

ERMAFRODITISMO E UTOPIA SESSUALE IN MICHEL FouCAULT IL CASO GRANDJEAN E I PIACERI DELLA MONOSESUALITÀ A PARTIRE DAGLI INEDITI

LORENZO PETRACHI

Università di Bergamo

lorenzo.petrachi@unibg.it

ABSTRACT

This essay delves into Michel Foucault's strategic analysis within the context of his *Histoire de la sexualité*, particularly focusing on previously unexplored elements related to hermaphroditism, utopia, and monosexuality. Examining unpublished materials, including the 1969 course *Le discours de la sexualité* and a manuscript on *Les hermaphrodites*, this study centers on Foucault's analysis of the trial of Jean-Baptiste/Anne Grandjean, a pivotal moment of his discourse. A notable digression in this analysis pertains to a love poem by Édouard-Thomas Simon, reflecting on a fictitious subject's desires, emphasizing an ethical and political dimension of sexuality. By connecting this to Foucault's sexual utopia classification and his stance on monosexuality, the study contextualizes the pages within a broader dialogue, illuminating their strategic significance in contrast to prevalent interpretations. The analysis uncovers the depth of Foucault's discourse and its relevance to the socio-political movements of the time, reaffirming the strategic nature of the *Histoire de la sexualité* project. This exploration offers insights into Foucault's intellectual landscape and the subtle dimensions of his inquiries, illustrating their enduring relevance.

KEYWORDS

Foucault - History of Sexuality - Hermaphroditism - Utopia - Desire

INTRODUZIONE

Per cogliere appieno il valore di una strategia occorre immergersi nel contesto concreto, esplorare gli obiettivi contrastanti che si fronteggiano e si compenetrano nel campo di battaglia, badare a ciò che viene ipotizzato dai propri alleati, svelare le mosse astute degli avversari senza mai dimenticare di sondare attentamente i rischi che si celano nelle proprie, non importa quanto ponderate. In assenza di una simile ricognizione, rilevare il carattere marcatamente strategico di un pensiero significa ben poco. Ora, se è vero che le poste in gioco del progetto foucaultiano di una *Histoire de la sexualité* sono molteplici, complesse e in buona parte già ampiamente studiate, l'enorme mole di materiale inedito acquisito dalla BNF nel 2013 continua a gettare luce sulle loro implicazioni, consentendo di

osservare l'opera foucaultiana nel suo farsi (e disfarsi), nonché di mettere meglio a fuoco gli elementi del campo polemico cui inerisce. Il presente saggio intende contribuire alla mappatura di questo campo evidenziando tattiche e preoccupazioni foucaultiane finora rimaste inesplorate e che mettono in comunicazione i temi dell'ermafroditismo, dell'utopia e della monosessualità.

Il progetto di una *Histoire de la sexualité* verrà interrogato a partire dal materiale inedito e, nello specifico, a partire dal corso *Le discours de la sexualité*, tenutosi nel 1969 presso il Centro sperimentale di Vincennes e pubblicato e curato nel 2018 da Claude-Olivier Doron, e da un manoscritto su *Les hermaphrodites*, la cui edizione critica è attualmente in preparazione a opera di Éric Fassin e Arianna Sforzini per Gallimard. Nella breve nota che apre il Dossier che segue alle memorie di Herculine Barbin, Foucault annuncia un volume della *Histoire de la sexualité* dedicato agli ermafroditi¹. È probabile che il manoscritto di 117 fogli contenuto nella cartella n° 10 della boîte n° 82 del Fonds Foucault (NAF 28730) faccia parte dei lavori preparatori per il quinto volume previsto dalla quarta di copertina de *La volonté de savoir*, cioè *Les pervers*². L'interesse di Foucault per la storia dell'ermafroditismo non è certo una novità: la lezione del 22 gennaio 1975 del corso *Les anormaux* al Collège de France analizzava le evoluzioni della questione in rapporto alla nozione di criminalità mostruosa; ne discute ancora nel 1978 nelle interviste immediatamente successive alla pubblicazione del volume su Barbin; nel 1980 ne fa il tema di una conferenza tenuta in occasione del congresso annuale dell'associazione omofila Arcadie e il cui testo diverrà *Le vrai sexe*, celebre prefazione all'edizione americana del dossier Barbin³.

Ciò detto, il contenuto e l'importanza del manoscritto vanno chiaramente ben oltre quanto è possibile ricavare da queste occorrenze. In questa sede mi soffermerò sull'analisi foucaultiana del processo a Jean-Baptiste / Anne Grandjean, «certamente il più importante intentato a un ermafrodito nella seconda metà del Settecento»⁴. Questo processo, già trattato da Foucault nella lezione sopra menzionata, occupa una parte importante del manoscritto, svolgendo un ruolo pivotale nell'economia del suo discorso. È in questo contesto che si inserisce una lunga e piuttosto atipica digressione (ff. 77-84) su un breve

¹ Cfr. Foucault (2014a), p. 141.

² Quest'ipotesi si appoggia sugli sviluppi finali del manoscritto, secondo cui «lo pseudo-ermafrodito», in qualità di «perversione visibile e incarnata», «servirà da modello» e in qualche modo da laboratorio per l'inserimento della sessualità nel diritto e per la nuova presa in carico di ogni perversione da parte del potere giuridico-medico (f. 106). Il manoscritto è accompagnato da un dattiloscritto corrispondente ai primi 32 fogli (cartella n° 8) e da numerose note di lettura.

³ Foucault (2000); Foucault (2001a); Foucault (2001b); Foucault (2014b). L'edizione statunitense è leggermente diversa da quella francese, cfr. Foucault (1980).

⁴ Marchetti (2001), p. 25. Per le fonti del caso Grandjean cfr. Vermeil (1765), Champeaux (1765). Questi rari documenti vengono riportati integralmente e diffusi da Arnaud (1768).

poema d'amore in versi alessandrini composto da un letterato savoiaro, Édouard-Thomas Simon, che lo firma a nome dell'imputato/a⁵. Fulcro di queste pagine è lo statuto del soggetto fittizio cui è attribuita la lettera: «non ha quasi né corpo né anatomia; è il puro soggetto di un desiderio la cui legittimità deriva dal fatto che è evidente, invincibile, sicuro di sé, senza che si dica mai se è quello di un uomo per una donna o di una donna per un uomo»⁶. Si delinea *in nuce* «un'etica del desiderio autonomo (o della sessualità indipendente dal sesso)», il cui punto di fuga è costituito dall'utopia di «un altro mondo amoroso»⁷.

Nel presente articolo sostengo che è particolarmente istruttivo leggere queste pagine ponendole in rapporto, da un lato, alla classificazione delle utopie sessuali proposta da Foucault nel corso di Vincennes, dall'altro, all'insistenza con cui, a partire dalla metà degli anni Settanta, egli sottolinea il valore etico e politico della monosessualità. Se infatti il discorso foucaultiano sull'utopia rappresenta una prima sostanziale critica al freudo-marxismo, anticipando così alcuni dei temi polemici della *Histoire de la sexualité*, lo studio della valorizzazione delle culture monosessuali permette di apprezzare lo statuto eventuale di posizionamento strategico e occasione contestuale conferito da Foucault alle identificazioni sesso/genere all'interno di un regime che le organizza differenzialmente e gerarchicamente. Insieme, questi due assi offrono l'opportunità di ricondurre la singolarità di quelle pagine a più ampio dialogo non solo con la psicoanalisi e il freudo-marxismo, ma con l'attività politica gay e lesbica di quegli anni. In questo modo, il carattere strategico della *Histoire de la sexualité* viene riconfermato e approfondito. Come risultato secondario, il «limbo felice di una non-identità» all'interno del quale *Le vrai sexe* colloca Herculine / Alexina smette di significare l'autoindulgenza e la supposta contraddittorietà di Foucault, come invece vorrebbe la fortunata interpretazione di Judith Butler, per rivelarsi come il lembo più visibile di un discorso altrimenti pressoché ignorato⁸.

Dapprima fornirò il contesto immediato della lettura foucaultiana del caso Grandjean (§1), soffermandomi poi sulla *Lettre* di Simon (§2). Successivamente mi concentrerò sulla morfologia dell'utopia sessuale così com'è prospettata nel corso di Vincennes del '69, prestando particolare attenzione ai suoi moventi politici (§3). Infine, tenterò di mostrare come le pagine sull'«altro mondo amoroso» di Grandjean assumano un significato preciso attraverso, da un lato, la funzione strategica del progetto di una *Histoire de la sexualité*, dall'altro, la problematizzazione della monosessualità all'interno dei movimenti contestatari (§4).

⁵ Simon (1765).

⁶ Ff. 77-78.

⁷ F. 78; f. 82.

⁸ Foucault (2008a), p. 152; Butler (2013), pp. 134-151.

