



HAL
open science

Techniques de discours et techniques de vérité chez Stobée

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. Techniques de discours et techniques de vérité chez Stobée: remarques sur le Peri Parrhêsias (III 13). Deciding culture: Stobaeus' Collection of Excerpts of Ancient Greek Authors, Gretchen Reydams-Schils; Emmanuele Vimercati; Carlos Lévy Mar 2008, Milano, Italie. hal-01267536

HAL Id: hal-01267536

<https://hal.science/hal-01267536>

Submitted on 8 Dec 2016

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Techniques de discours et techniques de vérité chez Stobée: remarques sur le *Peri Parrhêsias*

(III 13)

Julie Giovacchini

Si l'on en croit la bibliothèque de Photius, Jean Stobée aurait composé les quatre volumes de son florilège dans le but avoué d'éduquer son jeune fils en lui transmettant ce qui lui semblait, dans l'héritage culturel qui était le sien, remarquable et digne d'exercer sa mémoire rebelle. Il n'est donc pas étonnant, au vu d'une telle intention, que Stobée ait réuni ces fragments mémorables sans les réécrire ni véritablement les classer, 'qu'ils soient condordants ou divergents' selon l'expression de Photius (εἴτε συμφώνους εἴτε διαφώνους³). Il est également assez logique que se cotoient dans cette anthologie poètes, philosophes et rhéteurs, selon un ordre d'apparition relativement fixe au sein de chaque chapitre, et sans doute destiné à aider à leur mémorisation.

Depuis le travail effectué par Diels -- et la création du néologisme 'doxographie', appelé à une grande fortune critique -- on a pris l'habitude de délaissier cette conception traditionnelle de l'*Anthologie* comme composition originale, au profit d'une vision de Stobée recopiant en le modifiant à peine d'anciens manuels de philosophie scolaire -- en particulier les mystérieux *Placita* du non moins énigmatique Aetius. Le débat n'est toujours pas tranché -- on peut supposer qu'il ne le sera pas avant longtemps. Je prendrai aujourd'hui la liberté d'essayer de lire Stobée pour lui-même, en m'affranchissant de l'encombrante tutelle de ses sources supposées. Non pas que je refuse l'idée que l'*Anthologie* ait une ou plusieurs sources directes -- et ma communication fera même longuement état d'un parallèle, à mon avis à établir, entre III 13 et le

³ *Bibliotheca* 112 b 40

traité de Plutarque *De adulatore*; mais il me semble que cette questions des sources nous empêche de considérer l'*Anthologie* comme un véritable texte -- et Stobée comme un auteur. Je voudrais dans le cadre limité de cette petite investigation, essayer de lire Stobée comme un auteur. ⁴

L'absence affichée de réécriture de la part du compilateur nous invite la plupart du temps à utiliser l'anthologie comme un réservoir précieux de citations que l'on espère exactes, autant dire comme un document. Ce faisant, nous faisons de Stobée tout autre chose qu'un 'doxographe' au sens habituel du terme⁵ -- à savoir, pour reprendre une définition esquissée par

⁴ Cf. J. Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, I: The Sources* (Leiden: Brill, 1996), p. 223: 'the aim of the anthologist is not to preserve an old book but to make a new one.'

⁵ L'appellation de doxographe est de fait très délicate à manipuler -- comme toujours lorsqu'il s'agit d'appliquer à des auteurs une notion étrangère à leur langue et à leurs concepts, et sans doute anachronique. Selon Mansfeld par exemple il n'y a de doxographies que physiques -- et il relaie la critique selon lui universelle adressée au travail de Giusta, dans sa somme *I dossografi di etica*. (Cf. l'article de référence de J. Mansfeld sur cette question: 'Doxographical studies, Quellenforschung, Tabular Presentation and other Varieties of Comparativism', in *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike, Atti del Seminario Internazionale di Ascona, Centro Stefano Franscini, 22-27 Settembre 1996*, ed. Walter Burkert, Laura Gemelli Marciano, Elisabetta Matelli, Lucia Orelli, *Aporemata*, 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 16-40.) Cette remarque interdirait également de considérer comme doxographiques tous les livres de l'Anthologie à l'exception de la première partie des *Eclogae* -- et pourtant, que pourrait-

M. Frede: un individu dont le but 'n'est pas de représenter des opinions historiques comme telles, comme des objets d'une science historique' mais de 'ressusciter pour ainsi dire ces opinions dans le contexte de la philosophie contemporaine'.⁶ Cependant nous avons tort de procéder ainsi, car nous laissons alors de côté l'intention véritable de l'*Anthologie*; intention éducative, donc nécessairement accompagnée d'une sélection très soignée et d'une organisation des fragments qui les oriente en vue d'amener l'esprit du lecteur, dans un mouvement protreptique, à l'appréhension d'une vérité. L'*Anthologie* de Stobée prouverait ainsi en acte que citer, c'est déjà penser -- puisque toute pensée est sélection, réflexion et critique. Mais cette constatation doit en même temps réfréner -- sinon arrêter -- notre désir d'utiliser un texte de ce genre pour connaître les doctrines qu'il cite; car il me semble qu'il serait bien plus profitable -- et intellectuellement honnête -- de considérer l'*Anthologie* comme un panorama offert sur le paysage mental d'un lettré de l'Antiquité tardive -- plutôt que comme une ressource documentaire sur l'antiquité classique et hellénistique.

La présence dans les chapitres de Stobée d'un ordre sous-jacent, signe manifeste d'un travail réflexif exercé par le compilateur sur sa matière première, a déjà été repérée et commentée.⁷ J'aimerais pour ma part, dans la communication qui va suivre, tenter un repérage

ce être d'autre?

⁶ M. Frede, 'Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97.3 (1992), 311–25.

