

Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica
Societat Catalana d'Estudis Clàssics
Núm. 28-29 (2012-2013), p. 147-165

DOI: 10.2436/20.2501.01.45

La parrhêsia tragique: l'exemple d'un échec

Valéry Laurand
Université de Bordeaux / SPH / IUF

ABSTRACT

How can we speak to Phaedra, a woman madly in love? By analyzing what might be understood as a failure of the nurse's parrhêsia in Seneca's tragedy (Act I, v. 85-173), I aim to interpret frankness of speech (in the transition from Greek to Latin) as an art of truth-telling, between rhetorical pomposity and an excess of licentia, as this failure makes implicitly clear. Frankness of speech is authorised by the bond that exists between the two speakers, so that three essential questions can be asked: what to say and how to say it? Who is the parrhesiast speaking to? And finally who is speaking?

KEYWORDS: *licentia*, lien, *parrhêsia*, Phèdre, stoïcisme

Comment parler à une folle, éperdue d'amour, entraînée dans sa passion? Si le franc-parler de la *parrhêsia* est devenu, notamment sous l'impulsion de certaines communautés épiciuriennes (qui n'ont cependant fait que confirmer un mouvement qui les précédait) tout autant une vertu (et une obligation) de l'amitié qu'un outil thérapeutique, comment son pendant latin, la *licentia* peut-elle être mise en œuvre comme stratégie face au délire? Car il ne s'agit pas simplement de tout dire dans la sincérité qu'exige un lien, mais également de permettre à cette parole d'opérer en l'autre les déplacements nécessaires à sa guérison. Il me semble qu'en décrivant la relation entre Phèdre et sa nourrice, Sénèque nous permet d'élaborer une réponse comme en demi-teinte: ce qui a toutes les caractéristiques classiques de l'antique *parrhêsia*, et qu'on pourrait thématiser sous une rubrique qu'on intitulerait volontiers «les classiques reproches amicaux opposés à une reine», amène à un échec patent, pire, à une subversion de la parole et des actes, puisque le spectateur

assiste, en une scène, au renversement d'une *parrhêsia* amicale qui se vou-
lait tranchante à une complicité fidèle autant que criminelle, qui s'autorise
d'un amour quasi-maternel.

Et si Sénèque, tragédien autant que philosophe, interrogeait les limites du
bon sens et donc, aussi, de la philosophie, pour laisser, dans les vides d'un
échec, comme la trace d'une remédiation? La *licentia* n'est-elle qu'une astuce
rhétorique vouée aux attermolements (et aux reniements) de ce qui en nous
théorise pour mieux se protéger? Et, pire, si un certain usage de la philoso-
phie ne menait qu'à une position paradoxale qui conduirait à endurcir la
passion? Alors la scène ne serait-elle pas ce lieu où s'expérimente, au travers
des péripéties vers le pire, une autre parole, riche de la rencontre et du
double ensemencement réciproque de la littérature et de la philosophie, où
la *parrhêsia*, en échec, serait débarrassée, par l'échec, de sa gangue théo-
rique et comme déléguée au lecteur (à lui la charge d'entendre les raisons de
l'échec)?

I. *parrhêsia et licentia*

Le passage du grec au latin de la notion de *parrhêsia* constitue un problème
épineux. Tout se passe au fond comme si les latins avaient par deux mots
(*licentia* et *libertas*) doublement clivé la notion de franchise de parole. On
trouverait une première ligne de partage entre un franc-parler qui peut être
agressif¹, comparable à celui que le Cynique le revendiquait², et une liberté
de parole (écho de ce qui fut, dans l'Athènes démocratique, l'attribut du ci-
toyen libre de livrer son opinion en assemblée) modérée par le champ de la
politique (*mutatis mutandis*, on retrouve là les réflexions de Plutarque³ et
avant lui de Philodème⁴ sur l'opposition entre une «forme dure» de *parrhêsia*
et une forme convenable). Une seconde ligne distinguerait une signification
politique au sens large (qui inclut sans doute la tension entre les deux pre-
miers) et son élaboration rhétorique, qui fait semble-t-il la part belle aux ré-
flexions philosophiques de la fin de la période hellénistique au sujet de la
parrhêsia. Au Sénat, la *libertas* devint peu à peu problématique à la fin de la
République, illusoire au temps du Principat (à tel point qu'elle put se ré-
soudre alors par un silence chargé de sens⁵), et put utilement se doubler de
son artifice rhétorique, la *licentia* comme figure de style, épure du risque et

1. WIRSZUBSKI 1950, notamment pp. 7-8 et 13: «*In fact, the Roman Republic never was, nor, on the whole, was meant to be, a democracy of Athenian type, and eleutheria with isonomia and parrhesia as its chief expressions appeared to the Romans as being nearer licentia than libertas*». Voir aussi S. MORTON BRAUND 2004, p. 409-428. S. MORTON BRAUND définit la tension entre *libertas* et *licentia* dès l'introduction.

2. DL 6, 69.

3. Plut., *Adul.*, voir par exemple 66 B 9-15.

4. Philod., *Peri parrhesias*, fgt 7 (in KONSTAN *et alii* 1998)

5. A l'exemple du silence de T. Paetus, qui cesse de venir au Sénat à partir de 63.

de l'indécence possible de la *licentia*, qui invoque en même temps un *droit* (*pro iure nostro*, dit la *Rhétorique à Herennius*) à un franc-parler que l'art tâche d'accommoder⁶. Là où la notion grecque de *parrhêsia* liait liberté de parole et franchise, voire violence, de la sincérité pour introduire une sorte de «courage de la vérité» (ou de son opinion), les Latins semblent avoir magnifié la notion civique de *libertas* et contenu la charge subversive de la *parrhêsia* dans les limites de la *licentia* comme figure de style où s'expriment à la fois l'autonomie du locuteur (son *droit* à la parole) et les limites qu'il cherche à lui donner pour en *atténuer* la charge. En témoigne la définition de la *licentia* dans la *Rhétorique à Herennius*, où l'on retrouve le noyau central du droit au reproche et le souci de la *forme* qu'il convient de lui donner:

Le franc-parler est une figure, où, parlant devant des hommes que nous devons respecter ou craindre, nous usons cependant de notre droit (*pro iure nostro*) pour reprocher à eux ou à ceux qui leur sont chers une faute que nous nous croyons autorisés à relever. (...) Si le franc-parler, sous cette forme, paraît trop brutal (*si nimium videbitur acrimoniae habere*), il y a plusieurs moyens de l'atténuer; en effet, on peut, aussitôt après, ajouter des paroles telles que: «C'est ici votre vertu que je cherche, votre sagesse que je redemande, votre ancienne ligne de conduite que je réclame». Ainsi les impressions provoquées par le franc-parler sont calmées par la louange; l'une prévient la colère et le mécontentement, l'autre détourne de la faute. Cette précaution, utile dans le commerce de l'amitié, ne l'est pas moins dans le discours, si elle est placée à propos; elle est particulièrement efficace pour empêcher nos auditeurs de commettre une faute, et pour nous présenter, nous qui prononçons le discours, comme des amis des auditeurs mêmes et de la vérité.

