Alter

Revue de phénoménologie

20 | 2012

Eros

La perception érotique, la honte et l'histoire

Anthony J. Steinbock

Traducteur : Pierre-Jean Renaudie

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/1094>

DOI : 10.4000/alter.1094

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 175-194

ISBN : 978-2-95-223748-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Anthony J. Steinbock, « La perception érotique, la honte et l'histoire », *Alter* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2019, consulté le 28 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1094> ; DOI : 10.4000/alter.1094

LA PERCEPTION ÉROTIQUE, LA HONTE ET L'HISTOIRE

Anthony J. Steinbock

(Traduction : Pierre-Jean Renaudie)

Introduction

Il sera ici question de la corrélation entre l'érotique et l'historique, ou, comme on pourrait aussi le dire, entre la vie et l'esprit, et de leur intersection, qui nous est révélée dans le phénomène de la honte. Je traiterai de cette intersection m'intéressant dans un premier temps au rôle constitutif que joue la perception érotique chez le phénoménologue Maurice Merleau-Ponty. Si je souhaite souligner ce point, ce n'est pas seulement parce que cet aspect de l'œuvre de Merleau-Ponty est rarement mis en relief, mais c'est surtout, de façon plus essentielle, en raison de la profondeur de ses analyses sur ce sujet. Cela m'amènera malheureusement à devoir laisser de côté non seulement la conception de l'érotique dans la philosophie antique, celle que nous trouvons par exemple chez Platon, ou dans l'évocation biblique de l'érotique (comme nous la découvrons notamment dans le « Shir haShirim »), l'érotique qui se manifeste dans la mystique de la tradition Abrahamique (de Ruzbihan Baqli à Ste Thérèse d'Avila)¹, mais aussi

¹ Voir Rûzbihân Baqlî Sirâzî, éd. Henry Corbin, *Sharh-e Shathîyât (Commentaire sur les paradoxes des Soufis)*, Paris, Libraire d'Amérique et d'Orient Adrien – Maisonneuve, 1966. Rûzbihân Baqlî Sirâzî, *Le jasmin des fidèles d'amour* (Kitâb-e 'Abbar al-'âshiqîn), trad. Henry Corbin, Paris, Verdier, 1991. Ruzbihan Baqli, *Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, trad. Carl W. Ernst et Chapel Hill, NC, Parvardigar Press, 1997. Cf. Ste Thérèse d'Avila, *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, trad. Kieran Kavanaugh O.C.D. et Otilio Rodriguez O.C.D., Washington D.C., ICS Publications, Vol. 1., 1976, Vol. 2., 1980. Voir également mon « Incarnate Experience », in *Phenomenology of the Stranger*, éd. Richard Kearney and Kascha Semonovitch, New York, Fordham University Press, 2011. Voir aussi Richard Kearney, « The Shulammit's Song: Divine Eros, Ascending and Descending », in *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the*

l'attention philosophique portée à l'érotique chez des auteurs plus contemporains comme Emmanuel Levinas et Jean-Luc Marion².

Je centrerai ici mes analyses sur l'idée de « perception érotique » développée par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, et je voudrais examiner sa relation à l'élaboration intersubjective de l'érotique. Cette présentation aura pour but de montrer comment la perception érotique constitue l'intercorporéité et fonde la co-existence en tant qu'intersubjectivité (selon chacun de ses modes : politique, sexuel, économique, écologique, etc.). Je conclurai cette présentation par une interprétation de la honte comme révélateur de la relation entre l'intersubjectivité historique et l'intercorporéité érotique.

1. La perception érotique comme constitution de l'intercorporéité

Ce n'est nullement une coïncidence si l'idée centrale de la *Phénoménologie*, à savoir l'« existence en tant que transcendance » apparaît dans le chapitre consacré à la perception érotique et à l'être-sexuel du corps. Il ne s'agit nullement d'une coïncidence, dans la mesure où cette idée implique celle d'une transformation intersubjective s'accomplissant dans l'élaboration d'une co-existence corporelle. Je préciserai ce point un peu plus loin. L'existence est ici entendue par Merleau-Ponty en un sens ontologique, qui la caractérise comme ce mouvement de transformation par le moyen duquel il est possible de s'approprier une situation réelle en la dotant d'un sens ou d'une signification figurative, au-delà de ce qui est réellement donné : « Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait »³.

Le corps – non pas le corps en tant que chose objective ou mécaniste – mais le corps vivant, est le lieu de ce procès de transformation à l'occasion duquel l'existence, en tant que telle indéterminée, acquiert une détermination. En tant qu'existence corporelle, le corps *exprime* pleinement l'existence, sans pour autant l'exprimer de façon exhaus-

Limits of Discipline, éd. Virginia Burrus et Catherine Keller, New York, Fordham, 2006, 306-40; et Elliot R. Wolfson, « Suffering Eros and Textual Incarnation: A Kristevan Reading of Kabbalistic Poetics », in *Toward a Theology of Eros*, 341-65. En ce qui concerne la tradition orientale orthodoxe, voir Natalie Depraz, *Le corps glorieux : phénoménologie pratique de la Philocalie des pères du désert et des pères de l'église*, Louvain, Peeters, 2008, not. chap. V.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961. Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 197.

tive ; l'existence se précise elle-même sur un mode corporel. Le corps n'est donc nullement quelque chose qui viendrait s'ajouter de l'extérieur à l'existence, dans la mesure où, précisément, l'existence s'accomplit dans ou en tant que corps⁴. Nous avons ainsi affaire à un seul phénomène concret, l'existence corporelle, comme processus de transcendance.

A. L'existence corporelle ou la perception en tant que transcendance. L'existence corporelle est ce processus par lequel une existence indéterminée (ontologique) devient déterminée (ontique). Bien que l'existence corporelle soit « concrète » et qu'elle soit généralement entendue par Merleau-Ponty comme connexion corps-monde ou « perception », l'existence corporelle en tant que transcendance, c'est-à-dire la perception, est caractérisée comme « anonyme » ou « pré-personnelle ». Ce point appelle quelques précisions. Revenant à la stratégie descriptive employée par Edmund Husserl, Merleau-Ponty caractérise cette dimension anonyme et pré-personnelle comme une discrimination établie à l'intérieur du tout de l'existence personnelle, et qui nous est révélée à la faveur d'une réflexion (phénoménologique) radicale ; c'est cette dimension de l'existence qui « fonde » la dimension personnelle, de la même façon que le primat de la perception fonde la vérité. Je décrirai cette relation de fondation un peu plus loin. Pour le moment, il me faut d'abord expliquer ce que signifie cet anonymat.

