



HAL
open science

Foucault et les évolutions de la parrêsia chrétienne

Bernard Meunier

► **To cite this version:**

Bernard Meunier. Foucault et les évolutions de la parrêsia chrétienne. Foucault, les Pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair, 2021. halshs-03409599

HAL Id: halshs-03409599

<https://shs.hal.science/halshs-03409599>

Submitted on 29 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Foucault et les évolutions de la *parrêsia* chrétienne

Bernard Meunier (CNRS – Hisoma, Lyon)

Foucault a beaucoup parlé de la *parrêsia* dans les dernières années de sa vie – parlé plutôt qu’écrit, car le corpus est surtout fait de cours et de conférences – et on a beaucoup écrit depuis sur la *parrêsia* chez Foucault¹. Les études se sont principalement focalisées sur la *parrêsia* païenne, politique ou philosophique. La *parrêsia* chrétienne,

¹ Entre autres F. GROS, « La *parrêsia* chez Foucault (1982-1984), dans F. GROS (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*, 2^e éd., Paris, PUF, 2012, p. 155-166 ; M.A. ROJAS, *Michel Foucault : la ‘parrêsia’, une éthique de la vérité* (thèse de Paris-Est sous la direction de F. Gros, 2012, disponible sur HAL archives-ouvertes) ; les articles de L. Cremonesi, A. Sforzini et J. Revel dans D. LORENZINI, A. REVEL, A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013 ; C. LEVY, « *Parrêsia* », dans J.-F. BERT, J. LAMY (dir.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Editions, 2014, p. 143-152 ; L. CREMONESI, « La lecture foucauldienne de la *parrêsia* chrétienne », dans J.-F. BERT (dir.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Le Manuscrit, 2015, p. 71-85 ; les « situations de cours » rédigées par F. Gros pour les deux dernières années de cours au Collège de France : *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, EHESS - Gallimard - Seuil, éd. F. GROS, 2008, p. 348-361, et *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (= CV)*, éd. F. GROS, Paris, EHESS - Gallimard - Seuil, 2009, p. 314-328 ; et celle des conférences de Louvain de 1981 rédigée par F. Brion et B.E. Harcourt, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*, Louvain-Chicago, Presses Universitaires de Louvain - Univ. of Chicago Press, 2012, en part. p. 287-305 ; en tout dernier lieu, M. SENELLART, « Le concept chrétien de *parrhêsia*, de Peterson à Foucault », dans : Marie-Céline ISAÏA (dir.), *Liberté de parole. La critique politique des élites religieuses. Islam, Byzance, Occident (viii^e-xiii^e siècle)*, à paraître, Turnhout, Brepols 2021. ; je remercie Michel Senellart de m’avoir communiqué son texte inédit.

que Foucault a moins abordée, sinon *in fine*, est un peu moins étudiée mais, depuis quelques années, est à son tour un objet d'attention. Elle représente de fait une étape importante dans l'histoire de la subjectivité qu'il avait entreprise et qui lui avait fait constater l'importance du rôle joué au fil des siècles par cette pastorale de l'aveu que le christianisme avait mise en place : son efficacité institutionnelle en faisait, pour reprendre les mots de Michel Senellart, « un superbe instrument de pouvoir pour lequel Foucault, en dépit de son attitude critique, ne dissimulait pas sa fascination² ».

Quelques facteurs rendent la démarche de Foucault peu aisée à suivre. Son enquête a consisté en approches successives, relevant de logiques parfois différentes, sans aboutir à une synthèse. On peut supposer globalement qu'il est arrivé à la *parrêsia* chrétienne en faisant l'historique de l'aveu³, qui était pour lui une composante essentielle de la constitution du sujet occidental comme sujet éthique ; en étudiant les techniques de l'aveu, dans une démarche chronologique régressive, il est parvenu à la *parrêsia* antique⁴, puis a parcouru un chemin inverse vers la *parrêsia* du christianisme primitif en notant l'évolution entre l'une et l'autre, où il verra presque une rupture, voire un reniement, donnant à ses yeux une lisibilité nouvelle à l'histoire du sujet. La *parrêsia* lui a ainsi fait faire un chemin inverse de celui de l'histoire de la sexualité, qui l'avait fait remonter du christianisme vers l'Antiquité classique, en notant plutôt des

² M. SENELLART, « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », § 16, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, <http://cem.revues.org/12872> (§ 16).

³ C'est la conviction de Philippe CHEVALLIER, « Michel Foucault et le "soi" chrétien », *Astérion* [En ligne], 11 | 2013, mis en ligne le 18 juillet 2013, <http://asterion.revues.org/2403> qui écrit : « Pour autant, c'est bien la question de l'aveu qui a conduit Foucault vers les terres chrétiennes » (§ 15).

