

MICHEL FOUCAULT, LA PHILOSOPHIE FÉMINISTE ET LE SUJET FEMME. CONFESSIONS IDENTITAIRES ET ÉNONCÉS CRITIQUES PARRÈSIASTIQUES

Valérie Daoust (Université d'Ottawa)

Cet article considère les concepts de la confession et de la parrésia dans l'œuvre de Michel Foucault et les applique à l'analyse de la construction du sujet femme. Il montre comment dans une perspective confessionnelle, la femme entretiendrait un rapport à elle-même et aux autres qui tend à un auto-assujettissement selon des catégories normatives essentialistes. À ce dire-vrai confessionnel, j'oppose le dire-vrai parrésiasique, en m'interrogeant sur la possibilité d'attribuer un rôle émancipateur à l'identité « femme ». La parrésia devient alors le modèle d'un discours critique, qui se rapproche de la critique sociale caractérisant le féminisme. Je retrouve ainsi dans l'histoire du féminisme des témoignages de ce que Foucault redécouvre chez le Grecs comme parrésia politique, éthique et cynique.

La réception de Michel Foucault par la pensée féministe suscite le questionnement et la controverse. Certains auteurs croient que le prix à payer pour s'intéresser à Foucault, c'est la dépolitisation du féminisme¹. Les critiques qu'on lui adresse touchent le plus souvent ses conceptions du pouvoir et du sujet. Le poststructuralisme ne réussirait pas à fournir une théorie du pouvoir qui permettrait de concevoir l'asymétrie dans les relations entre les sexes. La critique foucauldienne des valeurs humanistes, du sujet comme conscience unifiée et de l'idée de progrès contredisent notamment les idées défendues par les féministes de tradition libérale.

D'autres féministes reconnaissent pourtant chez Foucault des outils théoriques d'une grande valeur, qui permettraient d'articuler des politiques émancipatrices pour les femmes. Plusieurs recherches ont, en effet, montré ces dernières années l'intérêt de Foucault dans

¹ Tori Moi, « Power, Sex and Subjectivity : Feminist Reflections on Foucault », *Paragraph : The Journal of the Modern Critical Theory Group*, vol. 5 (1985), 95-102.

l'étude des sexes et des genres². Bien avant la tendance postmoderne de l'étude du genre des années 1990, représentée principalement par Judith Butler chez qui l'influence de Foucault est certaine, la pensée féministe avait déjà entamé la critique de plusieurs concepts philosophiques traditionnels, se rapprochant ainsi de la pensée foucauldienne. En effet, la critique d'une conception normative de la rationalité qui tend à marginaliser certains groupes au sein de la société ou la remise en question de la distinction entre les domaines privé et public relèvent aussi bien du féminisme que du penseur français³.

Par ailleurs, l'application aux femmes de la conception foucauldienne du pouvoir normatif lié au savoir et à une certaine économie du corps, ainsi que l'utilisation de la méthode généalogique comme déconstruction critique défiant le statut quo aident à comprendre, d'une part, comment se construit en société l'identité de la femme et, d'autre part, à remettre en question la régulation traditionnelle des sexes et des genres.

Ce sont précisément ces deux aspects de l'analyse foucauldienne qui m'intéressent dans cet article : la pratique discursive confessionnelle que j'applique à la construction identitaire de la femme et la dimension critique de son œuvre, non pas pensée toutefois sous sa forme généalogique, mais sous sa forme parrésiasique. La notion de *parrésia*, comme la possibilité d'un dire-vrai critique, apparaît chez Foucault pour la première fois, en 1981-1982, dans son cours donné au Collège de France, qui sera publié en 2004 sous le nom de *L'Herméneutique du sujet*. Si la pensée féministe américaine ne s'est pas encore beaucoup penchée sur cette notion⁴, elle aurait intérêt à

² Outre les travaux incontournables de Judith Butler chez qui la remise en question de la femme comme sujet demeure néanmoins controversée, je pense entre autres à Margaret A. McLaren, *Feminism, Foucault and Embodied Subjectivity* (New York : State University of New York Press, 2002); Jana Sawicki, *Disciplining Foucault : Feminism, Power and the Body* (New York : Routledge, 1991); Dianna Taylor and Karen Vintges (éd.), *Feminism and the Final Foucault* (Chicago : University of Chicago Press, 2004), ou encore aux excellentes recherches de Cressida J. Heyes, *Self-Transformations : Foucault, Ethics and Normalized Bodies* (Oxford : Oxford University Press, 2007).

³ Pour une analyse des similarités et des distinctions entre la critique féminisme classique et la critique postmoderne du projet humaniste des Lumières, voir Seyla Benhabib, Judith Butler et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (New York : Routledge, 1995).

⁴ La critique de Foucault, ainsi que l'analyse de ses concepts par la pensée féministe française, est tout simplement inexistante. Le féminisme américain qui s'intéresse à la notion de *parrésia* le fait à partir de la conférence *Free Speech* (Los Angeles : Semiotext(e), 2001), que Foucault a donnée, en 1983, à Berkeley. Foucault élabore davantage la notion de *parrésia* dans ses cours donnés au

en comprendre mieux les articulations dans la mesure où la *parrèsia* s'apparente à une technique de récit de soi, lequel a constitué un élément important dans la lutte pour l'émancipation des femmes.

Le concept de la confession que Foucault développe tout particulièrement dans *La Volonté de savoir* a davantage attirée l'attention de la pensée féminisme. Cette notion est surtout reprise ces dernières années par la pensée postmoderne afin de remettre en question les récits sur soi, qui, prétendument libérateurs, seraient en fait une soumission au pouvoir déjà en place.

Personnellement, dans mes travaux antérieurs, inspirée notamment par Kenneth Plummer⁵, j'ai élaboré une conception de la représentation de notre vivre-ensemble, et de ses conséquences sur la sexualité, en rapport avec l'identité et la reconnaissance politique. J'ai estimé que les récits sur soi⁶ sortant de l'espace privé, et publicisés dans le social, pouvaient jouer un rôle libérateur, notamment par l'influence qu'ils exerçaient sur les politiques de l'espace public, que j'associais plus précisément au processus législatif de l'État.

J'aimerais ici poursuivre ma réflexion en considérant les notions de confession et de *parrèsia*, en montrant que le récit sur soi, dans le cadre de la pensée et de l'activité féministes, n'est pas nécessairement confessionnel, mais qu'il peut prendre l'allure de la *parrèsia* critique. Considérons d'abord l'évolution du concept de confession chez Foucault et appliquons-le au sujet femme. Nous verrons que la confession, bien avant *La volonté de savoir*, constituait un mode d'assujettissement, dont l'analyse peut aider à comprendre comment s'est articulée historiquement la relation asymétrique entre les sexes.

La confession chez Foucault : déjà une façon d'être gouverné dans l'*Histoire de la folie*

Autant Foucault, dans les dernières années de sa vie, semble trouver un point d'arrivée dans la notion de *parrèsia*, autant il a fortement critiqué la pratique de la confession. Pourtant, *parrèsia* et confession ne sont pas complètement étrangères l'une à l'autre, puisque la

Collège de France entre 1982-1984, qui n'ont été que récemment traduits en anglais.

