



TITLE:

Comment le Sophiste est-il devenu parrésiasite ?

AUTHOR(S):

ICHIDA, Yoshihiko

CITATION:

ICHIDA, Yoshihiko. Comment le Sophiste est-il devenu parrésiasite ?. ZINBUN 2021, 51: 15-35

ISSUE DATE:

2021-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/262930>

RIGHT:

© Copyright March 2021, Institute for Research in Humanities Kyoto University.

Dossier spécial – Special Issue

La place de la *parrèsia* chez Michel Foucault : deux rencontres avec Philippe Sabot

Comment le Sophiste est-il devenu *parrèsiate* ?

Yoshihiko ICHIDA

1. Parrèsiate, Sophiste, « fou »

Commençons par lire ces passages de *Gouvernement de soi et des autres* qui définissent la *parrèsia* chez Foucault.

« Les *parrésiates* sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les *parrésiates* sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut aller jusqu'à leur propre mort » (GSA 56)

« ... 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. (...) le pacte est double. D'une part le sujet dans la *parrèsia* 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. » (GSA 62)

Or, nous pouvons lire dans *Leçons sur la volonté de savoir* des passages suivants.

« Chaque sujet est lié par un rapport immédiat d'appartenance ou d'imputation à ce qui est dit : soit parce qu'il l'a dit lui-même, soit parce qu'il a répondu oui. / Il y a adhérence du sujet parlant à l'énoncé et non point adhésion à des règles ou visée de sens. Et si le sujet peut maintenir son affirmation jusqu'au bout, elle lui reste en compte ; il peut se l'approprier, il a gagné. » (LVS 60)

« L'affirmation est plutôt de l'ordre du serment que de l'ordre de la constatation. La déclaration n'énonce pas un fait, elle ne pose pas un rapport entre l'énoncé et une réalité extérieure à cet

Yoshihiko ICHIDA est professeur à l'Université de Kobe. E-mail : ucml@kobe-u.ac.jp

énoncé, qui serait capable de le vérifier. Elle lie le locuteur à ce qu'il dit. C'est une affirmation de fidélité plus que de réalité. » (LVS 61)

Est-ce que maintenant nous constatons que Foucault parle déjà dans son premier cours au Collège de France de la *parrèsia* et du *parrésiasite* ? Non, là, ce qui est analysé n'est pas un homme qui dit le vrai, mais celui qui vend son discours à un prix aux autres : le Sophiste, auquel Socrate / Platon reproche de prétendre par l'opération des mots que « ce qui n'est pas est », et donc de dire le faux. Cela ne nous empêcherait pas pourtant de trouver, en lisant ces deux passages de ces deux cours en même temps, que la *parrèsia* et la sophistique ont la même définition concernant le rapport entre le sujet d'énonciation et son énoncé. Le Sophiste de 1971 établit ce rapport par le « serment », et le *parrésiasite* de 1983 par le « pacte » : je suis ou tu es dans les deux cours celui qui dit ceci ou cela comme vrai et qui le déclare publiquement. Par ce double acte, le Sophiste vise sa victoire envers « toi », et le *parrésiasite* reconnaît par avance la possibilité de sa défaite. La différence consiste seulement dans la positivité ou la négativité du *prix* supposé, et l'on peut même dire, de plus près, que le *parrésiasite* vise lui aussi une certaine victoire s'il désire, par la mort réelle ou par risquer la mort, sa supériorité morale sur les autres ou le salut de son âme. De toute façon, ils entreprennent tous deux d'échanger leur discours ou savoir contre ce que l'on peut posséder, gagner ou perdre, et qui peut blesser ou défendre quelqu'un ; contre argent ou corps humain. Les « mots » doivent, pour eux, être un « pouvoir » qui permet de s'approprier des « choses », de tirer des conséquences matérielles. Ils lient, pour devenir « pouvoir-savoir », unité de pouvoir et de savoir, le contenu de ce qu'ils disent et leur acte d'énonciation, et les lient soit par le serment, soit par le pacte à leur « Je ». Ils mettent par un geste en quelque sorte *rituel* les composants de parole – contenu, acte, sujet – en rapport d'extériorité, rapport à nouer de nouveau à chaque fois de l'énonciation. Selon Foucault, ils « matérialisent » leur discours¹, en s'en servant, dans le cas du Sophiste, comme arme dans le jeu de persuasion et en obéissant au régime de vérité qui met au principe la victoire à la place de la distinction interne à une proposition entre le vrai et le faux, *ou* en attirant la vérité, dans le cas du *parrésiasite*, de son côté et en confiant l'exercice des effets de vérité au tiers, que ce soit une autre personne ou le dieu. En tous cas, ils donnent la même essence d'être aux discours et aux choses. Ils croient à l'univocité de l'être. Quand Socrate et Platon débattent de tel

¹ Sur la « matérialité » des mots et du discours, voir surtout la leçon du 6 janvier 1971. Foucault rapproche encore par ce biais, dans la leçon du 13 janvier, le discours sophiste de celui des « fous » exemplaires chez lui : Roussel, Brisset, Wolfson (LVS 61). Il est à remarquer aussi que la matérialité des signes, de l'énoncé et du discours a été déjà un grand thème de *L'Archéologie du savoir* (1969), qui nous semble séparer le concept foucauldien de « pratique » linguistique de la notion anglo-saxonne de *speech act*.

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRÈSIASTE* ?

ou tel point avec le Sophiste, ils acceptent de même que leur adversaire le principe de Parménide – « ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas » – en tant que tel, c'est-à-dire sans réintroduire la division aristotélicienne dans l'être, même s'ils veulent donner l'essence d'idée à la vérité et la placent au profond de l'âme. Au niveau de confrontation, les mots et les choses *sont* là de la même manière. Si bien que j'accepte de mourir pour avoir dit vrai. Foucault évoque une phrase singulière qu'un sophiste avait jetée à Socrate : « Si tu veux que ton ami apprenne, il faut qu'il ne soit plus le même, il faut qu'il meure » (LVS 19). Le *parrèsiate* serait celui qui y répond : « D'accord, voulant apprendre et dire vrai, je suis prêt à mourir ». Il fait de la parole de ce sophiste la sienne.

Le « dernier » Foucault revient ainsi au commencement de ses cours au Collège de France. Cela dit, nous voyons tout de suite apparaître une différence frappante. Il ne s'agit pas de celle entre la rhétorique, technique du Sophiste, et le « franc-parler » refusant tout rhétorique et exprimant aussi directement que possible ce que l'on pense. La « rhétorique non rhétorique » (HS 350) ou le « degré zéro de la rhétorique » (GSA 53) de la *parrèsia* en tant qu'une technique, selon Foucault, pour former le sujet autonome (le soi et/ou les autres), se trouve, peut-on dire, dans une même ligne continue avec la technique du Sophiste pour faire taire les autres et les faire obéir à lui. Les deux techniques ne font à la limite que s'opposer l'une à l'autre. Par contre, si l'on se rappelle que, reprenant Nietzsche, Foucault appelait « généalogie » son nouveau projet au Collège de France, on s'aperçoit d'une différence d'autant plus forte et énigmatique qu'elle ne constitue pas d'opposition : la *Généalogie de la morale* a considéré la « volonté de vérité » comme forme ultime et pure de « l'idéal ascétique » : le « prêtre ascétique » conseille aux gens fatigués de la lutte et figés devant l'éventualité de la mort de « vivre-autrement », de « vivre-ailleurs »², en renonçant à tout dans ce monde, d'avoir seulement la volonté de vérité. Assimilant le rien dans ce monde à la voie d'accès à un ailleurs qu'est la vérité, la philosophie est née, dit Nietzsche. Dans une généalogie à lui, le « philosophe » n'est qu'un homme évacué du front de bataille et se retirant dans la caverne pour la fouiller et y découvrir la vérité, et c'est lui qui a ainsi « inventé » la vérité pour ne pas affronter le danger de mourir. Par contre, chez Foucault, Socrate, *parrèsiate* en philosophie, ne cesse pas de se battre contre le Sophiste avec la « rhétorique non rhétorique » qui va mener le philosophe à la mort, et Platon, théoricien de la vie de Socrate, rêve du gouvernement par un roi philosophe. Expliquant la *parrèsia* des philosophes, Foucault dit en 1982 : « *Laskêsis*, c'est ce qui permet que le dire-vrai – dire-vrai adressé au sujet, dire-vrai que le sujet s'adresse aussi à lui-même – se constitue comme manière d'être du sujet. *Laskêsis* fait du dire-vrai un mode d'être du sujet. (...) Se constituer soi-même par un

² Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, 3^{ème} dissertation « Que signifient les idéaux ascétiques ? », §13, p. 310 (*Œuvres philosophiques complètes*, VII, Gallimard, 1971).

exercice où le dire-vrai devient mode d'être du sujet » (HS 312). Là, l'ascétisme est une technique pour former un sujet capable de lutter dans ce monde, transformer le « soi » des philosophes en ce sujet. De cet ascétisme qui lie directement chez Foucault la « vie autre » du cynisme antique à la « vie révolutionnaire » du XIX^e siècle *via* le monachisme chrétien³, qu'est-ce qu'il aurait dit ce Nietzsche qui était sûrement derrière la généalogie de Foucault, et qui avait décelé que le « vivre autrement » n'est qu'une vie de l'esclave guidée par le berger ?

