

Université de Montréal

**Vers une phénoménologie féministe et critique de la sexualité**

Par

Marie-Anne Perreault

Département de philosophie, Université de Montréal

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise en philosophie, option recherche

Décembre 2022

© Marie-Anne Perreault, 2022

Université de Montréal  
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé*  
**Vers une phénoménologie féministe et critique de la sexualité**

*Présenté par*  
**Marie-Anne Perreault**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Aude Bandini**  
Présidente-rapporteuse

**Bettina Bergo**  
Directrice de recherche

**Maxime Doyon**  
Membre du jury

**Résumé :**

Ce mémoire propose une analyse de la phénoménologie du corps de Maurice Merleau-Ponty à l'aune de la philosophie féministe. Il reconstitue la pensée de ce philosophe sur le concept de corporéité, avant de montrer ses faiblesses notoires : celles d'occulter la dimension genrée des corps, en particulier dans la sexualité. Ainsi, ce mémoire relève les angles morts d'une phénoménologie du corps largement critiquée pour son phallocentrisme. Or, en se concentrant sur la *Phénoménologie de la perception*, la phénoménologie féministe oublie l'ontologie de la chair pourtant riche pour penser le corps dans sa dimension genrée et sexuelle. En s'intéressant à une reformulation critique et féministe d'une phénoménologie de l'érotique, ce mémoire propose en somme d'analyser les reformulations tardives du concept de corporéité dans celui de chair pour répondre à certains problèmes inhérents à la *Phénoménologie de la perception*, notamment celui de la possibilité même d'une pensée de la différence sexuelle. Finalement, ces concepts de corps et d'intentionnalité sont appliqués à un débat actuel en philosophie féministe et en philosophie de la sexualité sur les limites du concept de consentement sexuel. Dans une perspective phénoménologique de tradition merleau-pontienne, ce mémoire a pour but de montrer le potentiel émancipateur issu d'une pensée de la sexualité et de l'érotique en des termes critiques et féministes.

**Mots-clés :** philosophie ; phénoménologie ; philosophie féministe ; phénoménologie féministe ; corporéité ; intentionnalité ; sexualité ; érotique ; consentement ; Maurice Merleau-Ponty.

**Abstract:**

This thesis offers an analysis of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of the body in light of feminist philosophy. It reconstructs this philosopher's account of corporeity, before showing its main weaknesses: that of obscuring the gendered dimension of the body, in particular in its sexual aspect. Thus, I point out the blind spots of a phenomenology of the body widely criticized for its phallocentrism. However, by focusing largely on the *Phenomenology of perception*, feminist phenomenology obscures an ontology of the flesh which is nevertheless rich for thinking the body in its gendered and sexual dimensions. By then focusing on a critical and feminist reformulation of a phenomenology of the erotic, this thesis offers an analysis of the later reformulations of the concept of corporeality through the concept of *flesh* in order to respond to certain issues localized in the *Phenomenology of Perception*, notably that of the very possibility of a thought of sexual difference. Finally, I apply the revised concepts of body and intentionality in the contemporary debate in feminist philosophy on sexual consent. This thesis, drawing from Merleau-Ponty's phenomenological perspective, aims to show the emancipatory potential of thinking sexuality and the erotic in critical and feminist terms.

**Keywords:** philosophy; phenomenology; feminist philosophy; feminist phenomenology; embodiment; intentionality; sexuality; erotic; consent; Maurice Merleau-Ponty.