⁵ K. Plummer, *Telling Sexual Stories : Power, Change and Social Worlds* (Londres : Routledge, 1995). Valérie Daoust, *De la sexualité en démocratie* (Paris : PUF, 2005).

⁶ Ces récits pourraient être qualifiés à la fois de confessionnels et de parrésias-tiques.

première serait la forme archaïque de la seconde, mais également parce que toutes les deux existent dans leur rapport discursif à la vérité : au dire-vrai.

Rétrospectivement, Foucault estime que tout son travail, en fait, se résume à la question du dire-vrai en rapport avec la pratique du sujet. Comment, en Occident, a-t-on pu produire un discours vrai ? Je le cite dans *L'Herméneutique du sujet* : « Comment dire-vrai et gouverner (soi-même et les autres) se lient et s'articulent l'un avec l'autre ? C'est ce problème-là que j'ai essayé d'envisager sous tout un tas d'aspects et de formes – que ce soit à propos de la folie, de la maladie mentale, à propos des prisons, de la délinquance⁷ ». Foucault pose encore cette question plus tard à propos de la sexualité.

Le début de son œuvre s'intéresse, en fait, aux pratiques discursives constitutives de l'homme comme objet de savoir, alors qu'elle se concentre, par la suite, sur les discours de vérité que le sujet est capable de tenir sur lui-même. Foucault identifie des techniques culturellement reconnues pour tenir un discours sur soi-même : l'examen de conscience, l'aveu, la confession⁸. L'institution ecclésiastique et plus globalement la culture occidentale auraient développé les techniques de la confession, qui conduisent le sujet individuel à exprimer, à l'aide du directeur de conscience ou d'un expert, une vérité sur lui-même.

Foucault traite du thème de la confession dès son *Histoire de la folie*. Il y fait référence en abordant l'envers du sujet universel de la connaissance⁹, c'est-à-dire le sujet que la pensée classique crée par l'exclusion, au moment de l'apparition des sciences psychologiques au XIX^e siècle. En vertu de celles-ci, l'être humain occidental ne se définirait plus fondamentalement par son rapport à la vérité mais

⁷ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Gallimard/Le Seuil, 2008), 220.

⁸ Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1984*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Galimard/Le Seuil 1984), 5. Cité dorénavant CV dans le corps du texte.

⁹ Ce qu'il abordera dans *Les Mots et les Choses*. Ce texte sous-entend également le projet confessionnel, que je ne peux développer ici. Soulignons simplement que les sciences humaines créent en quelque sorte l'homme qui devra se pencher sur lui-même pour découvrir la vérité sur soi, en même temps que le volet transcendantal exige la mise-à-nu des structures phénoménologiques les plus profondes de l'homme en tant qu'il est sujet de son propre savoir (de soi). Ainsi l'idée empirico-transcendantale de l'homme semble bien impliquer une dynamique confessionnelle à laquelle seulement la « fin de l'homme » pourrait mettre un terme.

détiendrait, en lui, une vérité à la fois offerte et cachée¹⁰. Il posséderait une vérité, comme lui appartenant en propre, prête à être découverte et confessée, vérité qui s'articule dans la relation entre l'homme et le « fou », le médecin et le patient, le psychiatre et l'aliéné.

Dès lors le sujet « fou » représente le fond sur lequel se constitue le sujet « normal », ces deux sujets étant liés d'une vérité à la fois réciproque et incompatible (HF, 548). C'est par la confession raisonnable du « fou » que s'établit la distance entre la raison et la folie, ainsi que la reconnaissance d'une certaine vérité normative.

Il n'est pas encore question ici de l'aveu de la chair, mais de la confession de la folie. Le principe de la seconde demeure très semblable au premier quoique l'objet diffère. Il s'agit d'avouer sa culpabilité et de reconnaître ses fautes : on s'attend à un aveu, à une reconnaissance objective de sa folie, à un repentir, qui constitueraient les premiers pas vers la guérison.

Foucault montre, dans ce contexte, que le médecin ne joue pas uniquement le rôle du thérapeute, mais représente aussi la figure du Père et du Juge, garant de l'ordre moral. Il illustre son propos en considérant le cas évoqué par Pinel d'une *jeune fille* tombée dans un délire après une déception amoureuse. En réponse aux commentaires négatifs que la jeune fille exprime à l'égard de ses parents indulgents, le médecin menace la jeune fille de lui réserver un dur traitement si elle continue de s'opposer à sa guérison. La patiente est alors « profondément émue » : le médecin obtient rapidement « l'aveu ingénu » de ses torts et la confession d'être « tombée dans l'égarement de la raison » (HF, 526).

Or, on le sait, le châtement n'est pas seulement une menace sans conséquence, mais constitue une pratique véritable pour obtenir l'aveu et le repentir. La punition répétée des douches froides, par exemple, permet à l'aliénée obstinée de se rendre à l'évidence de l'absurdité de la représentation de son monde imaginaire. Ce monde doit céder la place à celui de la rationalité judiciaire : « Tout est organisé pour que 'le fou' [ou 'la folle'] se reconnaisse dans ce monde du jugement qui l'enveloppe de toutes parts; il [elle] doit se savoir surveillé[e], jugé[e] et condamné[e]; de la faute à la punition, le lien doit être évident, comme une culpabilité reconnue par tous » (HF, 521). Une culpabilité qui se doit d'être reconnue principalement par la première concernée dans la confession de sa faute.

¹⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Gallimard, 1972), 548-49. Cité dorénavant HF dans le texte.

Foucault ne fait pas une différenciation sexuelle dans son étude des relations de pouvoir à l'asile. Pourtant son cadre d'analyse, où la folie est jugée à partir de la figure du Père, et plus précisément l'exemple de la jeune fille évoqué ici suppose une relation hiérarchique entre les sexes. Cette relation est représentée par le médecin mâle (représentant de l'autorité paternelle) face à la jeune fille, dont la folie et la moralité, notamment sexuelle, sont jugées dans une société patriarcale¹¹.

Récits confessionnels, le sujet femme et la psychanalyse

La littérature féministe, qui traite de la folie des femmes et de la vie de celles-ci dans les institutions psychiatriques, s'est multipliée depuis la publication, en 1972, de l'ouvrage désormais classique de Phyllis Chesler, *Women and Madness*¹². Ces recherches s'appuient entre autres sur des récits confessionnels de femmes qui ont connu l'enfermement. Ils permettent de documenter la vie de femmes à l'intérieur des institutions psychiatriques et, plus généralement, la vie des femmes à différentes époques. Car la définition de la maladie mentale des femmes et les cures qu'on leur propose ne sont pas étrangères au rôle social que l'on attend d'elles¹³.

