

# FOUCAULT ET TAYLOR SUR LA VÉRITÉ, LA LIBERTÉ ET L'IDENTITÉ SUBJECTIVE. LE VOULOIR-DIRE-VRAI DANS LA PARRËSIA

Valérie Daoust (Université d'Ottawa)

*Cet article traite de la question de la relation entre la vérité, la liberté et l'identité dans la pensée de Michel Foucault. En considérant la critique de Foucault par Charles Taylor, dans son article «Foucault on Freedom and Truth», j'analyse les implications de l'hypothèse répressive sur la sexualité et la prétendue impossibilité d'une libération par la vérité. Le refus par Foucault de considérer l'identité homosexuelle comme une identité fixe relevant d'une connaissance de soi nous conduit à son projet d'existence esthétique. Cette vie créatrice, comme nous le verrons dans ses cours Le Gouvernement de soi et des autres, implique un certain rapport à soi qui nécessite néanmoins un rapport à l'autre. Au sein de ce rapport, ainsi que dans le vouloir-dire-vrai de la parrësia, on trouve des conceptions de vérité et de liberté qui échapperaient à la critique taylorienne et qui s'ouvrent sur d'autres possibilités de pratiques de la liberté.*

Dans son article «Foucault on Freedom and Truth»<sup>1</sup>, Charles Taylor remet en question la possibilité chez Foucault, d'une pensée cohérente sur la libération sexuelle, dans le cadre de l'hypothèse répressive. Selon Taylor, une pensée qui refuserait toute vérité définitive ne pourrait, sans contredit, élaborer une idée de l'identité qui reposerait sur la libération face au non-vrai répressif, sans supposer l'existence d'une vérité ou d'une authenticité identitaire à reconnaître. Une réponse éventuelle ou virtuelle de Foucault consisterait à dire qu'en matière de liberté sexuelle et de création de nouvelles identités sexuelles, il ne s'agit pas des mêmes notions de vérité et d'authenticité dont parle Taylor. Ce n'est pas mon intention ici de reprendre les arguments du débat Taylor-Connolly et de les évaluer à la lumière des textes de Foucault sur lesquels Taylor a pu fon-

---

<sup>1</sup> C. Taylor, «Foucault on Freedom and Truth», dans D. Couzens Hoy (Éd.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986), 69-102.

der ses critiques<sup>2</sup>. Je me propose d'examiner les dimensions plutôt éthiques et politiques qu'épistémologiques de la différence Foucault-Taylor sur la liberté et la vérité en me penchant sur les derniers textes de Foucault et en évoquant la question de l'identité sexuelle. Un «dialogue» entre Taylor et Foucault sur les questions de liberté et d'identité sexuelle examine des notions de vérité que pourrait proposer la pensée de Foucault pour ensuite évaluer si elles réussissent à répondre à la critique taylorienne. Notamment, la notion de vérité comme *parrèsia*, développée dans les derniers cours de Foucault, suffirait-elle à amener Taylor à revoir les propos de son article «Foucault on Freedom and Truth»?

### **Critique de Taylor et l'hypothèse répressive chez Foucault**

Selon Taylor, la pensée de Foucault exclut l'idée qu'il pourrait exister une libération par la vérité, dans la mesure où il n'y a pas de vérité extérieure aux rapports de pouvoir. Autrement dit, les relations de pouvoir déterminent l'individu dans sa manière de connaître le monde, de l'organiser, de le catégoriser, et de se situer par rapport à celui-ci. Nous ne sommes jamais à l'extérieur des relations de pouvoir, productrices du savoir, et qui nous constituent comme objets du savoir, mais aussi comme sujets connaissant. L'idée foucauldienne d'un sujet constitué dans les entrelacements des pouvoirs et des savoirs conduit Taylor à penser que sans la possibilité d'échapper au pouvoir, il n'y a pas, chez Foucault, la possibilité de vivre, si je puis dire, comme sujet libéré et authentique.

En considérant la question de la vérité, Foucault nous met en garde, en effet, contre cette idée de vérité comme récompense des esprits libres et le privilège de ceux qui ont réussi à se libérer:

(la vérité) [...] n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, [...] le privilège de ceux qui ont su s'affranchir. La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque

---

<sup>2</sup> La première version de l'article de Taylor parue dans *Political Theory* (Sage, vol. 12, mai 1984, 152-183). À ce texte suit une critique de W. E. Connolly («Michel Foucault: An Exchange: Taylor, Foucault, and Otherness», *Political Theory*, Vol. 13, 1985, 365-376) et une réponse de Taylor («Connolly, Foucault, and Truth», *Political Theory*, Vol. 13, 1985, 377-386).

société a son régime de vérité, sa ‘politique générale’ de la vérité: c’est-à-dire, les types de discours qu’elle accueille et fait fonctionner comme vrais<sup>3</sup>.

Il faut également se garder d’une lecture simpliste de l’hypothèse répressive selon laquelle un pouvoir étranger règnerait sur l’individu pour qui les conditions de libération s’harmonisent avec un projet d’auto-libération. En effet, l’hypothèse répressive relève elle-même de discours qui véhiculent une certaine idée de la vérité. Dans *La Volonté de savoir*, Foucault aborde la question de la répression sexuelle<sup>4</sup>, qui promet la libération individuelle par le discours sur le sexe<sup>5</sup>. La question qu’il se pose n’est plus celle de ses prédécesseurs: pourquoi sommes-nous réprimés sexuellement? Il cherche plutôt à comprendre les mécanismes sociaux qui conduisent à nous construire en tant que sujets réprimés<sup>6</sup>. Au lieu de voir, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, un processus de restriction, un pouvoir qui s’exerce sur nous, par la censure et l’interdiction, Foucault constate une «mise en discours» du sexe, c’est-à-dire une prolifération, par la constitu-

---

<sup>3</sup> Dans son article, Taylor cite ce passage de Foucault (*Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1980, 131). L’article de Taylor a été traduit («Foucault, la liberté, la vérité» dans D. Couzens Hoy (Éd.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles: Le point philosophique, 1989, 85-120) et je me réfère ici à cette version française, dont les propos de Foucault sont tirés de «Vérité et pouvoir», *L’Arc* 70 (1977).