⁴ Déjà cette *parrêsia* antique l'avait amené à déplacer son projet premier qui était de limiter l'étude de la *parrêsia* à l'histoire de l'aveu, comme il s'en explique dans son cours du 1^{er} février 1984, v. M. FOUCAULT, *CV*, p. 9-10.

continuités. Dans ce nouvel objet d'étude, il s'est intéressé en cours de route à une autre problématique, celle de la rupture ou de la continuité entre culture grecque et christianisme ; il a superposé ce nouveau point d'intérêt à sa démarche généalogique première sans la quitter, d'où une certaine difficulté à cerner l'objet précis de son enquête.

L'hypothèse de la rupture monastique

Foucault affirme que le milieu monastique, à partir du IV^e siècle, a développé ce qu'il appelle « un pôle anti-parrésiasique⁵ » au sein du christianisme. Il part d'un constat simple⁶ : le mot *parrêsia* est toujours employé dans un sens positif dans le Nouveau Testament (NT), il s'agit de la liberté qu'a le croyant (l'apôtre, le martyr) de parler sans peur et en toute franchise. Cette acception du mot se rattache encore à la *parrêsia* démocratique des grecs, avec cette différence notable que dans le contexte du NT, elle renvoie fondamentalement à la confiance de l'être humain en Dieu, qui est le support de sa *parrêsia* et le libère de la peur des hommes. Ce sens-là était déjà bien attesté dans le judaïsme hellénistique.

Or, les textes monastiques, en particulier les *Apophtegmes* (IV^e-V^e siècles) mais aussi, par exemple, des passages de Dorothee de Gaza (VI^e s.), textes cités par Foucault⁷, attestent au contraire une grande

⁵ M. FOUCAULT, *CV*, p. 308.

⁶ Il s'inspire en cela du livre de G. SCARPAT, *Parrhesia, Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964, qui conclut de cette façon. Voir L. CREMONESI, « La lecture foucauldienne de la *parrêsia* chrétienne », *art. cit.* (n. 1), p. 76.

⁷ Il est possible, bien qu'il ne le cite pas, que Foucault ait utilisé l'article « Parrhèsia » (par P. MIQUEL) du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII-1, Paris, Beauchesne, 1984, col. 260-267 ; le tome entier est de 1984, mais le *Dictionnaire* paraissait en fascicules, et celui contenant l'article « Parrhèsia » est de 1983. Foucault a pu le voir au moment même où il élaborait sa dernière saison de cours. Miquel donne un certain nombre de références patristiques qui, pour certains auteurs (Philon, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Dorothee de Gaza), coïncident largement avec celles de Foucault. Mais il se peut aussi que

méfiance vis-à-vis de la *parrêsia*, voire une condamnation explicite, comme dans le fameux apophtegme d'Agathon commenté par Dorothee de Gaza⁸, textes cités par Foucault⁹ (*CV*, p. 305-306). La *parrêsia* y est un vice : au pire une sorte de présomption, d'arrogance, au mieux une imprudence, une familiarité excessive qui fait perdre la vigilance, oublier l'ascèse et le salut, et qui mène à tous les excès. Dans tous les cas il faut s'en garder à tout prix sous peine de voir sa vie spirituelle se dessécher totalement. Cette *parrêsia*-là empêche à la fois la crainte de Dieu et la *xeniteia*, sentiment salutaire d'être un étranger, de ne se sentir chez soi nulle part ni avec personne, qui empêche justement les imprudences de la familiarité¹⁰.

Foucault essaie d'appréhender les causes de ce changement¹¹. Il y voit la marque d'une conscience de soi dégradée de l'être humain pécheur, facile à tromper par l'ennemi, faible et se sachant faible, qui ne peut plus se fier à son propre jugement et doit obligatoirement s'en remettre à un père spirituel. A ce père, par voie de conséquence, il doit s'ouvrir de tout ce qui l'habite intérieurement : désirs, projets, actes, la moindre des pensées qui le traversent, pour que celui-ci puisse diriger sa vie jusqu'à ce qu'il atteigne une maturité suffisante. La confiance primitive en Dieu s'est obscurcie pour laisser place à une « obéissance tremblante » fondée sur la méfiance de soi, et qui verra se développer peu à peu une pastorale de la peur, impliquant une aliénation complète de sa liberté au profit d'un autre à qui on délègue sa capacité de jugement.

Foucault ait trouvé toutes ces références dans le livre de Giuseppe Scarpato, qui fut sa première base de travail.

⁸ DOROTHEE DE GAZA, *Instructions IV*, 52, 2^e éd., Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 92), 2001, p. 233 (les chap. 52 et 53 de l'*Instruction VI*, p. 231-235, sont consacrés à la *parrêsia*, opposée à la crainte de Dieu.

⁹ *CV*, p. 305-306.

¹⁰ Voir par exemple *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique*, éd. par J.-C. GUY, X, 11, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 474), 2003, p. 20.

¹¹ *CV*, p. 304.