1. IL CASO GRANDJEAN NELLA STORIA DELL'ERMAFRODITISMO

Il processo del 1765 a Grandjean riveste ruoli differenti nei due luoghi foucaultiani in cui compare, vale a dire la lezione del 22 gennaio 1975 al Collège e il manoscritto *Les hermaphrodites*. Se nel primo caso è letto in netta contrapposizione al processo di Rouen del 1601 a Le Marcis, manifestando i segni di uno sconvolgimento radicale nell'ambito della problematizzazione dell'ermafroditismo; nel secondo viene invece situato nell'orizzonte epistemologico e d'intervento già delineatosi, sebbene in maniera aurorale, a Rouen. Inoltre, l'interesse di Foucault nella lezione è quella di rintracciare il punto di elaborazione di una nuova teoria della mostruosità: lo studio di questi casi è solamente tangenziale, mentre nel manoscritto è al centro dell'analisi. Ad ogni modo, non è possibile esaminare il caso Grandjean prescindendo dallo spostamento paradigmatico a valle del quale si colloca. La periodizzazione proposta da Foucault, anche in questo caso, non va intesa in termini eccessivamente rigidi: se la sua narrazione generale tende a ruotare intorno a crisi, rotture e omogeneità culturali, queste sono giustificate in maniera provvisoria e sempre funzionalmente, non escludendo ma anzi presupponendo sovrapposizioni, rovesciamenti tattici e, in definitiva, quella «coesistenza non razionalizzata di diversi modelli» di cui un'interpretazione positivista rimprovera l'assenza⁹.

Per molto tempo, secondo Foucault, l'ermafroditismo è stato sottoposto a un regime giuridico volto a regolamentare le incertezze cui dava luogo¹⁰. Quando qualcuno presentava i caratteri di entrambi i sessi, bisognava attribuirgli quello che fra i due poteva considerarsi dominante sulla base del numero, dell'importanza e della visibilità dei segni; dunque, non l'unico e il vero sesso da identificare al di sotto delle apparenze, bensì quello che sembrava prevalere per «calore e forza»¹¹. Nei casi dubbi, era il padre o il padrino a decidere, ma con l'età le cose potevano cambiare, il rapporto di forza tra i due sessi poteva ribaltarsi e si rendeva necessaria una nuova decisione, operata secondo invariati criteri di predominanza. Qualora poi in età da matrimonio non vi fosse stata una prevalenza di un sesso tale da imporre una decisione, spettava all'individuo stesso scegliere - una volta per tutte - secondo quale sesso condursi. Ciò che il diritto recusava, in altre parole, non era l'ermafrodito in sé, ma l'assenza di un suo statuto giuridico disambiguo: il diritto non poteva riconoscere qualcuno che fosse al contempo uomo e donna, aveva bisogno di introdurre un principio di decisione e questa, nei casi incerti, avrebbe potuto anche essere arbitraria¹². Nondimeno, sarebbe stata «solenne e

⁹ Kosofsky Sedgwick (2011), p. 80. Sulle differenze tra la storia dei sistemi di pensiero e l'analisi di un periodo, vedi Foucault (2014c), p. 92.

¹⁰ Cfr. f. 1.

¹¹ F. 2.

¹² Cf. f. 5.

indefettibile», di modo che fare alternativamente uso dell'uno o dell'altro sesso avrebbe occasionato inevitabilmente il crimine sodomitico¹³. Le regole giuridiche, inoltre, se consentivano all'occorrenza la scelta del sesso, allo stesso tempo tenevano conto del fatto che era stato necessario operare tale decisione: l'ermafrodita non godeva di tutti i diritti della condizione d'elezione e sottostava alle interdizioni legate alla categoria giuridica dell'infamia. Ciò si spiega con le due funzioni ricoperte dal sesso in questo sistema di diritto: da un lato, «principio di classificazione» che «permette di suddividere gli esseri umani in uomini e donne, e di far passare questa opposizione attraverso l'intera società»; dall'altro, «marchio di statuto» che «non stabilisce soltanto delle differenze, ma fissa dei privilegi ai quali, per definizione, una libera scelta non può dare accesso»¹⁴.

A questo primo modello giuridico incentrato sull'identità indecisa, dunque su un difetto, su un'equivocità da risolversi con la decisione, se ne affianca un secondo molto differente, naturalistico e al contempo giuridico, legato stavolta all'eccesso, al raddoppiamento – quello implicato dalla mescolanza mostruosa tra due nature¹⁵. Prima del XVII secolo, non si trattava di classificare gli esseri mostruosi rapportandoli alle specie legittime di cui non sarebbero stati che la deviazione; si trattava piuttosto di farli apparire in ciò che li rendeva straordinari, rapportandoli alla loro stessa singolarità¹⁶. Quest'universo veniva percorso in due direzioni: da una forma mostruosa all'altra, alla ricerca di ciò che poteva esserci di comune tra queste figure, oppure dalle forme ordinarie a quelle mostruose, al fine di apprezzarne la più o meno grande rarità. Su quest'ultimo asse si distinguevano due poli: difformità (ciò che veniva chiamato *ostentum* – nani, giganti, popoli leggendari dai piedi-ombrello) e mostruosità propriamente detta. Il mostro, dall'antichità romana fino al XVIII secolo, è essenzialmente il misto, la coesistenza in uno solo essere di due nature eterogenee, colui che mostra i segni, nel suo stesso corpo, della trasgressione dei limiti naturali e delle leggi umane (perché, in effetti, «la mostruosità esiste solo laddove il disordine della legge naturale viene a [...] mettere in allarme il diritto»)¹⁷. È quindi un mostro colui che ha due sessi e che non si sa per questo come inquadrare nel diritto. L'ermafrodito è così l'esempio privilegiato del mostro: non si tratta né di una perturbazione né di

¹³ F. 6.

¹⁴ F. 11.

¹⁵ Cfr. ff. 29-30.

¹⁶ Gli sviluppi del manoscritto relativi alla figura del mostro richiamano da vicino la lezione del 22 gennaio 1975, fondata, a questo riguardo, soprattutto su Martin (1880). La rilevanza dell'ermafroditismo in quella discussione è presto spiegata: «mi sembra che il punto di elaborazione della nuova teoria della mostruosità [...] lo si trovi nel XVIII secolo a proposito di un tipo particolare di mostro. Credo, d'altra parte, che in ogni epoca vi siano state, [...] nella riflessione giuridica e medica, forme privilegiate di mostro. [Nel Seicento] è attorno agli ermafroditi che si è cominciata a elaborare la nuova figura di mostro che apparirà alla fine del XVIII secolo e funzionerà all'inizio del XIX secolo» (Foucault 2000, pp. 66-67).

¹⁷ *Ivi*, p. 64.

una confusione locali, ma di un raddoppiamento che riguarda l'individuo nella sua interezza. Dal momento che il sesso non è inteso come insieme di organi con una funzione, ma di per sé come una natura, l'ermafrodito è meno una deviazione che un essere raddoppiato. Come gli altri mostri, rinvia a una qualche trasgressione di cui è la più visibile conseguenza: risultato di un'inversione nei rapporti naturali o in quelli legittimi tra i genitori, porterà a vita i segni fisici e giuridici di quest'origine inconfessabile.

In questi due regimi, per quanto differenti, si vede bene come «il sesso non è mai definito che come l'uno o l'altro sesso», la loro dualità insormontabile e primordiale non autorizza a pensare la differenziazione dei sessi, ma solo a constatare la loro differenza, fosse anche nella loro coesistenza¹⁸. Non c'è alcuna funzione biologica comune, «nulla nell'ordine di una “sessualità”, con i suoi due poli, [...] nulla come “il sesso” in generale a sostenere la differenza dei sessi» – constatazione, va detto *en passant*, che è in contrasto con le note tesi di Thomas Laqueur¹⁹. C'era un altro livello, d'altra parte, in cui i due regimi eterogenei dell'identità giuridica indecisa (che rendeva possibile “nominare” l'ermafrodito) e della natura mostruosa (che mirava a eliminare l'innominabile) convergevano, cioè la risoluzione di quei casi in cui gli ermafroditi venivano perseguiti e puniti non per la loro condizione, ma perché, avendo optato per un sesso, lo abbandonavano e si conducevano secondo l'altro. Il problema, dunque, non era tanto nella giustapposizione mostruosa di nature, ma nella successione di identità che consentiva di fare due usi del corpo, uno come donna e uno come uomo, trasgredendo all'uso che gli era stato prescritto con l'assegnazione di una «natura di diritto». Violare i precetti di questa natura significava macchiarsi di «una sorta di sodomia “giuridico-naturale”», paradossale crimine contro-natura che serviva da terreno d'accordo tra una giurisprudenza “liberale” che permetteva, in alcuni casi, la scelta di un sesso d'elezione, e un orrore per la mescolanza dei sessi che ne richiedeva la soppressione²⁰. Così era la sodomia, e non la mostruosità in sé, a costituire la griglia criminalizzante²¹.

Les anormaux colloca il caso Le Marcis in questo orizzonte. Una persona battezzata con il nome di Marie Le Marcis e che per vent'anni aveva indossato vestiti femminili, aveva iniziato a vestirsi da uomo e si era poi sposata con una donna. Nel 1601 viene denunciata e tradotta davanti al tribunale di Rouen, la perizia viene condotta da un medico, un farmacista e due chirurghi, che non trovano segni di virilità. Marin Le Marcis è condannato/a a essere impiccato/a e

¹⁸ F. 30.

¹⁹ Ff. 30-31; Laqueur (1992). Lo nota anche Fassin (2014). Per un'analisi di questa divergenza, si veda Dorlin (2002).

²⁰ Ff. 34-35.

²¹ Le ultime pagine del manoscritto indagano il processo che porrà fine a questa “presunzione di innocenza” per quanto riguarda gli ermafroditi, che verranno allora considerati pericolosi di per sé e dunque da neutralizzare giuridicamente (cfr. ff. 108-117).

bruciato/a davanti agli occhi della moglie. Le Marcis esercita il suo diritto di interporre appello e si procede a nuova perizia. Gli esperti, questa volta dei medici, si accordano con i periti precedenti e confermano il primo responso. Tuttavia Duval, uno di loro, riconosce segni di virilità. I giudici emettono allora una sentenza paradossale che libera Le Marcis, ma gli/le prescrive di indossare abiti femminili e gli/le proibisce di abitare con chiunque.