Foucault va de l'avant en regardant en arrière, en retournant au passé. Dans *Leçons sur la volonté de savoir*, aussi. Là il fait reprendre à Aristote le geste de Descartes qu'il a analysé dans *l'Histoire de la folie* : l'exclusion.

Aristote commence sa *Métaphysique* en déclarant que « tous les hommes ont, par nature (φύσει), le désir de connaître » (LVS 7). À partir de cette thèse jamais examinée en soi, son système philosophique sera construit. Foucault trouve, quant à lui, dans ce commencement une opération de mettre « hors-jeu » la question : « Pourquoi désire-t-on connaître ? » (LVS 16), question socratique-sophistique, c'est-à-dire celle de quoi Socrate et les sophistes ont débattu entre eux, et donc qu'ils partageaient entre eux. À cette question, on le sait fort bien, les sophistes ont répondu : « Parce que cela produit des biens, des richesses, du pouvoir », et Socrate ainsi qu'Aristote : « Pour l'amour de savoir ». Au niveau de la réponse, Aristote succédant à Socrate / Platon, les philosophes alliés s'opposent nettement aux sophistes en identifiant le « sujet de savoir » au « sujet de désir ». Derrière les sophistes, on le sait aussi, il y avait des tyrans comme Œdipe qui étaient devenu rois non par le droit natal mais par le « savoir » de toute sorte et dont les paroles constituaient en elles-mêmes le « pouvoir ». Les philosophes voulaient *démocratiser* le « savoir » (« tous les hommes ont ... »). Mais, pour eux, le débat avec les sophistes ne va pas bien du tout. Identifiant deux sujets (de savoir et de désir), ils ont déplacé pour ainsi dire le lieu de dépôt de la vérité dans « tous les hommes », dans l'homme : de là où se trouvent des « choses » à gagner ou à perdre, et où la vérité *est* dans le même sens que pour des choses, à l'intérieur de l'esprit : « on accède à la vérité dans une discussion que l'on mène avec soi-même dans son propre esprit » (LVS 66). S'il en est ainsi, pour savoir, on n'aurait pas besoin de débat ni de pouvoir. Mais les sophistes réfutent : si on a déjà une bonne nature de désirer savoir, et que c'est dans son esprit que l'on découvre la vérité qui comme lumière éclaire le monde et qui rend possible de savoir n'importe quoi, « pourquoi apprendre ? On sait déjà » (LVS 16). La théorie de la réminiscence se réduit à dire : « avant même que tu saches, avant même que tu désires savoir, tu savais, tu avais déjà su » (LVS 17). L'objection de Socrate à cet argument est trop bien connue : « tout ce

³ Cf., CV, les cours du 29 février, deuxième heure, et du 14 mars 1984, première heure.

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRÈSIASTE* ?

que je sais, c'est que je ne sais rien ». Mais cette objection n'est-elle pas elle-même assez sophistique ? Car, Platon reconnaît chez les sophistes les deux thèses : « Tout est vrai (dès que tu dis quelque chose, c'est de l'être). Rien n'est vrai (tu as beau employer des mots, ils ne disent jamais l'être) » (LVS 63) ; si l'on applique ces deux thèses constituant le sophisme au « je » de Socrate, ce serait cela, le « savoir de non savoir » : *Tout* ce que je sais *est vrai, rien n'est vrai* parce que je ne sais rien : autant que le rien que je sais en moi soit vrai et puisse constituer ce qu'est la vérité, *je sais tout et je ne sais rien* ... Le philosophe restera *alter ego* du sophiste, parce qu'il fonde son discours philosophique « au sein de et contre la sophistique » (LVS 66). Lequel est le simulacre de son autre ?

Si bien qu'Aristote choisit de ne plus discuter avec le Sophiste. Il commence la philosophie par *ne pas* poser la question socratique-sophistique : « Pourquoi désire-t-on connaître ? ». Sur la sophistique, il dit : « elle n'est qu'une philosophie apparente et sans réalité » (LVS 32) et un point, c'est tout : chez Aristote « tout se passe comme si le grand débat socratique et platonicien avec les Sophistes était clos » (LVS 39) ; « l'exclusion des sophismes est déjà faite » (LVS 65) dès le départ. Certes il existe chez lui des analyses sur les sophismes, mais ce n'est que sous forme de « catalogues de monstruosité » en appendice, c'est-à-dire en « hors-jeu », des *Topiques*. Et Foucault repère dans cette première phrase de *Métaphysique* (« tous les hommes ont ... ») une « opération qui porte sur le discours philosophique » (LVS 7) : l'exclusion du sophisme. Ou plutôt il appelle cette phrase elle-même « opérateur philosophique », et l'approche de « ce texte de Descartes où il pose son désir de parvenir à la vérité, où il énumère les raisons de douter et où il exclut pour lui-même la possibilité d'être fou » (LVS 7). L'exclusion des fous et celle des sophistes sont pour le Foucault de 1970-71 une seule et même chose, une seule *opération*, qui marque le commencement de la philosophie. De même que « moi qui pense, je ne peux pas être fou » (HF 57) et que « la folie est exclue par le sujet qui doute » (*ibid.*), moi qui désire connaître, je ne peux pas être sophiste, et la sophistique est exclue par le sujet qui commence à connaître. Est-ce pourquoi Foucault a dit dans le cours 13 janvier 1971 que « les vrais sophistes aujourd'hui ne sont peut-être pas les logiciens mais Roussel, Brisset, Wolfson » (LVS 61) ?

Dans ce rapprochement de la folie et du sophisme, dans l'exclusion de ces deux par les philosophes, le Foucault de la même année fonde sa « morphologie de la volonté de savoir » (LVS 3 et *Résumé du cours* 217) qui doit hériter l'analyse de Nietzsche sur la « volonté de vérité ». C'est dans le rapport au même acte d'exclusion sautant l'écart des siècles qu'il situe son nouveau projet qui doit y intégrer ses travaux des années 60 récapitulés sous le nom d'« archéologie de savoir ». « Le geste qui a défini par exclusion un dehors du discours philosophique et noué [sur un] certain mode la philosophie et la vérité, ce geste doit bien caractériser notre volonté de savoir. Et c'est lui qu'il faut retrouver. » (LVS 38)

Force est alors pourtant de faire remarquer deux points en fonction et de l'*Histoire de la folie* et de la notion de *parrèsia*. Tout d'abord, pour le dire précisément, c'est plutôt le couple de Socrate-Sophiste que le Sophiste qu'Aristote a exclu. L'exclusion du sophisme était pour lui celle d'une question socratique aussi qui poursuivait la vérité dans le « rapport à soi » ; la vérité doit dès lors, croit-il Aristote, être recherchée au plan de l'« apophantique ». Autrement dit, ce qui est exclu par lui, ce n'est pas la folie identifiée avec le sophisme comme déraison, mais le « partage » où le vrai et le faux, la raison et la déraison sont en fin de compte indiscernables les uns des autres, ou la sophistique en tant que ce partage⁴. Le philosophe a exclu une sorte précise de « folie » qui rend la raison et la déraison simulacres l'une de l'autre. Socrate, lui, n'a pas forcément exclu cette « folie » particulière qui est à la fois la raison apportant le faux et la déraison menant au vrai. Précisément, il a échoué à exclure cette folie-là : à interdire l'usage déraisonnable de la raison et l'usage raisonnable de la déraison. La « volonté de savoir » libérée de la question socratique-sophistique s'est donc amorcée avec une difficulté : que faire de Socrate ? ; pour la « volonté de savoir » se donnant le titre de *la* philosophie, l'« amour de savoir » socratique n'est plus nécessaire ? D'où le deuxième point à remarquer : chez le « dernier » Foucault qui se met en 1982 à problématiser la *parrèsia* en rapportant la vérité au « souci de soi (*epimeleia heautou*) », Aristote est déchu de son rang exemplaire et traité comme « exception » : « L'exception majeure et fondamentale : celle de celui que précisément on appelle « le » philosophe parce qu'il a sans doute été, dans l'Antiquité, le seul philosophe ; celui des philosophes pour lequel la question de la spiritualité [i.e. du « rapport à soi »] a été la moins importante ; celui dans lequel nous avons reconnu le fondateur même de la philosophie, au sens moderne du terme, et qui est : Aristote. Mais, comme chacun sait, Aristote ce n'est pas le sommet de l'Antiquité, c'en est l'exception » (HS 18-19). C'est que ce Foucault trouve le *mainstream* de la philosophie dans le socratique qui était incapable de se libérer du sophisme. Peut-on ou doit-on considérer cela comme un grand changement ? Au moins, le *parrésias* qui parle dans l'écart ambigu avec le Sophiste, est beaucoup plus proche d'un médecin du XIX^e siècle qui regarde dans son patient « fou » son double (ce médecin « ne voit pas sans se voir » HF 537) , qui découvre la vérité de l'homme dans la folie, que d'un homme éminent de raison qui comme tel est celui de vérité : Descartes. En Grèce, l'« anthropologie » a-t-elle précédé le savoir « classique » ?