Il y a dans les discours un autre genre de licence qui suppose plus de finesse; nous reprendrons nos auditeurs de la manière dont eux-mêmes désirent être repris, ou bien, paraissant nous demander avec crainte comment ils recevront ce que nous savons que tous écouteront avec plaisir, nous nous déciderons tout de même à le dire, poussés par l'amour de la vérité (...) L'ornement, appelé franc-parler, peut donc être traité de deux manières, comme nous l'avons montré, ou par la véhémence, qu'atténueront des compliments, si elle est exagérée, ou par ce détour, dont nous avons parlé ensuite, et qui n'a pas besoin d'atténuation, parce que, sous les apparences du franc-parler, il trouve tout naturellement le chemin de l'âme des auditeurs⁷.

La nourrice, dans la *Phèdre* de Sénèque me semble tenter d'adopter une telle *licentia* pour, finalement, se perdre dans une stratégie qu'elle ne maîtrise

6. Cf. WIRSZUBSKI 1950, p. 4.

7. *Rhétorique à Herennius*, IV, 48-50, trad. H. BORNECQUE.

pas, frappée par la menace du suicide de Phèdre: si c'est au nom de l'affection et du lien que la nourrice prend la liberté de parler, cherchant à montrer à Phèdre sa faute (et cherchant à l'empêcher de la commettre), c'est pourtant sans nuance qu'elle épouse ensuite son désir.

La notion de *parrhêsia* fut si ce n'est forgée (les premières occurrences du mot semblent se trouver à la fois chez Démocrite⁸ et chez Euripide⁹) au moins problématisée par le théâtre, la tragédie et la comédie¹⁰, en même temps que par la philosophie. Heureuse rencontre de la littérature et de la philosophie dans une notion qui jamais ne parviendra à se résoudre à sa signification politique, mais la débordera toujours. Si l'on doit lire à présent les tragédies de Sénèque *aussi* comme des échos plus ou moins distants des tragédies grecques¹¹ (et ainsi évaluer le passage et la réception d'un problème non seulement d'une langue à l'autre, mais aussi d'une culture à l'autre¹²), il faut souligner la différence profonde entre Euripide et Sénèque à la fois dans le traitement non pas seulement de la notion mais de surtout de sa mise en œuvre (comment les personnages expriment cette libre-parole) et, ce sur quoi je vais focaliser ma réflexion, dans la construction du personnage de la nourrice et du lien qu'elle entretient avec Phèdre. Dans les deux pièces, si l'on s'arrête sur ce dernier point, la nourrice épuise son rôle (et son être) dans son lien à Phèdre, mais précisément l'approche de ce lien semble différente d'une pièce à l'autre. Chez Euripide, le degré d'attachement ne fait pas l'objet d'un dialogue entre Phèdre et sa nourrice, mais est élaboré comme problème par la nourrice lorsque Phèdre lui demande de lui couvrir le visage:

πολλὰ διδάσκει μ' ὁ πολὺς βίωτος. / χρῆν γὰρ μετρίας εἰς ἀλλήλους /
φιλίας θνητοὺς ἀνακίρνασθαι / καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς, /
εὐλύτα δ' εἶναι στέργηθρα φρενῶν / ἀπό τ' ὄσασθαι καὶ ξυντεῖναι. / τὸ
δ' ὑπὲρ δισσῶν μίαν ὀδίνειν / ψυχὴν χαλεπὸν βάρος, ὡς κἀγὼ / τῆσδ'
ὑπεραλῶ. / βίωτου δ' ἀτρεκεῖς ἐπιτηδεύσεις / φασὶ σφάλλειν πλεόν ἢ
τέρπειν / τῆ θ' ὑγιείᾳ μᾶλλον πολεμεῖν. / οὔτω τὸ λίαν ἦσσον ἐπαινῶ /
τοῦ μηδὲν ἄγαν / καὶ ξυμφήσουσι σοφοί μοι

Elle m'a beaucoup appris, ma longue vie : qu'il faut que les mortels mêlent leurs amitiés réciproques avec mesure et la moelle de leur âme pas au plus profond, que soit facile à délier l'affection des cœurs, facile à rompre ou à intensifier. Que pour les deux une seule âme éprouve les douleurs de l'enfantement, c'est un poids difficile, comme moi-

8. Democr., 226 Diels

9. Eur., *Hipp.* 422 (cité *infra*); *Ion*, 672, 675; *Elect.* 1049, 1056; *Phoen.*, 391; *Or.*, 905, 1645; *Bacch.*, 668.

10. Cf. DELIGNON 2006, notamment au chapitre 1, pp. 29 sqq.

11. Comme nous y invite ROISMAN 2000, pp. 73-86.

12. Comme nous y ont invités naturellement ces belles journées entre France et Catalogne, entre français et catalan, entre littérature et philosophie.

même je m'afflige pour elle. Une conduite de vie sans détour, dit-on, frustre plus qu'elle ne charme et attaque plus la santé de l'âme. Ainsi je loue moins l'excès que le rien de trop, et les sages m'approuveront¹³.

Comment entendre la douleur de l'autre, la prendre en charge, la supporter (s'en défendre aussi), lorsque le lien lui-même est en question? Que répondre à cette douleur? Comment parler? Si la nourrice ici dessine les cadres du problème (la nourrice entre fusion et mise à distance de Phèdre), allant jusqu'à parler des douleurs de l'enfantement lorsqu'elle attend que Phèdre lui avoue les raisons de son effondrement, la stratégie qu'elle avance se distingue de celle adoptée par la nourrice chez Sénèque. Autant l'aveu du désir d'inceste chez l'une provoque un premier sursaut d'horreur, vite rattrapé par les détours d'une stratégie de séduction (calculée sous le sceau d'une sagesse de la vie: «la conduite sans détour attaque la santé de l'âme»), autant chez Sénèque, cette même contradiction (on hésite à parler de clivage) se trouve comme sous-titrée: la nourrice cherche d'abord à raisonner Phèdre, à lui imposer ces βίотου ἀπρεκεις ἐπιτηδεύσεις, qui prouvent leur faiblesse dans la menace de suicide que leur oppose Phèdre, pour ensuite se faire la complice de la passion d'abord jugée coupable. C'est ce moment où à la passion sont opposés des principes qui va nous intéresser. L'issue sera fatale dans les deux cas et conduira pareillement au suicide de Phèdre (de fait, le destin du scénario doit faire échec au lien): l'une usera de charmes et de magie et se substituera à Phèdre pour avouer à Hyppolite sa passion dans une scène étrange, où le spectateur n'entend que les réactions d'Hyppolite (comme si au fond l'aveu ne pouvait ici se résoudre qu'à un silence opposé du coup à toute *parrhêsia*), préférant en somme l'acte à la parole (v. 490: «ce ne sont pas de beaux discours qu'il te faut mais l'homme que tu aimes»), l'autre après avoir tenté de la raisonner se fera complice (complicité justifiée cette fois non par une sagesse mais par la force du lien) d'un aveu qu'elle laissera à Phèdre. En somme, la nourrice euripidienne tue Phèdre par l'application de ses principes au mépris du lien, tandis que celle de Sénèque tue Phèdre au nom du lien qui abandonne toute réflexion sur la parole.