Al Collège, Foucault sottolinea tre aspetti di questa vicenda: 1. Nella perizia di Duval si possono osservare i rudimenti di «una clinica della sessualità», intendendo con ciò un esame medico in cui l'organizzazione sessuale del corpo è analizzata non nella sua forma generale, ma nel suo dettaglio clinico²²; 2. In secondo luogo, Duval espone la teoria dell'antico silenzio medico sugli organi della sessualità e la teoria della necessità di un discorso esplicito (che occasionano una delle prime formulazioni foucaultiane della critica del primo capitolo di *La volonté de savoir*)²³; 3. Infine, «vi si trova chiarissima l'affermazione che l'ermafrodito è un mostro», se l'esame viene fatto è «per determinare quali abiti debba portare, se effettivamente debba sposarsi, e con chi»²⁴.

Nel manoscritto su *Les hermaphrodites* il caso assume ben altra importanza. Se è vero che il punto di partenza è tradizionale – l'ermafrodito ha avuto rapporti incompatibili con il sesso giuridicamente assegnatoli? –, la questione diventa presto un'altra: qual è il sesso reale che si nasconde sotto questo ermafroditismo apparente? Si affaccia così la questione della verità del sesso. Lo stesso esame invasivo e dettagliato di Duval ne è testimonianza:

Intraprenderlo, e in questo modo, significava che la “mostruosità” dell'ermafrodito non deve essere semplicemente constatata, ma analizzata nei suoi elementi; che tra questi elementi alcuni sono più importanti di altri; che tuttavia la “predominanza” di un sesso sull'altro, secondo la vecchia formula, non è solo una questione di quantità o di analogia complessiva, ma che ci sono alcune caratteristiche che sono decisive; e che se si riesce a mostrarle, portano a una decisione e permettono di affermare, a prescindere dalle malformazioni vicine, se si tratta, in fondo e in verità, di un uomo o di una donna. La “mostruosità” si risolve così in modificazioni parziali; gli equivoci osservati tendono a essere quelli di un sesso nascosto sotto strane forme piuttosto che quelli di due sessi intrecciati l'uno nell'altro; o quantomeno ciò che dobbiamo cercare quando abbiamo a che fare con simili stranezze della natura è la presenza del sesso determinante mascherato dagli elementi dell'altro.²⁵

L'idea che l'ermafrodito possa avere, al di là delle apparenze, un *vero* sesso costringe a modificare il diritto per ciò che concerne le modalità di produzione della decisione identificatrice. Il problema sarà ora quello di scoprire qual è la verità del sesso, al fine di rendere quello giuridico conforme a quello naturale.

²² Foucault (2000), pp. 68-69.

²³ *Ivi*, p. 70.

²⁴ *Ivi*, p. 71.

²⁵ *Ivi*, pp. 41-42.

Così, la medicina abbandona l'idea di una confusione tra due nature per lanciarsi alla ricerca del sesso identificatore, un sesso che non è più il risultato di una decisione arbitraria, ma che è da stabilirsi nei termini rigorosi e sapienti della verità medica²⁶.

Nel caso Le Marcis, Foucault vede delinearsi per la prima volta alcuni principi decisivi per la storia della sessualità:

1. Gli ermafroditi non sono più dei mostri, ma dei malati. L'anomalia non riguarda un'interferenza globale di due nature, ma la regionalità specifica degli organi sessuali: si ammette la possibilità di modificazioni locali, si pensa che una deformità possa dar loro la forma dell'altro sesso senza che con ciò l'individuo cessi di essere ciò che è davvero, vale a dire un uomo o una donna. A partire dal sesso inteso come natura globale, i medici del XVII e del XVIII secolo individuano una "sessualità" con le sue possibili deviazioni e l'istanza di un "sesso" che definisce tutti gli individui, ripartendoli tra maschi e femmine.
2. L'ermafroditismo vero non esiste: c'è sempre soltanto un sesso, se ci si inganna è a causa della sua realizzazione organica, talvolta ipertrofica o difettiva al punto da celarlo con le sembianze dell'altro. Il sesso comincia a funzionare come un'«istanza di verità» che permette di distinguere ciò che è vero da ciò che è illusione²⁷.
3. L'ermafrodita ha un sesso nascosto. Da qui la necessità di cercarlo attraverso un'analisi dettagliata, una comparazione e una gerarchizzazione degli organi, delle forme e dei segni che possono manifestarlo.
4. Sempre più importante in questo inventario è la qualità del desiderio sessuale: «l'analisi centrata sugli atti e sulla volontà (conformemente al modello giuridico) si apre progressivamente su un'analisi delle impressioni e del gioco tra i movimenti del corpo e le affezioni dell'anima»²⁸. È quanto Foucault chiama *sensorium* sessuale e che non è lo stesso per uomini e per donne, dacché questi risultano caratterizzati da sensibilità, qualità e tipi di voluttà differenti. Queste differenze, segnala Foucault, sono tali da permettere di scoprire qual è il sesso reale di un ermafrodita²⁹.
5. Esattamente come gli elementi organici, anche questo *sensorium* è suscettibile di alterazioni in grado di far provare all'individuo passioni e desideri propri dell'altro sesso. È qui che Foucault colloca il germe

²⁶ Su questi temi cfr. Salle (2010).

²⁷ F. 50.

²⁸ F. 54.

²⁹ Cfr. f. 54.

embrionale di ciò che nel XIX secolo diverrà la patologia dell'istinto sessuale.

Il sistema che inizia a delinearsi si organizza intorno alla «legge naturale e fondamentale “del” sesso»: ci sono due sessi, ma uno alla volta per ciascun individuo, e l'esistenza individuale deve essere correlativa all'appartenenza a uno dei due³⁰. L'applicazione di principio necessita dell'introduzione di una “sessualità”, «insieme organico di elementi, di forme e di funzioni; ma anche insieme di sensibilità, di impressioni, di inclinazioni, di movimenti del corpo e di affezioni dell'anima» che rappresenti la manifestazione, la strumentazione fisica e l'esperienza intima del sesso (dell'uno o dell'altro), nonché il luogo di nuove modalità di esercizio del potere³¹.

Ora, se queste evoluzioni ne *Les anormaux* sono osservate direttamente attraverso il caso Grandjean, nel manoscritto, una volta retrodatate queste ultime, l'attenzione di Foucault si focalizza sulla difesa giuridica e letteraria di questo/a secondo/a imputato/a. I due casi sono pressoché isomorfi. Nel 1732 viene battezzato/a a Grenoble Anne Grandjean, figlia di Jean-Baptiste. A quattordici anni sperimenta un cambiamento che lo/a stupisce: «un istinto di piacere, di cui ignorava la causa, lo avvicinava costantemente alle sue compagne e sviluppava in lui una facoltà che non apparteneva al sesso del quale lo si era creduto in precedenza» mentre la presenza degli uomini «lo lasciava freddo e tranquillo»³². Nelle parole dell'avvocato difensore, «la Natura sembrava lamentarsi del travisamento del suo operato»³³. Il padre gli/le dà il consiglio di recarsi dal suo confessore e, su consiglio di questi, Grandjean si decide a indossare abiti da uomo. Frequenta per un breve periodo una ragazza, tale Legrand. Sposa poi Françoise Lambert, assume il nome del padre e si trasferisce a Lione. Qui Legrand incontra Lambert e le rivela che il marito è un ermafrodita. La notizia di un ermafrodita donna sposato con Lambert giunge al procuratore generale di Lione, che avvia un processo. Il chirurgo che lo/a visita conclude che è una donna e, dal momento che ha vissuto con un'altra donna, è perseguibile. Anche in questo caso, appello davanti alla corte di Parigi: Grandjean viene rilasciato/a, ma con l'obbligo di prendere abiti femminili e il divieto di frequentare donne, «la qual cosa avrebbe fatto di lei agli occhi di chiunque (salvo forse ai suoi, ma poco importa...) una donna»³⁴. Come per Le Marcis, la sentenza è paradossale: viene riconosciuto/a come una donna, ma non viene punito/a per essersi sposato/a come un uomo.

³⁰ Cfr. f. 60.

³¹ *Ibidem*.

³² Vermeil cit. in Arnaud (1768), p. 330.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Sabot (2017), p. 200.

Se è vero che Grandjean ha cambiato identità, l'ha fatto in ossequio alle procedure stabilite e il vecchio principio della scelta del sesso in caso di indecisione è stato rispettato. Ma, sin da subito, il punto del dibattito è un altro: c'erano le condizioni perché si operasse una simile scelta? Foucault sottolinea che la questione che vien posta non si situa più sul piano del diritto – se le norme sono state o meno rispettate – ma sul piano della verità di una natura che ama nascondersi³⁵. Così, tutta la discussione si svolge nella dimensione della conoscenza e dell'errore, come testimonia la prima sentenza, che condanna Grandjean come profanatore del sacramento del matrimonio, nozione che si applica, ad esempio, a chi si sposa sapendo che un difetto gli rende impossibile l'adempimento del dovere coniugale³⁶. Ciò che è in questione, quindi, è la buona fede di Grandjean – ciò che poteva e doveva sapere riguardo al suo sesso. Il processo è rivolto meno all'anatomia o agli atti di quanto non lo sia alla coscienza e alla conoscenza della propria sessualità – problema rispetto al quale persino le descrizioni anatomiche assumono il loro pieno significato.