⁴ L'usage du mot « partage » dans ce sens remonte, nous semble-t-il, à la préface de la première édition de *l'Histoire de la folie* (1961), où, en évoquant la phrase de Pascal, « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre de la folie de n'être pas fou », Foucault présente son livre comme « une histoire de ce grand partage » de la folie, à la fois oublié et constitutif pour l'histoire comme telle. Cf. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 159-167.

2. Le *θεῖος ἀνὴρ* et le tiers : division de la vérité

Dans cet entrelacs du changement et de la continuité, qu'est-ce que la vérité pour Foucault ? Le changement et la continuité se rapportent tous deux à la vérité : le changement consiste dans la dégradation de la vérité aristotélicienne en « exception », et la continuité dans le rapport d'extériorité entre le discours, le vrai et le sujet, dans ce rapport commun chez le Sophiste et chez le *parrèsias*. Quel point de vue à la vérité explique-t-il cet entrelacs ? Ou le changement est-il celui de ce point de vue ? En tout cas, il est clair que Foucault ne s'est jamais posé la question de savoir quelles sont les conditions de vérité, comment il est possible de les établir, etc. : question de la « théorie de connaissance » ou de la philosophie analytique. Et donc il ne s'intéresse point à l'histoire de ces conditions que les historiens des idées ou des sciences ont mises en question. Alors, *qu'est-ce qui* de la vérité intéresse Foucault ?

Ce qui l'intéresse chez Aristote est deux opérations pour unifier le « sujet de connaissance » et le « sujet de désir » : « l'une qui réintroduisait la connaissance au-dessous du désir et à son principe même ; et l'autre, plus sourde encore, qui introduisait la vérité comme *tiers élément* entre le désir et la connaissance » (nous soulignons, LVS 24). La première opération fait que l'homme a déjà connu une chose quand il la désire : que précédant le désir, la connaissance a un statut de la « cause efficiente » du désir. Et la deuxième opération met la vérité à une position médiatrice, de « tiers élément », qui lie réellement cause et effet, connaissance et désir. Par la deuxième, la vérité devient chez Aristote, estime-t-il Foucault, cause formelle, matérielle et en même temps finale de la connaissance et de « philosopher » comme tel. Ainsi, par ces deux opérations, est établi le rapport d'« appartenance » entre la vérité et la philosophie comme connaissance (LVS 26). Ce lien fort fait d'Aristote *le* philosophe et de Descartes, Spinoza et Kant *ses* descendants, en définissant et prescrivant « une certaine intériorité de la philosophie » (LVS 38), une intériorité aussi de laquelle la « science » a pris son origine (*ibid.*). C'est de cette intériorité que la sophistique et le sophisme ont été exclues pour occuper « hors-jeu » leur propre place, pour s'y *inclure*. Mais, dit Foucault, « cette inclusion même est douteuse : la victoire sur le sophisme n'est peut-être pas absolument claire ni décisive » (LVS 39). Pourquoi ? Parce que la philosophie obtient une intériorité qui fait que le philosophe « est dans la vérité » (LVS 34, 36). On ne peut pas saisir, mettre dans ses mains, ce dans quoi il est : la structure topologique de la vérité annule le rapport linéaire « sujet – objet » que la « théorie de la connaissance » exige. La vérité *objective* restera donc, pour le philosophe ou pour l'« homme » que la philosophie suppose, à venir d'un *tiers*, de l'autre transcendant. Le philosophe est comme un rat courant éternellement dans la roue. Pourtant, s'enfermant ainsi dans cette vérité-roue, il se libère d'un rapport « judiciaire ou rhétorique » à la vérité (LVS 36), d'un rapport où il s'agit de la victoire et de la

défaite. La philosophie, excluant la sophistique et le sophisme, *extériorise le rapport d'extériorité* avec la vérité. « Le philosophe n'est plus le θεῖος ἀνὴρ : *theios aner* [homme divin] dont parlait Hésiode », c'est-à-dire un homme, comme dieu ou roi, qui « de plein droit disait ce qu'il faut » (LVS 36)⁵. Pour Hésiode, le poète qui chante les dieux est lui aussi un « θεῖος ἀνὴρ ». Mais, quoi dire en fait en disant « ce qu'il faut » ? Dire « d'un seul tenant le vrai et le juste » (*ibid.*) : sur l'« être » et sur le « faire » à la fois, *dire* indifféremment, en même temps et d'un coup *ce qu'il faut : il faut que ce soit... / il faut que l'on fasse...* Le philosophe, lui, étant dans la vérité, se rapportant exclusivement et cognitivement à la vérité de *l'être*, ne dit plus *ce qu'il faut faire* : il déplace le « juste », vérité judiciaire, à son extérieur. Il *l'aliène* et dépose le rôle de le dire au domaine de la politique ou de la justice en créant un autre figure du *tiers*. En Grèce, selon Foucault, c'est ce qui s'est passé réellement à l'époque *classique* derrière les efforts des philosophes de démocratiser le savoir : « Dans le système classique [judiciaire], la vérité est dite par un *tiers personnage*, le témoin ; et celui-ci est chargé de dire qu'elle est du côté d'une des deux parties » (nous soulignons, LVS 71).

Mais, en Grèce de l'époque plus ancienne, c'est-à-dire *archaïque*, d'Homère et d'Hésiode, « *c'est la vérité qui est le tiers personnage*. Elle n'est ni d'un côté ni de l'autre. Et le déroulement de la procédure ne consiste pas à déterminer de quel côté est la vérité, mais quelle est, des deux parties, celle qui osera affronter - ou renoncera à affronter - la puissance de la vérité, *ce foyer redoutable*. / Elle n'a donc point son siège dans le discours ; ou ce n'est point le discours qui la manifeste. C'est par le discours qu'on s'en approche ; c'est le discours qui désigne, sous la forme du *serment* et de l'*imprécation*, celui qui s'expose à son *insoutenable regard* » (nous soulignons, LVS 72-73). C'est cette « vérité qui est le tiers personnage » que le θεῖος ἀνὴρ et le dieu lui-même annonçaient. La vérité, avant qu'elle ne s'insère au-dessous du désir humain pour devenir habitat du philosophe, n'appartenait à aucune partie, ni au témoin (tiers personnage qui dit que tel est ce qui était), mais était apportée à travers la bouche de dieu, de prophète ou de rois, sans toute distinction avec la justice. Les dieux et les hommes divins. Il faudrait insister sur le fait que Foucault ne voit pas ici de différence particulière entre ces deux : la « vérité qui est le tiers personnage » est vraie et reste un tiers, de qui ou de quoi qu'elle soit apportée (dieu,

⁵ Comme Daniel Defert signale dans la « Situation des cours » et certaines notes de LVS, Foucault se réfère sur la notion de θεῖος ἀνὴρ aux deux livres de Marcel Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Latamus, 1963, et *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1967. Mais il ne reprend dans LVS qu'une seule foi (p. 93) le terme central de Detienne, « maître de vérité », quasi homonyme de θεῖος ἀνὴρ, et le fera dans *L'Usage des plaisirs* (1984) pour indiquer non pas un régime de vérité de l'époque *archaïque* mais celui de Platon, de ce philosophe de l'époque *classique*, cf. ch.5 « Le véritable amour », p. 264. Pour Detienne, les « maîtres de vérité » ont disparu entre les deux époques de la Grèce antique.