⁷ Citons pour l'exemple le travail d'Aldo Brancacci sur III 24, dans son article 'Stobaeus *Anthologium* III, 24', in *Philosophy and Doxography in the Imperial Age: International Colloquium on Philosophy in the Imperial Age* (3rd : Rome: 2002), ed. by A. Brancacci, Studi (Accademia

de ce même travail réflexif autour d'une notion centrale, celle de *parrhèsia*, ayant trait à la fois aux techniques de discours et aux techniques de vérité. Je souhaiterais mettre en évidence la présence dans le chapitre III 13 de l'*Anthologie* ('Sur la parrhèsia') d'un paysage conceptuel spécifique⁸ qui l'entraîne à associer une certaine compréhension du discours comme technique d'entraînement, dirigé contre soi ou contre autrui, à la vérité, en tant qu'elle n'est pas perçue d'abord comme une réalité d'ordre positive et logique, mais plutôt éthique, négative, et objet d'une incessante recherche orientée selon un modèle mystique.

Le chapitre III 13 se situe dans l'*Anthologie* au sein d'une partie consacrée à l'étude des vices et de leurs opposés, dans le premier volume de ce que l'on appelle le *Florilège*. Il apparaît au détour d'une petite série de quatre chapitres liés deux à deux, qui se concentrent chacun sur un vice ou une qualité liés à l'usage du discours: 'vérité' (III 11) contre 'mensonge' (III 12), 'franchise' (III 13) contre 'flatterie' (III 14), ce qui correspond à une progression traditionnelle

toscana di scienze e lettere La Colombaria), 228 (Florence: Olschki 2005), pp. 59-78; R.M. Piccione consacre un article important à l'étude des 'lemmes' ou indications brèves qui introduisent les citations sélectionnées; elle parvient à une conclusion modérée, dans la mesure où elle considère qu'il n'est pas possible d'évaluer avec exactitude dans quelle mesure Stobée (ou sa source) a transformé son matériau initial. Néanmoins son travail prouve avec rigueur la présence de traces d'une telle transformation, plus ou moins importante selon le respect inspiré à Stobée par telle ou telle référence; cf. 'Caratterizzazione di lemmi nell'*Anthologion* di Giovanni Stobeo. Questioni di metodo', *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 127 (1999), 139-75

⁸ Je reprends l'image du paysage ou encore de la carte mentale à Martin Hose, 'Das Gnomologion des Stobaios: eine Landkarte des "paganen" Geistes,' *Hermes*, 133 (2005), 93-99

des petits traités de morale. Chacun de ces chapitres est lui-même ordonné de façon régulière, puisqu'on voit se succéder dans chacun les fragments rhétoriques aux fragments poétiques, et les fragments philosophiques aux fragments poétiques. Enfin, chacun se clôt sur un fragment issu de la tradition platonicienne ou ésotérique (Pythagore et Hermès pour le *Peri aletheias* et pour le *Peri parrhesias*, Platon pour le *Peri pseudous* et le *Peri kolakeias*).

Dans un ouvrage à visée pédagogique, la présence d'un chapitre consacré à la *parrhèsia* doit attirer notre attention. La *parrhèsia* est effectivement une notion fortement liée à celle de *paideia*, dans la mesure où elle est souvent présentée comme une condition pour une bonne transmission de la connaissance. Elle désigne ainsi, non sans ambiguïté, aussi bien la relation de connivence intellectuelle qui doit unir enseignant et enseigné et qui leur permet de parler librement, que le nécessaire ascendant du premier sur le second, par lequel il va pouvoir façonner à loisir l'esprit docile de celui qui se laisse dire les choses franchement. Ainsi, le traité de Plutarque *De liberis educandis* insiste-t-il à la fois sur la nécessité de contraindre les propos de l'élève, et sur l'importance des remontrances comme de l'éloge -- deux conditions nécessaires à l'acquisition d'une parole adulte (le fait de pouvoir 'parler en homme libre', ἐλευθεριάζειν τοῖς λόγοις⁹). L'élève mérite une parole franche dans la mesure où lui-même est de nature libre et non servile; paradoxalement, c'est sa liberté qui le place sous la domination rhétorique du maître, et qui doit l'entraîner à tenir sa langue tout en se soumettant aux injonctions éducatives. Cette ambiguïté se reflète en amont dans l'histoire même du terme de *parrhèsia*.¹⁰ Il s'agit en

⁹ Plut. *De liberis educandis* 6 E.

¹⁰ Cf. Sur toute cette question l'ouvrage de G. Scarpat, *Parrhèsia: Storia del termine e delle sue tradizioni in latino* (Brescia: Paideia, 1964); sur le contenu politique de la notion voir aussi S.

effet en premier lieu d'une notion politique, qui fait son apparition au moment où la démocratie athénienne est théorisée, et qui, accompagnée de l'*isegoria* et de l'*isonomia*, délimite la sphère des privilèges du citoyen athénien: égalité devant la loi, participation égale à la vie politique, égalité et liberté de parole devant l'assemblée des citoyens sur n'importe quelle question d'ordre public. Cette signification originelle va peu à peu céder le pas à une nouvelle acception du terme, beaucoup moins égalitaire -- au point que dans le vocabulaire du Nouveau Testament, la *parrhèsia* en vient à désigner le discours de celui qui prêche. On passe ainsi progressivement de la désignation d'une situation de discours libre entre pairs, à celle d'une dissymétrie entre celui qui sait et parle du haut de son savoir, et celui qui ignore et doit être réformé et enseigné.

On trouve chez Stobée¹¹ la trace de ces deux acceptions.

Monoson, 'Frank speech, Democracy and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civil Discourse', in *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, ed. Peter Euben, John R. Wallach, and Josiah Ober (Ithaca: Cornell University Press, 1994), pp. 172–97. Enfin, D. Konstan a consacré plusieurs articles et ouvrages au contenu philosophique de cette notion (citons en particulier un livre de synthèse, *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Nous nous permettons à l'occasion de cette note d'adresser tous nos remerciements à D. Konstan, dont les remarques bienveillantes nous ont permis d'approfondir de façon considérable notre compréhension des implications politiques et sociales de la *parrhèsia*.

