

Le sexuel dans l'urgence contemporaine

Pourquoi le sexuel occupe-t-il une place centrale dans les sociétés humaines ? En croisant histoire, philosophie, anthropologie, Foucault, Freud, Lacan et Deleuze, ce texte interroge les rapports entre puissance et négativité dans l'organisation des corps, des désirs et des subjectivités.

Laurent Carrive

Philosophe, chercheur en psychopathologie et psychanalyse

Le débat contemporain sur la sexualité est aujourd'hui saturé de questions touchant au genre, à l'éducation sexuelle, à la pornographie, à la famille, au corps, à l'identité ou au consentement. Elles traversent aussi désormais la médecine, le droit, l'école, les réseaux sociaux, les politiques de santé, la filiation et la reconnaissance des identités. Mais cette actualité ne se réduit pas à une simple crise des normes : à travers elle se posent des questions plus générales.

Toutes les sociétés ont dû régler cette puissance du vivant qu'est le sexuel. Mais notre époque se distingue-t-elle vraiment des autres ? Et pourquoi le sexuel occupe-t-il une place si centrale dans la vie humaine ? Cela tient sans doute au fait que le sexuel concentre plusieurs dimensions fondamentales de l'existence humaine. Parce qu'il engage le désir, le plaisir, la génération, la filiation, la mort et l'altérité, il n'est pas un domaine parmi d'autres. Il fait apparaître la manière dont les sociétés travaillent les corps, les désirs et les formes de vie, en les inscrivant dans des normes, des récits, des interdits et des formes de subjectivité. Précisons qu'il ne faut pas entendre ici par « vivant » une nature intacte, antérieure à toute forme sociale, mais l'ensemble mouvant des corps, des affects, des pulsions, des désirs, des relations, de la génération et des formes de vie que les sociétés doivent symboliser, limiter et rendre partageables.

Défaire le mythe des évidences naturelles

Le concept de sexualité est une construction récente. Le mot « sexualité » est un substantif formé à partir de l'adjectif « sexuel », apparu d'abord en allemand sous la forme *Sexualität*. Ce passage au substantif n'est pas indifférent : il transforme le sexuel, dimension, qualité diffuse de l'expérience humaine, en champ abstrait, apparemment autonome. Or ce mot rassemble des réalités très hétérogènes. Il donne à la multiplicité du sexuel l'apparence d'une unité, geste qui répond, comme l'a montré Foucault, à la tendance du XIX^e siècle occidental à classer, nommer et médicaliser. Mais cette unité est fragile : dès qu'on tente

de définir la sexualité, elle se disperse en dimensions irréductibles, désir, reproduction, identité, santé, genre, norme, filiation.

La sexualité ne forme donc pas un domaine clos et ne relève pas d'une donnée naturelle. C'est précisément ce que Foucault¹ a mis au jour en inaugurant l'analyse de la sexualité comme dispositif historique, pris dans des savoirs médicaux, juridiques, scolaires, administratifs et psychologiques.

Histoire du sexuel

Il faut donc distinguer la sexualité moderne comme catégorie historique récente du sexuel, dimension plus ancienne de l'expérience humaine. Car avant la sexualité moderne, il existait déjà des formes du sexuel.

Les Grecs ne concevaient pas le sexuel comme un domaine autonome. Ils l'inscrivaient dans l'usage des plaisirs, la mesure et la formation éthique du sujet. Chez Platon, l'*éros* peut élever le désir sensible vers le Beau, l'âme et l'intelligible. Il n'est pas seulement pulsion : il peut devenir relation formatrice et accès à une vérité supérieure. Chez les Stoïciens, il doit être réglé par la raison, le *logos*, le lien conjugal, la procréation et la vie commune. Pour Aristote également, le sexuel, compris comme génération et reproduction, renvoie à la continuité de la forme et à l'articulation du biologique et du social.

Le christianisme déplace ensuite le problème vers la chair, la faute, l'aveu et le salut. Avec Augustin, la chair devient le lieu d'un conflit intérieur entre concupiscence, culpabilité et désir intériorisé. Foucault montre d'ailleurs comment l'aveu chrétien, avant la médicalisation du sexuel par les notions d'instinct, de pathologie, d'hygiène et de classification, prépare l'examen moderne de soi.

