



Alter

Revue de phénoménologie

30 | 2022

Sexes et genres

Idéologie sexuelle et description phénoménologique. Une critique féministe de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty

Judith Butler

Traducteur : Raphaël Ehram



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/2518>

DOI : 10.4000/alter.2518

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 2 novembre 2022

Pagination : 339-357

ISBN : 978-2-9550449-8-8

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Judith Butler, « Idéologie sexuelle et description phénoménologique. Une critique féministe de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty », *Alter* [En ligne], 30 | 2022, mis en ligne le 31 octobre 2023, consulté le 20 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/2518> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.2518>

Ce document a été généré automatiquement le 20 novembre 2023.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Idéologie sexuelle et description phénoménologique. Une critique féministe de la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty

Judith Butler

Traduction : Raphaël Ehram

- 1 [85] Les théories de la sexualité qui tendent à attribuer des fins naturelles au désir sexuel font très souvent partie d'un discours plus général sur les lieux légitimes du genre et du désir dans un contexte social donné². Parler du désir naturel et corrélativement de la forme naturelle des relations sexuelles humaines revient à adopter un discours invariablement normatif, puisque les formes du désir et de la sexualité qui tombent en dehors des paramètres du modèle naturel sont alors comprises comme contre-nature, et de ce fait comme dépourvues de la légitimité que confère un modèle naturel et normatif. Quoique Merleau-Ponty n'écrive pas sa théorie de la sexualité dans un cadre explicitement politique, il élabore néanmoins des arguments importants contre les conceptions naturalistes de la sexualité, arguments utiles pour tout effort politique explicite visant à réfuter les approches de la sexualité restrictivement normatives. Quand il soutient que la sexualité est coextensive à vie³, qu'elle est une manière de dramatiser [*dramatize*] et d'explorer une situation historique concrète, Merleau-Ponty paraît offrir à la théorie féministe une approche de la sexualité délivrée de l'idéologie naturaliste, une approche qui réintègre les composantes historiques et volitives de l'expérience sexuelle et qui ouvre par conséquent la voie à une description plus riche de la sexualité et de la diversité sexuelle.
- 2 Dans la section de la *Phénoménologie de la perception* intitulée « Le corps comme être sexué », Merleau-Ponty soutient que le corps est une « idée historique » plutôt qu'une «

espèce naturelle⁴). Il n'est pas anodin que Simone de Beauvoir reprenne [86] cette proposition dans *Le Deuxième sexe*⁵, citant Merleau-Ponty pour affirmer que la femme, comme l'homme, est une construction historique sans *télos* naturel, un champ de possibles repris et actualisés de diverses manières originales. Afin de comprendre la construction du genre, il n'est pas nécessaire de mettre au jour un modèle normatif à l'aune duquel estimer les cas individuels ; il faut plutôt délimiter le champ des possibilités historiques qui constituent le genre et examiner en détail les *actes* par lesquels ces possibilités sont appropriées, dramatisées et ritualisées. Pour Merleau-Ponty, le corps est un « lieu d'appropriation », un mécanisme de « transformation » et de « transposition », une structure essentiellement dramatique qu'il est possible d'« interpréter » selon les termes de la vie plus générale qui s'incarne en lui. En conséquence, le corps ne peut être conçu comme un fait statique ou univoque de l'existence, il doit plutôt être compris comme une modalité de l'existence, le « lieu » par lequel les possibilités sont réalisées et dramatisées, l'appropriation individualisée d'une expérience historique plus générale.

- 3 Pourtant, l'ouverture virtuelle de la théorie merleau-pontyenne de la sexualité est trompeuse. En dépit de ses efforts, les descriptions de la sexualité qu'offre Merleau-Ponty s'avèrent pleines de suppositions normatives implicites concernant le caractère hétérosexuel de la sexualité. Non seulement il présuppose que les relations sexuelles sont hétérosexuelles, mais il suppose également que la sexualité masculine est caractérisée par un regard désincarné qui définit subséquemment son objet comme simple corps. En fait, nous verrons que Merleau-Ponty conceptualise la relation sexuelle entre hommes et femmes selon le modèle de la relation maître-esclave. Et bien qu'il tende généralement à écarter l'idée de structures naturelles de la sexualité, il finit par réifier les relations culturelles entre les sexes sur une base différente, en disant que ces relations sont « essentielles » ou « métaphysiques ». Dès lors, la théorie merleau-pontyenne de la sexualité et des relations sexuelles aboutit à simultanément libérer et forclure la possibilité culturelle des variations sexuelles positives. Dans la mesure où la théorie féministe vise à faire sortir la sexualité des lieux idéologiques qui la réifient et qui figent les relations sexuelles dans les formes « naturelles » de la domination, elle a à la fois quelque chose à gagner et quelque chose à craindre de la théorie merleau-pontyenne de la sexualité.