On est surpris, pour tout dire, par le caractère massif et un peu caricatural de cette affirmation, chez un Foucault d'ordinaire plus nuancé. N'oublions pas qu'il s'agit là des dernières pages de son dernier cours, où il rassemble en hâte conclusions, remarques et hypothèses pour éclairer le chemin parcouru et orienter les recherches futures espérées. Ces propos, oraux de surcroît, n'ont donc pas le statut d'affirmations vérifiées. Mais ce n'est pas la première fois que Foucault réfléchit sur cette question¹². Dès le cours du 13 février 1980¹³, à propos de Tertullien, il diagnostique dans le christianisme, non sans raisons, une religion de l'inquiétude quant au salut, une inquiétude perpétuelle (ce thème reste en arrière-plan de sa présentation du monachisme dans le cours de 1984). Dans la foulée de ce constat il aborde ensuite le monachisme, une première fois dans le cours du 12 mars 1980¹⁴, puis dans ceux du 19 et du 26 mars, en y voyant l'origine d'une forme minutieuse de verbalisation de soi-même, ce qui rejoint ses propos du dernier cours de 1984. L'aveu est lié originairement à une défiance de soi dont le courant monastique a été selon lui l'incubateur.

Une pensée par symétrie ?

La découverte progressive par Foucault, au début des années 1980, de la place du monachisme antique dans la généalogie de la pratique des aveux telle que le Moyen Age et l'époque moderne l'ont codifiée, a suivi son intérêt pour un texte dont l'étude a certainement joué un rôle important dans la façon dont il se représente, dans la longue durée, l'évolution de la subjectivité. Ce texte est l'opuscule

¹² Sur les approches successives, et pas toujours semblables, du monachisme par Foucault, on peut se reporter à la thèse de P. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Editions, 2011, ici, p. 292-320.

¹³ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, éd. par M. SENELLART, Paris, EHESS - Gallimard - Seuil, 2012, p. 123-124. Curieusement, le monachisme (dont Foucault ne parle pas ici) se trouve rapproché du protestantisme de ce point de vue de l'inquiétude.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220-222.

fameux de Kant, *Was ist Aufklärung ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)*, publié en 1784¹⁵.

Lors de son premier cours de l'année précédente au Collège, le 5 janvier 1983, Foucault, voulant faire le point sur la trajectoire à venir de son séminaire, cite ce texte de Kant, qui définissait l'*Aufklärung* comme la sortie de la minorité pour l'humanité, célébrée avec des accents qui évoquent presque le *Gai Savoir*. La minorité (*Unmündigkeit*, qu'on pourrait aussi traduire par « irresponsabilité ») est « l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'un autre¹⁶ ». Si l'on tient compte de l'insistance de Foucault sur le caractère programmatique du texte kantien pour sa propre recherche depuis déjà plusieurs années¹⁷, on comprend mieux sa représentation des choses. Il avait, avec les Lumières, un point de sortie ; il lui fallait un point d'entrée. Il le trouve dans le monachisme chrétien. Cette construction en symétrie, opposant deux pôles, explique le durcissement du trait qui est forcé pour être plus visible. L'ascétisme chrétien monastique a aboli non seulement la confiance en soi de l'individu antique, mais même la confiance en Dieu du juif de l'Ancien Testament et du chrétien du Nouveau Testament. Ce modèle nouveau est imposé à l'humanité jusqu'au temps des Lumières.

¹⁵ Kant répondait à la question lancée publiquement par le jeune mensuel *Berlinische Monatsschrift*, à laquelle venait de répondre aussi Moïse Mendelssohn (mais Kant n'avait pas lu son texte, comme il le précise dans une note finale). L'article de Kant est daté du 30 septembre 1784, mais paraît dans la livraison de décembre, aux pages 481-494.

¹⁶ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, op. cit., p. 25.

¹⁷ Voir ce qu'en dit aussi J. REVEL, « Promenades, petits excursus et régimes d'historicité », dans D. LORENZINI, A. REVEL, A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité*, op. cit., (n. 1), p. 161-175. Il faut préciser que Foucault avait déjà longuement parlé sur ce texte de Kant, dès 1978, dans une conférence prononcée devant la Société française de philosophie le 27 mai ; texte dans M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, H.-P. FRUCHAUD, D. LORENZINI (éd.), Paris, Vrin 2015, p. 33-70, et introd., p. 11-26.

Telle est, me semble-t-il, la symétrie qui explique en partie cette caricature, et sur l'importance de laquelle il faut insister pour comprendre un peu mieux pourquoi Foucault a fait certains choix dans l'histoire chrétienne de la *parrêsia*. Naturellement, le patrologue pour sa part constate que la *parrêsia* est restée plus multiforme que Foucault ne le dit, même dans les milieux monastiques. Il vaut la peine de rappeler quelques textes pour le montrer.