Le monde contemporain tend surtout à chercher dans le sexuel l'identité, la reconnaissance et le droit. Mais l'hypermodernité numérique en transforme encore les formes : réseaux sociaux, pornographie en ligne, applications de rencontre et intelligence artificielle rendent le sexuel visible, comparable, scénarisé et parfois calculable. Le sujet ne doit plus seulement

se connaître ou s'avouer ; il doit aussi se montrer, se comparer et ajuster son image à des modèles qui circulent en permanence.

Le mythe d'une vérité perdue

Notre époque croit vivre une rupture absolue dans l'histoire. On répète que la famille et la filiation seraient en péril, que les catégories du masculin et du féminin seraient menacées par une modernité sans limites. La procréation médicalement assistée (PMA), la gestation pour autrui (GPA), l'homoparentalité, les familles recomposées, l'éducation sexuelle, le consentement, la pornographie ou les violences sexuelles font certes, et à juste titre, l'objet d'interrogations et d'inquiétudes. Mais il ne faudrait pas croire pour autant que notre époque ait soudain arraché la sexualité à d'anciennes évidences naturelles. L'idée qu'il aurait existé autrefois un ordre sexuel simple, naturel et évident relève largement de la caricature. Le sexuel n'a jamais constitué, pour les sociétés humaines, une donnée immédiate. Chaque époque l'a interprété à sa manière. Ces anciens ordres avaient sans doute leur cohérence, mais ils portaient aussi leurs violences, leurs exclusions et leurs silences. Croire que nous aurions oublié ou trahi des vérités immémorales, souvent embellies après coup, ne fait donc qu'aggraver notre confusion. Ce mythe d'une vérité perdue fige les positions, divise l'opinion et décourage la discussion au moment même où elle devient nécessaire. Plutôt que de regretter un ordre ancien ou de dramatiser un présent supposément chaotique, il faut reconnaître que l'élaboration sociale du sexuel a toujours constitué un équilibre complexe, fragile, exigeant des sociétés un travail de composition souvent à reprendre.

Si l'histoire peut éclairer les mutations présentes, elle ne nous fournira aucun modèle tout fait. C'est à nous qu'il revient d'inventer de nouvelles formes de lien, de filiation et de responsabilité, dans une société qui change vite et profondément.

Le travail persistant du négatif

Le détour généalogique par les différentes époques resitue notre « sexualité » moderne dans une histoire élargie du « sexuel ». Mais il conduit vite à une question plus profonde, presque intemporelle : comment chaque culture façonne le désir, pense le corps, reconnaît un sujet, bref, travaille le vivant. Et malgré la diversité des configurations historiques et des cultures, une constante demeure : aucune société n'a laissé le sexuel suivre seul son cours.

Partout, il a fallu inscrire cette puissance dans un ordre social : la nommer, la limiter, l'organiser, en traçant des frontières entre le licite et l'interdit, le pur et l'impur, le normal et le pathologique, mais aussi inscrire les corps, et les rôles, pour composer avec la puissance mouvante du sexuel.

Sous les formes historiques apparaissent alors des gestes plus élémentaires, diviser, nier, séparer, autant d'opérations structurelles qui prennent corps dans les lois, les coutumes ou les évidences communes.

Or, ces gestes relèvent d'une même dynamique philosophique : la négativité. Celle-ci ne se réduit pas à tel ou tel interdit ; elle renvoie plus largement au travail par lequel une société hiérarchise, accepte ou refuse certaines formes du désir ou de la relation.

La question de la négativité conduit alors à celle du sujet. En effet, ces limites ne restent pas extérieures : elles deviennent peu à peu un rapport à soi. Le sujet ne se forme pas par pure affirmation de lui-même, mais aussi à travers ce qu'une société lui apprend à limiter, à refuser ou à reconnaître comme sien.

Du vivant au sujet

Et c'est dans cette intériorisation des normes, sur laquelle reposent la culpabilité et l'obligation de répondre de soi, que va progressivement se jouer la formation du sujet. Le terme de sujet est entendu ici dans son acception générale, comprenant le sujet moral, le sujet politique soumis à un pouvoir, autant que le sujet philosophique conçu comme support d'attributs.