Merleau-Ponty, critique de la psychologie réductionniste

- 4 Lorsqu'il soutient que la « sexualité est coextensive à la vie », Merleau-Ponty réfute les efforts théoriques déployés pour isoler la sexualité en tant que « pulsion » ou en tant que donné biologique de l'existence. La sexualité ne peut être réduite à un ensemble spécifique de pulsions ou d'activités, elle doit être comprise comme sous-tendant toutes nos manières de nous engager dans le monde. Telle une « aura » ou une « atmosphère » inexorable, la sexualité est une qualité essentiellement malléable, une manière d'incarner une certaine relation existentielle au monde, la façon spécifique dont nous dramatisons [87] cette relation au monde dans des termes corporels. Selon Merleau-Ponty, il existe deux attitudes théoriques principales concernant la sexualité qui font toutes deux fondamentalement fausse route. La première considère la sexualité comme un ensemble composite de pulsions occupant quelque espace biologique intérieur et

s'attachant à des représentations au moment d'émerger dans l'expérience consciente. Cette relation contingente entre pulsion et représentation aboutit à la figuration des pulsions comme « aveugles », mues par une téléologie interne ou un mécanisme naturel. Les objets auxquels les pulsions s'attachent ne seraient que des points focaux arbitraires, des occasions ou conditions de décharge et de satisfaction, de sorte que toute la vie pulsionnelle prendrait place dans un cadre solipsiste. La seconde théorie postule que la sexualité forme une couche idéale projetée sur le monde, une représentation associée à certains stimuli, représentation que, par habitude, nous considérons comme le domaine propre de la sexualité. Dans le premier cas, la réalité de la sexualité réside dans un ensemble de pulsions qui préexistent à leur représentation, tandis que dans le second cas, la réalité de la sexualité est le produit de la représentation, l'effet habituel de certaines associations et constructions mentales. Dans les deux cas, on voit qu'il n'existe aucune relation intentionnelle entre ce qui est nommé « pulsion » et sa « représentation ». En tant qu'intentionnelle, la pulsion serait directement référentielle ; elle ne pourrait être comprise que dans le contexte de son actualisation concrète dans le monde, en tant que mode d'expression, de dramatisation et d'incarnation d'une relation existentielle au monde. Mais dans les deux cas évoqués à l'instant, la sexualité est solipsiste plutôt que référentielle, elle constitue un phénomène replié sur soi signant une rupture entre sexualité et existence. En tant que pulsion, la sexualité n'est « dirigée » que « vers » sa propre nécessité biologique, tandis qu'en tant que représentation, elle n'est qu'une simple construction sans relation nécessaire avec le monde auquel elle se surimpose. Pour Merleau-Ponty, la sexualité doit être pensée comme intentionnelle au sens où elle modalise la relation entre un sujet incarné et une situation concrète : « l'existence corporelle me fait continuellement la proposition de vivre [...], mon corps est ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation »⁶.

- 5 Écrite en 1945, la *Phénoménologie de la perception* évalue la théorie psychanalytique de façon aussi bien positive que critique. D'un côté, l'affirmation freudienne selon laquelle la sexualité imprègne l'existence mondaine et structure la vie humaine dès l'origine est acceptée et reformulée par Merleau-Ponty lorsque ce dernier soutient que la sexualité est coextensive à la vie. Pourtant, dans la manière dont il décrit la psychanalyse, on discerne les termes par lesquels il offre une révision phénoménologique personnelle de sa méthode. Remarquez, dans la citation qui suit, combien la théorie freudienne de la sexualité en vient à servir le programme de la phénoménologie et de l'existentialisme :

Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un [88] instinct, c'est-à-dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences [...]. Elle est ce qui fait qu'un homme [sic] a une histoire. Si l'histoire sexuelle d'un homme [sic] donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme [sic] se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes [sic].⁷

- 6 Le présupposé de Merleau-Ponty selon lequel la libido freudienne n'est « pas un instinct » ne tient pas compte de l'ambivalence durable de Freud à l'égard de la théorie de la sexualité instinctive, qui transparaît de façon évidente dans l'essai de 1915, « Pulsions et destins des pulsions », dans « Au-delà du principe de plaisir » (1920) et dans ses écrits spéculatifs ultérieurs⁸. Jusqu'où Freud maintient-il la distinction entre pulsion (*Trieb*) et instinct (*Instinkt*) ? Dans quelle mesure conçoit-il les pulsions comme une mythologie

nécessaire plutôt que comme un des éléments formant le cadre de l'idéologie naturaliste ? La théorie du développement psychosexuel de Freud repose très souvent sur une théorie naturaliste des pulsions pour laquelle le développement normal d'une pulsion sexuelle culmine dans la restriction des zones érogènes au génital et dans la valorisation normative du coït hétérosexuel. Bien qu'il soit nuancé et varié au plan du style méthodologique, le livre de Freud intitulé *Trois essais sur la théorie de la sexualité* tend néanmoins à soumettre l'analyse du corps en situation à une description de la téléologie interne des instincts et fait comme si cette téléologie possédait une vie propre, normale et naturelle⁹. En effet, en tant que pulsion dont le développement suit des directions naturelles et normales, la sexualité est représentée selon le genre de construction naturaliste même que Merleau-Ponty considère comme opposé à sa conception intentionnelle. En tant qu'« équivalent psychique d'une source continue de mouvements provenant de l'intérieur de l'organisme »¹⁰, la pulsion sexuelle est précisément le genre de construction arbitraire que Merleau-Ponty entend répudier.