La parrêsia chrétienne : une diversité maintenue

Il y a, d'abord, le thème bien connu de la *parrêsia* des évêques qui, y compris à l'époque post-constantinienne, n'hésitent pas le cas échéant, pour le bien de leur peuple ou pour garder sauve la doctrine, à affronter le pouvoir impérial. L'un des exemples les plus connus est celui de Basile de Césarée parlant « avec *parrêsia* aux empereurs », comme le rappelle fièrement son frère cadet Grégoire de Nysse dans l'éloge funèbre qu'il prononce vers 380¹⁸. Ce thème, qui prend un peu la suite de la *parrêsia* du martyr (que rappelle Foucault dans le *Courage de la vérité*¹⁹), n'était probablement pas ignoré de lui²⁰, mais il ne lui donne guère de place parce qu'il ne lui permettait pas de mettre en évidence l'opposition qu'il définira entre les deux pôles, le

¹⁸ GREGOIRE DE NYSSE, *Eloge de Basile* 10, l. 19, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 573), 2014, p. 249.

¹⁹ CV, p. 302.

²⁰ Les travaux de Peter Brown commencent alors à mettre en lumière cette *parrêsia* épiscopale, qu'il expose en 1992 dans *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1992, trad. fr. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1998. Brown avait eu l'occasion d'en ébaucher quelques éléments lors de conférences données au Collège de France en juin 1982 sur l'invitation de Paul Veyne. Je remercie mon ami Michel Perrin pour ce renseignement. En juin 1982, Foucault n'a pas pu écouter Brown, puisqu'il se trouvait à Toronto d'après la chronologie de D. DEFERT dans M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 60. Mais il allait fréquemment à Berkeley où Brown était alors professeur ; il avait même envisagé d'y finir sa carrière, et a certainement eu l'occasion de discuter des travaux de l'historien.

pôle parrésiasique, qu'il situe du côté des mystiques et qui se trouve en marge de l'institution, et le pôle antiparrésiasique, que développe le monachisme, apprenant au croyant à se défier de lui-même. Or, la *parrésia* des évêques se trouve bel et bien au sein de l'institution, du côté de la charge pastorale.

Reconnaissons ensuite qu'à première vue, la comparaison des passages du Nouveau Testament avec les textes monastiques sur la *parrésia* est un peu violente, et semble donner raison à Foucault. Mais d'autres textes peuvent attester dans ce milieu une *parrésia* positive. Foucault cite l'un ou l'autre, mais sans les associer au monachisme, car ils émanent d'évêques qui vivent dans le monde et sont par ailleurs des écrivains cultivés, comme Grégoire de Nysse ou Jean Chrysostome, à première vue éloignés du monde monastique des *Apophtegmes* où l'on constate un fréquent illettrisme. Néanmoins, c'est le principe même de cette séparation qu'il faut discuter, car il durcit trop la situation. En réalité, ces auteurs sont proches du monachisme, d'autant plus que les évêques se recrutent alors fréquemment parmi les moines. L'historien du christianisme ancien ne souscrit donc plus à la représentation de moines massivement incultes et hostiles à l'éducation : le milieu monastique, à commencer par Antoine lui-même²¹, est culturellement plus divers qu'on ne l'a souvent cru.

Quelle conception de la *parrésia* révèle donc ce milieu, à la frontière (poreuse) du monachisme et du pastorat ? Plusieurs auteurs la relient à la conduite juste, qui permet d'avoir ou de retrouver la *parrésia* devant Dieu : la conscience pure illumine la vie par cette

²¹ Voir par exemple le travail de S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony : Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund, Lund Univ. Press, 1990, qui défend l'authenticité des *Lettres* d'Antoine (niée habituellement au prétexte qu'Antoine était illettré) et montre, p. 141-142, que le passage de la *Vie d'Antoine* par Athanase concernant son ignorance des lettres peut être interprété autrement.

lampe qu'est la *parrêsia*, dit Grégoire de Nysse²² ; quand on est un juste, on a le regard d'un homme libre et une indicible *parrêsia*, dit Jean Chrysostome²³. Foucault avait repéré déjà ce sens chez Philon²⁴, c'est au fond un sens biblique qui prolonge l'usage grec. Ce n'est évidemment pas contre cette *parrêsia*-là que les Pères du désert mettent en garde ; ils restent conscients de la diversité sémantique du mot.

On peut voir une illustration de cette attitude ambivalente vis-à-vis de la *parrêsia* dans une version un peu retouchée de la finale du bref traité des *Vices opposés aux vertus* d'Evagre le Pontique. Evagre est aussi un trait d'union entre le monde du désert et celui de la culture, puisque cet origéniste lettré fut moine dans le désert des Cellules (*Kellia*) en Egypte, là où les *Apophtegmes* ont en partie pris forme. Il peut dire dans la même page : « L'envie est ruse de la *parrêsia* » (il s'agit de la *parrêsia* liée à la tromperie), et : « L'absence d'envie est pureté de la *parrêsia*²⁵ ». Cette dualité ne recoupe pas complètement la distinction entre une *parrêsia* « verticale », vis-à-vis de Dieu, qui serait restée une vertu, et une *parrêsia* « horizontale », entre humains, qu'il faudrait rejeter²⁶, même si la *parrêsia* qu'on loue est le plus souvent cette *parrêsia* verticale.