Car la généalogie du sujet ne tient pas seulement à la naissance d'une intériorité psychologique, mais à des opérations plus anciennes, attribution, imputation, appropriation, par lesquelles un acte, un désir ou une faute peuvent être rapportés à quelqu'un. Il ne suffit pas qu'il y ait des pulsions ou des conduites : encore faut-il pouvoir dire qui agit, qui désire, qui répond de ce qu'il fait. Le sujet apparaît lorsque les actes et les désirs deviennent attribuables. Un exemple célèbre analysé par Foucault illustre ce déplacement : le passage du péché au diagnostic. La sodomie relevait encore d'un type d'acte interdit, tandis que l'homosexuel du XIX^e siècle devient un « personnage », et même une « espèce ». Autrement dit, on ne juge plus seulement un acte : on constitue un type de sujet. La modernité ne supprime donc pas la problématisation religieuse du sexuel ; elle la déplace vers l'examen médical, psychologique et administratif du sujet.

Cette instance du sujet n'est donc pas un « moi » transparent à lui-même, mais une construction historique. Comme l'a montré Alain de Libera dans *L'Archéologie du sujet*², le sujet moderne ne naît pas d'un coup avec Descartes mais résulte d'une longue série de déplacements entre Antiquité tardive, Moyen Âge et Âge classique, depuis Plotin et Augustin jusqu'à Thomas d'Aquin et Locke.

Conversion des normes extérieures en contrainte intérieure

L'Occident n'a pas inventé la « personne », et même la subjectivité n'est pas absente des autres cultures. Encore faut-il préciser ce que recouvrent ces notions.

On peut distinguer la personne, comme place sociale reconnue ; l'intériorité comme inscription des normes dans les manières de sentir, d'agir et de se juger ; enfin le sujet moderne comme forme particulière de cette intériorité, sommé de répondre de ses désirs, de se connaître et de dire la vérité de lui-même.

De Mauss à Descola, l'anthropologie a montré que la personne n'est pas une donnée naturelle, mais une construction historique et sociale variable selon les normes de chaque société. Cette construction ne concerne pas seulement les rôles ou les appartenances : elle touche aussi la manière dont les règles, les interdits et les attentes sociales s'inscrivent en chacun de nous. Des exigences d'abord imposées par le groupe, peuvent ainsi devenir habitudes, dispositions, puis des manières de se surveiller et de se juger, et constituer ainsi une conscience morale. Lorsque cette norme intériorisée devient responsabilité, culpabilité et exigence de maîtrise, on peut parler de sujet au sens moderne.

Cette conversion du dehors en dedans constitue l'un des grands schèmes modernes de la généalogie du sujet : les corps, les conduites et les désirs ne sont pas seulement limités par des règles ; ces règles sont peu à peu intériorisées.

Hegel, Nietzsche, Freud et Foucault éclairent chacun à leur manière cette conversion. Chez Hegel, le sujet se forme dans les médiations sociales : reconnaissance, institutions, vie éthique. Chez Nietzsche, cette formation prend la forme plus violente d'un retournement des forces vitales contre l'individu : la mauvaise conscience. Chez Freud, l'interdit extérieur participe à la formation du surmoi ; chez Foucault, il se prolonge dans les dispositifs de subjectivation et d'autosurveillance. Même si tous ces modèles ne disent pas exactement la même chose, ils permettent de penser cette transformation d'un dehors en dedans : la société ne se contente pas d'interdire, elle forme des sujets capables de s'appliquer eux-mêmes les normes d'abord imposées.

Et cette intériorisation va même plus loin qu'une simple obéissance intérieure. Les règles prennent véritablement chair dans les habitudes, les affects, les gestes, les désirs et les manières de se juger. Le vivant humain se trouve ainsi travaillé de l'intérieur par les formes sociales qui l'ont d'abord limité et organisé.

Sujet et sexualité – L'intériorisation des normes

Il faut alors comprendre ce que l'intériorité doit à la négation. Une société ne se contente pas de poser des limites aux conduites : elle apprend aux individus à se rapporter à eux-mêmes à travers ces limites. Le sexuel en offre un exemple particulièrement net : le désir n'est pas seulement réglé, il devient objet d'aveu, d'examen, de soupçon et d'interprétation. La sexualité montre ainsi comment l'interdit peut s'adresser au

plus intime du sujet, y produire honte, culpabilité, exigence de maîtrise, mais aussi parfois reconnaissance de soi et affirmation identitaire.

La chirurgie esthétique intime nous en fournit un bon exemple. Elle montre comment des normes visuelles peuvent s'inscrire jusque dans le rapport le plus intime au corps. Ce n'est plus seulement la société qui juge le corps ; le sujet apprend à se regarder avec les yeux mêmes de cette société.