- 7 Mais le plus curieux, c'est le fait que pour Merleau-Ponty, Freud penserait un.e agent.e unifié.e dont la vie sexuelle manifesterait les actes réflexifs. Lorsqu'il soutient que le « sujet psychophysique »¹¹ s'enracine et s'établit lui-même/elle-même en différents milieux et situations, Merleau-Ponty fait la critique psychanalytique selon laquelle le sujet conscient n'est que le produit combiné des désirs inconscients et du mécanisme du refoulement. En fait, Merleau-Ponty assimile le sujet de la psychanalyse à l'*ego* cartésien doué de réflexivité, alors même que la théorie psychanalytique a cherché à critiquer un tel *ego* en montrant que son autonomie est bien plus limitée que la philosophie rationaliste ne l'a présumé.
- 8 Si l'on part de la curieuse appropriation de la psychanalyse par Merleau-Ponty, il est clair qu'il rejette toute conception de la sexualité reposant sur des facteurs causaux compris comme antérieurs à la situation concrète de l'individu, que ces facteurs soient définis comme naturels ou inconscients. En outre, Merleau-Ponty refuse d'admettre toute conception normative de la sexualité suivant laquelle des [89] organisations sociales particulières de la sexualité apparaîtraient comme plus normales ou plus naturelles que d'autres. Nous verrons cependant que même s'il n'affirme pas l'existence d'un *télos* au sens de Freud, il en suppose néanmoins un à divers points cruciaux de sa théorie. En dépit de l'ouverture et de la malléabilité prétendues de la sexualité dans l'approche merleau-pontyenne, certaines structures émergent comme des nécessités métaphysiques et existentielles et jettent finalement le doute sur les prétentions non-normatives de Merleau-Ponty. Finalement, malgré sa critique tranchante des conceptions naturalistes de la sexualité, il n'est pas sûr que Merleau-Ponty se soit lui-même complètement libéré de l'idéologie naturaliste.

La constitution de la sexualité : nature, histoire et existence

- 9 Pour Merleau-Ponty, les expressions variées de la sexualité humaine constituent des possibilités issues de l'existence corporelle en général ; aucune ne peut prétendre posséder de priorité ontologique sur les autres. Il convient de parler de la sexualité en termes généraux comme manière de se situer soi-même de façon intersubjective. Merleau-Ponty n'en dit pas vraiment davantage ; non qu'il penserait que la sexualité est abstraite, mais plutôt du fait que les expressions multiformes de la sexualité n'ont de

commun que ces qualités d'expressivité et d'intersubjectivité. En sa structure fondamentale, la sexualité est à la fois réflexive et corporelle, elle signifie une relation entre le sujet incarné et les autres. L'individu cliniquement considéré comme asexuel n'est de ce fait pas convenablement compris à travers le vocabulaire qui le/la nomme ; l'« asexualité » se révèle être une orientation sexuelle définie, que Merleau-Ponty décrit comme un « style de vie – attitude de fuite et besoin de solitude – [...] une expression généralisée d'un certain état de la sexualité [...] ; il reste que cette existence est la reprise et l'explicitation d'une situation sexuelle »¹². D'un autre côté, la sexualité n'est jamais expérimentée de façon pure, comme si un état sexuellement pur pouvait être réalisé : « même si je m'absorbe dans l'épreuve de mon corps et dans la solitude des sensations, je n'arrive pas à supprimer toute référence de ma vie à un monde, à chaque instant quelque intention jaillit à nouveau de moi »¹³.

- 10 En tant que « courant de l'existence », la sexualité ne possède pas de formes nécessaires, elle se présente en tant qu'ayant-à-trouver-forme. La sexualité n'est pas choisie dans la mesure où elle est une expression nécessaire de l'existence corporelle et le médium nécessaire de tout « choix ». En opposition à l'affirmation de Sartre dans *L'Être et le Néant* selon laquelle le corps représente une limitation contingente du choix, le caractère contraignant d'une perspective matérielle, Merleau-Ponty soutient que le corps est en lui-même un aspect de notre réflexivité, une agentivité (*agency*) spécifiquement corporelle. En ce sens, dès lors, la sexualité ne peut être dite « représenter » des choix existentiels eux-mêmes présexuels ou non-sexuels, puisque la sexualité est un aspect irréductible du choisir. Pourtant, Merleau-Ponty reconnaît que la sexualité ne peut être limitée aux actes réflexifs [90] variés dont elle est un aspect ; la sexualité est toujours présente, en tant que médium pour des projets existentiels, comme le « courant » ininterrompu de l'existence. Dans la citation qui suit, Merleau-Ponty paraît en effet investir la sexualité de pouvoirs dépassant l'existence individuelle qui lui donne forme :

Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un *moi naturel*, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres – ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement. Il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même¹⁴.

- 11 Le courant « naturel » est donc repris à travers les actes concrets et les gestes des sujets incarnés, il se voit ainsi donner une forme concrète et cette forme devient son expression historique spécifique. La sexualité ne devient donc historique qu'à travers des actes individuels d'appropriation, à travers « le[s] mouvement[s] permanent[s] par le[s]quel[s] l'homme [sic] reprend à son compte et assume une certaine situation de fait »¹⁵.
- 12 Il est clair ici que si chaque individu fait se rencontrer une sexualité naturelle et une situation existentielle concrète, cette situation n'inclut pas l'histoire de la sexualité, l'héritage des conventions et des tabous. Il me semble que nous devons nous demander si les individus ne rencontrent pas une sexualité *sédimentée*, et, si tel est le cas, si les actes individuels d'appropriation ne sont pas moins des actes de transformation d'une sexualité naturelle en une sexualité spécifiquement historique que des actes de transformation d'une culture passée en une culture présente. Il n'est pas sûr que l'on puisse jamais rencontrer une sexualité « naturelle », qui ne soit pas déjà médiatisée par le langage et l'acculturation ; de ce fait, c'est une question sensée que celle de savoir si la sexualité telle que nous la rencontrons n'est pas toujours déjà en partie préformée.

