

Vendredi 15 mars 2019.

Initiative doctorante : les usages du performatif.

Séance consacrée à Foucault : le franc-parler entre pragmatique et dramatique du discours.

Cette séance sera destinée à étudier la distinction qu'opère Michel Foucault entre la *parrhêsia* (étymologiquement : le tout-dire ; traduit généralement par franc-parler) et le performatif. Les effets du franc-parler (dans un cadre aussi bien amical que politique) ne sont pas ceux du performatif parce qu'ils sont indépendants des conventions. Le statut du *parrhêsia* importe peu ; ce qui compte c'est sa sincérité et le risque qu'il prend. C'est pourquoi à l'étude de la performativité ou « pragmatique du discours », Foucault préfère une étude de la « dramatique du discours ». Nous interrogerons le bien-fondé d'une telle distinction. Nous pourrions, à ce propos, tirer bénéfice de nos études préalables d'Austin et de Bourdieu.

Bibliographie

M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France : 1981-1982*, Paris, Gallimard Seuil, 2001.

- , *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France : 1982-1983*, Paris, Gallimard Seuil, 2008.

- , *Le Courage de la vérité, Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France : 1984*, Paris, Gallimard Seuil, 2009.

- , *Discours et vérité*, précédé de *La Parrêsia*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.

Daniele Lorenzini, *Éthique et politique de soi, Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, ch. 12 « Voix, Parrêsia, Dissensus », Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

-, *La Force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2017.

Texte proposé pour la séance :

Il s'agit de deux extraits issus des cours au collège de France de 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*.

Le premier texte, bref, est extrait de la première heure du cours du 12 janvier 1983. Il présente deux cas de *parrhêsia*, de franc-parler, l'un mettant en scène Platon et Denys de Syracuse (Plutarque, *Vies parallèles*, « Vie de Dion ») et l'autre issu de la confrontation entre Créon et Œdipe dans la tragédie de Sophocle, *Œdipe Roi*.

Ces deux textes sont rappelés dans la deuxième heure du cours du 12 janvier. Est alors introduite une distinction préalable à l'étude de la *parrhêsia*, que M. Foucault juge nécessaire de faire, entre le performatif et le franc-parler.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LEÇON DU 12 JANVIER 1983

Deuxième heure

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Foucault précise : entre guillemets