## TABLE DES MATIÈRES

Remerciements .....	7
Introduction .....	8
<b>Cartographie du corps selon Merleau-Ponty.....</b>	<b>15</b>
<i>Introduction</i> .....	15
1.1 L'existence ambiguë du corps .....	16
<i>L'héritage de Husserl</i> .....	16
<i>Le corps porteur de signification</i> .....	21
<i>Le corps dans l'intersubjectivité</i> .....	22
1.2 Le corps selon Merleau-Ponty .....	24
<i>Phénoménologie de la perception : le corps situé</i> .....	24
<i>Le Visible et l'invisible : le corps comme chiasme et entrelac</i> .....	26
<i>L'exemple de L'Œil et l'Esprit : une nouvelle ontologie du corps</i> .....	29
<i>Conclusion</i> .....	32
<b>Corps sexués, sexuels et genrés .....</b>	<b>35</b>
<i>Introduction</i> .....	35
2.1 Le rendez-vous manqué du genre en phénoménologie.....	38
<i>L'absence du « problème des sexes » chez Husserl</i> .....	38
<i>Présence et absence du féminin : expression vitale dans l'anorexie et l'aphasie</i> .....	42
2.2 La sexualité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty .....	45
<i>L'intentionnalité du désir est l'intercorporéité</i> .....	51
<i>Contradictions du désir et ambiguïté du corps</i> .....	55
<i>Incursion dans la corporéité féminine : La psychologie du développement</i> .....	56
2.3 Critiques féministes de la sexualité merleau-pontienne .....	58
<i>Le corps désincarné : Butler critique de Merleau-Ponty</i> .....	59
<i>« L'invisible de la chair » : Irigaray critique de Merleau-Ponty</i> .....	62
<i>Conclusion</i> .....	68
<b>Corps de désir : vers une phénoménologie féministe de la sexualité .....</b>	<b>71</b>
3.1 L'éthique sexuelle et la phénoménologie de l'érotique : croisements théoriques .....	73
<i>Vers une phénoménologie féministe de l'érotique</i> .....	73
<i>Jeter une nouvelle lumière sur l'éthique sexuelle</i> .....	76
<i>Le consentement et la sexualité comme conversation corporelle</i> .....	78

3.2	L'intentionnalité dans la sexualité : un problème philosophique .....	81
	<i>Le rôle de la conscience dans le consentement</i> .....	81
	<i>Les espaces liminaires du consentement</i> .....	82
3.3	Une solution à partir de l'éthique communicationnelle de Shannon Sullivan.....	87
	<i>Remodeler l'intentionnalité : relire le concept de construction hypothétique</i> .....	87
	<i>Délimiter la portée du concept de construction hypothétique</i> .....	92
	<i>La chair et l'institution</i> .....	95
	<i>Sentir-avec : la sexualité comme construction hypothétique</i> .....	99
	<i>Conclusion</i> .....	102
	<b>Conclusion</b> .....	<b>105</b>
	<b>Bibliographie</b> .....	<b>108</b>

## Remerciements

Je dois une grande partie de ma réussite au support de mes amies et collègues en philosophie à l'Université de Montréal et à l'Université Laval ; en particulier, Erika O. Marmignon et Myriam Coté ; mes amies Solène Peltier, Delphine T. Raymond, Adrielle Pelchat-Rochette, Romane Marcotte, Flavie Chevalier, ainsi qu'aux ami·e·s dont l'écoute a été infaillible malgré la distance entre Québec et Montréal : Grégoire René, Victor Babin, Sara Trépanier-Fleurant, Lizette Navia, Alexandre Chartrand, Rémi Charbonneau, Viviane Martin et Rukaya Achhal.

D'immenses remerciements vont à mes parents pour leur amour et leur soutien, et pour m'avoir donné l'envie d'étudier et les moyens d'aimer ce que je fais. Des remerciements spéciaux vont aussi à Guillaume Dubé pour sa confiance et son support inébranlable, qui ont été les piliers de mon parcours.

Je remercie ma directrice de recherche, Bettina Bergo, pour ses commentaires toujours précis, assidus, et me pointant des horizons d'analyse toujours plus poussés.

Je ne pourrais finalement passer sous silence l'apport de Marie-Anne Casselot, dont le travail et les recommandations de lecture ont permis de solidifier mon intérêt de recherche en phénoménologie.

Pour leur soutien financier, je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC), la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal et le Réseau québécois en études féministes (RéQEF).