¹¹ Nous avons travaillé en confrontant les deux éditions disponibles à ce jour du *Florilegium*: celle de Meineke (1855-1857) et celle de Wachsmuth et Hense (1894). La numérotation que nous avons choisi de conserver est celle de Meineke, mais nous indiquerons

<i>Parrhèsia politique</i>	<i>Parrhèsia pédagogique</i>
Au fr. 14, ¹² il est clairement fait allusion à la <i>parrhèsia</i> comme droit ‘de naissance’;	La parrhèsia est l’alliée d’une bonne éducation en 48 ¹³ ;

systematiquement en note l’équivalent chez Wachsmuth et Hense. L’ordre des citations est en partie bouleversé dans la seconde édition, mais jamais d’une façon qui remette en question notre hypothèse de lecture – et même parfois d’une façon qui la confirme, puisque l’édition de 1894 associe des fragments que nous rapprochons nous-mêmes.

¹² (30 He.) Moschion:

ὅμως τὸ γ’ ὀρθὸν καὶ δίκαιον οὐ ποτε
 σιγῇ παρήσω. Τὴν γὰρ ἐντεθραμμένην
 ἀστοῖς Ἀθήνας, τῇ τε Θησέως πόλει,
 καλὸν φυλάξαι γνησίως παρρησίαν.

¹³ (63 He.) Socrate: οὔτε ἐκ τοῦ κόσμου τὸν ἥλιον, οὔτε ἐκ τῆς παιδείας ἀρτέον τὴν
 παρρησίαν.

<i>Parrhèsia politique</i>	<i>Parrhèsia pédagogique</i>
Les fr. 21 ¹⁴ et 49 ¹⁵ indiquent que la <i>parrhèsia</i> n'est pas liée à la fortune;	Au fr. 2, ¹⁶ la puissance conférée par la connaissance de la vérité inverse le rapport de force entre Oedipe et Tirésias;

Mais ce n'est pas là la seule ambiguïté de sens de la *parrhèsia*. En effet, la connotation morale de cette notion est également double. La *parrhèsia* est à la fois l'acte libre et franc de l'homme vertueux, mais aussi le discours bavard et irréfléchi de l'individu qui n'a pas la maîtrise de son langage. Dans le premier cas, elle est l'apanage du philosophe rigoriste, moralement fortifié par un ascétisme qui suscite l'admiration et le respect; dans le deuxième cas, elle est le vice d'un Thersite, et ne mérite que blâme et moquerie. Cette ambivalence est également sensible, dans une moindre mesure, dans le chapitre 13 du *Florilège*. Ainsi le fragment 4 (20 He.) présente-t-il, dans la bouche de Teucros qui s'oppose à Ménélas, une *parrhèsia* irréfléchie (qui s'oppose d'ailleurs dans le mythe aux sages paroles d'Ulysse le modéré) pleine de reproches

¹⁴ (66 He.) Pythagore: συγγενεῖ καὶ ἄρχοντι πλὴν ἐλευθερίας πάντα εἶκε.

¹⁵ (64 He.) Socrate: ἔστιν ὡσπερ τρίβωνα ῥυπαρὸν ἀμπεχόμενον εὐεκτεῖν, οὕτως καὶ βίον ἔχοντα πενιχρὸν παρρήσιάζεσθαι.

¹⁶ (18 He.) Sophocle, *Oedipe-Roi*:

οὐδ' ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε

τὸ ῥῆμα · καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς ;

πέφευγα · τάληθές γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.

et d'amertume.¹⁷ En revanche le fragment 8 (2 He.) insiste sur la parenté de la parrhèsia avec la vérité, dont le premier attribut est la 'beauté'.¹⁸

Stobée compose son anthologie à un moment où la langue grecque a pour ainsi dire figé ces différentes oscillations du terme. Stobée va donc être amené à regrouper, sous l'intitulé de *parrhèsia*, des éléments très variés. La *parrhèsia* n'est pas présente comme telle dans tous les fragments; le terme lui-même n'est pas systématiquement employé par les auteurs cités.¹⁹ En revanche, on retrouve à chaque fois un terme-jumeau -- ou du moins visiblement considéré comme tel par Stobée: parmi les plus importants, on relève *eleutheria* et ses dérivés, *elenchos* et ses dérivés, *diatribè*, plusieurs adjectifs indiquant la dureté ou la rudesse, et un champ lexical relativement riche organisé autour des notions de vérité et de clarté. Le chapitre III 13 fait donc coïncider de façon assez étonnante une référence très générale à la diatribe et une technique dialectique clairement identifiée dans l'Antiquité (l'*elenchos* ou réfutation).²⁰ Ce qui ne laisse

¹⁷ Sophocle, *Ajax*:

ἢ γλῶσσά σου τὸν θυμὸν, ὡς δεινὸν τρέφει.

Ἐὐν τῷ δικαίῳ γὰρ μέγ' ἔξεστιν φρονεῖν.

¹⁸ Euripide, *Témène*: καλὸν γ' ἀληθῆς καὶ ἀτενῆς παρρησία.

¹⁹ Le terme est présent dans les fragments 8 (2 He.), 14 (30 He.), 17 (32 He.), 18 (37 He.), 19 (38 He.), 22 (40 He.), 40 (47 He.), 44 (59 He.), 46 (61 He.), 47 (62 He.), 48 (63 He.) et 49 (64 He.).

²⁰ La diatribe, citée en particulier dans le fr. 25 (43 He.), semble selon Stobée avoir été spécifiquement l'arme de Diogène le cynique; l'*elenchos* apparaît quant à lui dans les fr. 26 (46 He.), 33 (53 He.), 34 (54 He.) et 50 (65 He.), et est rattaché à Démocrite, Pythagore et

pas de jeter un voile de confusion sur la nature réelle de la *parrhèsia* comme technique de discours. La diatribe est une adresse sans forme spécifique,²¹ tandis que la réfutation, très formalisée, fonctionne par questions et réponses; est-ce à dire que la *parrhèsia* peut adopter indifféremment une de ces deux formes, en fonction de la circonstance? C'est finalement le statut même de la *parrhèsia* comme technique qui peut ici paraître incertain; il s'agirait d'un art sans règle définie, d'une procédure dont la méthode n'est pas fixée -- ce qui est tout à fait contraire à la notion même de *technè*. Faut-il donc plutôt voir dans la *parrhèsia* un discours marqué d'une intention particulière? Est-ce la situation d'énonciation qui seule permet de qualifier ainsi les paroles énoncées? Nous verrons tout à l'heure à quel point ces questions sont cruciales pour la compréhension du chapitre III 13.