Le sujet occidental se forme donc à travers des opérations négatives – accuser, imputer, avouer, se juger – qui rattachent les désirs à une identité. C'est pourquoi la généalogie de la sexualité est inséparable d'une généalogie du sujet : elle révèle comment une civilisation transforme ses interdits en intériorité.

Le sujet divisé

Comme on l'a vu, la « sexualité » rassemble sous une même unité des réalités très hétérogènes. Mais elle ne se contente pas de les nommer : elle les rapporte à quelqu'un. Elle fait du désir une chose attribuable, imputable, appropriable. Le sexuel devient ainsi un véritable opérateur de subjectivation : il force l'individu à rapporter à un même moi la multiplicité vivante de ses pulsions, de ses affects, de ses fantasmes, de ses hontes et de ses désirs parfois incompatibles.

Cette opération rend l'individu comptable de ses actes. Pour organiser les conduites, les interdits et les droits, une société cherche à pouvoir rapporter les actes, les transgressions et les responsabilités à quelqu'un. Mais avec le sexuel, l'attribution descend plus loin : elle atteint les désirs eux-mêmes.

Or cette unité subjective à laquelle l'individu rapporte ses désirs reste fragile. Elle laisse subsister des restes : symptômes, clivages, désirs obscurs, zones d'opacité, autant de signes d'une vie psychique qui échappe à la pleine maîtrise du sujet.

La psychanalyse fera précisément de ces signes les voies par lesquelles l'inconscient se manifeste : ce qui paraît secondaire, incohérent ou marginal devient alors la voie par laquelle se révèle une vérité psychique que le sujet ne maîtrise pas entièrement. Le sujet est ainsi conduit à reconnaître dans ses désirs la vérité de ce qu'il est, alors même que ces désirs ne forment jamais une totalité cohérente.

On parle alors de division du sujet, entre ce qu'il veut reconnaître et ce qui lui échappe, entre le moi qui se raconte et les forces qui le traversent, entre l'exigence d'unité et la multiplicité vivante des pulsions, des affects, des fantasmes, des hontes et des symptômes. Cette faille intérieure, que la psychanalyse placera au cœur de sa réflexion sur l'inconscient, s'atteste dans le fait que le sujet n'est jamais pleinement maître de lui-même : il est constitué comme sujet, mais constitué comme sujet divisé.

Freud donnera à cette division toute sa portée théorique, puis Lacan en radicalisera la logique. Mais cette

question ouvre aussi sur la pensée de Deleuze, pour qui la division du sujet n'est pas la vérité du désir, mais l'effet d'une conception qui ramène trop vite le désir au manque et à la culpabilité.

Freud, Lacan, Deleuze : du sujet divisé au vivant

L'un des axes essentiels de l'opposition entre Freud et Deleuze concerne la négativité : faut-il voir dans la perte et l'interdit des conditions de formation du désir humain, ou dans leur primat une capture qui réduit la dynamique plus vaste du désir à la loi et à la faute ?

Avant d'entrer dans le débat entre Freud, Lacan et Deleuze, une précaution s'impose. Même si cette remarque est discutée, Heidegger³ rappelle, à sa manière, que la sexualité relève des déterminations factuelles et corporelles de l'existence, sans constituer pour autant une structure ontologique ultime du *Dasein*. Le *Dasein* (« être-là ») désigne chez Heidegger l'être humain non comme une chose, mais en tant qu'il existe dans le monde et que son propre être lui fait question. Cette réserve ne diminue pas l'importance du sexuel ; elle empêche seulement d'en faire la vérité dernière de l'humain. Le sexuel devient alors moins une essence qu'un lieu d'épreuve : celui où se nouent le corps, le désir, la différence et la subjectivité.

L'enjeu n'est donc pas seulement de confronter Freud et Deleuze. Il est de reprendre, à travers eux, notre question directrice : la négation est-elle une condition de la subjectivation sexuelle, ou l'effet d'une capture qui ramène le désir au manque, à la perte et à l'interdit ?