Entre Phèdre et la nourrice, tout dépend donc à la fois du lien qu'elles entretiennent et de la possibilité que celui-ci laisse à une parole libre, à la franchise. A priori, elle est à peu près totale (Phèdre avoue dans les deux cas sa coupable passion). Dans les faits, elle mène à la mort. Si Phèdre se tue chez Euripide entre autres pour ne pas succomber et couvrir de honte son mari et ses enfants et leur laisser la *parrhêsia* des hommes libres (vers 422: «je veux qu'ils vivent dans l'illustre Athènes, libres, jouissant de leur franc-parler et glorieux de leur mère»), cette *parrhêsia* me semble chez Sénèque faire l'objet d'une réflexion plus poussée qui a sa source dans l'échec premier de la nourrice (chez Sénèque, c'est Phèdre —et non la nourrice— qui avoue sa passion à Hyppolite, c'est elle —et non des mots écrits— qui l'accuse devant Thé-

13. Eur. *Hipp.*, 252-266.

sée). Comme si, au fond, la *licentia* romaine ne pouvait que s'exposer davantage au risque de la *parrhêsia* grecque (étrangement contenue ici dans le contexte politique de la cité: comme si la faute de la mère déprivait de la franchise de parole) mais ne pouvait le faire en même temps sans perte, sans échec: en somme, l'écho latin de la *parrhêsia* est plus tragique encore puisqu'au fond c'est en creux et dans ses échecs que s'élabore une réflexion de ses conditions: son aspect politique est relégué au second plan, c'est son aspect éthique qui est interrogé: vaut-il mieux les atermoiements d'une stratégie qui emprunte ses ressources à la rhétorique ou énoncer ses sentiments de manière brute? Et quand la *licentia* passe-t-elle de la franchise à la violence? Derechef, comment parler à une folle? Puis ensuite: pourquoi cette folle parle-t-elle trop, imposant tous les méandres de sa folie?

II. L'échec

Ce qu'il s'agit de guérir, dans la *parrhêsia* hellénistique et romaine, c'est, pour le dire grossièrement, l'ego de l'interlocuteur, lui faire perdre les illusions qu'il peut entretenir sur lui-même, lui redonner une appréciation juste de l'amour de soi¹⁴.

Toutes les conditions de la *parrhêsia* se trouvent, chez Sénèque, dans la phrase de la nourrice «*nec me fugit, quam durus et ueri insolens / ad recta flecti regius nolit tumor...*»), enrichies de quelques nuances qui précisent le sens de la stratégie de la nourrice:

*Thesea coniunx, clara progenies Iouis / nefanda casto pectore exturba
ocius / extingue flammis neue te dirae spei praebe obsequentem: quis-
quis in primo obstitit / pepulitque amorem, tutus ac uictor fuit; / qui
blandiendo dulce nutriuit malum, / sero recusat ferre quod subiit iu-
gum. / nec me fugit, quam durus et ueri insolens / ad recta flecti regius
nolit tumor. / quemcumque dederit exitum casus feram: / fortem facit
uicina libertas senem. / Honesta primum est uelle nec labi uia, pudor
est secundus nosse peccandi modum. / quo, misera, pergis? quid do-
mum infamem aggrauas / superasque matrem? maius est monstro ne-
fas: nam monstra fato, moribus scelera imputes*

Épouse de Thésée, noble race de Jupiter, ces horreurs, chasse-les au plus vite de ton cœur pur; étouffe ces flammes et cesse de te complaire dans ces funestes espérances. Quiconque résiste et repousse les premiers élans de l'amour est assuré de le vaincre. Mais par de douces complaisances, on nourrit le mal et, trop tard, on se révolte contre le joug auquel on est déjà soumis. Il ne m'échappe pas combien ton emportement royal, entier et peu accoutumé à entendre la vérité, refuse

14. C'est en tous les cas ce qu'annonce Plutarque au début du *de adulatore*.

de se laisser ployer vers le bien. Quoi qu'il advienne, je prendrai cette occasion: la libération prochaine donne du courage à mes vieux jours. Le chemin de la vertu d'abord, c'est vouloir sans faillir, la pudeur, c'est ensuite avoir au moins conscience de sa faute. Où vas-tu, malheureuse? Ajouter au déshonneur de ta famille? Surpasser ta mère? Un crime est plus hideux qu'un monstre: car le monstre vient de la fatalité, la perversion vient des mœurs¹⁵.

On est ici à l'opposé de ce qu'il se passe chez Euripide et cette prise de parole a tous les aspects (oserait-on dire canoniques?) de la *parrhêsia* hellénistique et, également, de ce qu'on peut lire de la *licentia* romaine: 1. La dissymétrie de la nourrice par rapport à Phèdre, de sang royal, appartenant à un ordre social (ce qu'on pourrait titrer «l'orgueil des rois») plus habitué aux flatteries qu'aux admonestations, sans doute aussi plus prompte à écouter les premiers que les seconds; 2. La connaissance que la nourrice peut avoir de l'état et du caractère de son interlocutrice, reine à qui tout devrait être dû, et de l'état dans lequel elle se trouve: son orgueil est source de cet emportement 3. Une conscience du moment — le *casus*, qui peut être opportun même s'il est hasardeux. 3. Une certaine violence du discours que la nourrice s'apprête à prononcer (en ce sens, même si le sens ne le permet pas, *rudus* et *insolens* pourraient tout aussi bien s'appliquer à ses propos), tandis qu'elle a parfaitement conscience que cette violence peut avoir des effets en retour: ceux de la «vérité» (ou ce qui semble tel à la nourrice) du discours et des risques à courir. 4. De fait, en les méprisant, la nourrice fait preuve de courage: je sais ces risques, dit-elle, mais rien ne peut me faire taire, je suis rendue plus forte, plus courageuse, par lâge et de toute façon une mort prochaine (elle est en ce sens désintéressée¹⁶). 5. L'engagement dans son discours, et celle qui s'engage ainsi est une personne arrivée à l'extrémité de sa vie d'expérience, voix d'une certaine sagesse, qui, *via* les reproches, et au-delà même de ceux-ci, appelle à la raison, appelle à la vertu, appelle Phèdre à se remémorer qui elle est, à échapper ainsi à la folie en lui opposant sa propre réalité (manière d'opposer à la puissance du désir fantasmatique le principe de réalité, rehaussé du sens même que revêt pour Phèdre d'être ce qu'elle est: elle est épouse, elle est reine, fille de roi, elle se doit triplement à la vertu).

On ne développera pas plus: la *parrhêsia* de la nourrice est un échec absolu. La voix de la morale, la voix d'une amitié qui se veut ici sans concession, malgré de beaux passages de blâme (Phèdre est dans l'erreur, son crime est inouï, abominable, etc.) conduit au résultat le plus extrêmement inverse de celui qui était escompté. Phèdre d'une part s'en trouve confirmée dans sa

15. Sen. *Phaed.* 129-142.

16. L'horizon de la mort prochaine pourrait en ce sens atténuer le courage de la nourrice: je ne le pense pas. Elle ne risque pas la mort, en parlant à Phèdre, elle risque peut-être pire: son lien à elle.

folie, mais le pire est que, désormais, elle n'est plus seule: au nom même du lien qui autorisait la *parrhêsia*, la nourrice, d'autre part, en inverse les termes jusqu'à se rendre, donc, complice active de sa maîtresse.