¹¹ La pensée féministe a souvent dénoncé l'association de la femme à la folie. L'identité de l'homme est associée à la raison, à esprit et à la culture, alors que celle de la femme, chez Rousseau ou Hegel par exemple, à l'irrationalité, au corps et à la nature. Les qualités des hommes appliquées aux femmes auraient souvent fait d'elles de véritables monstres. Pour Hélène Cixous et Xavière Gauthier, la folie est historiquement l'étiquette que l'on colle aux femmes qui protestent et qui se révoltent (citées dans Elaine Showalter, *The Female Malady, Women, Madness, and English Culture, 1830-1980* [New York : Pantheon Books, 1985], 5-6). Même certaines femmes ont considéré le discours d'autres femmes comme de la folie (ou de l'absurde). Par exemple, Mary McCarthy, au retour d'un voyage à Londres en 1970, écrit à Hannah Arendt: « I saw a lot of fashion-mad people [...] including the current Women's Lib idol, an absurd Australian giantess who made remarks like : 'We must make them understand that fucking is a political act' ». McCarthy citait évidemment Germaine Greer. Voir Elaine Showalter, *Inventing Herself. Claiming a Feminist Intellectual Heritage* (New York : Scribner, 2001), 285.

¹² Phyllis Chesler, *Women and Madness* (New York : Doubleday and Company, 2005). Voir, par ailleurs, Jeffrey L. Geller et Maxime Harris, *Women of the Asylum. Voices from Behind the Walls, 1840-1945* (New York : Anchor Books, Doubleday, 1994); Susan J. Hubert, *Questions of Power. The Politics of Women's Madness Narratives* (London : Associated University Presses, 2002).

¹³ J. L. Geller et M. Harris montrent qu'au milieu du XIX^e siècle la « vraie » femme était modeste, charmante, une femme-enfant qui, malgré tout, devait assumer

Dans *Questions of Power. The Politics of Women's Madness Narratives*, S. J. Hubert constate un changement social, entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècles, dans la manière dont les femmes rapportent leur expérience en institution psychiatrique. Selon l'auteur, les récits de femmes entre 1920-1960 seraient beaucoup moins contestataires que ceux de la fin du XIX^e siècle¹⁴, voire prendraient davantage la forme confessionnelle, en raison d'un affaiblissement du mouvement féministe entre ses première et deuxième vagues¹⁵.

Alors que Pinel avait déjà entamé le processus dialogique confessionnel entre le médecin et la patiente, la psychanalyse du début du XX^e siècle ne fait que renforcer cette méthode. L'analyse psychanalytique est évidemment particulièrement propice à l'exercice de la confession, où l'assujettissement aux discours de l'expert se fait d'autant plus subtilement que celui-ci empresse la patiente de reconstruire elle-même le récit rationnel de sa vie¹⁶.

Hubert fait référence, entre autres, au récit autobiographie de Lucie Freeman¹⁷ dans *Fight against Fears*, qui, loin de dénoncer les institutions psychiatriques, commente son expérience de « libération » de soi par la psychanalyse. On y voit s'articuler l'idée de ce que

les responsabilités de la maternité et du foyer (*Women of the Asylum*, 11). Hubert rappelle le récit de Charlotte Perkins Gilman (*The life of Charlotte Perkins Gilman. An Autobiography*, New York: Arno Press, 1935) qui, diagnostiquée neurasthénique après l'accouchement de sa fille, fut conseillée par son médecin, à son retour à la maison : « Live as domestic a life as possible. Have your child with you all the time. [...] Have but two hours' intellectual life a day. And never touch pen, brush or pencil as long as you live » (*Question of Power*, 64).

¹⁴ On y découvre, en effet, à cette époque des récits de femmes très critiques à l'égard de l'asile. Pensons notamment aux récits de Elizabeth Packard (*The Prisoner's Hidden Life*, *Modern Persecution* et *The Liabilities of the Married Women*) qui, entre 1861 et 1863, fut enfermée par son mari, en raison de divergences religieuses. Packard s'engagea, par la suite, dans la lutte pour les droits des personnes internées, particulièrement ceux des femmes, davantage vulnérables en raison de l'inexistence de recours juridiques. En 1867, l'État d'Illinois finit par voter une loi pour la protection de la liberté personnelle, incluant celle des épouses accusées de démence, qui jouiront désormais, avant tout internement, du droit de se défendre lors d'une audience publique.

¹⁵ Hubert, *Questions of Power*, 58-61.

¹⁶ Rappelons que, selon Foucault, la pratique de la confession, comme technique d'assujettissement, trouve son point culminant chez Sigmund Freud. Par ailleurs, on connaît plusieurs exemples où les psychiatres confisquent le récit confessionnel des femmes pour se le réapproprié comme un cas historique, offrant des commentaires d'experts.

¹⁷ Lucie Freeman (1917-2005), auteure prolifique, fut la première journaliste femme à travailler et faire carrière, à partir de 1940, au magazine *New York Times*.

constituerait la « santé mentale », impliquant par ailleurs une articulation conceptuelle de soi, qui se découvre dans le dialogue confessionnel avec l'expert. La confession constituerait ici un sujet unifié, rationnel, auto-déterminant, qui se dit cohérent et totalisant. La vérité du discours est basée sur celle qui « se dit », sur les idées de l'authenticité et de la découverte d'un soi intérieur. Le discours expert tend à recréer, par ailleurs, les catégories normatives de la différence sexuelle dans les rôles sociaux.

Dans son récit de soi, Freeman en vient à identifier la cause de plusieurs de ses problèmes personnels à la difficulté qu'elle a éprouvée à assumer son sexe dans l'enfance et, plus tard, son rôle de femme dans la société. Elle discute de son désir, lorsqu'elle était un enfant, d'être un garçon pour plaire à son père, là où sa psychanalyse la conduit à comprendre, dans sa vie adulte, sa carrière journalistique, sa réticence par rapport aux tâches domestiques, ainsi que son statut de femme indépendante comme un refus pathologique de son rôle de genre¹⁸.

Un autre récit confessionnel de femme est celui de Leonore McCall, dans *Between us and the Dark*. Le processus de réhabilitation de McCall démontre un renforcement des rôles sexuels. Dans l'introduction de son autobiographie, son médecin, C. Charles Burlingame, décrit le succès de son traitement par le processus délicat de réhabilitation, qui consiste à réintégrer dans la vie quotidienne de la patiente les activités domestiques pratiquées à la maison¹⁹.

Le cas de McCall ne serait pas le seul à l'époque où l'autobiographie des patientes était introduite par leur médecin²⁰. Au lieu d'un discours contestataire, le récit confessionnel de ces femmes, en dialogue avec l'expert, tend à réaffirmer les rôles sexuels traditionnels, créant alors un type de sujet, en l'occurrence ici femme, qui s'auto-évalue, sans nécessairement critiquer les normes sociales à partir desquelles ce sujet est constitué. Ces femmes auraient intériorisé le discours de l'expert (en l'acceptant) et, selon Hubert, elles témoigneraient ainsi contre elles-mêmes²¹. Selon la terminologie foucauldienne, ces cas s'avèreraient bel et bien des exemples d'assujettissement de soi. Foucault estimerait qu'ils s'inscrivent dans

¹⁸ Hubert, *Questions of Power*, 72-73.

¹⁹ *Ibid.*, 74.

²⁰ On pense aux cas de Marian King (*The Recovery of Myself*) et de Jane Hillyer (*Reluctantly Told*). Selon Hubert, cela fait contraste avec la période précédente où les récits de femmes condamnent l'asile, la décrivant comme une prison (*Questions of Power*, 68).

