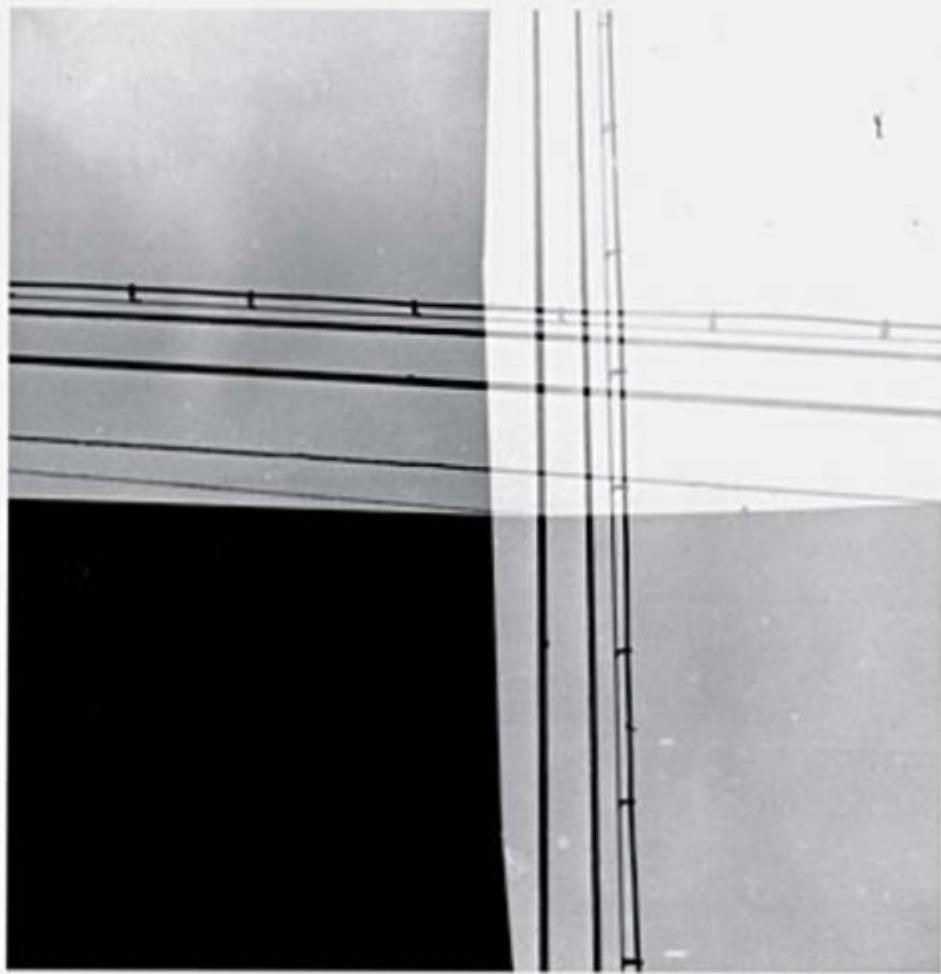


Michel Foucault

O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS



Michel Foucault

O Governo de Si e dos Outros

Curso no Collège de France
(1982-1983)

*Edição estabelecida por Frédéric Gros
sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana*

Tradução
EDUARDO BRANDÃO


wmfmartinsfontes

SÃO PAULO 2010

AULA DE 12 DE JANEIRO DE 1983

Primeira hora

Recapitulações de método. – Determinação do tema de estudo do ano. – Parresia e cultura de si. – O Tratado das paixões de Galeno. – A parresia: dificuldade de precisar a noção; referências bibliográficas. – Uma noção duradoura, plural, ambígua. – Platão diante do tirano de Siracusa: uma cena exemplar de parresia. – O eco de Édipo. Parresia versus demonstração/ensino/discussão. – O elemento do risco.

Da última vez eu lembrei brevemente a vocês qual era o projeto geral, a saber: procurar analisar o que podemos chamar de focos ou matrizes de experiência, como a loucura, a criminalidade, a sexualidade, e analisá-las segundo a correlação dos três eixos que constituem essas experiências, isto é: o eixo da formação dos saberes, o eixo da normatividade dos comportamentos e, enfim, o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito. Também procurei indicar a vocês quais os deslocamentos teóricos que esse gênero de análise implicava, uma vez que se tratava de estudar a formação dos saberes, a normatividade dos comportamentos e os modos de ser do sujeito em sua correlação. De fato, parece-me que a análise da formação dos saberes, uma vez que procuramos desenhá-la nessa perspectiva, deve ser feita não tanto como a história do desenvolvimento dos conhecimentos, mas a partir e do ponto de vista da análise das práticas discursivas e da história das formas de veridicção. Essa passagem, esse deslocamento do desenvolvimento dos conhecimentos para a análise das formas de veridicção constituiu um primeiro deslocamento teórico que era necessário operar. O segundo deslocamento teórico a operar é o que consiste, quando se trata de analisar a normatividade dos comportamentos, em se desprender do que seria uma Teoria Geral do Poder (com todas as maiúsculas) ou das explicações pela Dominação em geral, e em tentar fazer valer a história e a análise dos procedimentos e das tecnologias de governamentalidade. Enfim, o terceiro deslocamento que se trata, creio eu, de realizar é o que consiste em passar de uma teoria do

Instituto de Psicologia - UFRGS
Biblioteca

sujeito a partir da qual se procuraria destacar, em sua historicidade, os diferentes modos de ser da subjetividade, à análise das modalidades e técnicas da relação consigo, ou ainda à história dessa pragmática do sujeito em suas diferentes formas, de que procurei, no ano passado, dar a vocês alguns exemplos. Logo: análise das formas de veridicção; análise dos procedimentos de governamentalidade; análise da pragmática do sujeito e das técnicas do si. Eis pois os três deslocamentos que esbocei.

E indiquei a vocês que este ano eu queria retomar algumas das questões que haviam sido deixadas em suspenso nesse percurso, insistindo precisamente em alguns aspectos, algumas questões que marcam melhor a correlação desses três eixos. Eu tinha me consagrado, vamos dizer, principalmente a estudar sucessivamente cada um destes três eixos: o da formação dos saberes e das práticas de veridicção; o da normatividade dos comportamentos e da tecnologia do poder; enfim, o da constituição dos modos de ser do sujeito a partir das práticas de si. Gostaria agora de tentar ver como se pode estabelecer, como se estabelece efetivamente, a correlação deles e tentar apreender alguns pontos, alguns elementos, algumas noções e algumas práticas que assinalam essa correlação e mostram como efetivamente ela pode ser levada a cabo. E, [...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade*, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros: é um pouco disso que eu gostaria de lhes falar este ano. E portanto o curso deste ano será sem dúvida um pouco descontínuo. Enfim, gostaria de tentar estudar alguns aspectos desse problema geral, tomando algumas noções e algumas práticas particulares.

Então, o primeiro domínio, o primeiro dossier que eu gostaria de estudar é o que havíamos encontrado ano passado, a propósito da direção de consciência e das práticas de si na Antiguidade dos séculos I e II da nossa era. E, como vocês se lembram, havíamos encontrado essa noção interessantíssima que é a noção de *parresía*¹ [...**]. Um dos significados originais da palavra grega *parresía* é o “dizer tudo”, mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc. Essa noção de *parresía*, que era importante nas práticas da

* O dizer-a-verdade é a tradução aqui adotada para o que Foucault chama de *le dire-vrai*.
[N. do T.]

** M.F.: vocês preferem que eu escreva na lousa? [*ouvem-se rangidos de giz*].

direção de consciência, era, como vocês se lembram, uma noção rica, ambígua, difícil, na medida em que, em particular, designava uma virtude, uma qualidade (há pessoas que têm a *parresia* e outras que não têm a *parresia*); é um dever também (é preciso, efetivamente, sobretudo em alguns casos e situações, poder dar prova de *parresia*); e enfim é uma técnica, é um procedimento: há pessoas que sabem se servir da *parresia* e outras que não sabem se servir da *parresia*. E essa virtude, esse dever, essa técnica devem caracterizar, entre outras coisas e antes de mais nada, o homem que tem o encargo de quê? Pois bem, de dirigir os outros, em particular de dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada. Em outras palavras, a *parresia* é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo. Vocês se lembram que ano passado vimos como, na Antiguidade, desde a época clássica até a Antiguidade tardia, em particular nos dois primeiros séculos da nossa era, houve um desenvolvimento de uma certa cultura de si que adquirira naquele momento tais dimensões que se podia falar de uma verdadeira era dourada da cultura de si². E nessa cultura de si, nessa relação consigo, viu-se desenvolver toda uma técnica e toda uma arte que se aprendem e se exercem. Viu-se que essa arte de si necessita de uma relação com o outro. Em outras palavras: não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com outro. E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresia*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca.

Talvez vocês se lembrem mais particularmente, nessa temática geral, de um texto em que nos detivemos um pouco: o texto de Galeno no *Tratado das paixões*³, que é muito interessante e no qual vimos primeiro a velha, a antiga, a tradicional temática, ou antes, a dupla temática do cuidado de si e do conhecimento de si: a obrigação para todo indivíduo de se preocupar consigo mesmo, imediatamente ligada, como sua condição, ao conhecimento de si. Ninguém pode cuidar de si sem se conhecer. O que nos tinha posto na pista de uma coisa interessante, que era que o tal princípio, para nós tão fundamental, do *gnôthi seautón* (do conhecimento de si) repousa em e é um elemento do que é fundamentalmente o princípio mais geral, a saber: cuidar de si mesmo⁴. Nesse texto de Galeno, havíamos encontrado também a ideia de que, quando se cuida de si, só é possível fazê-lo de maneira contínua e permanente. Não, como no *Alcibiades* de Platão, no momento em que o adolescente vai entrar na vida

pública e se encarregar da cidade, mas é ao longo da sua existência, desde a juventude à consumação da velhice, que o homem deve cuidar de si mesmo⁵. Nesse mesmo texto de Galeno, vimos portanto que esse cuidado de si, que deve ser desenvolvido e exercido penosamente, continuamente ao longo da vida inteira, não pode prescindir do trabalho do juízo dos outros. Os que querem prescindir do juízo dos outros na opinião que se formam de si mesmos, esses, diz Galeno, frequentemente caem. Frase que será, num contexto totalmente diferente, retomada tantas vezes na espiritualidade cristã: os que prescindem da direção dos outros caem como folhas no outono⁶, dirá a espiritualidade cristã. Pois bem, Galeno já dizia: quando prescindimos do juízo dos outros pela opinião que temos de nós mesmos, caímos frequentemente. Em compensação, diz Galeno, raramente se enganam os que se remetem a outros no que concerne à constatação do seu próprio valor.