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRÈSIASTE* ?

prophète ou roi ; divination ou prophétie). Foucault le dira plus tard : « celui qui parle n'est pas celui qui détient la vérité. Et la vérité qui passe dans son dire est une vérité qui lui vient d'ailleurs » (1980, GV 49). L'intérêt majeur de Foucault dans ses cours de la première année au Collège de France consiste, pour ainsi dire, dans la *division/redistribution* historique, politique et philosophique de ce premier *tiers personnage* qu'est la vérité, *en deux tiers*.

Du « tiers » en tant qu'unité du vrai et du juste et donc du savoir et du pouvoir, ou du « foyer redoutable » qui adresse aux hommes un « insoutenable regard », *d'un côté* au « tiers » qui s'introduit dans eux, qui les fait habiter en lui, et qui comme tel s'affirme une Idée pour tous, et *de l'autre côté* au « tiers » en tant que témoin contingent pour des parties en litige. De ce processus de division et de redistribution, Aristote a parlé dans et par son acte d'exclure le sophisme, et Sophocle a fait le drame en mettant sur scène un tyran exclu de l'État. Et Foucault les invoque dans sa « généalogie » comme deux témoins d'un et même événement. Il compare cet événement à une habitude dans les *Polis* pour vérifier l'authenticité des messages : le message important envoyé est attesté comme vrai message quand s'accordent les deux moitiés, appelées « σύμβολον [sumbolon] », qui sont envoyées elles aussi, mais séparément et autrement que le message : deux moitiés de cette figure, de cet objet matériel – tesson de poterie par exemple – de même appelé « σύμβολον » et cassé en deux⁶. Foucault invoque cette « loi des moitiés » comme une allégorie *et* du vrai et du juste, séparé l'un de l'autre, *et* de la vérité originale *unie* : allégorie des deux vérités qui recherchent l'une et l'autre pour rétablir l'unité perdue. Mais le résultat est chez Foucault décalé par rapport à celui que la « loi » demande : les *trois* vérités – les « deux moitiés » et l'originale unie – restent, tous trois, des *tiers* dans le monde des hommes. La première vérité y vient *d'ailleurs* comme « tiers personnage » pour tout le monde, la deuxième se cache dans l'âme de chacun et s'affirme idéale donc *insaisissable* pour tous en gardant le statut de la première, et la troisième est révélée par un *témoin* contingent, par cette autre espèce de « tiers personnage ». Dans la dramaturgie de la généalogie foucauldienne, les « deux moitiés », dont chacune ne perd point son essence de tiers, ne se reverront jamais ! N'est-ce pas cette dramaturgie-là qui constitue la « morphologie de la volonté de savoir » ? En effet l'analyse historique de Foucault de *Leçon sur la volonté de savoir* à *La volonté de savoir* en passant par ses cours et par *Surveiller et Punir*, et le concept de « pouvoir-savoir » qui soutenait cette analyse, devaient sûrement considérer *et* la division du pouvoir et du savoir *et* chacun de ces deux derniers comme *modes* du « pouvoir-savoir » ; soit la « psychiatrie », soit la « prison », serait une moitié

⁶ « Le savoir d'Œdipe », conférence faite en mars 1972 à la State University of New York, à Buffalo, et en octobre de la même année à Cornell University, et reproduite dans LVS comme appendice.

du « pouvoir-savoir » qui attire une autre moitié : un savoir travaillant comme un pouvoir, ou un dispositif du pouvoir localisé dans les appareils matériels et diffusé comme principe d'intelligibilité dans la société entière. Le « pouvoir » et le « savoir », mis conjointement sur la scène d'analyse de Foucault, ne cesserait pas d'attester l'unicité et l'altérité du « pouvoir-savoir », de ce *tiers* qu'est la vérité ou du *partage originnaire* de la vérité « divine » en Grèce. Si les *Méditations* de Descartes ont été un exergue de l'*Histoire de la folie*, le récit du roi Œdipe serait celle du *Surveiller et Punir* et de *La volonté de savoir*.

3. Scission sur la vérité, émergence d'un doublet : la parrésia politique

Et en exergue du *Gouvernement de soi et des autres* où Foucault se lance dans l'histoire longue de la *parrésia*, il met *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant. En ce qui concerne l'ordre non historiquement réel mais de l'apparition chez Foucault, c'est Kant qui est le premier *parrésiasite* focalisé. Dans la mesure où Kant essaye de répondre à la question qu'il pose lui-même, « Qu'est-ce que les Lumières ? », on peut dire qu'il entend dire la vérité des Lumières, ce qui fait du philosophe un *parrésiasite*. La réponse est pour l'heure « la sortie de l'homme de sa minorité ». Mais cette réponse n'est selon Foucault que « absolument tautologique » et « ne dit rien de plus que la question » (GSA 36). Car si l'on demande encore à Kant ce qu'est « la sortie de l'homme de sa minorité », sa réponse est : « Nous sommes en marche vers les Lumières » : Nous sommes dans l'âge de l'*Aufklärung* (*ibid.*). Le discours de description de Kant sur les Lumières est tout comme celui de définition d'Aristote sur la philosophie *dans la vérité* qui clos le discours sur lui-même. Le « vieux chinois de Königsberg » court dans la roue lui aussi. Mais, juste après un tour dans la roue, c'est-à-dire après avoir dit : « Nous sommes en marche... », ce vieux prédit : « Je soutiens que je peux prédire au genre humain – même sans esprit prophétique – d'après les apparences et signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin » (cité GSA 20). Foucault juge : « voilà que (...) c'est un tout autre type de discours qui apparaît. Non plus un discours de description, mais un discours de prescription. Kant ne dit plus ce qui se passe, il dit : "Sapere Aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières" » (GSA 25). Les Lumières de Kant aux yeux de Foucault, « c'est un nom [d'une époque], c'est un précepte, c'est une devise ». Le Foucault de son premier cours aurait dit : Kant est un « θεῖος ἀνὴρ » disant d'un seul tenant ce qu'il faut du vrai et du juste, de l'« être » et du « faire ». Et pourtant, on devrait le constater comme un indice de différence ou de changement, c'est maintenant la vérité « d'un seul tenant » qui occupe la place d'exergue où jadis s'est trouvé le geste, l'acte ou le dire d'exclure et de diviser. Les deux moitiés se sont-elles enfin revues dans la *parrésia* ?

Puisque c'est une tautologie, il est en vain de se demander s'il est vrai ou faux ce discours de description. Quant au discours de prescription (précepte ou devise), rien n'as-

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRËSIASTE* ?

sure la réalisation de ce qui est dit (si c'est assuré, le discours se renvoie à la description), et donc le discours ne donne pas, ne *décide* pas encore la vérité judiciaire, la justice (tous les gens contemporains de la Révolution sont des témoins, et personne n'est convoqué devant le roi ou au tribunal). La vérité d'un *parrèsiate* Kant est suspendue. Néanmoins, l'unité des deux discours promet le sujet parlant, Kant, à un « *θείος ἀνὴρ* », et en conséquence fait de son discours une « vérité qui est le tiers personnage » (le genre humain « atteindra cette fin »). Telle est la vérité dont il s'agit dans la *parrèsia*. De telle *parrèsia*, Foucault dit : « cette activité de dire vrai, cet acte de véridiction – qui peut d'ailleurs parfaitement se tromper et dire le faux – tout à fait particulier et singulier (...) s'appelle la philosophie » (GSA 210) ; le réel de cette philosophie n'est pas celui « qui permet de dire si la philosophie dit vrai ou faux ». Qu'il dise vrai ou qu'il dise faux, le dire-vrai du philosophe *parrèsiate* n'est plus « un discours vain » (*ibid.*).

N'y a-t-il pas ici moins la division de la vérité que la scission sur la vérité ? Au moment qu'il semble que les deux moitiés se revoient, une scission n'a-t-elle pas lieu à la place de la solution de division ? Avant qu'elle ne fut divisée, la vérité était en soi divine. Détenu par les dieux, elle était apportée aux hommes sous la forme de l'oracle ou de la prédiction des hommes divins. C'est pourquoi la vérité était un tiers personnage. Mais, maintenant, elle est donnée comme ce qui n'est pas la vérité même, mais qui n'est que le *véridique*, sous la forme du discours de Kant, d'un homme ou d'un sujet parlant. Et, perdant de la divinité et de l'authenticité en soi, elle est déplacée entre un homme qui l'assume comme la sienne et le public qui entend sa parole, non sans risque de mort parce que les Lumières se lient intrinsèquement à la Révolution. Maintenant, nous sommes tous des témoins, des tiers : c'est le fait d'être « spectateur », de partager la scène *présente*, qui constitue ce « nous », Kant y compris. Ce « nous », le genre humain, s'approprie la vérité qui ne sait pas la distinction de description et de prescription, c'est-à-dire que ce « nous » s'empare de la vérité divine moins la divinité. Mais, l'indivisibilité, l'indifférenciation de la *parrèsia* kantienne (« c'est un nom, c'est un précepte, c'est une devise »), ne cesse pas d'attester d'où cette vérité est venue chez « nous ». La chose n'est-elle pas une scission – s'accompagnant d'un certain passage du pouvoir – entre le dieu et les hommes ?