²¹ D'où le titre de son chapitre : « Testifying against themselves », dans Hubert, *Questions of Power*, 50-81.

le cadre du « régime de vérité » d'une société, lequel constituerait des identités subjectives individuelles par l'entrelacement des savoirs et des pouvoirs.

Des points de vue social et politique, on peut avancer l'hypothèse que la constitution de l'identité de ces femmes dans leur rapport à l'expert rejoint la définition que donne Iris Marion Young de l'oppression. Elle constituerait une injustice subie par un certain groupe dans la société, en raison de pratiques quotidiennes inconscientes du pouvoir : « Oppression is in this sense structural, rather than the result of few people's choice or policies. Its causes are embedded in unquestioned norms, habits, and symbols, in the assumptions underlying institutional rules and the collective consequences of following those rules²² ».

Cette oppression pourrait alors exister dans les sociétés les plus favorables à l'égalité entre les sexes, notamment dans un contexte libéral qui reconnaît les mêmes droits et les mêmes libertés aux femmes et aux hommes. L'analyse de l'asymétrie entre les sexes ne se ferait pas tant sous l'angle d'un pouvoir « juridico-discursif », mais sous celui d'un pouvoir normatif exercé par les pratiques de l'éducation, de la médecine, de la production et de la distribution des biens. Voyons maintenant, à partir des analyses de Foucault dans *Surveiller et punir*, comment l'intériorisation d'un pouvoir étranger pourrait conduire certaines femmes à se trouver dans un état d'auto-confession.

L'auto-confession dans « se surveiller et se punir »

Dans *Surveiller et Punir*, Foucault développe encore davantage l'aspect judiciaire de la confession²³. D'abord, dans la procédure pénale de l'Ancien régime, la constitution de la preuve tend tout entière vers la confession de l'accusé. Quoique la reconstitution des faits criminels et la production de la vérité judiciaire se fassent en l'absence de l'accusé, la confession de celui-ci constitue la preuve ultime, qui n'en demande aucune autre. Elle vient entériner l'information produite par la machine pénale et marque la victoire

²² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1990), 41.

²³ Judith Butler en fait le commentaire dans son ouvrage *Giving an Account of Oneself*. Voir également « La vérité et les formes juridiques », dans *Dits et Écrits*, vol. 2. (Paris : Gallimard, 1994), 583 et « L'évolution de la notion de 'l'individu dangereux' dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle », dans *Dits et Écrits*, vol. 3 (Paris : Gallimard, 1994), 444.

remportée sur l'accusé : « la vérité exerce tout son pouvoir » lorsque le criminel reprend à son compte son propre crime, signant « ce qui a été savamment et obscurément construit par l'information²⁴ ». L'aveu est donc recherché à tout prix : « on utilisera toutes les coercitions possibles pour l'obtenir » (SP, 43).

Le pouvoir moderne, quant à lui, serait plus subtil quoique non moins contraignant et confessionnel : il aurait inventé les techniques de la discipline et de l'examen. Dans les modèles de pouvoir de la ville empestée comme dans celui du Panoptique, Foucault estime que le pouvoir de gouvernement s'appuie sur la confession.

L'idée de la confession se présente donc d'abord de façon urbaine à savoir par l'évocation de la ville empestée, où sont introduites des mesures drastiques de quarantaine (SP, 197-206). Foucault décrit un dispositif spatial où, par décret autoritaire, les citoyens sont enfermés chez eux afin d'entraver la propagation de l'épidémie. Chaque jour, les membres de chaque maisonnée doivent se présenter à la fenêtre afin que les autorités puissent déterminer si les habitants sont toujours en santé ou non. L'enjeu est fatal car, dès que la peste est recensée, c'est toute la maisonnée qui se trouve condamnée à l'exclusion. Il est donc contre la loi et fortement condamnable d'essayer de cacher un résident malade, de présenter un cadavre comme s'il était encore en vie ou de faire des substitutions.

Ce dispositif comprend tout un système de fonctionnaires, de magistrats, de police et surtout, tout un appareil informationnel qui consiste à récolter, à enregistrer et à gérer les données observés. C'est dans la mesure où tout est su, enregistré et analysé que le pouvoir est omniprésent. Ce pouvoir est fondé sur la confession, le fait que tout le monde doit se montrer, se dévoiler, confesser leur condition véritable.

Le dispositif de la ville empestée se trouve davantage rationalisé dans le modèle du Panoptique que Foucault présente ensuite. On peut voir, en effet, dans cet engin disciplinaire un appareil de savoir où l'incarcéré se trouve toujours en attitude confessionnelle. L'espace du Panoptique posséderait une architecture tout à fait confessionnelle, puisque disposé de façon concentrique, avec les prisonniers isolés dans les cellules autour de la périphérie, constamment visibles aux yeux de ceux au centre qui peuvent les observer sans, en retour, être vus. Puisque le prisonnier ne sait jamais s'il est observé ou non, il suppose ce regard toujours porté sur lui et l'intériorise de façon à être en état d'auto-confession continue. En

²⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris : Gallimard, 1975), 42. Cité dorénavant SP dans le corps du texte.

fait, il en va de toute son identité subjective, qui est formée autour du regard intériorisé du pouvoir étranger.

Devons-nous penser l'intériorisation d'un pouvoir étranger qui serait particulier à la subjectivité de la femme ? Si oui, qu'est-ce que ce pouvoir étranger ? Est-ce le pouvoir des hommes qui s'exercent sur les femmes ? Est-ce un pouvoir oppressif de type structurel comme le définit Young, qui posséderait comme caractère commun avec la notion foucauldienne du pouvoir, d'être un pouvoir sans véritable source ? En quoi, selon le modèle de pouvoir du panoptique, certaines femmes seraient-elles davantage en état de confession ?

La compréhension de la notion de confession doit s'articuler dans la relation de soi à l'autre, mais surtout dans le rapport de soi à soi. L'aspect de la confession qui renvoie à une analyse de soi, en étant sous l'emprise d'un pouvoir extérieur, est déterminant ici : de l'auto-confession ressortirait l'auto-surveillance.

Selon Helen O. Grady²⁵, l'héritage du statut traditionnellement subordonné des femmes les rend particulièrement susceptibles à ce phénomène d'auto-surveillance. Celui-ci entraînerait un certain rapport à soi, qui conduirait la femme à chercher à se conformer à des identités déjà prescrites par la société (notamment l'idée de la femme qui prend soin des autres ou qui répond à des critères normatifs dans son apparence physique). La difficulté à atteindre ces idéaux conduirait certaines femmes, par ailleurs, à éprouver les sentiments de honte ou de culpabilité²⁶. Ces sentiments ne seraient pas un hasard, puisqu'ils seraient liés à un manque de confiance en soi, à un sentiment d'être inadéquate par rapport à des normes intériorisées, produisant ainsi l'auto-critique comme auto-punition. Voici l'interprétation qu'en donne Vanessa Swan :

[...] it is not by chance or as a result of some personal inadequacy that many women find self-doubt an unwanted part of our life, [...] this is understood to be a direct consequence of the ways patriarchy operates in women's lives to undermine our sense of self

²⁵ Voir son chapitre « An Ethics of the Self », dans Taylor et Vintgès (éd.), *Feminism and the Final Foucault*, 91 sq.