La perception en tant qu'existence corporelle est anonyme au sens où elle est non-individuée. Il ne s'agit ainsi pas d'entendre le percevoir au sens où, lorsque je dis que « je » vois la falaise rocheuse, « je » produis sur un mode expressif et spontané une situation, celle par exemple dans laquelle j'escalade cette falaise, ou « j' » aurai choisi de consacrer ma vie à l'escalade. Il faut bien plutôt considérer ici mon corps comme un mode de sensibilité en vertu duquel cette face rocheuse, pour reprendre cet exemple, m'est donnée selon les modalités de la vue, du toucher, ou de l'odorat. Il serait plus approprié de dire que *cela perçoit en moi*, plutôt que d'affirmer que *je perçois*⁵. « Il y

⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, p. 193 : « Le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits ».

⁵ Voir Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, pp. 249 et 399 : « Cette vie anonyme n'est que la limite de la dispersion temporelle qui menace toujours le présent historique. Pour deviner cette existence informe qui précède mon histoire et la terminera, je n'ai qu'à regarder en moi ce temps qui fonctionne tout seul et que ma vie personnelle utilise sans le masquer tout à fait. Parce que je suis porté dans l'existence personnelle par un temps que je ne constitue pas, toutes mes perceptions se profilent sur un fond de nature ».

a donc un sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y inscrit ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps »⁶. Le monde naturel est donné en tant que corrélat de « l'existence générale et pré-personnelle en moi de mes fonctions sensorielles » qui constitue le point de départ de la définition que Merleau-Ponty donne du corps⁷.

C'est la dimension pré-personnelle de l'existence corporelle qui ressort des troubles rencontrés par un patient, Schneider, que Merleau-Ponty privilégie dans son travail. Si Merleau-Ponty caractérise Schneider comme « anormal », cela ne signifie nullement que Schneider ne correspond pas à quelque standard prédéfini ou aux statistiques moyennes, mais cela traduit le fait que ce dernier n'est pas « normal » au sens phénoménologique défini par Husserl dans sa phénoménologie génétique : au sens de la constitution de la concordance des sens, de l'optimalité comme maximum de richesse et de différenciation dans l'unité, de la typicalité et de la familiarité. L'anormalité signifie ici que le sens n'est pas *constitué* d'une manière concordante et optimale, et partout où il est question du corps vécu, l'anormalité signifie que les sens ne fonctionnent plus de façon synesthétique et/ou que la sphère catégoriale ne peut plus être intégrée dans la sphère simple ou perceptuelle⁸.

Par exemple, Schneider n'est capable d'accomplir des mouvements concrets dont il a reçu l'ordre qu'en se plaçant dans la situation réelle à laquelle le commandement fait référence, dans la mesure où le processus créatif qui consiste à conférer à cet ordre un sens figuratif est détérioré. Schneider en tant que « sujet du mouvement » n'est plus capable de libérer l'espace dans lequel les choses adviennent naturellement en les dotant d'une existence « virtuelle », pour la bonne raison que « la fonction normale qui rend le mouvement abstrait possible » a perdu son « allure mélodique »⁹. Ainsi, le problème de Schneider est plus profond qu'un simple dysfonctionnement de la vision ou du toucher, dans la mesure où il met en jeu son ouverture au monde, et par là l'intégralité de son expérience – non pas simplement les cas où il est impossible d'isoler de façon définitive

⁶ *Phénoménologie*, op. cit., p.294.

⁷ *Ibid.*, p. 296 : « Nous cherchons à décrire le phénomène du monde, c'est-à-dire sa naissance pour nous dans ce champ où chaque perception nous replace, où nous sommes encore seuls, où les autres n'apparaîtront que plus tard, où le savoir et en particulier la science n'ont pas encore réduit et nivelé la perspective individuelle ». Voir également pp. 381, 416.

⁸ Voir Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond: Generativity after Husserl*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1995, not. chap. 9.

⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., pp. 121, 129-30, 135, 158, 160.

différentes contributions sensorielles à l'intérieur de l'ensemble du donné perceptif, puisque cette impossibilité caractérise l'unité du comportement *humain*. Par conséquent, dans le cas de Schneider, ce qui fait défaut est cette intégration dynamique du simple et du catégoriel, des dimensions pré-personnelles et personnelles de l'existence, un processus d'intégration relativement auquel « intelligence » et « perception » sont des moments abstraits.

Dans la perception normale, l'unité de la structure d'objet est toujours déjà donnée selon une mise en relief affective. Celle-ci nous « appelle », en exerçant une influence sur un percevant kinesthétique en vue d'un enrichissement pratique et épistémique, de telle sorte que cette structure d'objet peut être constituée en tant qu'« objet » lorsque nous nous « tournons » vers elle de façon plus active et attentive. Cette structure dynamique co-originale correspond à ce que Husserl appelle un « duo constitutif »¹⁰. Dans les termes de Merleau-Ponty, il s'agit d'une structure de l'intentionnalité ou de l'« arc intentionnel », et c'est précisément cela qui s'est « détendu » dans le cas de Schneider ; l'on pourrait exprimer cela autrement en disant que le style physiognomique et l'attrait du monde est devenu chez lui affectivement neutre¹¹.

On peut dire en somme que l'existence en tant que transcendance se détermine elle-même sur un mode corporel ; l'existence corporelle en tant que processus de transformation est le mouvement perceptif au moyen duquel le monde se pré-donne activement. La perception est ce nexus corps-monde. Si nous analysons phénoménologiquement ce processus depuis le tout de l'existence humaine, nous pouvons dire que l'existence humaine comme perception est opérative en tant qu'elle est anonyme, et non pas seulement au travers d'actes personnels. Après avoir expliqué brièvement ce que Merleau-Ponty entend lorsqu'il parle de la perception comme d'un processus de transformation anonyme au moyen duquel l'existence gagne son expressivité, nous pouvons maintenant nous tourner vers le phénomène de la perception érotique.

B. La perception érotique comme instauration de l'intercorporeité. Sa sensibilité exceptionnelle à l'expérience permet à Merleau-Ponty de distinguer la perception érotique de deux façons, parfois de

¹⁰ Edmund Husserl, *Analyses sur la synthèse passive*, Part 2, Divisions 1-3.