²² GREGOIRE DE NYSSE, *In Canticum canticorum*, hom. 11, *Gregorii Nysseni Opera* VI, Leiden, Brill, 1960, p. 317, l. 13.

²³ JEAN CHRYSOSTOME, *Provid.* XXIV, 1, 2, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 79), p. 272.

²⁴ CV, p. 298 (PHILON, *De specialibus legibus* I, 203, Paris, Cerf, 1975, p. 131).

²⁵ EVAGRE LE PONTIQUE, *Les vices opposés aux vertus*, éd. par C.-A. FOGIELMAN, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 591), 2017. La première expression se trouve en 8, l. 3, p. 430, et la seconde en 8, l. 3 de la finale A2, p. 436.

²⁶ Voir L. CREMONESI, « La lecture foucauldienne de la *parrêsia* chrétienne », *art. cit.* (n. 1), p. 81-84.

La prière ²⁷ l'illustre au mieux : elle est le moment où l'individu se tient devant Dieu et exerce sa liberté d'entrer personnellement en relation avec lui, mieux, d'appeler Dieu son Père. Plusieurs auteurs soulignent en commentant la prière du « Notre Père » qu'il y faut une forte dose de *parrêsia*. Jean Cassien, qui traduit la *parrêsia* grecque par le mot *fiducia*, évoque la *fiducia petitionis*, la confiance que donne, ou que manifeste, la prière, et qu'accompagne l'*exauditionis fiducia*, la confiance (la certitude) d'être entendu. Jean de Gaza, ermite du début du VI^e siècle, répond à la question : si je suis malade, dois-je consulter un médecin ou faire confiance à la sainteté des saints (c'est-à-dire à leur intercession, dans la prière) ? La bonne réponse est évidemment la seconde, qui manifeste la foi, alors que la première trahit un manque de foi, une défiance envers Dieu. La seconde procure la *parrêsia* envers Dieu, la première laisse *aparrêsiastos*, privé de *parrêsia* ²⁸. Cela dit, son ami Barsanuphe délivre un message un peu différent quand il répond à quelqu'un qui lui demande s'il faut recourir aux médicaments au lieu de se contenter de prier. Si on use de médicaments, dit-il, c'est aussi dans la confiance que Dieu va nous guérir, de toute façon par une voie ou une autre c'est sa volonté qu'on accepte ²⁹. La confiance en Dieu n'est pas exclusive de la confiance dans le savoir humain, la verticalité et l'horizontalité ne s'opposent pas. Dans cette littérature monastique, on trouve souvent une affirmation et son contraire, car une réponse donnée par un maître spirituel provient d'un discernement exercé sur un cas concret et non de principes généraux.

Réexamen de la lecture foucauldienne

²⁷ Le lien entre *parrêsia* chrétienne et prière avait déjà été souligné dans l'article fondateur de E. PETERSON, « Zur Bedeutungsgeschichte von Παρησία », dans *Festschrift Reinhold Seeberg*, Leipzig, D. Werner Scholl, 1929, p. 283-297. Voir là-dessus M. SENELLART, « Le concept chrétien de *parrhêsia*, de Peterson à Foucault », *art. cit.* (n. 1).

²⁸ BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, t. 2-2, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 451), 2001, lettre 532, p. 672, l. 23-26.

²⁹ *Ibid.*, lettre 508, p. 634.

Foucault a sans doute sous-estimé, en particulier, le poids des usages et acceptions néotestamentaires du mot quand il semble supposer que le monde monastique aurait pu les oublier, voire les renier en rejetant globalement la *parrêsia* ; un verset comme 1 Jn 4, 17 : « Nous avons *parrêsia* au jour du jugement », était dans toutes les mémoires. Cela lui fait écrire une histoire de la *parrêsia* chrétienne plus théorique que réelle³⁰, voyant des évolutions et des refus là où il y a plutôt cohabitation et ambivalence dans les usages du mot et les domaines de sa pratique. De plus, parler de « pôle anti-parrêsiastique » suppose d'avoir précisé de quelle *parrêsia* il s'agit, puisque les textes monastiques cités par Foucault ne visent que la *parrêsia* horizontale.

Il dit dans son dernier cours, à propos du mouvement ascétique :

La *parrêsia* commence alors à apparaître avec une valeur ambiguë. Et jusqu'à un certain point, cette ambiguïté des valeurs de la notion de *parrêsia* reprend et amplifie celle que l'on avait déjà remarquée chez les Grecs, lorsqu'elle était apparue comme étant aussi bien le courage de l'individu vertueux à s'adresser aux autres et à essayer de les ramener de leur erreur vers la vérité, que la liberté de parole, le désordre, l'anarchie qui fait que chacun peut dire tout et n'importe quoi³¹.