De fait, et alors même qu'on aurait pu croire la partie gagnée (et la pièce terminée) et le discours de vérité de la nourrice victorieux, puisque Phèdre semblait dans un premier temps se rendre à la raison, le spectateur s'aperçoit que cette conversion n'aboutit en fait qu'à l'hypothèse du pire: puisqu'il est impossible d'aimer, dit-elle, il vaut mieux mourir, dans une logique en somme du tout ou rien, ou ni la raison, ni la parole, n'ont pu avoir d'effet de mise à distance et d'élaboration du conflit intérieur. La raison ne s'est pas imposée en troisième voie, la *parrhêsia* n'a rien calmé ni guéri, bien au contraire, puisque Phèdre restant assujettie à sa passion (à son fantasme aussi), trouve dans les propos de sa nourrice de quoi radicaliser encore sa folie. En ce sens la *parrhêsia* n'a eu comme effet que de l'intensifier, en l'opposant brusquement à des arguments rationnels:

Non omnis animo cessit ingenuo pudor/paremus, altrix. qui regi non uult amor, /uincatur. haud te, fama, maculari sinam. /haec sola ratio est, unicum effugium mali: /uirum sequamur, morte praeuertam nefas.

D'un esprit bien né l'honneur ne se retire pas complètement: je me sou mets, Nourrice. Cet amour qui ne veut pas de contrôle, qu'il soit vaincu. Et sous aucun prétexte, ma gloire, je ne permettrai de te souiller. Voilà la seule manière de faire, le seul moyen d'échapper au mal: je suivrai mon mari. La mort plutôt que le crime¹⁷.

Phèdre semble avoir entendu (elle reprend d'ailleurs en substance les arguments de la nourrice: la noblesse de la lignée, l'exigence de la moralité, l'indécence de cet amour). La solution qu'elle trouve a une allure stoïcienne: puisque je ne peux jouer ma partition dans ce monde, dit Phèdre, alors, j'en quitte la scène. Cette même solution cependant pour un stoïcien, pour le stoïcien Sénèque, précisément, n'a rien de si sage (si elle n'est pas choisie par le sage, pour, donc, de bonnes raisons): ainsi pour Sénèque, dans la *Lettre* 78, 2, c'est au nom de l'effet conjugué de la philosophie et des liens (filiaux, amicaux) qu'il faut vivre, malgré les souffrances —qui sont, dans la lettre, physiques et non psychologiques— parce qu'il est aussi courageux de vivre (*aliquando enim et vivere fortiter facere est*).

Il faut en convenir: si Phèdre entend bien le propos de sa nourrice, elle n'y adhère pas un seul instant et dans un mouvement qui ne peut que rappeler le «*video meliora deteriora sequor*» de la Médée d'Ovide (à ceci près, de taille, que ce serait sans «*proboque*»), Phèdre avoue que ce discours glisse sur elle, le mot *frustra* devant sans doute dans le texte suivant recevoir une nuance d'erreur, voire de tromperie. Elle ne désire pas de bons conseils, elle désire

17. Sen. *Phaed.* 249-252.

Hyppolite et ne répond au fond que machinalement à la nourrice — elle sait, certes, mais son âme va et revient toujours à l'abîme Hyppolite:

Quae memoras scio uera esse, nutrix; sed furor cogit sequi peiora. uadit animus in praeceptis sciens remeatque frustra sana consilia appetens

Je sais: ce que tu me dis, c'est la vérité, Nourrice. Mais la folie me contraint à suivre le pire. Mon âme en connaissance de cause va à l'abîme, et y retourne en désirant faussement de raisonnables conseils¹⁸.

C'est un dialogue de sourds, comme beaucoup dans la *Phèdre*: un dialogue où l'on ne se parle pas, où chacun parle en vain, engoncé dans les méandres d'une histoire qu'il (elle) se raconte dans un idiome que l'autre assure comprendre mais ne fait qu'entendre dans le sien (le dialogue entre Phèdre et Hyppolite, de ce point de vue, reste exemplaire). Phèdre est isolée dans son monde fictif (nous reviendrons sur cet isolement dans la tragédie sénèque¹⁹).

Dans les faits, s'il y a adhésion (techniquement si l'on veut être stoïcien, s'il y a assentiment), ce n'est pas du tout à une représentation qui proviendrait d'un objet extérieur (ou d'une âme extérieure), mais à une représentation déformée, inextricablement enroulée dans un réseau d'interprétations (de jugements de valeur) personnelles, dans un monde intérieur, déconnecté du cosmos, déconnecté de la parole de l'autre aussi.

III. Lien et isolement

Pourquoi ces conséquences si lamentables d'une *parrhêsia* pourtant manifestement sincère? Qu'est-ce qui n'a pas fonctionné? On doute que les mots aient été trop durs — il ne s'agit pas d'une *parrhêsia* «trop forte», trop véhémentement, qui n'aurait eu comme effet que de braquer Phèdre ou susciter sa colère. Il s'agit là du risque ultime de la *parrhêsia*, au fond: la perte du lien, la violence de l'interlocuteur tournée contre le *parrhêsia*ste. Il ne s'agit donc pas d'un problème de ton, de manière de dire. Plus profondément peut-être, le problème vient des arguments (étonnamment donc moins du «comment dire?» que du «que convient-il de dire?») et d'une mauvaise appréciation par la nourrice de l'état de Phèdre et, sans doute, du moment opportun. Cela nous amène à nous arrêter sur trois questions majeures de la *parrhêsia*: à qui s'adresse-t-elle? Qui parle? Que dire? (sinon comment dire?).

A qui la nourrice s'adresse-t-elle d'abord? En lui rappelant les liens dont elle hérite et dans lesquels elle est engagée, dans un geste une fois de plus très

18. *Ibid.*, 178-180.

19. Littlewood 2004, p. 21 par exemple.

stoïcien, puisque sont sous-entendus les *kathékonta* de chacune des facettes de la personne sociale de Phèdre la nourrice (ou du moins est-ce mon hypothèse) ne fait qu'isoler Phèdre encore plus qu'elle ne l'est, jusqu'à la vider de substance propre: en termes non plus de *personae*, mais d'ontologie stoïcienne, si l'on reprend les équivalences qu'a dégagées Carlos Lévy²⁰ entre les *personae* cicéroniennes et les quatre «catégories» de l'ontologie stoïcienne, la nourrice épuise pour ainsi dire l'*idia poiôtês*, la qualité individuelle de Phèdre, dans l'énumération des fonctions de la catégorie du *pros ti pôs echon*. Or, ces fonctions (ou ce que j'ai appelé précédemment le rappel du principe de réalité) sont précisément ce que, du plus profond d'elle-même, Phèdre rejette. La nourrice les décline de deux manières, dans une sorte de double mouvement de systole et de diastole, qui n'est pas sans faire penser à l'interprétation par Hiérocles de l'*oikeiôsis*, selon un modèle par cercles concentriques autour de la *dianoia*: un premier cercle est celui du corps, puis le cercle des parents, femmes, enfants, puis celui des grands parents, de la famille élargie, des voisins, etc., vient ensuite le cercle des concitoyens, puis le cercle du monde, dernier cercle, celui de la vertu²¹. Il s'agit, selon Hiérocles, dans un mouvement centrifuge d'étendre progressivement son moi dans les cercles extérieur, et pour cela de transférer, dans un mouvement centripète, chaque cercle dans le cercle qui le précède (mouvement proprement d'*appropriation*, ce qui est une traduction de l'*oikeiôsis*). Dans une longue tirade, d'abord, la nourrice rappelle à Phèdre que ceux auxquels elle est liée ont, par ce lien même, un droit de regard, voire un devoir de sauvegarde, en tous les cas, un même pouvoir de condamnation sur elle (et cette condamnation n'est plus de l'ordre du blâme de la *parrhêsia*):