Du sujet moderne au vivant

Ce débat est capital parce qu'il ne concerne pas seulement la formation du sujet moderne, mais ce que cette formation impose aux corps, aux affects et aux désirs. Chez Freud, la négation forme le sujet à travers la perte, l'interdit, et donc le manque et le refoulement ; pour Deleuze, l'hypothèse de Freud risque au contraire de rabattre une puissance désirante, multiple et productive, sur la faute, l'intériorité et la culpabilité. L'enjeu dépasse donc la psychanalyse : il engage le passage du vivant au sujet, et la possibilité de penser le vivant au-delà de la seule forme subjective, négative.

La critique deleuzienne de Freud

Deleuze critique fortement la conception freudienne du désir, mais sans nier l'importance de la découverte de l'inconscient. Il ne faut pourtant pas réduire Freud à une simple pensée du manque : Freud pense aussi la pulsion comme force, poussée, énergie conflictuelle. Ce que Deleuze critique, c'est plutôt le traitement psychanalytique de cette puissance, lorsqu'elle se

trouve interprétée à travers l'Œdipe, la loi, le manque, la culpabilité et le « roman familial ».

Là où Freud voit dans la perte et l'interdit les conditions de la subjectivation humaine, Deleuze y voit l'effet d'une capture : une puissance productive, multiple et relationnelle se trouve rabattue sur un désir « barré », coupable et interprétable.

Lacan : la division par le signifiant

Lacan prolonge et déplace Freud. La division du sujet ne tient pas seulement au refoulement : elle s'enracine dans son inscription même dans le langage. Avant même de pouvoir se définir lui-même, le sujet est pris dans des signifiants, des paroles et des attentes qui le représentent sans jamais coïncider pleinement avec lui. Dans une filiation marquée par Hegel, puis par Kojève et Hyppolite, le langage introduit la négativité au cœur du sujet : parler, c'est ne jamais coïncider pleinement avec ce que l'on dit de soi. Le sujet ne sait donc jamais entièrement ce qu'il veut ; ce qui l'anime se forme à travers la place qu'il cherche à occuper dans le désir de l'Autre et ce qu'il représente à ses yeux.

Le sexuel devient exemplaire, parce que le désir y passe par des mots, des images, des interdits, des fantasmes et des demandes adressées à l'Autre.

Cette reprise lacanienne rend le débat avec Deleuze plus décisif encore. Si le manque s'enracine dans le langage lui-même, comment peut-on encore penser une puissance désirante non négative ?

Deleuze et Guattari répondent en changeant le point de départ de l'analyse : au lieu de partir du sujet divisé, de l'interdit ou du manque, ils partent des processus par lesquels le désir produit des liens, des agencements et des devenirs. Le problème n'est donc plus de savoir quelle vérité cachée du sujet se révèle dans son désir, mais de comprendre ce que le désir fait, ce qu'il connecte, ce qu'il transforme et quelles puissances de vie il rend possibles. Deleuze, comme Guattari, refuse de faire de la division subjective le cadre obligé à partir duquel le désir humain devrait être compris.

La limite anthropologique de Freud

Le problème devient alors anthropologique. Freud pense l'humain à partir d'un sujet déjà travaillé par l'interdit, le refoulement, la culpabilité et l'intériorisation de la contrainte. Sa force est de prendre au sérieux ce que la culture a effectivement formé : il cherche à comprendre comment la pulsion devient désir humain en passant par la limite, la perte et le conflit. Mais le risque est de faire de cette forme historique du sujet une vérité générale de l'humanité.

L'altercation comme déplacement

Dans *Deleuze et la psychanalyse*. *L'altercation*⁴, Monique David-Ménard ne présente pas Deleuze

comme un simple adversaire de Freud. Elle montre plutôt que Deleuze travaille la psychanalyse de l'intérieur, en reprenant ses grands problèmes, le désir, la répétition, le symptôme, le corps, pour les déplacer hors du modèle du manque, de la loi et de l'Œdipe. L'intérêt de cette lecture est de faire apparaître « l'altercation » Freud/Deleuze non comme une rupture pure, mais comme un conflit productif : elle révèle à la fois la puissance de la psychanalyse pour penser le sujet divisé, et en même temps la nécessité de rouvrir ce sujet vers le corps, les devenirs et la multiplicité vivante.

Cette altercation ne se contente donc pas d'opposer deux conceptions du désir : elle ouvre une question plus large : le désir doit-il toujours être pensé à partir d'un sujet divisé, structuré par le manque et la loi ? une interrogation qui renvoie alors à celle de la sexualité comme catégorie historique.