²⁶ Voir notamment Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination : Studies in the Phenomenology of Oppression* (New York : Routledge, 1990) pour une interprétation chez la femme des sentiments de honte et de culpabilité, dans une société où il revient à celles-ci d'assumer des responsabilités multiples relevant de plusieurs domaines de l'existence.

and thus, through self-surveillance, maintain particular relations of power²⁷.

Il faut croire cependant que ce pouvoir qui conduirait à l'auto-assujettissement confessionnel ne serait pas ressenti nécessairement comme un pouvoir venant de l'extérieur. C'est, en effet, le génie du pouvoir de la société disciplinaire et de la biopolitique, qui non seulement normalise en divisant la population en différents groupes, les normaux et les anormaux, l'altérité étant le double inversé, mais opère également un processus d'individualisation.

Ainsi dans les sociétés libérales, la promotion de la conception du sujet libre autodéterminant tend à ignorer la part de détermination sociale différente selon des caractéristiques telles que le sexe, l'orientation sexuelle, la classe ou la race. Dans un contexte discriminatoire normatif, ces caractéristiques sont déterminantes d'un certain type de rapport à soi, par l'intériorisation de normes selon des catégories sociales données. Dans le processus d'individualisation, la femme se trouve pourtant pensée comme isolée, indépendante de toute détermination sociale, jouissant désormais du statut de sujet rationnel, des mêmes droits que son homologue masculin, et dont le sort ne dépend plus que d'elle-même. Ce modèle idéal d'autonomie réduit les possibilités de penser, dans les faits, les réelles différences sociales, basées sur le sexe ou le genre, ainsi que leurs effets sur les rapports que les femmes entretiennent à elles-mêmes.

La confession et l'idéal de l'authenticité sexuelle

C'est dans *La Volonté de savoir* que Foucault développe explicitement son idée de confession comme mécanisme d'un savoir-pouvoir lié à une analyse de soi et à un auto-assujettissement. Au début du XIX^e siècle, la confession constituerait un élément central dans l'expansion des technologies pour le contrôle et la discipline des corps, de la société et des populations. Elle deviendrait à proprement parler une technique de « mises en discours » du sexe, qui conduirait à un véritable dispositif de la sexualité.

²⁷ Vanessa Swan, « Narrative, Foucault and Feminism : Implications for Therapeutic Practice », dans Ian Parker (éd.), *Deconstructing Psychotherapy* (London : Sage, 1999), 104-05, citée par H. O'Grady, « An Ethics of the self », dans Taylor and Vintges (éd.), *Feminism and the Final Foucault*, 95.

Dans ce contexte, la logique de la confession se pense en référence à l'hypothèse répressive – elle-même construite dans l'entremise des savoirs et des pouvoirs – et à la possible libération par l'énonciation d'un discours vrai sur soi-même. Le pouvoir est essentiellement vécu sous sa forme répressive et se trouve distinct de la vérité. Le sujet est donc appelé à dénoncer le pouvoir et à le remettre en question, en exposant au grand jour la vérité répressive pour ainsi connaître la libération.

Or, on sait que Foucault ne conçoit pas le pouvoir comme ce qui s'exprime uniquement sous une forme négative, comme limite ou manque, mais le pense dans sa forme positive en tant que producteur de subjectivités assujetties. Ainsi le savoir-pouvoir construirait cette idée de la libération par l'expression discursive d'une vérité confessée sur soi. La confession serait une procédure par laquelle le sujet est incité à produire sur sa sexualité un discours vrai, qui serait capable d'avoir un effet sur le sujet lui-même. Cet effet est précisément une façon d'assujettir l'individu, sollicité à se conformer à ce discours de vérité essentielle sur lui-même, qu'il découvre par l'entremise de discours experts articulés dans la culture dominante.

L'exemple paradigmatique et très actuel est celui du *coming out* de la personne homosexuelle. Celle-ci s'avoue publiquement homosexuelle en guise de libération du pouvoir qui l'empêcherait de vivre sa vie selon cette modalité de l'existence. Mais, en fait, elle ne ferait qu'entériner la catégorie sous laquelle ce même pouvoir l'assujettit, la définissant comme étant différente, comme personne homosexuelle, dans un univers binaire dominé par la norme hétérosexuelle.

Foucault n'est évidemment pas le premier à questionner l'idée d'une expression essentielle du sexe. Simone de Beauvoir et bon nombre d'anthropologues avaient déjà pensé la sexualité d'un point de vue contextuel et historique – ce que Foucault formulera en termes de « modes de problématisation » de la sexualité.

Certaines féministes n'ont pas tort cependant d'estimer que Foucault n'entreprend pas une analyse qui mettrait en évidence les modalités d'assujettissements identitaires qui caractérisaient tout particulièrement les relations entre les femmes et les hommes. Judith Butler montre toutefois que la pensée de Foucault possède tous les outils théoriques pour une déconstruction radicale des identités féminine et masculine. Cette déconstruction théorique n'a pourtant pas réussi, jusqu'à présent pour le moins, à remettre complètement en question, dans la pratique quotidienne, les représentations binaires normatives des sexes. On constate encore aujourd'hui que les différences dans les représentations de la féminité et de la

masculinité comptent parmi les normes les plus omniprésentes et les moins contestées. Conséquemment, la volonté de correspondre à une certaine image différenciée par le sexe n'est pas vécue par l'individu, dans la plupart des cas, comme la volonté de correspondre à une norme extérieure intériorisée, mais davantage comme la volonté d'exprimer un soi intérieur authentique. C'est pourtant l'avis de Butler que le sentiment intérieur que l'on peut éprouver d'être une femme ou d'être un homme ne serait, en fait, qu'une norme sociale intériorisée, puisqu'il n'y aurait pas d'essence sexuelle derrière la représentation ou l'exécution de l'acte genré.

Le pouvoir ainsi créerait non seulement l'idée d'une différence de genre, mais cacherait aussi l'exercice de son pouvoir en élaborant une certaine conception du sujet, en quelque sorte expressionniste, qui aurait la possibilité d'exprimer son essence intérieure. On peut alors voir s'articuler un aspect de la confession, qui conduirait la femme à pouvoir exprimer son vrai soi intérieur, par exemple, au moment où elle entre en dialogue avec l'expert de la chirurgie esthétique, qui serait tirer profit de la binarité normative.

Les travaux Cressida Heyes sur la question de la chirurgie esthétique montre, en effet, la relation qui existe entre le recours aux procédures esthétiques et la constitution de l'identité de genre²⁸. En analysant l'émission *Extreme Makeover*, elle montre comment les procédures de la chirurgie esthétique tendent à une normalisation qui serait principalement déterminée par la binarité de genre. Autrement dit, les « heureux » candidats²⁹ ressortent de leur expérience de transformation plus femmes ou plus hommes, quant à la représentation de leur corps. Ceux-ci constituent la marque extérieure d'un sentiment intérieur qui peut désormais s'exprimer, comme si le dehors s'harmonisait enfin avec le dedans. On constate la reconstitution explicite normative de la binarité de genre, ainsi que la possibilité d'expression par la chirurgie esthétique d'un for intérieur, dans certains récits confessionnels des sujets de la transformation.