En fait, la *parrèsiate* historiquement première chez Foucault est Créuse, personnage du théâtre d'Euripide, *Ion*, et Foucault lit ce théâtre comme un drame qui fait voir : « Comment peut-on passer de ce dire-vrai oraculaire au dire-vrai politique ? » (GSA 100). Il découvre « un exemple de ce qui va être appelé *parrèsia* » (GSA 126) dans ce discours d'*imprécation* de Créuse qui dénonce Apollon. La *parrèsia* historiquement première, « *parrèsia* politique » de Créuse, est un discours de la « victime impuissante de l'injustice » – elle a été autrefois violée par Apollon – adressé au « puissant » (*ibid.*). Elle garantit la véridicité de sa dénonciation en la faisant devant le public (*χορὸς* – citoyens – spectateurs), à savoir en acceptant un grand risque par rapport à Apollon et aux citoyens. Le contraste

est frappant entre la vérité qui n'exigeait pour être reçue comme vraie que d'être énoncée et la vérité qui doit mettre le futur résultat de la déclaration en gage de sa véridicité. Au vrai dit par Créuse, on peut appliquer la définition de vérité que les *Leçons sur la volonté de savoir* ont renvoyée en Grèce *archaïque*. Citons de nouveau en nous rappelant que *Ion* est de Grèce *classique* : la vérité « n'a donc point son siège dans le discours ; ou ce n'est point le discours qui la manifeste. C'est par le discours qu'on s'en approche ; c'est le discours qui désigne, sous la forme du *serment* et de l'*imprécation*, celui qui s'expose à son *insoutenable regard* » (LVS 72-73). Il faut se rappeler aussi que le discours d'affirmation de l'ordre du serment a été censé chez Foucault être du Sophiste. Créuse nie l'essence de tiers de la vérité par son imprécation et devient à la fois *parrésiasite* et sophiste en prenant le risque mortel. Sa haute voix physique fait acte en effet de rhétorique (mise en scène) et de non-rhétorique (franc-parler).

Cette lecture de *Ion* précède dans le *Gouvernement de soi et des autres* la relecture de l'*Œdipe Roi* : avant d'être divisée, la vérité connaît la scission ; elle ne se voit divisée par Sophocle et par Aristote qu'après qu'elle est venue chez « nous » sans perdre son unité. S'il en est ainsi, la problématisation de la *parrésia* désigne, peut-on dire, l'apparition d'une nouvelle question de savoir comment *traiter* un doublet descriptif - prescriptif *autrement que le diviser*, quel est le destin de ce particulier double dans le monde proprement humain : nouvelle question *technique et historique*. Dans l'*Œdipe Roi*, au moment que les deux moitiés (l'ordre de Dieu qui demande d'exclure le meurtrier et le témoignage du berger qui a vu un bébé abandonné et ramassé) se sont revues et que le roi a reconnu la vérité qu'il avait méconnue tout en l'ayant vu, ce roi qui était un homme divin et comme tel un doublet, a été exclu de l'État. Réunies, les deux moitiés ont fait apparaître un excès pour l'État, tout comme un couple de Sophiste et de Philosophe pour la philosophie. L'exclusion de cet excès et de ce couple a exécuté la division de la vérité. Par contre, dans *Ion*, le doublet descriptif - prescriptif n'est ni exclu ni divisé, mais *remplacé* par une autre espèce de doublet : « à la différence de ce qui se passe dans *Œdipe*, la vérité ne s'y dit pas sans porter avec elle une dimension, je dirais un double d'illusion qui est à la fois son accompagnement nécessaire, sa condition et son ombre portée. Pas de dire-vrai sans illusions » (GSA 84-85). Le doublet composé du « demi-mensonge » et de la « demi-vérité ». C'est Apollon tout seul qui sait pleinement que le discours d'imprécation de Créuse est vrai, et son mari Xouthos pense toujours, ainsi que les citoyens d'ailleurs, qu'*Ion* est son fils. Créuse est une femme de vérité et de justice pour et contre Apollon, et une femme de mensonge pour Xouthos. Son discours est et vrai et faux. Il est pour ainsi dire un avatar de ce discours *matérialisé* de Sophiste qui a fait de lui et de Philosophe des simulacres de l'un et de l'autre : loin d'être exclu et de rester « hors-jeu », le sophisme se remet sur la scène en se transformant en discours d'imprécation : discours furieux de révolte contre le puissant. On devrait se demander si le sophisme et le tyran ont été exclus à la place

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRÈSIASTE* ?

de ce doublet insurrectionnel. De toute façon, dans la dramaturgie de l'*Ion*, Créuse, *parrèsiate*, « retourne à Apollon la vérité qu'Apollon sait pertinemment » (GSA 113), c'est-à-dire qu'elle lui re-dépose l'unité des deux moitiés, ce qui fait que « nous sommes aussi au creux de toutes les illusions et de tous les mensonges, toutes les illusions et tous les mensonges qui s'épaississent autour de Créuse et s'épaississent autour de ce qui va être, enfin, le discours de vérité de Créuse. C'est du fond de ces illusions, et en quelque sorte dans l'agitation même de ces illusions et des passions qu'elles font naître, que le discours de vérité va *éclater* » (GSA 110, nous soulignons).

Nous, les citoyens d'Athènes, constituons le *sujet* de ce discours double, de ce doublet. Ni Créuse, Ni Ion, Ni Xouthos, ou personne, bien qu'ils soient tous *parrésistes*, qu'ils disent tous certains vrais pour eux et de façon sincère, ne peut dire le vrai plein, la vérité nue. « Il n'y pas de sujet qui soit détenteur de la totalité de la vérité. Ou plutôt il y en a un, bien sûr, c'est Apollon » (GSA 130). Le *parrésiate* politique n'est pas, strictement dit, le sujet qui détient la vérité, mais celui qui fait partager la vérité *plus* l'illusion, ce doublet, par « nous les citoyens », et qui fonde par son coup de voix l'État d'Athènes en tant qu'un espace de ce partage. Après le coup, la totalité de la vérité une fois retournée au dieu, les citoyens reconnaissants à lui – les hymnes et les offrandes continuent – établissent le régime terrien de démos en écart du ciel divin. C'est que la *parrèsia* politique n'est pas autre chose qu'un acte de *re-fonder* la relation verticale du dieu, fondateur de l'État, et des hommes en la secouant. S'il y a quelque chose de nouveau créée par ce coup de vérité, c'est le « nous ». Nous ne sommes plus ceux qui s'effrayent sous le « regard insoutenable », et qui doivent s'y adresser par l'épreuve courageuse de déclaration, mais nous formons une personnalité collective qui est le tiers divin *pour soi* (nous sommes tous des tiers...), qui reconstruit le rapport de soi *au dieu*, en le faisant comme l'autre du dieu, comme le « nous » composé de soi et des autres, et en remplaçant ce rapport par le « rapport à soi », à « soi » qu'est ce « nous ». La *parrèsia* crée ce sujet dans l'*Ion*.