Merleau-Ponty a sans aucun doute raison de soutenir qu'il n'y a pas de dépassement de la sexualité, que la sexualité est là, incontournable, d'une façon ou d'une autre ; cependant, il n'y a, semble-t-il, aucune raison à première vue de supposer que son caractère inexorable se confond immédiatement avec un quelconque caractère naturel. Peut-être une forme spécifique de sexualité culturellement construite a-t-elle tout simplement fini par *sembler* naturelle.

- 13 Si l'on suit ses arguments, il semble que Merleau-Ponty nie que le sujet puisse avoir une sexualité naturelle. Comme il le dit lui-même, « il n'y a d'histoire que pour un sujet qui la vit et de sujet que situé historiquement »¹⁶. Cependant, dire que le sujet est historiquement situé en un sens lâche revient seulement à dire que les décisions prises par le sujet sont délimitées – plutôt qu'exclusivement constituées – par un ensemble donné de possibilités historiques. Une notion plus forte de l'être situé historique ferait de l'histoire la condition même pour toute constitution d'un sujet, non simplement un ensemble de possibilités externes pour les choix du sujet. Si l'on acceptait cette version forte, l'affirmation de Merleau-Ponty citée plus haut [91] concernant la sexualité naturelle devrait être renversée : l'existence individuelle n'introduit pas la sexualité naturelle dans le monde historique, c'est plutôt l'histoire qui fournit les conditions permettant de concevoir l'individualité comme telle. Allons plus loin : la sexualité est elle-même structurée par la sédimentation de l'histoire de la sexualité, de sorte que le sujet incarné n'est pas une constante existentielle, il est bien plutôt constitué notamment par l'héritage des relations sexuelles qui constituent sa situation.
- 14 La naïveté anthropologique de Merleau-Ponty transparait quand il aborde les conventions culturelles et la façon dont elles déterminent la reproduction culturelle du corps propre. Il distingue, à tort selon moi, la vie biologique et le domaine des significations historiques et culturelles : « “vivre” (*leben*) [est] une opération primordiale à partir de laquelle il devient possible de “vivre” (*erleben*) tel ou tel monde, et nous dev[ons] nous nourrir et respirer avant de percevoir et d'accéder à la vie de relation, être aux couleurs et aux lumières par la vision, aux sons par l'ouïe, au corps d'autrui par la sexualité, avant d'accéder à la vie de relations humaines. »¹⁷ Quand on considère la vie de l'enfant comme immédiatement enserrée dans un ensemble de relations par lesquelles il reçoit la nourriture, un toit et de la chaleur, il devient impossible de séparer le fait de la subsistance biologique et les différentes manières par lesquelles cette subsistance se trouve administrée et garantie. En fait, la naissance même de l'enfant est déjà relation humaine, une relation de dépendance radicale qui prend place au sein d'un ensemble de régulations et de normes institutionnelles. En effet, il n'est pas sûr que puisse exister un état de pure subsistance coupé de toute organisation particulière des relations humaines. L'anthropologie économique a bien souvent montré que la subsistance n'est pas antérieure à la culture, que la nourriture, le sommeil et la sexualité sont inconcevables indépendamment des diverses formes sociales qui en régulent et ritualisent l'activité.
- 15 Au moment de rendre compte de la genèse du désir sexuel, Merleau-Ponty se tourne à nouveau vers une explication naturaliste paraissant contredire sa démarche phénoménologique propre. Dans la citation qui suit, il rapporte l'émergence de la sexualité à une pure fonction organique du corps : « Il faut qu'il y ait, immanente à la vie sexuelle, une fonction qui en assure le déploiement, et que l'extension normale de la sexualité repose sur les puissances internes du sujet organique. Il faut qu'il y ait un Éros ou une Libido qui animent un monde original »¹⁸. Une fois de plus, la sexualité paraît

émerger avant que les facteurs historiques et culturels n'entrent en jeu. Or, des théoriciens comme Michel Foucault ont affirmé que les conventions culturelles ne dictent pas simplement le moment où la sexualité devient explicite ; elles définissent également les formes par lesquelles elle le devient. Qu'est-ce qui conduit alors Merleau-Ponty à maintenir ce sens de la sexualité antérieur à la culture et à l'histoire ? Quelles dimensions de la sexualité « naturelle » Merleau-Ponty souhaite-t-il préserver au point qu'il soit prêt à contrevenir à sa propre méthode ? [92] Bien que Merleau-Ponty ait le souci d'envisager la sexualité comme le drame de l'incarnation de thèmes existentiels, il distingue les thèmes purement individuels et les thèmes partagés et intersubjectifs. En fait, il lui paraît que la sexualité dramatise certains thèmes existentiels en eux-mêmes universels ; des thèmes qui, comme nous le verrons, déterminent certaines formes de domination entre les sexes comme autant d'expressions « naturelles » de la sexualité.