Au sein même de chaque ensemble de 'sources', les citations relevées par Stobée témoignent de ces différents usages historiques. Les poètes et les rhéteurs, placés en début de chapitre, témoignent de l'usage politique de la notion et illustrent sa parenté avec le soubassement théorique de la démocratie athénienne. Quant aux sources philosophiques, elles renvoient pour la plupart à des textes dans lesquels la *parrhèsia* est utilisée pour sa signification morale, en tant que vertu propre du philosophe, mais aussi en tant que technique de discours

Hermès. Mais les frontières entre les deux ne sont pas si étanches que cela, dans la mesure où le fr. 37 (45 He.) rapporte un dialogue entre Diogène et Platon, qui sans la nommer adopte une forme tout à fait proche d'une réfutation dialectique.

²¹ Ceci a été brillamment démontré par P. P. Fuentes Gonzales (que nous remercions à cette occasion de nous avoir si amicalement éclairé sur cette question) dans *Les Diatribes de Télès* (Paris: Vrin, 1998).

destinée à rendre vertueux et assimilée à un traitement, parfois brutal, de certaines ‘maladies de l’âme’. Et c’est sans doute à ce niveau, c’est à dire au moment où la *parrhèsia* n’est plus simplement un acte libre de discours, mais une technique pédagogique, qu’elle change de nature, et n’est plus une relation égalitaire mais bien dissymétrique.

Cette dissymétrie s’explique en partie par l’éviction progressive dans le chapitre de la *parrhèsia* du champ du ‘propre’, du ‘par soi’ ou du ‘par nature’. Tandis que la *parrhèsia* politique est un droit qui accompagne la citoyenneté athénienne, et qui s’acquiert donc de naissance, la *parrhèsia* philosophique est le fruit d’un travail -- travail sur soi de la part du sage, et ensuite travail opéré par le sage sur l’élève qui aspire à devenir sage à son tour. Elle n’est plus seulement la jouissance d’un privilège, mais l’exercice d’une responsabilité -- ce qui est illustré par l’opposition établie dans deux fragments du chapitre entre ‘ce qui vient de soi’ et ‘ce qui vient d’autrui’:

fr. 24 (42 He.)²²: le châtement est un bien étranger (*allogrios*), quelque chose qui ne nous est pas approprié par nature mais qui force notre nature – et néanmoins c’est un bien;

fr. 26 (46 He.)²³: le sage exerce en priorité la *parrhèsia* sur lui-même – il se rend digne de la liberté de parole en se purgeant au préalable ses propres erreurs (*oikèia amartèmata*), avant de se pencher sur celles qui appartiennent aux autres (*othneia*).²⁴

²² Τὴν ἐπιτίμησιν ὁ Διογένης ἀλλότριον ἀγαθὸν ἔλεγεν εἶναι.

²³ Démocrite: κρέσσον τὰ οἰκῆια ἀμαρτήματα ἐλέγχειν, ἢ τὰ ὀθνεῖα.

²⁴ Cf. aussi fr. 40 (47 He.), du même Démocrite: la *parrhèsia* y est décrite comme ‘le

Dans la mesure où la *parrhèsia* invite de façon assez rude à une modification de soi, elle est mal accueillie par ceux à qui elle s'adresse. De façon indirecte, les fragments mettent ainsi sur le compte de la faiblesse morale des 'enseignés' son aspect profondément désagréable (sachant que c'est justement cette faiblesse morale qui justifie le traitement, si violent qu'il soit). C'est en tout cas ainsi que je pense pouvoir lire deux séries de citations attribuées, l'une à Diogène, l'autre à Pythagore -- deux exemples de sages à qui leur vertu donne le droit d'admonester autrui:

Diogène 'le chien' qui 'mord ses amis pour les sauver' leur inflige une *parrhèsia* si acérée que bien peu parviennent à la supporter (fr. 18 (37 He.), 19 (38 He.), 25 (43 He.) et 27 (44 He.));

Pythagore quant à lui prétend soigner les âmes et met en garde contre une fausse douceur qui consisterait à 'dorloter' le mal au lieu de le chasser; ôter les erreurs quel qu'en soit le prix est ainsi présenté comme un devoir qui s'impose au sage (fr. 33 (53 He.), 34 (54 He.) et 35 (55 He.));

La *parrhèsia* politique était bien entendu déjà perçue comme rude et dangereuse. Mais la vérité qu'elle donnait à entendre était une vérité 'de droit' accessible à tous par observation ou par réflexion, elle n'excédait pas les forces de celui sur qui elle était appliquée -- et de fait, c'était celui qui parlait vrai qui courrait un risque, non celui qu'il souhaitait éclairer. La vérité énoncée par la *parrhèsia* politique était une vérité de mise à jour, connue mais qu'il fallait faire admettre par le propre de l'homme libre (οἰκίον ἐλευθερίας); mais Démocrite précise dans la deuxième partie de la phrase que cette 'propriété' de la *parrhèsia* n'assure pas une facilité à la pratiquer; la saisie du *kairos* demeure en effet problématique, et de la responsabilité de celui qui cherche à pratiquer la *parrhèsia*.

tyran se voilant la face. Or la question de la violence devient bien plus problématique lorsqu'il s'agit de la *parrhèsia* philosophique, ou *parrhèsia* d'éducation, dans la mesure où cette dernière impose une vérité d'une nature nouvelle, proprement inaudible, et que l'on doit pourtant accepter et recevoir. Cette acceptation ne nécessite plus une simple levée de voile et ne passe plus par une démonstration ou une exhibition; elle suppose un changement de coeur, une conversion morale où ni la raison ni l'expérience ne peuvent intervenir de façon séculière, abstraction faite d'une révélation; elle ne met pas sous les yeux, mais elle invite à l'examen intérieur -- elle est début d'une recherche et non résolution d'un problème. Celui qui l'exerce joue la plupart du temps le rôle d'initiateur car il a lui-même subi cette conversion, et est alors détenteur de l'autorité morale suffisante. Exemple en ce sens est le fragment 50 (65 He.)²⁵ qui clôt notre chapitre dans l'édition de Meineke: tiré du corpus hermétique, il oriente la question de la *parrhèsia* vers celle du protreptique et fait ainsi du franc-parler, définitivement identifié à l'*elenchos* socratique auquel on comprend alors que faisaient allusion les fragments 46 à 49 (61-64 He.), l'instrument fondamental de la philosophie comprise comme recherche.