Il faudrait dire alors que ce sujet est très différent de celui que Foucault a mis en question depuis longtemps la constitution historique et technique. Elle devait être celle de l'individu. Foucault devait ne pas cesser de poser la question de savoir comment l'individu devient le sujet. Dans l'*Histoire de la folie*, c'est l'individu s'appelant « Je » et se liant intrinsèquement à la folie, qui est devenu au XIX^e siècle le sujet - homme, l'être aliéné par nature. Dans la *Naissance de la clinique*, « au terme d'un long mouvement de spatialisation » qui distribuait et classait à travers le XVIII^e siècle des symptômes sur la surface d'un corps, l'individu a été « donné *enfin* au savoir » (nous soulignons, NC 172), c'est-à-dire est devenu l'objet ultime du savoir médical et comme tel le sujet. En tout cas, c'est l'individu qui doit obtenir le statut de sujet, et, l'individu étant saisi par le savoir comme son *objet*, l'homme peut avoir la subjectivité. Le « pouvoir-savoir » et le « dispositif disciplinaire » eux aussi, analysés dans la première moitié des années 70, étaient

sûrement du mécanisme qui fait d'un individu le sujet dans la société, qui crée l'individu comme un sujet. Renouvelant ce point-là, Foucault dit à la dernière moitié de ces années : « le pouvoir pastoral est un pouvoir individualisant » (STP 132). Bref, l'archéologie et la généalogie de Foucault ont voulu voir, concernant le sujet, l'*assujettissement* de l'individu et l'*individualisation* du sujet. Mais il déclare au premier jour de ses cours du *Gouvernement de soi et des autres* qu'il déplace l'axe de ses analyses à la technique de la « subjectivation » : une technique par quoi « l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet » (GSA 6). Le déplacement de l'assujettissement à la subjectivation, donc. Certes on peut dire toutefois que la question centrale de Foucault consiste toujours dans la constitution de l'individu. Mais, *au tournant de la voie*, il y a le « nous ». Nous, étant des témoins / des tiers de la Révolution et nous révoltant contre Dieu pour rendre l'État autonome, formons le tournant en partageant le doublet de vérité et d'illusion ou de mensonge autour de l'événement politique. Le « gouvernement de soi et des autres », ce sera le gouvernement de ce « nous ». La gouvernementalité consistera dans la spécificité des techniques qui ne peuvent pas se réduire à l'objectivation – subjectivation de l'individu, à la discipline de l'individu-sujet, ou même au problème de la sécurité d'une troupe des individus, mais qui *nous* constituent ou détruisent comme unité ambiguë, conduisent à quelque part ou contrôlent sur place, dominant ou libèrent, en tout cas *traitent* comme un ensemble particulier. La question de la gouvernementalité sera donc somme toute : que faisons-nous du « paradoxe du berger » ? – « D'une part, le berger doit avoir l'œil sur tout et l'œil sur chacun, *omnes et singulatim*, (...) Et puis, d'une façon plus intense encore dans le problème du sacrifice du berger par rapport à son troupeau, sacrifice de lui-même pour la totalité de son troupeau, sacrifice de la totalité du troupeau pour chacune des brebis » (STP 132). La réponse pour « nous » serait claire au moins sur un point : gouverner, devenir le sujet par gouverner ce sujet⁷.

4. Le « nous »-doublet et l'éclat de vérité

Ce « nous » apparaît, avant d'être celui des « citoyens » chez Kant, sous la plume de Foucault comme le « nous » de la « noblesse réactionnaire » de fin XVII^e - début XVIII^e siècle. Ce « nous » aussi est censé par Foucault être sophiste. Le cours de 1975-1976 « *Il faut défendre la société* » fait sûrement le pont entre les deux cours – *Leçons sur la volonté*

⁷ Sur le problème du sujet-« nous », voir aussi Yoshihiko Ichida « Héro (post-)structuraliste, politique de politique », *ZINBUN*, n° 46, Institute for Research in Humanities of Kyoto University, 2016, pp. 3-20 (https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/209953/1/zinbun_46_3.pdf) où le problème est suivi dans le projet *anthropologique* d'Étienne Balibar, de son *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011.

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRÈSIASTE* ?

de savoir et *Le Gouvernement de soi et des autres* – et un tournant majeur pour la totalité des cours au Collège de France.

Le rapport avec le cours de la première année n'est pas très frappant, mais Foucault en parle certainement. Trouvant dans la « lutte d'arrière-garde » (DS 42) de l'aristocratie française contre l'établissement de la monarchie absolue la naissance du « discours historico-politique » sur la société, Foucault voit dans ce discours-là un lien *se dénouer* : « l'appartenance de la vérité à la paix, à la neutralité, à cette position médiane dont Jean-Pierre Vernant a montré combien elle était constitutive de la philosophie grecque, au moins à partir d'un certain moment, se dénoue » (DS 45). La vérité qui n'a pas cessé d'être le tiers même quand elle s'est déplacée du ciel divin au monde humain, cesse enfin d'être neutre, de n'être possédée par personne. Le sujet qui parle, le sujet qui dit la vérité, commence à dire : « Plus je me décentre, plus je vois la vérité » (*ibid.*). En outre, ce sujet, loin de retourner la vérité au « puissant » divin, réclame son « droit » auprès du « souverain » du monde. Il lui dit : « c'est nos droits » (*ibid.*). Le discours de ce sujet qui dit « nous », ce discours « partisan », « va figurer peut-être, à l'époque grecque, sous la forme du discours du sophiste rusé » (DS 50). En fait, même s'il n'est pas difficile de démontrer que l'histoire de France racontée par Boulainvilliers et sa théorie des deux nations dans l'État ne sont qu'une fiction, sont totalement fausses, cela ne change pas le fait pour Foucault : « Avec Boulainvilliers, avec ce discours de la noblesse réactionnaire de la fin du XVII^e siècle, apparaît un nouveau sujet de l'histoire. (...) un nouveau sujet parlant : c'est quelqu'un d'autre qui va prendre la parole dans l'histoire, qui va raconter l'histoire ; quelqu'un d'autre va dire « je » et « nous » quand il racontera l'histoire » (DS 116). Même s'il ne dit que le faux sous la lumière des « faits historiques », c'est « vrai » pour lui : « plus je me bats, plus effectivement la vérité va se déployer devant moi, et dans cette perspective du combat, de la survie ou de la victoire » (DS 45). La « matrice de vérité » (DS 146) et le « régime de vérité ou d'erreur » (DS 145) ont changé totalement à ce temps-là. Ou plutôt le régime est revenu à l'époque grecque où Socrate et des sophistes se battaient, où ensuite Aristote les avait exclus ensemble à l'extérieur de la philosophie. La noblesse a introduit dans l'histoire « ce principe d'éclatement qui était la nation comme sujet-objet de la nouvelle histoire » : le « sujet-objet » éclatant – comme un éclair – capable d'altérer l'État souverain monarchique. Le « nous le genre humain » introduit par Kant comme sujet-objet de la révolution et des Lumières, et le « nous les citoyens d'Athènes » reconstruit par l'imprécation d'une femme violée, par sa dénonciation adressée au dieu qui l'a violée, ces « nous » aussi étaient un certain « principe d'éclatement » par rapport à l'État.

La structure de vérité-erreur que Foucault découvre dans le « schéma d'explication » de Boulainvilliers, n'est-elle pas identique à celle qu'il a tirée du drame de *parrèsia* en 1983 ? : 1976 – « On a un axe avec, à la base, une irrationalité fondamentale et permanente, une irrationalité brute et nue, mais où *éclate* la vérité » (nous soulignons, DS 47) ;

1983 – « nous sommes aussi au creux de toutes les illusions et de tous les mensonges (...) C'est du fond de ces illusions, et en quelque sorte dans l'agitation même de ces illusions et des passions qu'elles font naître, que le discours de vérité va *éclater* » (idem., GSA 110) Le discours d'imprécation de Créuse devait partager la « brutalité élémentaire » (DS 47) de la noblesse réactionnaire. Dans le discours historico-politique et dans la *par-résia* politique, de même « la vérité va donc être du côté de la déraison et la brutalité » (*ibid.*). Dans les deux « dire-vrai », apparaît le sujet-*nous* qui fait éclater la vérité contre le puissant ou l'État, qui donne de l'éclat historico-politique et cognitif, comme s'il éclatait lui-même puisque c'est de son fond, de ses passions, de sa fureur, de son irrationalité brutale etc. que la vérité éclate ; comme s'il le faisait pour s'emparer de la lumière du regard redoutable et insoutenable de Dieu et pour prendre lui-même cette position neutre de « foyer » qui ignore la distinction de vérité et de justice. Mais il ne peut maintenir l'unité prise que comme un doublet. C'est parce que l'unité du sujet-*nous* a une structure de doublet qu'il peut et doit éclater. En fait y a-t-il autre chose qui puisse éclater qu'une entité intrinsèquement contradictoire ? Chose à remarquer : les deux moitiés constituant le « σύμβολον » – symbole et tenant lieu de vérité – n'étaient pas contradictoires du tout : il ne s'agissait que d'une division en deux. Mais le doublet du « demi-mensonge » et de la « demi-vérité » (*Ion*), de la vérité et de la déraison (Boulainvilliers) est en soi contradictoire dans la mesure où il fait coexister deux choses opposées dans une entité qu'est le sujet-*nous*. Comment cela s'est fait ? Qu'est-ce qui s'est passé entre les « deux moitiés » et le doublet ? C'est la scission *verticale* entre le puissant et l'impuissant, entre Dieu et Homme. C'est en intériorisant cette scission dans le sujet-*nous* que le doublet purement descriptif-prescriptif kantien amorce la contradiction interne et externe – interne par rapport à ce « nous » (Vrai et Faux), externe par rapport au puissant ou à l'État (Nous et Lui) – qui va éclater. Le « σύμβολον » non contradictoire cède la place à la vérité certes nue mais décentrée et explosive, quand il devient doublet quadrilatère (descriptif et prescriptif, demi-vérité et demi-mensonge). À la différence de Dieu, de ce regard trop lumineux en soi, nous ne pouvons produire et éclairer la vérité qu'en éclatant *par nous-même* : trace de scission. Nous sommes un doublet qui *implose* par la collision et/ou par le frottement des *quatre* moitiés le composant. Comme ce « nous » d'abord, c'est-à-dire avant que l'individu ne soit mis en question, l'être humain se constitue en sujet chez le Foucault de ces deux années.