Si, quod maritus supera non cernit loca, / tutum esse facinus credis et uacuum metu, / erras; teneri crede Lethaeo abditum/ Thesea profundo et ferre perpetuam Styga:/ quid ille, lato maria qui regno premit/ populisque reddit iura centenis, pater? / latere tantum facinus occultum sinet?/ sagax parentum est cura. Credamus tamen/ astu doloque tegere nos tantum nefas:/ quid ille rebus lumen infundens suum,/ matris parens? quid ille, qui mundum quatit / uibrans corusca fulmen Aetnaeum manu,/ sator deorum? credis hoc posse effici,/ inter uidentes omnia ut lateas auos?/ Sed ut secundus numinum abscondat fauor / coitus nefandos utque contingat stupro/ negata magnis sceleribus semper fides:/ quid poena praesens, conscius mentis pauor/ animusque culpa plenus et semet timens?/ scelus aliqua tutum, nulla securum tulit

Si, parce que ton mari ne voit pas sa contrée, tu crois ton crime à l'abri et toi exempte de crainte, tu te trompes. Crois Thésée tenu hors de vue au fin fond du Léthée et supportant indéfiniment le Styx: qu'en est-il de

20. LÉVY 2003.

21. Cf. LONG et SEDLEY 1987, 57G..

celui-là, qui tient les larges mers et dicte leurs lois à des centaines de peuples, ton père? Permettra-t-il qu'un tel crime soit tenu caché, dans l'ombre? Subtil est le souci d'un père. Croirions-nous quand même par l'astuce et la ruse couvrir un tel forfait: qu'en est-il de celui-là, qui répand sa lumière sur le monde, le père de ta mère? Qu'en est-il de celui-là qui ébranle le monde, lançant de sa main la foudre brillante de l'Étna, Père de dieux? Crois-tu qu'il pourrait se faire qu'entre ces aïeux qui voient tout tu restes cachée? Mais la faveur propice des dieux déroberait-elle à la vue tes coïts infâmes et arriverait-il à ton stupre la protection toujours refusée aux grands crimes: qu'en est-il de la peine immédiate, de l'angoisse d'un esprit conscient de sa faute et d'une âme pleine de sa faute et se craignant elle-même? Nulle qui cache un crime ne le porte en paix²².

Par cercles successifs, Phèdre est tour à tour l'épouse de son mari, qui peut revenir et ne manquerait pas alors de condamner sa conduite, elle est la fille du roi Minos, bras de la justice pour son royaume, combien plus pour sa fille («rien n'échappe au regard d'un père»), elle est la petite fille (par sa mère, cette fois) du soleil, qui voit tout, enfin elle est descendante de Zeus, père des dieux. Après le cercle du dieu des dieux (qui englobe du reste tous les dieux), il ne reste plus qu'elle, Phèdre, produit de cette lignée à laquelle elle ne peut échapper: on ne s'évade pas de ses ancêtres, d'une histoire qui au fond s'écrit sans elle et dans laquelle elle doit s'insérer. Tout autant que cette focalisation progressive où Phèdre apparaît à la fois comme le centre et comme au-delà de la périphérie (la logique de l'exposition de *l'oikeiôsis* aurait voulu qu'elle s'égalât alors au dieu, au regard divin, qu'elle se transforme, sous l'effet de l'évocation de sa lignée, en dieu et donc en sage), la logique de la progression retient l'attention, puisque tout autant que rappel de la lignée, le texte vaut comme élimination progressive de celle-ci — si par hasard Thésée ne revenait pas, si à son père la vérité restait cachée, si les dieux fermaient les yeux, il resterait encore Phèdre, torturée par le remord, impunie mais défaillante, Phèdre qui n'aurait plus les moyens d'être Phèdre. La logique même de cette systole se referme sur une Phèdre aliénée, dont le crime, même ignoré, et paradoxalement parce qu'il le serait, l'isolerait même s'il était protégé par tous ces cercles silencieux. Ce silence complice ne ferait précisément que renforcer sa solitude.

Dans ce mouvement de cercles et encerclant, la nourrice donne aux liens une dimension carcérale, à laquelle Phèdre n'aspire qu'à échapper, pour enfin advenir à ce qu'elle croit être elle-même — ces liens qui lui apparaissent comme des entraves imposées de l'extérieur, dont Phèdre ne rêve que de s'absoudre. Un peu plus tard, après que Phèdre a répondu qu'elle est effectivement absente d'elle-même, en proie au vertige de la folie, une stichomytie fait écho à cette longue tirade. Dans un mouvement cette fois de diastole, la

22. Sen., *Phaed.* 145-164.

nourrice rappelle une fois de plus les liens (cette fois, Phèdre est au centre et sont évoqués ses devoirs à elle envers ceux dont elle vient), et Phèdre ne cesse de vouloir briser ce mouvement et c'est cette fois elle-même qui s'isole et s'absente du mythe familial.

Nut. *Patris memento.* **Ph.** *Meminimus matris simul.*

Nut. *Genus omne profugit.* **Ph.** *Paelicis careo metu.*

Nut. *Aderit maritus.* **Ph.** *Nempe Pirithoi comes?*

Nut. *Aderitque genitor.* **Ph.** *Mitis Ariadnae pater*

Nut: Souviens-toi de ton père. Ph: Nous nous souviendrons aussi de ma mère.

Nut: Il fuit tout notre sexe. Ph: Je n'ai pas à craindre de rivale.

Nut: Ton mari reviendra. Ph: N'est-ce pas en compagnon de Pirithoüs?

Nut: Ton père aussi reviendra. Ph: Doux père d'Ariane²³. 241-245

Elle est fille de son père, mais lui est le père d'Ariane (rivalité intéressante entre sœur, mais ce n'est pas mon propos); fille de son père, elle est également fille de sa mère, mais s'apprête à la surpasser dans l'odieux, et se trouve heureuse de ne pouvoir être mère et donner naissance, comme sa mère, à un monstre. Elle est par ailleurs «épouse», mais souhaiterait bien que son époux volage reste là où il est avec son amant Pirithoüs et ne sorte pas des enfers (bel exemple de deuil à l'avance: Thésée est pour elle réputé déjà mort, lui qui s'est absenté du lien conjugal pour son amant - voir v. 219-221). Evidemment, le mouvement de diastole se brise sur sa sœur: laissant le rôle de fille à sa sœur, Phèdre, une fois de plus, s'absente des liens.