Mais dans la démocratie grecque, la *parrêsia* pouvait se dégrader en licence : c'était la même situation, le même type de locuteurs et le même type de destinataires, avec un glissement qui transformait l'*usus* en *abusus*. Or nous n'avons pas cela dans les textes chrétiens : la *parrêsia* qui est valorisée dans le NT ou chez les

³⁰ Je rejoins le jugement porté par M. SENELLART, « Le concept chrétien de *parrhêsia* de Peterson à Foucault » (article cité n. 1) : « La *parrhêsia* chrétienne telle qu'il l'entend, en effet, ne correspond nullement aux usages réels du mot dans la littérature des premiers siècles. » L'auteur repère lui aussi une sorte de mise en symétrie des phénomènes (le christianisme marquant le passage du « dire vrai aux autres » au « dire vrai sur soi-même ») qui pourrait, là aussi, avoir substitué au réel une vision un peu théorique, mais construite de façon plus lisible.

³¹ CV, p. 302.

premiers auteurs est la *parrêsia* devant Dieu, qui a sa source dans le Christ et permet éventuellement d'affronter les autres hommes et leur pouvoir ; celle que critiquent les moines est la *parrêsia* horizontale, vis-à-vis des autres humains. Il ne faut donc pas parler d'évolution là où il y a en fait juxtaposition de deux attitudes devant deux objets distincts. De plus, on l'a suggéré plus haut, on ne peut assigner tout à fait tel type de *parrêsia* à tel milieu. D'un point de vue méthodologique, on a l'impression que Foucault fait tantôt l'historique d'un type de situation (la relation de direction, la situation d'aveu), tantôt l'historique des emplois de *parrêsia* qu'il trouve dans les textes, autrement dit qu'il oscille entre les mots et les choses, ce qui donne un caractère hétérogène à ses observations. Le mieux pour envisager l'évolution de la *parrêsia* chrétienne est de la replacer dans le cadre général où elle est pensée chez les auteurs chrétiens anciens, celui de l'histoire du salut (ce que Foucault esquisse lui-même dans le *Courage de la vérité*³²). Elle est, comme le paradis, un état perdu et retrouvé – ou retrouvable.

La parrêsia dans l'histoire du salut

Chrysostome commentant la *Genèse* dit qu'avec la faute, nous avons été déchus de la *parrêsia*, comme nous avons été déchus (il emploie le même verbe) de la domination sur la création, et c'est pourquoi nous craignons à présent les bêtes sauvages. Grégoire de Nysse affirme que l'homme sauvé retrouve la *parrêsia*, qu'il est remis dans la lumière, au lieu de se cacher par honte comme il l'avait fait au paradis³³ ; car la honte (*αἰσχύνη*) est le symétrique, le contraire de la *parrêsia*. Une homélie du début du V^e s. transmise sous le nom de Chrysostome oppose nettement les deux, qui correspondent aux deux temps de l'histoire du salut : « Tu as vu la *parrêsia* à l'extérieur du paradis ? Tu as vu la honte à l'intérieur³⁴ ? » La honte au paradis est celle d'Adam qui se cache à l'appel de Dieu après sa faute ; tandis

³² CV, p. 303-304.

³³ *Sur les titres des psaumes* 71, l. 38, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 466), 2002, p. 454.

³⁴ PSEUDO-CHRYSOSTOME (SEVERIEN DE GABALA ?), *Sur l'aveugle-né* (*De caeco nato*), PG 59, 545, l. 33-35.

qu'on observe hors du paradis la fierté retrouvée de l'être humain sauvé par le Christ. L'homéliste poursuit la symétrie : au paradis Dieu revêt Adam de tuniques de peau (Gn 3, 21), tandis que hors du paradis, selon Paul, le baptisé a « revêtu le Christ » (Ga 3, 27). Juste avant, il rappelait que « nous reflétons à visage découvert la gloire du Seigneur » (2 Co 3, 18). Nous trouvons le même contexte et le même dossier scripturaire dans le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse : « Devenons ce qu'était le premier humain en sa première vie. Qu'était-il donc ? Il était nu, dépourvu de tout vêtement de peaux mortes, regardait avec une libre assurance (*parrêsia*) le visage de Dieu³⁵... » C'est la conscience pure qui procure la *parrêsia*, celle qui provient de la justice et des œuvres : l'idée est particulièrement chère au monde monastique, qui s'exerce sans cesse dans la pratique des œuvres pour annuler l'héritage de la faute d'Adam.

Bien entendu, la conscience pure n'est jamais un acquis ni la certitude d'un droit au salut. Le croyant, dit Chrysostome, doit sans cesse s'estimer privé de *parrêsia* (*aparrêsiastos*, un mot qu'il emploie beaucoup) pour avoir la vraie *parrêsia*³⁶. Il précise que cette assurance peut s'obtenir même par une conversion de dernier moment, qui rend aussi confiant devant Dieu que toute une vie de droiture³⁷. La conscience pure n'est pas le résultat d'un mérite mais le fruit d'une totale remise de soi à Dieu. Nous sommes bien dans la logique biblique plutôt que grecque, et il est évident que les moines n'ont jamais renié cette *parrêsia*-là. Cela ne les empêche pas de prôner l'*aparrêsiaston*, l'absence de *parrêsia* : la chose et son contraire sont

³⁵ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* XII, 4, l. 4-6, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 119), 1966, p. 417-419, cité par Foucault, *CV*, p. 303.

³⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, V, 487-490, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 28bis), 1970, p. 312. « Cultive l'*aparrêsiaston* et tu seras sauvé », dit Barsanuphe dans sa lettre 257, l. 33-34 (BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, II. *Aux cénobites*, t. I, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 450), 2000, p. 224).

³⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, t. 2, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 562), 2014, hom. sur l'Ascension 5, p. 196-198, l. 111-120.

alternativement valorisées selon le cas. La *parrêsia* n'est pas un en-soi ; détournée de sa source, elle devient vice, d'où l'ambivalence du mot. Foucault constate cette ambivalence, mais ne l'interprète pas de la même façon.

Retour à Foucault

A titre d'hypothèse formulée dans son dernier cours³⁸, il voit deux grands critères de différenciation entre la *parrêsia* cynique ou platonicienne et la *parrêsia* chrétienne : d'une part le fait que les chrétiens se réfèrent à un « autre monde » (et non un monde autre, un monde à réformer), et du coup le problème numéro un devient l'accès à cet autre monde, autrement dit le salut ; d'autre part l'importance essentielle de l'obéissance comme voie de salut. D'où son diagnostic de rupture :

Cette *parrêsia*, qui était donc devenue cette espèce de rapport de confiance, d'ouverture du cœur qui pouvait lier l'homme à Dieu, va disparaître comme telle, ou plutôt elle va réapparaître comme confiance sous le jour d'un défaut, sous le jour d'un danger, sous le jour d'un vice³⁹.

Exit la confiance en Dieu dont il parlait encore quelques minutes auparavant en citant Jérôme ou Grégoire de Nysse. C'est pourtant sur elle que l'ascèse monastique aussi est fondée : tout mépriser en vue du salut attendu de Dieu seul. Quand il est recommandé au novice de fuir une certaine *parrêsia*, le ressort n'en est pas, comme le suggère Foucault, « l'obéissance craintive » à Dieu accompagnée d'un « déchiffrement soupçonneux de soi⁴⁰ », mais cette attente du salut. L'ascèse, l'exercice du moine, est un long travail sur soi, et non une capitalisation de mérites en vue d'une comptabilité finale advenant dans un futur absent, disjoint de soi, sur lequel on n'aurait aucune prise.

Cynisme ou christianisme

³⁸ Cours du 28 mars, première heure, *CV*, p. 292-293.

³⁹ *CV*, p. 305.

⁴⁰ *CV*, p. 308.

La continuité⁴¹ entre la *parrêsia* chrétienne et la *parrêsia* cynique, que Foucault voyait dans la séance du 29 février⁴², en montrant qu'il s'agissait dans les deux cas d'un parler-vrai qui s'exprime, en deçà du discours, par un mode de vie, un engagement de toute l'existence, a disparu dans la dernière séance du cours, peut-être à cause de l'accent mis sur l'obéissance comme phénomène nouveau et discriminant. Foucault y voyait probablement la racine des processus futurs de domination et de pouvoir de l'institution. Dès son cours du 19 mars 1980 il déclarait sans ambages : « L'examen de conscience <est> au fond destiné à donner prise au dirigeant sur le dirigé et offrir au dirigeant une connaissance de l'individu que seul l'individu peut exercer sur lui-même et à partir de lui-même⁴³. » Si l'on souscrit volontiers à la deuxième partie de la phrase, la première surprend par la réduction brutale de la procédure d'examen au point de vue du dirigeant dans l'oubli de celui du dirigé, comme si ce n'était pas lui qui était à l'origine de l'action, ce qui est le cas au moins dans le monachisme ancien, où c'est le dirigé qui choisit, d'une part d'être dirigé, d'autre part celui qui va le diriger, le tout procédant de son choix fondamental et libre de la vie monastique. Foucault marque ici davantage la rupture avec la direction grecque de conscience, alors qu'en 1980 il avait tendance à rapprocher de la tradition grecque même le monachisme, à cause précisément de ce phénomène de la direction de conscience⁴⁴. Nous vérifions là que Foucault est tantôt dans une démarche de généalogie de l'aveu, tantôt dans une démarche d'historien de la culture relevant les déplacements entre grecs et

⁴¹ La critique même de la *parrêsia* offre une autre continuité, car le monachisme ne manquait pas de précédents grecs pour dénoncer les excès de la démocratie. Cette attitude est bien rappelée par C. LEVY, « *Parrêsia* » (article cité n. 1), p. 149-150.

⁴² CV, p. 166-169.

⁴³ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, Paris 2012, p. 247.