Nello scritto pubblicato dal difensore di Grandjean, l'avvocato Vermeil (che non l'ha difeso/a in tribunale, perché a quell'epoca nei processi penali non vi erano avvocati) intende stabilire l'assoluta buona fede dell'imputato/a: reinterpreta allora le perizie, vede dappertutto forme maschili, conclude – contro l'opinione del tempo – che si tratta di un'autentica mescolanza di sessi. Tutto ciò, tuttavia, è funzionale a dimostrare che vi era una confusione anatomica talmente grande da giustificare, almeno per il soggetto, l'assunzione del solo sentimento interiore come criterio di decisione³⁷. Per questo motivo, Vermeil accumula tutti i segni di una «soggettività sessuale» maschile che avrebbe fatto sì che Grandjean, senza esitazione, si riconoscesse in quanto uomo: l'inclinazione verso le ragazze, l'indifferenza verso gli uomini, la passione intensa per una donna e il riconoscimento e la reciprocazione da parte di quest'ultima, che avrebbero confermato dall'esterno l'esperienza interiore del soggetto stesso³⁸. Nelle parole di Vermeil:

Così l'errore di Grandjean era un errore comune a tutti. Se si tratta di una criminale, bisognerebbe dunque prendersela con tutti. È infatti quest'errore comune che ha rafforzato la fiducia dell'accusato. Diciamo meglio: è quest'errore che lo giustifica. La sola natura è in difetto in questa causa, e come si potrebbe rendere l'accusato responsabile dei torti della natura?³⁹

³⁵ Cfr. f. 68.

³⁶ Cfr. ff. 68-69.

³⁷ La lettura della difesa che si trova ne *Gli anormali* differisce: non vi compare la questione della buona fede e la strategia di Vermeil viene ridotta alla dimostrazione dell'autenticità dell'ermafroditismo di Grandjean. Cfr. Foucault (2000), p. 73.

³⁸ Ff. 72-73.

³⁹ Vermeil cit. in Arnaud (1768), p. 351.

La stessa natura che aveva confuso le acque formando organi imperfetti, riemergeva allora per un'altra via, «altrettanto autentica, o piuttosto più sincera e più credibile dacché era quella della coscienza, delle prime impressioni e del desiderio»⁴⁰. A questo punto, poco importava il vero sesso di Grandjean, il suo «cogito virile» non poteva che escluderne malafede⁴¹.

Dal lato opposto della tribuna, la risposta di Champeaux, tra gli esperti consultati, esclude tanto l'ipotesi dell'ermafroditismo reale quanto la giustificazione della buona fede. A suo parere, la femminilità di Grandjean è a malapena imperfetta e sono i suoi sentimenti e le sue inclinazioni a costituire delle aberrazioni. Quanto alla possibilità di dire che sarebbero questi a essere delle malformazioni, analoghe tutto sommato a quelle del corpo, Champeaux è netto: «Ciò significherebbe scusare il crimine orrendo di quegli uomini, obbrobri dell'umanità, che respingono un'alleanza naturale per appagare la propria brutalità con altri uomini. Si dirà forse che non provano altro che freddezza per le donne e che un istinto di piacere di cui ignorano la causa li avvicina, loro malgrado, al proprio sesso?»⁴². Più che di difetto della natura, si tratterebbe dunque di eccesso degli appetiti. In questo dibattito, conclude Foucault, emerge un problema che diverrà centrale nel XIX secolo, quello della patologia dell'istinto – il problema, in altre parole, della natura del desiderio, delle sue malformazioni e della sua relativa autonomia rispetto all'ordine naturale degli organi⁴³.

2. LA LETTRE DI ÉDOUARD-THOMAS SIMON E IL SOGNO DI UNA SESSUALITÀ SENZA SESSO

Nello stesso anno del processo a Grandjean, dopo l'emissione dell'ultima sentenza, viene dato alle stampe un breve testo, una lettera in versi rivolta, nella finzione letteraria, da Grandjean a Françoise Lambert. Secondo quanto dichiara Foucault nella lezione del 1975, questo testo avrebbe «circolato sotto il nome di Anne Grandjean», essendo tuttavia «verosimilmente di un'altra mano»⁴⁴. In realtà, il piccolo volumetto, il cui titolo completo è *L'hermaphrodite, ou Lettre de Grandjean à Françoise Lambert, sa femme, suivie D'Anne De Boulen à Henry*

⁴⁰ F. 73.

⁴¹ F. 74.

⁴² Champeaux cit. in Arnaud (1768), p. 368.

⁴³ Cfr. f. 76. La disamina contenuta ne *Les anormaux* arriva a queste conclusioni: «Scompare dunque la mostruosità come mescolanza dei sessi [...] vi sono soltanto stravaganze, imperfezioni, errori della natura [che] possono essere, "occasione" di comportamenti criminali. [...] Quando si confrontano il primo e il secondo caso [...] vediamo delinearsi un cambiamento che segnala l'autonomizzazione della mostruosità morale. [...] A partire da questo momento si vede emergere un campo specifico: quello della criminalità mostruosa o della mostruosità che non si realizza nella natura e nel disordine delle specie, ma nel comportamento stesso» (Foucault 2000, pp. 72-73).

⁴⁴ *Ibidem*.

VIII, Roi D'Angleterre, Son Epoux, Heroide Nouvelle et deux idilles, è tutt'altro che «lungo» e si apre con una dedica firmata da T.H.S., con ogni evidenza una variante delle iniziali dello stesso Simon o uno degli pseudonimi con cui era solito firmare i suoi testi. In altre parole, non viene fatto segreto dell'inautenticità della lettera, che viene anzi inserita tra altri componimenti amorosi altrettanto pseudonimi («Se ho potuto dipingere l'Amore, non lo devo che a voi; l'ho dipinto come me lo fate sentire»)⁴⁵. Si può dunque ipotizzare che, al tempo del rapido accenno del 1975, Foucault non avesse letto di prima mano o attentamente il testo di Simon, cui fa riferimento come a «un lungo poema in versi scadenti, il cui significato [...] sta nel fatto che bisognava mostrare, insieme ai difensori, che il sentimento di Anne Grandjean per la donna con cui viveva era un sentimento del tutto naturale o non mostruoso»⁴⁶. Ricordiamo, inoltre, che la strategia del difensore veniva interpretata, in quel corso, come volta a dimostrare l'ermafroditismo reale dell'imputato/a – se il sentimento di Grandjean era “non mostruoso”, dunque, lo era in questo contesto.

Il manoscritto su *Les hermaphrodites*, al contrario, non esita ad attribuire la lettera alla penna di Simon e include un'analisi ampia e corredata da citazioni. Sottolineo sin d'ora che l'interpretazione di Foucault si compie al prezzo di considerevoli forzature – fatto, quest'ultimo, che accresce l'interesse circa il suo ruolo nell'economia complessiva del progetto foucaultiano. Dato sorprendente, per cominciare, è il venir meno di una continuità tra la strategia di Vermeil e quella di Simon: se il primo, secondo Foucault, insiste sulla buona fede di Grandjean (dunque non più sul suo vero ermafroditismo), il secondo «invoca per Grandjean il diritto naturale, dunque imprescrittibile, di vivere con la sua “sposa” e di amarla»⁴⁷. Da un lato, una questione di conoscenza, dall'altro, una nuova «etica del desiderio autonomo»⁴⁸. Questa stessa insistenza foucaultiana dimostra che l'operazione di Foucault intende piegare il testo in una direzione determinata, fosse anche al costo di tacere una più evidente complicità con le ragioni della difesa, esplicita già nell'*Avvertenza*:

Il resoconto dei chirurghi dimostra che era capace di sentire e di far provare a una donna quelle dolci emozioni che accompagnano e precedono il godimento; ma senza poter completare appieno l'intenzione della Natura. È dopo aver goduto a lungo di questa prerogativa graziosa, per quanto incompleta, che viene *crudelmente risvegliato da un errore che gli piaceva*. Tradito, perseguitato, accusato da giudici barbari a una pena disonorante, *assolto da altri più giusti e umani*; ma da loro *illuminato su un mistero che ignorava*, *proscritto e umiliato dalla conoscenza della sua condizione*, è costretto a rinunciare al titolo di sposo e, cosa ancora peggiore, a

⁴⁵ Simon (1765), p. 3.

⁴⁶ Foucault (2000), p. 73.

⁴⁷ F. 77.