Autrement dit, la subjectivation ne se tient pas sans instabilité interne, et cela conditionne la prise de distance des hommes avec les dieux, le passage du dire-vrai oraculaire au dire-vrai politique. La question de gouvernementalité serait de savoir que faire de cette instabilité : anéantir ou traiter au sens médical du terme ou même maintenir en état tel quel. Aristote, le philosophe, a essayé, peut-on le dire du point de vue du Foucault des années 80, de l'anéantir purement, de réduire le problème à l'exclusion du doublet. À

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRÈSIASTE* ?

côté du philosophe, la politique et la justice grecques de la même époque ont décidé d'expulser l'unité – doublet excessif, peut-on dire ainsi maintenant – du pouvoir et du savoir en lui donnant la catégorie du « crime ». Mais Foucault s'est rendu compte dans son cours de la première année que ces exclusion et expulsion sont finalement impossibles, et allait désormais mettre en question les « stratégies » pour les recommencer, répéter et continuer quand bien même serait-il impossible de les accomplir, ou plutôt parce que l'accomplissement est impossible : considérer ces « stratégies » comme le problème propre au « pouvoir ». S'il est impossible de conjurer une fois pour toutes des fous et des criminels avec des tyrans et des dieux, de les chasser à l'extérieur, entreprenons de les enfermer au dehors en dedans, de créer et garder une distance avec eux pour qu'ils n'envahissent pas le dedans entier... : le « dispositif du pouvoir » assumant cet objectif, les « stratégies » sont inventées. Mais, du point de vue des deux cours – « *Il faut défendre la société* » et *Le Gouvernement de soi et des autres*, on pourrait dire que les « anormaux » et les « délinquants » ainsi désignés comme ceux à *surveiller* et de temps en temps à *punir* tiennent lieu du « nous » impossible par principe à exclure ou à expulser parce que c'est nous-mêmes, et surtout que c'est l'objet-sujet du gouvernement, et dire aussi que c'est cette impossibilité qui a nécessité l'individualisation et l'assujettissement comme le fond de toute stratégie : tous les hommes peuvent être ennemis de la société, *nos* ennemis, donc les quelques-uns doivent se trouver soit dans l'hôpital soit dans la prison pour stabiliser ce « nous ».

Mais, s'attaquant du front au « nous » qui est le « nouveau sujet de l'histoire », Foucault ne parle plus de l'individualisation/assujettissement, ou même de la stratégie, mais s'intéresse à la subjectivité elle-même de ce « nous »-doublet dans l'histoire : il ne s'agit plus de la manière technico-stratégique de maîtriser plus ou moins son instabilité, encore moins de l'anéantir, mais des formes historiques de ce « nous » : des formes que ce doublet quadrilatéral a pu prendre réellement dans l'histoire. Le « nous » de la noblesse réactionnaire ne disparaît jamais sur la scène de l'histoire, n'est jamais dissolu en individus. Bien que la théorie philosophico-juridique de la « souveraineté » veuille nous individualiser-assujettir pour dissoudre le « nous » *partisan* de la noblesse, ce « nous » ne se fait, selon Foucault, que déplacer sur la scène historico-politique et changer son nom. Le nouveau est *nation* tout court : non *nation-race* des nobles mais comme une figure constitutive du racisme de l'État. Avec ce changement, les « savoirs assujettis » de la noblesse est « recodés » et « colonisés » par le système de l'État et se transforme en dialectique philosophique du type hégélien. Le « nous » subalterne dans l'État monarchique réapparaît, toujours comme *nous*, sur la scène comme le sujet de l'État-Nation. On peut même dire que *nous* prenons le pouvoir de l'État moderne. Mais, ce « nous » chez Foucault change de nouveau son nom au début des années 80 pour s'appeler *citoyen-sujet* des Lumières, et se renvoie tout d'un coup à Athènes de l'*Ion*. L'analyse de la métamorphose du sujet-nous commence à

nouveau par la Cité dans le cadre problématique de « gouvernement de soi et des autres », à savoir de « gouvernement du *nous* ».

En fait, la *parrèsia* philosophique, succédant la *parrèsia* politique, montre l'individualisation du *nous*-doublet. Ce n'est pas du tout la dissolution du « nous » en individus, mais, *au contraire*, l'introduction de la structure de doublet dans l'individu ; le déplacement du « nous » éclatant à l'intérieur de l'individu. Dans cette deuxième *parrèsia* dont Platon offre un modèle exemplaire, la vérité n'est pas divisée, n'est pas indiquée non plus comme élément dans lequel le philosophe aristotélicien se retrouvera constamment, mais « s'allume » comme un « éclair » : elle *éclate*, entrant, pénétrant et se retirant dans le « soi » du philosophe. La caverne de l'âme n'est plus un habitat, mais une figure de la scission transformée en forme de « cohabitation », de la scission entre soi et soi-même du philosophe sous la forme de celle entre lui et philosophie elle-même.

« Que celui qui philosophe ait à cohabiter avec elle [=philosophie], c'est cela qui va constituer la pratique même de la philosophie et sa réalité. *Sunousia* : cohabitation. *Suzên* : vivre avec. Et, dit Platon, c'est à force de cette *sunousia*, à force de ce *suzên*, que va se produire quoi ? Eh bien, que la lumière va s'allumer dans l'âme, un peu comme une lumière (« *phôs* ») s'allume (la traduction dit « un éclair »), c'est-à-dire comme une lampe s'allume quand on l'approche du feu. Être auprès de la philosophie comme quand on est auprès du feu, jusqu'à ce que la lampe dans l'âme s'allume, ou que la lampe s'allume comme une âme, c'est en cela et de cette manière-là qu'effectivement la philosophie va rencontrer sa réalité. » (GSA 228-229)

Dans la *parrèsia* philosophique, la vérité s'incarne, *sur sa composition interne*, en doublet de soi et de soi-même du philosophe, de son creux obscur et de son éclair, autrement dit en vide d'une distance prise dans et par lui, ce qui fait d'elle qui était la parole et le regard des dieux, Idée en tant que l'écart lui-même entre théorie dite philosophie et pratique de philosopher. Et, *sur son effet externe*, la vérité *reste* toujours éclat/éclair, pourtant non venant d'un regard unique mais né du *tribê*, c'est-à-dire du frottement interne : « c'est lorsqu'elle [=âme] a pratiqué ce que Platon appelle *tribê* – au sens strict : le frottement –, c'est par là que la connaissance de ce qu'est la réalité dans son être-même va être possible » (GSA 232). Les deux moitiés de vérité introduites dans l'âme se rapprochent, se touchent à peu près et se frottent pour s'allumer et éclairer la « réalité » extérieure : la vérité éclate lorsque le doublet produit dans son intérieur un frottement tel qu'on le voyait entre la « demi-vérité » et le « demi-mensonge ». Le « dire le vrai » du philosophe est, de même que du cri de Créuse et du discours de la noblesse, un « éclatement ». Les deux moitiés sont ici le « soi » et le « soi », les mêmes en relation horizontale, mais dont l'un tombe au creux appelé « âme » et l'autre reste toujours dans la « réalité », donc se mettant en relation verticale. Elles forment un quadrilatère dont la pratique laborieuse

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRËSIASTE* ?

d'approcher les quatre coins l'un de l'autre constitue la philosophie. Elle est maintenant un exercice de cet rapprochement et un entraînement pour cela. Autrement dit, la vérité pour cette philosophie-là n'est que ce qui scinde le « soi » en deux à l'intérieur de ce même « soi », et les fait se rapprocher jusqu'à *éclater*, ce qui scinde à nouveau ou détruit l'unité du « soi », et qui par conséquent tient le « soi » comme un écart éternel. La *parrèsia* philosophique reprend dans le « soi » du philosophe ce qui s'est passé entre les dieux et le « nous » avec la *parrèsia* politique. Elle le reprend comme si le « rapport de soi à soi » était un rapport reconstruit des hommes et des dieux. Dans la mesure où le philosophe doit alors dédoubler constamment son discours, *s'écarter* de son discours, on peut dire qu'il *matérialise* le discours, et donc qu'il est un sophiste par rapport à soi et même un fou. Le « soi » du philosophe est un « principe d'éclatement » par rapport à la philosophie elle-même.