⁴⁴ « C'est dans le monachisme, précisément, et pas dans le christianisme en général, que ces techniques de la vie philosophique ont été remises en activité... » (*ibid.*, p. 253). « Les accents <de l'examen de conscience>... se modifient assez brusquement au cours du IV^e siècle » (*ibid.*, p. 252).

chrétiens, et que cela infléchit différemment son discours, d'où cette impression de contradiction.

De fait la direction spirituelle des moines n'est pas sans continuité avec la direction de conscience philosophique de jadis, car pour le disciple, l'obéissance, volontaire, est bien une remise de soi au père spirituel et à son discernement, pour profiter de son expérience, et non d'abord une méfiance vis-à-vis de sa propre humanité. La confiance en Dieu devient confiance en celui que Dieu envoie (le supérieur, l'ancien) pour répondre au désir de progresser et d'acquérir la véritable *parrêsia*. Si celle-ci est espérance de salut, l'obéissance n'en est pas le contraire, mais le moyen : « Vois-tu quelqu'un tomber ? Sache qu'il s'est dirigé lui-même⁴⁵ », dit Dorothee de Gaza.

La *parrêsia* chrétienne reste donc en son fond une réalité positive, même si une autre acception, négative, s'est juxtaposée à la première. Elle reste aussi une attitude fondamentale de l'existence, comme Foucault l'avait repéré à plusieurs reprises⁴⁶. Enfin elle réassume à sa manière la dimension civique de la *parrêsia* grecque où l'orateur s'exprimait pour le bien de la cité, et le philosophe pour le bien de celui qu'il conseillait : Jean Chrysostome aime louer en ce sens la *parrêsia* prophétique⁴⁷ ; il a peut-être oublié, ou voulu oublier, ses origines grecques, car il consacre ailleurs un long développement à comparer la *parrêsia* du martyr chrétien à celle de Diogène le cynique, pour convaincre son auditoire que la *parrêsia* du martyr qui a confessé la foi devant l'empereur a été utile aux autres en entraînant

⁴⁵ DOROTHEE DE GAZA, Instruction V, 66, éd. par L. REGNAULT, J. DE PREVILLE, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 92), 2001², p. 259.

⁴⁶ Il le dit à propos de Philon en CV, p. 298 ; à propos du NT, p. 300 ; et précédemment, dans son cours du 29 février 1984, à propos de l'éloge de Maxime le cynique par Grégoire de Nazianze (CV, p. 159-160).

⁴⁷ Voir G.J.M. BARTELINK, « Παρησία dans les œuvres de Jean Chrysostome », dans *Studia Patristica XVI, TU* 129, E.A. LIVINGSTONE (éd.), Berlin, Akademie-Verlag, 1985, p. 441-448 (p. 447 pour la *parrêsia* prophétique).

leur conversion, tandis que celle de Diogène provoquant Alexandre n'était qu'une inutile forfanterie⁴⁸.

Conclusion

L'histoire de la *parrêsia* brossée par Foucault mérite d'être reprise pour n'être pas pensée d'abord en termes de rupture ou de remplacement d'une anthropologie par une autre. Le monde monastique n'a pas noirci ou rétréci un horizon naguère brillant, il a inventé des moyens de progresser, sans illusion ni complaisance, et prôné au désert des comportements parfois aussi provocants et rebutants que ceux des cyniques, et orientés vers le salut de soi et de l'autre. Malgré leur austérité et leur négation apparente des valeurs et des modes du vivre ensemble, les austères vieillards du désert étaient habités par une vision pleine d'espérance de l'être humain comme liberté blessée, dont la tâche ultime était précisément de restaurer la confiance.

On peut supposer que si Foucault en avait eu le temps, il aurait repris autrement les données de son dernier cours, comme il l'avait souvent fait d'une année sur l'autre, pour y introduire des nuances et en redessiner les contours. Mais il n'a pas pu revenir sur ces

⁴⁸ JEAN CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas* 45-49, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 362), p. 147-155. Tout à son opposition, Chrysostome ne semble reconnaître aucun caractère éducatif à l'ascèse cynique alors que celle-ci revendiquait d'être utile à tous, comme le soulignait Foucault dans son cours du 21 mars 1984 (CV, p. 256-257). Le texte de Grégoire de Nazianze auquel Foucault renvoyait le 29 février (*ibid.*, p. 160) insistait, lui, sur l'utilité sociale du cynique (*Disc.* 25, 4-5, Paris, Cerf (Sources chrétiennes, 284), p. 167), ce qui montre une divergence entre auteurs chrétiens de la même époque et de la même culture. Le cynisme, du reste, faisait aussi l'objet d'une relecture parfois déformante chez un païen comme l'Empereur Julien. Là-dessus, et sur la façon dont Foucault appréhendait ce phénomène, voir M.-O. GOULET-CAZE, « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité* », dans D. LORENZINI, A. REVEL, A. SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité*, ouvrage cité n. 1), p. 105-124.

hypothèses ultimes, jetées comme une bouteille à la mer. A nous de le faire en engageant avec lui la discussion dont il rêvait à la fin de chacun de ses cours.