⁴⁸ F. 78.

quello di uomo; sulla terra non è più che un peso inutile agli altri e insopportabile a se stesso.⁴⁹

Tutto il poema si gioca intorno alla questione della verità e dell'errore, di una conoscenza proibita ma nondimeno imperiosa, e se è vero che l'immaginazione trasognata del/la protagonista lo/a porta a sognare un «paradiso ingenuo» dove poter vivere il suo amore, è altrettanto vero che questo paradiso – in una forma più concreta che fantasticata – precede la conoscenza della sua condizione⁵⁰. I rimandi alla *Genesis* sono onnipresenti: la cacciata dal paradiso («Vivevamo assieme, senza alcuna diffidenza / In quella dolce pace che dona l'innocenza») è la conseguenza di una conoscenza proibita («il lume fatale» che «profana i misteri della Natura» e, più nello specifico, di un «sesso pudico») che viene acquisita dalla donna (Lambert) attraverso la «calunnia» del «Rivale» (Legrand – ma, com'è noto, in ebraico 'Satana' significa letteralmente “avversario”, “rivale”, “accusatore”, laddove il latino *diabolus* indica il calunniatore)⁵¹. Questa conoscenza del sesso, dapprima ignota allo stesso soggetto, che va quindi ritenuto nella più totale buona fede (Legrand «conosceva del mio stato più di quanto ne sapessi io stesso»), una volta ottenuta rende impossibile non solo il paradiso originario, ma anche quello in cui il/la protagonista sogna di fuggire: se in un primo momento poteva considerarsi innocente nei suoi scambi con Lambert, questa conoscenza rende ora quell'idillio colpevole («I nostri baci... Che hai detto? Ah, sfortunato, fermati! / Vedi il cielo adirato sopra la tua testa... / Quali desideri formi? Nel tuo stato tremendo / Osi formulare voti colpevoli?»)⁵². È proprio il precetto «conosci te stesso» che viene invocato contro le speranze velleitarie del mondo desiderato, dacché, una volta acquisita questa conoscenza su di sé, non rimane nulla da fare: «Se fosti innocente, cesseresti di esserlo»⁵³. Nella conclusione del poema, la legge cui Grandjean deve ora piegarsi non è solo quella degli uomini – cui ha rivolto denunce e parole furiose – ma anche quella della natura («Questo cuore è criminale! Oh, Natura barbara / Il tuo istinto ci ha uniti e la tua legge ci separa»)⁵⁴. Donandogli «un cuore e dei sensi superflui», la natura l'ha «colpito con colpi troppo crudeli»; nondimeno «la sorte dei mortali» rimane quella di «adorarne i decreti»⁵⁵.

Ciò sia detto non già per invalidare l'interpretazione foucaultiana (che d'altra parte trova il suo senso nella possibilità stessa di formulare un tale sogno d'amore), ma per sottolinearne l'originalità e per rendere esplicita la necessità di

⁴⁹ Simon (1765), p. 6, cors. mio.

⁵⁰ F. 83.

⁵¹ Simon (1765), p. 9 e ssg.; cfr. Dispersyn (2012).

⁵² *Ivi*, p. 9 e p. 14.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵⁵ *Ibidem*.

un'analisi strategica. Per Foucault, l'interesse principale del testo di Simon risiede nello statuto del soggetto fittizio. Non si tratta della vittima di infermità, né di un essere ibrido incerto sulla propria natura. Senza quasi corpo o anatomia, quello che emerge in queste pagine è «il puro soggetto di un desiderio la cui legittimità deriva dal fatto che è evidente, invincibile, sicuro di sé, senza che si dica mai se è quello di un uomo per una donna o di una donna per un uomo»⁵⁶. Rovesciando la frase freudiana (ed è infatti con la psicoanalisi, come vedremo, che dialoga questa disamina), Foucault afferma che non è l'anatomia a fare il destino, ma «un certo movimento dell'anima che non trova altra garanzia [...] che nella sua forza irresistibile», a «dettar legge» non è dunque il corpo ma «il desiderio»⁵⁷. Lungi dal riguardare l'omosessualità femminile, questo canto magnifica un'inclinazione di per sé indifferente alla differenziazione dei sessi, è «il lirismo o l'affermazione di una sessualità certa di sé nella sua forza interiore, anche se non può o non vuole dichiarare a quale dei due sessi appartiene»⁵⁸. A partire da queste premesse, Foucault vede delinearsi un'etica del desiderio autonomo dove «la sessualità è indipendente dal sesso»⁵⁹. Il manoscritto la articola in quattro punti⁶⁰:

1. Il desiderio è costitutivo del soggetto. Sono la sua forza e la sua forma a definire ciò che l'individuo è per sé stesso e per gli altri. L'anatomia non può nulla contro «l'evidenza primigenia» del desiderio e il posto del soggetto è fissato da nient'altro che dalla sua «legge». Al principio c'è l'istinto, se tra questo il corpo c'è qualche scarto, sarà la natura fisica a essere in difetto.
2. Questo «rapporto di sé a sé che si stabilisce attraverso il desiderio» non può dar luogo né all'errore né alla colpa: chiunque finisca per legare, sarà sempre giustificato dalla sua intensità e dal sentimento della sua evidenza. Che possa sbagliare o che possa rendersi colpevole di non rivolgersi a chi di diritto è escluso dal fatto che costituisce esso stesso «la forma più originaria della Legge».
3. Quest'innocenza viene riconfermata dalla simmetria del desiderio altrui. Simmetria che non significa complementarità o somiglianza: è inutile differenziare gli amanti secondo il loro sesso (e, in maniera inesatta, Foucault arriva a dire che il testo non ricorre mai alle parole 'uomo' e 'donna'). La legittimità dell'unione non discende dunque dalla differenza dei sessi, ma dall'uguaglianza nel desiderio che manifesta così la volontà di Dio. Rispetto a tale legittimità, «le leggi umane che

⁵⁶ Ff. 77-78.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Le citazioni seguenti fanno riferimento ai ff. 79-84.

volessero impedire simili unioni sarebbero dunque contrarie alla natura»⁶¹.

4. Data l'ostilità della società a questo «mondo di desiderio», questo non potrà che realizzarsi altrove, lontano dalle leggi umane, lì dove regnano Dio e la natura: «E infine la Natura, sensibile alle nostre sventure / Creerà per i nostri desideri un nuovo Universo»⁶². Foucault parla di questo «paradiso ingenuo» accostandolo implicitamente a Fourier (l'«altro mondo amoroso» è infatti un chiaro riferimento al *Nuovo mondo amoroso*) e distinguendolo accuratamente ed esplicitamente da Sade: a differenza che nel castello delle *120 giornate*, dove la legge che divide i sessi è trasgredita «attraverso delle congiunzioni tanto più scellerate quanto più i caratteri del sesso vi saranno meglio marcati», qui l'identità del sesso non ha più alcuna importanza, non tanto perché si tratterebbe di un mondo dematerializzato, ma perché le unioni sarebbero «affrancate dal principio giuridico e anatomico della differenziazione uomo-donna».

Questa «dolce indifferenza», conclude Foucault, diffonde «la penombra di una sessualità senza sesso»⁶³. Il manoscritto prosegue passando ad altro, esacerbando così la stranezza del passaggio. Nel prossimo paragrafo discuterò la critica foucaultiana alle utopie sessuali – critica all'interno della quale Fourier e Sade si pongono quali poli di un campo di tensioni utopiche – in cerca di elementi utili a elucidare e contestualizzare queste pagine.

Per il momento, bisogna notare che l'idea di una «sessualità senza sesso» quale occasione e pericolo legati storicamente alla comparsa del dispositivo della sessualità rimanda da vicino all'idea di una «sessualità senza alleanza» presente nelle pagine di *La volonté de savoir*. Questo dispositivo, nota Foucault, aveva, fra i tanti vantaggi, «l'inconveniente d'ignorare le leggi e le forme giuridiche dell'alleanza»⁶⁴. L'universalizzazione del tabù dell'incesto in generale e la psicoanalisi in particolare fornivano la garanzia che la sessualità non potesse sfuggire al vecchio sistema, garanzia che, al fondo della sessualità di ciascuno, «si ritrovasse il rapporto genitori-figli, [che] permetteva di conservare la fissazione del dispositivo di sessualità sul sistema d'alleanza, nel momento in cui tutto sembrava indicare il processo inverso»⁶⁵. Ora, nel manoscritto compare la distinzione tra un «ermafroditismo della sessualità» – vale a dire l'idea che nello sviluppo di ogni essere sessuato vi siano degli stati arcaici di indifferenziazione sessuale che

⁶¹ A sostegno di questa interpretazione, Foucault cita fuori contesto dei passi, attribuendo alla legge degli uomini affermazioni di Grandjean (cfr. Simon 1765, p. 10).

⁶² *Ivi*, p. 13.

⁶³ F. 84.

⁶⁴ Foucault (1978), p. 97.

⁶⁵ *Ivi*, p. 100.

possono permanere in qualità di tracce patologiche di un passato non integrato – e un “ermafroditismo del sesso” – escluso categoricamente, come si è visto, nel paradigma che inizia ad affermarsi nel caso di Rouen. Di fronte a questa sessualità *de facto* polimorfa, il sesso svolge una funzione di contenimento analoga a quella dell'alleanza: «obbligo per l'ordine organico funzionale, istintivo, comportamentale, che la *legge* del sesso s'imponga come *norma* della sessualità»⁶⁶.

3. MORFOLOGIA DELLE UTOPIE SESSUALI

È possibile elucidare la rilevanza teorica e politica dei passaggi inediti appena analizzati rapportandoli, in un primo momento, al problema delle utopie sessuali, problema la cui importanza nel contesto dell'elaborazione di una storia della sessualità è attestata in maniera inequivocabile dalle numerose note di lettura dedicategli conservate nel Fonds Foucault. Tuttavia, è bene tenere a mente sin d'ora che la strategia complessiva cui appartiene la discussione della lettera di Grandjean potrà apparire compiutamente solo dopo aver tracciato un nesso ulteriore: quello che lega tra loro l'invenzione dei piaceri e la valorizzazione delle culture monosessuali. Prendendo le mosse essenzialmente dal materiale inedito, la ricostruzione di questo insieme tematico consentirà non soltanto di insistere sull'interesse di una storia politica della verità in rapporto alle forme che può assumere, di volta in volta, l'immaginazione politica (è infatti questa la posta in gioco della morfologia delle utopie sessuali che ci accingiamo ora a esaminare), ma di collocare – al netto di molte accuse – la questione dei rapporti tra i generi tra le preoccupazioni fondamentali che orientano il progetto foucaultiano di una *Histoire de la sexualité*.