Mais il arrive également que la *parrhèsia* mène malgré elle à la vérité, dans la mesure où, énoncée par des aveugles, elle dessille les yeux de celui qui peut voir où elle doit mener. C'est en ce sens que j'interprète les fragments 36 (56 He.) et 37 (45 He.), deux références à la vie de Platon dans lesquelles il est celui qui est soumis à la *parrhèsia* -- celle de Denys, fausse liberté de parole empreinte de mauvaise foi mais qui est l'occasion d'une réponse philosophique exemplaire, et celle de Diogène, très acerbe, qui pointe la nature répétitive et quelque peu

²⁵ "Ἐλεγχος γὰρ ἐπιγνωσθεῖς, ὡ μάλιστα βασιλεῦ, εἰς ἐπιθυμίαν φέρει τὸν ἐλεγχθέντα ὦν πρότερον οὐκ ἦδει.

absurde de l'enquête philosophique. Dans les deux cas l'accent est mis sur la nature aporétique du travail philosophique, recherche éternelle que vient stimuler le questionnement, malhonnête ou honnête mais toujours brutal de celui qui n'est pas philosophe.

Le chapitre III 13 suit donc le mouvement suivant: il déplace progressivement la notion de *parrhèsia* du champ politique vers le champ philosophique, et de la problématique du juste vers celle de la vérité -- la parole 'juste' devient peu à peu parole 'vraie', elle est énoncée par un individu intellectuellement et non plus sociologiquement libre. Ce glissement s'annonce dès le fragment 8 (2 He.), attribué à Euripide; nous y trouvons en effet la première occurrence véritable du mot *parrhèsia*; il se trouve qu'il est alors accompagné du mot *alèthès* qui figurait dans quasiment tous les fragments précédents, comme pour indiquer que c'est la vérité qui ouvre la voie à l'énoncé d'une *parrhèsia*. De fait les premiers fragments nous indiquent que la parole libre se caractérise par un contenu de vérité positif et accessible, identifié au juste -- dire le vrai et dire le juste sont considérés comme équivalents, et la faute consiste à taire le juste quand il est connu.²⁶ Le dernier en revanche laisse entrevoir une appréhension négative du vrai, comme ce qui échappe, est caché et nécessite une recherche -- et qui est obtenu par une réflexion sur soi-même, destinée à débarrasser l'esprit de ses erreurs et de ses préjugés, sur lesquels insistent les fragments 34 à 36 (54-56 He.).

Parmi toutes les sources philosophiques du chapitre, les figures les plus représentées sont celles de Diogène le cynique (6 références), de Pythagore et de Socrate (4 références chacun) -- Stobée reprenant indirectement ainsi à son compte la filiation établie par la tradition entre l'ironie et le goût du paradoxe du premier Socrate, et le discours scandaleux de Diogène.

²⁶ Fr. 15 (6 He.)

L'évocation de ces deux personnages permet de fait à Stobée de mettre en scène une *parrhèsia* élitiste, qui n'est plus parole de tous mais parole des sages, adressée aux êtres privilégiés qui ont suffisamment de valeur pour pouvoir la recevoir et la faire fructifier. On remarquera que la première apparition de Diogène dans le chapitre, au fragment 18, succède immédiatement à une dernière évocation de la *parrhèsia* politique comme droit du citoyen libre au sein d'une démocratie évoquée avec nostalgie -- puisqu'il est bien question au fragment 17 (32 He.) de perdre ce droit politique.²⁷ Le choix de Socrate et Diogène met également en valeur la nature profondément anti-dialectique de la *parrhèsia*. S'il s'agit bien d'une technique de vérité, c'est une technique en apparence sans définition, sans démonstration, sans artifice logique -- de fait comme je l'ai déjà indiqué, aucun détail ne nous est donné dans ces différents fragments sur le 'comment' de la *parrhèsia*, sur un vocabulaire spécifique, un cadre formel, un rythme, une règle quelconque du 'franc-parler'. La seule règle énoncée semble être de pouvoir 'saisir l'occasion'.²⁸ Et lorsque nous trouvons dans les différentes citations des exemples de *parrhèsia* en acte, force est de constater que les formes adoptées sont extrêmement diverses -- petite réfutation quasi sophistique en 37 (45 He.), mot d'esprit en 31 (51 He.) et en 32 (52 He.).

Est-ce à dire que Stobée se cantonne à une approche purement généraliste de la *parrhèsia*, et qu'il laisse de côté le contenu méthodologique de la notion,²⁹ la confondant avec

²⁷ Démosthène: οὐδεν ἄν εἴη τοῖς ἐλευθέροις μείζον ἀτύχημα τοῦ στέρεσθαι τῆς παρρησίας.

²⁸ Fr. 46 (61 He.)

²⁹ Contenu dont certains supposent qu'il aurait été formalisé par au moins une école philosophique: l'épicurisme (cf. le livre de Philodème de Gadara, *Peri parrhèsias*). Dans la mesure où cette source est négligée par Stobée nous n'y ferons pas d'autre allusion; mais

d'autres techniques de discours philosophiques (comme on a pu déjà le supposer tout à l'heure, devant l'apparent laxisme lexical du chapitre, qui semble mettre sur le même plan *parrhèsia*, *elenchos* et diatribe)? Il me semble que la compréhension qu'a Stobée de la *parrhèsia* est plus subtile que ne le laisse penser l'apparent désordre des fragments et l'absence de caractérisation explicitement technique. Je crois au contraire qu'il s'agit dans ce chapitre de condenser un certain nombre d'informations tout à fait précises qui pointent toutes vers un genre de discours tout à fait spécifique, qui derrière des formalisations multiples conserve une unité d'intention et de méthodologie. J'appellerai ce discours 'discours thérapeutique', et je m'appuierai à présent, pour démontrer son existence, sur une autre source: le traité *De adulatore* de Plutarque qui, plusieurs siècles avant la rédaction de *l'Anthologie*, offre déjà dans son approche de la 'franchise' un certain nombre d'éléments suggestifs et tout à fait semblables à ce que propose Stobée.