De la misogynie comme structure intrinsèque de la perception

- 16 Non seulement Merleau-Ponty n'admet pas à quel point la sexualité est culturellement construite, mais dans ses descriptions des traits universels de la sexualité il reproduit lui-même certaines constructions culturelles de la normalité sexuelle. Le cas du désintérêt sexuel de Schneider l'illustre fortement. Merleau-Ponty parle de la « défaillance de la sexualité »¹⁹ de Schneider et suppose, dans toute la discussion qu'il consacre à son cas, que Schneider est anormal. La preuve avancée par Merleau-Ponty lui paraît tout à fait évidente : « Des images obscènes, les conversations sur des sujets sexuels, la perception d'un corps ne font naître chez lui aucun désir »²⁰. On se demande quel genre de présupposés culturels pourrait faire penser que l'excitation sexuelle est parfaitement normale en de tels contextes. Assurément, les images, conversations et perceptions évoquées renvoient déjà à une certaine situation culturelle concrète, dans laquelle le sujet masculin est représenté comme celui qui regarde tandis que le sujet féminin non encore nommé est représenté comme le corps regardé.
- 17 Selon Merleau-Ponty, la preuve de « l'inertie sexuelle »²¹ de Schneider réside dans son manque général d'initiative et de ténacité sexuelle. Considéré comme anormal parce qu'il « ne recherche jamais plus de lui-même l'acte sexuel »²², Schneider se trouve soumis au principe clinique selon lequel la relation sexuelle serait intrinsèquement désirable pour le sujet, quelle que soit la situation concrète, l'autre personne impliquée ou les désirs et actions de cette autre personne. Merleau-Ponty suppose que certains actes appellent une réponse de nature sexuelle ; il note que Schneider « n'embrasse guère et [que] le baiser n'a pas pour lui valeur de stimulation sexuelle »²³. « Si l'orgasme intervient d'abord chez la partenaire et qu'elle s'éloigne, le désir ébauché s'efface »²⁴ ; le geste de déférence de Schneider signifierait une « défaillance » masculine, comme si l'homme normal devait chercher la satisfaction en faisant abstraction des désirs de sa partenaire.
- 18 Si Merleau-Ponty juge anormale la sexualité de Schneider, c'est qu'il part du présupposé central selon lequel le corps féminin décontextualisé, le corps auquel il est fait référence dans la conversation, le corps anonyme qui passe dans la rue exsude naturellement une force d'attraction. Ce corps est ainsi irréalisé, il devient la visée d'un fantasme et d'une projection solipsistes ; en fait, un tel corps n'est pas un corps

vécu, [93] c'est une image figée qui ne résiste pas à ou n'interrompt pas le cours du désir masculin par une affirmation de vie inattendue. Comment une telle érotisation du corps décontextualisé peut-elle être conciliée avec l'insistance de Merleau-Ponty sur le fait que « ce qu'on cherche à posséder, ce n'est pas un corps, mais un corps animé par une conscience »²⁵ ?

- 19 Si on considère la *Phénoménologie de la perception* comme expression d'une idéologie sexuelle, alors le texte manifeste la construction culturelle du sujet masculin comme construction d'un voyeur étrangement désincarné dont la sexualité est étrangement non-corporelle. Les métaphores visuelles qui prédominent dans les descriptions merleau-pontyennes de la sexualité normale sont à mon avis tout à fait significatives. L'expérience érotique n'est presque jamais décrite chez Merleau-Ponty comme tactile, physique ou même passionnée²⁶. Bien que Merleau-Ponty précise que la « perception » signifie pour lui la vie affective en général, il semble que la signification du terme finisse par renvoyer régulièrement à la vision. Il semble même parfois que la sexualité soit réduite à l'érotisme du regard. C'est par exemple le cas quand Merleau-Ponty dit : « Chez le normal, un corps n'est jamais seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception objective est habitée par une perception plus secrète : le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel, strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective »²⁷. Pour Merleau-Ponty, le schéma qui sous-tend le corps définit ses zones érogènes ; mais Merleau-Ponty ne répond pas clairement à la question de savoir si les zones en question sont érogènes du point de vue du sujet percevant ou du point de vue du sujet perçu. Il est sûrement crucial que Merleau-Ponty n'aille pas jusqu'à envisager une telle distinction, car aussi longtemps que l'expérience érotique demeure la propriété exclusive du sujet percevant, il importe peu qu'elle soit ou non partagée par le sujet perçu. Le paragraphe cité commence par distinguer clairement une perception qui objective et décontextualise le corps et une perception « plus secrète » qui fait du corps plus qu'un simple « objet ». Le schéma sexuel détermine cette perception secrète ; pourtant, quand il est explicité, on s'aperçoit du fait qu'en tant qu'il concentre l'attention sur les zones érogènes, le schéma sexuel produit une décontextualisation et une fragmentation supplémentaires du corps perçu. En réalité, la perception « secrète » prive le corps perçu de monde ou de toute forme de contexte en le réduisant à ses zones érogènes (mais du point de vue de qui ?). Le corps se voit finalement objectivé plus drastiquement encore par le schéma sexuel que par la perception objective.
- 20 À la fin du paragraphe, on découvre que le « sujet normal » est un homme et que « le corps » qu'il perçoit est une femme. On découvre en outre que la physionomie sexuelle du corps féminin « appelle les gestes du corps masculin », comme si l'existence même de ses attributs « provoquait » ou même exigeait certains types de gestes sexuels de la part de l'homme. [94] Il semble ici que le sujet masculin ne se soit pas contenté de projeter son propre désir sur le corps féminin, il a en outre pris cette projection pour la structure même du corps féminin perçu. Ici s'achève visiblement le cercle solipsiste du voyeur masculin. Que le corps masculin soit considéré comme « intégré à cette totalité affective » paraît une conclusion étrange vu que sa fonction propre a consisté à remplir le rôle d'un spectateur.
- 21 Schneider est présenté par contraste avec le sujet masculin normal : il est dit que pour lui, « un corps féminin est sans essence particulière »²⁸. Rien dans la construction