La riflessione foucaultiana sulle utopie è nota perlopiù in rapporto a quelle sulle eterotopie e sul corpo utopico. Questa nozione compare anche in altri luoghi importanti, come ad esempio le lezioni sulla *Naissance de la biopolitique* o le conferenze *La vérité et les formes juridiques*, in cui viene adoperata per riflettere su capitalismo e socialismo, o, sebbene attraverso il tramite della profezia, negli ultimi corsi al Collège⁶⁷. La pubblicazione nel 2018 del corso sulla sessualità di Vincennes aggiunge un tassello fondamentale a questo quadro, mostrando che è proprio per mezzo di una riflessione sull'utopia che Foucault formula una delle sue prime critiche al freudo-marxismo. Grazie al materiale d'archivio è possibile vedere come Foucault avesse raccolto un importante dossier sulle utopie sessuali sia nella letteratura tra il XVII e il XIX secolo, che nella teoria sociale del XIX e del XX secolo. Nel contesto dell'immediato post-Sessantotto, il tema dell'utopia

⁶⁶ F. 92.

⁶⁷ Su quest'ultimo punto si veda Kelly (2014).

sessuale è molto dibattuto, specie in rapporto alle opere di Herbert Marcuse, che ne *La fine dell'utopia* (pubblicato nel 1968) propone di recuperare la forza politica dell'utopia per pensare una rottura radicale con il sistema – ciò che René Schérer chiamerà “lo scarto assoluto” – per fondare una società sulla liberazione dei bisogni vitali (e soprattutto sessuali). Per questo motivo, come sottolinea il curatore del corso, «dedicare la sua ultima lezione alle utopie e alle eterotopie sessuali, a Vincennes, nel giugno 1969, non è certo una scelta neutra»⁶⁸. A lato di Marcuse, venivano riprese le figure di Sade e di Fourier, che in questo clima viene riscoperto (nel 1967 Simone Debout pubblica per la prima volta *Le nouveau monde amoureux*) e letto come il «Nostradamus della liberazione sessuale»⁶⁹. Nello stesso periodo in cui Barthes, Blanchot e Klossowski compiono i loro studi su Fourier (messo spesso in contrapposizione o in coppia con Sade), Foucault raccoglie un intero fascicolo sulla dimensione sessuale delle sue utopie. Se già André Breton aveva parlato di Fourier come di «uno dei tre grandi emancipatori del desiderio» con Sade e Freud, sarà solo Schérer, insieme più tardi a Guy Hocquenghem, a portare un fourierismo mischiato alla schizoanalisi deleuze-guattariana nel discorso della liberazione omosessuale⁷⁰.

In questa lezione, Foucault definisce le utopie come «luoghi senza luoghi, fatti del discorso, comportamenti intermedi tra la critica, la riforma e la *rêverie*» e constata che la maggior parte contiene elementi sessuali⁷¹. Questi possono funzionare in due modi che rimandano proprio alla polarità Fourier-Sade. Sul primo versante troviamo le utopie integrative, che funzionano come critica alla società reale che non consente una sessualità normale, critica che deve portare a una riforma in grado di rendere non più conflittuali i rapporti tra la sessualità dell'individuo e il corpo sociale, dalla qual cosa deriverebbe un buon funzionamento sociale complessivo. Si tratta, in altre parole, della «restituzione della sessualità alla natura», aggiungendo però che «restituita alla legge di natura, la sessualità appare come ciò che cancella la regola in quanto regola»⁷². Sull'altro versante, l'utopia trasgressiva, che funziona come una messa in discussione della cosiddetta sessualità normale, nella misura in cui le regole della normalità sono fissate arbitrariamente dalla società. Queste utopie mostrano allora una pratica sessuale denormalizzata e desocializzata, cioè «sistematicamente deviata dalle sue forme naturali»⁷³.

Nell'analisi foucaultiana, questi non sono che schemi puri che, nella maggior parte delle utopie, tendono a mescolarsi: «a metà strada, sta la figura di una società che sarebbe una società “normale”, per il semplice fatto che la sessualità sarebbe

⁶⁸ Doron (2023), p. 283.

⁶⁹ Bozon (2005), p. 143.

⁷⁰ Bréton cit. in Roche (2003), p. 64.

⁷¹ Foucault (2023), p. 208.

⁷² *Ivi*, p. 212.

⁷³ *Ivi*, p. 213.

denormalizzata»⁷⁴. È il caso del freudo-marxismo che, se da un lato utilizza Marx per dimostrare che è la società a impedire il funzionamento normale della sessualità, dall'altro usa Freud per far vedere che quella che viene chiamata sessualità normale deriva non da una legge specifica della sessualità, ma dalla società. Così, «Marcuse e Reich non incrociano temi utopici per costituire una teoria della sessualità; usano dei campi epistemologici per costituire utopie»⁷⁵. Il primo, ad esempio, pretende di appoggiarsi alla scienza per fondare una nuova antropologia corrispondente alla vera natura dell'uomo, rivalutando poi un pensiero utopico capace di concepire forme sociali finalmente adeguate a questa natura. Da una parte, i limiti della sessualità attualmente ammessi sarebbero definiti da una società repressiva che condanna alla perversione «tutto un insieme di comportamenti sessuali che risultano anormali solo rispetto a questa delimitazione»⁷⁶. Dall'altra, a rivoluzione avvenuta non ci si troverà certo in una società tollerante verso ogni tipo di perversione (ciò significherebbe legittimare il sadismo e la necrofilia), ma in una società dove la sessualità sarebbe *liberata* da queste perversioni, prodotte in realtà dalla società borghese. Così, nota Foucault, si assiste a uno sdoppiamento delle perversioni: quelle buone, che attualmente cadono fuori dai limiti della sessualità borghese, e quelle cattive, da questa tanto escluse quanto generate.

La lettura di Foucault è spietata e anticipa, sebbene in una forma assai diversa, le critiche che avrebbe rivolto molti anni dopo all'ipotesi repressiva. Il freudo-marxismo produce utopie per mezzo di una concezione della sessualità "naturale" dell'uomo, repressa dai rapporti sociali e che bisogna liberare sviluppando una società in armonia con questa natura. Nulla di nuovo, dunque, in Reich e Marcuse, che vengono denunciati come versioni appena rinnovate degli utopisti ottocenteschi, con i quali condividono l'orizzonte epistemologico dell'antropologia classica mentre non fanno che riattivare la scissione tra una sessualità normale e le sue forme devianti.

Ora, è evidente che il mondo amoroso di Grandjean non è sovrapponibile al ben più articolato progetto marcusiano – non fosse altro che in virtù dell'indifferenza alla partizione tra i sessi, elemento rispetto cui Marcuse risulta più ligio alla "legge del sesso": «nessun grado di fusione androgina potrebbe mai abolire le differenze naturali tra maschio e femmina come individui. Ogni gioia e ogni dolore sono radicati in questa differenza»⁷⁷. Bisogna però ricordarsi che la riattivazione del pensiero utopico nel contesto della liberazione sessuale non è riducibile al solo freudo-marxismo e d'altra parte prospettive come quelle di Deleuze e Guattari, o di Schérer e Hocquenghem, risuonano maggiormente con

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 218.

⁷⁷ Marcuse (2006), p. 287.

alcune frange dei movimenti di liberazione e – è ciò che importa in questa sede – con la volontà di liberare un desiderio “mostruoso”⁷⁸.

4. AMICIZIA E MONOSESUALITÀ

Che senso bisogna dare alla descrizione foucaultiana, nel bel mezzo dell’analisi di un processo per ermafroditismo del Settecento, di un paradiso amoroso dov’è il desiderio a dettar legge, dove non ci sono ostacoli al godimento reciproco, dove regna l’indifferenza rispetto all’identità sessuata e dove gli uomini nulla possono contro la verità di una sessualità liberata dal sesso? A ben vedere, Foucault non tinge con toni inquietanti questa pace ritrovata, non lascia intuire i motivi di una diffidenza nei confronti di questo sogno d’amore. Ebbene, a minare le promesse di questa fantasticheria sarebbe proprio la sua desiderabilità attuale, la sua invariata o persino accresciuta forza d’attrazione, qualora ci si rendesse conto che questo stesso desiderio trova la sua insorgenza non già al di là e contro i poteri che regolano il sesso, ma all’interno di un campo discorsivo aperto proprio da un potere che dispone, seppure in maniere tra loro contraddittorie, l’ambito pieno di tensioni di una sessualità al cuore di ogni individuo. A coloro che ostentavano una radicalità imperiosa, a coloro che facevano del desiderio il criterio indiscutibile di ogni etica possibile, Foucault ribatte che a essere conniventi con le astuzie del potere sono, in verità, proprio loro.