¹¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 158. Voir également pp. 136, 138-39, 162, 183 et, 154 : « Ce dialogue du sujet avec l'objet, cette reprise par le sujet du sens épars dans l'objet et par l'objet des intentions du sujet qui est la perception physiognomique, dispose autour du sujet un monde qui lui parle de lui-même et installe dans le monde ses propres pensées ».

façon plus implicite qu'explicite. Tout d'abord, la perception érotique est irréductible à toute perception d'objet, et, partant, elle ne saurait relever de la logique de la relation sujet-objet d'intention et de remplissement. En conséquence, nous trouvons déjà une distinction au niveau de l'anonymat de la perception, à savoir une distinction entre ce que nous pourrions appeler la perception épistémique (d'objets) et la perception érotique (impliquant d'autres corps vivants). Deuxièmement, nous rencontrons à l'intérieur de la structure du tout de la personne humaine une distinction phénoménologique entre la perception érotique, pré-personnelle et anonyme, et la sexualité qui est au contraire personnelle et historique. Si cette dernière est moins présente dans la terminologie de Merleau-Ponty, elle reste d'une certaine façon constamment invoquée tout au long de ses analyses. La perception érotique n'est autre que ce secteur de l'expérience à l'intérieur duquel les corps-vécus sont donnés de telle sorte qu'ils sont connectés corps à corps, intercorporellement.

Si l'on excepte Max Scheler, Merleau-Ponty semble être le seul à l'intérieur de la première vague de phénoménologues à avoir reconnu l'importance du rôle que joue la perception érotique dans la donation des corps vivants. En effet, ce que Husserl cherchait à décrire au moyen de sa notion d'« *Einfühlung* » ou d'empathie, à savoir le mouvement qu'il retrace par exemple dans sa *Cinquième Méditation Cartésienne*, devrait très précisément correspondre à ce phénomène qu'est la perception érotique. Autrement dit, Husserl essayait dès le départ d'atteindre ce que la perception érotique réalise : la donation du corps-vécu en tant que corps-vécu (*Leib*) et non comme corps-objet (*Körper*), et ainsi la constitution de l'intercorporeité. Bien que Husserl ait eu recours à des termes comme ceux d'« appariement » ou d'« accouplement » dans l'association passive des structures d'objet similaires, et bien qu'il ait mis ces notions au service d'une analyse de la *Fremderfahrung*, il n'en a pas moins manqué la perception érotique. Ce type d'expérience appelle pourtant une analyse phénoménologique différente, dans la mesure où, comme pourrait le dire Levinas, il n'est nullement question de l'anticipation d'une présence dans le toucher (perception épistémique), mais bien de l'anticipation du futur dans la caresse (perception érotique)¹².

Si notre corps est usuellement le médium de notre être-au-monde, notre corps érotique est usuellement le médium de notre être-avec-autrui. Dans la perception érotique, le corps-vécu ne « vise » pas un objet, mais un autre corps-vécu en tant que corps-vécu (et non en tant

¹² Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.

qu'objet modifié). Une intentionnalité irréductible du point de vue phénoménologique accomplit cette interconnexion, en révélant les corps-vécus les uns aux autres, et en leur donnant leur signification propre en tant que corps. Il y a un Eros ou une Libido, ainsi que l'observe Merleau-Ponty, qui anime un monde originaire, lui confère sa signification érotique, et fournit la première esquisse de la signification du corps¹³. « La perception érotique n'est en rien une *cogitatio* intentionnellement dirigée vers un *cogitatum* ; à travers un corps, elle vise un autre corps ». En conséquence, une situation a une charge érotique lorsqu'elle existe pour mon corps. Nous avons ainsi affaire à une « compréhension érotique » qui ne relève pas de l'entendement, lequel, ainsi que le souligne Merleau-Ponty, ne saisit l'expérience particulière qu'en la comprenant *sous* une idée générale¹⁴. Au contraire, la perception érotique relève d'un mode direct et immédiat de l'« inter » (-connexion) – en constituant les dimensions du « parmi », du « avec » ou de l'« entre » corps, et en liant originairement.

L'existence en tant que *co-existence* est le mouvement de transcendance au moyen duquel l'intercorporéité est érotiquement donnée. Et la perception érotique est un *mode primitif de perception* qui n'est pas fondé sur la perception d'objet, mais qui est en soi-même un mode originaire de l'être-présent-à et de la donation d'un autre corps-vécu, dans la mesure où elle consiste en une élaboration de l'existence corporelle comme transcendance. Quel est le sens de cette compréhension érotique ? Elle réalise l'« inter ». Mais de quelle façon le fait-elle précisément ? Examinons en quoi la perception érotique est anonyme, de façon à pouvoir la décrire comme une source de préférences.

L'érotique est anonyme au sens où il « me » précède et « me » survit, étant donné que le corps qui caresse de façon à la fois visuelle et tactile n'est pas complètement lui-même. Dans la perception érotique, mon corps est déjà annexé à un autre en tant que corps, de telle sorte que mon corps animé est une « trace » dans le circuit intercorporel qui traverse simultanément les corps-vécus¹⁵. En conséquence, ce que nous pourrions appeler la vigilance anonyme de l'érotique nous maintient liés corps à corps, de sorte que nous ne pouvons jamais être absolument coupés du nexus intercorporel ; l'érotique réalise ceci de façon à ce que l'intercorporéité ne soit *pas* intrinsèquement une relation unilatérale ou de domination, ainsi que cela pourrait être le

¹³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., pp. 195, 185, 188.

¹⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹⁵ Voir Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., pp. 182, 249, 406.

cas s'il s'agissait simplement d'une relation de corps-vécu à objet, ou s'il était simplement question d'une relation de valeurs d'usage. En tant que relation de corps-sujet à corps-sujet, la perception érotique « amène à l'être » ou réalise *l'inter-corporéité*. Elle donne l'autre comme « organisme vivant » et non monde, comme corps-sujet et non corps-objet.

Certes, des phénoménologues comme Husserl ou Merleau-Ponty ont montré que l'objet perçu corrélatif de mes conduites kinesthésiques n'est pas non plus seulement une chose simple. Il n'en reste pas moins vrai que le corps-vécu se donne sur un mode très différent du corps-objet perceptuel ; le corps érotique n'est pas simplement un objet perçu d'un genre différent.

Si la perception érotique opère de façon anonyme, elle ne peut pas pour autant être caractérisée comme pleinement « indifférente » ou « arbitraire » à l'intérieur de cette sphère, et ce pour au moins trois raisons. Premièrement, la perception érotique est irréductible à un désir « aveugle » qui serait dépourvu de toute orientation. Deuxièmement, la perception érotique ne nous rattache pas tous aux corps-vécus de la même façon, et les corps appartenant à une même espèce ont tendance à avoir tel type de préférences érotiques plutôt que tels autres. Troisièmement, même à l'intérieur d'une même espèce, il existe un certain nombre de discriminations concernant la perception érotique. De la même façon que les objets viennent à être perçus selon une mise en relief affective et attirent le percevant de façon telle que la perception est *sélective et exclusive*¹⁶, les corps-vécus ont leur propre style érotique d'attraction, à la fois *attractif et répulsif*. Nous avons seulement ici à examiner l'émergence non-pragmatique de la « splendeur », des « excès », qui se trouvent liés à la parade nuptiale tout en ne lui étant pas réductibles¹⁷.