Plutarque, tout comme Stobée, a à sa disposition un matériel textuel considérable au moment où il rédige ses petits traités moraux -- et nous savons qu'il n'hésite pas à l'exploiter à l'occasion. En dehors des références poétiques (Euripide, Sophocle, Aristophane), Plutarque s'appuie, implicitement ou explicitement, sur deux traditions principales: la tradition péripatéticienne -- on songe en particulier à l'héritage massif de Théophraste -- et Platon. On peut également supposer que Plutarque a en tête certains textes stoïciens qu'il va indirectement réfuter. Mais là où Stobée se contente de collecter des fragments, Plutarque a une ambition explicitement théorique et systématique; il s'agit bien pour lui de proposer une étude de la *parrhèsia*, non un simple recensement organisé des occurrences du terme.³⁰

l'absence même de toute référence à l'épicurisme dans III 13 mérite à notre avis d'être relevée.

³⁰ Nous renvoyons ici à l'article de référence d'I. Gallo, 'La parrhesia epicurea e il trattato

On constate rapidement l'existence d'un parallélisme entre les deux textes, dans la mesure où certains détails des règles 'déontologiques' de la *parrhèsia* énoncées par Plutarque se retrouvent sous une forme implicite, dans le chapitre de Stobée.

<i>Plutarque</i>	<i>Stobée</i>
La libre parole (ισηγορια) ne doit pas être confondue avec l'injure (κακηγορια); elle ne blesse pas gratuitement, elle n'est pas cruelle. ³¹	Fr. 3 (19 He.) ³² Fr. 44 (59 He.) ³³

De adulate et amico di Plutarco. Qualche riflessione', in *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II Convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987*, a cura di Gallo Italo (Ferrara: Giornale filologico ferrarese, 1988), pp. 119-28.

³¹ 'Comme pour n'importe quel remède, la franchise, si elle tombe mal, peut causer inutilement de la peine et du trouble, et produire d'une certaine manière en nous blessant le même effet que la flatterie en nous réjouissant'. (66a)

³² Sophocle, *Ajax* 1118:

Οὐδ' αὖ τοιαύτην γλῶσσαν ἐν κακοῖς φιλῶ.

Τά σκληρὰ γάρ τοι, κἂν ὑπέρδικ' ἦ, δάκνει...

³³ Attribué à Eusèbe: παρρησίη ἀπὸ γνώμης ἐλευθέρης καὶ ἀληθείην ἀσπαζομένης προέρχεται· παρέξει δὲ αὐτὴν ἀμώμητον, οὐ τῷ πᾶσι καὶ ὡς ἔτυχεν ἐπιτιμῶν καὶ λοιδορέεσθαι, νομίζων τοῦτο εἶναι τὴν παρρησίην· ἀλλ' εἰ πρὸς οὓς δεῖ, καὶ ὑπὲρ τίνων χρῆ, καὶ ἐν ᾧ χρῆ, μετὰ τοῦ χρησίμου τῶν παρισταμένων ξὺν νόῳ προσδιαλέγοιο.

<i>Plutarque</i>	<i>Stobée</i>
La franchise est libre de tout sentiment égoïste, étrangère à l'intérêt de celui qui l'emploie, elle n'est pas un reproche. ³⁴	Fr. 44 (59 He.)
La franchise n'est pas ironique, elle se fait sans rire ni moquerie. ³⁵	Fr. 44 (59 He.)
La franchise ne s'adresse qu'à ceux qui sont favorisés du sort (exemple du cynique Cratès qui s'adresse avec douceur à Démétrios, condamné à l'exil). ³⁶	Dans les fragments poétiques, la franchise s'adresse le plus souvent à des rois ou à des personnages puissants (fr. 2 (18 He.), 4 (20 He.), 10 (3 He.)); le fr. 31 (51 He.) rapporte un exemple de <i>parrhèsia</i> indirecte d'Hippocrate envers Xerxès;
La franchise sait adapter sa forme à l'occasion. ³⁷	Fr. 46 (61 He.) ³⁸

³⁴ 'La franchise est amicale et noble, les reproches égoïstes et mesquins' (66e).

³⁵ 'En d'autres matières, on doit bien sûr donner à ses amis à plaisanter et à rire, mais que la franchise, elle, garde son sérieux et sa tenue et, s'il s'agit de sujets plus importants, que le sentiment, le geste, l'accent rendent la parole persuasive ou entraînant'. 68c

³⁶ 69c

³⁷ 69e–70e

³⁸ Attribué à Socrate: Τῆς παρρησίας, ὡσπερ ὤρας, ἐν καιρῷ ἢ χάρις ἡδίων.

<i>Plutarque</i>	<i>Stobée</i>
La franchise s'exerce en privé. ³⁹	Fr. 44 (59 He.)
Celui qui exerce la franchise doit lui-même être irréprochable. ⁴⁰	Fr. 2 (18 He.) Fr. 44 (59 He.)
Celui qui exerce la franchise s'englobe dans sa propre critique (selon le propre exemple de Socrate ⁴¹).	Fr. 26 (46 He.) ⁴²
On peut enrober la franchise dans un éloge. ⁴³	?
Il faut éviter d'établir des parallèles humiliants quand on fait des reproches à quelqu'un. ⁴⁴	?

³⁹ 'Ce n'est pas en effet d'un ami mais d'un sophiste que de briller grâce aux erreurs d'autrui et en paradant devant les spectateurs comme les médecins qui opèrent dans les théâtres pour se faire des clients'. 71a

⁴⁰ 'La franchise chez tout homme implique nécessairement la moralité'. 71e

⁴¹ 72a

⁴² Démocrite, déjà cité.

⁴³ 'L'un des plus utiles concours à apporter est l'éloge léger que l'on mêle au reproche'.