Par exemple Michele, femme de 36 ans du Massachusetts, aimerait trouver un mari et avoir des enfants. Elle croit que son allure trop masculine ne reflète pas assez la femme qu'elle est ment³⁰ :

²⁸ Heyes, *Self-Transformations*, 89 sq.

²⁹ La plupart sont, par ailleurs, des femmes.

³⁰ Heyes se réfère au cas de « Michele » (*Self-Transformations*, 97).

gender identification [...] is the driving force why I would want to complete the process of this makeover. [...] I want this extreme makeover because I feel there is a lot more potential in me than I have actually got to. [...] It would mean the world to me to be able to show you all that I am [...] and express all that I am in the most honest and real way and for me to leave this life being the strong chick. It is not really who I am...³¹

Il est intéressant de constater que le témoignage de Michele présente d'abord la confession d'une faute ou, si je puis dire, la reconnaissance d'une « erreur » de correspondance entre le dedans et le dehors. Ensuite, on pose des questions à Michele sur son processus de transformation chirurgicale qui, comme on l'imagine et comme elle l'affirme elle-même, n'est pas facile à vivre. On peut faire un rapprochement entre cette épreuve de transformation et la punition (la pénitence) réservée au pécheur, avant la conversion à sa nouvelle vie. Michele le formule ainsi : « Even the small amount of pain I have now, it is like this badge of honor of saying to myself: 'you got through this and you're moving on to the next important stage of your life' ». Michele accepte cette période difficile dans l'attente de son nouveau départ libérateur.

Michele serait alors libérée d'une représentation extérieure d'elle-même qui ne correspondrait pas à son « vrai » soi. La chirurgie lui aurait enfin permis de vivre sa vie de manière authentique : « Before I had my surgery, I looked in the mirror and saw something totally different. But if I closed my eyes I'd see that individual... And now, it's great, because I look in the mirror, my eyes are open and I see the person that I believed was underneath ».

L'exemple du récit confessionnel du *coming out* de la personne homosexuelle et celui de Michele qui entreprend une « féminisation » chirurgicale constitueraient pour Foucault, sans aucun doute, des modes d'assujettissement de soi. Est-ce à dire alors que tout discours public sur soi ou toute tentative d'expression authentique de soi, impliquant une relation intersubjective avec un « expert », n'échapperait pas à l'assujettissement ?

Il est certain que, selon Foucault, tout discours cherchant à révéler une vérité intérieure essentielle de soi constituerait une sorte d'assujettissement. On peut également ajouter que tout discours, qu'il s'exprime en clinique avec le thérapeute ou publiquement par l'entremise des médias, n'est jamais extérieur au savoir/pouvoir qui

³¹ [<http://www.youtube.com/watch?v=qZaLi-Wwffo>] (consulté le 4 avril 2012).

constitue fondamentalement l'individu et le détermine dans son rapport à lui-même et aux autres.

On sait, par ailleurs, que la théorie et la pratique féministes encouragent les femmes à s'exprimer publiquement, à participer à la *vita activa*, afin qu'elles fassent partie intégrante de la constitution des savoirs et des pouvoirs de la société. Dans ce contexte, les voix de femmes chercheront notamment à exprimer des expériences de femmes et à dénoncer les injustices sociales à l'égard de celles-ci. Aussi, cette tradition encourage la discussion entre les femmes elles-mêmes. Celles-ci échangent leurs expériences de vie, ce qui sert à créer une certaine solidarité entre les femmes permettant d'articuler l'idée d'expériences communes, lesquelles expériences autrement seraient vécues de manière isolée. Comment penser cette tradition en parallèle à la confession telle qu'élaborée chez Foucault ? Devons-nous penser que le féminisme, en conservant la catégorie « femme », continue de réduire les femmes à une identité exclusive et essentialiste, déjà bien articulée traditionnellement par la société patriarcale, afin d'assurer des privilèges aux hommes ? La pensée féministe traditionnelle a, en effet, constitué des récits de femmes, qui pourraient être pensés comme des sortes de confession dans la mesure où ces récits articulent une expérience de femme et s'appuient finalement sur l'identité de femme pour articuler ces récits. Ne devrions-nous pas, au contraire, observer une limite fondamentale dans la pensée de Michel Foucault, qui ne reconnaîtrait pas la possibilité d'une certaine libération individuelle et collective par l'entremise de discours, qui renverraient à des identités déjà bien identifiées dans le social ? Certaines identités, quoique n'étant pas extérieures à l'organisation des savoirs et des pouvoirs dans la société et y possédant même un statut inférieur, ne devraient-elles pas être conservées (au moins temporairement) afin de leur attribuer un pouvoir émancipateur ? Bien que Foucault considère avec beaucoup de méfiance les appartenances identitaires essentialistes, il n'exclut pas le recours à un certain type de discours, de dire-vrai, non pas comme possibilité de libération, mais comme pratiques de liberté. On pourrait, dès lors, penser les voix de femmes qui se font entendre dans la tradition féministe non pas comme des confessions mais comme des pratiques de liberté. Je fais référence ici chez Foucault au concept de *parrèsia* pour penser un autre type de dire-vrai, un autre type de rapport à soi et aux autres. Ainsi, à la dynamique confessionnelle s'opposerait la pratique de la *parrèsia*, qui ouvrirait la possibilité de techniques de gouvernement de soi par soi.

La *parrêsia* comme dire-vrai non-confessionnel et pratique de liberté

À partir des années 1980, Foucault n'aura jamais assez répété l'idée que la *parrêsia* se distingue de la confession³². Plus précisément, il développe le concept de *parrêsia*, entre 1982 et 1984, dans ses cours au Collège de France, ainsi qu'à l'université de Berkeley. Il la découvre dans les textes anciens, la présente comme un concept important et récurrent dans toute l'Antiquité, à partir des pièces d'Euripide (484-407 avant J.-C.) jusqu'à Jean Chrysostome (345-407 après J.-C.)³³. Le concept de *parrêsia* aurait connu toutefois certaine transformation au cours de son histoire, associé tantôt à la politique, tantôt à l'éthique ou au cynisme. Ce que les trois occurrences ont en commun néanmoins, c'est qu'il s'agit toujours d'un dire-vrai, de la possibilité de dire la vérité, qui ne prendrait pas une tournure confessionnelle mais constituerait une sorte de critique sociale. J'aimerais reconsidérer ces trois sortes de *parrêsia* à la lumière des récits et de l'activité féministes, afin de souligner la possibilité d'un dire-vrai comme pratique de liberté, qui échapperait à l'engrenage confessionnel.

Dans *Fearless Speech*, Foucault montre que la *parrêsia*, comme dire-vrai, franc parler, constitue d'abord un certain rapport à soi. Celle qui l'utilise s'exprime en toute franchise, sans rien cacher, et se lie personnellement à son énoncé : « je suis celle qui dit ceci ou cela et aussi celle qui le pense ». Le fait de s'associer directement à son énoncé tire sa valeur du risque que la locutrice prend en énonçant ce qu'elle dit. Si le risque est commun à la *parrêsia* politique, éthique et cynique, il se prend dans un contexte différent.