purement physique du corps féminin n'excite Schneider : « c'est surtout le caractère, dit-il, qui rend une femme attrayante, par le corps elles sont toutes semblables »²⁹. Pour Merleau-Ponty, le corps féminin possède une « essence » située dans le « schéma » qui appelle invariablement les gestes du désir masculin ; il ne fait pas explicitement dépendre la perception masculine d'une causalité naturelle ou mécanique, mais il prête à cette perception le genre de nécessité qui résulte d'ordinaire des explications naturalistes ou mécanistes. En fait, il est difficile de comprendre pourquoi Merleau-Ponty, à divers moments du texte, formule à propos des corps des affirmations générales qui contredisent très fortement ses affirmations spécifiques au sujet du corps des femmes, à moins d'estimer qu'en parlant du « corps » il ne parle en fait du corps masculin, tout comme le « sujet normal » mentionné plus haut s'avérait finalement être un homme. À plusieurs reprises, il remarque que « l'existence corporelle [...] n'est que l'esquisse d'une véritable présence au monde »³⁰, une « présence » dont on peut supposer qu'elle est à l'origine du pouvoir d'attraction davantage que le seul schéma sexuel. Au lieu de poser que le corps renfermerait une « essence », il remarque alors que « le corps [...] exprime l'existence »³¹. Par conséquent, continuer à poser que le corps féminin possède une essence en tant que féminin, une essence qui réside dans le corps, contredit l'affirmation plus générale selon laquelle « le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui »³². Les corps féminins possèdent bien chez lui une essence de nature physique, cette essence désignant le corps féminin comme un objet plutôt que comme sujet de la perception. En fait, le corps féminin n'est, semble-t-il, jamais un sujet et indique une essence toujours déjà fixée plutôt qu'une existence ouverte. En réalité, pour Merleau-Ponty, la femme est déjà formée, par contraste avec le sujet masculin qui jouit seul du contrôle du regard constituant. Elle est toujours vue, jamais celle qui voit. Si le corps féminin indique une essence tandis que le corps en général indique l'existence, alors il semble que le corps en général doive être corps masculin – l'existence n'appartient pas aux femmes.

- 22 Le fait que Schneider soit exclusivement excité par les femmes dotées d'un caractère est pour Merleau-Ponty la preuve du fait qu'il souffrirait d'un trouble l'amenant à sublimer ses désirs véritables, qu'il aurait rationalisé l'objet de son désir en le représentant comme porteur de vertu. Le fait que Schneider confonde discours sexuel et discours moral atteste pour Merleau-Ponty l'existence d'un refoulement ; pour-tant, il se pourrait après tout que Schneider soit plus fidèle à la théorie phénoménologique de l'existence corporelle de Merleau-Ponty que Merleau-Ponty lui-même. [95] En refusant de prêter aux femmes une essence, Schneider rappelle que le corps de chaque femme exprime son existence, sa « présence » au monde. Le corps d'une femme n'est pas pour Schneider un fait physique interchangeable, il est pour lui expressif de la vie de la conscience. De ce fait, la perspective de Schneider peut être considérée comme féministe à propos des genres, tandis que la perspective culturelle de Merleau-Ponty revient à identifier normalité et objectification par le regard masculin, et corrélativement à faire de l'intérêt moral pour les femmes le signe d'une pathologie.

L'idéologie sexuelle du maître et de l'esclave

- 23 Le caractère idéologique de la *Phénoménologie de la perception* est la conséquence du projet impossible consistant à maintenir un sujet abstrait jusque dans la description de

l'expérience vécue concrète. Un tel sujet semble immunisé contre les expériences historiques décrites par Merleau-Ponty ; il apparaît cependant, dans le cours de la description, que ce sujet est un sujet culturel concret, un sujet masculin. Merleau-Ponty vise à décrire les structures universelles de l'existence corporelle, mais ses exemples concrets manifestent l'impossibilité de son projet. De surcroît, l'organisation culturelle spécifique de la sexualité se voit réifiée par la prétention de la description à l'universalité. D'un côté, Merleau-Ponty souhaite présenter la sexualité comme intentionnelle, dans-le-monde, référentielle, comme expression d'une situation existentielle concrète. D'un autre côté, il offre une description de l'expérience corporelle clairement abstraite de la diversité concrète des situations existantes. Cette abstraction a pour effet de codifier et d'autoriser une organisation culturelle particulière de la sexualité en tant qu'organisation légitime. Par là, la promesse d'offrir, par le moyen de sa méthode phénoménologique, un cadre non normatif afin de comprendre la sexualité, cette promesse s'avère illusoire.