In cosa, dunque, i loro discorsi risultano pericolosi? Non già nell’idea di un liberazione della sessualità dal sesso: come nota a ragione la filosofa Arianna Sforzini, se esiste una «caratteristica specifica e singolare» delle analisi foucaultiane basate sulla figura dell’ermafrodita, è proprio il fatto che lasciano emergere la questione del «rapporto tra sesso e genere», nonché la questione della «la differenza di genere, la differenza che una data società storica pone al contempo tra i due sessi, fra l’esperienza soggettiva di uomini e donne, e tra la sessualità maschile e femminile», e questo non certo per riaffermarla, ma per mettere in discussione la sua storia e quella del «Sesso per eccellenza, quello maschile»⁷⁹. Piuttosto, le ragioni della diffidenza vanno cercare nell’idea – che «troviamo almeno come sfondo, non solo nella psichiatria, nella psicoanalisi, nella psicologia, ma anche nell’opinione corrente» – che «tra sesso e verità esistono relazioni complesse, oscure ed essenziali»⁸⁰. D’altronde, è proprio su queste basi che la psicoanalisi getta le radici della sua forza culturale: non bisogna ingannarsi

⁷⁸ Si veda Lo Iacono (2022).

⁷⁹ Sforzini (2023), pp. 450-451.

⁸⁰ Foucault (2008a), p. 149. Per un’esposizione molto chiara della nozione di dispositivo – fondamentale per comprendere i motivi per cui la sessualità, lungi dall’essere semplicemente qualcosa che viene represso oppure occultato dal potere, risulta esserne un prodotto o più propriamente un’articolazione – si rimanda a Foucault (2005c).

rispetto al proprio sesso, dacché questo nasconde quel che c'è di più vero in noi. Guai a contraddirlo.

Commentando la posizione de *L'Anti-Edipo* nell'intervista *Le gai savoir*, Foucault afferma di non esserle fondamentalmente ostile, ma esprime nondimeno delle reticenze: attraverso questa nozione di desiderio, nonostante la differenza di senso, non si rischia di fare in modo che venga reintrodotta quella presa medico-psicologica che è implicita nel suo senso tradizionale? Più in generale, sostiene Foucault, bisognerebbe chiedersi: «che cos'è, in fondo, questa nozione di sessualità? Perché, se ci ha permesso di batterci, è altrettanto vero che porta con sé un certo numero di pericoli. C'è tutto uno psicologismo della sessualità, tutto un biologismo della sessualità, e di conseguenza tutta una possibile presa sulla sessualità da parte dei medici, degli psicologi, delle istanze di normalizzazione»⁸¹. Per questo, continua, non si tratta soltanto di liberare la propria sessualità, ma di liberarsi anche *della* sessualità – posizione che non è affatto in rottura con le lotte, ma un suggerimento per estenderle, «un cambiamento di asse»⁸². La critica della repressione, notava ne *La volonté de savoir*, aveva avuto senz'altro degli effetti considerevoli, ma la possibilità stessa del suo successo era legata al fatto che «si dispiegava sempre all'interno del dispositivo di sessualità, e non al di fuori o contro di esso»:

Il fatto che tante cose siano potute cambiare nel comportamento sessuale delle società occidentali senza che sia stata realizzata nessuna delle promesse [che vi si] legava è sufficiente a provare che [...] tutta questa lotta “antirepressiva” non rappresentava niente di più, ma anche niente di meno [...] di uno spostamento ed un capovolgimento tattici nel grande dispositivo di sessualità. Ma si capisce anche perché non si poteva chiedere a questa critica di essere [...] il principio di un movimento per smantellarlo.⁸³

L'effetto di senso prodotto dalle pagine foucaultiane sulla *Lettre* di Grandjean mostra proprio quest'implicazione reciproca tra potere e resistenza, tuttavia in modalità che sembrano lasciare molto, per così dire, *a desiderare*. Ed è proprio il realizzarsi dell'eventualità di una presa medica, lasciata spalancata da un discorso articolato in termini di desiderio ed evidenza interiore, che le pagine successive del manoscritto, per quanto apparentemente scollegate, tentano di mostrare.

In filigrana, però, è possibile intravedere un'altra delle preoccupazioni foucaultiane dell'epoca. Fondare l'indifferenza sessuale sul desiderio – con tutto ciò che può comportare in termini di normatività – è proprio ciò che vien fatto da tutta una letteratura omosessuale-rivoluzionaria che Foucault caratterizza come un

⁸¹ Foucault (2005a), p. 45. Ancora più esplicitamente, il testo prosegue: «Credo che sia molto difficile intraprendere una lotta nei termini della sessualità senza, a un certo punto, trovarsi intrappolati da nozioni come quella di malattia della sessualità, patologia della sessualità, normalità della sessualità».

⁸² *Ivi*, p. 46.

⁸³ Foucault (1978), p. 117.

«discorso utopico»: l'idea che «una sessualità liberata avrebbe dovuto essere tanto omosessuale quanto eterosessuale, e che di conseguenza sarebbe arrivato il bel giorno in cui ci si sarebbe finalmente innamorati anche delle donne, come tutti gli altri»⁸⁴. È un tema sul quale ritorna in continuazione a partire dalla metà degli anni Settanta: «la promessa che si ameranno le donne il giorno in cui non saremo più condannati in quanto gay è utopica. Ed è un'utopia pericolosa, non perché ci prometterebbe buone relazioni con le donne [...] ma perché nasce a prezzo di una condanna della relazione monosessuale»⁸⁵. Quest'idea, diffusa soprattutto negli ambienti omosessuali maschili, sembra esprimere agli occhi di Foucault una difficoltà ad ammettere che una relazione omosessuale possa essere possibile, perfettamente soddisfacente e compatibile con relazioni di qualsiasi altro tipo con le donne. Al contrario, ciò che interessa Foucault, in ciò più vicino ad alcuni posizionamenti del movimento lesbico – cosa che egli stesso sottolinea a più riprese – è ammettere che la monosessualità possa essere «qualcosa di ricco» in termini tanto esperienziali quanto politici⁸⁶. Precisamente come nell'esperienza lesbica del separatismo, la monosessualità promossa da Foucault non ha a che vedere con un ripiegamento sull'identità sessuale – «non c'è alcuna valorizzazione del maschio in quanto tale», è qualcosa di completamente opposto (almeno nelle intenzioni di chi parla) a qualsivoglia forma di «fallocratismo o maschismo»⁸⁷.

Il riferimento di Foucault è alle comunità *leather* statunitensi, in cui gli uomini ostentano parodisticamente tutti i segni visibili della mascolinità per restare tra loro⁸⁸. Ma «al riparo dagli sguardi e sotto queste insegne così maschili», si svolgono dei tipi di rapporti «desessuati o devirilizzati» in cui ci producono «straordinarie fabbricazioni di piaceri», tra cui soprattutto «pratiche di vita sessuale comunitaria», tenerezza e affetto⁸⁹. Più che un ritorno al machismo, insomma, si tratterebbe di inventarsi, di «permettersi di fare del proprio corpo maschile un luogo di produzione di piaceri straordinariamente polimorfi e staccati dalla valorizzazione del sesso, e in particolare del sesso maschile»⁹⁰. La posta in gioco è presto detta: sottrarre il piacere al campo normativo della sessualità, fare così del piacere «il punto di cristallizzazione di una nuova cultura»⁹¹. Una cultura che

⁸⁴ Voeltzel (2021), p. 36.

⁸⁵ Foucault (2008b), p. 170.

⁸⁶ *Ibidem*. Oltre che in questa intervista, Foucault riflette sulla monosessualità femminile in rapporto all'opera di Lillian Faderman in Foucault (2005a), Foucault (2001c), Foucault (1998).

⁸⁷ Foucault (2005a), p. 58.

⁸⁸ È la performance di genere del *clone*: «Gli omosessuali con i baffi, molto pelosi, sono diventati il tipo morfologicamente erotizzato dell'omosessuale di oggi. Deve avere almeno trentacinque anni, essere ben piantato come un giocatore di baseball, avere grandi baffi e peli dappertutto. A questo si aggiungono il berretto da motociclista, i pantaloni di pelle, i giubbotti, le catene, ecc...» (*Ibidem*).

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Foucault (2005b), p. 168.

inventa modalità di relazione e di esistenza, tipi di valori, forme di scambio tra individui che «siano realmente nuovi, che non siano omogenei né sovrapponibili alle forme culturali generali», vale a dire eterosessuali, basate sul genere e fondamentalmente gerarchiche⁹². In un passaggio cruciale dell'intervista *L'amitié comme mode de vie*, Foucault afferma a questo proposito:

[Al di fuori delle relazioni istituzionalizzate, due uomini] che codice avranno per comunicare? Sono uno di fronte all'altro disarmati, senza parole prestabilite, senza niente che li rassicuri sul senso del movimento che li porta uno verso l'altro. Devono inventare dalla A alla Z una relazione ancora senza forma, e che è l'amicizia, cioè la somma di tutte le cose attraverso le quali possono farsi reciprocamente piacere.⁹³

Contrapporre, come fa Foucault in questi anni, l'essere omosessuali al *divenire* gay, significa allora che «ciò su cui dobbiamo concentrarci non [è] tanto liberare i nostri desideri», quanto piuttosto «rendere noi stessi infinitamente più suscettibili di piaceri» sfuggendo «alle due formule precostituite del puro incontro sessuale e della fusione amorosa delle identità»⁹⁴. Compito che, agli occhi del filosofo, sembra facilitato dalla posizione strategica, “di traverso”, occupata dall'omosessualità all'interno di un sistema sociale eterosessuale, posizione che si configura come un'«occasione storica» per riattivare delle possibilità affettive e relazionali⁹⁵. La monosessualità foucaultiana, allora, non è identitaria, ma strategica; proprio come il separatismo lesbico (dal quale si differenzia radicalmente innanzitutto per la posizione strutturalmente dominante delle soggettività coinvolte), parte da una considerazione dell'organizzazione gerarchica e istituzionalizzata della relazionalità eterosessuale e tenta di creare degli spazi in grado di consentire alternative percorribili e potenzialmente sovversive.