Introduisant la scission verticale produite par la *parrèsia* politique dans le « soi », la répétant dans le « soi », le dire-vrai du philosophe apporte un autre effet particulier au sujet-individu. L'âme de l'individu devient « image même de la cité démocratique » (GSA 184). Comment cela se fait ? Le *parrèsiate* politique a été promu dirigeant du démos par son acte courageux de se rebeller contre le dieu, par le risque qu'il a pris par rapport au dieu et à ses semblables. Mais, dans le régime démocratique refondé par la *parrèsia*, la supériorité morale et l'ascendant politique du dirigeant sur ses semblables ne peuvent ne pas reproduire au niveau structurel la différence du pouvoir entre les dieux et les hommes. Foucault insiste sur cela surtout dans le cas de Périclès analysé à la suite de *l'Ion*. Pour être dirigeant du démos, le sujet parlant doit *d'abord* l'emporter sur la peur qu'il éprouve, et *ensuite* en faire acte par son dire-vrai : sa supériorité et son ascendant sur les autres n'en sont que le résultat. C'est qu'avant d'exercer le pouvoir sur les autres, le sujet doit l'emporter sur lui-même ; que le fait d'être plus puissant que lui-même rend un sujet supérieur aux autres et lui assure un ascendant sur les autres, tel que les dieux l'avaient sur les hommes. Mais, dans la cité démocratique, tout le monde a le droit de franc-parler, de dire vrai ; tout le monde peut être *parrèsiate*, et *doit* l'être parce que le régime demande l'égalité de tous. Chacun doit l'emporter sur – et être plus puissant que – lui-même. Les « autres » sur lesquels le *parrèsiate* politique a la supériorité et l'ascendant, s'introduisent dans l'âme de chacun comme ses désirs, ses passions, ses affects, etc., pour tenir lieu des « autres » dans la cité. Ainsi « chacun est en quelque sorte son petit État à lui-même » (GSA 183), et d'où né le « double étagement de la *parrèsia* » (GSA 185) ou plutôt son deuxième étage : le problème particulier du gouvernement de l'âme de l'individu, *dont s'occupe la philosophie*. Elle doit maintenant éclairer la vérité de l'individu pour lui, dire le vrai de l'individu à lui, afin qu'il puisse gouverner les « autres » à la fois dans le « soi » et dans la cité. La *parrèsia* civique ou politique au sens stricte du terme (le dire-vrai aux autres) se lie à une autre *parrèsia* concernant l'âme de l'individu (le dire-vrai

à soi) : la philosophie se charge de cet autre dire-vrai ou du deuxième étage de la *parrèsia* devenue maintenant un doublet elle-même (un bâtiment de double étage). D'une *parrèsia* à l'autre, de l'État comme tel au petit « État », et donc du « nous » à son image qu'est le « Je » et qui est un autre petit « nous », la vérité vit la transition en gardant sa composition interne et en produisant ses effets externes, à savoir en travaillant d'une façon unitaire comme doublet-complexe de pouvoir et de savoir. La transition est-elle un effet de l'éclat de vérité ?

5. Éthique et/ou Politique

Dans le *Courage de la vérité*, dernier cours de Foucault, le terme de *parrèsia* philosophique disparaît sauf à un seul endroit où il dit que cette *parrèsia*, distincte de la *parrèsia* politique, a été définie pour la première fois dans l'*Apologie de Socrate*. À sa place, est mis sur la scène pour l'année la *parrèsia* dite éthique qui a son origine effective, de même, à Socrate. *Philosophique* ou *éthique*, quelle différence ? Le nouveau déplacement de l'intérêt de Foucault, du « pouvoir-savoir » à l'« esthétique de l'existence » ? Puisqu'il le suggérait lui-même parfois dans beaucoup d'endroits (textes, entretiens et cours), il n'est pas erroné d'encadrer le « dernier Foucault » par ce déplacement. Mais, éthique et esthétique, donc *non* politique ? Où sont allés le *philosophique* et le *vrai* en *parrèsia* ?

Ce qui caractérise la troisième *parrèsia* dans la différence avec la deuxième, *parrèsia* philosophique, c'est le fait que, tout en étant un dire-vrai, elle n'a plus besoin d'être exprimée d'une façon langagière. La fondation de la *parrèsia* éthique par Socrate, qui était une opération séparatrice par rapport à la *parrèsia* politique, est venue au moment où il « n'exerce pas ce dire-vrai, à la tribune, à l'Assemblée, devant le peuple, en disant sans déguiser ce qu'il pense » (CV 67). Socrate dit vrai, *en se taisant*, non en risquant la mort mais *en l'acceptant*. Dire le vrai par l'attitude et *en même temps* en faire acte séparent la *parrèsia* éthique de celle qui est *politique* parce qu'elle s'adresse aux autres, ainsi que de celle qui est *philosophique* parce qu'elle s'occupe de l'âme de l'individu : de celles en tout cas exercées par la parole, par son style non stylistique (« *franc-parler* »). Le *dire* de la *parrèsia* éthique peut impliquer l'énonciation ou former le discours, mais peut aussi ne pas les faire pour autant que ce soit adressé aux autres et au sujet de cette diction étrange. D'où directement la *parrèsia* des cyniques qui nous ont laissé peu de textes écrits, et qui selon Foucault faisaient du *bios*, de la vie, de l'existence une manifestation de la vérité. Mais, quoi le *dit* des cyniques ? Dans le style de vie où se manifeste la vérité, qu'est-ce qui est dit comme le vrai ? La « différenciation éthique », répond Foucault. Il ne s'agit pas de la différence qui existe déjà entre telle et telle personne, mais du *fait* que le sujet exerçant ce dire-vrai est en train de se différencier des autres, d'être supérieur à eux, et du *désir* de le faire, d'être ainsi : de la *description* sur le sujet de ce qu'il fait et de la *pres-*

COMMENT LE SOPHISTE EST-IL DEVENU *PARRËSIASTE* ?

cription subjectivée par et dans lui. Il dit vrai *d'un seul tenant* sur soi : je suis autant que je sois supérieur aux autres, c'est ma vie qui doit être souveraine. L'âme de ce *parrësiaste* doit s'élever au Tout puissant : « La *parrësia* va donc se situer (...) 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 *parrësia* 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 » (CV 297). Comparable à Lui, je ne partage avec personne le « pouvoir-savoir », mais seulement avec Lui. Quel style de vie atteste cela ? C'est quoi, la supériorité ? On le sait fort bien : vivre dans le tonneau, disposer de rien... c'est-à-dire s'expulser de ce monde, se déplacer sur l'axe horizontal vers ailleurs, tout en restant dans ce monde ; rien n'interdit pourtant d'aller volontiers à l'au-delà, à l'autre monde. Le sujet de ce dire-vrai est comme Œdipe à Colone. Il erre ici et ailleurs ou se situe au centre de la croisée des deux axes ou même s'apparaît lui-même comme le centre de déchirure des deux axes. Il existe comme la non-différence de ces trois gestes. Il réduit ce « nous » à l'extrême jusqu'à un « individu » qu'il est. Il écrase le quadrilatère du « doublet » sur un point qu'il est. Comme un *seul tenant* de la vérité, il joue une pantomime de la *parrësia* tout court, c'est-à-dire d'avant d'être divisée en « politique » et « philosophique » ou en *omnes* et *singulativim*. Cosmopolite ? Peut-être, mais en tant que le pur « pouvoir-savoir » ou son os nu.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES POUR LES OUVRAGES DE MICHEL FOUCAULT

- CV *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2009.
- DS « *Il faut défendre de la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, éd. Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- GSA *Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.
- GV *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, éd. Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 2012.
- HF *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1971.
- HS *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- LVS *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, éd. Daniel Defert, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.
- NC *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963.
- STP *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.