Dans la perception érotique, les corps sont donnés avec une certaine force d'attraction affective leur conférant une physionomie attrayante. Ainsi que l'écrit Max Scheler, l'Eros est une « source de "préférence" » et est irréductible à une dynamique pulsionnelle ou un instinct, ou encore à un besoin biologique¹⁸. Ce que l'esprit préfère

¹⁶ Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zweilicht*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991. Voir également Steinbock, *Home and Beyond*.

¹⁷ Voir Alphonso Lingis, *Violence and Splendor*, Evanston, IL, Northwestern University Press, à paraître. Voir aussi Alphonso Lingis, *Excesses: Eros and Culture*, Albany, NY, Suny Press, 1983.

¹⁸ Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*: Band 3, *Philosophische Anthropologie*, Gesammelte Werke, 12, éd. Manfred S. Frings, Bonn, Bouvier, 1997, pp. 233, 236. Voir également Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Band 2, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, Gesammelte Werke, 11, Bern, Francke, 1979, p. 193 : « Aber die ewige Liebe ist in ihm, bejaht den Eros im Drange d.h. den Wert-vorzug des Edlen, Schönen, der im Drange as sein tiefster Kern steckt ».

dans la dynamique amoureuse est ce qu'il y a de plus profond en celle-ci : l'Eros. Dans l'Eros, la préférence va toujours au beau ou au bien formé, à ce qui est noble ; les différents niveaux de la personne, de la danse, du chant, des œuvres d'art, ont une fonction essentiellement érotique, et même les jeux, en tant qu'ils préfigurent l'art, tirent leur valeur spécifique de l'Eros¹⁹. La vie en vient à se reproduire elle-même de façon harmonieuse de sorte que la vie devienne « normale » au sens husserlien de l'optimalisation, c'est-à-dire de la maximisation de la réalité dans des formes qualitativement diverses²⁰.

Les corps ont une charge érotique et un pouvoir d'attraction qui n'est pas équivalent pour chacun d'entre eux, en conséquence de quoi il n'est pas possible de ramener l'attractif et le répulsif au reproductif, dans la mesure où la vie érotique est engagée dans la production du beau ou de la splendeur²¹. La reproduction doit être comprise comme le résultat de l'érotique, et non comme son but. Ce que l'on comprend comme le « but », ou mieux, la « préférence » de l'érotique n'est autre que l'attraction vitale, ce qui lui est donné comme splendeur exceptionnelle. En un mot, si la perception est anonyme, elle n'est pas pour autant indifférente dans sa propre sphère. La perception érotique peut « prendre vie » de différentes façons à l'égard d'autrui. Si l'on se place au niveau intersubjectif, quelqu'un peut très bien désirer un contact spécifique, et non seulement n'importe quelle forme de contact. La caresse d'une personne peut être préférée à la caresse d'un autre, quoiqu'elles soient l'une et l'autre des caresses ; le corps érotique n'offre pas seulement des « possibilités ouvertes », pouvant être satisfaites de n'importe quelle façon, mais, selon les termes de Husserl, des « possibilités attractives ».

Si nous revenons à l'anormalité soulignée par Merleau-Ponty dans le cas de Schneider, nous comprenons maintenant que ses troubles sociaux sont dus à l'altération de *la structure de sa perception érotique ou de sa vie érotique*²². En conséquence, Schneider n'est pas « anormal » parce qu'il ne serait pas actif sexuellement comme l'est l'homme « moyen », mais parce qu'il a perdu l'intégration dynamique des dimensions personnelle et pré-personnelle qui se manifestent dans la perception d'objet et de façon tout aussi primitive dans une situation érotique. Etant donné qu'une situation érotique est toujours au-delà

¹⁹ Scheler, *Schriften*, Band 3, Gesammelte Werke 12, 233, 237.

²⁰ Max Scheler, *Schriften*: Band 2, Gesammelte Werke 11, 186 : « In diesem Sinne ist der Drang streng zielmässig und alle seine Teile sind wie die Erscheinungen, die sie bestimmen, aufeinander bezogen ».

²¹ Scheler, *Schriften*, Gesammelte Werke 12, 235.

²² Merleau-Ponty, *Phénoménologie, op. cit.*, p. 182.

d'elle-même, il est toujours possible de s'imaginer être dans une situation érotique différente de celle dans laquelle on se trouve *de facto*, ou même lorsqu'aucune rencontre érotique n'a eu lieu. Mais Schneider n'est nullement capable de se situer lui-même dans une situation érotique « figurative », et ce faisant, son arc intentionnel détendu est « anormal » pour des raisons constitutives (et non « médicales », simplement physiologiques ou « psychologiques »).

Ainsi, Merleau-Ponty peut conclure dans l'ensemble que la perception a « perdu sa structure érotique » pour Schneider, à la fois spatialement et temporellement ; ce dernier est incapable de projeter un monde sexuel derrière lui, de se situer lui-même de façon créative dans un nexus érotique, ou de maintenir et de compléter celui-ci une fois mis en route ce type de situation²³. Les personnes extérieures ne parviennent pas à lui parler parce qu'elles sont dépourvues de cette signification primitive obtenue dans la structure de la coexistence. De la même façon, les stimuli tactiles ou visuels ont perdu pour lui leur signification érotique dans la mesure où ils ne sollicitent plus son corps en tant que corps pourvu d'une certaine charge érotique ; l'érotique n'est plus un mode d'être avec autrui ou d'être au monde originaire pour Schneider, en conséquence de quoi ce dernier ne peut plus se trouver dans une *situation* érotique d'une façon qui fasse véritablement sens pour lui. D'un point de vue intersubjectif, il n'y a rien d'étonnant à ce que Schneider n'étende pratiquement jamais son milieu social, et que les amitiés nouvelles qu'il est susceptible de créer s'achèvent la plupart du temps de façon décevante²⁴. Le corps érotique traduit un flux de coexistence qui se réalise comme transcendence, et donc comme une structure qui suit le mouvement général de l'existence, la perception érotique s'affaiblit chez Schneider parallèlement à l'existence comme processus de transformation.

Si la présentation que donne Merleau-Ponty de la perception érotique et les exemples qu'il prend dans la *Phénoménologie* mettent l'accent à la fois sur l'anonymat et sur l'intercorporéité des corps humains, il n'en reste pas moins qu'au sens strict, cette dernière dimension couvre un domaine beaucoup plus large de la coexistence corporelle. Dans la mesure où la vigilance anonyme de l'érotique se donne de façon intercorporelle, elle touche la sphère de l'intercorporéité dans son ensemble, et pas seulement la sphère de l'humain, quoique celle-ci ait une place privilégiée à l'intérieur la distinction des différentes espèces du corps-vécu. Dire cela, c'est dire que la perception érotique

²³ *Ibid.*, pp. 156-57, 182.