CONCLUSIONI

Questo articolo ha evidenziato alcuni nessi importanti tra la trattazione foucaultiana dell'ermafroditismo, la sua critica dell'utopia e le sue riflessioni sulla monosessualità. In questo modo è stato possibile situare le pagine del manoscritto su *Les hermaphrodites* dedicate a Grandjean nell'ampio scenario delle preoccupazioni politiche cui l'*Histoire de la sexualité* tentava di far fronte. In questa conclusione vale la pena tornare brevemente sul caso Barbin, su cui tanto si è scritto, nell'ottica della prospettiva qui delineata. È vero infatti che la posta in gioco di quel caso, per Foucault, non è solamente l'assegnazione moderna del vero sesso, ma anche il «fantasma di una fuga dal potere di questa verità» stanato

⁹² *Ivi*, p. 68; Bersani (2001), p. 99.

⁹³ Foucault (2005b), p. 113.

⁹⁴ *Ivi*, p. 114. Su questi temi cfr. Petrachi (2022).

⁹⁵ Foucault (2005b), p. 115.

tra le immagini della monosessualità del convento⁹⁶. Éric Fassin sottolinea che *Le vrai sexe* viene scritto in occasione del congresso annuale dell'associazione omofila Arcadie che, negli anni della rivoluzione sessuale, cadeva sotto le accuse di riformismo o conservatorismo dei militanti omosessuali rivoluzionari: «in quel contesto, accettare l'invito significava [...] mostrare il suo rispetto per ciò che era stata Arcadie» tramite un'«elegia della monosessualità» tanto cara al movimento del dopoguerra⁹⁷.

La severa critica di Butler ha già ricevuto risposte esaustive in ambito foucaultista, ad esempio da parte di Sforzini, che sottolinea come l'intento di Foucault non fosse quello di formulare una filosofia del corpo, bensì di individuare risposte tattiche alle suddivisioni prodotte dal sesso-desiderio⁹⁸. Possiamo ora determinare ulteriormente il valore contestuale dei piaceri di quel limbo felice di una non-identità evocato da Foucault nel testo su Barbin: questa si compiaceva «in quel mondo di un solo sesso in cui stavano tutte le sue emozioni e tutti i suoi amori, a essere “altra”, senza mai essere “dell'altro sesso”. [...] L'intensa monosessualità [...] serve da rivelatore per i piaceri teneri che scopre e provoca la non identità sessuale, perdendosi in mezzo a tutti questi corpi simili»⁹⁹. Una monosessualità indifferenziata in cui non c'è l'«altro sesso» proprio perché non c'è ancora il “vero sesso”¹⁰⁰. Così, i piaceri della monosessualità, prodotti in uno spazio di gioco aperto e strutturato proprio da quei differenziali di potere legati al genere che pur si vogliono contestare, si configurano come una risposta strategica, innovativa e creativa che dà luogo alla «strana felicità, al contempo obbligatoria e proibita, di non conoscere che un solo sesso» e che permette di «accoglierne le gradazioni, i riflessi, le penombre, le tinte cangianti, come se fossero la loro stessa natura»¹⁰¹.

BIBLIOGRAFIA

Arnaud, G. (1768), *Dissertation sur les hermaphrodites*, in Arnaud, G., *Mémoires de chirurgie*, Nourse-Desaint, Londres-Paris, pp. 329-387.

Bersani, L. (2001), *Shame on you*, in J. Halley e A. Parker (eds.), *After sex? On writing since queer theory*, DUP, Durham, pp. 91-109.

Bozon, M. (2005), “Fourier, le Nouveau Monde Amoureux et mai 1968”, *Clio*, n. 22 (2005), pp. 123-149.

Butler, J. (2013), *Questioni di genere*, trad. it. a cura di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari.

⁹⁶ Fassin/Trécourt (2014), p. 89.

⁹⁷ Fassin (2014), p. 228.

⁹⁸ Sforzini (2019), p. 68.

⁹⁹ Foucault (2008a), cit., p. 153.

¹⁰⁰ Sabot (2017), p. 205.

¹⁰¹ Foucault (2008a), p. 152.

- Champeaux, C. (1765), *Réflexions sur les hermaphrodites*, Jacquenod, Avignon.
- Dispersyn, É. (2012), "L'adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation", *Archives de Philosophie*, n. 75, pp. 87-112.
- Dorlin, E. (2002), "Autopsie du sexe", *Le Temps modernes*, n. 619, pp. 115-143.
- Doron, C.-O., (2023), *Nota del curatore*, in Foucault, M., *La sessualità*, Feltrinelli, Milano, p. 243-287.
- Fassin É. et Trécourt F. (2014), *Michel Foucault, archéologue du "genre"*, in Fournier, M. (éd.), *Masculin-Féminin: Pluriel*, Sciences Humaines, Auxerre, pp. 85-94.
- Fassin, È (2014), *Le vrai genre*, in M. Foucault, *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Gallimard, Paris, pp. 221-257.
- Foucault, M. (1978), *La volontà di sapere*, trad. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (1980), *Introduction*, in Foucault, M., *Herculine Barbin*, Random House, Pantheon/Vintage, pp. VII-XVIII.
- Foucault, M. (1998), *Il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in Foucault, M., *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, pp. 295-306.
- Foucault, M. (2000), *Gli anormali*, trad. it. a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (2001a), *Il misterioso ermafrodito*, in Foucault, M., *Dits et écrits, II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, pp. 624-625.
- Foucault, M. (2001b), *Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le "strutture del potere"*, in Foucault, M., *Dits et écrits, II*, Gallimard, Paris, pp. 669-679.
- Foucault, M. (2001c), *Entretien avec M. Foucault*, in Foucault, M., *Dits et écrits, II*, Gallimard, Paris, pp. 1105-1114.
- Foucault, M. (2005a), *Il sapere gay*, in Le Bitoux, J., *Sulla questione gay*, il Saggiatore, Milano, pp. 43-66.
- Foucault, M. (2005b), *L'amicizia come modo di vita*, in Le Bitoux, J., *Sulla questione gay*, il Saggiatore, Milano, pp. 111-118.
- Foucault, M. (2005c), *Il gioco di Michel Foucault*, in Foucault, M., *Follia e psichiatria: Detti e scritti 1957-1984*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 155-191.
- Foucault, M. (2008a), *Il vero sesso*, in Foucault, M., *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Bologna, pp. 146-156.
- Foucault, M. (2008b), *Il trionfo sociale del piacere sessuale*, in Foucault, M., *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano, pp. 164-172.
- Foucault, M. (éd.) (2014a), *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (2014b), *Le vrai sexe*, in Foucault, M., *Herculine Barbine*, Gallimard, Paris, pp. 9-21.
- Foucault, M. (2014c), *La polvere e la nuvola*, in Foucault, M., *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 89-102.
- Foucault, M. (2023), *La sessualità: Corso all'Università di Clermont-Ferrand (1964) e Il discorso della sessualità, corso all'Università di Vincennes (1969)*, trad. it. di D. Borca, Feltrinelli, Milano.

Kelly, M.G.E. (2014), "Against prophecy and utopia: Foucault and the future", *Thesis Eleven*, n. 120/1, pp. 104-118.

Kosofsky Sedgwick, E. (2011), *Stanze private*, a cura di F. Zappino, Carocci, Roma.

Laqueur, T. (1992), *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, trad. it. a cura di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari.

Lo Iacono, C. (2022), *Il corpo della Tarasca*, in G. Hocquenghem, *Il desiderio omosessuale*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 9-24.

Marchetti, V. (2001), *L'invenzione della bisessualità*, Mondadori, Milano

Marcuse, H. (2006), "Marxism and feminism", *Women's Studies*, n. 17, pp. 279-288.

Martin, E. (1880), *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Reinwald, Paris.

Petrachi, L. (2022), *Rovine dell'amicizia: Il progetto incompiuto di Michel Foucault*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Roche, G. (2003), "Les grands émancipateurs du désir: Fourier, les surréalistes et l'amour", *Cahiers Charles Fourier*, n. 14, pp. 63-71.

Sabot, P. (2017), "Sexualité, identité, vérité", in J.-F. Braunstein, et al. (éds.), *Foucault(s)*, La Sorbonne Paris, pp. 195-204.

Salle, M. (2010), "Une ambiguïté sexuelle subversive", *Ethnologie française*, n. 40/1, pp. 123-130.

Sforzini, A. (2019), *Michel Foucault: Un pensiero del corpo*, trad. it. a cura di F. Valginigli, ombrecorte, Verona.

Sforzini, A. (2023), "Il vero sesso: Genealogie sessuali della soggettività", *Ragion Pratica*, n. 61, pp. 450-451.

Simon, È-T. (1765), *L'hermaphrodite, ou Lettre de Grandjean à Françoise Lambert, sa femme*, Cailleau-Valleyre, Grenoble-Paris.

Vermeil, F.-M. (1765), *Mémoire pour Anne Grandjean*, Louis Cellot, Paris.

Voeltzel, T. (2021), *Vent'anni e poi*, a cura di L. Petrachi, Meltemi, Milano.