Or, comme notre analyse l'a laissé entrevoir, la sexualité, telle que l'Occident moderne l'a constituée, n'est pas un domaine universellement identifiable de l'expérience humaine.

Cela ne signifie pas que le sexuel serait absent des autres sociétés : partout se posent des questions liées aux corps, à la génération, aux alliances, aux plaisirs, aux interdits et aux formes de parenté. Mais toutes les sociétés ne les découpent pas selon notre catégorie moderne de « sexualité ». On pourrait résumer ceci en disant que le sexuel est universel comme problème du vivant ; la sexualité est, elle, historique comme manière occidentale de l'organiser et de le rapporter à un sujet.

Deleuze comme distance anthropologique

Deleuze n'est pas anthropologue au sens strict. Il ne propose pas une comparaison des cultures, des systèmes de parenté ou des cosmologies. Mais sa critique de Freud ouvre une distance de portée anthropologique car elle empêche de confondre le sujet occidental, familial et culpabilisé, de la psychanalyse avec la vérité universelle du désir.

Un prolongement proprement anthropologique pourrait alors passer par Mauss, Descola, Latour, ou par les anthropologues de la parenté. Deleuze donne plutôt l'élan philosophique : décentrer le sujet pour penser les agencements, les devenirs et les multiplicités.

L'amour, l'art – Préserver le multiple dans le sujet ?

C'est peut-être ici que l'amour et l'art peuvent rouvrir une voie. Non parce qu'ils supprimeraient toute limite, mais parce qu'ils montrent que le désir peut recevoir une forme sans être immédiatement ramené à la faute, au manque ou à la culpabilité. L'amour

peut transformer le désir en relation, en attachement, en reconnaissance de l'autre ; l'art le transforme en forme sensible, en expression, en création. Dans les deux cas, la puissance désirante n'est ni pure décharge pulsionnelle, ni simple intériorité coupable : elle devient expérience de transformation.

Conclusion

Nous avons cherché à comprendre comment une société pourrait rendre le sexuel habitable, sans réduire la multiplicité du vivant à la culpabilité, au manque ou à une identité fermée. Comment inventer des formes qui n'écrasent pas le vivant. Deleuze permet de rouvrir le désir vers la puissance et le multiple, mais Lacan rappelle que cette puissance, dès lors qu'elle devient humaine et parlante, ne se donne jamais hors du langage, donc jamais hors d'une certaine division.

Cette enquête ne conduit donc ni à regretter un ordre sexuel ancien, ni à rêver d'un désir pur, délivré de toute forme. Elle montre plutôt que le sexuel oblige toute société à travailler le vivant : à le nommer, le limiter, le symboliser, le rendre partageable. Mais elle montre aussi que ce travail peut se retourner en capture, lorsque la puissance multiple du désir se trouve ramenée à la faute, au manque, à la culpabilité ou à l'unité fragile d'un moi.

Freud permet de comprendre la profondeur de cette opération : le sujet moderne se forme à travers la perte, l'interdit, le refoulement et la division. Lacan en radicalise la logique en montrant que le langage lui-même empêche le sujet de coïncider pleinement avec son désir. Mais Deleuze oblige à rouvrir la question : La négativité – limite, perte et division – est-elle la condition universelle de tout désir, ou bien l'effet d'une forme historique de subjectivation qui a enfermé la puissance du vivant dans la mécanique de l'interdit et du manque ?

C'est ici que l'anthropologie devient nécessaire. Elle rappelle que notre manière occidentale de découper la sexualité, le corps, le désir, la filiation et l'identité n'est pas l'unique manière d'organiser les formes de vie. La question finale n'est donc pas de supprimer toute limite, mais d'inventer des formes où le sujet puisse répondre de lui-même sans étouffer la multiplicité qui le traverse. Peut-être est-ce du côté de l'amour, de l'art ou de certaines figures de l'éros qu'il faut chercher ces formes : des expériences où le désir reçoit une forme sans être entièrement tributaire de la négativité. **P**

- 1 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 4 tomes, Paris, Gallimard, 1994-2018.
- 2 Alain de Libera, *Archéologie du sujet Y*, Paris, Vrin, 2007.
- 3 Martin Heidegger, Cours du semestre d'été 1928, *Gesamtausgabe*, Band 26, éd. Klaus Held, 1978, § 10, p. 172-173.
- 4 Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse. L'Altercation*, Paris, PUF, 2005.