Le dernier d'entre eux, celui qui a un effet sur Phèdre, c'est l'affection qui la lie à la nourrice, que celle-ci lui rappelle et qui autorisait la *parrhêsia*:

*Per has senectae splendidae supplex comas /fessumque curis pectus et
cara ubera /precor, furorem siste teque ipsa adiuua: /pars sanitatis
uelle sanari fuit*

Par ces cheveux que l'âge a blanchis, à genoux, par mon cœur épuisé par les soucis et par ces seins abondants que tu as aimés, je te supplie : cesse ta folie et aide-toi toi-même ; vouloir guérir, c'est un pas vers la guérison²⁴.

La vieillesse qui précédemment légitimait le courage légitime à présent la prière tandis que l'affection autorise l'ordre: mais étrangement c'est la nourrice qui s'absente du lien cette fois-ci puisqu'alors qu'est évoquée la relation la plus intime (le sein maternel), la nourrice de manière ambivalente, malgré

23. *Ibid.*, 241-245.

24. *Ibid.*, 246-249.

et au nom de cette intimité, renvoie Phèdre à elle-même: «aide-toi». Ordre paradoxal, donc, puisque *pour* sa nourrice et *au nom de* cette relation si forte, Phèdre doit se revendiquer elle-même, faire preuve de volonté.

A qui la nourrice s'adresse-t-elle? A Phèdre qui n'appartient plus à aucun ordre familial, qui n'appartient plus à l'ordre social, qui ne s'appartient plus, puisqu'elle s'est absentée d'elle-même. De ce point de vue, son isolement est total. Ce n'est pas la solitude, c'est un désinvestissement de soi. Epictète, en III, 13, (faisant écho à des propos similaire de Sénèque dans la Lettre 104) distingue la solitude de l'isolement:

Ἐρημία ἐστὶ κατάστασις τις ἀβοηθήτου. οὐ γὰρ ὁ μόνος ὢν εὐθύς καὶ ἔρημος, ὥσπερ οὐδ' ὁ ἐν πολλοῖς ὢν οὐκ ἔρημος

L'isolement est un état où l'on est privé de secours. Un homme en effet, par le fait qu'il est seul, n'est pas pour cela isolé, pas plus, du reste, qu'il n'est délivré de l'isolement par le fait qu'il se trouve au milieu d'une foule²⁵.

De fait, contrairement à Cedric Littlewood je ne pense pas qu'il y ait une tendance stoïcienne à l'isolement: bien au contraire, un homme est toujours, comme l'écrivait Goldschmidt, «en situation», inséré dans un monde tissé des relations humaines. Phèdre, pourtant, s'en absout tandis que la plus grande intimité (la relation avec la nourrice que celle-ci lui rappelle) la laisse à elle-même, face au vide qu'elle ressent et crée.

Le discret motif de *l'oikeiôsis*, si mon hypothèse est pertinente, ramène à l'un des fondamentaux de la *parrhêsia* pour Plutarque: ramener l'interlocuteur à une saine image de soi, à un amour maîtrisé de soi-même:

Τῷ σφόδρα φιλεῖν ἑαυτόν, ὃ Ἀντίοχε Φιλόπαππε, φάσκοντι συγγνώμην μὲν ἅπαντας ὁ Πλάτων διδόναι φησί, κακίαν δὲ σὺν πολλαῖς ἄλλαις ἐγγίγνεσθαι μεγίστην, ὅφ' ἧς οὐκ ἔστιν αὐτοῦ κρῆτην δίκαιον οὐδ' ἀδέκαστον εἶναι. “τυφλοῦται γὰρ τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλούμενον,” ἂν μὴ τις μαθὼν ἐθισθῆι τὰ καλὰ τιμᾶν καὶ διώκειν μᾶλλον ἢ τὰ συγγενῆ καὶ οἰκεῖα

Quand un homme déclare qu'il s'aime fort lui-même Ô Antiochus Philorappus, Platon observe que tout le monde lui pardonne, mais qu'il y a là, avec beaucoup d'autres, un vice majeur qui fait qu'il ne peut être un juge équitable et intègre. En effet, « celui qui aime s'aveugle sur l'objet aimé », à moins que l'on ait appris et que l'on ne se soit habitué à aimer et rechercher le beau plutôt que ce qui vous est proche et propre²⁶.

25. Epictète, *Diss.*, 3, 13, 1.

26. Plut., *De adul.*, 48E Trad. J. SIRINELLI légèrement modifiée.

Tandis que le Stoïcien Epictète peut oser en face du tyran demander:

ἐπεὶ τί ἐκδέχῃ; ἵνα τις ἀποστῇ αὐτοῦ καὶ τοῦ ἰδίου συμφέροντος;

Mais qu'est-ce que tu attends? Qu'on renonce à soi-même et à son intérêt propre²⁷?

Car sans cela,

καὶ πῶς ἔτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἀρχὴ πᾶσιν ἔσται ἢ πρὸς αὐτὰ οἰκειώσις;

comment l'*oikeiōsis* serait-il encore un seul et même principe pour tous les êtres vivants?

Il s'agit de s'aimer soi-même, ou de prendre soin de soi. Or ce soi, en particulier sans doute dans la tragédie, mais aussi dans toute vie individuelle, dépend beaucoup de l'histoire que chacun tisse et se raconte: manifestement, l'histoire que raconte la nourrice n'a rien à voir avec l'histoire que se raconte Phèdre, qui accède au mythe. Il y a erreur sur la personne. Phèdre n'est pas la femme de Thésée, elle n'est pas la «fille de Minos et de Pasiphae» (ou si elle l'est, elle ne l'est pas pour elle-même): elle est l'amante rêvée d'Hippolyte, et pour elle, seul cela compte. L'intimité des seins de la nourrice se trouve pour ainsi dire transposée dans la fusion rêvée avec celui qui, sauvagement, n'aime pas les femmes.

Elle est une amoureuse, oserait-on dire: une femme amoureuse? En prise au fantasme et unie fantasmatiquement à un seul objet, absent (et sans doute parce qu'il ne peut être qu'absent: le désir de Phèdre n'est rien d'autre qu'une protection de son désir). Le rappel des liens, s'il est d'allure stoïcienne, ne peut que virer à l'échec. Le seul lien qui compte, c'est un lien rêvé, qui n'existe pas.

IV. *Que dire?*

Cela précisément nous mène à la seconde erreur de cette *parrhêsia*. Elle consiste à se tromper d'argument. Que dire face à l'amoureuse? Certainement pas un rappel de principes philosophiques trop généraux et surtout inaptes à porter un quelconque secours. Là encore, il y a entre Phèdre et la nourrice un malentendu. De fait, l'erreur sur la personne amène nécessairement une erreur sur les arguments et une impossibilité de guérir. Phèdre, nous l'avons vu, n'entend rien de cette *parrhêsia*, ou plutôt elle n'en entend que le ton de reproche qu'elle est incapable d'embrayer sur l'ébauche d'une conversion. Cela parce que la nourrice est incapable de trouver la voie pour permettre cette guérison.

27. Épictète, *Diss.* I, 19, 15.