- 24 Au cœur de son raisonnement, on trouve l'idée que la sexualité marque notre inscription dans un monde commun. Cela pose cependant un problème, puisque le monde commun décrit par Merleau-Ponty n'est que la réification d'une relation de domination entre les sexes. Bien qu'il soutienne que la sexualité fasse de nous les membres d'une communauté universelle, il est clair que l'« universalité » en question caractérise une relation de voyeurisme et d'objectification, une dialectique non-réciproque entre hommes et femmes. Lorsqu'il prétend que cette dialectique universelle se retrouve dans l'expérience vécue, Merleau-Ponty pré- forme l'analyse de l'expérience vécue et charge le corps d'une structure anhistorique qui se trouve en vérité profondément historique par son origine. Voici comment Merleau-Ponty commence par expliquer cette structure : « La violence du plaisir sexuel ne suffirait pas à expliquer la place que tient la sexualité dans la vie humaine et par exemple le phénomène de l'érotisme, si l'expérience sexuelle n'était pas comme une épreuve, donnée à tous et toujours accessible, de la condition humaine dans ses moments les plus généraux d'autonomie et de dépendance. »³³
- 25 [96] La dynamique de l'autonomie et de la dépendance caractérise universellement la vie humaine et « tient à la structure métaphysique de mon corps »³⁴. Cette dynamique fait en outre partie d'une « dialectique du moi et d'autrui qui est celle du maître et de l'esclave : en tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour »³⁵.
- 26 Le couple maître-esclave correspond donc à une dynamique métaphysique dans la mesure où le corps est objet pour autrui en tant qu'il est perçu. La perception désigne ici une relation affective et renvoie au désir dans le contexte de la sexualité. Par conséquent, un corps est objet quand il est désiré, il est sujet quand il désire. Par conséquent, être désiré.e équivaut à être esclave, tandis qu'être désirant.e équivaut à être maître. Poussée plus avant, cette dialectique suggère l'idée selon laquelle le maître, en tant qu'il est celui qui désire, est essentiellement dépourvu de corps ; en fait, ce qu'il désire avoir, c'est un corps. En d'autres termes, le désir actif permet de se débarrasser du problème existentiel posé par le fait d'être un corps-objet. En termes phénoménologiques, le désir actif fuit l'incarnation. L'esclave peut dès lors être désigné.e comme le corps qui fait défaut au maître. Du fait que l'esclave est corps-objet,

l'esclave est corps sans désir. Ainsi, dans la relation, ni le maître ni l'esclave ne sont *corps désirant* ; le maître est désir sans corps, l'esclave corps sans désir.

- 27 Il est possible de pousser plus loin la réflexion au sujet de cette structure « métaphysique » de l'existence corporelle. Le désir du maître doit nécessairement être désir de posséder ce qui manque au maître, à savoir le corps qu'il nie pour lui-même, si bien que l'esclave en vient à incarner le corps. L'esclave, en retour, ne compte pas comme une personne – comme corps expressif d'une conscience –, encore moins comme une personne désirante. Que l'esclave ait ou non des désirs importe peu au maître, car son propre désir est auto-suffisant ; il pose l'objet de son désir et le soutient par soi ; le fait d'être un corps lui importe peu, il veut seulement avoir ou posséder le corps comme un objet. Or que veut dire l'idée selon laquelle le maître n'a pas de corps ? Si le corps est une « situation », la condition de toute perspective et la médiation nécessaire de toute existence sociale, alors le maître s'est privé lui-même de la condition de toute présence authentique au monde, il est devenu sans-monde. Son désir est ainsi simultanément une forme aliénée de l'existence corporelle et un effort pour reconquérir le corps depuis cet exil auto-imposé, non pas en étant son propre corps, mais plutôt en possédant et contrôlant un corps afin d'alimenter une illusion de transcendance. Le désir renvoie dès lors à un effort d'objectification et de possession, au combat étrange du maître contre sa propre vulnérabilité, contre sa propre existence, ce combat supposant que l'esclave devienne le corps que le maître ne veut plus être. L'esclave doit être l'Autre, l'opposé exact du Sujet, et néanmoins demeurer sa propriété.
- 28 [97] Si l'esclave est corps sans désir, alors son identité même en tant qu'esclave interdit le désir. Non seulement le désir de l'esclave importe peu au maître, mais l'émergence même d'un désir chez l'esclave contredirait fatalement son identité d'esclave. De ce fait, la libération de l'esclave pourrait se situer dans le moment du désir, car le désir pourrait signaler l'avènement d'une subjectivité, l'avènement d'un corps expressif d'une conscience.
- 29 Bien que Merleau-Ponty n'assimile pas explicitement le maître et le corps masculin, ou l'esclave et le corps féminin, il tend toutefois, nous l'avons vu, à identifier le corps féminin au schéma sexuel d'un corps décontextualisé et fragmenté. Si on l'interprète à la lumière de la thèse de Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*, qui est que les femmes sont culturellement construites comme Autres, réduites à leurs corps et même à leur sexe, il semble que la description merleau-pontyenne de la structure « métaphysique » de l'existence corporelle encode et réifie la dynamique culturelle spécifique des relations hétérosexuelles. De façon assez étrange, dans son effort pour décrire l'expérience vécue, Merleau-Ponty recourt à une structure métaphysique abstraite dépourvue de toute référence culturelle explicite ; or, si l'on contextualise comme il convient cette structure métaphysique en tant que construction culturelle de l'hétérosexualité, on se trouve alors *de facto* en présence d'un phénomène très répandu. La *Phénoménologie de la perception* tend à décrire une expérience qu'elle refuse en fin de compte de nommer. Elle produit un obscurcissement métaphysique de l'expérience sexuelle tout en ne reconnaissant pas les relations de domination et de soumission que nous vivons.

Vers un féminisme phénoménologique

- 30 Dans son ouvrage inachevé publié à titre posthume, *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty reproche à Sartre d'avoir conservé la distinction sujet-objet dans sa description de la sexualité et de l'existence corporelle. Au lieu d'une ontologie sociale du regard, il propose une ontologie du tact, une description de la vie charnelle qui met l'accent sur l'intermonde, sur le domaine partagé de la chair qui résiste à la catégorisation en termes de sujet et d'objet. Au moment d'entreprendre cette étude à la fin de sa vie, peut-être avait-il fini de prendre ses distances avec le cartésianisme sexuel de ses collègues phénoménologues ; peut-être la réification du voyeurisme et l'objectification que nous avons relevées ne correspondaient-elles plus à sa pensée tardive. Quoi qu'il en soit, à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, la façon limitée dont Merleau-Ponty accepte la distinction sujet-objet s'avère lourde de conséquences. Il admet en effet que la dialectique du maître et de l'esclave constitue une dynamique invariante de la vie sexuelle. Or, le « sujet » comme l'« objet » sont moins des données de l'expérience vécue que des constructions métaphysiques [98] qui informent et obscurcissent le « regard » théorique définissant la sexualité comme objet théorique. En fait, l'idée selon laquelle ce vocabulaire théorique construit rendrait l'expérience vécue transparente projette la plus grande obscurité sur le sujet étudié.
- 31 La conception merleau-pontyenne du « sujet » est en outre problématique en raison de son caractère abstrait et anonyme ; Merleau-Ponty fait comme si le sujet qu'il décrit était un sujet universel ou une structure universelle commune aux sujets existants. Dépourvu de genre, le sujet merleau-pontyen est présumé représenter tous les genres. D'un côté, cette présupposition dévalorise le genre en suggérant qu'il n'est pas une catégorie pertinente pour la description de l'expérience corporelle vécue. D'un autre côté, dans la mesure où le sujet décrit ressemble à un sujet culturellement construit comme un homme, il consacre l'identité masculine comme modèle du sujet humain et dévalorise de ce fait cette fois les femmes plutôt que le genre.
- 32 Merleau-Ponty évite explicitement de prendre en compte le genre à titre de considération pertinente pour la description de l'expérience vécue et il universalise implicitement le sujet masculin : il s'appuie pour cela sur une méthodologie qui ne parvient pas à reconnaître l'historicité de la sexualité et des corps. Afin de produire une description concrète de l'expérience vécue, il me semble crucial de demander à *qui* est la sexualité et à *qui* sont les corps décrits, car la « sexualité » et les « corps » demeurent des abstractions si on ne les situe pas d'abord dans des contextes sociaux et culturels concrets. En outre, l'empressement de Merleau-Ponty lorsqu'il s'agit de décrire l'expérience vécue d'une « sexualité naturelle » indique une naïveté lamentable de sa part au sujet de la variété anthropologique des expressions sexuelles comme au sujet des origines linguistiques et psychosomatiques de la sexualité humaine. Au final, la version qu'il offre de « l'expérience vécue » raisonne se façon erronée au sujet de la concrétude, car elle donne vie à des abstractions et prive de force vitale les individus existants placés dans des contextes concrets. Quelle est la genèse historique du « sujet » que Merleau-Ponty considère comme un trait *a priori* de toute description de la sexualité ? Ce « sujet » ne renvoie-t-il pas à une histoire donnée de relations sexuelles ayant produit le voyeur désincarné et ses manœuvres d'asservissement ? Quel contexte social et quelle histoire spécifique ont donné naissance à cette idée et à son incarnation ?

33 L'intention originelle de Merleau-Ponty, qui était de décrire le corps comme un moyen expressif et dramatique, comme le lieu central spécifiquement corporel des thèmes existentiels, est finalement tenue en échec par une conception de l'« existence » qui accorde la priorité à d'hypothétiques structures naturelles et métaphysique au détriment des réalités concrètes historiques et culturelles. Une critique féministe de Merleau-Ponty exige que l'on déconstruise ces structures d'obscurcissement et de réification pour les reconduire à leurs origines culturelles concrètes, elle exige une analyse des manières dont le texte de Merleau-Ponty légitime et universalise des structures d'oppression sexuelle. D'un autre côté, une appropriation féministe de Merleau-Ponty est sans aucun doute à l'ordre du jour. Si le corps exprime et dramatise des thèmes existentiels, si ces thèmes sont spécifiques en fonction du genre et sont entièrement historicisés, alors la sexualité devient le théâtre d'un combat culturel, un théâtre d'improvisation et d'innovation, un domaine où convergent le privé et le politique, enfin une occasion spectaculaire d'expression, d'analyse et de changement. Cependant, les termes de l'enquête à mener ne pourront être trouvés dans les textes de Merleau-Ponty ; ils pourront l'être dans les travaux du féminisme philosophique à venir.

34 *Traduit de l'anglais (américain) par Raphaël Ehram*