E, a partir desse princípio, Galeno dizia que era necessário, evidentemente, se dirigir a alguém para ajudar a si mesmo nessa constituição da opinião que se tem de si mesmo e no estabelecimento de uma relação adequada a si. Necessidade de se dirigir a outro. E qual seria esse outro? Havia aí um dos elementos de surpresa do texto: que esse alguém a quem se deve recorrer, Galeno, como vocês se lembram, não apresentava como um técnico – seja um técnico da medicina do corpo ou um técnico da medicina das almas, seja um médico ou um filósofo. Não, tratava-se segundo o texto de Galeno de se dirigir a um homem, contanto que com idade suficiente, com reputação suficientemente boa e, além disso, dotado de certa qualidade. Essa qualidade era a *parresia*, isto é, a fala franca. Um homem de idade, um homem de boa reputação e um homem de *parresia*: esses eram os três critérios, necessários e suficientes, para constituir e caracterizar aquele de que necessitamos para se relacionar conosco. Temos portanto, vamos dizer, toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade. Com a noção de *parresia*, temos, como vocês veem, uma noção que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo. O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a felicidade.

Eis o que era, podemos dizer, essa temática geral que encontrávamos em Galeno, no século II da nossa era. Então é isso que eu gostaria

de utilizar como ponto de partida, observando desde já que essa noção de *parresía*, que encontramos aí portanto, nesse texto e nos textos análogos consagrados à direção individual de consciência, extravasa largamente o uso e o sentido que foram identificados assim. Digamos que essa noção é um pouco uma noção aranha*, uma noção aranha que foi muito pouco estudada, devemos dizer. Primeiro porque, [muito embora os] próprios antigos se refiram com frequência a ela (veremos toda a série de textos em que é tratada essa *parresía*, e a série que utilizarei está longe de ser exaustiva, claro), não há no entanto, ou só muito pouco, reflexão direta sobre essa noção de *parresía*. É uma noção utilizada, é uma noção mencionada, não é uma noção diretamente refletida e tematizada como tal. Praticamente, entre os textos que chegaram até nós, só há um texto – e ainda assim em estado fragmentário – que é efetivamente um tratado consagrado à *parresía*. E esse tratado é o mais importante dos epicuristas nos primeiros séculos da nossa era. É o tratado de Filodemo, de que temos restos publicados e que vocês podem encontrar, sem tradução por sinal, no texto grego apenas, na coleção Teubner⁷. Fora disso, não possuímos reflexão direta dos próprios antigos sobre essa noção de *parresía*. E, por outro lado, é uma noção que, podemos dizer, não se integra de maneira facilmente identificável e localizável dentro deste ou daquele sistema conceitual ou doutrina filosófica. É um tema que corre de um sistema a outro, de uma doutrina a outra, de tal sorte que é muito difícil definir com exatidão seu sentido e identificar sua economia exata.

Questão bibliográfica sobre essa noção de *parresía*. Fora, é claro, o texto de Filodemo, não há grande coisa, em todo caso só conheço: primeiro, na *Real Encyclopädie* (a Pauly/Wissowa)⁸, um verbete consagrado à *parresía*, que foi escrito há bastante tempo (em 1938-39), justo antes da guerra, creio, por Philippson⁹. Segundo, um livro importante escrito na Itália por Scarpat, que data de 1964¹⁰, em que vocês encontram um desenrolar interessante, cuidadoso, dessa noção de *parresía*, com uma elisão curiosíssima de todos os significados, valores e usos dessa noção precisamente para a direção individual. Tudo o que diz respeito ao uso político da noção, tudo o que diz respeito também a seu uso religioso é bem feito; em compensação, [a obra é] totalmente lacunar quanto à direção de consciência individual. Enfim, vocês encontram nas atas do VIII Congresso da Associação Guillaume Budé, datado de 1968, um artigo em francês consagrado precisamente a Filodemo e a seu tratado sobre a *parresía*, escrito por Marcello Gigante¹¹.

* A noção que estende seus fios em todos os sentidos, que abrange vários domínios.
[N. do T.]

O que, do meu ponto de vista, merece reter a atenção nessa noção de *parresía* é, em primeiro lugar – vou dizer coisas muito elementares –, a longuíssima duração dessa noção, seu longuíssimo uso no decorrer de toda a Antiguidade, pois dessa noção de *parresía* – voltaremos evidentemente em mais detalhes a ela, hoje e da próxima vez – vocês encontrão o uso já bem instaurado, bem definido, em grandes textos clássicos, seja de Platão, seja de Eurípides, e depois através de toda uma série de outros textos (Isócrates, Demóstenes, Políbio, Filodemo, Plutarco, Marco Aurélio, Máximo de Tiro, Luciano, etc.); depois vocês vão encontrar novamente essa noção no finzinho da Antiguidade, na espiritualidade cristã, por exemplo, em São João Crisóstomo, em suas *Cartas a Olimpia*¹², na *Carta do exílio*¹³ ou em *Da providência de Deus*¹⁴; em Doroteu de Gaza¹⁵ também, vocês encontram um uso muito importante, muito rico e, até certo ponto, muito novo dessa noção de *parresía*. E nos textos latinos, se bem que a própria tradução do termo *parresía* seja um tanto incerta, não totalmente definida, vocês também encontram o tema, claro. Encontram-no em Sêneca¹⁶, encontram nos historiadores, claro, encontram também nos teóricos da retórica, como Quintiliano¹⁷. E então várias traduções, com uma série de palavras como *licentia*, *libertas*, *oratio libera*, etc. Logo, duração muito grande da noção.

Em segundo lugar, pluralidade dos registros nos quais vocês encontram essa noção, já que, mais uma vez, foi possível identificá-la bem claramente, muito bem definida na prática da direção individual, mas é utilizada também no campo político. E ela tem, aí também, toda uma pluralidade de significações interessantes e que evoluirão consideravelmente desde a democracia ateniense até o Império romano. E – vai ser uma das coisas que vou procurar estudar nas próximas aulas –, ela é utilizada nos confins do que poderíamos chamar de direção individual com o campo político, mais precisamente em torno do problema da alma do Príncipe: como se deve dirigir a alma do Príncipe e qual a forma de discurso necessária, ao mesmo tempo, para que o Príncipe, como indivíduo, constitua consigo mesmo uma relação adequada que garanta sua virtude e, também, de maneira que, com isso e com esse ensinamento, se faça do Príncipe um indivíduo moralmente válido, um governante que se encarregue e cuide não só de si próprio mas também dos outros? Qual é portanto o tipo de discurso tal que faça o Príncipe poder se encarregar de si mesmo, cuidar de si mesmo e se encarregar também daqueles a quem governa? Como governar o Príncipe de maneira que ele possa governar a si mesmo e aos outros? Esse vai ser um dos pontos sobre os quais eu gostaria de insistir. E, depois, vocês encontram também essa noção no

campo da experiência e na temática religiosas, onde temos uma curiosíssima e interessantíssima mudança, deslizamento, enfim inversão quase que de um polo a outro dessa noção de *parresia*, já que no ponto de partida nós a encontramos com o sentido de obrigação, para o mestre, de dizer toda a verdade que tem de ser dita ao discípulo; e, depois, vocês vão encontrar a noção da possibilidade, para o discípulo, de dizer tudo por conta própria ao mestre. Ou seja, vai se passar de um sentido da noção de *parresia*, que a situa como obrigação do mestre de dizer o que é verdade para o discípulo, ao de obrigação para o discípulo de dizer por conta própria o que é real ao mestre.

Uma terceira razão, enfim, que faz a riqueza dessa noção é que, qualquer que seja [a sua] valorização geral e constante (eu disse a vocês: é uma virtude, é uma qualidade), na realidade há muita ambiguidade girando em torno dessa noção, e sua valorização não era nem totalmente constante nem totalmente homogênea. Veremos, por exemplo, que a *parresia* cínica, a fala franca cínica está longe de ser uma noção, um valor absolutamente unívocos. E, na própria espiritualidade cristã, veremos que a *parresia* também pode perfeitamente ter o sentido de indiscrição, indiscrição com a qual se fala de tudo a propósito de si mesmo.