Pour Chrysippe, si l'on en croit Cicéron, il ne suffit pas de montrer que l'objet de la passion est un faux bien pour qu'elle cesse (Phèdre serait la première à admettre sa faute et l'énoncer ne revient qu'à la confirmer dans sa folie): le plus urgent serait de montrer l'absurdité du laisser-aller que le malade s'impose. Il faut en quelque sorte faire disparaître les symptômes pour pouvoir ensuite, le cas échéant, éradiquer leur cause plus profonde, en montrant que seule la vertu est digne d'une impulsion sans réserve. En bon stoïcisme en effet (et Sénèque explique cela dans la seconde partie du *De ira*) la passion résulte de deux erreurs de jugement: l'une sur l'évaluation de la valeur de tel ou tel fait ou objet, l'autre sur la convenance de la passion (par exemple, je pense que l'amour est un bien, première erreur, mais qu'il est convenable que je me laisse aller à son emportement, seconde erreur, qui laisse libre cours à la passion)²⁸. Si la passion a pour origine une double erreur de jugement, c'est ici par forclusion: Phèdre se trompe sur le bien (mais il n'y a aucune place pour une alternative — le bien c'est l'amour et rien d'autre, et la preuve c'est qu'il l'a soumise²⁹), elle se trompe sur la convenance de l'impulsion, de l'élan auquel elle se laisse aller (contre l'avis renseigné de la nourrice, elle ne fait pas obstacle aux premiers signes de la passion, élans prépassionnels du *De Ira*).

Il faudrait ici revenir beaucoup plus longuement sur l'ensemble que forment les *Lettres* 94 et 95 à Lucillius, où Sénèque tente de concilier deux stratégies qu'on a opposées dans l'École: l'enseignement des principes (qui aboutirait en fin de compte à substituer aux principes d'action défailants d'un insensé les principes sains du système) ou la cure par les préceptes (qui tendent peu à peu à accompagner le progressant dans sa marche vers la santé, en partant de là où il est). Certes il faut rappeler ce qu'est le bien. Certes, il faut rappeler à Phèdre qui elle est. Mais qu'est-il besoin de rappeler ce qu'est *l'honestum*, la *pudor*, ou bien d'expliquer que l'Amour n'est pas un dieu, mais l'épreuve de la faiblesse humaine, etc. à un cœur qui n'y est manifestement pas prêt? Faut-il au fond se hisser au point de vue des principes (et des principes généraux) lors même que l'interlocutrice, comme bientôt Phèdre l'avouera à Hippolyte, «ne veut pas ce qu'elle veut»? Il s'agit bien de redresser Phèdre, mais non pas en lui opposant la vérité qu'en partant de ce qu'elle peut en voir, pour peu à peu l'amener à l'intelligence des principes:

'Non est' inquit 'quod protinus inbecillam aciem committas inprobo lumini; a tenebris primum ad umbrosa procede, deinde plus aude et paulatim claram lucem pati adsuesce

28. Sur ces points, bien établis cf. A.-J. VOELKE 1993, p. 73-89. Voir aussi en particulier la seconde partie du *De ira*.

29. Sen., *Phaed.*, 184-185: «*uicit ac regnat furor, /potensque tota mente dominatur deus*» «La folie a vaincu et règne: un dieu puissant domine toute mon âme»; 218: «*Amoris in me maximum regnum*».

garde-toi d'exposer tout d'un coup ta vue au jour brutal, passe des ténèbres d'abord à la pénombre; puis, ose d'avantage et par degrés, accoutume-toi à supporter la pleine lumière³⁰.

Cela pose, au sujet la *parrhêsia* une question de fond: certes, distinguer plusieurs types de *parrhêsia* est commun, chez Philodème, chez Plutarque, etc. Mais le modèle, la «vraie» *parrhêsia*, reste celui de la *parrhêsia* cynique, le chien qui mord sans ménagement, ne cachant rien, au risque de la violence de ses propres mots. Tout le problème consiste alors (et c'est là que la *parrhêsia* devient non plus seulement la libre énonciation d'une parole mais plus proprement un «art» de dire, de manifester sa sincérité) à pouvoir régler la violence des mots et des risques de rupture qu'elle engage. Dès lors, la *parrhêsia* se fait art, technique, au sens où il faut *savoir* s'arranger, *τέχνη στοχαστική*, chez les Épicuriens, art conjectural, qui s'applique selon le *καίρος*, selon des hypothèses à la fois vraisemblables et raisonnables (c'est là le double sens de la notion d'*εὐλόγόν*³¹). La *parrhêsia*, art conjectural, s'approche ainsi de la médecine, où il s'agit de traiter l'âme:

Dans la plupart des cas, il pratiquera son habileté (*διαφιλοτεχνήσει*) ainsi. Mais parfois il usera de la *parrhêsia* simplement (*ἀπλῶς*), en pensant que cela doit être risqué (*παρακινδυνευτέων*) si autrement ils {les élèves} n'écoutent pas. Et ceux qui sont excessivement forts (*ὑπεβελλόντως ἰσχυρούς*), à la fois par nature et du fait de leur progrès (*καὶ φύσει καὶ διὰ προκοπήν*), {il leur appliquera la *parrhêsia*} avec toute la colère (*παντὶ θυμῶ*) et le blâme³²...

Il faut, pour pouvoir endurer la «forme dure de la *parrhêsia*» (fragment 8) soi-même être fort. Chez Plutarque, le *parrhêsia*ste doit être l'homme des mélanges, ou plutôt d'un mélange tout particulier, la *krasis*, qui permet à ce noyau de la *parrhêsia* de ne pas perdre ses qualités une fois savamment mélangée à l'éloge. La *parrhêsia* cesse d'être l'expression d'une sincérité spontanée pour devenir une sorte de calcul. Dans la lettre 94, Sénèque conseille d'user de discours «qui consolent, qui dissuadent, des exhortations, des répréhensions, des éloges³³». C'est la notion même de *parrhêsia* qui pose alors un problème: de fait, la *parrhêsia* peut être intempéste, non mesurée. Elle peut, faut d'être rhétoriquement modérée, être absolument contre productive. Au fond, on conclut à ce paradoxe que la *parrhêsia* doit sans doute moins à la spontanéité qu'à une recherche de ce qu'il convient de dire et comment - ce qui n'entame guère, au fond, sa sincérité. Dès lors, la *licentia* hérite de cette ambivalence de la *parrhêsia*. L'échec de la nourrice de ce

30. Sen., *Ep.* 94, 20.

31. Philod., *op. cit.*, fragment 1.

32. *Ibid.*, fragment 10.

33. Sen., *Ep.* 94, 39.

point de vue (ses arguments ratent leur cible parce qu'ils ne lui sont simplement pas ajustés, parce qu'au nom d'un lien assumé comme très fort, la nourrice oppose des principes moraux et surtout théoriques qui paradoxalement isolent) préparent l'échec de Phèdre face à Hyppolite. Cette fois, le courage de la vérité que montre Phèdre s'apparente à la parole du fou: Phèdre impose son désir, parle, certes, dit sa vérité, sans doute, mais comme un délirant peut imposer son délire. Il n'est plus question alors de *parrhêsia*, d'une parole qui puisse ouvrir un espace de dialogue, mais de la revendication d'un fantasme, où le tiers n'a plus de place. Phèdre alors n'affronte pas le risque de la vérité *parrhêsia*stique, mais, déjà, négocie sa mort.

