

LES MOTS ET LES CORPS : STRATÉGIES DE RÉSISTANCE AU CROISEMENT DES DISCOURS ET DES CORPS À PARTIR DE LA NOTION D'HÉTÉROTOPIE

LAS PALABRAS Y LOS CUERPOS: ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA A LA INTERSECCIÓN DE DISCURSOS Y CUERPOS A PARTIR DEL CONCEPTO DE HETEROTOPIA

Olivia Tersigni

Scuola Normale Superiore di Pisa – Université de Paris-Nanterre

olivia.tersigni@sns.it

Fecha de recepción: 03-10-2019

Fecha de aceptación: 27-12-2019

doi: <http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v3i1.11284>

Résumé : Au cours des années 1960, la pensée de Michel Foucault développe une analyse du réseau des énoncés qui détermine et organise les rapports entre « les mots et les choses » dans notre culture. Puis, pendant la décennie suivante le philosophe déroule une enquête généalogique du pouvoir qui discipline la vie quotidienne d'une population. Dans ses derniers travaux enfin, ses recherches visent à élaborer une stratégie d'autodétermination du sujet. Le sujet se trouve en effet pris dans un réseau discursif et institutionnel qui le détermine en tant qu'objet de savoir et en tant que sujet de pratiques de normalisation. Ces stratégies de déprise et d'autodétermination peuvent se réaliser à travers la création d'un système de règles de conduite arbitraires et minutieusement articulées qui s'opposent aux lois générales par lesquelles la vie de la population dans son ensemble se trouve réglée. Dans cet article, nous souhaitons montrer l'articulation des stratégies de résistance à la fois aux discours et aux pratiques de normalisation des sujets, en repérant un fil rouge qui, sous le concept d'hétérotopie,

serpente entre les analyses foucaaldiennes sur le langage, sur la littérature et les pratiques de réappropriation du propre corps.

Mots clés : Hétérotopie ; Corps ; Langage ; Archéologie ; Discours

Resumen: El pensamiento de Foucault, a lo largo de los años Sesenta, se articula en el análisis de la red de los enunciados, la cual determina y organiza las relaciones entre “las palabras y las cosas” en la cultura occidental moderna. En la década siguiente, Foucault, acercándose al activismo político entorno a la cuestión penal, desarrolla una investigación de la genealogía del poder, bajo el cual la vida cotidiana y material de una población se encuentra disciplinada. En los últimos trabajos, Foucault trata de plantear una estrategia de liberación y autodeterminación del sujeto, preso en una red discursiva e institucional que lo determina en cuanto objeto de saber y sujeto de prácticas de normalización. Estas estrategias de liberación pueden realizarse a través de la oposición de reglas de conducta arbitrarias y personales a las leyes morales generales que gobiernan la población en general. En el presente artículo queremos mostrar la articulación de las estrategias de resistencia a los discursos y prácticas de normalización de los sujetos, estableciendo un hilo que, a través del concepto de heterotopía, concurre entre los análisis foucaultianos sobre el lenguaje y la literatura y las prácticas de reapropiación de sus propios cuerpos.

Palabras clave: Heterotopía; Cuerpo; Lenguaje; Arqueología; Discursos

Michel Foucault a toujours placé le corps au centre des analyses généalogiques à partir desquelles il a développé la notion de biopouvoir, dispositif du pouvoir moderne. Mais si le corps est l'objet de ce dispositif de pouvoir qui s'exerce sur lui, c'est par sa réappropriation que passent les pratiques de libération du sujet, dans la constitution de soi¹. À partir des années 1990, la parution des *Dits et écrits*², recueil rassemblant toute une série de textes

1 Pour tracer le fil rouge de ce thème, au fil de l'œuvre de Foucault, nous renvoyons à l'essai de Sforzini, *Michel Foucault, une pensée du corps*, où l'auteur parcourt rigoureusement la pluralité des formes que ce concept prend au fur et à mesure qu'il occupe une position différente dans la pensée du philosophe. Pour une étude des rapports entre la pensée foucauldienne du corps et la théorie féministe nous renvoyons à la lecture de l'article de Oksala, "Anarchic Bodies". Pour l'usage de la question du corps (et pour les critiques qui ont été faites sur l'argumentation foucauldienne) dans le cadre des théories féministe et queer, se référer à Butler, *Gender Trouble* et, plus récemment, Preciado, *Testo Junkie*. Enfin, une réflexion sur la place spécifique et privilégiée du corps, entre dispositifs de pouvoir et stratégies de résistance, est menée par Benavides Franco dans l'article "El cuerpo como espacio de resistencia".

2 Il s'agit d'un recueil posthume de textes, entretiens, articles, préfaces et introductions à ouvrages écrits ou prononcés par Foucault et parus dès son vivant dans des lieux différents. Dans la publication des *Dits et écrits*, établie par Daniel Defert et François Ewald en collaboration avec Jacques Lagrange, les textes sont ordonnés chronologiquement, de 1954 à 1988. Les *Dits et écrits* parurent chez Gallimard, d'abord en quatre volumes en 1994, puis en deux volumes en 2001. Dans la suite de cet article, nous ferons référence à plusieurs de ces tex-

qui avaient paru éparpillés (entretiens, articles, comptes rendus, préfaces à ouvrages etc.), a rendu évidente, par l'effet de volume, l'existence d'un intérêt marqué, de la part de Foucault, pour la littérature et notamment pour la capacité de l'écriture à travailler la matérialité du langage de l'intérieur³. Or, si la discipline des corps s'effectue à travers une configuration institutionnelle, l'institution s'organise à partir des rapports entre les discours de savoirs. Par conséquent, c'est en brouillant les règles qui gèrent le fonctionnement des corps et du langage, qu'une libération et une réappropriation de soi peuvent être envisagées. Dès lors, il s'agira d'interroger le fonctionnement de ces stratégies de déprise, opérées par des pratiques du corps et du langage. Ces pratiques partagent un même travail sur le codage, dans sa matérialité, codage qui fige la combinaison des règles régissant d'un côté, le fonctionnement du langage, et d'un autre, la discipline de la vie biologique à travers la normalisation des corps.

Si dix ans après la mort de Foucault, l'édition des *Dits et écrits* a réuni un ensemble de textes déjà publiés par le philosophe de son vivant, ces dernières années ont vu la parution de discours issus de sources orales : cours, séminaires, conférences et conférences radiophoniques. Parmi ces sources, certaines croisent une réflexion sur le langage et sur la matérialité du corps qui annonce aussi des études plus tardives sur ce sujet. Cependant, si on ne peut absolument pas parler, pour Foucault, d'une pensée téléologique, il nous semble évident que les détours et les changements de stratégie de ses enquêtes relèvent de questions constantes dans la recherche du philosophe, comme il le précise très clairement dans « Le sujet et le pouvoir ». Dans ce bref texte écrit en 1982, Foucault revient sur son parcours en déclarant qu'il a essayé de « produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture » (222-223) ; de même, il explique que s'il a abordé la question du pouvoir, c'est parce qu'elle se trouvait liée à celle du sujet.

Dans le cadre d'une réflexion foucauldienne sur la puissance du langage, question apparemment abandonnée après la leçon inaugurale au Collège de France, nous voudrions nous intéresser au croisement d'une réflexion sur le corps et sur le langage, en partant d'une conférence radiophonique que Foucault prononça en décembre 1966⁴ dans le cadre

tes, la plupart d'entre eux proviennent du premier volume puisque c'est au cours des années 1960 que Foucault s'est le plus souvent penché sur la question du langage et de la littérature. Dans ces références, nous utiliserons l'édition de 1994, en quatre volumes.

3 Pour proposer un cadre théorique concernant le rôle de la littérature dans l'archéologie foucauldienne – théorie que nous assumons ici – nous renvoyons à une petite bibliographie choisie : Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature ?* ; Judith Revel, « Histoire d'une disparition : Foucault et la littérature » et « La naissance littéraire du biopolitique » ; Frédéric Gros, « De Borges à Magritte ». Une étude sur la notion de résistance chez Foucault, lue à l'aune de ses réflexions sur la littérature et notamment sur la notion de *dehors* développée au sujet des écrits de Blanchot, nous est fournie par l'article de Castro Orellana "Foucault y la resistencia".

4 À vrai dire, le langage littéraire dans ses rapports avec le corps et avec la folie fait l'objet, déjà en 1963, d'une autre conférence radiophonique, intitulée « Le corps et ses doubles » (c'est la quatrième des cinq émissions de la série radiophonique « L'Usage de la parole », produite par Michel Foucault et réalisée avec Jean Doat pour RTF France III National. Une transcription partielle du texte a été publiée sous le titre *Les Grecs disaient que les*

d'une émission portant sur le thème « utopie et littérature » : « Le Corps utopique ». Dans cette émission, Foucault fait jouer d'une manière vertigineuse, d'une part, la conscience de soi comme coïncidant avec son propre corps, et d'autre part, le mouvement de la perception de soi en ayant recours à des termes fortement (et étrangement) phénoménologiques, pour aboutir à un renversement de la notion d'utopie qui se trouve de cette façon placée au cœur même de notre expérience du corps :

Mon corps c'est le lieu sans recours auquel je suis condamné. Je pense, après tout, que c'est contre lui et comme pour l'effacer qu'on a fait naître toutes ces utopies. [...] et il se peut bien être que l'utopie première, celle qui est la plus indéradicable dans le cœur des hommes, ce soit précisément l'utopie d'un corps incorporel.

[...]

Mais mon corps, à vrai dire, ne se laisse pas réduire si facilement. Il a, après tout, lui-même, ses ressources propres de fantastique ; il en possède, lui aussi, des lieux sans lieux plus profonds, plus obstinés encore que l'âme, que le tombeau, que l'enchantement des magiciens (Foucault, *Le corps utopique* 10-12).

En effet, selon Foucault, on peut recenser toute une série d'expériences quotidiennes où notre corps est perçu comme fragmenté : nous savons que nous avons deux yeux, et pourtant nous ne voyons qu'une seule image continue ; de même, il nous est toujours impossible d'apercevoir notre propre dos, nos organes, notre tête qui, par ailleurs, coïncide avec notre être rationnel (ou même, en creux, irrationnel)⁵. On n'a jamais, dans notre quotidienneté, la perception de notre corps tout entier. En outre, à bien y penser, la notion de corps apparaît assez tard, dans la vie des individus ainsi que dans l'histoire de la pensée occidentale. Effectivement, les enfants n'arrivent à reconnaître l'unité de leur propre corps dans le miroir que vers l'âge d'un an, et pareillement si l'on retourne à ce qui a été souvent indiqué comme le commencement de la pensée occidentale, c'est-à-dire la Grèce antique, on s'aperçoit que le mot *soma*, dans les poèmes homériques, est utilisé seulement pour

paroles avaient des ailes). Ici, le corps est pris entre une folie qui le dédouble et une mort qui l'anéantit, dédoublement et anéantissement dont l'angoisse qu'ils causent ne peut être apaisée que par la réappropriation de sa propre mort (ce qui n'est d'ailleurs qu'une réappropriation de son propre corps). C'est probablement à cette même période que remonte un autre inédit de Foucault, publié sous le titre de « La littérature et la folie » dans *Folie, langage, littérature* (il s'agit d'une publication parue en septembre 2019, qui réunit toute une série d'écrits inédits de Foucault sur ces thèmes et qui s'échelonnent – sauf un écrit sur Bataille probablement datant des années 1950 – du milieu des années 1960 au début des années 1970). Dans cet écrit, Foucault souligne comment, dans le théâtre d'Artaud, le langage est ramené avant le langage lui-même et ancré dans une expérience origininaire du propre corps : « Première technique essentielle au théâtre de la cruauté : la restitution de la parole à la voix, de la voix au corps, du corps aux gestes, aux muscles, au squelette même » (Foucault, « La littérature et la folie » 101).

5 Il serait fort intéressant de voir, avec une loupe bifocale, le statut symbolique donné à la tête, au chef, et en tracer une histoire : je pense notamment à la figure du souverain hobbesien, chef, tête de ce corps social qui est l'État et qui est formé par l'ensemble des corps de ses sujets. Cette figure a été renversée peut-être par l'image de l'acéphale dessiné par Masson et conçu par Bataille, Leiris et Klossowski. C'est, par ailleurs, dans cette perspective que l'on peut interpréter le monologue du protagoniste du film de Roman Polanski, *Le Locataire*, qui se demande : et si on me coupait la tête, qu'est-ce que j'appellerai « moi », ma tête, ou bien mon corps ?

caractériser les cadavres (Foucault, *Le Corps utopique* 18-19)⁶. Les corps vivants n'y sont présents qu'à travers l'évocation des bras levés, poitrines courageuses, jambes agiles : « sous les murs défendus par Hector et ses compagnons [...] il n'y avait pas de corps » (18).

Néanmoins le corps est perçu maintenant comme une unité physique matérielle : il coïncide avec le sujet, le définit (quant au genre, quant à l'âge, quant à sa santé, quant à sa capacité productive et reproductive) et cela se manifeste dans l'expérience la plus quotidienne. Comment le corps a-t-il pris une telle consistance au point qu'il se présente à nous comme une unité compacte et certaine, ce que le progrès de la science biologique confirme continuellement ? Dans un premier temps, on pourrait affirmer que le corps, *mon corps*, est le contraire de l'utopie : lieu absolu pour le premier, lieu sans lieu pour la seconde. « Mon corps, topie impitoyable » (9), espace duquel il est impossible de s'évader, au point que l'utopie naît peut-être justement pour soulager la lourde présence du corps et l'impossibilité de nous dégager de son poids et de ses empêchements :

L'utopie, c'est un lieu hors de tous les lieux, mais c'est un lieu où j'aurai un corps *sans corps*, un corps qui sera beau, limpide, transparent, lumineux, véloce, colossal dans sa puissance, infini dans sa durée, délié, invisible, protégé, toujours transfiguré ; et il se peut bien que l'utopie première, celle qui est la plus indéradicable dans le cœur des hommes, ce soit précisément l'utopie d'un corps incorporel (10).

Pourtant, Foucault nous a montré que l'expérience immédiate du corps propre, bien loin de nous le donner dans sa continuité, est en réalité celle d'un corps fragmenté, et que la totalité unifiante de notre corps ne nous est assurée que par la ruse du miroir et par l'extériorité du cadavre « qui font taire et apaisent et ferment sur une clôture – qui est maintenant pour nous scellée – cette grande rage utopique qui délabre et volatilise à chaque instant notre corps » (19). Mais l'unité du corps manifestée par le miroir et le cadavre, n'est qu'une illusion d'apaisement face à l'éparpillement perceptif du corps, puisque, à bien voir, le miroir et le cadavre sont les lieux où *je* ne pourrai jamais être : cela signifie que là où l'on peut apercevoir son propre corps tout entier, c'est « un invincible ailleurs » (19), c'est-à-dire une utopie. C'est par conséquent seulement à travers des utopies qu'on peut « refermer sur elles-mêmes et cacher un instant l'utopie profonde et souveraine de notre corps » (19).

Voici que, après avoir ancré l'utopie du corps incorporel dans l'expérience perceptive, matérielle du corps, Foucault opère une seconde torsion en vertu de laquelle nous nous retrouvons emprisonnés dans une grande utopie qui se neutralise et s'autoproduit par elle-même : la connaissance du corps et de ses limites physiques a amené l'homme à formuler toute une série de discours plus ou moins fictifs où le corps perd sa lourdeur. Ce-

6 Cf. aussi Snell, *La découverte de l'esprit* ; nous ignorons si Foucault a lu ce texte, paru en Allemagne en 1946, puisque nulle référence n'est indiquée.

pendant, le souhait d'un corps incorporel, c'est-à-dire utopique, s'est avéré être enraciné dans la perception quotidienne du corps qui nous livre un corps morcelé et dont certaines parties restent inaccessibles, donc utopiques, impossibles. Finalement, les lieux où l'on peut reconnaître l'unité du corps ne sont, en dernière instance, que des utopies. Il semble ainsi que toute tentative de se réapproprier l'expérience directe de la densité du corps, que toute tentative d'accéder à la matérialité de *mon* corps, est mise en échec.

Toutefois, il y a une expérience réelle qui reconduit le corps à sa matérialité, à sa densité et le soustrait à ces utopies qui le volatilisent. Il s'agit de l'acte sexuel, à travers lequel, par contact, nous pouvons percevoir notre propre corps dans toute son épaisseur : « dans l'amour – conclut Foucault – le corps est *ici* » (20).

C'est en décembre 1966 que Foucault prononce ce discours : il faudra attendre vingt ans avant la publication de *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*. De façon générale, l'élaboration d'une stratégie d'autoproduction de la subjectivité s'appuyant sur la réappropriation de son propre corps ne sera formulée par Foucault qu'à partir de la moitié des années 1970. À l'époque de la conférence radiophonique, Foucault vient de publier ses analyses archéologiques : *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, *Les Mots et les choses*. Elles portent sur la formation, dans l'histoire de la pensée occidentale, des discours qui ont créé leurs objets, formulé des savoirs sur ceux-ci, opéré des partages qui les catégorisent et les ordonnent. Parmi ces objets, et occupant une position tout à fait particulière, il y a l'homme qui se trouve être à la fois le sujet souverain de la connaissance et l'objet des discours de savoirs et des pratiques de pouvoirs. Au fil de ses travaux, Foucault a montré comment le sujet fou a été isolé de l'homme raisonnable, comment le regard médical a individué, décrit, circonscrit les bornes qui séparaient maladie et santé, et comment se sont formés ces savoirs qui objectivent le sujet en tant que sujet parlant, en tant que sujet productif et en tant que sujet vivant (Foucault, « Le sujet et le pouvoir » 223).

Si l'on revient au moment de l'âge classique où se dessine le partage entre être fou et être rationnel, repéré par Foucault dans le discours cartésien, on s'aperçoit que Descartes refuse la possibilité à la folie de se loger dans la rationalité en se référant à l'apodicticité de la conscience de son propre corps : « comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés [...] ? » (Foucault, *Raison et déraison* 54). En mettant en lien ce discours cartésien avec le mouvement utopique dans lequel notre corps est pris, nous avons l'impression que si le corps en tant que chose unifiée et individualisée est une utopie, c'est une utopie qui a été, sinon créée, du moins renforcée par l'épistémè qui se déploie à partir de l'âge classique ; ou plutôt, par le geste qui fonde à la fois l'universalité de la Raison et, avec le mécanicisme, le savoir biologique qui décrit le corps comme un tout composé

d'organes concertés entre eux.

On a vu comment, dans « Le Corps utopique », cette sorte d'utopie issue de la rationalité occidentale met en œuvre un mouvement continu de dispersion, de dissolution de la densité du corps qui se trouve reconfiguré par ces utopies que sont le miroir et le cadavre. Il nous semble bien possible que le miroir puisse être lu comme la représentation extrinsèque du propre corps, et également, la figure du cadavre comme le savoir anatomique sur le corps⁷. Le fait que, dans cette émission radiophonique, la réappropriation par soi-même du corps est possible par le biais de son libre usage, par le biais du plaisir qui s'oppose à une représentation du corps qui nous est imposée par des instances discursives, nous amène à avancer la thèse selon laquelle on peut y trouver une trace de ce qui, repris dans une perspective tout à fait différente, deviendra le noyau des techniques de soi par opposition aux dispositifs disciplinaires.

En outre, nous retrouvons une telle dynamique, à savoir celle du corps qui est d'une part défini par une instance discursive qui en établit les limites, et d'autre part réapproprié par son libre usage, dans la conférence sur Sade que Foucault prononce à Buffalo en 1970. Dans cette conférence, le philosophe oppose le discours élaboré par Sade – consistant en la répétition des quatre thèses d'inexistence de Dieu, de l'âme, de la nature et du crime (c'est-à-dire de la loi) – au discours qui régit l'idéologie occidentale (Foucault, « Conférences sur Sade » 182-183). En affirmant l'existence des quatre instances niées par le discours sadien, le discours de l'idéologie occidentale établit la définition des limites des individus – que ces limites soient physiques ou éthiques. L'œuvre de Sade, d'après cette conférence de Foucault, se configure comme une lutte entre le libertin qui énonce et joue le discours du marquis, et sa victime qui tombe hors de ce discours sadien d'anéantissement des instances souveraines qui limitent les individus (Dieu, l'âme, la nature, le crime). Le champ de bataille de cette lutte, c'est le corps :

[...] c'est la division à l'infini, par le désir de l'autre, du corps de celui qui tombe hors du discours. Autrement dit, si vous tombez hors du discours, votre corps sera indéfiniment objet de désir [...] ; c'est la parcellisation à l'infini du corps de celui qui est hors du discours. À partir de ce moment où l'on est hors du discours, le corps perd son unité, le corps n'a plus d'organisation, de souveraineté ; le corps n'est plus un, et de ce seul fait devient alors le fourmillement indéfini de tous les objets possibles de désir qui croissent, se multiplient et disparaissent devant la violence de l'autre (191).

Mais si le corps du libertin demeure uni et à l'abri de cette fragmentation infinie, ce n'est pas parce qu'il gagne une position de souveraineté intouchable qui le préserverait de tou-

7 Sur la figure du miroir comme image de l'épistémè classique, fondée sur le système discursif de la représentation, cf. Foucault, *Les Mots et les choses* 19-31. Sur la relation étroite entre la connaissance et la mort dans le cadre du savoir biologique, cf. Foucault, *Naissance de la clinique* 175.

te blessure. Bien au contraire, sa puissance lui est donnée par le risque qu'il assume en détruisant toute limite et toute impossibilité, et en s'ouvrant au risque de la mort. Le héros sadien neutralise la destruction de son corps, en faisant de la mort le comble du plaisir en tant qu'avec cette mort il se joue du crime, de la nature, de Dieu, et de l'âme :

[...] c'est-à-dire qu'en affrontant son discours à celui des autres, le libertin pourra risquer de mourir et, d'ailleurs, non seulement il devra risquer de mourir, mais il faudra bien, s'il pousse son discours jusqu'au bout, admettre que non seulement la mort peut lui arriver, mais que la mort est ce qui peut lui arriver de plus merveilleux. En effet, s'il est vrai que la nature n'existe pas, que l'âme n'est pas immortelle, que Dieu n'existe pas et qu'il n'y a aucun crime véritable, alors qu'est-ce que c'est pour quelqu'un, même pour le libertin, de mourir ? Est-ce que ce n'est pas le comble de l'offense faite à la nature, précisément, que de s'offrir et d'accepter la mort ? (211).

Or, la toute récente parution des cours que Foucault a donnés sur la sexualité à Clermont-Ferrand et à Vincennes nous permet de relier cette réflexion sur le discours sadien à celle proposée par le philosophe sur l'utopie du corps et de ses perceptions. Le cours de Vincennes, en particulier, qui date de 1969, soit à peine un an avant la conférence donnée en mars 1970 à Buffalo, se termine avec une leçon sur les utopies et hétérotopies sexuelles. Bien que Sade soit présent pendant tout le cours, c'est ici que Foucault s'entretient le plus longuement sur l'analyse du monde sadien, monde que le professeur de Vincennes définit comme utopie hétérotopique, qu'il distingue des utopies homotopiques (Foucault, *Cours sur la sexualité* 190-191). À vrai dire, Foucault abandonne ici très vite la notion d'hétérotopie, après l'avoir introduite et une fois définies ses relations avec la notion d'utopie. Dans la suite de la leçon, il se concentre plutôt sur la notion d'utopie sexuelle, tout en différenciant utopie sexuelle intégrative et utopie sexuelle transgressive ; il fait glisser l'œuvre de Sade dans ce deuxième domaine. Notre hypothèse, selon les caractérisations données ici par Foucault à la notion d'utopie transgressive, porte sur le fait qu'on peut la rapprocher de la notion d'hétérotopie développée ailleurs.

En effet, ce qui apparaît avec insistance, au sujet des utopies sexuelles transgressives, représentées en majorité par l'exemple de Sade, c'est le caractère de normativité rigidement réglementée du comportement sexuel. Il s'agit d'une réglementation qui calque le système de codage du comportement sexuel dans la société, mais qui se configure pourtant comme absolument autre par rapport à ce dernier. Dans les utopies sexuelles transgressives, la superposition d'un codage de structure pareille mais irréductible à la réglementation normale (voire normalisée), ébranle et ruine la prétendue naturalité et univocité de cette réglementation elle-même. Dans les utopies construites par Sade, le dérèglement devient la règle, c'est-à-dire que le dérèglement sexuel régit, de façon rigidement normée,

les comportements individuels et les rapports interindividuels⁸ :

[Les utopies sexuelles] peuvent fonctionner aussi comme mise en cause de la sexualité dite normale, en tant que cette normalité est fixée arbitrairement par la société (ses règlements, ses préjugés, ses lois religieuses et morales). Ces utopies font alors apparaître une sexualité dé-normalisée, désocialisée ; et qui devient, à elle seule, la loi de reconstruction des rapports interindividuels (192).

Foucault voit donc se configurer, dans les récits sadiens, des sociétés autres, fantastiques, secrètes qui se développent dans des lieux clos, fermés, séparés des autres lieux. Ces sociétés sont codées par des signes de reconnaissance et des hiérarchies, par ailleurs, extrêmement rigides.

Il s'agit, dans les utopies proposées par Sade, d'un système de codage qui calque et en même temps mine la validité du système de codage que la société a mis en place pour régler les comportements sexuels. La production d'un système de réglementation imite formellement le code qui régit la société réelle, mais en renverse le fonctionnement et le contenu : il s'affirme en tant que neutralisation, de l'intérieur, du système normatif de la conduite sexuelle et de sa prétendue naturalité et nécessité. C'est précisément en imposant un système de règles rigides et minutieuses, et en soulignant son caractère arbitraire, que le discours sadien peut dé-normaliser le code régissant la conduite sexuelle dans la société réelle. Ainsi, la reproduction de la rigidité d'un système normatif dans une utopie sexuelle transgressive telle que celle de Sade qui refuse la notion de nature, qui nie la Loi d'un Dieu et qui franchit la mort en tant que limite de l'individu, démasque et met en cause la naturalité des conduites sexuelles codées et normées dans la société, leur rendant leur statut arbitraire et délié de toute nécessité.

Ce que les cours de Clermont-Ferrand et surtout celui de Vincennes ont montré c'est comment le discours sur la sexualité s'est développé autour d'un système d'organisation juridico-économique de la société et s'est ancré sur la formation d'un savoir biologique sur la sexualité. De cette façon, la normativité et le partage entre conduite normale et perversion ou anormalité, se figent sur la notion de nature et sur la figure de l'individu que le savoir biologique modèle.

On voit donc se former, à proprement parler, une science de la sexualité et des conduites sexuelles qui fondent ses lois sur un discours de savoirs tenu sur le corps, sur la fonc-

8 À l'époque où Foucault prononçait ses leçons à la toute nouvelle université de Vincennes, Roland Barthes avait déjà publié, depuis deux ans, son article sur Sade, « L'arbre du crime » (publié en 1970 dans le volume *Sade, Fourier, Loyola*), paru dans le n. 28 de *Tel Quel*, revue avec laquelle Foucault avait eu l'occasion de collaborer. Il est frappant que, dans l'étude de Barthes, la question de la rigidité de la réglementation des rapports qui régissent la société sadienne, en contraste avec le caractère de libertinage de ces pratiques elles-mêmes, ait été soulignée avec précision : « La pratique sadienne – écrit Barthes – est dominée par une grande idée d'ordre : les "dérèglements" sont énergiquement réglés [...] » (Barthes 32). Étant donnés les rapports, intellectuels et d'amitié, entre le philosophe et le théoricien de la littérature, outre leur collaboration avec la revue de Philippe Sollers, il est bien probable, voire presque certain, que Foucault ait pris connaissance du discours développé par Barthes dans son article.

tion de ses organes, sur leur organisation fonctionnelle. C'est en effet en tant que science que Foucault, dans *La Volonté de savoir*, définit le réseau des discours de savoirs tissés pendant l'âge moderne pour discipliner la vie sexuelle. Et, en opposition à cette science générale et souveraine appliquée à l'ensemble des individus qui forment une population, le philosophe opposera une *ars erotica* qui réunit un ensemble de règles minutieuses, pourtant jamais figées et par ailleurs très particularisées par rapport aux différents cas individuels auxquels elles s'appliquent. Cette *ars erotica*, d'après ce que Foucault soutient dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, a régi les pratiques du plaisir chez les anciens.

Or, si dans le cours de Vincennes et dans la conférence prononcée à Buffalo en 1970, l'œuvre de Sade est appelée à montrer l'opposition de la création arbitraire d'un système de pratiques – sexuelles ainsi qu'éthiques – minutieusement réglées et d'une science générale qui gère les comportements sexuels dans la société réelle, dans un entretien accordé en 1975 et portant sur le sadisme dans le cinéma contemporain, on assiste à un revirement étonnant de Foucault par rapport à Sade. Dans cet entretien, Sade est présenté comme « un sergent du sexe » (Foucault, « Sade, sergent du sexe » 822) qui a « formulé l'érotisme propre à une société disciplinaire » (821) : cette même réglementation stricte et soigneusement articulée devient la marque d'une complicité avec le dispositif disciplinaire qui ne tarderait pas à se former au tournant des XVIIIe et XIXe siècles. Ce revirement de Foucault par rapport à Sade, dont le discours avait fait l'objet cinq ans auparavant d'une conférence qui en indiquait le pouvoir subversif, est dû à un changement de focus de l'analyse foucauldienne. Si dans la conférence de Buffalo il s'agissait de repérer une lutte discursive face au discours développé par l'idéologie occidentale, dans cet entretien de 1975, la réflexion du philosophe s'est plutôt déplacée sur la représentation anatomique du corps. De ce point de vue, en effet, les récits du marquis s'appuient sur un savoir anatomique en vertu duquel les parties du corps humains sont amenées à jouer leur propre rôle, sans que leur fonction ne soit mise en cause : « le sadisme était anatomiquement sage, et, s'il faisait rage, c'était à l'intérieur d'un manuel d'anatomie très raisonnable » (820). C'est parce que l'organe, chez Sade, est « en tant que tel » (819) l'objet des scènes qui se déploient dans le récit, que le sadisme, au cinéma, empêche toute invention d'une grammaire autre des images :

[...] la méticulosité, le rituel, la forme de cérémonie rigoureuse que prennent toutes les scènes de Sade excluent tout ce qui pourrait être jeu supplémentaire de la caméra. La moindre addition, la moindre suppression, le plus petit ornement sont insupportables (818).

À cet hyperréalisme anatomique et à la rigidité qu'il comporte dans la représentation du corps, Foucault oppose ici une autre représentation du corps, complètement déliée de la

conception organique et fonctionnelle de celui-ci, qui démantèle cette organicité en opérant une fragmentation de l'unité du corps, en transfigurant ses formes comme dans un kaléidoscope : dans le film de Werner Schroeter, *La mort de Maria Malibran* :

Il s'agit d'une démultiplication, d'un bourgeonnement du corps, une exaltation en quelque sorte autonome de ses moindres parties, des moindres possibilités d'un fragment du corps. Il y a là anarchisation du corps où les hiérarchies, les localisations et les dénominations, l'organicité si vous voulez, sont en train de se défaire (818-819).

Dans cette représentation anarchique du corps, ce n'est pas un corps imaginaire, fantastique, magique qui se dessine : il n'y a pas d'ailes, de griffes ou d'hybridation féerique avec le monde animal ou végétal. C'est bien le corps réel, dans l'épaisseur de sa chaire, de ses os, de sa peau qui éclate dans l'espace et qui conteste et se rebelle contre les limites spatiales qui lui sont imposées. Il s'agit donc d'une réappropriation de la densité du corps, libéré de ces utopies et de ces discours qui, dans « Le Corps utopique », à la fois le volatilisait et le renfermaient, lui arrachant tout pouvoir de prise autonome sur soi. Puisqu'il est bien un corps réel et qu'il se soulève contre la spatialité qui lui est imposée par un discours de savoirs, c'est bien un corps hétérotopique⁹ celui qui est transfiguré par la caméra de Schroeter.

En effet, la notion d'hétérotopie qui paraissait au début de la leçon de Foucault à Vincennes et qu'il a abandonnée par la suite, était le sujet de la conférence radiophonique qui précédait celle sur le corps utopique et avec laquelle elle formait un diptyque¹⁰ ; les hétérotopies, en opposition aux utopies, y sont décrites comme des lieux réels qui contestent les lieux où se déroule la vie quotidienne dans une société : des lieux placés au cœur de l'espace réel mais qui sont absolument autres par rapport à tout autre lieu, puisque les relations familières entre la vie et les espaces vécus se trouvent interrompues. C'est par ailleurs en tant que lieux, donc en tant qu'organisations de l'espace, qu'elles font leur apparition dans la leçon de Vincennes. Foucault y nomme les bordels, les couvents, l'ailleurs des vacances ; en bref, tous les lieux où la conduite sexuelle dévie des aptitudes normales et quotidiennes.

À vrai dire, la notion d'hétérotopie fait sa première apparition dans la « Préface » à *Les Mots et les choses*, mais elle relève alors plutôt du langage. Foucault la formule pour décrire l'encyclopédie chinoise que Borges mentionne dans un de ses récits. Il s'agit d'un classement d'animaux qui procède d'une énumération alphabétique. Mais en dépit de l'ordre alphabétique qui donne l'apparence de la rigueur au classement, les animaux mention-

⁹ C'est justement en tant que "condición heterotópica" que Bonavides Franco analyse le corps dans son pouvoir de résistance (Bonavides Franco 257).

¹⁰ Le rapport réciproque et même complémentaire de ces deux conférences radiophoniques a bien été mis en lumière par Sabot, dans son article « Langage, société, corps ».

nés ne peuvent aucunement se réunir dans un même groupe ou série. La bizarrerie de ce classement, son impossibilité, n'ont pas à voir avec le caractère fantastique des animaux qui le composent. Il y a bien sûr des êtres fabuleux dans cette énumération, mais ils sont bien soigneusement bornés dans la catégorie du fantastique qui les localise et en prévient le risque de contagion :

Les dangereux mélanges sont conjurés, les blasons et les fables ont rejoint leur haut lieu ; pas d'amphibie inconcevable, pas d'aile griffue, pas d'immonde peau squameuse, nulle de ces faces polymorphes et démoniaques, pas d'haleine de flammes. La monstruosité ici n'altère aucun corps réel, ne modifie en rien le bestiaire de l'imagination ; elle ne se cache dans la profondeur d'aucun pouvoir étrange (Foucault, *Les Mots et les choses* 7).

La monstruosité glisse plutôt dans « le blanc interstitiel qui sépare les êtres les uns des autres » (8). La bizarrerie de ce classement est due alors au fait que les êtres qui sont nommés, que nous pouvons d'ailleurs énumérer sans effort dans l'ordre où ils sont classés, ne peuvent pas être pensés dans cet ordre : cette impossibilité tient au fait que « l'espace commun des rencontres [des animaux classés] s'y trouve lui-même ruiné » (8). L'encyclopédie de Borges mine le lieu commun où les choses peuvent être pensées et organisées. C'est une parodie de l'ordre qui en désamorce le pouvoir de maîtrise, ce que Sabot souligne dans son article :

L'« hétérotopie » désigne donc ici en quelque sorte le revers du discours, l'espace autre de la fiction, espace vide ou plutôt d'évidement de la représentation et de l'ordre des choses, parodié et finalement éparpillé en « fragments d'un grand nombre d'ordres possibles » [Foucault, *Les Mots et les choses* 9] – ordres inordonnables puisqu'inassignables à aucun « lieu commun » (Sabot, « Langage, société, corps » 5-6).

L'hétérotopie ne s'oppose pas seulement à l'utopie parce que cette dernière tient à un monde imaginaire alors que l'hétérotopie ne se laisse pas enfermer dans le domaine du fantastique. Utopie et hétérotopie sont opposées aussi et surtout parce que l'utopie rassure et qu'elle produit un imaginaire qui dessine le monde tel qu'il devrait être, tandis que l'hétérotopie, alors même qu'elle n'a rien d'imaginaire, désoriente le rapport quotidien au monde. C'est précisément pour cela que Foucault, comme il le déclare au début de sa « Préface », se voit poussé à produire une étude du système discursif qui régit les possibilités de la pensée à l'âge classique. Cet ordre se voit ébranlé de l'intérieur par un usage du langage qui travaille la matérialité de la langue.

En effet c'est dans cette perspective qu'il faut lire les travaux littéraires de Foucault à cette époque, à côté de ses analyses archéologiques. Ces analyses avaient pour but de reconstruire le système d'énoncés qui régit les partages entre normal et anormal, vrai et faux, réel et imaginaire. L'intérêt de Foucault pour certains gestes d'écriture et exercices linguisti-

ques tels que ceux de Raymond Roussel, Jean-Pierre Brisset ou Louis Wolfson, s'explique alors par leur usage de l'écriture. Chez ces auteurs, en effet, l'écriture est travaillée par un procédé combinatoire qui fait jouer le langage selon des règles minutieuses, rigides et complètement arbitraires, en le déliant de son statut significatif, représentatif. La potentialité livrée par cette séparation du langage et de la signification est partagée d'ailleurs avec la folie qui, liée au langage depuis le XVII^e siècle, représente la possibilité d'en franchir les interdictions. L'idée que les discours de vérité et la formation des partages soit fondée sur les rapports entre le langage et ses interdictions connaît son articulation la plus claire dans la leçon inaugurale au Collège de France que Foucault prononce en 1970 (Foucault, *L'Ordre du discours* 10-23) ; mais c'est une idée qui résonne aussi bien tout au long de la période où Foucault a déroulé ses enquêtes archéologiques.

On retrouve un premier rapprochement de folie et langage, à l'aune de leur capacité commune à bouleverser le sens commun de l'expérience du monde, lors d'une intervention radiophonique que Foucault donna en 1963¹¹. Dans cette émission, le philosophe lie la folie à un fait de langage, et, inversement, accorde au langage la création d'un espace de liberté discursive :

J'ai l'impression [...] que, très fondamentalement, en nous, la possibilité de parler, la possibilité d'être fou sont contemporaines et comme jumelles, qu'elles ouvrent, sous nos pas, la plus périlleuse, mais peut-être aussi la plus merveilleuse ou la plus insistante de nos libertés.

Au fond, même si tous les hommes du monde étaient raisonnables, il y aurait encore, toujours, la possibilité de traverser le monde de nos mots, de notre langage, de brouiller leur sens le plus familier et de mettre, par le seul et miraculeux jaillissement de quelques mots qui s'entrechoquent, le monde de travers (Foucault, « Le langage en folie » 52).

De même, dans « La folie, l'absence d'œuvre » (où par ailleurs il est proposé un classement des exclusions, interdictions et impossibilités du langage) le philosophe noue la question de la folie à la transgression des limites logiques du langage, et indique l'ouverture, dans cette brèche creusée par la folie, de la littérature moderne qui se glisse dans cette fissure, et continue à creuser l'ordre du discours. C'est justement pour cette raison que l'hétérotopie borgésienne, en ouvrant *Les Mots et les choses*, montre l'effondrement de cet ordre même¹². Ordre du discours dont l'organisation se dresse autour d'un sujet qui occupe à la fois deux places : celle du sujet qui tient le discours, et celle d'objet sur lequel le discours est tenu ; la destruction de cet édifice est amenée par l'effondrement des interdictions :

11 C'est la dernière des cinq émissions de la série radiophonique « L'Usage de la parole » (cf. la note no. 4 de cet article).

12 Pour cette lecture du rôle de Borges dans *Les Mots et les choses*, c'est-à-dire une mise en pratique de l'effondrement du lieu commun où se déploie l'usage familier et en même temps normatif du langage, nous renvoyons à l'article de Frédéric Gros « De Borges à Magritte », ainsi qu'à l'essai de Sabot *Lire Les mots et les choses*.

Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus* – l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages (Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre » 414).

C'est donc dans ce cadre, c'est-à-dire dans la formulation d'une stratégie de fuite et de rupture d'un mécanisme d'assujettissement discursif, qu'il faut placer les analyses foucauldienne sur les procédés d'écriture tels que ceux de Roussel, de Brisset, de Wolfson¹³. L'usage que ces trois auteurs (qui sont bien différents entre eux) font de l'écriture, c'est le travail porté sur la matérialité de la langue, déliée et libérée de sa fonction communicative, descriptive ou représentative fondée sur une grammaire et une syntaxe qui organisent le langage et lui permettent d'être classifié dans les différents étages discursifs. Cet usage autre du langage passe par un code rigide de règles arbitraires qui organisent les combinaisons des mots. Ainsi, si dans les récits de Roussel « la description n'est point la fidélité du langage à l'objet, mais la naissance perpétuellement renouvelée d'un rapport infini entre les mots et les choses » (Foucault, « Pourquoi réédite-t-on ? » 422), si dans Brisset « l'arbitraire est reçu comme l'allègre et infranchissable loi du monde » (Foucault, « Le cycle des grenouilles » 204), c'est parce que, grâce à un procédé qui invente un système de règles arbitraires qui s'impose comme une grammaire autre, ils ont créé des hétérotopies linguistiques telles que celle de Borges.

La constitution d'un code met en place des règles qui se donnent en tant que complètement arbitraires et de cette façon contestent radicalement le caractère nécessaire et naturel de tout code normatif : c'est ce qui nous paraît commun tant à l'utopie sexuelle transgressive telle que celle de Sade, qu'à l'encyclopédie chinoise borgésienne, qu'aux exercices d'écriture menés par des procédés mécaniques, et qu'à la réappropriation, enfin, de la vérité de son propre corps par le sujet. Ces stratégies de désassujettissement qui s'insèrent d'ailleurs dans des contextes très différents de la réflexion foucauldienne, opèrent une fragmentation matérielle dans la linéarité compacte et familière des instances que ces stratégies, à chaque fois, visent. Comme un kaléidoscope pointé sur le corps, sur l'espace ou sur le langage, ces stratégies les fragmentent et recomposent en suivant un système de règles autonome et arbitraire, donnant lieu de cette façon à une création de formes nouvelles et inédites. Ces formes ne sont pourtant pas modelées par un langage qui édifie un monde magique, utopique, imaginaire. C'est le même langage définissant les objets fami-

13 Pour le rapprochement des trois gestes d'écriture sous le signe du procédé cf. Foucault, « Sept propos sur le septième ange ». Le procédé de Roussel est l'objet d'un essai unique, entièrement consacré par Foucault à un cas littéraire, *Raymond Roussel*, paru en 1963, contemporanément par ailleurs à *Naissance de la clinique*.

liers de la vie quotidienne, qui est morcelé, décomposé et recomposé selon ses éléments phonétiques ou morphologiques, désamorçant ainsi les règles grammaticales qui l'obligent à s'organiser dans un discours orienté par l'exigence d'un sens (que ce sens soit scientifique, éthique ou même fantastique).

De cette manière se réalise le désamorçage de l'organisation du langage – langage qui prétend être un moyen transparent de représentation du monde, mais qui, en réalité, façonne ce monde lui-même, ses objets et leurs limites¹⁴. C'est ainsi que le tournant épistémique de l'âge moderne a tissé un réseau de discours de savoirs pour maîtriser les choses, et l'homme le premier parmi elles. Réseau de discours qui, loin de rester dans un domaine purement linguistique, engage toute une réorganisation de la société et des espaces dans lesquels la vie des individus qui la composent est scandée et répartie. Répartition, gestion des exclusions et des réintégrations, gestion de la productivité, reproductivité et du temps de loisirs. Tout cela se trouve régi par des institutions qui s'appuient sur la formation de discours de savoirs. Ces discours prennent place dans le cadre d'une organisation disciplinaire de la société, à l'intérieur de laquelle se trouvent le corps et la vie biologique des individus en tant que sujets de cette discipline. La réappropriation de son propre corps, de sa propre vie, passe alors par une contestation de l'univocité de son image, de son usage, des pratiques que ces discours de savoirs imposent. Cette réappropriation n'ajoute rien de fantastique ou de magique au corps ; elle n'est pas le rêve d'un corps qui vole, qui brille, qui est immortel ou invisible, mais plutôt la réappropriation de la liberté de modeler sa propre vie, son propre corps et ses usages, en le déliant de la prise de la fonctionnalité productive et reproductive de ses organes.

En conclusion, si le langage est le moyen par lequel on peut enfermer les êtres, y compris l'être humain, dans des descriptions et des classifications, et si les discours articulés produisent des savoirs qui disciplinent les sujets et leurs corps, alors la création d'hétérotopies qui démontent les partages familièrement acceptés et reconnus comme naturels, et qui en dessinent de nouveaux, en montrant le caractère arbitraire de toute réglementation, peuvent opérer une bascule vers des formes grâce auxquelles il est possible de se déprendre des dispositifs d'assujettissement.

14 Le lien entre le langage, les partages qui sont opérés par lui et l'effet pragmatique qu'il produit dans une société, est évoqué par Foucault lorsqu'il affirme : « il n'y a pas de société sans folie », déclaration qui se trouve répétée dans deux documents inédits, récemment publiés dans *Folie, langage, littérature* (89 et 111), concernant respectivement le théâtre d'Artaud et l'écriture de Roussel.

Bibliographie

- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris, Seuil, 1970.
- Benavides Franco, Tulio Alexander. « El cuerpo como espacio de resistencia : Foucault, las heterotopias y el cuerpo experiencial ». *Co-herencia*, vol. 16, no. 30, 2019, pp. 247-242.
- Butler, Judith. *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London, Routledge, 1990.
- Castro Orellana, Rodrigo. « Foucault y la resistencia : una gramática del concepto ». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXII, no. 1, 2017.
- Foucault, Michel, *Raison et déraison. Histoire de la folie à âge classique*. Paris, Plon, 1961.
- _____. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris, PUF, 1963.
- _____. *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1963.
- _____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.
- _____. *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1970.
- _____. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- _____. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard 1984.
- _____. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Gallimard 1984.
- _____. « Le cycle des grenouilles ». *Dits et écrits 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (ed.). Paris, Gallimard 1994, vol. I 1954-1969, pp. 203-205.
- _____. « La folie, l'absence d'œuvre ». *Dits et écrits 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (ed.). Paris, Gallimard 1994, vol. I 1954-1969, pp. 412-420.
- _____. « Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne ». *Dits et écrits 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (ed.), Paris, Gallimard 1994, vol. I 1954-1969, texte no. 26, pp. 421-424.
- _____. « Sept propos sur le septième ange ». *Dits et écrits 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (ed.). Paris, Gallimard 1994, vol. II 1970-1975, pp. 13-25.
- _____. « Sade, sergent du sexe ». *Dits et écrits 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (ed.). Paris, Gallimard 1994, vol. II 1970-1975, pp. 818-822.
- _____. « Le sujet et le pouvoir ». *Dits et écrits*, Daniel Defert et François Ewald (dir.). Paris, Gallimard, 1994, vol. IV 1980-1988, pp. 222-243.
- _____. *Le corps utopique, les hétérotopies*. Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

- _____. « Le langage en folie ». *La grande étrangère. À propos de littérature*, Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel (dir.). Paris, EHESS, 2013, pp. 51-70.
- _____. « Conférences sur Sade ». *La grande étrangère. À propos de littérature*, Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel (ed.). Paris, EHESS, 2013, pp. 145-220.
- _____. *Les Grecs disaient que les paroles avaient des ailes*. Montreuil, Manuella éditions/ Association pour le Centre Michel Foucault, 2013.
- _____. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand. 1964, suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes. 1969*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2018.
- _____. « La littérature et la folie [La folie dans le théâtre baroque et le théâtre d'Artaud] ». *Folie, langage, littérature*, Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini, Judith Revel (ed.). Paris, Vrin, 2019, pp. 89-109.
- _____. « La littérature et la folie [La folie dans l'œuvre de Raymond Roussel] ». *Folie, langage, littérature*, Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini, Judith Revel (ed.), Paris, Vrin, 2019, pp. 111-125.
- Gros, Frédéric. « De Borges à Magritte ». *Foucault, la littérature et les arts. Actes du colloque de Cerisy – juin 2001*, Philippe Artières (ed.). Paris, Éditions Kimé, 2004, pp. 15-22.
- Macherey, Pierre. *À quoi pense la littérature ?* Paris, PUF, 1990.
- Oksala, Johanna. "Anarchic Bodies : Foucault and the Feminist Question of Experience". *Hypatia*, vol. 19, no. 4, 2004, pp. 99-121.
- Preciado, Paul B. *Testo junkie : sexe, drogue et biopolitique*. Paris, Bernard Grasset, 2008.
- Revel, Judith. « Histoire d'une disparition : Foucault et la littérature ». *Le débat*, no. 79, 1994/2, p. 65-73.
- _____. « La naissance littéraire du biopolitique ». *Foucault, la littérature et les arts. Actes du colloque de Cerisy – juin 2001*, Philippe Artières (ed.). Paris, Éditions Kimé, 2004, pp. 47-69.
- Sabot, Philippe. *Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault*. Paris, PUF, 2006.
- _____. « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault ». *Materiali foucaultiani*, vol. 1, no. 1, 2012, pp. 17-35.
- Sforzini, Arianna. *Michel Foucault, une pensée du corps*. Paris, PUF, 2014.
- Snell, Bruno. *La découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*. Paris, L'Éclat, 1994.