Tudo isso deve parecer ao mesmo tempo abstrato, impreciso, confuso e incerto para vocês. Vamos tentar então, se vocês quiserem, avançar um pouco e ser mais precisos. Não gostaria de refazer agora passo a passo a história dessa noção. Vou usar, vamos dizer, um texto mediano, um caso mediano, um exemplo mediano de *parresia*, que se situa, na história, precisamente quase a meio caminho entre a idade clássica e a grande espiritualidade cristã dos séculos IV-V, onde, no interior de um campo de filosofia ao mesmo tempo tradicional mas não muito bem definida, vamos ver em ação essa noção de *parresia*. Vale dizer que, evidentemente, é num texto de Plutarco, autor mediano em todos os sentidos do termo, que vou pegar esse exemplo da *parresia*. Bem, há um grande número de textos de Plutarco, voltaremos a isso daqui a pouco, dedicados, [ou antes] que fazem uso dessa noção de *parresia*, já que também nesse caso ela é muito raramente meditada em si mesma. Esse texto de Plutarco vocês vão encontrar nas *Vidas paralelas*, na “Vida de Dion”, no parágrafo V, paginação 960a. Bom, vocês sabem mais ou menos quem é Dion: Dion é irmão de Aristomaca. Mas vocês sem dúvida não sabem quem era Aristomaca. Aristomaca era uma das duas esposas oficiais de Dionísio, tirano de Siracusa. Dionísio tinha duas esposas. Uma era Aristomaca, e o irmão mais moço de Aristomaca se chamava Dion. E Dion – que vai ter uma importância considerável na vida de Siracusa,

em relação a Dionísio, o Velho, e sobretudo em relação a Dionísio, o Moço –, é esse Dion que vai ser discípulo, correspondente, avalista, fia-dor, anfitrião de Platão, quando Platão for para a Sicília. E é através dele que se dá a relação real, efetiva de Platão com a vida política de Siracusa e com a tirania de Dionísio.

Então, nesse texto consagrado a Dion, Plutarco lembra que Dion, jovem irmão de Aristomaca, era um rapaz dotado de belíssimas qualidades: a grandeza de alma, a coragem e a capacidade de aprender¹⁸. No entanto, cheio de vida, jovem que era da corte de um tirano como Dionísio, pois bem, ele havia sido habituado pouco a pouco ao temor, à “servidão” e aos prazeres. E, por causa disso, era “cheio de preconceitos”, quer dizer que – isso em referência evidente a temas estoicos ou estoicizantes – a própria qualidade da sua natureza não havia sido comprometida, mas algumas opiniões falsas tinham se depositado na sua alma, até o dia em que o acaso – um “gênio” benevolente, diz Plutarco¹⁹ – fez Platão aportar na costa da Sicília. É aí que Dion conhece Platão, segue seu ensino e aproveita as lições que o mestre lhe dá. Nesse momento sua verdadeira e boa natureza reaparece e, diz ele – é aí que se abordam as coisas –, “na candura juvenil da sua alma”, Dion esperava que Dionísio (seu tio, o tirano), “sob a influência das mesmas lições” que ele havia recebido, experimentasse “os mesmos sentimentos” que ele e “se deixasse ganhar facilmente para o bem. Em seu entusiasmo, portanto, ele fez tudo para que Dionísio entrasse em relação com Platão e escutasse suas lições”²⁰. Agora estão em cena Platão, Dion e Dionísio. “Tendo a conversa se entabulado entre eles, o fundo da discussão centrou-se na virtude, mas principalmente na coragem. Platão mostrou que os tiranos eram no mínimo corajosos; depois, afastando-se desse tema, estendeu-se sobre a justiça e fez ver que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz [portanto, lição sobre a virtude e os diferentes elementos, os diferentes componentes da virtude, as diferentes formas de virtude: coragem, justiça; M.F.]. O tirano não pôde suportar essas palavras [sobre o fato de que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz; M.F.] que julgou dirigidas contra ele e não escondeu seu descontentamento de ver os presentes acolherem com admiração o discurso do grande homem, que os encantava. Afinal, no auge da cólera e da exasperação, Dionísio perguntou a Platão: “O que você veio fazer na Sicília?” Platão respondeu: “Procurar um homem de bem.” O tirano repetiu: “Pelos deuses, é evidente que você ainda não o encontrou!” Dion pensou que a cólera de Dionísio parasse aí; e mandou Platão, que estava com pressa de ir embora, numa triera que levava Pólis de Esparta de volta para a Grécia. Mas Dionísio

pediu em segredo a Pólis que matasse Platão, se possível durante a travessia; senão, que pelo menos o vendesse. “Isso não fará mal a ele”, dizia, “como justo, ele será igualmente feliz, mesmo sendo escravo.” Pólis então, conta-se, tratou de ir vender Platão em Egina, porque havia uma guerra entre Egina e Atenas, e um decreto dos eginenses dizia que todo ateniense pego no território deles seria vendido. Esses incidentes não diminuíram a consideração e a confiança de que Dion gozava junto a Dionísio. Ele foi encarregado das mais altas missões. Enviado a Cartago, conquistou aí uma admiração extraordinária. Ele era praticamente o único cuja *parresía* o tirano suportava e a quem deixava dizer ousadamente o que lhe vinha à mente. Atesta isso a discussão que tiveram a propósito de Gelon [Gelon era um siracusano que havia exercido o poder antes de Dionísio; M.F.]. Um dia, parece, Dionísio criticava o governo de Gelon, que chamava de riso da Sicília [na verdade, é um jogo de palavras: em grego, rir é *gelan*, por conseguinte Gelon: *Gelôn/gelan*; então Dionísio fazia brincadeiras bestas com o nome de Gelon e dizia que ele era motivo de risadas da Sicília; M.F.]; e, como os cortesãos fingiam admirar esse jogo de palavras, Dion foi o único a mostrar sua desaprovação. “Apesar de tudo”, diz ele, “você é tirano graças a Gelon, que inspirava uma confiança de que você tirou proveito; mas, depois de ver você em ação, ninguém terá mais confiança em ninguém” [e Plutarco comenta essa declaração parresiástica de Dion a Dionísio; M.F.]. “Porque, de fato, é evidente que Gelon fez de uma cidade governada por um monarca o mais belo dos espetáculos e Dionísio, o mais horroroso.”²¹ Pois bem, a meu ver temos aí uma cena de certo modo exemplar do que é a *parresía*. Um homem se ergue diante de um tirano e lhe diz a verdade.

Enfim, é preciso examinar as coisas mais de perto. Vocês estão vendo, primeiro, que a cena é de certo modo duplicada. Há dois indivíduos que, sucessivamente, dão prova de *parresía*. Primeiro, Platão. Platão, dando a sua grande lição clássica e famosa sobre o que é a virtude, sobre o que é a coragem, sobre o que é a justiça, a relação entre justiça e felicidade, fala a verdade. Diz a verdade. Ele a diz em sua lição e também nessa réplica viva que dirige a Dionísio quando Dionísio, irritado com suas lições, lhe pergunta o que veio fazer na Sicília: vim procurar um homem de bem (dando portanto a entender que Dionísio não é esse homem de bem). Vocês estão vendo que a palavra *parresía* não é empregada a propósito de Platão, embora estejamos numa espécie de cena matricial da *parresía*. E, segundo elemento, segundo momento da cena – ou antes, prolongamento dessa cena –, Dion, discípulo de Platão, aparece depois da partida de Platão e da punição de Platão como aquele que, a despeito

dessa punição e desse castigo tão visível e espetacular, continua a dizer a verdade. Ele diz a verdade e está, em relação a Dionísio, numa situação um pouco diferente da de Platão. Ele não é o professor que ensina. Ele é aquele que, ao lado de Dionísio, como seu cortesão, como seu próximo, como seu cunhado, se encarrega de lhe dizer a verdade, de lhe dar opiniões e, eventualmente, replicar quando o tirano diz coisas que são falsas ou despropositadas. É a propósito de Dionísio que a palavra *parresía* é efetivamente pronunciada: Dion é, ao lado de Dionísio e depois da grande lição de Platão, aquele que utiliza a *parresía*. Ele é o parresiasta, ele é o verídico. Dion, o verídico.*

Eu gostaria – porque a ideia acabou me ocorrendo tarde (mais exatamente, cedo: esta manhã) – de aproximar essa cena de outra em que os personagens são bem semelhantes, pois se trata de um tirano (*týrannos*), do irmão da sua mulher e daquele que diz a verdade. Não sei até que ponto não seria o caso de analisar um pouco mais de perto a analogia de estrutura entre essas duas cenas. Vocês conhecem bem essa cena em que o cunhado do tirano vem lhe dizer a verdade, em que o tirano não quer ouvir a verdade, em que o tirano diz ao cunhado: na realidade, se você quer me dizer a verdade não é, de forma alguma, por uma boa razão, é porque você quer tomar o meu lugar. A que o cunhado responde: nada disso, apenas entenda meu caso, pense primeiro nisto: “Crês que alguém preferiria reinar entre temores a dormir tranquilo tendo o mesmo poder? No que me diz respeito, não nasci com o desejo de ser rei, mas sim com o de viver como um rei. E o mesmo se dá com qualquer outra pessoa capaz de raciocinar. Hoje obtenho tudo de ti sem nenhum temor: se fosse eu a reinar, quantas coisas teria de fazer contra a minha vontade! Como então eu poderia achar o trono preferível a um poder, a uma autoridade que não me causa nenhuma preocupação? Eu não engano a mim mesmo a ponto de desejar outra coisa além das honrarias acompanhadas de proveito. Hoje todos me cumprimentam e me acolhem com carinho. Hoje quem necessita de ti vem me ver em casa, pois com isso acredita obter tudo. E eu trocaria isto por aquilo? Não, uma mente sensata não se tornaria tão insensata. Não sou portanto amigo dessa ideia, nem jamais suportaria a companhia de quem o fosse.”²² Portanto ele diz: não se preocupe, você me acusa de querer tomar o seu lugar dizendo que vá procurar a verdade. Não quero de modo algum seu lugar, estou bem onde

* O manuscrito prolonga assim a análise dessa cena: “cena com dois componentes: o componente filosófico que instrui as almas e lhes diz a verdade; o componente político com o soberano no meio da corte; esses dois componentes se juntam na discussão tradicional: sobre tirania/felicidade/justiça”.

estou, nessa situação de privilegiado, de um dos primeiros da cidade, a seu lado. Não exerço o poder, mas simplesmente a autoridade, a autoridade tradicional. Quanto a você, vá primeiro a Píto e pergunte se eu relatei exatamente o oráculo. Vá buscar a verdade você mesmo. Eu a disse a você, quando vim de Píto. Se você não acredita em mim, vá você mesmo. É Creonte se dirigindo a Édipo, claro. Pois bem, aí, até certo ponto e do mesmo modo, temos uma situação de certa maneira típica, exemplar do tirano que exerce o poder, que o exercício do poder cega e a quem um outro, por acaso seu cunhado (o irmão da sua mulher), vem dizer a verdade. Ele vem dizer a verdade e o tirano, justamente, não a ouve. Pois bem, encontramos no texto de Plutarco essa cena edipiana com os papéis distribuídos mais ou menos da mesma maneira.