<sup>4</sup> L’hypothèse répressive identifie ordinairement le début de la répression à partir du XVII<sup>e</sup> siècle (après la Renaissance jugée plus laxiste et dont Érasme demeure une figure célèbre pour la rédaction des *Colloques*, parus en 1522, véritables écrits d’éducation sexuelle pour les jeunes) et connaîtrait son point culminant à l’époque victorienne. Sur la question de la répression sexuelle ou du processus de civilisation, se référer à P. Ariès, J. V. Ussell, et N. Élias.

<sup>5</sup> La réflexion de Foucault est évidemment une critique de S. Freud et de ses épigones, notamment W. Reich et H. Marcuse. Freud fait de la sexualité non seulement un objet de science mais aussi l’objet d’une exploration individuelle, quoiqu’il considère toujours le caractère nécessaire de la répression dans la mesure où la sexualité est antagoniste à la civilisation. Reich et Marcuse tentent d’appliquer la pensée psychanalytique à l’analyse de la répression sociale, dans une optique libératrice. La génération de 1968 reprendra ainsi à son compte l’hypothèse répressive et promettra la réelle libération du désir sexuel.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Volonté de savoir*, t. 1 (Paris: Gallimard, 1976), 16.

tion de savoirs, de techniques qui incitent à parler du sexe pour le rendre utile socialement. La biologie, la médecine, et plus récemment la psychanalyse s'inscrivent dans la tradition pastorale catholique de l'aveu de la chair, où tout doit être dit sur le sexe, et sur lequel on ne tiendra plus qu'un discours moral mais un discours rationnel, celui de la *scientia sexualis*.

Dans ce contexte, l'hypothèse répressive et l'idée de libération du pouvoir font partie de cette «mise en discours» du sexe. Puisque l'idée même de la libération n'est pas extérieure aux relations de pouvoir/savoir, il ne faut pas s'imaginer, écrit Foucault, que si on dit «oui» au sexe, on dit nécessairement «non» au pouvoir<sup>7</sup>. Non seulement le discours de la science assujettit l'homme comme malade, lui découvrant toutes sortes de névroses, mais aussi comme sujet auto-réprimé, dont la libération n'est possible que par l'entremise de cette même science ou, d'un point de vue politique, par l'entremise d'un projet déterminé des savoirs. Ces savoirs créent en quelque sorte un sujet réprimé qu'ils promettent de libérer. Cette libération de l'homme, par rapport à ce qui l'assujettit, devrait alors comprendre, selon Foucault, une libération plus fondamentale, celle qui s'oppose à l'idée selon laquelle il est réprimé.

Dans sa lecture nuancée, Taylor est également sensible à ce niveau parfois ignoré de la pensée foucauldienne. Cependant, le fait de voir le jeu de la répression/libération sexuelle comme l'effet d'un certain discours/pouvoir ne fait que renforcer l'opinion selon laquelle toute libération par la vérité est impossible chez Foucault. Selon Taylor, la possibilité d'accès à une vérité plus profonde, à une expression plus authentique de soi, serait niée, chez Foucault, par le fait que les désirs de libération et de plus grande authenticité sont également pensés comme une construction des jeux du pouvoir et du savoir.

Taylor comprend les limites que pose Foucault en ce qui concerne la possibilité d'accéder à l'authenticité d'un vrai moi par le biais d'une vérité définitive, qui serait extérieure à tout contexte déterminant du sujet. Bien que Taylor pense lui aussi que l'identité individuelle se crée à partir du contexte, il l'envisage toutefois selon un rapport dialogique, qui permet la reconnaissance de l'autre, selon un horizon commun de signification<sup>8</sup>. Ce que Taylor reproche finalement à Foucault, c'est

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *Histoire...*, 208-209.

<sup>8</sup> C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité* (Québec: Bellarmin, 1992), 87.

qu'il ne ferait pas de distinction entre les différentes formes de pouvoirs, adoptant ainsi une position de neutralité, pouvant laisser survenir une forme de relativisme<sup>9</sup>. Celui-ci empêcherait de penser un changement de forme de vie qui s'accorderait avec une plus grande acceptation de la vérité et donc avec l'expression d'une plus grande liberté, ce qui rend impossible aux yeux de Taylor tout idéal normatif partagé et dialogique. Taylor ne peut que rester insatisfait devant l'idée nietzschéenne de la vérité pensée comme une série de masques dont la révélation de l'un ne ferait qu'en cacher un autre, et qui ne représentent que les formes déguisées du pouvoir sans possibilité de libération (ni donc de liberté) réelle.

On peut néanmoins reprocher à Taylor de ne pas avoir vu que, chez Foucault, si la libération du pouvoir est impossible, une pratique de la liberté qui tente d'articuler différents positionnements stratégiques à l'intérieur du pouvoir est possible et même souhaitable. Foucault invite, en fait, à se libérer de la libération, en reconnaissant que le discours libertaire est factice et incite à un auto-assujettissement. Il s'agit d'un discours du pouvoir que moi, j'aurais intériorisé: je serais l'agent de ma propre répression<sup>10</sup>. La remise en question du discours de la répression chez Foucault ne conduit pourtant pas à la découverte d'une vérité identique ni à l'identité d'un soi véritable, mais à l'endroit, à la case de départ, où l'individu peut entreprendre sa propre construction de lui-même. Qu'est-ce que cela implique pour la construction identitaire sexuelle?

---

<sup>9</sup> Taylor se réfère à *Surveiller et punir* pour reprocher à Foucault de rester neutre devant les différents pouvoirs d'un point de vue historique. Taylor veut reconnaître dans le passage de l'âge classique à l'époque moderne humaniste un progrès objectivement identifiable. Il ne me semble pas pourtant que Foucault cherche à adopter une position de neutralité. D'un point de vue archéologique, il veut découvrir les rationalités qui dirigent les époques, et montre, d'un point de vue généalogique, que la nôtre n'est pas moins extérieure aux relations de pouvoir.

<sup>10</sup> Le sujet n'échappe donc pas aux «modes de subjectivation» à la fois des pratiques divines, en tant qu'il se trouve dans la catégorie des malades ou des bien portants, et de l'auto-assujettissement normalisateur, là où «l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une 'sexualité'» réprimée, et à libérer. («Le sujet et le pouvoir», dans D. Defert, F. Ewald (Éd.) *Dits et écrits*, t. 4, Paris: Gallimard, 1994, 223).

### La construction identitaire homosexuelle

Prenons comme cas paradigmatique l'élaboration de l'identité homosexuelle. En dehors de son caractère emblématique un tel exemple concerne particulièrement Foucault et pourrait donner accès à un aspect de la *parrésia* que j'évoquerai plus loin. Dans *La volonté de savoir*, on se rappelle de la célèbre description de l'homosexuel au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est à ce moment que l'homosexuel deviendrait un personnage avec une intériorité spécifique: il est question d'un «hermaphrodisme de l'âme» ou une «androgynie intérieure», et la sexualité vient définir la véritable nature individuelle de l'homosexuel qui constitue désormais, avec ses semblables, une espèce particulière<sup>11</sup>.

Pour Foucault, l'identité homosexuelle relève, dès lors, de la *scientia sexualis* qui opère une spécialisation individuelle reposant sur des pratiques sexuelles et sur une «*incorporation des perversions*»<sup>12</sup>. Les mécanismes de pouvoir s'emparent de la sexualité, cherchent à l'ordonner, et croient pouvoir le faire en catégorisant les individus selon leurs pratiques, et surtout, selon leurs désirs sexuels. Tout cela est possible avec la complicité de chacun, de son aveu, de sa confession, dans ce contexte médical où l'être humain devient objet de savoir, et où l'on transforme l'insolite sexuel en pathologie.

Si l'on reprend l'hypothèse répressive pour l'appliquer à la question identitaire homosexuelle, la première libération – qui serait aux yeux de Foucault une fausse libération, consisterait à se libérer seulement du caractère pathologique définissant l'homosexualité. Ainsi, la personne gaie ou lesbienne, par un examen attentif de son désir se reconnaît comme personne homosexuelle, bien portante et bien vaillante, se libère de cette identité pathologique et affirme sans contrainte qui elle «est» vraiment. Or cette idée de libération ne serait qu'un masque qui cacherait un système d'oppression intériorisé: l'individu ne serait pas libéré de son propre assujettissement en tant que sujet homosexuel, par rapport à la norme hétérosexuelle. La construction de soi-même comme sujet homosexuel viendrait du dehors, construction que j'aurais pourtant intériorisée. Cette constitution particulière d'un moi homosexuel ne serait que l'envers de la norme qui me poserait comme autre. L'élaboration de cet

---

<sup>11</sup> M. Foucault, *Histoire...*, 58-60.

<sup>12</sup> Foucault souligne. *Histoire...*, 58-59.

autre est une manière d'inclure certains individus dans un système de pensée et de représentation sociale, et de les exclure en même temps.

Selon Foucault, non seulement le sujet homosexuel devrait-il se libérer, dans la culture homophobe, de la mauvaise opinion qu'il a intériorisée de lui-même – là où on lui a appris à détester ce qu'il aime – mais aussi devrait-il se libérer du personnage même de l'homosexuel. Foucault estime que la tendance à ramener la question de l'homosexualité à des questions réflexives, telles que «qui suis-je?», «quel est le secret de mon désir?» s'avère une entreprise stérile. Au lieu d'essayer de «découvrir en soi la vérité de son sexe», il vaudrait mieux utiliser sa sexualité pour arriver à des «multiplicités de relations»<sup>13</sup>. Foucault invite ainsi à la création de rapports, de relations, de différentes modalités d'être. Il propose d'inventer des manières différentes de devenir, en quelque sorte, lesbienne et gai, ou encore simplement humain, et non pas de découvrir ce qu'est l'être lesbien ou l'être gai comme tel. Cette idée d'autocréation, qui prend l'allure de pratiques identitaires, est rendue possible dans la mesure où Foucault pense que la résistance est nécessairement engendrée par le pouvoir. Cependant, dans un tel contexte, là où le *coming out* ne semble plus relever de la découverte d'une vraie personnalité homosexuelle, qu'en est-il de l'identité? Comment élaborer une identité sans se poser la question «qui suis-je», et sans tenter d'y répondre?

### **La portée de l'identité chez Foucault**

Quel genre d'identité préconise Foucault? Il ne s'agit manifestement pas d'une identité communautaire. Foucault demeure en effet suspect à l'égard d'une politique identitaire communautaire qui renfermerait les individus dans une communauté particulière et fixe, avec des attributs déterminés et spécifiques. Cela reviendrait à reconnaître une fois de plus qu'il existe un moi authentique, un vrai moi qu'une certaine communauté serait en mesure de représenter, et qu'il y aurait correspondance entre mon dedans véritable et le dehors qui m'invite à libérer mon vrai moi.

On constate chez Foucault cette tension toujours renouvelée entre le dehors, c'est-à-dire les déterminations normatives extérieures, et le dedans, l'expérience réflexive de mon existence. La différence, que je

---

<sup>13</sup> M. Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», dans *Dits et écrits*, t. 4..., 163.

reconnais chez moi, n'est-elle pas toujours et seulement le discours du dehors que j'ai intériorisé?<sup>14</sup> Pourquoi le sujet gai ou lesbien devrait-il constituer une conscience ou une entité particulière? Dans son entrevue *Sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, Foucault articule cette tension entre un essentialisme identitaire encombrant et la nécessité de référence à une certaine conception de l'identité<sup>15</sup>. Il tente d'articuler la question en pensant l'identité non pas seulement comme une attitude défensive, c'est-à-dire en refusant d'intérioriser ce dehors, mais aussi comme une attitude affirmative et créatrice de culture. Au sujet de la culture gaie, je cite Foucault: «[...] je ne suis pas sûr que nous devrions créer notre *pro-pre* culture. Nous devrions créer une culture. Nous devrions réaliser des créations culturelles [...]»<sup>16</sup>. En effet, Foucault veut éviter de tomber dans une conception essentialiste, où l'on pense en termes de créations culturelles proprement gaies.

Toutefois Foucault admet que les choix sexuels et les choix éthiques peuvent conduire à la création de quelque chose qui aura à voir avec l'homosexualité. Au lieu de concevoir cette culture comme une libération du désir, il faudrait la voir en termes d'une création de nouveaux plaisirs. Ainsi, dit-il, le désir suivra peut-être<sup>17</sup>. Foucault cherche à renverser l'idée selon laquelle la culture serait le résultat d'un désir nécessaire qui définit essentiellement les hommes et les femmes. Faisons preuve d'originalité, créons cela qui se doit d'être désirable: pensons l'homosexualité non pas comme l'expression d'un désir mais comme ce qui est désirable<sup>18</sup>. De tels appels à la créativité et à l'originalité laissent

---

<sup>14</sup> Voir: *La pensée du dehors* (Paris, Fata Morgana, 1986), 16.

<sup>15</sup> Foucault a bien vu les tensions toujours actuelles de l'identification des groupes minoritaires, dans la mesure où l'auto-identification subjective que je reprends sur moi peut résulter historiquement d'une exclusion. La position constructiviste de Foucault sera reprise et commentée notamment par J. WEEKS, «Questions of Identity», dans P. Caplan (Éd.), *The Cultural Construction of Sexuality* (London: New York, Tavistock Publications, 1987, 31-51). Voir aussi: W. Simon, *Postmodern Sexuality*, (London/New York, 1996); K. Plummer *The Making of the modern homosexual*, (London, Hutchinson, 1981); V. Daoust, *De la sexualité en Démocratie: l'individu libre ses espaces identitaires* (Paris: PUF, 2005), 160-172.

<sup>16</sup> M. Foucault, «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», in *Dits et écrits...*, t. 4, 737.

<sup>17</sup> M. Foucault, «Michel Foucault, une interview...», 738.

<sup>18</sup> M. Foucault, «Michel Foucault, une interview...», 735-740.



apparaître l'inspiration nietzschéenne bien connue de Foucault. Mais est-ce que l'idéal esthétique – l'idée d'une identité artistique que l'individu se confectionne – permettrait l'élaboration d'une identité vraie sans recours à la notion de vérité que récuse le discours de Foucault, implicite dans la critique que Taylor lui adresse?

Un tel idéal esthétique de l'identité ne reposerait pas sur la découverte d'un soi véritable, mais serait un idéal pratique qui vise à vivre libéré de toute idée de vérité intérieure essentialiste qui définit d'avance les individus, avant même leur existence. L'idée, c'est de permettre une vie créatrice, qui ne renvoie pas à un idéal de vérité, au sens d'une conformité entre moi et des réalités extérieures (qui sont en fait des catégories construites par le langage et le savoir), mais à un idéal esthétique, qui permettrait une expression plus grande des différences individuelles. L'identité sexuelle est «utile», pense Foucault, si elle constitue «un jeu», qu'elle permet «de nouvelles amitiés», ou qu'elle favorise «des rapports sociaux», mais elle ne devrait pas être pensée non plus en termes de conformité à une règle éthique universelle. Pareillement, les rapports que nous avons à nous-mêmes ne devraient pas être des rapports d'identité mais des rapports de différenciation, de création et d'innovation<sup>19</sup>. Il s'agirait donc, autrement dit, d'une identité différentielle individuelle.

Cependant, un idéal esthétique de l'identité ou de la différence, peut-il vraiment être pensé chez Foucault, comme étant complètement étranger à la notion d'une authenticité qui reposerait sur l'idée d'une vérité transcendante? Taylor doute que cela soit possible<sup>20</sup>. Il estime que l'idéal esthétique de Foucault implique une telle notion d'authenticité en arrière-plan. En plus, puisque cette idée d'authenticité ne s'inscrit pas dans un rapport dialogique et de la reconnaissance mutuelle, sur un fond d'horizon commun, elle est défailante.

L'idéal esthétique de création d'identités sexuelles comporte un fond subversif qui semble échapper à la vision (et sans doute au goût) de Taylor. En effet, avec l'idée de la création de nouvelles identités, de nouvelles créations culturelles, il est clair que Foucault appelle à la subversion de la culture existante<sup>21</sup>. Bien plus qu'une politique dialogique de

---

<sup>19</sup> M. Foucault, «Michel Foucault, une interview...», 739.

<sup>20</sup> Pour Taylor, «l'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi: elle les appelle». *Grandeur et misère...*, 58.

<sup>21</sup> Quoique Taylor reconnaisse que la notion d'authenticité peut supposer une opposition aux règles sociales (C. Taylor, *Grandeur et misère...*, 86).

la reconnaissance seulement par le droit, il invite à des pratiques de liberté et des stratégies de pouvoir pour construire un monde dans lequel il y a une pluralité de modalités d'existence. Taylor, moins révolutionnaire dans son approche, préfère voir dans l'identité homosexuelle, ainsi que dans sa légitimité sociale et politique, un processus dialogique et rationnel de reconnaissance, qui repose sur la nécessité, propre à notre culture, de reconnaître les différences identitaires – non pas par «simple politesse» ou par «tolérance formelle» mais parce que cela relève d'un «besoin humain fondamental»<sup>22</sup>. Cette idée de reconnaissance identitaire comprend l'idée d'accès à une plus grande vérité, dans la mesure où elle permet à chacun de vivre une vie plus fidèle à ce qu'il «est» vraiment, libéré de la répression qui s'exerçait sur lui.

En revanche, chez Foucault, si l'on accepte de penser la possibilité d'une authenticité identitaire, celle-ci ne serait pas liée à l'idée de la vérité sous-jacente en attente de reconnaissance, mais serait de l'ordre d'une authenticité pratique ou esthétique, de façon analogue à l'œuvre de l'artiste qui est authentique parce qu'elle est bel et bien de l'artiste lui-même, de celui qui l'a créée, et non pas parce qu'elle correspond à une réalité véritable, essentielle ou ontologique. Dans la mesure où je me fais œuvre, je suis authentique. Toute identité sexuelle pour être authentique doit être l'œuvre de l'individu lui-même. S'il est question chez Foucault de l'idée de libération, il ne s'agit pas tellement d'une libération définitive d'un dehors qui m'opprime, mais surtout d'une libération de soi par soi par des pratiques de liberté. La transformation de la subjectivité n'est pas de découvrir «qui je suis», mais de rejeter, d'abord «qui je suis» en résistance au pouvoir et au savoir<sup>23</sup>. Ensuite, l'élaboration du sujet comme œuvre individuelle ne manquera pas d'un véritable travail sur soi et s'inscrira, contrairement à ce que Taylor semble prétendre, dans une relation à l'autre.

Cependant, ne pourrait-on pas, pour jouer l'avocat du diable taylorien, toujours se demander si une telle notion de vérité, entendue comme authenticité esthétique, ne serait pas, elle aussi, contradictoire? En effet, l'authenticité esthétique ne peut que reposer sur l'identité du soi artiste, qui doit elle-même reposer sur une véritable identité individuelle,

---

<sup>22</sup> C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (Paris: Aubier, 1994), 42.

<sup>23</sup> Car «qui je suis», la construction de ma subjectivité, tout particulièrement pour les cas de l'homosexuel, du criminel ou du «fou», résulte de mon exclusion.

laquelle serait refusée par Foucault. Pour être authentique l'œuvre que je suis doit quand même être l'œuvre d'un vrai moi identitaire préexistante. Regardons de plus près en quoi consiste l'identité esthétique (la notion de création de soi) pour voir si elle peut promouvoir une notion de vérité identitaire qui échapperait à un tel dilemme.

### Gouvernement de soi

L'article de Taylor «Foucault on Freedom and Truth» est publié en 1984, l'année de la mort de Foucault, alors que *Dits et Écrits* et les cours que Foucault a donnés au Collège de France n'ont pas encore été publiés. En revanche, les deuxième et troisième volumes de *l'Histoire de la sexualité* paraissent au moment du décès de Foucault et Taylor les a consultés pour la rédaction de son article<sup>24</sup>. Observant que le questionnement de Foucault s'oriente, au début des années 1980, dans le sens du développement d'une éthique, Taylor pense que celle-ci devrait se faire, pour être conséquente avec la pensée de Foucault, en se gardant de défendre les causes de la liberté et de la vérité.

Taylor semble surtout s'appuyer sur l'analyse de H. Dreyfus et P. Rabinow<sup>25</sup> pour montrer que Foucault cherche à redécouvrir chez les Anciens, notamment les matérialistes des époques hellénistique et romaine, la notion d'une *esthétique de l'existence*, qui permettrait d'entretenir un certain rapport à soi débarrassé de l'emprunte chrétienne. Au soi chrétien, qui se découvre à la fois par souci de pureté et de renoncement, devrait succéder l'idéal des Anciens d'un réel souci de soi, qui est de se faire soi-même et d'exercer une maîtrise sur soi. À cela commente Taylor: «[...] en nous offrant une nouvelle manière de reconquérir notre histoire, et en nous sauvant de la prétendue illusion que l'on ne peut échapper aux questions que pose notre identité profonde, Foucault montre-t-il autre chose qu'une vérité qui nous libère pour nous permettre de nous épanouir?»<sup>26</sup>. Encore ici Taylor relève la tension, ou la contradiction apparente, entre le rejet chez Foucault d'un vrai soi authentique,

---

<sup>24</sup> Bien que Taylor cite à plusieurs reprises le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, il ne fait mention de *L'usage des plaisirs* et du *Souci de soi* qu'à la dernière note de son texte pour indiquer, dans la pensée de Foucault, une ouverture aux questions éthiques.

<sup>25</sup> *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: Presses de l'Université de Chicago, 1983).

<sup>26</sup> C. Taylor, «Foucault, la liberté...», 119.

puisque le soi est toujours une construction des pouvoirs et des savoirs, et la possibilité de se découvrir un soi, à partir d'une construction de soi par soi.

Avec la publication récente<sup>27</sup> des cours que Foucault a donnés au Collège de France en 1982-1983, intitulés *Le Gouvernement de soi et des autres*, on peut arriver à mieux comprendre le projet éthique de Foucault et son idéal esthétique de la liberté et de la vérité. Pas plus que dans ses premières publications, il ne s'agit ici de l'idée d'une liberté transcendante qui définirait l'essence de l'homme, mais d'une pratique de la liberté qui encourage une certaine distance différentielle par rapport à soi, à «cela que je suis devenu», en tant que je suis construit comme sujet historique. Cette distance est en quelque sorte une réflexion sur la manière que je me construis comme sujet autonome, ou comme sujet en manque d'autonomie, cette relation de soi à soi, en gardant à l'esprit la façon dont je pense contextuellement mon rapport à moi-même.

Pour aborder la question de la libération de soi par soi et la possibilité de se construire de manière autonome, Foucault se réfère d'abord, dans *Le Gouvernement de soi et des autres*<sup>28</sup>, au texte de Kant, «Qu'est-ce que Les Lumières ?»<sup>29</sup>, pour montrer comment s'articule dans le projet des Lumières la redistribution du rapport entre soi et les autres, de la gouvernance de soi par soi ou par les autres. Du célèbre passage de Kant sur l'état de minorité dans lequel se trouve l'homme, Foucault retient que

---

<sup>27</sup> Janvier 2008. Sur la notion de *parrésia*, avant 2008, voir la publication du cours que Foucault a donné à Berkeley en 1983, paru sous le titre de *Fearless Speech*, (J. Pearson, Los Angeles: Semiotext(e), 2001). Voir également l'article de Thomas Flynn («Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France», dans B. Smart (Éd.), *Michel Foucault: Critical Assessments*, t. 3 (London/New York, Routledge, 1994), 302-315, qui s'inspire du cours que Foucault a donné au Collège de France quatre mois avant sa mort, et auquel Flynn a assisté.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Éd.) (Paris: Gallimard/Seuil, 2008), 25-39.

<sup>29</sup> Le texte de Foucault lui-même «Qu'est-ce que les Lumières ?» paru en 1984 reprend des éléments de son cours donné en 1982-1983. Pour rendre l'esprit de ce texte, c'est pourtant davantage Baudelaire que Kant qu'il faut citer: «L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même» (*Dits et écrits*, t. 4..., 571).

c'est par le rapport à soi, bien plus que par une violence venue de l'extérieur, que se caractérise la minorité. Le manque d'autonomie est un rapport à soi et c'est pour cela qu'il faut se soucier de soi-même, travailler sur soi. Ce souci de soi est toujours lié à la connaissance de soi comme l'ont démontré *Le Souci de soi* et *L'Herméneutique du sujet*. Si nous avons soutenu plus haut que, selon Foucault, le projet individuel était de se libérer de soi-même, cette libération passe désormais par une connaissance de soi, qui ne prend pas les manières cependant d'une recherche théorique d'un moi véritable mais d'une recherche de soi par des pratiques de liberté.

Ce souci de soi et cette connaissance de soi ne peuvent se passer des autres, c'est-à-dire du jugement des autres. Foucault se réfère ici à un texte du médecin romain Galien pour penser le rapport à l'autre dans le souci de soi. Il faut s'adresser à quelqu'un d'autre pour se juger soi-même. Qui devra être cet autre à qui on s'adresse? Il ne devra pas être nécessairement un technicien des corps ou des âmes, c'est-à-dire médecin ou philosophe<sup>30</sup>, mais devra répondre à trois critères: il sera «un homme d'âge, un homme de bonne réputation et un homme de *parrêsia*»<sup>31</sup>. Ces conditions sont nécessaires et suffisantes pour «constituer et pour caractériser celui dont on a besoin pour avoir un rapport à soi»<sup>32</sup>.

### **La *parrêsia*: le besoin de l'autre pour le gouvernement de soi**<sup>33</sup>

La *parrêsia* devient dès lors le concept clé autour duquel Foucault élabore son éthique, en relation avec les notions de liberté et de vérité. La considération de la notion de *parrêsia* s'inscrit dans le projet de Foucault d'élaborer ce qu'il appelle rétrospectivement une «histoire de la vérité», et prend la forme d'une analyse des modalités de la production de la vérité par le sujet individuel énonciateur ainsi que du rapport que ce sujet en-

---

<sup>30</sup> Ce qui s'inscrit dans la lignée de Kant. Foucault avait souligné précédemment que Kant invitait l'homme des Lumières à repenser la relation d'autorité entre lui et le livre, le directeur de conscience et le médecin.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 44.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 44.

<sup>33</sup> Cet article se limite à analyser la notion de *parrêsia* dans le rapport de soi à soi et de soi à l'autre sans considérer la portée politique que Foucault lui attribuait.

tretient avec lui-même<sup>34</sup>. Foucault estime que l'être humain est continuellement contraint, par des techniques ou des pratiques de véridiction, à dire la vérité sur lui-même. Cette vérité notamment produite par la confession, l'examen, l'enquête, le témoignage est nécessaire au pouvoir qui l'institutionnalise, la professionnalise et la récompense<sup>35</sup>. Elle institue certains types d'assujettissement de soi. Dans cette analyse des pratiques de soi, la *parrèsia* pourtant semble constituer une forme privilégiée du rapport à soi comme sujet de véridiction, dans la mesure où elle s'apparente à une activité comme pratique de la liberté<sup>36</sup>.

La *parrèsia*, comme le vouloir-dire-vrai<sup>37</sup>, se définit d'abord dans son rapport à la vérité, mais cette notion de vérité ne se limite pas à la structure rationnelle du discours, pas plus qu'à la possible relation de correspondance entre un phénomène et son énoncé. La rhétorique ne caractérise pas plus la *parrèsia* quoique la structure agonistique du discours s'en rapproche, au sens où il y a affrontement de l'adversaire, mais s'en éloigne également dans la mesure où la finalité du discours ne caractérise pas fondamentalement la *parrèsia*<sup>38</sup>. Dans le rapport agonistique, on s'attend à ce que l'un des discours l'emporte, l'art de la discussion faisant triompher ce que l'on croit vrai. Alors que la notion de *parrèsia* est

---

<sup>34</sup> L'analyse de la période archaïque, que je ne pourrais pas aborder dans le présent contexte, montre comment, dès le début de l'œuvre foucauldienne, se pose la question de l'historicité des objets du savoir, à travers laquelle se constitue le sujet. Cette historicité remet en question l'idée d'une origine qui, dans la tradition transcendante, incite l'homme à un retour libérateur à lui-même, permettant à celui-ci d'exprimer son «être» de manière authentique. Foucault estimera que la question de «l'être de l'homme», explicite par ailleurs dans la pensée de Taylor, empêche les réelles questions de la pratique de la liberté.

<sup>35</sup> M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au collège de France (1975-1976)*, F. Ewald; A. Fontana; M. Bertani (éd.) (Paris: Gallimard/Seuil, 1997), 22.

<sup>36</sup> Foucault introduit, en 1982, le concept de *parrèsia* dans son cours *L'Herméneutique du sujet*. Il fait l'analyse du concept dans les textes de la philosophie grecque classique et hellénistique. Dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, il envisage de considérer l'histoire de la philosophie comme «une histoire des pratiques de véridiction, comme une histoire des pratiques de *parrèsia*», 321.

<sup>37</sup> Le terme «*parrèsia*» peut se traduire par «tout dire», «franc parler», «liberté de parole». M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 42-43.

<sup>38</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 52-55.

plus fondamentalement liée aux circonstances du dire-vrai, où la parole du parrésiasse se démarque du discours de la flatterie mensongère<sup>39</sup>.

C'est donc, dans la *parrésia*, le contexte de l'énonciation qui importe, et il doit être tel qu'il entraîne un risque important pour celui qui énonce la vérité. La *parrésia* devient ainsi un acte de courage, qui lie le locuteur à ce qu'il dit. La notion de vérité qui découle de la *parrésia* n'est pas à chercher, pour Foucault, dans la structure interne du discours ni seulement dans l'effet que le dire-vrai aura sur le récepteur, mais dans l'effet qu'aura sur lui-même le vouloir-dire-vrai du locuteur.

Nous avons observé que la connaissance de soi et le souci de soi passent par le vouloir-dire-vrai de l'autre, par l'homme de *parrésia*, et que la *parrésia* est fondamentalement liée à celui qui énonce le dire-vrai, au risque qu'il y prend. Cela implique que le souci de soi passe par le risque que prend l'autre sur lui-même dans la *parrésia*. Foucault pense ici le passage du souci de soi au souci de l'autre: en écoutant la vérité de l'autre sur soi-même, le sujet se constitue une opinion plus juste de lui-même et établit un rapport à soi plus adéquat<sup>40</sup>. Il peut aussi juger de la valeur de la parole de l'autre par le risque encouru par celui-ci en énonçant ses propos.

Plus encore, tout porte à croire que l'homme de *parrésia* devient chez Foucault un modèle pratique – ne s'éloignant pas du projet d'une esthétique de l'existence et de la possibilité d'une critique sociale –, et le rapport que le sujet entretient avec celui-ci en semble être un d'apprentissage au vouloir-dire-vrai. Il faut pourtant se garder de confondre la *parrésia* avec la pédagogie, surtout socratique, où le maître feint de ne pas savoir pour faire découvrir à l'autre ce qu'il ne savait pas savoir<sup>41</sup>. La *parrésia* est au contraire anti-ironique et se caractérise par son côté brutal – donc tout à fait anti-pédagogique, en énonçant en quelque sorte les «quatre vérités» de celui visé par la parole:

---

<sup>39</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 51, 55.

<sup>40</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 44. Voir aussi *Histoire de la sexualité: Le souci de soi*, t. 3 (Paris: Gallimard, 1984), 67-68. «On touche là à l'un des points les plus importants de cette activité consacrée à soi-même: elle constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale». «Quand, dans l'exercice du souci de soi, on fait appel à un autre dont on devine l'aptitude à diriger ou à conseiller, on fait usage d'un droit; et c'est un devoir qu'on accomplit lorsqu'on prodigue son aide à un autre, ou lorsqu'on reçoit avec gratitude les leçons qu'il peut vous donner».

<sup>41</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 54.

Dans la *parrêsia* [...], comme si c'était une véritable anti-ironie, celui qui dit vrai jette la vérité à la face de cet interlocuteur, une vérité si violente, si abrupte, dite d'une façon si tranchante et si définitive que l'autre en face ne peut plus que se taire, ou s'étrangler de fureur, ou encore passer à un tout autre registre [...]<sup>42</sup>.

Bien que la parole de l'autre soit nécessaire pour la connaissance et le souci de soi, c'est surtout lorsqu'elle est prononcée, par soi-même comme sujet parrésiasique, que s'effectue l'exercice de la liberté à un degré le plus haut.

Ainsi, si nous considérons la notion de *parrêsia* et son rapport à la vérité en termes d'authenticité et de possibilité de réaliser cette authenticité à travers des pratiques de liberté, force est de constater que Foucault réinterprète la question qu'il s'est longtemps posée, à savoir comment la vérité borne-t-elle la liberté? Car ici c'est l'obligation qu'on se donne à dire la vérité qui donnerait lieu à la liberté: «[...] le s'obliger à la vérité [...] dans quelle mesure cette obligation est-elle en même temps l'exercice de la liberté, et l'exercice dangereux de la liberté?»<sup>43</sup>. L'exercice éminent de la liberté se voit chez celui qui s'oblige à dire-vrai dans des circonstances particulières, où le locuteur prend un risque, qui irait jusqu'à un risque de mort<sup>44</sup>.

Mais quel est le statut ontologique de ce dire-vrai? Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une conception de la vérité ayant un caractère transcendant ou universel. Ce qui se donne à dire comme vrai relève de la relation entre le locuteur et l'énoncé, laquelle engendre un certain rapport libérateur entre le locuteur et lui-même. Pour que le risque pris par le locuteur dans l'énonciation soit réel, il faut qu'il se lie personnellement à l'énoncé – c'est-à-dire au contenu de ce qu'il énonce, et à l'énonciation

---

<sup>42</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 54.

<sup>43</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 64.

<sup>44</sup> L'exemple paradigmatique se trouve chez Platon: «Un homme (Platon) se dresse en face d'un tyran (Denys) et lui dit la vérité» (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 49). Contrairement à ceux qui entourent le tyran, Platon n'use pas de la flatterie dans sa relation avec Denys mais fait preuve, au contraire, de *parrêsia*, en remettant en question le courage du tyran. On sait que Platon y risquera sa vie. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 48-49.



en choisissant de poser l'acte de l'énonciation<sup>45</sup>. Le locuteur se lie librement à lui-même dans l'énoncé de la vérité et prend sur lui l'acte de l'énonciation: «je suis celui qui a dit cette vérité»<sup>46</sup>. Il s'agit d'un contrat avec soi-même du dire-vrai, de la volonté de dire vrai.

On ne peut que faire le parallèle avec la volonté pratique, fondement de la morale chez Kant. Foucault en effet ne se questionne pas sur la possibilité réelle de dire la vérité, comme représentation adéquate de ce qui existe dans la réalité, mais sur la pure volonté de dire la vérité. De la même manière, selon Kant, bien qu'il n'y ait jamais eu d'action inconditionnellement bonne réalisée dans le monde, la pure bonne volonté demeure la seule possibilité d'une véritable éthique. Par ailleurs, tout comme le sujet moral kantien se détermine par une réflexion inconditionnelle sur soi, on peut retrouver chez Foucault un sujet éthique qui se lie à lui-même dans sa volonté de dire-vrai. Mais également, d'une façon beaucoup moins kantienne, Foucault, dans la lignée de Nietzsche, fait de la vérité théorique une question fondamentalement morale.

Cependant, tout comme la morale kantienne implique le postulat d'un souverain bien, est-ce que le vouloir-dire-vrai n'implique pas un appel sous-jacent à une vérité métaphysique? Peut-on vouloir dire vrai sans supposer l'existence de la vérité? Si ce n'est pas le cas, on se retrouve encore une fois confronté au dilemme que signale Taylor et l'impossibilité pour Foucault de fonder une pensée de la revendication identitaire libératrice sans avoir recours à une notion de vérité qu'il ne reconnaît pas.

Face à cette interrogation, il faudrait insister sur le fait que dans la *parrésia* Foucault ne se réclame pas du caractère véridique de ce qui est dit, mais de ce qui lie le sujet à son énoncé. Ce que l'énonciation parrésiasique affirme, c'est que ce que l'on dit, «[...] on le pense, on l'estime, et on le considère effectivement soi-même authentiquement comme authentiquement vrai »<sup>47</sup>. Dans ce contexte, il n'est pas nécessaire que le sujet de l'énonciation doive exprimer une quelconque vérité intérieure qui, par un acte de liberté, dans le dire-vrai, exprimerait la vraie nature de ce qu'il est vraiment. Dans le fait d'énoncer de la *parrésia* ce n'est pas le fait de découvrir et enfin d'énoncer son soi véritable et

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 61-62.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 62.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 62.

définitif, qui est en jeu. Ce soi et l'énoncé même de la vérité n'en sont pas moins pris dans les jeux de pouvoirs et de savoirs qui historiquement nous constituent déjà<sup>48</sup>. Mais en se liant à ce qu'il énonce, le locuteur se lie à ce qu'il dit, et donc crée en quelque sorte ce qu'il est, ou prend le risque de se créer dans ce lien même. Le risque que prend le locuteur dans son vouloir-dire-vrai est finalement constitutif d'un certain rapport qu'il crée avec lui-même. En termes de l'idéal esthétique évoqué plus haut, on pourrait dire que l'autocréation identitaire ne repose pas sur l'existence d'un vrai moi auteur de son œuvre, mais serait le fruit de la *parrèsia* et du rapport que l'individu crée avec lui-même—qui fait jour dans le risque de vouloir-dire-vrai.

Ce risque nous situe à l'opposé de l'énoncé performatif, au sens où l'on performerait quelque chose d'attendu par les institutions sociales et que de cela suit des actions définies d'avance. Il est question d'un énoncé que Foucault associe à la dramaturgie<sup>49</sup>, dans la mesure où l'on joue son rôle, qui est le rôle que l'on s'est créé en voulant dire vrai. Mais ce drame, on ne le joue pas seul, ou encore cette dramatique du discours interpelle toujours l'autre.

Dans cette interpellation, c'est l'être même du locuteur qui risque de s'en trouver modifié. En effet, Foucault estime que le vouloir-dire-vrai modifie l'identité du sujet, par le fait qu'il dit et qu'il se fait entendre. Dans la *parrèsia*, «l'énoncé et l'acte d'énonciation à la fois vont affecter, d'une manière ou d'une autre, le mode d'être du sujet [...]»<sup>50</sup>. Cette modification relève de l'inattendu, en raison des effets ignorés du dire-vrai qu'auront sur le sujet qui a pratiqué l'acte de courage et qui a ainsi fait preuve de liberté.

On reconnaît ici Foucault au sujet de l'identité et des modalités d'être du sujet qui ne sont pas pensées comme définies une fois pour toute, mais constituent un travail sur soi jamais complètement achevé.

---

<sup>48</sup> Ce qui conduit Judith Butler à penser qu'il y a chez Foucault un prix à payer lorsque l'on dit la vérité sur soi: «Dans la mesure où nous disons la vérité, nous nous conformons à un critère de vérité, et nous acceptons que ce critère de vérité nous détermine. Si l'on accepte que ce critère nous détermine, on accepte de manière primaire et sans remise en question la forme de rationalité dans laquelle on vit». Voir J. Butler, *Récit de soi* (Paris: PUF, 2007), 23.

<sup>49</sup> Sur l'énoncé performatif et la dramaturgie voir: *Le Gouvernement de soi...*, 59-61, 65-66.

<sup>50</sup> M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, 65.

Plus encore, ces modalités d'être impliquent un rapport à l'autre, qui risque toujours de transformer «qui je suis». Par exemple, plutôt que d'accepter «qui je suis», constitué dans les entrelacements du pouvoir et du savoir comme essentiellement homosexuel, je peux exercer une certaine distance individuelle par rapport à cette construction subjective et même faire un acte de liberté par l'énonciation. Il faut penser chez Foucault, à l'instar de Judith Butler, que si le sujet est toujours pris dans l'histoire, cela n'implique pas que l'histoire du sujet individuel soit complètement écrite d'avance<sup>51</sup>.

Cette liberté, on l'observe encore, n'est pas comprise comme une libération au sens que Taylor la comprend, selon l'hypothèse répressive. Ce n'est ni une libération seulement face au pouvoir étranger, ni même une libération du discours de la libération. Il ne s'agit pas de vivre enfin conformément avec «qui je suis vraiment» libéré définitivement des obstacles qui minaient la possibilité de mon véritable moi de se manifester. La liberté ne réside pas dans cet état de l'après acte, comme si la liberté consistait à un état statique, qui était possible d'obtenir une fois pour toute. La liberté est une pratique, un moment courageux, où le sujet s'engage pleinement dans ce qu'il dit, au risque de se retrouver à rebours de la culture dominante.

Une telle pratique subversive ne semble pas correspondre à ce que l'on pourrait qualifier de «*happy end*» taylorien dans la reconnaissance mutuelle au sein des communautés démocratiques. En effet, il reste douteux que la notion de *parrésia*, et l'engagement de soi envers soi qu'elle implique, sauraient réhabiliter l'éthique de Foucault aux yeux de Taylor. Car la *parrésia* ne dit rien sur le contenu normatif de la critique sociale et pourrait toujours se réduire à un individualisme relativiste à l'encontre d'une reconnaissance fondée sur l'authenticité et pensée selon un horizon commun<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> J. Butler, *Récit de soi...*, 22-26. Dans une entrevue («Vérité, pouvoir et soi», dans *Dits et écrits*, t. 4, 781), Foucault cherche à répondre aux critiques qui lui avaient été adressées, au sujet du fait que sa philosophie ne permettait pas la pensée de la liberté: «Comment pouvez-vous me prêter l'idée que le changement est impossible, puisque j'ai toujours rattaché les phénomènes que j'analyse à l'action politique? Toute l'entreprise de *Surveiller et punir* est un effort [...] pour montrer de quelle manière un nouveau mode de pensée s'est instauré [...]».

<sup>52</sup> Dans *Grandeur et misère...*, 55, Taylor considère précisément le cas de la relation homosexuelle, estimant que la justification du caractère légitime de cette relation ne doit pas

Pour revenir, en conclusion, à notre exemple de l'élaboration de l'identité homosexuelle, pourrait-on comprendre une telle autocréation différentielle identitaire, selon le mode de l'idéal esthétique, comme une *parrésia*, comme un certain rapport risqué dans lequel le sujet s'engage en voulant dire vrai? Pourrait-on alors penser la *parrésia* comme une sorte de *coming out*? Si oui, il faudrait bien se garder de quelques importantes méprises possibles. D'abord, il faut éviter de comprendre l'énoncé comme une déclaration de la vraie nature (homosexuelle) du sujet. Ensuite, il faut éviter de comprendre l'énonciation comme faisant partie d'un discours de revendication communautaire. Surtout il faut vider une telle *parrésia* de tout caractère confessionnel. Sous ces conditions, il n'est peut-être pas étonnant que le *coming out* de Foucault lui-même s'est fait attendre, ou a pris des formes que l'on cherche toujours à comprendre<sup>53</sup>.

*vdaoust@uottawa.ca*

---

s'effectuer à partir de l'idée de choix. Car cela conduirait à un relativisme doux où la justification se trouve dans le seul fait de choisir. L'identité de l'homosexuel doit être reconnue parce qu'elle relève du caractère authentique de l'individu. Un passage de W. E. Connolly résume bien ce qui distingue fondamentalement les deux philosophes: «Taylor insists that we 'cannot' escape this identity; Foucault insists that we can go further than Taylor imagines if only we pursue the genealogical project relentlessly» («Michel Foucault: An Exchange: Taylor, Foucault...», 372).

<sup>53</sup> Comme Chloé Taylor le souligne dans son article «Alternatives to confession: Foucault's. 'Fragments of an Autobiography'» (*Symposium*, Vol. 9, No. 1, 2005, 55), Foucault ne reste pas complètement silencieux au sujet de ses préférences sexuelles, en acceptant vers la fin de sa vie des entrevues sur l'homosexualité et sur les pratiques sado-masochistes.