²⁴ *Ibid.*, pp. 166, 181-83.

ne voit pas sa pertinence limitée à une espèce particulière, mais, en tant qu'elle est intercorporelle, elle a une signification qui traverse la différence des espèces : caresser le doux pelage d'un chat, effleurer les hautes fougères d'une forêt ancestrale – tout cela peut prendre une signification érotique. Aux yeux de Scheler, même si l'Eros repose d'abord sur l'image des sexes opposés (mâle et femelle à l'intérieur d'une même espèce), il repose également sur *tous les autres êtres* en tant que ceux-ci relèvent d'une forme d'expression, d'une physionomie²⁵. Ne pourrions-nous pas dire que la perception érotique définit cette ouverture au moyen de laquelle nous entrons dans ce que Martin Buber appelle une relation « je-tu » avec la nature, de telle façon qu'il ne puisse plus s'agir d'une expérience d'objet « je-ça » ?²⁶

Il est vrai que pour Merleau-Ponty le concept de chair, la chair en tant qu'élément de l'être, vient affiner sa description initiale de l'« existence corporelle »²⁷. Si l'existence corporelle et le caractère réflexif du corps, dont l'expérience du touchant-touché nous offre le témoignage, suscitent trop fortement l'idée d'une conscience incarnée, le concept de « chair » nous libère en revanche de cette conception pour laisser place à ce qui doit être compris comme l'intercorporeité en tant que telle. Il n'en demeure toutefois pas moins que la chair en tant qu'élément de l'être est une autre façon de nommer l'existence-corporelle.

Je ne cherche pas ici à plaider en faveur de la continuité des notions de corps et de chair dans la pensée de Merleau-Ponty, mais à suggérer le caractère élémentaire de l'expansivité de l'érotique. Ainsi, parce que la chair a une structure de réversibilité, de chevauchement sans coïncidence, Merleau-Ponty peut aller jusqu'à dire que la structure réversible et réflexive de la chair la caractérise comme une forme de narcissisme primitif²⁸. Mais ne devrions-nous pas aussi, en suivant cette interprétation, comprendre cette réversibilité de la chair comme ce qui possède, en premier lieu et de façon fondamentale, une structure érotique ? Une telle conception nous amènerait à conclure non pas que la chair est essentiellement narcissique en raison de sa structure réflexive, mais plutôt qu'elle doit être caractérisée par un « *erotisme* » profond. La chair en tant qu'élément de l'être est au plus

²⁵ Scheler, *Schriften*, Band 3, Gesammelte Werke 12, 237.

²⁶ Martin Buber, « Ich und Du », in *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1965.

²⁷ Voir Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

²⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 183 : « Il y a un narcissisme fondamental de toute vision ». Et p. 185 : « S'il s'est laissé capter par un de ses fragments, le principe de la captation des acquis, le champ ouvert pour d'autres Narcisses, pour une "intercorporeité" ». Voir également p. 309.

profond d'elle-même érotique, animée par l'Eros. Et parce que l'érotique instaure l'intercorporeité, l'érotique n'aspire pas au soi, mais est fondamentalement orienté vers autrui, et en ce sens, son auto-érotisme est fondamentalement « hétéro-érotique » (ce qui n'a rien à voir avec la question de l'hétéro ou de l'homo-sexualité). Parce que l'Eros déclenche le développement de l'amour, les sujets humains peuvent prendre part à la souffrance des animaux et des plantes, en cela qu'ils participent à cette vie au travers de l'Eros. En conséquence, pour des personnes humaines, cette participation est fondée et elle trouve son sens dans le mouvement créatif de l'amour, dont l'écologie peut par exemple être l'expression²⁹.

Si la vision, l'odorat, le goût et les zones érogènes ont leurs rythmes propres et spécifiques, orientés selon des modalités qui leur sont propres, à savoir vers des couleurs et des lumières, des odeurs et des arômes, des choses sucrées ou acides, des stimuli érotiques, ils n'opèrent jamais de façon isolée. La perception sensible et la perception érotique sont entrelacées l'une à l'autre de façon synesthétique, comme le sont le toucher et la caresse. Chez le sujet normal, si l'action de mordre a une signification physiologique, elle peut aussi avoir une signification érotique, de telle sorte que l'action de manger peut avoir, d'un point de vue historique, un sens érotique, sexuel, intercorporel, ou intersubjectif. Il n'est pas surprenant que le film « Tampopo », qui entrelace constamment la cuisine, le fait de manger, l'érotisme, le contact corporel et l'intersubjectivité, s'achève sur une scène où un enfant est allaité³⁰.

C. La perception érotique comme fondationnelle relativement à l'intersubjectivité. L'existence corporelle, chez Merleau-Ponty, s'accomplit comme co-existence corporelle (ou existence-co-corporelle) dans la perception érotique. L'existence comme transcendance est prise en charge en tant que perception érotique, elle est donnée comme un processus de transformation co-existential. Lorsque Merleau-Ponty écrit que la libido est ce qui nous garantit que l'être humain a une histoire, il ne veut pas dire par là que la libido est simplement le moyen pour l'espèce humaine de se perpétuer de générations en générations. Il signifie plutôt en disant cela que la perception érotique, qui accomplit la vie intercorporelle, fonde la

²⁹ Arthur R. Luther, *Persons in Love*, La Haye, Nijhoff, pp. 140-141. Voir Scheler, *Schriften*, Gesammelte Werke 12, 339.

³⁰ Voir « Tampopo » (1987), dirigé par Jûzô Itami. Voir également « Le cuisinier, le voleur, sa femme et son amant » (1989), dirigé par Peter Greenaway.

subjectivité historique. De cette façon, le problème de la modalité existentielle du monde social rejoint la question de la transcendance, et celle-ci trouve une expression nouvelle et créative sur le plan de l'histoire³¹.

L'intersubjectivité historique est « fondée » sur ou est une « élaboration » du fondement de l'intercorporéité historique. Nous renvoyons ici, avec ce terme de « fondation », au fait que la perception érotique, qui exprime l'existence en tant que transcendance, va au-delà d'elle-même d'une façon qui ne peut en aucune façon être par avance anticipée. L'érotique fonde l'historique dans la mesure où ce dernier « a besoin » du premier pour être ce qu'il est, tandis que de son côté, ce qui fonde donne à ce qui est fondé une expression radicalement nouvelle³². Dire que l'intersubjectivité est fondée dans la perception érotique, c'est dire que la fonction symbolique de la première repose sur cette dernière comme si elle constituait son sol. Cela ne signifie pas que l'érotique en serait la cause, mais que – pour reprendre en l'adaptant un éclaircissement donné par Merleau-Ponty – c'est « un don de la nature que l'Esprit devrait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devrait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être »³³.