Agora tentemos ver um pouco o que é essa *parresía* que age nesse texto de Plutarco. Como vamos caracterizar a *parresía*? Bom, talvez me demore um pouco, mas vocês vão me perdoar porque eu gostaria que as coisas ficassem bem claras. Quando se trata de definir o que é a *parresía*, é preciso ser prudente e andar passo a passo. O que faz que Plutarco possa dizer que Dion pratica a *parresía*? Ele pratica a *parresía*, como Platão, aliás, ainda que isso não seja dito a propósito de Platão. Pois bem, a *parresía* é primeiro o fato de dizer a verdade. O que distingue Dion dos cortesãos que rodeiam Dionísio é justamente que os cortesãos riem quando Dionísio faz uma piadinha boba e fingem que a consideram uma espirituosidade, não porque seja verdade, mas porque são lisonjeadores. O parresiasta será aquele que diz a verdade e que, por conseguinte, se distanciará de tudo o que pode ser mentira e bajulação. *Parresiázesthai* é dizer a verdade. É evidente por exemplo que, quando Platão dizia num de seus diálogos que a vida dos justos é feliz e a dos injustos, infeliz, e Deus sabe que ele disse isso com frequência, não dava em cada caso prova de *parresía*. É somente nessa situação e nesse contexto preciso que ele dá prova de *parresía*. Ou ainda quando Dion diz a Dionísio: Gelon inspirava confiança à cidade, e naquele momento a cidade era feliz; mas você já não inspira confiança à cidade e, por conseguinte, a cidade é infeliz, ele dá prova de *parresía*. Mas, quando o próprio Plutarco retoma, na frase seguinte, essa ideia e diz: de fato, a cidade governada por Gelon representava o espetáculo mais belo e a cidade governada por Dionísio o espetáculo mais horroroso, não faz nada mais que repetir o que dizia Dion. Ele repete, mas não dá prova de *parresía*. Então, por conseguinte, podemos dizer que a *parresía* é mesmo uma maneira de dizer a verdade, mas o que define a *parresía* não é esse conteúdo da verdade. A *parresía* é uma certa maneira de dizer a verdade. Mas o que é uma "maneira de

dizer a verdade"? E como podemos analisar as diferentes maneiras possíveis de dizer a verdade? Onde situar essa maneira de dizer a verdade que caracteriza a *parresia*?

Comecemos por eliminar rapidamente algumas hipóteses. Digamos esquematicamente que de ordinário analisamos as maneiras de dizer a verdade, seja pela própria estrutura do discurso, seja pela finalidade do discurso, seja, vamos dizer, pelos efeitos que a finalidade do discurso tem sobre a estrutura, e nesse momento você analisa os discursos de acordo com a estratégia destes. As diferentes maneiras de dizer a verdade podem aparecer como formas, seja de uma estratégia da demonstração, seja de uma estratégia da persuasão, seja de uma estratégia do ensino, seja de uma estratégia da discussão. Faz a *parresia* parte de uma dessas estratégias, é a *parresia* uma maneira de demonstrar, é uma maneira de persuadir, é uma maneira de ensinar, é uma maneira de discutir? Rapidamente, essas quatro questões.

É evidente que a *parresia* não pertence a uma estratégia da demonstração, não é uma maneira de demonstrar. Vocês veem isso muito bem no texto de Plutarco, no qual há toda uma série de exemplos de *parresia*. Platão, é claro, quando faz sua grande teoria sobre o que é a virtude, demonstra o que é a justiça e a coragem, etc. Mas não dá prova de *parresia* somente nessa demonstração, ele dá prova de *parresia* também na sua réplica a Dionísio. E, quanto a Dion, ele não faz nenhuma sustentação, ele se contenta em dar opiniões, ele se contenta em proferir aforismos, sem nenhum desenvolvimento demonstrativo. Logo a *parresia* pode de fato utilizar elementos de demonstração. Pode haver *parresia* em fazer certas demonstrações. E afinal, quando Galileu escrever seus *Diálogos*, ele dará prova de *parresia* num texto demonstrativo. Mas não é a demonstração nem a estrutura racional do discurso que vão definir a *parresia*.

Em segundo lugar, é a *parresia* uma estratégia da persuasão? Pertence ela a uma arte, que seria a arte da retórica? Aí, evidentemente, as coisas são um pouco mais complicadas, porque, como veremos, de um lado, a *parresia* como técnica, como procedimento, como maneira de dizer as coisas, pode e muitas vezes deve efetivamente utilizar os recursos da retórica; de outro lado, em certos tratados de retórica a *parresia* (a fala franca, a veridicidade) vai encontrar lugar, e encontrar lugar como uma figura de estilo, figura de estilo por sinal bastante paradoxal, bastante curiosa. Mas [quando] Quintiliano abre espaço, entre o que chama de figuras do pensamento (voltaremos a tudo isso), à *parresia* (à veridicidade, à fala franca) – no segundo capítulo do livro IX, parágrafo 27 –, ele apresenta essa figura de pensamento como a mais despojada de to-

das as figuras. O que há de mais despojado, diz ele, que a verdadeira *libertas*²³? A *parresia*, do ponto de vista de Quintiliano, é uma figura de pensamento, mas como o grau zero da retórica, em que a figura de pensamento consiste em não utilizar figura alguma. Apesar disso, como vocês veem, há entre *parresia* e retórica todo um foco de discussões, toda uma rede de interferências, proximidades, intricações, etc., que será preciso destrinchar. Mas podemos dizer de modo geral que a *parresia* não pode simplesmente se definir, no interior do campo da retórica, como um elemento pertencente à retórica. Por um lado porque, como vocês viram, a *parresia* se define fundamentalmente, essencialmente e primeiramente como o dizer-a-verdade, enquanto a retórica é uma maneira, uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso a fim de persuadir. Mas que esse discurso diga a verdade ou não, não é essencial à retórica. E, por outro lado, a *parresia*, como vocês veem, é capaz de adquirir formas totalmente diferentes, já que haverá *parresia* tanto no discurso longo de Platão como nos aforismos ou nas réplicas breves de Dion. Não há forma retórica específica da *parresia*. E, principalmente, na *parresia* não se trata tanto de persuadir, ou não se trata necessariamente de persuadir. Claro, quando dá uma lição em Dionísio, Platão tenta persuadi-lo. Quando Dion dá conselhos a Dionísio, é para que este os siga, e nessa medida a *parresia* [corresponde] de fato, assim como a retórica, [à] vontade de persuadir. Ela poderia, ela deve apelar para procedimentos da retórica. Mas não é necessariamente o objetivo e a finalidade da *parresia*. É claro que, quando Platão responde a Dionísio: vim procurar um homem de bem na Sicília, deixando implícito que não o encontra, temos aí algo que é da ordem do desafio, da ordem da ironia, da ordem do insulto, da crítica. Não é para persuadi-lo. Do mesmo modo, quando Dion salienta a Dionísio que seu governo é ruim enquanto o de Gelon era bom, aí também é um juízo, é uma opinião, não é uma tentativa de persuadir. Logo a *parresia* não deve, a meu ver, ser classificada ou compreendida do ponto de vista da retórica.

Ela também não é uma maneira de ensinar, não é uma pedagogia. Porque, se é verdade que a *parresia* sempre se dirige a alguém a quem se quer dizer a verdade, não se trata necessariamente de ensinar a este. Pode-se ensinar a alguém, era o que Platão queria fazer, mas há nas cenas de que acabo de falar toda uma brutalidade, toda uma violência, todo um lado abrupto da *parresia*, totalmente diferente do que pode ser um procedimento pedagógico. O parresiasta, aquele que diz a verdade dessa forma, pois bem, ele lança a verdade na cara daquele com quem dialoga ou a quem se dirige, sem que se possa encontrar esse percurso próprio

da pedagogia que vai do conhecido ao desconhecido, do simples ao complexo, do elemento ao conjunto. Pode-se também dizer, até certo ponto, que há na *parresía* algo totalmente contrário a pelo menos certos procedimentos da pedagogia. Em particular, nada mais distante – é um ponto importante ao qual será preciso voltar – do que a *parresía* daquilo que é a célebre ironia socrática ou socrático-platônica. Nessa ironia socrática, de que se trata? Pois bem, trata-se de um jogo no qual o mestre finge não saber e conduz o discípulo a formular o que este não sabia saber. Na *parresía*, ao contrário, como se fosse uma verdadeira anti-ironia, quem diz a verdade lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer mais que calar-se, ou sufocar de furor, ou ainda passar a um registro totalmente diferente, que é, no caso de Dionísio ante Platão, a tentativa de assassinato. Em vez de ser aquele a quem o mestre se dirige que descobre por si mesmo, pela ironia, a verdade que ele não sabia saber, nesse caso ele está em presença de uma verdade que ele não pode aceitar e que o leva à injustiça, ao excesso, à loucura, à cegueira... Temos nesse caso um efeito que é muito exatamente, não apenas anti-irônico, mas até antipedagógico.