V. Conclusion: la position d'un sujet

Dernier point: qui parle, dans la *parrhêsia*? De quelle légitimité s'autorise le parrhesiaste? On l'a vu, ce sont la vieillesse et l'affection qui fondent le discours de la nourrice. Ce sont cependant aussi précisément ces deux points qui la poussent à une palinodie tragique:

Sic te senectus nostra praecipiti sinat/ perire leto? siste furibundum impetum.

Ainsi, ma vieillesse te permettrait de te perdre dans la mort? Stoppe cet élan furieux³⁴!

Solamen annis unicum fessis, era,/ si tam proteruus incubat menti furor, contemne famam: fama uix uero fauet,/ peius merenti melior et peior bono./ temptemus animum tristem et intractabilem./ meus iste labor est aggredi iuuenem ferum/ mentemque saeuam flectere immitis uiri. Maîtresse, seul soutien dans l'épuisement de ma vieillesse, si ta folie te tient si violemment, méprise ta renommée. L'opinion n'a que peu de faveur pour la vérité, au pire elle accorde le meilleur, au bon, le pire. Allez, que j'aie sonder ce sombre individu indomptable. Ma tâche: m'attaquer à ce jeune fauve et triompher de sa virilité sauvage³⁵.

La nourrice était trop fragile sans doute pour assumer l'audace de sa parole. Le lien trop fort, peut-être, où l'angoisse de perdre (qui fait que la nourrice entre dans le délire de Phèdre) fait renoncer à la vérité et perdre tout bénéfice de tout le discours précédent. En revenant sur les points centraux (la renommée, la vérité) de son discours, la nourrice fait plus que se contredire: elle s'engage dans un acte qui défait toute cohérence entre les paroles et les actes. La relation qui autorisait la *parrhêsia* devient ce qui en autorise le contraire et la nourrice, pour ne pas risquer la mort de Phèdre, donc en n'assumant pas le risque de son discours (et montrant par là toutes les fragi-

34. Sen., *Phaed.* 262-263.

35. Sen., *Phaed.* 267-272.

lités de ce lien que sa force supposée cachait), se fait complice de la passion. Qui parle dans la *parrhêsia*? Nous le comprenons pour ainsi dire par la négative: ce n'est pas quelqu'un dont la place dans son lien avec l'interlocuteur est au moins problématique. Nous comprenons que la question «qui parle» doit s'accompagner de la question du lien (qui travaille forcément aussi l'identité) des interlocuteurs. Ce n'est pas quelqu'un, par ailleurs, qui se révèle incapable d'assumer les risques de sa parole. Si l'on voulait oser une version positive, on pourrait dire que celui qui parle dans la *parrhêsia* sait jouer de son lien à l'autre et le mettre en jeu dans le risque de sa parole: au fond, il peut réélaborer dans et par sa parole un lien qu'il impose moins qu'il ne l'expose à tous les déplacements.

Qu'aurait-il fallu dire à Phèdre? Sans doute partir non pas de ce qu'elle est, reine, fille de roi, épouse; non pas de ses devoirs. Il aurait sans doute fallu partir de l'état où elle se trouve: elle n'est qu'une Phèdre éperdue d'amour. Parler à un fou, ce n'est pas à la portée de tout le monde, lui dire ce qu'on pense, encore moins. C'est là la grande limite de la *parrhêsia*: ne peut en user que qui est suffisamment sûr de lui pour oser un autre discours, non pas celui des principes moraux, mais celui de ses propres failles. Tout dire, c'est aussi, et Plutarque le dit très bien, oser aussi s'impliquer dans le blâme, le conseil, non pas de manière artificielle, mais de manière vraie (si l'on peut dire), c'est-à-dire sincère³⁶. Ou toutefois être capable de donner à l'autre un bout de son expérience, un bout de son histoire, qu'il puisse intégrer dans celle qu'il se raconte et dont il est le héros. De ce point de vue, l'histoire de Phèdre, c'est son mythe. A qui parle la nourrice? A un mythe. Qui parle dans la *parrhêsia*? Pas la nourrice, personnage de théâtre qui dit ce que l'auteur veut qu'elle dise. Tel est toujours le problème de la *parrhêsia*: qui parle en dernière instance? Pour un épicurien, ce sera Epicure, pour un chrétien, c'est le Christ, pour un Juif, c'est le verbe, pour un personnage de théâtre, c'est l'auteur. Pour chacun, c'est une histoire, un récit dont il hérite et qui se construit, et qui peut aider l'autre à raconter son histoire. L'histoire de Phèdre, ce n'est pas son histoire et son mythe est une histoire dont elle s'absente. La *parrhêsia* alors pourrait tenir de la convergence entre deux histoires qui s'écrivent et puisent chacune dans l'autre de quoi l'infléchir, de quoi la continuer. De fait, les principes de la philosophie peuvent éclairer cette histoire, ils ne peuvent la construire — il revient au philosophe *parrhêsia*ste d'écouter l'autre raconter son histoire et de se laisser lui raconter un morceau de la sienne³⁷.

36. Plut., *De adul.* 71 F; 72 A B. Je me permets de renvoyer à LAURAND 2012, pp. 71-92.

37. Je voudrais remercier Montserrat Jufresa pour sa bienveillance, sa patience et son immense générosité scientifique. Mon intervention a donné lieu à un débat général dont j'ai beaucoup bénéficié: que tous les participants des journées de Barcelone trouvent ici l'expression de ma gratitude. Sophie Baillot m'a fait bénéficier de remarques importantes à la relecture de cet article et Henri Normand a participé dans l'amitié à son élaboration.

BIBLIOGRAPHIE

- B. DELIGNON 2006, *Les satires d'Horace et la comédie gréco-latine : une poétique de l'ambiguïté*, Louvain.
- D. KONSTAN *et alii* 1998, *Philodemus, On frank Criticism*, Introduction, Translation and Notes by D. KONSTAN, D. CLAY, C. E. GLAD, J.C. THOM and J. WARE, Atlanta.
- V. LAURAND, «Le “ton de la parrhêsia” (“tonos tês parrhêsias”) et la mesure de la vérité: la franchise de l'ami et sa contrefaçon dans le *De Adulatore* de Plutarque», in A.-I. BOUTON – C. A. J. LITTLEWOOD: *Self Representation and Illusion un Senecan Tragedy*, Oxford.
- TOUBOULIC et F. DASPET (dir) 2012, *Dire le Vrai dans l'Antiquité*, Bordeaux.
- C. LÉVY 2003, «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque?», *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 19, 127-140.
- LONG ET SEDLEY 1987, *Les Philosophes hellénistiques*, Traduction française par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001, titre original: *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987.
- S. MORTON BRAUND 2004, «*Libertas* or *Licentia*? Freedom and Criticism in Roman Satire», in I. SLUITER, R. ROSEN (eds), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden.
- H. M. ROISMAN 2000, «A New Look at Seneca's *Phaedra*», in G. W. M. HARRISON, *Seneca in Performance*, London.
- A.-J. VOELKE 1993, «La fonction thérapeutique du *logos* selon Chrysippe», dans A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg.
- C. WIRSZUBSKI 1950, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge.