

# Le corps entre utopie et hétérotopie

Frédéric Rambeaud

Professor de filosofia, doutorando na Univesité de Paris 8, Vincennes/Saint-Denis. Autor de *Droit de mort et pouvoir sur la vie, dossier et notes sur La volonté de savoir de M. Foucault* (Gallimard, 2006), *L'inconscient impersonnel* (Cahiers Philosophiques, n°107, CNDP, 2006).

---

## Resumo

Em uma transmissão radiofônica de 1966, Foucault nos convidava a reconhecer no corpo um lugar de utopia. Por meio de uma linha de pensamento pessoal, acadêmica e fenomenológica, o ouvinte é levado a perder a imagem tradicional do corpo como “topie impitoyable” para uma experiência de um corpo vivido como o modelo mesmo de todas as utopias. O ensaio promove uma discussão a partir das proposições de M. Foucault.

**Palavras-chave:** corpo, Foucault, utopia.

## Abstract

*In a radio transmission in 1966, Foucault invited us to recognize in body a place of utopia. In a personal, academic and phenomenological way of thinking, the listener is invited to leave the traditional imagem of body as “topie impitoyable” to an experience of a living body as a model of all utopias. This essay aims to provoke a discussion from Foucault’s propositions on.*

**Keywords:** *body, Foucault, utopia.*

## Résumé

*Dans une conférence radiophonique de 1966, Foucault nous invite à reconnaître dans le corps un lieu d’utopie. Au fil d’une parole tour à tour personnelle, académique et phénoménologique, l’auditeur est déporté d’une image traditionnelle du corps comme « topie impitoyable » à l’expérience d’un corps vécu comme le modèle même de toutes les utopies. L’essai fait une discussion a partir des propositions de M. Foucault.*

**Mots-clefs :** *corps, Foucault, utopie.*

Dans une conférence radiophonique de 1966<sup>1</sup>, Foucault nous invite à reconnaître dans le corps un lieu d'utopie. Au fil d'une parole tour à tour personnelle (un autoportrait), académique (un plan construit sur une thèse, une antithèse et un renversement) et phénoménologique (les rapports du visible et de l'invisible) – ce qui pour les deux derniers n'est pas sans surprendre de la part du philosophe – l'auditeur est déporté d'une image traditionnelle du corps comme « topie impitoyable » à l'expérience d'un corps vécu comme le modèle même de toutes les utopies – « mon corps, lieu d'utopie ». C'est qu'il est toujours ailleurs, « hors lieu » depuis lequel rayonnent tous les autres lieux possibles. Or ce paradoxe de devoir être ailleurs pour prendre corps trouve une réponse dans les plaisirs de l'amour : quand nous faisons l'amour, notre corps, que nous découvrons grâce à l'autre, est ici.

### **Mon corps, lieu d'utopie**

« Tous les matins, même présence, même blessure. Sous mes yeux se dessine l'inévitable image qu'impose le miroir : visage maigre, épaules voûtées, visage myope, plus de cheveux, vraiment pas beau. » Ce serait pour effacer cette « cage que je n'aime pas » qu'on aurait développé les innombrables utopies qui permettent de le transfigurer, « éblouissant et éternel ». Mais le corps, poursuit Foucault, ne se laisse pas disparaître si facilement ; il dispose lui-même de formidables ressources utopiques : je suis pour moi-même à la fois visible et invisible (je ne peux pas voir mon dos etc.) ; mon corps est toujours capté par une invisibilité. Dans la maladie, il se transforme en une « architecture fantastique et ruiné ». En réalité donc, le corps est l'acteur principal de toutes les utopies : « pour que je sois utopie il faut et il suffit que je sois un corps ». Toutes les choses étant disposées par rapport à lui, il n'existe, à proprement parler, dans aucun lieu : mon corps, point zéro du monde.

Or, selon Foucault, deux expériences donnent lieu à la vie profondément utopique du corps, elles « font taire et referment sur elle-même la grande rage utopique qui délabre et volatilise à chaque instant notre corps » : le miroir et le cadavre. Par exemple, l'image du miroir unifie la multiplicité des zones partielles du corps de l'enfant; ou encore, chez Homère, rappelle aussi Foucault, le mot de corps n'apparaît que pour désigner le cadavre : « devant Troie, il n'y avait pas de corps, mais des bras levés, des poitrines courageuses, des jambes agiles, des casques étincelants. ». L'identification du corps n'a lieu qu'en étant déplacée dans un invincible ailleurs. Il y a pourtant une manière de prendre corps hors de toute utopie : dans les plaisirs de l'amour. Entre les mains de l'autre, les parts invisibles de mon corps deviennent sensibles. Si nous aimons tant faire l'amour, conclut Foucault, c'est que « dans l'amour, le corps est ici ».

Si en faisant l'amour j'existe enfin hors de toute utopie, si je peux « sentir mon corps se refermer sur soi », c'est seulement parce que les mains de l'autre découvrent ce qui du corps m'échappe toujours, cette part de moi que je ne peux que manquer, qui n'apparaît jamais que partiellement, dans un certain écart avec moi-même, et qui toujours échappe à ma maîtrise. Elles me la rendent sensible, vivante, praticable. Dans la relation érotique, tout se passe comme si prendre corps c'était inventer une expérience et une pratique de ce qui ne peut m'appartenir que si j'en suis aussi en partie dépossédé.

On est là bien loin de l'évidence qu'on prête couramment à la notion de plaisir et notamment de plaisir sexuel: une jouissance corporelle qui donne sa visée à tout désir, qui vient combler son manque et satisfaire sa tension par un objet extérieur. Freud lui-même reconduit cette représentation commune du plaisir qui, à bien des égards, dirige sa théorie de la sexualité. *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, par exemple, le définit comme une décharge énergétique le long des voies nerveuses dans cet appareil à plaisir et à déplaisir qu'est l'âme.

Il n'en reste pas moins que la psychanalyse a su penser combien le plaisir était à la fois constitutif de notre identité psychique, et toujours excessif, nous débordant et nous dessaisissant constamment de nous mêmes. L'excès du plaisir n'est pas irrationnel, et c'est essentiellement la manière dont nous l'éprouvons qui nous singularise (DAVID-MÉNARD, 2000, p. 40). Le plaisir n'est pas réductible à une décharge énergétique, il est aussi et surtout un principe qui commande la constitution de notre vie psychique.

De cet enseignement freudien, je retiendrai une chose simple qui, malgré les critiques sans appel et sophistiquées de Foucault, en 1976, à l'égard de la théorie analytique de la sexualité, n'est pas si étrangère à la manière dont il a lui-même questionné et aussi expérimenté les plaisirs de l'amour : la singularité d'un sujet se joue dans les destins de ses plaisirs. Autrement dit, ce que nous avons de plus propre, la spécificité de notre soi, la manière dont nous prenons corps, se constitue dans une expérience qui nous déprend de nous même.

De l'enregistrement radiophonique de 1966, je retiendrai que faire l'amour permet de donner lieu à l'écart d'avec soi impliqué par la nature corporelle de notre existence, de le produire effectivement, de l'expérimenter. Prendre corps ce serait, d'une façon ou d'une autre, trouver un procédé, créer l'espace d'une relation par lesquels du hors-lieu peut se produire, s'effectuer.

Pour qualifier ce processus, dont en 66 déjà la relation érotique est le modèle, qui n'est ni topique ni utopique, ou plus exactement qui est les deux à la fois, réel et irréel, un concept de Foucault me semble particulièrement indiqué: celui d'« hétérotopie ». Il le propose moins d'un an après cet enregistrement, dans un autre contexte (celui des espaces sociaux), lors d'une conférence au Cercle d'études architecturales, intitulée « Des espaces autres ».

### **Mon corps, cette hétérotopie**

Dans cette conférence Foucault souligne qu'à notre époque l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacement (voisinage entre éléments, problème du stockage et de la démographie) et non plus sous celle de l'étendue ou de la localisation : « L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion de notre vie et de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même un espace hétérogène » (1984, p.1572).

C'est qu'en effet il est constitué par un ensemble de relations ou de rapports qui définissent des emplacements fixes et irréductibles les uns aux autres. Foucault se propose d'étudier parmi ces emplacements ceux qui ont la propriété singulière de « suspendre, d'inverser ou de neutraliser » l'ensemble des rapports qui sont désignés par les autres emplacements. Ils sont de deux types : les utopies d'abord, des emplacements sans lieu réel, des espaces irréels qui sont

comme l'analogue ou l'envers de l'espace social réel. Il y également : « des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sorte d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui son hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai par opposition aux utopies, les hétérotopies » (1984, p. 1574-1575).

Foucault distingue ensuite les anciennes « hétérotopies de crise » comme le voyage de noce par exemple (hétérotopies du train, de l'hôtel, pour une défloration qui ne pouvait avoir lieu nulle part), et les « hétérotopies de déviation » qui les ont progressivement remplacées (clinique psychiatrique, cimetière, maison close, colonies etc.); il conclut en reconnaissant dans le navire, réserve inépuisable d'imagination, l'hétérotopie par excellence.

Je ne veux pas dire que dans les plaisirs de l'amour et dans les espaces sociaux il s'agisse d'une même chose. Mais le concept d'hétérotopie est l'occasion d'une rencontre entre ces deux expériences. Ce qui est dit ici du rapport entre les « espaces autres » et les autres emplacements effectifs vaut aussi pour la manière dont je prends corps en inventant un corps autre, en expérimentant mon corps autrement dans un certain nombre de relations. C'est d'ailleurs en 1967 le même exemple du miroir que Foucault reprend, dans les mêmes termes. Mais cette fois il fonctionne aussi bien comme hétérotopie que comme utopie: je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel, mais à partir de lui je peux aussi revenir vers moi, me reconstituer là où je suis: « il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle puisqu'elle est obligée pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là bas » (1984, p. 1574-1575).

Je disais que les deux contextes de ces interventions de 66 et 67 étaient différents. Je n'en suis pas sûr. Nous aurions tort d'oublier que pour Foucault les espaces sociaux, les conduites de vie et les pratiques sexuelles sont indissociables. La sexualité est intrinsèquement historique et sociale: les corps et leurs plaisirs sont des territoires politiques. C'est pourquoi les plaisirs de l'amour fonctionnent sur le corps, et sur sa vie relationnelle, comme des créations d'hétérotopies dans les espaces sociaux. Faire l'amour, c'est faire de son corps une hétérotopie.

Cela peut aider, me semble-t-il, à comprendre le sens que Foucault donne aux « corps et aux plaisirs », dans les dernières pages de la *Volonté de savoir* qu'ils contribuent sans doute à rendre aussi allusives qu'énigmatiques. A peine esquissés, ils sont pourtant présentés comme une nouvelle façon de prendre corps, celle que laisse apparaître l'épuisement progressif de notre expérience moderne de la sexualité.

### **Les corps et les plaisirs**

« C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les

prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs» (FOUCAULT, 1976, p. 208).

Dans *La volonté de savoir*, le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, la prison du corps, sa « topie impitoyable », ce n'est plus l'âme, comme en 75 dans *Surveiller et punir*<sup>2</sup>, mais le sexe - non plus le dispositif carcéral mais le dispositif de sexualité, combinant le dressage des corps individuels et la régulation normative des populations, les corps-espèce. Le sexe est le nom qu'on a donné à un modèle normatif sacralisé : l'identification et l'assignation à sa sexualité. Le pouvoir sexualise lui-même les corps et les plaisirs auxquels il s'applique ; les processus ou les termes par lesquels la sexualité, prétendument réprimée, est effectivement disciplinée et contrôlée, deviennent sans qu'on en ait conscience, mais inexorablement, le site et l'instrument d'une nouvelle sexualisation. Non seulement le pouvoir (médical, psychiatrique, pédagogique etc.), en épiant, en palpant, en questionnant les corps, en tire un bénéfice de plaisir qui le sexualise lui-même, mais il engendre aussi en retour le plaisir d'avoir à lui échapper, à le tromper, à le scandaliser ou à lui résister.

Le plaisir sexuel loin d'être une évidence naturelle est donc une construction historique et politique, un rapport hégémonique aux corps et aux plaisirs, qui unifie artificiellement une variété de fonctions sexuelles disparates, et passe ainsi dans le discours pour une cause qui produit et explique toutes sortes de sensations et de plaisirs.

N'y a-t-il pas alors quelque chose d'utopique à faire de plaisirs « déssexualisés » une manière de prendre corps émancipée du dressage et de la normalisation qui gouvernent effectivement nos corps ? Lire dans « les corps et les plaisirs » l'utopie d'une innocence d'avant ou d'au-delà les rapports de pouvoir, ce serait pourtant, me semble-t-il, manquer la nature de l'invention qui s'y joue. Ce serait refermer sur lui-même l'écart produit à même les corps, et que le concept d'hétérotopie peut, à l'inverse, maintenir ouvert.

En tant que « contre-attaque » et support d'une visée émancipatrice, les corps et les plaisirs ne désignent pas une « sexualité » d'avant le pouvoir, une hétérogénéité naturelle précédant l'imposition de l'ordre sexuel. Leur position stratégique implique qu'ils soient eux-mêmes des jeux de pouvoirs. C'est en tant que tels qu'ils peuvent devenir des stratégies de liberté susceptibles de modifier le dispositif de sexualité. Sur ses bords, ils découvrent ses propres lignes de fragilité ; ils y creusent une sorte de fracture virtuelle qui ouvre un espace de liberté, c'est-à-dire de transformation possible.

Les corps et les plaisirs jouent donc deux rôles dans la *Volonté de savoir* : ils sont à la fois la réalité matérielle sur laquelle s'applique le dispositif de pouvoir, le lieu effectif qu'il investit, et ce hors-lieu qui fonctionne comme réplique et comme âge à venir. Topiques, ils montrent « comment des dispositifs de pouvoir s'articulent directement sur les corps – sur des corps des fonctions, des processus physiologiques, des sensations, des plaisirs » (1976, p.200); ils sont aussi utopiques parce que : « nous devons songer que peut-être un jour dans une autre économie des corps et des plaisirs, on ne comprendra plus bien comment les ruses de la sexualité et du pouvoir qui en soutient le dispositif sont

parvenus à nous soumettre à cette austère monarchie du sexe » (FOUCAULT, 1976, p.211). Lieu fictif sans doute, mais lieu réel aussi où la fiction, créatrice d'écart, devient l'invention d'une possibilité critique.

C'est dans le même sens que Foucault définit en 1967 les hétérotopies comme des ensembles inscrits dans le quadrillage des espaces sociaux, dans la territorialisation du pouvoir, mais qu'il leur attribue aussi une fonction critique : l'étude et la description de ces autres lieux s'apparenterait à « une espèce de contestation à la fois mythique et réel des espaces où nous vivons. »<sup>3</sup>. Les corps et les plaisirs, comme les hétérotopies, indiquent des pratiques de résistance immanentes aux normes et aux territoires qui nous assujettissent. Pas de révolution sexuelle, mais des procédés multiples et singuliers pour déssexualiser les plaisirs, c'est-à-dire pour se désidentifier, pour inventer une manière de prendre corps autrement qu'en étant assujetti à un ensemble de régulations sociales.

« Il me semble qu'en utilisant le mot de « plaisir », qui à la limite ne veut rien dire, qui est encore, me semble-t-il, assez vide de contenu et vierge d'utilisation possible, en ne prenant le plaisir pour rien d'autre que finalement un événement qui se produit hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets, dans ce quelque chose qui n'est ni du corps, ni de l'âme, est-ce qu'on a pas là, en essayant un peu de réfléchir sur cette notion de plaisir, un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle. »<sup>4</sup>

Dans le pari final de la *Volonté de savoir*, « les corps et les plaisirs » sont l'écart produit, le possible arraché à la description tenace, lucide et rageuse de la politique du sexe. Les dernières pages de l'ouvrage ne sont pas utopiques, mais hétérotopiques : après elles ce sera cette profonde « déprise de soi » que Foucault évoque en 1984 dans l'ouverture de *L'usage de plaisirs* (le second tome de *Histoire de la sexualité*), un silence éditorial de 8 ans, une réorientation du projet initial, une manière aussi de savoir la mort prochaine.

### **L'art de différer**

Durant ces années Foucault a pensé et vécu les corps et les plaisirs évoqués à la fin de la *Volonté de savoir* de deux manières différentes : la vie dans la communauté *gay* de San Francisco, et le dialogue entrepris avec les grandes figures de la philosophie grecque classique. Elles ont été, me semble-t-il, des manières de mettre en oeuvre ces singulières hétérotopies par lesquelles s'invente un nouveau lien entre conduites de vie, espace social et relations érotiques.

Depuis 1967, l'« été de l'amour » avait fait du quartier de Haight-Ashbury à San Francisco l'épicentre du mouvement hippie, de la sexualité libérée et des drogues psychédéliques. Il était devenu le centre du nouveau mode de vie *gay*, caractérisé par une sexualité de groupe et anonyme, par l'intensification des plaisirs, enfin par une exubérance des styles et des comportements. L'hétérotopie s'y vivait comme l'invention d'espace autres, de pratiques sexuelles inédites et de nouvelles formes de socialité. Dans les *backrooms* ou les saunas, à travers des pratiques comme le *fist-fucking* et dans des relations anonymes et imprévues, « les intensités du plaisir sont bien liées au fait qu'on se désassujettit, que l'on cesse d'être un sujet, une identité. Comme une affirmation de la non-identité »<sup>5</sup>. L'absence d'identité ou de coïncidence avec soi prend corps, elle s'effectue

comme un affect intensif et impersonnel ; elle ne manque pas, elle donne du plaisir. Or, selon Foucault, ce travail érotique des corps produit, comme par un heureux hasard, sans que ce soit le but recherché ou attendu, un moyen de résistance à la discipline des corps et à leur normalisation.

C'est ainsi que l'érotisme sado-masochiste, du moins tel qu'il l'intellectualise, relève selon lui de cet usage hétérotopique des corps et des plaisirs : « Je pense que nous avons là une sorte de création, d'entreprise créatrice, dont l'une des principales caractéristiques est ce que j'appelle la « déssexualisation » du plaisir (...) Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles. »<sup>6</sup>

« La pratique du S/M débouche sur la création du plaisir, et il y a une identité qui va avec cette création. C'est la raison pour laquelle le S/M est vraiment une sous-culture. C'est un processus d'invention. Le S/M est l'utilisation d'un rapport stratégique comme source de plaisir physique. »

L'art d'intensifier et de faire durer la sensation se substitue à l'injonction de l'orgasme sexuel ; le plaisir aux limites du sujet se détache de sa dépendance et de sa localisation dans les organes génitaux, tout en redistribuant la multiplicité des zones érogènes sur toute la surface du corps. Dès lors aussi le genre et l'identité sexuelle du partenaire perdent progressivement leur importance. David Halperin rappelle dans son *Saint Foucault* que les pratiques S/M par lesquelles le corps est « travaillé » pour produire d'intenses plaisirs inversent, retournent et subvertissent le quadrillage disciplinaire des corps : elles fonctionnent comme de véritables « contre-discipline » (HALPERIN, 2000, p.100). Le S/M utilise la discipline pour intensifier les plaisirs, et, consciemment ou pas, pour déconstruire l'identité personnelle sur laquelle repose la normalisation moderne des individus. Mais il n'est pour Foucault qu'un sous-ensemble d'une forme de culture, ou si l'on veut de contre-culture : une pratique collective d'émancipation, inscrite dans un lieu et une histoire, qui vise à produire des normes sans produire simultanément des effets de normalisation. Son but n'est pas d'uniformiser mais de singulariser, de marginaliser. Son ressort n'est pas l'identité psychologique ou logique du sujet de la connaissance (le cogito), ni le clivage transcendantal qui définit aussi bien le sujet de la morale (chez Kant par exemple, entre le sujet pur et le moi empirique) que le sujet du désir (chez Lacan notamment, entre le sujet de l'inconscient et le moi imaginaire) mais un art du décalage d'avec soi, une mise en œuvre de l'immanence, caractéristiques d'un sujet éthique.

C'est ainsi du moins que je choisirai d'entendre, pour finir, l'expérience de l'intensification des plaisirs que Foucault vivait en Californie et celle de l'austérité sexuelle des philosophes grecs qu'il travaillait à Paris. Dans la Grèce classique :

*Les éléments de ce domaine [celui de la pratique sexuelle] étaient formés par des aphrodisia, c'est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte par une force toujours susceptible d'excès et de révolte. Le principe selon lequel on devait régler cette activité, le « mode d'assujettissement » n'était pas défini par une législation universelle, déterminant des actes permis et défendus ; mais plutôt par un savoir faire, un art qui prescrivait les modalités d'un usage (...) Le travail que l'individu exerçait sur lui-même, l'ascèse nécessaire, avait la forme d'un combat à mener, d'une victoire à remporter en établissant une domination de soi à soi. » (FOUCAULT, 1984, p.123)*

*L'Usage des Plaisirs* montre comment les régimes de restrictions antiques - à propos de l'acte sexuel et contre sa force excessive, de l'adultère, de l'homosexualité ou de l'abstinence - prennent corps dans des formes d'expériences historiques que Foucault nomme des « processus de subjectivation ». Le rapport au corps, à l'épouse, aux garçons et à la vérité font de la pratique des plaisirs un mode de production historique de subjectivité. Il ne s'agit pas de codifier les actes sexuels ou de les interdire, mais de les styliser. Les « techniques de vie » qui permettent de se constituer en sujet proposent les canons d'une « esthétique de l'existence » qui vise à dominer, limiter et répartir le plus violent de tous les plaisirs, le plaisir sexuel (HALPERIN, 2000, p.183). Le style d'austérité auquel elle donnent lieu traduit la valorisation de la maîtrise virile des plaisirs par un citoyen libre : à travers cette maîtrise de moi-même, je deviens un sujet accompli, susceptible donc de gouverner les autres comme je me gouverne moi-même.

L'austérité sexuelle et la maîtrise de soi d'un côté, de l'autre l'intensification des plaisirs et la dissolution de l'identité traduisent deux expériences d'avant et d'après l'identité personnelle, psychologique et, selon Foucault, normalisatrice du sujet moderne. Le S/M la subvertit et s'en émancipe. L'usage grec des *aphrodisia* n'en a aucune idée, le sujet dont il s'agit, antérieur à toute « privatisation » des plaisirs, étant d'abord un citoyen. La maîtrise de soi promue dans *L'usage des plaisirs* ne doit donc pas s'entendre comme celle du sujet maître de lui-même de l'époque moderne (la conscience de soi, l'identité personnelle...). « L'usage des plaisirs » puis « le souci de soi », qui succèdent dans la philosophie de Foucault à une longue critique des formes de la subjectivité moderne, n'indiquent pas non plus un retour sur la personne, sur le même du « soi-même » ; il ne s'agit pas d'un nouveau « subjectivisme ». Savoir être à soi, en Grèce classique, passe d'abord par une confrontation à l'excès du plaisir sexuel, et par la nécessité de produire des divisions en nous-même. Le rapport de domination et d'obéissance que j'installe avec moi-même est un combat entre soi, la production ascétique d'écarts successifs. Être maître de soi c'est, dans la déliaison de l'âme ou l'intellection des Idées, tendre vers l'impersonnel.

En montrant comment le plus impersonnel, (que ce soit l'anonymat du *backroom* ou la divinité de « l'âme libre ») est aussi ce qui nous singularise le plus, l'austérité sexuelle et l'intensification des plaisirs ont su faire du plaisir un art de différer. Ces deux formes de culture, indéniablement hétérogènes, ces deux hétérotopies des corps et des plaisirs permettent ainsi de comprendre en quel sens la notion particulièrement neutre et indéterminée de plaisir est devenue chez Foucault un site névralgique pour la constitution d'un sujet éthique : un sujet qui ne se constitue qu'en décalage avec soi, et dont la vulnérable hésitation est aussi l'exercice d'une permanente modification, d'une œuvre à venir.



### Notas

<sup>1</sup> DwCulture les 7 et 21 décembre 1966, CD Ina, Mémoire vive « Utopies et hétérotopies », Abeille Musique, juin 2004

<sup>2</sup> « L'homme dont on nous parle (...) une âme l'habite et le protège à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur les corps. L'âme effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps. », *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p.34.

<sup>3</sup> « Des espaces autres », art.cit., p.1575.

<sup>4</sup> « Le Gai Savoir », *La revue h*, n.2, p.44.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> « Sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et Ecrits*, op.cit., p.735-746

### Referências bibliográficas

DAVID-MENARD, Monique. *Tout le plaisir est pour moi*. Paris : Hachette, 2000.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres (Conférence du 14 mars 1967). *Dits et Ecrits*. Paris: Quarto, 1984. v. II, p.1571.

\_\_\_\_\_. Sexe, pouvoir et la politique de l'identité. *Dits et Ecrits*. Paris : Quarto, 1984, v. II, p. p.735-746.

\_\_\_\_\_. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. Le Gai Savoir, *La revue h*, n.2, p.44.

HALPERIN, David. *Saint Foucault*. EPEL, mai 2000, p. 100.