Quarta questão: quer dizer então que a *parresía* não é uma certa maneira de discutir? Ela não pertence à demonstração, não pertence à retórica, não pertence à pedagogia. Poderíamos dizer que ela pertence à erística²⁴? Não seria ela, na realidade, uma certa maneira de enfrentar um adversário? Não haveria na *parresía* uma estrutura agonística entre dois personagens que se defrontam e que entram em luta em torno, ambos, da verdade? Em certo sentido, creio que já nos aproximamos muito mais do valor da *parresía* quando fazemos valer sua estrutura agonística. Mas não creio que a *parresía* faça parte de uma arte da discussão, na medida em que a arte da discussão permite fazer triunfar o que acreditamos ser verdadeiro. De fato, nas duas figuras que vemos aqui – no caso de Platão ante Dionísio e no caso de Dion ante esse mesmo Dionísio –, não se trata tanto de uma discussão em que um dos discursos procuraria prevalecer sobre o outro. Há, de um lado, um dos interlocutores que diz a verdade, e que se preocupa, no fundo, com dizer a verdade o mais depressa, o mais alto, o mais claro possível; e depois, em face, o outro que não responde, ou que responde por outra coisa que não são discursos. E, se retomarmos esse episódio importante de Dionísio e Platão, vocês verão como isso funciona: de um lado, Platão ensina. Dionísio não está nem persuadido, nem ensinado, nem vencido numa discussão. No ponto de conclusão do ensino, Dionísio substitui o que é a linguagem (a for-

mulação da verdade pela linguagem) por uma vitória que não é a vitória do logos, que não é a vitória do discurso, que é a vitória da violência, da violência pura, já que Dionísio manda vender Platão como escravo em Egina.

Resumamos (foi um pouco lento, mas acho que era preciso pôr um pouco de lado isso tudo). Digamos que a *parresia* é, pois, uma certa maneira de dizer a verdade, e é preciso saber o que é essa maneira. Mas essa maneira não pertence nem à erística e a uma arte de discutir, nem à pedagogia e a uma arte de ensinar, nem à retórica e a uma arte de persuadir, nem tampouco a uma arte da demonstração. Ou ainda, não encontramos, creio, o que é a *parresia*, não podemos isolá-la, não podemos apreender o que a constitui nem na análise das formas internas do discurso nem nos efeitos que esse discurso se propõe obter. Não a encontramos no que poderíamos chamar de estratégias discursivas. Então em que é que ela consiste, se não é no próprio discurso e em suas estruturas? Se não é na finalidade do discurso que podemos situar a *parresia*, onde podemos situá-la?

Pois bem, retomemos a cena, ou essas duas cenas da *parresia*, procurando destacar os elementos que contribuem para constituí-la. Platão e Dion são pessoas dotadas de *parresia*, pessoas que utilizam a *parresia*, que se servem de *parresia*, sob formas muito diferentes – ora lições, aforismos, réplicas, opiniões, juízos. Mas, quaisquer que sejam as formas em que essa verdade é dita, quaisquer que sejam as formas utilizadas por essa *parresia* quando se recorre a ela, sempre há *parresia* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade. Em outras palavras, creio que, se queremos analisar o que é a *parresia*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor. A *parresia* deve ser procurada do lado do efeito que seu próprio dizer-a-verdade pode produzir no locutor, do efeito de retorno que o dizer-a-verdade pode produzir no locutor a partir do efeito que ele produz no interlocutor. Em outras palavras, dizer a verdade em presença de Dionísio, o tirano que fica furioso, é abrir para quem diz a verdade um certo espaço de risco, é abrir um perigo, é abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo, e é isso que constitui a *parresia*. A *parresia* deve ser situada portanto no que liga o locutor ao fato de que o que ele diz é a verdade, e às consequências que decorrem do fato de que ele

disse a verdade. Platão e Dion são, nessas cenas, pessoas que praticam a *parresiázesthai*, que praticam a *parresia*, na medida em que dizem de fato atualmente a verdade, e em que, dizendo-a, se expõem, eles que a disseram, a pagar o preço, ou certo preço, por tê-la dito. E, no caso, não é um preço qualquer que estão dispostos a pagar e que afirmam no dizer-a-verdade estar dispostos a pagar: esse preço é a morte. Temos aí, podemos dizer – e é por isso que utilizo essa cena como uma cena matricial, exemplar para a *parresia* –, o ponto em que os sujeitos empreendem voluntariamente dizer-a-verdade, aceitando voluntária e explicitamente que esse dizer a verdade poderia lhes custar sua própria existência. Os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade. Ou, mais exatamente, os parresiastas são os que empreendem dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte. Pois bem, está aí, me parece, o nó do que é a *parresia*. Eu não gostaria, evidentemente, que parássemos nessa formulação um tanto patética da relação entre o dizer-a-verdade e o risco da morte, mas, enfim, é isso que temos agora de destrinchar um pouco.

Bom, estou embaraçado. Temos aqui afinal de contas – sem fazer como Pierre Bellemare e chamar a propaganda²⁵ – uma pausa bem natural no que quero dizer. Então, se vocês quiserem, vamos descansar cinco minutos e depois continuamos. Porque senão corro o risco de me embalar por mais meia hora, mais quarenta e cinco minutos, e seria talvez meio cansativo. Nós nos encontramos daqui a cinco minutos.

*

NOTAS

1. Cf. aula de 10 de março de 1982, in *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (col. "Hautes Études"), 2001, pp. 355-94. [Trad. bras.: *A hermenêutica do sujeito*, 2^a ed., São Paulo, Martins Fontes, 2006.]
2. Cf. aula de 3 de fevereiro de 1982, *id.*, pp. 172-4.
3. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. fr. R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914. Para a análise de Foucault desse texto, cf. *L'Herméneutique du sujet*, ed. cit., pp. 378-82 [trad. bras. *Hermenêutica do sujeito*, pp. 479-84].
4. Sobre a relação entre "cuidado de si" e "conhecimento de si", cf. as aulas do mês de janeiro de 1982 (in *L'Herméneutique du sujet*).
5. Sobre esse movimento de extensão do cuidado de si à totalidade da existência, cf. a aula de 20 de janeiro de 1982 (*ibid.*).
6. A metáfora das folhas mortas provém de Isaías (64): "Todos nós murchamos como folhas mortas, e nossas faltas nos levam como o vento."

7. Filodemo, *Peri parresia*, ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914. Para uma análise desse texto, cf. *L'Herméneutique du sujet*.
8. A Pauly's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart, 1894-1980) é um dicionário enciclopédico alemão fundamental. Às vezes é abreviada PW, isto é, Pauly-Wissowa, do nome dos primeiros editores. Podem ser encontradas duas novas edições mais fáceis de manejar: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart, 5 vols., 1964-1975; *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, 1996-2002.
9. Não se encontra nada parecido na bibliografia completa dos escritos de Robert Philippson (in R. Philippson, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Olms, 1983, pp. 339-52). Mas é provável que Foucault faça referência aqui ao verbete "Philodemus" (RE 19, 2, 1938, 2444-2482), em que fala do tratado de Filodemo sobre a *parresia*.
10. G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.
11. M. Gigante, "Philodème et la liberté de parole", in *Association Guillaume Budé, actes du VIIIe congrès, Paris 5-10 avril 1968*, Paris, Les Belles Lettres, 1970. Cf. a análise desse texto in *L'Herméneutique du sujet*, pp. 371-4.
12. Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*, intr., trad. fr. e notas de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 13), 1947.
13. Jean Chrysostome, *Lettre d'exil*, intr., trad. fr. e notas de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 103), 1964 (no sentido, aqui, de confiança: 3-55 p. 72, 16-51 p. 138, 17-9 p. 140).
14. Jean Chrysostome, *Sur la Providence de Dieu*, intr., trad. fr. e notas de A.-M. Malingrey, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 79), 1961. Segundo A.-M. Malingrey (n. 2, pp. 66-7) no triplo sentido de uma segurança confiante (XI-12 p. 67), de uma liberdade de palavra de quem transmite a palavra de Deus (XIV-6 p. 205) ou de uma segurança corajosa ante as perseguições (XIX-11 p. 241, XXIV-1 p. 272).
15. *Oeuvres spirituelles par Dorothee de Gaza*, intr., texto grego, trad. fr. e notas de L. Regnault & J. de Précille, Paris, Éditions du Cerf (col. "Sources chrétiennes" 72), 1963. A *parresia* tem o sentido, seja de segurança confiante (1613 B, p. 112, ou 1661 C, p. 226), seja de impudência culpada (1665 A-D, pp. 235-6).
16. Para uma análise da "libertas" em Sêneca, cf. *L'Herméneutique du sujet*, ed. cit., pp. 385-8 [trad. bras. *A hermenéutica do sujeito*, pp. 487-92].
17. Para a definição da *parresia* (*libertas*) por Quintiliano, cf. *infra*, nota 23.
18. Plutarco, *Vies parallèles*, t. III, "Dion", 959d, cap. IV, trad. fr. B. Latzarus, Paris, Classiques Garnier, p. 110.
19. "Foi um gênio (*daimon tis*), parece, que lançando de longe as bases da liberdade dos siracusanos e preparando a queda da tirania, trouxe Platão da Itália a Siracusa" (*id.*).
20. *Ibid.*
21. *Id.*, pp. 110-1.
22. Sófocles, *Oedipe-roi*, versos 584-602, in *Tragédies*, t. I, trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 230.
23. Quintiliano, *Institution oratoire*, livros VIII-IX, trad. fr. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1978: "Poderíamos dizer a mesma coisa dessa linguagem livre, que Cornificio chama de licença e os gregos de *parresia*. O que é menos despojado de qualquer figura do que uma verdadeira liberdade (*quid enim minus figuratum quam vera libertas?*)?" (p. 177).
24. Entende-se por esse termo uma arte da controvérsia e do debate (do grego *eris*: disputa, querela; a deusa Eris é a deusa da Discórdia), desenvolvido principalmente pela Escola de Mégara (séculos V-IV). Num texto célebre (cap. II das *Refutações sofísticas*), Aristóteles

distingue os argumentos didáticos, dialéticos, críticos e erísticos (definidos como argumentos que concluem a partir de premissas prováveis somente em aparência).

25. Alusão a um programa de TV famoso na época ("C'est arrivé un jour" [Aconteceu um dia]), em que P. Bellemare, da TF1, mantinha o público em suspense contando histórias de cortar o fôlego e chamava a propaganda bem no momento mais crítico do relato.

AULA DE 12 DE JANEIRO DE 1983

Segunda hora

Pontos de irredutibilidade do enunciado parresiástico ao enunciado performativo: abertura de um risco indeterminado/expressão pública de uma convicção pessoal/emprego de uma livre coragem. – Pragmática e dramática do discurso. – Uso clássico da noção de parresia: democracia (Políbio) e cidadania (Eurípides).

Então, para tentar destrinchar um pouco a fórmula geral e meio trêmula que eu lhes propunha há pouco – [tomando como] situação limite [a] do parresiasta que se levanta, toma a palavra, diz a verdade diante do tirano e arrisca a vida – vou, a título de referência, tomar como contra-exemplo (tornou-se batido, mas afinal talvez seja cômodo), como uma forma de enunciação exatamente inversa da *parresia*, o que é chamado, já faz anos e anos, de enunciados performativos¹. Vocês sabem muito bem que, para haver um enunciado performativo, é preciso que haja certo contexto, mais ou menos estritamente institucionalizado, um indivíduo que tenha o estatuto requerido ou que se encontre numa situação bem definida. Dado isso tudo como condição para que um enunciado seja performativo, pois bem, [um indivíduo] formula esse enunciado. E o enunciado é performativo na medida em que a própria enunciação efetua a coisa enunciada.* Vocês conhecem o exemplo arquibanal: o presidente da sessão senta e diz: “Está aberta a sessão.” O enunciado “está aberta a sessão”, apesar da sua aparência, não é uma afirmação. Não é nem verdadeiro nem falso. O caso simplesmente, o que é essencial, é que a formulação “está aberta a sessão” faz que a sessão esteja, por isso, aberta. Ou ainda, num contexto muito mais fracamente institucionalizado mas que implica apesar disso um conjunto de ritos e uma certa situação bem definida, quando alguém diz: “desculpe”, pois bem, efetiva-

* O manuscrito precisa: “O performativo se consuma num mundo que garante que o dizer efetua a coisa dita.”

mente ele pediu desculpas, e a própria enunciação “desculpe” efetua a coisa enunciada, a saber, que fulano pediu desculpas a beltrano. Pois bem, agora, a partir desse exemplo, retomemos os diferentes elementos da *parresia*, desse enunciado de verdade e sobretudo da cena no interior da qual se efetua a *parresia*. Com esse texto de Plutarco – e nesse caso temos até certo ponto um elemento comum aos enunciados performativos – estamos numa situação bem típica, bem conhecida, bem institucionalizada: o soberano. O texto mostra bem: o soberano está ali, rodeado por seus cortesãos. O filósofo vem dar sua lição, os cortesãos aplaudem a lição. A outra cena, também presente nesse texto, é muito semelhante e muito pouco diferente: é ainda o tirano Dionísio no meio da sua corte. Os cortesãos estão lá, riem das graçolas de Dionísio, e alguém, Dion, se levanta e toma a palavra. O soberano, os cortesãos, aquele que diz a verdade: cena clássica (era também a cena, como vocês se lembram, de *Édipo*).

No entanto, há uma diferença, que é maior e capital. É que num enunciado performativo os elementos dados na situação são tais que, pronunciado o enunciado, pois bem, segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado. Ao passo que, ao contrário, na *parresia*, qualquer que seja o caráter habitual, familiar, quase institucionalizado da situação em que ela se efetua, o que faz a *parresia* é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos. A *parresia* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado. E esse risco indeterminado é evidentemente função dos elementos da situação. Quando nos encontramos numa situação como essa, o risco é de certo modo exatamente aberto, pois o caráter, a forma ilimitada do poder tirânico, o temperamento excessivo de Dionísio, as paixões que o animam, tudo isso pode levar aos piores efeitos, no caso efetivamente à vontade de mandar matar quem diz a verdade. Mas, como vocês veem, ainda que não se trate de uma situação tão extrema quanto essa, mesmo quando não se trata de um tirano que tem poder de vida e morte sobre quem fala, o que vai definir o enunciado da *parresia*, o que vai precisamente fazer do enunciado da sua verdade na forma da *parresia* algo absolutamente singular, entre as outras formas de enunciados e entre as outras formulações da verdade, é que na *parresia* há abertura de um risco. No desenrolar de uma demonstração que se faz em condições neutras não há *parresia*, muito embora haja enunciado da verdade, porque quem

enuncia assim a verdade não assume nenhum risco. O enunciado da verdade não abre nenhum risco se vocês não o encaram como um elemento num procedimento demonstrativo. Mas a partir do momento em que o enunciado da verdade, esteja ele dentro – pensem em Galileu – ou fora de um procedimento demonstrativo, constitui um acontecimento irruptivo, abrindo para o sujeito que fala um risco não definido ou mal definido, nesse momento pode-se dizer que há *parresia*. É portanto, em certo sentido, o contrário do performativo, em que a enunciação de algo provoca e suscita, em função do código geral e do campo institucional em que o enunciado performativo é pronunciado, um acontecimento plenamente determinado. Aí, ao contrário, é um dizer-a-verdade, um dizer-a-verdade irruptivo, um dizer-a-verdade que fratura e que abre o risco: possibilidade, campo de perigos, ou em todo caso eventualidade não determinada. É a primeira coisa, a primeira característica.

Em segundo lugar – sempre comparando com o enunciado performativo –, vocês sabem muito bem que, num enunciado performativo, o estatuto do sujeito da enunciação é importante. Quem abre a sessão pelo simples fato de dizer “está aberta a sessão” tem de ter autoridade para tanto e ser presidente da sessão. Quem diz “desculpe” só pronunciará um enunciado performativo a partir do momento em que, efetivamente, se encontrar numa situação tal que, tendo ofendido seu interlocutor ou se encontrando nesta ou naquela situação com respeito a ele, poderá ou deverá pedir desculpas. Quem diz “eu te batizo” tem de ter o estatuto que lhe permita batizar, ou seja, pelo menos ser cristão, etc. Mas se esse estatuto é indispensável para a efetivação de um enunciado performativo, em compensação, para que ele tenha um enunciado performativo pouco importa que haja uma relação de certo modo pessoal entre quem enuncia e o próprio enunciado. Em outras palavras, de maneira totalmente empírica, o cristão que diz “eu te batizo” fazendo os gestos que faz, pouco importa que acredite em Deus e no Diabo. A partir do momento em que ele terá efetivamente feito esse gesto e pronunciado essas palavras nas condições requeridas, ele terá batizado e o enunciado será performativo. O presidente que diz “abro a sessão”, pouco importa se a sessão lhe encha a paciência ou se ele cochile. Ele terá dito “está aberta a sessão”. Do mesmo modo no caso da desculpa: o que faz que o “desculpe” seja performativo não é, de modo algum, que o sujeito seja sincero quando diz “desculpe”. É simplesmente o fato de que ele pronunciou a frase, ainda que diga consigo mesmo: vou dar o troco, você vai ver. Em compensação, na *parresia*, e o que faz a *parresia* é que não só essa indiferença não é possível, como a *parresia* é uma espécie de for-

mulação da verdade em dois níveis: um primeiro nível que é o do enunciado da própria verdade (nesse momento como no performativo, diz-se a coisa, e ponto final); e um segundo nível do ato parresiástico, da enunciação parresiástica, que é a afirmação de que essa verdade que nomeamos, nós a pensamos, nós a estimamos, nós a consideramos efetivamente, nós mesmos autenticamente, como autenticamente verdadeira. Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo. Esse desdobramento, ou esse redobramento do enunciado da verdade pelo enunciado da verdade, devido ao fato de que eu penso essa verdade e que, pensando-a, eu a digo, é isso que é indispensável ao ato parresiástico. No texto de Plutarco que escolhi, é claro que esses dois níveis, como aliás acontece na maioria das vezes, não são explicitamente distintos, e esse segundo nível (esse nível da afirmação sobre a afirmação) muitas vezes é implícito. Apesar disso, se vocês considerarem os próprios elementos da cena que constitui a *parresía*, verão muito bem que há nesses elementos algo que indica essa afirmação sobre a afirmação. É essencialmente o caráter público dessa afirmação, não apenas o caráter público, mas o fato de que essa *parresía* – nem sempre é o caso – se dá sob a forma de uma cena em que você tem: o tirano; diante dele o homem que fala, que se levantou ou que dá a sua lição e que diz a verdade; e, depois, em torno, há os cortesãos cuja atitude varia de acordo com os momentos, a situação, quem fala, etc. E esse ritual solene do dizer-a-verdade em que o sujeito compromete o que ele pensa no que ele diz, em que atesta a verdade do que pensa na enunciação do que diz, é isso que é manifestado por essa cena, essa espécie de liça, esse desafio. Em outras palavras, creio que há, no interior do enunciado parresiástico, algo que poderíamos chamar de pacto: o pacto do sujeito que fala consigo mesmo. Pacto que, por sua vez, tem dois níveis: o nível do ato de enunciação e [o nível], implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga ao enunciado que acaba de dizer, mas se liga também à enunciação. E é nisso que o pacto é duplo. Por um lado, o sujeito diz na *parresía*: eis a verdade. Ele diz que pensa efetivamente essa verdade, e nisso se liga ao enunciado e ao conteúdo do enunciado. Mas ele pactua também na medida em que diz: sou aquele que disse essa verdade; eu me ligo portanto à enunciação e assumo o risco por todas as suas consequências. A *parresía* [compreende] portanto o enunciado da verdade; depois, acima desse enunciado, um elemento implícito que poderíamos chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato do enunciado: sou aquele que disse isso. E [através] da

liça, do desafio, da grande cena do homem se levantando diante do tirano e, aos olhos de toda a corte, ao ouvido de toda a corte, dizendo a verdade, pois bem, foi esse pacto que se manifestou.

Terceira diferença entre o enunciado performativo e o enunciado parresiástico: um enunciado performativo supõe que aquele que fala tenha um estatuto que lhe permita, ao pronunciar seu enunciado, realizar o que é enunciado; ele tem de ser presidente para abrir efetivamente a sessão, ele tem de ter sofrido uma ofensa para dizer "eu te perdoo" e para que o "eu te perdoo" seja um enunciado performativo. Já o que caracteriza um enunciado parresiástico não é o fato de que o sujeito que fala tenha este ou aquele estatuto. Ele pode ser um filósofo, pode ser o cunhado do tirano, pode ser um cortesão, pode ser qualquer um. Logo, não é o estatuto que é importante e que é necessário. O que caracteriza o enunciado parresiástico é que, justamente, fora do estatuto e de tudo o que poderia codificar e determinar a situação, o parresiasta é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala. Afinal se, por seu estatuto, Platão devia de fato ensinar sua filosofia – é o que lhe pediam –, ele era perfeitamente livre, quando Dionísio lhe fez a pergunta, para não responder: eu vim à Sicília procurar um homem de bem (e – subentendido – não o encontrei). Isso era de certo modo como que um suplemento em relação à função estatutária de Platão como mestre. Do mesmo modo, Dion, como cortesão, cunhado do tirano, etc., devia – era sua função – dar boas opiniões e bons conselhos a Dionísio para que ele pudesse governar bem. Afinal, ele era livre para dizer ou não dizer: quando Gelon governava era bom; e, agora que você governa, a cidade está num estado desastroso. Enquanto o enunciado performativo define um jogo determinado no qual o estatuto de quem fala e a situação na qual se encontra determinam exatamente o que ele pode e o que ele deve dizer, só há *parresia* quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresia* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem.

A *parresia* – e aqui eu sintetizo, pedindo que me perdoem por ter sido tão arrastado e ter me detido tanto – é portanto uma certa maneira de falar. Mais precisamente, é uma maneira de dizer a verdade. Em terceiro lugar, é uma maneira de dizer a verdade tal que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade. Em quarto lugar, a *parresia* é uma maneira de abrir esse risco vinculado ao dizer-a-verdade constituinte-nos de certo modo como parceiro de nós mesmos quan-

do falamos, vinculando-nos ao enunciado da verdade e vinculando-nos à enunciação da verdade. Enfim, a *parresia* é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A *parresia* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parresia* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre. Nessa medida, para essa palavra *parresia*, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por “fala franca”, poderemos, creio eu, se [dela] dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de “veridicidade”. O parresiasta, aquele que utiliza a *parresia*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico. E (poderemos talvez voltar a isso, não sei se vou ter tempo) me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na noção de *parresia* (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia.

Desculpem-me todas essas demoras, tratava-se de situar a questão da *parresia* no tríplice contexto a partir do qual eu queria abordá-la. Em primeiro lugar, vamos dizer, se adotamos essa definição da *parresia*, vocês veem que, primeiro, surge é claro uma questão filosófica fundamental. Vê-se em todo caso que a *parresia* introduz uma questão filosófica fundamental que é nada mais nada menos que o vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade. Não [a questão], que conhecemos bem, de saber até que ponto a verdade bitola, limita ou constrange o exercício da liberdade, mas de certo modo a questão inversa: como e em que medida a obrigação de verdade – o “obrigar-se à verdade”, o “obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade” –, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade? Como [o fato de] se obrigar à verdade (se obrigar à verdade, se obrigar pela verdade, pelo conteúdo do que se diz e pelo fato de que se diz) é efetivamente o exercício, e o exercício mais elevado, da liberdade? É sobre o fundo dessa questão que, creio eu, se deve desenvolver toda a análise da *parresia*.

Em segundo lugar, um contexto metodológico mais estrito, mais próximo da análise, e que eu gostaria de condensar ou resumir muito esquematicamente assim. Se adotarmos essa definição geral da *parresia* a partir do exemplo de Plutarco, veremos que a *parresia* é portanto uma maneira de dizer em que o enunciado e o ato de enunciação vão ter como

que “efeitos de retorno” sobre o próprio sujeito, efeitos de retorno não, é claro, sob a forma da consequência. Talvez eu não tenha sido suficientemente claro a esse respeito, mas, vamos dizer, não é porque de fato [Dionísio] quis matar Platão por ter dito o que ele disse que houve *parresia*. Há *parresia* a partir do momento em que Platão aceita de fato o risco de ser exilado, morto, vendido, etc., por dizer a verdade. Logo a *parresia* é aquilo por que o sujeito se liga ao enunciado, [à] enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação. Pois bem, se é isso a *parresia*, vocês veem que temos talvez aí toda uma camada de análises possíveis acerca do efeito do discurso. Você sabem perfeitamente os problemas e a distinção que podem existir entre a análise da língua e dos fatos de língua e a análise dos discursos. O que chamamos, o que poderíamos chamar em todo caso de pragmática do discurso, o que é? Pois bem, é a análise do que, na situação real de quem fala, afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado. Nessa medida, vocês estão vendo que a análise ou a identificação de algo como um enunciado performativo pertence mais exatamente a uma pragmática do discurso. Você têm uma situação que é tal, um estatuto do sujeito falante que é tal, que o enunciado “a sessão está aberta” vai ter certo valor e certo sentido que não serão os mesmos se a situação for diferente e se o sujeito falante for diferente. Se um jornalista no canto de uma sala diz “a sessão está aberta”, ele constata que a sessão acaba de ser aberta. Se é o presidente da sessão que diz “a sessão está aberta”, vocês sabem muito bem que o enunciado não tem o mesmo valor nem o mesmo sentido. Tudo isso é conhecido. Você veem que a análise da pragmática do discurso é a análise dos elementos e dos mecanismos pelos quais a situação na qual se encontra o enunciador vai modificar o que pode ser o valor ou o sentido do discurso. O discurso muda de sentido em função dessa situação, e a pragmática do discurso é isto: em que a situação ou o estatuto do sujeito falante modificam ou afetam o sentido e o valor do enunciado?

Com a *parresia*, vemos aparecer toda uma família de fatos de discurso, digamos, que são totalmente diferentes, que são quase o inverso, a projeção em espelho do que é chamado pragmática do discurso. Trata-se, de fato, com a *parresia*, de toda uma série de fatos de discurso em que não é a situação real de quem fala que vai afetar ou modificar o valor do enunciado. Na *parresia*, o enunciado e o ato de enunciação vão, ao mesmo tempo, afetar de uma maneira ou de outra o modo de ser do sujeito e fazer, pura e simplesmente – considerando as coisas sob a sua forma

mais geral e mais neutra —, que aquele que disse a coisa a tenha dito efetivamente e se vincula, por um ato mais ou menos explícito, ao fato de tê-la dito. Essa retroação, que faz que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito ou que, ao produzir o acontecimento do enunciado, o sujeito modifique ou afirme, ou em todo caso determine e precise, qual é seu modo de ser na medida em que fala, pois bem, é isso, a meu ver, que caracteriza um outro tipo de fatos de discurso totalmente diferentes dos da pragmática. E o que poderíamos chamar, vamos dizer — eliminando tudo o que pode haver de patético na palavra —, de “dramática” do discurso é a análise desses fatos de discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador. No caso, me parece que a *parresia* é exatamente o que poderíamos chamar de um dos aspectos e uma das formas da dramática do discurso verdadeiro. Trata-se, na *parresia*, da maneira como, afirmando o verdadeiro, e no próprio ato dessa afirmação, você se constitui como aquele que diz a verdade, que disse a verdade, que se reconhece naquele e como aquele que disse a verdade. A análise da *parresia* é a análise dessa dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato do dizer-a-verdade. E creio que poderíamos, dessa maneira, fazer toda uma análise da dramática e das diferentes formas dramáticas do discurso verdadeiro: o profeta, o adivinho, o filósofo, o cientista. Todos eles, quaisquer que sejam efetivamente as determinações sociais que podem definir [seu] estatuto, todos eles de fato empregam uma certa dramática do discurso verdadeiro, isto é, têm uma certa maneira de se vincular, como sujeitos, à verdade do que dizem. E é claro que eles não se ligam da mesma maneira à verdade do que dizem, conforme falem como adivinhos, conforme falem como profetas, conforme falem como filósofos ou conforme falem como cientistas dentro de uma instituição científica. Esse modo muito diferente de vinculação do sujeito à própria enunciação da verdade é o que, a meu ver, abriria o campo para estudos possíveis sobre a dramática do discurso verdadeiro.

E chego então ao que gostaria de tratar um pouco este ano. Considerando portanto como pano de fundo geral a questão filosófica da relação entre a obrigação da verdade e o exercício da verdade, considerando como ponto de vista metodológico o que poderíamos chamar de dramática geral do discurso verdadeiro, gostaria de ver se não podemos, desse duplo ponto de vista (filosófico e metodológico), fazer a história, a genealogia, etc., do que poderíamos chamar de discurso político. Existirá uma dramática política do discurso verdadeiro e quais podem ser as di-

ferentes formas, as diferentes estruturas da dramática do discurso político? Em outras palavras, quando alguém se ergue, na cidade ou ante o tirano, ou quando o cortesão se aproxima de quem exerce o poder, ou quando o político sobe à tribuna e diz: "Eu lhes digo a verdade", qual o tipo de dramática do discurso verdadeiro que ele emprega? O que eu gostaria de fazer este ano é, portanto, uma história do discurso da governamentalidade que tomaria como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro, que procuraria identificar algumas dessas grandes formas da dramática do discurso verdadeiro.