La *parrêsia* politique et l'histoire du féminisme

La *parrêsia* politique implique un risque dans la mesure où la *parrêsia* s'adresse à un tyran ou à une assemblée dans le but de leur

³² David Tell, dans son article « Rhetoric and Power : An Inquiry into Foucault's Critique of Confession », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 43, no 2 (2010), 95-117, en a déjà relevé les occurrences. Voir [<http://muse.jhu.edu/journals/par/summary/v043/43.2.tell.html>], consulté le 28 mai 2012.

³³ C'est comme cela que Foucault commence son cours à Berkeley, lequel sera publié en 2001 sous le titre de *Fearless Speech* (Los Angeles : Semiotext(e), 2001), 11.

faire une critique. Foucault utilisera l'expression *speech activity* pour désigner l'acte de *parrêsia* politique, le distinguant du *speech act* de John Langshaw Austin, lequel réfère, dans certain cas, à une action attendue par les institutions sociales³⁴.

En effet, bien que la *parrêsia* ait une dimension d'activité en tant qu'elle cherche à « performer » une certaine forme d'action, il n'est pas question de rendre actuel quelque chose d'attendu par la société mais de défier ce qui est déjà là. Puisque l'énonciatrice ne connaît pas les conséquences qu'aura sur elle son énonciation, elle prend donc un risque, elle concourt un danger, allant, dans les cas extrêmes, jusqu'à risquer sa vie³⁵.

L'histoire du féminisme ne manque pas d'exemples de femmes qui auraient pratiqué, dans ce sens, la *parrêsia* politique. Les féministes sont des femmes qui osent s'exprimer à contrecourant de la culture dominante, afin de dénoncer des injustices sociales. Pensons d'abord à Olympe de Gouges qui fut guillotinée en 1793, alors qu'elle s'opposait au leader Jacobin Robespierre. En 1791, à la suite de la ratification de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui avait passé sous silence les droits des femmes, Gouges fait publier, dans le journal *Les droits des femmes*, sa Déclaration des droits des femmes et des citoyennes. Elle s'adresse à une Assemblée, à la Convention, ainsi qu'à l'Assemblée, si je puis dire, des hommes : « Homme es-tu capable d'être juste ? C'est une femme qui t'en fait la question; tu ne lui ôteras pas du moins ce droit. Dis-moi : Qui t'a donné le souverain empire d'opprimer mon sexe ? ta force ? tes talents ? [...] »³⁶. Plus tôt, John Locke avait dénoncé le patriarcat, mais celui qui concernait la relation entre pères et fils uniquement. On ne comptera pas non plus sur Jean-Jacques Rousseau³⁷ pour défendre l'égalité entre les hommes et les femmes : les frères de la révolution ont définitivement oublié leurs sœurs.

Plus près de nous, les exemples de l'anarchiste Emma Goldman ou encore de la féministe Andrea Dworkin peuvent ressembler à la *parrêsia* politique. Référons-nous aux discours que Goldman prononça, au début du siècle, devant des assemblées d'hommes et de femmes, dénonçant les pratiques inhumaines du capitalisme, visant de riches industriels tels que Henri Clay Frick.

³⁴ Comme dans le cas du mariage : « Je prends cet homme pour époux... »

³⁵ Foucault, *Free Speech*, 19-20; *Gouvernement de soi et des autres. Cours au collège de France. 1982-1983* (Paris : Gallimard/Seuil, 2008), 60.

³⁶ [<http://www.re-so.net/spip.php?article723>], consulté le 25 novembre 2011.

³⁷ Plus que tout autre philosophe de la tradition occidentale, Rousseau développe une théorie misogyne de la féminité.

En 1915, elle s'engage dans une campagne nationale de discours publics pour encourager, entre autres, les femmes à utiliser des méthodes de contraception. Refusant de payer une amende, elle passera deux semaines en prison, accusée d'avoir violé la loi Comstock qui bannit la contraception. Les actions et les discours dénonciateurs de cette anarchiste féministe lui ont d'ailleurs valu plus d'un séjour en prison.

Quant à Andrea Dworkin, on pense à son témoignage du 22 janvier 1986, à New York, devant le procureur général de la commission sur la pornographie. Bien que son discours soit attendu par l'auditoire, dans la mesure où il prend place dans le contexte d'une enquête sur la pornographie initiée par le Président Ronald Reagan, les propos de Dworkin sont à ce point dénonciateurs, radicaux et à contrecourant d'une industrie culturelle pornographique influente et bien établie qu'ils ne peuvent que comporter un certain risque pour celle qui les prononça.

La *parrêsia* éthique : comment voulez-vous vivre ?

La *parrêsia* éthique, quant à elle, diffère du dire-vrai politique. Quoique le courage de la vérité, et donc la prise du risque, ne puisse y être dissociée, elle constituera la voie de la philosophie, qui consiste à des pratiques sur soi pour créer un certain mode de vie. Foucault voit s'articuler la *parrêsia* éthique dans la vie de Socrate qui, dans l'*Apologie*, se donne comme mission d'exercer le questionnement et l'enquête. Autrement dit, il s'impose comme mission d'exercer son esprit critique dans une « recherche vérificatrice », qui concerne non seulement l'homme mais également les dieux. Socrate cherche à vérifier si ce qu'il a entendu dire sur lui par l'oracle est effectivement vrai. 'Nul n'est plus savant que Socrate' n'est pas une phrase qui appelle à une interprétation herméneutique, à y déchiffrer un sens, dont l'origine serait mi-voilée.

Il s'agira de vérifier le caractère véridique de la parole de Dieu, de discuter, si je puis dire, Dieu. Dans son rapport aux autres, Socrate cherchera la preuve de la vérité des mots prononcés par l'oracle. On le sait, il procède alors à une enquête, à un examen, en interrogeant les hommes, en éprouvant leurs âmes, pour savoir ce qu'elles savent et ce qu'elles ignorent. C'est là aussi le moment où l'âme de Socrate s'éprouve elle-même, en ce qu'elle découvre sa propre ignorance, et c'est justement en cela que Socrate est plus savant.

Or, il est bien connu que les questions que pose Socrate aux autres lui attirent des ennuis. Son dire-vrai s'accompagne de risques, qui ne l'empêchent pas malgré tout de considérer ce dire-vrai

comme une charge, un métier, une mission. Son intervention ne se fait pas de temps en temps comme un sage qui se prononce à un moment donné, ou comme la femme de *parrèsia* politique qui dénonce une injustice à un moment donné, mais s'avère un projet de vie, une lutte continue : « [...] un soldat qui est là à son rang [...] » (CV, 79). Quelle est donc cette mission ? Pour quelle raison ce soldat combat-il ? : « L'objectif de cette mission, c'est, bien sûr [répond Foucault], de veiller en permanence sur les autres, de s'occuper d'eux comme s'il était leur père ou leur frère » (*ibid.*). De la même manière, l'activité du questionnement féministe cherche à veiller sur les autres, comme si les autres étaient leur mère et leur sœur. Si l'on en croit les travaux de Carol Gilligan, les femmes auraient d'ailleurs tout particulièrement développé leur capacité de se soucier des autres, non seulement de leur mère et de leur fille, mais également de leur père, de leur époux et de leur fils.

Comme Socrate, les féministes questionnent les dieux, les hommes, mais également les femmes, et ce, toujours en prenant un certain risque. Comme Socrate, elles ont comme mission d'encourager les femmes à s'occuper d'elles-mêmes, de « leur raison, de la vérité, de leur âme » (*ibid.*), permettant le développement d'un certain rapport de soi à soi.

On pense alors aux groupes de conscience dans les années 1960-1970, où les femmes échangeaient à travers le dialogue des expériences vécues. Ces récits de femmes, ce genre de dire-vrai sur soi n'aboutissait pas à la découverte d'un soi intérieur authentique, mais à la prise de conscience que l'expérience de ces femmes était semblable à l'expérience d'autres femmes. Ces groupes conduisaient à prendre conscience que certains problèmes personnels étaient, en fait, des problèmes collectifs.

Ainsi, comme l'exprime Mariana Valverde, ces récits ne sont pas des confessions. Bien qu'une femme battue par son conjoint puisse lier son expérience à son type de psychologie (manque d'estime de soi, par exemple), elle peut également donner d'autres explications, d'ordre économique ou structurel, à sa situation³⁸.

Mais plus encore, ces groupes de conscience ne conduisent pas seulement aux récits mais à l'action : à une action sur soi. Celle-ci, comme art de vivre « féministe », rappelle ce que Foucault nomme, dans ses derniers écrits « *askésis* », qui constitue un travail sur soi – à différencier d'un déni de soi – conduisant à une conversion, une

³⁸ Mariana Valverde, « Experience and Truth Telling in a Post-Humanist World : A Foucauldian Contribution to Feminist Ethical Reflections », dans *Feminism and the Final Foucault*, 83.

transformation de soi, à de nouvelles façons d'exister. C'est en se souciant de soi que l'on arrive le mieux à se soucier des autres, c'est-à-dire à leur montrer qu'ils ont à se soucier d'eux-mêmes. En effet, la question fondamentale que posent aux hommes la *parrêsia* éthique de Socrate et aux femmes la *parrêsia* éthique féministe, c'est la suivante : comment voulez-vous vivre votre vie ?

Finalement, les féministes comme Socrate, éprouvent les autres par le questionnement et la confrontation des âmes les unes par rapport aux autres, ayant comme objectif ultime la stylisation de l'existence. Celle-ci conduit avec Socrate à un certain mode de vie, dont l'expérience de vie cynique constituerait un modèle paradigmatique où la vérité, le dire-vrai, s'incarnerait dans la vie elle-même. Cela n'est toujours pas étranger au dire-vrai féministe.

***Parrêsia* cynique, la vie comme vérité et le féminisme**

En effet, Foucault se réfère aux cyniques pour montrer comment chez eux le dire-vrai et le mode de vie sont profondément liés. Les caractéristiques qui définissent la vie cynique, comme condition instrumentale du dire-vrai, ne se rencontrent pas nécessairement de manière exhaustive chez les féministes. Le mode de vie cynique, comme condition du dire-vrai, impliquerait une existence dépouillée de toute attache et le refus des conventions inutiles, c'est-à-dire celles qui sont fondées « ni en raison, ni en nature » (CV, 158). Les attaches dont il est question dans ce passage sont celles qui ont trait à la famille. Comme le mentionne Épictète, « [...] le cynique ne peut pas avoir de famille car, au fond, c'est le genre humain sa famille [...] ». Bon nombre de féministes n'ont pas eu précisément de famille, car ce sont toutes les femmes qu'elles ont eues comme filles³⁹. Comme les cyniques alors, elles demeurent libres de toute distraction pour être en mesure de se mêler « aux hommes sans être enchaîné[es] par les devoirs privés » (CV, 158)⁴⁰. On ne peut que reconnaître, par ailleurs, chez les féministes la volonté de remettre en question les conventions raisonnées ou fondées dans la nature, qui justifient un certain ordre du monde où la femme est subordonnée à l'homme.

³⁹ Pensons à la critique féministe de l'institution du mariage et du devoir de procréation. Mais également à la vie de certaines féministes qui refusent la maternité et en font un mode de vie : entre autres, Emma Goldman, Simone de Beauvoir, Germaine Greer et bell hooks.

⁴⁰ Citation d'Épictète par Foucault, qui fait référence dans le texte aux cyniques.

Mais plus encore, il y a chez les cyniques décrits par Foucault l'idée d'une harmonie entre les idées préconisées et le style de vie. Leur philosophie, c'est une philosophie de la vie, du vécu. On sait que les féministes cherchent à défendre des idées, qui renvoient à une certaine conception du monde, mais elles ont souvent aussi vécu selon leurs principes, représentantes, dans leur vécu, de leurs principes. Cela pourrait constituer une « manifestation de la vérité ». C'est en ces termes que Foucault entend la *parrêsia* cynique, qui est « une forme d'existence » une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du *bios*, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une « manifestation de la vérité » (CV, 159)⁴¹.

On peut facilement relever dans le féminisme une tendance à incarner des principes dans un style de vie, afin de montrer ce qu'avaient d'aléatoire l'identité et le mode de vie imposés aux femmes. On peut observer, par ailleurs, chez certaines femmes, qui se réclament directement du féminisme ou qui s'y identifient de manière lointaine, la volonté de montrer la « vérité » de la femme, par la pratique d'un mode de vie que constituerait, par exemple, une carrière non traditionnelle pour les femmes ou encore la manière de se vêtir et de se comporter plus généralement. Il ne s'agit pas, bien entendu, de la « vérité » de la femme comme éternelle féminin. Il s'agit de la femme qui, par ses gestes, par son corps et par la manière de la présenter, montre que le genre est « trouble ».

En effet, la femme « masculine », ou celle qui ne se laisse pas déterminer par l'identité de la féminité pourrait constituer une « manifestation de la vérité » des sexes. Ces femmes, contrairement à la culture dominante qui encourage la gente féminine à consommer toute sorte de produits cosmétiques pour faire ressortir ce qu'elles ont de « naturellement » féminin, montrent par leur forme d'existence que la différence sexuelle, d'un point de vue phénoménologique, comme simple phénomène qui apparaît dans le monde, n'est peut-être pas si marquée que l'on tente souvent de le faire croire. Que le genre soit trouble, que certaines femmes par leur corps et sa représentation montrent que la différence sexuelle est trouble, pourrait constituer aux yeux de certains une vérité scandaleuse. Voilà ce qui complète la définition de la *parrêsia* cynique, pensée comme une vérité scandaleuse : elle constitue une forme d'existence comme scandale vivant de la vérité. Ce scandale vivant de la vérité,

⁴¹ Aléthurgie est un néologisme créé à partir de deux mots grecs *alêtheia* (vérité) et *ergon* (travail, acte de produire, comme dans « métallurgie »).

c'est cela, pense Foucault, qui est au cœur du cynisme (CV, 166). L'histoire du cynisme comme l'histoire du féminisme pourrait alors constituer une histoire d'une manière d'être comme dire-vrai, de la vie comme scandale de la vérité.

vdaoust@uottawa.ca