72b

⁴⁴ 'Il faut dans ses démonstrations de franchise se garder de louer des tiers devant quelqu'un'. 72d

<i>Plutarque</i>	<i>Stobée</i>
Il faut éviter soigneusement de répondre à une attaque par une autre attaque. ⁴⁵	?

A côté de ces rapprochements ponctuels, on remarque deux parallèles plus massifs:

- la relation étroite qui unit *parrhèsia* et *philia*;
- l'omniprésence de la métaphore médicale;

En ce qui concerne le premier point, chez Plutarque la *parrhèsia* est l'arme de l'amitié. L'ami véritable blâme à bon escient -- et s'il ne peut le faire, c'est alors l'ennemi qui se trouve être le plus utile et d'une compagnie profitable. Plutarque cite ainsi Diogène: τῷ μέλλοντι σῶζεσθαι δεῖ φίλους ἀγαθοὺς ἢ διαπύρους ἐχθροὺς ὑπάρχειν· οἱ μὲν γὰρ διδάσκουσιν, οἱ δ' ἐλέγχουσι.⁴⁶ Chez Stobée nous retrouvons attribué à Diogène un mot relativement proche: οἱ μὲν ἄλλοι κύνες τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν· ἐγὼ δὲ τοὺς φίλους, ἵνα σώσω. Conception paradoxale (et quelque peu masochiste) de l'amitié, où c'est celui qui blesse en réfutant qui va finalement servir le mieux celui qu'il aime.

Le second point justifie quant à lui l'abondance, dans les deux textes, des références qui associent la *parrhèsia* à la dureté et à l'amertume -- mais aussi, paradoxalement, à des substances

⁴⁵ 'Il est aussi peu recommandable que possible de répondre par des sermons quand on se fait sermonner et d'opposer la franchise à la franchise.' 72e

⁴⁶ 'Si l'on veut trouver le salut, on doit avoir de bons amis et des ennemis ardent, parce que les premiers vous donnent des leçons, les seconds vous censurent'. 74c

douces et bénéfiques comme la miel. La *parrhèsia* est pour Plutarque faussement amère, en réalité utile et douce, comme la médecine qui blesse pour mieux soigner: ἡ μὲν γὰρ ἀληθῆς καὶ φιλικὴ παρρησία τοῖς ἀμαρτανομένοις ἐπιφύεται, σωτήριον ἔχουσα καὶ κηδεμονικὸν τὸ λυποῦν, ὡσπερ τὸ μέλι τὰ ἠλκωμένα δάκνουσα καὶ καθαίρουσα, τᾶλλα δ' ὠφελίμος οὔσα καὶ γλυκεῖα, περὶ ἧς ἴδιος ἔσται λόγος.⁴⁷ Le traité dans son entier abonde de références très précises à l'art médical, que ce soit pour comparer la *parrhèsia* à une pharmacopée amère ou bien pour faire référence au geste chirurgical, qui doit être ferme mais modéré.

Qu'a donc de commun la *parrhèsia* avec la médecine? Tout d'abord l'absence de violence gratuite -- ce que Plutarque nomme la 'brutalité', (ὕβρις⁴⁸); si le geste thérapeutique fait souffrir, ce n'est pas dans l'intention de blesser, mais pour mieux soigner; il doit donc utiliser la souffrance avec mesure et la diminuer autant que possible. En revanche il sait aussi se garder de la crainte de faire souffrir, et n'hésite pas lorsque l'acte douloureux s'avère nécessaire.⁴⁹ Mais la compassion l'invite ensuite à soulager la souffrance qu'il a lui-même causée:

On doit imiter les médecins qui, quand ils pratiquent des incisions, ne laissent pas dans la douleur et la souffrance la partie malade, mais lui appliquent avec douceur lavages et compresses.⁵⁰

⁴⁷ 59d: 'La franchise authentique de l'ami, elle, s'en prend aux fautes; et elle ne chagrine que pour sauver et par sollicitude, irritant et curant à la fois les ulcères comme fait le miel, mais elle est au reste utile et douce et nous en traiterons dans un passage particulier'.

⁴⁸ Cf; par exemple 66a et 71a

⁴⁹ 67e

⁵⁰ Δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἰατρούς · οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι τέμνοντες ἐν τῷ πονεῖν καὶ ἀλγεῖν

Enfin la médecine comme la parrhèsia utilisent, suivant l'occasion, des remèdes différents, appropriés chacun au cas particulier (c'est en effet depuis l'âge classique un lieu commun que d'identifier la médecine à un art du *kairos* et de l'à-propos); elle saura même si besoin ne pas intervenir, et laisser agir la nature, simplement soutenue par quelques règles diététiques.

De même que le médecin avisé peut vouloir chasser la maladie de son patient par le sommeil et la nourriture, plutôt qu'avec du castoreum et de la scammonée, de même un ami véritable, un bon père, un bon précepteur est heureux d'employer l'éloge plutôt que le blâme pour corriger un caractère.⁵¹

Le traité de Plutarque isole de façon assez intrigante cette *parrhèsia* thérapeutique d'un autre genre de *parrhèsia*, à laquelle il ne consacre que fort peu de lignes, et qu'il qualifie de *pratikè*: 'Telle est la méthode que recherche la franchise qui veut soigner; celle qui ne vise qu'à l'action choisit la méthode contraire.'⁵² La méthode contraire étant ici non pas modérée et bienveillante, mais volontairement rude et brutale. Les cas envisagés par Plutarque sont ceux dans lesquels l'urgence d'une situation nous oblige à entraîner quelqu'un, malgré lui, à une action qu'il refuse, en utilisant pour cela le jeu de passions contraires (par exemple exciter la haine chez un lâche pour le conduire à une action de bravoure, piquer au vif l'orgueil d'un héros

καταλείπουσι τὸ πεπονθός, ἀλλ' ἐνέβρεξαν προσηνῶς καὶ κατηόνησαν. 74d

⁵¹ Ὡς γὰρ ἰατρὸς εὐγνώμων βούλοισι' ἂν ὕπνω καὶ τροφῇ μᾶλλον ἢ καστορίῳ καὶ σκαμωνίῳ τὸ νόσημα λῦσαι τοῦ κάμνοντος, οὕτω καὶ φίλος ἐπεικῆς καὶ πατὴρ χρηστὸς καὶ διδάσκαλος ἐπαίνῳ μᾶλλον ἢ ψόγῳ χαίρει πρὸς ἐπανόρθωσιν ἠθους χρώμενος. 73e

⁵² Τοιοῦτον γὰρ ἡ θεραπευτικὴ παρρησία ζητεῖ τρόπον, ἡ δὲ πρακτικὴ τὸν ἐναντίον. 73e

pour l'amener à changer sa décision). Nous voyons bien dans quelle mesure cette parrhèsia ne saurait être thérapeutique; elle n'est en effet pas dirigée vers la raison de ceux à qui elle s'adresse, mais vers leurs passions; elle ne vise pas à les réformer en profondeur, ni à inaugurer une quelconque recherche intellectuelle, mais elle vise l'obtention d'une réaction machinale, qui n'aura aucun effet prolongé dans le temps. Aucun des fragments de Stobée ne semble reprendre une telle conception de la *parrhèsia*, et Plutarque la cite sans s'y attarder véritablement, à la fin de son ouvrage, comme s'il ne faisait que la rappeler pour mémoire.

Que retrouve-t-on de tel chez Stobée? Les allusions à l'art médical sont également fréquentes, qu'elles soient directes ou indirectes. Parmi les allusions indirectes, il faut relever l'usage de la métaphore du miel -- qui, rappelons-le, entre dans l'Antiquité dans la composition d'une quantité considérable de pharmacopées. Le miel est l'aliment ambigu par excellence; normalement doux, il peut se révéler amer; antiseptique et adoucissant, il peut causer également convulsions, brûlures et pertes de conscience.⁵³ Dans le chapitre III 13, on le retrouve ainsi évoqué sous cette double forme dans les fragments 18 (37 He.), 23 (41 He.), 39 (57 He.) et 43 (68 He.). Les allusions directes sont constituées quant à elles par l'ensemble des fragments dans lesquels apparaissent les verbes *therapeuein*, *ugainein* ou leurs dérivés -- à savoir les fragments 25 (43 He.), 33 (53 He.), et 35 (55 He.). On peut également citer dans cette catégorie le fragment 40 (47 He.), attribué à Démocrite, et qui fait usage de la notion de *diagnosis* associée au *kairos* --

⁵³ Une célèbre histoire de miel toxique est relatée par Diodore de Sicile (*Bibliothèque Historique*, 14. 30) qui reprend lui-même une anecdote de *l'Anabase* de Xénophon; après avoir consommé du miel, des soldats grecs tombent en syncope, puis se relèvent quelques minutes plus tard, revigorés.

et visiblement d'un maniement délicat et expert. Manquent évidemment dans ces différents passages les précisions que l'on trouvait chez Plutarque quant à la nature réelle de la méthodologie médicale invoquée. Mais ce manque est compensé par un dernier élément commun entre les deux textes, et non le moindre: à savoir l'intention philosophique qui légitime l'usage de la *parrhèsia* médicale.

Nous avons vu comment le chapitre III. 13 infléchit progressivement la compréhension de la *parrhèsia* dans le sens d'une méthode protreptique d'initiation à la recherche de la vérité, à partir d'une réflexion sur soi-même et sur ses propres faiblesses. Il se trouve que le *De adulatore*, qui néglige totalement la dimension politique du franc-parler, justifie l'usage de la *parrhèsia* d'une façon tout à fait similaire, en lui donnant pour tâche de ramener l'homme à une juste connaissance de lui-même -- afin d'appliquer d'une façon satisfaisante le 'connais-toi toi-même' socratique, promu par Plutarque au rang de commandement éthique principal.

Dès le début du traité, la franchise est présentée comme une voie d'accès à la vérité, 'chose divine' (θεῖον ἢ ἀλήθεια⁵⁴), et la condition de possibilité du bien. La flatterie, qui favorise l'aveuglement et le mensonge sur soi-même, est ainsi une entorse à la vérité qui dégénère en faute morale capitale, susceptible d'empêcher de façon irrémédiable d'accéder à une quelconque vertu. Ensuite, lorsque le *De adulatore* passe de l'examen du flatteur à l'exposé du bon usage de la franchise, Plutarque revient sur cette injonction socratique en des termes tout à fait prescriptifs: 'si, obéissant au dieu et convaincus que le 'connais-toi toi-même' est pour chacun d'idéal absolu, nous considérons les mille défaillances de notre nature [...] alors nous n'offrirons pas des proies faciles aux entreprises des flatteurs.' On retrouve ainsi dans le texte de Plutarque

⁵⁴

49a

la mise en relation de la *parrhèsia* et d'une vérité négative, dont la saisie passe par l'introspection et la conversion intérieure, dans un cadre de référence explicitement platonicien.

Ainsi, dans les deux cas, chez Plutarque comme chez Stobée, l'hétérogénéité des sources est au service d'une conception semblable de la *parrhèsia*, élevée au rang d'attitude philosophique par excellence, et rattachée à un genre commun, celui des techniques de vérité, aux côtés chez Stobée de l'*elenchos* et de la diatribe. Le modèle épistémologique de ces techniques est, de façon tout à fait manifeste, le modèle médical, qui chez Plutarque en particulier offre un étayage déontologique à la pratique du franc-parler. Les deux textes font enfin la démonstration du caractère protreptique de la *parrhèsia*, en tant qu'elle prépare l'âme, par l'éviction de ses erreurs et de ses défauts, à s'engager sur la voie de la recherche du vrai; la *parrhèsia* est une technique au service d'une vérité non pas construite, mais bien révélée, ce qui a pour conséquence la mise en valeur du rôle du sage-médecin, exemple de *parrhèsia* en acte sous le gouvernement d'une raison éclairée par une vérité d'approche mystérieuse -- et vraisemblablement mystique. En ce sens, il semble qu'il faille bien lire le chapitre 13 du troisième livre de l'*Anthologie* de Stobée, non pas comme une plate énumération d'exemples de situations de *parrhèsia*, mais bien comme une typologie organisée dont les conclusions implicites rejoignent en grande partie celles du traité *De adulate* de Plutarque.