI (ORNE)
DÉPÔT LÉGAL : JANVIER 2009, N° 65870-4 (10-1495).

Imprimé en France



Le cours intitulé « Le courage de la vérité » est le dernier que Michel Foucault aura prononcé au Collège de France, de février à mars 1984. Il meurt quelques mois plus tard, le 25 juin. Ce contexte invite à entendre dans ces leçons un testament philosophique, d'autant plus que le thème de la mort est très présent, notamment à travers une relecture des dernières paroles de Socrate (« Criton, nous devons un coq à Esculape ! »), que Foucault, avec G. Dumézil, comprend comme l'expression d'une profonde gratitude envers la philosophie, qui guérit de la seule maladie grave : celle des opinions fausses et des préjugés. Ce cours poursuit et radicalise des analyses menées l'année précédente. Il s'agissait alors d'interroger la fonction du « dire-vrai » en politique, afin d'établir, pour la démocratie, un certain nombre de conditions éthiques irréductibles aux règles formelles du consensus : courage et conviction. Avec les cyniques, cette manifestation du vrai ne s'inscrit plus simplement à travers une prise de parole risquée, mais dans l'épaisseur même de l'existence. Foucault propose en effet une étude décapante du cynisme ancien comme philosophie pratique, athlétisme de la vérité, provocation publique, souveraineté ascétique. Le scandale de la *vraie vie* est alors construit comme s'opposant au platonisme et à son monde transcendant de Formes intelligibles.

« Il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité. La vérité, ce n'est jamais le même. Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre. »

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



www.editionsduseuil.fr

9 782020 658706

ISBN 978.2.02.065870.6 / Imprimé en France 1.09-4

27 €