Cette analyse de Merleau-Ponty confirme directement ou indirectement l'anthropologie philosophique initiée par Scheler dans les dernières années de sa vie. Si le vivant se manifeste comme pouvoir ou comme force, le pouvoir de l'esprit ne peut avoir le sens d'une force réelle. L'esprit, toutefois, possède actualité et effectivité à l'intérieur de sa sphère de donation propre, et en tant qu'esprit (et donc irréductible aux pulsions vitales), il peut résister à l'orientation et au commandement des pulsions vitales (dire « non » à son orientation) et les *rediriger* vers des modes de réalisation personnels, par exemple concrets et spirituels, c'est-à-dire des modalités de la force vitale plus

³¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 417.

³² Merleau-Ponty écrit : « Ainsi, toute vérité de fait est une vérité de raison, toute vérité de raison est une vérité de fait. Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant – le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception – est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explicitation du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste. C'est ainsi qu'on peut dire indifféremment que le présent est une ébauche d'éternité et que l'éternité du vrai n'est qu'une sublimation du présent » Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 451.

³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 147.

profondes et « personnelles »³⁴. Par conséquent, si l'esprit peut insuffler un nouvel élan à la vie au moyen des idées, seule la vie peut réaliser l'activité spirituelle en élevant par l'érotique les êtres vivants aux valeurs spirituelles. La personne humaine est le microcosme de cette interpénétration de la vie et de l'esprit, et celle-ci définit également sa place particulière dans le cosmos.

Il y a pour Merleau-Ponty dans la sphère intersubjective une élaboration spirituelle de l'érotique qui « détourne » la structure érotique de son sens immédiat et qui lui impose sa signification interpersonnelle historique³⁵. De cette façon, l'esprit ne tire pas directement son énergie de la sphère des instincts. Il y a au contraire chez l'homme une réserve d'énergie qui occupe une position intermédiaire entre la dynamique des instincts et celle de l'esprit, que Scheler décrit comme Eros, et qui constitue le noyau le plus profond des instincts³⁶. De cette façon, le détournement que je viens de mentionner est réasumé par l'esprit sur un mode érotique, par le moyen de l'entrelacement de l'esprit et de la vie, et ce détournement trouve sa validation dans sa façon de contribuer à l'optimalisation de la réalité, dans la mesure où sa dynamique est en harmonie avec l'Eros.

En conséquence, c'est l'Eros qui, de par son orientation vers le beau, contribue au mouvement par lequel la vie se transcende elle-même en direction de valeurs supérieures, et c'est à l'esprit qu'il revient de « montrer » à la vie la profondeur du vivant et ses possibilités les plus hautes en tant que vie spiritualisée. La danse, les arts, l'économie, la politique, etc., représentent la possibilité de rendre ce qui vient au jour dans l'érotique plus riche, plus étendu, plus durable, et d'une façon que l'érotique en tant que tel ne suffirait pas à réaliser. Pour prendre un exemple dans le domaine de la sexualité humaine, s'étendant de l'amour sexuel monogame aux pratiques orgiaques, l'érotique est « pauvre en moyens expressifs » et se dissout au moment même où il trouve son expression. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty écrit que le cri emploie notre corps tel que la nature nous l'a donné, là où le poème s'approprie ce dernier, lui confère une richesse nouvelle, et lui assure une forme d'éternité³⁷.

³⁴ Max Scheler, « Die Stellung des Menschung im Kosmos », *Gesammelte Werke*, Vol. 9, éd. Manfred S. Frings, München, Francke Verlag, 1976, p. 62. Voir A. R. Luther, « The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology », in *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*, La Haye, Nijhoff, 1974, pp. 19-22.

³⁵ Il parle également de la « sublimation » dans l'existence personnelle du monde naturel en monde culturel, et l'anonymat du corps est ainsi à la fois liberté et servitude, à l'origine de l'être voulant. Voir Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., pp. 100, 104, 186-87, 226, 406.

³⁶ Scheler, *Schriften*, Band 3, *Gesammelte Werke* 12, 235.

³⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 176.

Les modes de l'intersubjectivité historique se sont constitués, au travers de la co-existence érotique corporelle, comme activité politique, culture artistique, affaires économiques, relations écologiques, et, oui, sexualité. Cet amour sexuel ou cette vie civique qui émergent de façon créative à partir de la perception érotique n'ont un caractère ni plus ni moins miraculeux que le langage émergeant à partir des gesticulations de la langue et de la gorge. Et si la sexualité et l'amour sexuel sont plus étroitement liés à l'érotique pour des raisons évidentes, elles sont néanmoins « co-originaires » des autres formes intersubjectives, à savoir le politique, l'écologique, l'économique, etc. Il existe de nombreuses façons pour un corps d'être corps, ou pour l'histoire d'être histoire. Ces formes intersubjectives sont autant d'élaborations créatives de la co-existence érotique en tant que processus de transformation, tout en restant cependant irréductibles les unes aux autres. On peut par exemple mener une brillante carrière politique tout en ayant une vie sexuelle misérable ; on peut être un expert en technique érotique, tout en restant un amant médiocre.

C'est une relation d'expression, ainsi que l'appelle Merleau-Ponty, qui permet par exemple à la vision, à l'audition, à l'érotique, de n'être pas seulement des points de passage appelés à être dépassés, mais de pouvoir être ressaisis dans leur existence donnée et anonyme en devenant chargés d'une signification personnelle et interpersonnelle³⁸. « Tout est fabriqué et tout est naturel », ainsi que Merleau-Ponty n'hésite pas à l'écrire³⁹. De la même façon que notre écriture possède le même style lorsque nous écrivons au tableau ou sur une feuille de papier, l'individu maintient lui aussi incontestablement son style érotique dans tout ce qu'il dit ou fait, et le perpétue de situation en situation. Si l'on doit tout autant parler d'une chair de l'histoire

³⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie, op. cit.*, pp. 186-187 et 148 ; Voir également p. 171: « Si notre corps ne nous impose pas, comme il le fait à l'animal, des instincts définis dès la naissance, c'est lui du moins qui donne à notre vie la forme de la généralité et qui prolonge en dispositions stables nos actes personnels. Notre nature en ce sens n'est pas une vieille coutume, puisque la coutume présuppose la forme de passivité de la nature. Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à leur sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices comme la danse ».

³⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie, op. cit.*, p. 221 : « Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait "naturels" et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme ».

que d'une histoire de la chair, c'est que la politique comme l'écologie portent en elle un style érotique implicite.

La subjectivité humaine et le monde humain ont une signification érotique et une physionomie érotique. C'est la raison pour laquelle, de la même façon qu'une tenue vestimentaire peut être « suggestive », une conversation avec quelqu'un peut être stimulante, aussi bien intellectuellement que sexuellement ; une idée pénétrante lancée par autrui peut nous attirer ; une remarque indélicate ou grossière peut nous repousser ; une écriture magnifique peut même avoir plus d'érotisme qu'un corps nu. Le « drame » de l'érotique a un rôle fondateur relativement au drame historique de l'ambiguïté et de la contingence dans la création du sens.

2. La honte, à l'intersection de la vie et de l'Esprit

D'un point de vue purement exégétique, le fait d'avoir placé en conclusion d'un chapitre présentant la perception érotique et s'intéressant au corps comme être sexué une note sur le matérialisme historique de toute chose – note qui est de loin la plus longue du livre – a probablement de quoi susciter la curiosité de tout lecteur de Merleau-Ponty commençant la lecture de la *Phénoménologie*. Car après tout, la discussion du matérialisme historique, de Marx, des vocations personnelles, des luttes économiques, du *Mitsein* heideggérien, de la co-existence, de la culture intellectuelle, de la révolution, des conceptions existentielles de l'histoire, de la *subjectivité* humaine, etc., ne doit-elle pas être réservée au chapitre ultérieur consacré à « Autrui et le monde humain » – où ces thèmes, de façon elle aussi curieuse, n'apparaissent pas explicitement ?

La connexion entre l'érotique et l'historique gagne en clarté lorsque nous prenons conscience du fait que l'existence en tant que transcendance est donnée comme existence corporelle, du fait que la perception érotique est constitutive de la coexistence corporelle en tant qu'intercorporéité, et du fait que la perception érotique *fonde* (au sens phénoménologique) les modes de l'intersubjectivité historique. L'analyse de Merleau-Ponty joue sur le fait que la perception érotique révèle les aspects les plus généraux de la personne humaine, son exposition, son autonomie et sa dépendance, dont l'élaboration peut avoir lieu à un niveau personnel, dans l'intervalle qui sépare une stricte solitude des relations de sujet à sujet, ou d'une « dialectique du maître et de l'esclave ».

Le véritable lien qui permet à Merleau-Ponty de passer si faci-

lement de l'« érotisme » au « matérialisme historique » dans la *Phénoménologie* repose sur l'idée selon laquelle la tâche de la personne humaine comme lieu d'une activité de transformation est de contribuer à une *clarification du sens* de cette interrelation qui se constitue au travers de la perception érotique, et, à cette fin, de reprendre à son compte la dimension signifiante et expressive de cette la perception érotique, de même que son expansivité et sa transcendance. C'est précisément cela qui a lieu dans la politique, la sexualité, les engagements civiques, l'économie et les pratiques écologiques. Par suite, l'histoire, prise dans l'ensemble de ses modes intersubjectifs, est une élaboration créative de l'érotique. C'est la relation expressive qui constitue, dans le contexte de la perception érotique, le moteur de la réflexion sur les modes intersubjectifs de l'appartenance commune.

C'est aussi dans ce contexte que nous pouvons interpréter la honte, en tant que celle-ci voit le jour comme expérience signifiante en relation avec l'érotique. En quoi la honte contribue-t-elle à cette dynamique ? Une réponse aisée mais superficielle reviendrait à dire que la honte caractérise la nudité et l'exposition d'une personne face à autrui. Après tout, pourrait-on dire, cela n'est-il pas le sens du mythe d'Adam et Eve dans la tradition abrahamique, à savoir l'idée selon laquelle tous deux sont nus et exposés l'un à l'autre pour avoir ouvert leur regard au bien et au mal, ce qui constituerait la cause de la honte ?

Toutefois, si nous examinons ce mythe de plus près, nous pouvons voir que ce n'est pas le simple fait de l'exposition corporelle, mais plutôt la dynamique de l'auto-révéléation qui engage une expérience traumatique constituant la honte. Lorsque Dieu demande à Adam « où es-tu ? », il demande à Adam de reconnaître la façon dont ce dernier est disposé et orienté à l'égard de Dieu. Plutôt que de répondre « Hineni » ou « me voici », Adam se cache de Dieu, ce qui revient à se retirer du sacré, et en conséquence à se détourner de Dieu d'une certaine façon.

La honte correspond chez Adam à l'auto-révéléation du fait qu'il s'est détourné de Dieu. Dans cet exemple, *la honte enseigne à Adam « où il se situe »*, et comment il est (et n'est pas) disposé à l'égard de Dieu. Adam se voit *exposé* devant Dieu comme dés-orienté par rapport à Dieu. En conséquence, la « chute » n'est autre que le « moment » de dés-orientation par rapport au sacré, révélé dans l'expérience de la honte⁴⁰.

⁴⁰ Après la chute, il est dit d'Adam et Eve qu'ils apparaissent *nus* l'un devant l'autre, en tant qu'ils s'exposent l'un devant l'autre, et ce sens de l'exposition devant l'autre apparaît comme la raison de la honte qu'ils ressentent. Ils se confectionnent en conséquence un pagne afin de

Selon cette interprétation, la honte est un mode inter-personnel de révélation à soi, et dans cette mesure on n'est pas seulement révélé à soi-même comme exposé à autrui, mais on *se reçoit soi-même d'autrui*. Dans cet exemple, Adam est *donné* à lui-même comme honteux *par* le sacré. Mais même si nous pouvons dire qu'Adam est donné à lui-même comme honteux par le sacré, dans la mesure où cette honte est orientée en direction du sacré, il y a néanmoins une dimension de créativité personnelle dans cette honte qui revient à Adam. Car le fait d'être fondamentalement orienté vers Dieu de telle sorte que cette orientation fournisse le terrain sur lequel se mesure toute désorientation est une condition générale de l'expérience de la honte que l'on doit mettre à son crédit. C'est en référence à l'orientation sous-jacente d'Adam à l'égard de Dieu que cette désorientation se révèle comme honteuse. Si tel n'était pas le cas, il aurait simplement fallu dire d'Adam qu'il a agi sans vergogne.