Gostaria de tomar como ponto de partida precisamente a maneira como vemos se formar aqui essa noção de *parresía*: como podemos identificar, na Antiguidade, a formação de certa dramática do discurso verdadeiro na ordem da política, que é o discurso do conselheiro? Como, de uma *parresía* que, como vocês vão ver daqui a pouco ou da próxima vez, vai caracterizar o orador público, se passou a uma concepção da *parresía* que caracteriza a dramática do conselheiro que, ao lado do Príncipe, toma a palavra e lhe diz o que é preciso fazer? Serão as primeiras figuras que eu gostaria de estudar. Em segundo lugar, gostaria de estudar a figura do que chamarei assim, um pouco esquematicamente – todas essas palavras são evidentemente bastante arbitrárias –, de dramática do ministro, isto é, essa nova dramática do discurso verdadeiro na ordem da política que aparece por volta do século XVI, quando a arte de governar começa a adquirir sua estatura e sua autonomia e [a] definir sua técnica própria em função do que é o Estado. O que é esse discurso verdadeiro que será dirigido ao monarca por seu "ministro"*, em nome de uma coisa que se chama razão de Estado e em função de certa forma de saber que é o saber do Estado? Em terceiro lugar, poderíamos, mas não sei se vou ter tempo, ver surgir uma terceira figura da dramática do discurso verdadeiro na ordem da política, que é a figura, digamos, do "crítico": o que é o discurso crítico na ordem da política que vemos se formar, se desenvolver, em todo caso adquirir certo estatuto no século XVIII e prosseguir ao longo do século XIX e do século XX? E enfim, claro, poderíamos identificar uma quarta figura na dramática do discurso verdadeiro na ordem da política, que é a figura do revolucionário. O que é aquele que se levanta, no meio de uma sociedade, e que diz: digo a verdade, e digo a verdade em nome de uma coisa que é a revolução que vou fazer e que vamos fazer juntos?

* Foucault precisa: entre aspas.

Eis um pouco, vamos dizer, o quadro geral dos estudos deste ano. Então estou ao mesmo tempo atrasado e adiantado. Atrasado em relação ao que queria fazer e adiantado se tivesse desejado terminar aí. [...] Então primeira série de estudos, ou primeiras considerações sobre a maneira como se formou esse personagem, enfim esse gênero de dramática do discurso que Dion exemplifica no texto de Plutarco. A cena de que lhes falo data do século IV (mas foi escrita por Plutarco no início do século II a.C.). Nela vemos a figura desse conselheiro do Príncipe, que, ao lado dele, perto dele, e até ligado a ele por laços de parentesco, se levanta e lhe diz a verdade. E diz a verdade num modo de discurso que Plutarco chama precisamente de *parresía*. Procurei dar a vocês uma espécie de panorama geral da noção e dos tipos de problema que ela podia colocar. Mas, enfim, não se deve esquecer que, quando se retoma então a história diacrônica da noção de *parresía*, ela não tem, nos textos clássicos, nos textos do século IV, o sentido que Plutarco lhe dá, o sentido em que ele a utiliza a propósito de Dion. O uso da palavra *parresía* nos textos clássicos é um pouco mais complexo e bastante diferente. Eu gostaria, aqui, hoje, e da próxima vez, lhes indicar alguns desses usos.

Primeiro, enquanto no texto de Plutarco – e aliás até mesmo em função do que eu lhes disse quando procurei elucidar essa noção – a *parresía* parece ligada a uma virtude, a uma qualidade pessoal, a uma coragem (é a coragem na liberdade de dizer-a-verdade), a palavra *parresía*, tal como vocês a veem empregada na época clássica, não comporta, pelo menos não comporta primeiramente, fundamentalmente e essencialmente, essa dimensão da coragem pessoal, mas é antes um conceito que se refere a duas coisas: de um lado, uma certa estrutura política que caracteriza a cidade; em segundo lugar, o estatuto social e político de certos indivíduos no interior dessa cidade. Primeiro, a *parresía* como estrutura política. Só uma referência, que não é aliás do século IV, pois é de Políbio, mas que situa um pouco o problema. No texto de Políbio (livro II, capítulo 38, parágrafo 6), o regime dos aqueus [é definido] por três grandes características. Ele diz que, entre os aqueus, há cidades nas quais

* M.F. acrescenta: Antes de começar um pouco essa história da *parresía* e dessa primeira figura, a do conselheiro, gostaria de retomar, não uma questão, mas enfim uma coisa que eu havia abordado da última vez; seria a possibilidade, se vocês desejarem, de um encontro com aqueles dentre vocês que estudam. Mais uma vez, não é para excluir os outros, mas podemos efetivamente ter questões, relações de trabalho um pouco diferentes das relações puramente espetaculares que podemos ter no interior do curso. Não sei, será que, eventualmente, aqueles de vocês que estudam, que desejariam que pudéssemos conversar sobre seu trabalho, ou que gostariam de me fazer perguntas sobre o que digo, mas em função do seu próprio trabalho, será que quarta-feira que vem, por volta de quinze para meio-dia? Tirariamos uma meia hora para o café, e tento reservar a sala ao lado desta, quer dizer a sala 3, acho. Nós nos encontrariam assim, em vinte, trinta, enfim um pequeno número... Concordam, querem fazer isso?

existe: *demokratía* (democracia); segundo, *isegoría*; terceiro, *parresía*². *Demokratía*, isto é, participação, não de todos, mas de todo o *dêmos*, isto é, de todos os que podem ser qualificados como cidadãos e, por conseguinte, como membros do *dêmos*, participantes do poder. *Isegoría* se relaciona à estrutura de igualdade que faz que direito e dever, liberdade e obrigação sejam os mesmos, sejam iguais, aqui também para todos os que fazem parte do *dêmos*, e por conseguinte têm o estatuto de cidadão. E, enfim, terceira característica desses Estados, o fato de que neles encontramos a *parresía*. Encontramos a *parresía*, isto é, a liberdade para os cidadãos de tomar a palavra, e tomar a palavra, claro, no campo da política, entendendo-se campo da política tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de forma bem concreta: o direito na assembleia, e na assembleia reunida, inclusive para quem não exerce um cargo específico, inclusive para quem não é um magistrado, de se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz. É isso a *parresía*: uma estrutura política.

Agora, vocês têm toda uma série de outros usos da palavra *parresía*, que se referem menos a essa estrutura geral da cidade do que ao estatuto dos indivíduos, [como] aparece com bastante clareza em vários textos de Eurípides. Primeiro, vocês encontram na tragédia chamada *Ion*, versos 668-675, o seguinte texto: "Se não encontro a que me gerou, a vida será impossível para mim; e, se me fosse permitido fazer um voto, gostaria que essa mulher fosse ateniense [essa mulher que me gerou e que eu busco; M.F.] para que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente [*hós moi génetai metróthen parresía*: para que herde a *parresía* do lado materno; M.F.]. Se um estrangeiro entra numa cidade em que a raça não tem mácula, ainda que a lei dele faça um cidadão, sua língua continuará sendo serva; ele não tem o direito de dizer tudo [*ouk ekhei parresian*: ele não tem a *parresía*; M.F.]"³ Então, o que é esse texto e o que vemos nele? Trata-se de alguém que está em busca do seu nascimento, que não sabe quem é sua mãe e que quer, por conseguinte, saber em que cidade e a que comunidade social pertence. E por que quer saber? Quer saber precisamente para saber se tem o direito de falar. E, como está em Atenas procurando essa mulher, espera que a mãe que ele vai enfim descobrir seja ateniense, pertença portanto a essa comunidade, a esse *dêmos*, etc., e que, em consequência desse nascimento, ele tenha o direito de falar livremente, de ter a *parresía*. Porque, diz ele, numa cidade "sem mácula", isto é, precisamente, numa cidade em que se conservaram as tradições, numa cidade em que a *politeia* (a constituição) não foi alterada por uma tirania ou por um despotismo, nem tampouco

pela integração abusiva de pessoas que não são verdadeiramente cidadãos, pois bem, numa cidade que permaneceu sem mácula e em que a *politeia* continuou sendo o que devia ser, somente os que são cidadãos têm a *parresia*. Como vocês estão vendo, fora desse tema geral que esteia a busca de maternidade desse único personagem e que vincula o direito de falar ao pertencimento ao *dêmos*, duas coisas merecem ser retidas. Primeiro, é que esse direito de falar, essa *parresia* é transmitida, no caso, pela mãe. Segundo, vocês estão vendo também que, diante dos cidadãos que têm o direito de falar, se define e aparece o estatuto do estrangeiro cuja língua é serva, sendo a cidade sem mácula. Mais exatamente: *tó ge stóma dôulon* (sua boca é escrava). Quer dizer que o direito de falar, a restrição sobre a liberdade do discurso político é total. Ele não tem essa liberdade do discurso político, não tem a *parresia*. Logo: pertencimento a um *dêmos*; *parresia* como direito à palavra, direito à palavra herdado em linha materna; e, enfim, exclusão dos não cidadãos, cuja língua é serva. É isso que aparece.

Escutem, eu gostaria que parássemos aqui, apesar de não ter acabado completamente, mas sinto que se eu me lançar na comparação entre esses dois textos e os outros textos de Eurípides... Então da próxima vez continuamos a partir daqui, obrigado.

*

NOTAS

1. Cf. as duas referências essenciais: J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire* (orig.: *How To Do Things with Words*, 1962), intr. e trad. fr. G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970; J. Searle, *Les Actes de langage* (orig.: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969), trad. fr. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1977.

2. “Não seria possível encontrar um regime ideal de igualdade, de liberdade, numa palavra, de democracia, mais perfeito do que entre os aqueus (*isegorías kai parresías kai katholou demokratías alethinés système kai proairesin eilikrinestéran ouk àn heúroi tis tês para tois Akaioîs hyparkhoûses*)” (Políbio, *Histórias*, livro II, 38, 6, trad. P. Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 211).

3. *Ion*, versos 671-675, in Eurípides, *Tragédies*, t. III, trad. fr. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 211.