J'ai caractérisé dans un travail antérieur la honte comme une déchirure vécue comme auto-révélation dans le face à face avec autrui⁴¹. J'entends par « déchirure » le vécu d'une unité au sein d'une différence d'orientations, dans laquelle une orientation est plus fondamentale qu'une autre alors qu'une autre orientation, donnée comme tendance opposée, est alors comparée à la première, qui reste vécue comme orientation plus fondamentale. Cette dimension de déchirure propre à la honte est ce que nombre de ceux qui ont écrit sur le sujet ont de façon générale identifié comme un « conflit », une « tension », une « dysharmonie », ou encore une « non-coïncidence ».

L'expérience de la honte surgit lorsqu'une déchirure est davantage qu'une simple infraction (donnant lieu à une « gêne »), c'est-à-dire lorsque l'événement ou l'action en question me requalifie d'une certaine façon et menace d'établir une nouvelle « concordance ». En conséquence, à l'encontre de mon caractère de fond, l'événement ou l'action ne seront pas seulement donnés comme une anomalie, mais comme l'apparition d'une nouvelle concordance discordante qui diverge de la concordance initiale. L'on rencontre à ce niveau deux

couvrir leur « nudité », leurs parties génitales ou ce à quoi les allemands ont donné le nom de « *Schamteile* » – littéralement les « parties honteuses », ou encore ce que nous appellerions les « parties privées ». Cependant, le terme de *Schamteile* suggère que ces parties privées auraient dû le rester, et suscitent la honte en tant qu'elles sont exposées à autrui. L'interprétation la plus courante de cette parabole est ainsi que l'expérience de la honte provient de l'*exposition* de mon intimité *aux autres*, et de mon expérience d'une rupture séparant la façon dont je suis pour moi-même et la façon selon laquelle j'apparais aux autres. C'est la rupture ou la tension entre la vie et l'esprit qui constitue de façon plus fondamentale le cœur de cette rupture selon Max Scheler.

⁴¹ Anthony J. Steinbock, « Life and Shame as Self-Revelation », in *Symposium*, à paraître.

(ou au moins deux) modes d'être en concurrence. Cependant, si deux ordres ou modes d'être entrent potentiellement en concurrence, ces derniers ne sont pas donnés sur le même niveau ; l'un est vécu comme plus « fondamental » que l'autre. Sans (1) cette co-donation et (2) sans ce caractère plus fondamental que possède l'un de ces deux modes d'être par rapport à l'autre, la honte n'aurait aucune motivation, et l'on aurait simplement affaire à une alternative entre deux modes d'être différents.

Il est tout à fait remarquable que des auteurs tels que Hegel, Scheler ou Agamben, ont tous situé la honte, en tant que déchirure, dans les interstices de la vie et de l'esprit. Pour Hegel, la honte représente l'éveil de la conscience à la vie et la preuve de l'intervalle qui sépare l'esprit de la vie⁴² ; pour Scheler, la honte est l'expérience originaire de la tension entre la vie et la personne à l'intérieur de l'être humain, une tension dans laquelle l'individu se retourne sur lui-même et révèle ses orientations positives auxquelles se mesurent ses orientations négatives⁴³ ; pour Agamben, la honte constitue le témoin de la subjectivité individuelle et la preuve de notre inhumanité, que nous devons toutefois considérer *comme* humaine, dans l'interpénétration de la vie nue et de la politique⁴⁴.

Essayons maintenant d'établir le rapport entre la problématique de la honte et la relation entre la perception érotique et l'histoire chez Merleau-Ponty. En règle générale, la relation entre les modes historiques de l'intersubjectivité qui permettent l'élaboration de l'intercorporéité instaurée par la perception érotique exprime le même genre d'« interpénétration » que celle que nous trouvons chez Hegel, Scheler et Agamben. Mais nous pouvons, à partir de notre interprétation de Merleau-Ponty, déterminer la honte comme suit : la honte survient dans l'expérience d'une déchirure entre d'un côté, le mouvement consistant à devenir plus parfaitement humain et visant de manière expansive et transcendante l'interrelation constituée dans la perception érotique, et de l'autre les mouvements économique, politique, social, écologique, sexuel, qui nous éloignent de cette visée en nous entraînant dans une direction dé-personnalisante ou dés-humanisante. Une situation est honteuse lorsque nous ne développons pas de façon personnelle ou spirituelle les possibilités les plus profondes

⁴² Voir G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Première partie. Werke 8, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970, pp. 89-90.

⁴³ Max Scheler, « Über Scham und Schamgefühl », in *Schriften aus dem Nachlass*, Band 1, Gesammelte Werke 10, Bern, Francke, 1957, pp. 67-154.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, tr. fr. D. Valin, Paris, Payot, 1995. Et Giorgio Agamben, *Homo Sacer : Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. fr. M. Raiola, Paris, Le seuil, 1998.

ouvertes par l'érotique. Par conséquent, la honte n'est pas un phénomène *de* l'Eros. Mais parce que la perception érotique fonde la co-existence en tant que transcendance, la honte est une expérience qui provient de l'activité historique de transformation et surgit en lien avec l'érotique.

La honte en tant qu'auto-révélation devant autrui possède une dimension potentiellement auto-critique. Elle rend la critique possible dans la mesure où l'évènement où l'orientation qui se manifeste à l'encontre d'une orientation de sens plus fondamentale appelle de lui-même une rectification. C'est la raison pour laquelle Agamben voit dans la honte la possibilité d'une révolution, et c'est aussi pourquoi, sans elle, nous sommes perdus. Si nous attribuons toujours une valeur négative à l'expérience que nous faisons de cette dimension critique, elle n'est pourtant pas *essentielllement* débiliteante : elle trouve son origine dans une relation de sujet à sujet, et non, comme Sartre le suggère, dans une relation de sujet à objet.

La honte surgit lorsque la personne humaine en tant que transcendance s'inscrit dans un décalage par rapport à ce qui a été institué dans la perception érotique sur un mode expansif et transcendant par notre histoire politique, sexuelle, économique, et écologique. Il ne s'agit pas de se conformer à un destin préétabli définissant par avance ce que c'est qu'être humain, dans la mesure où premièrement, l'histoire dans tous ses modes intersubjectifs est une élaboration *créative* et « personnelle » de l'érotique, et où deuxièmement, la personne humaine se définit comme ce processus transcendant et créatif en direction de la profondeur ou de l'ouverture de possibilités à partir desquelles émergent les normes. Merleau-Ponty a reconnu ce mouvement transcendant et transformatif de l'existence comme co-existence dans le chapitre sur la perception érotique et dans ses réflexions sur le matérialisme historique. Nous donnons le nom de « honte » à la déchirure de l'érotique et de l'historique, ainsi qu'à la possibilité d'une critique interpersonnelle qui émerge de façon primordiale à l'intersection de l'érotique et de l'histoire.