Marie-Anne

# Vers une phénoménologie féministe et critique de la sexualité

## Introduction

Le corps comme objet d'étude philosophique a longtemps été négligé, généralement accusé d'être la source de connaissances trop peu rigoureuses. Risquant d'être cause d'erreur dans le processus d'acquisition de connaissances ou encore de faire obstacle à l'exercice clair de la raison, le corps a donc rarement été considéré comme objet philosophique digne d'investigation. À cet égard, la phénoménologie constitue un vent de nouveauté au XX<sup>e</sup> siècle en s'attellant à interroger les rapports qui unissent le monde, le corps et la conscience. À cet effet, il est indéniable que le corps, considéré comme le véhicule de notre navigation dans l'existence, bénéficie d'un regain d'intérêt en philosophie, en particulier après l'apport initial de son fondateur Edmund Husserl.

Dans ce contexte, la phénoménologie se présente comme un vent de renouveau en proposant des éléments méthodologiques qui situent l'investigation philosophique *dans la sphère du corps propre*. Comprendre comment le corps peut être un sujet d'étude philosophique nécessite d'abord d'établir en quoi consiste la phénoménologie : si la question est posée par Maurice Merleau-Ponty en ouverture de la préface de la *Phénoménologie de la perception*, c'est parce qu'elle est difficile à régler une fois pour toutes. On peut néanmoins poser comme éléments méthodologiques que l'approche phénoménologique se concentre (i) sur l'expérience à la première personne, et valorise donc *l'expérience vécue* comme donnée dans la perception, et qu'elle (ii) effectue un *retour aux choses mêmes*, ce qui signifie suspendre le jugement sur la validité ontologique du monde extérieur et des objets, et incluant aussi le corps comme donnée empirique. C'est en tant qu'ils apparaissent à la conscience que ces objets peuvent être appréhendés indubitablement d'abord : ce sont des *phénomènes*. Ces axiomes méthodologiques, provenant de Husserl, sont utilisés avant tout pour établir une pensée pure de la conscience, mais permettent aussi au corps de se tailler une place incontournable, par le rôle central qu'il occupe dans la perception – et donc dans la saisie de tout phénomène examiné par la conscience.

Les outils qu'Husserl offre pour penser le corps sont donc primordiaux pour ma présente tâche, celle de mener un examen sur la conception phénoménologique du corps. La méthode mobilisée par Husserl repose en effet sur le fonctionnement corporel des sens et est intrinsèquement liée au vécu temporel et spatial. Son objectif est d'atteindre un niveau de certitude indubitable en



suspendant tout jugement d'existence sur le monde objectif et en se concentrant sur les choses telles qu'elles apparaissent à la conscience. Dans cette perspective, il est toujours possible de statuer sur ces choses en tant qu'elles appartiennent à *ma conscience* comme contenu intentionnel. Husserl s'intéresse donc au corps par le biais des structures de la perception et dans l'expérience intersubjective du monde. Il laisse ainsi à ses successeur·e·s un héritage immense pour développer des philosophies du corps : bien qu'il se fasse d'abord philosophe de la conscience, Husserl développe une méthode descriptive axée sur le dévoilement des structures essentielles de la conscience intentionnelle, incluant celles de la perception, et dans lesquelles sont effectivement entrelacées les fonctions corporelles.

Force est de constater qu'à sa suite, bon nombre de phénoménologues se sont intéressé·e·s au corps comme incarnation sensible d'une conscience dans le monde : Maurice Merleau-Ponty est sans doute le plus célèbre d'être eux. Dans un de ses ouvrages, *Éloge de la philosophie*, Merleau-Ponty reprend un passage marquant de Husserl décrivant l'expérience de toucher, d'une main, notre autre main. Ce passage exprime le rapport ambigu du corps au monde, à la fois centre de l'orientation et siège de la subjectivité, et appartenant aussi à cet environnement qu'il navigue parmi tous les autres objets mondains :

[Le] corps dont on fait l'expérience dans l'espace et qui est perçu par l'entremise du corps propre est le corps de chair [*Leibkörper*]. [...] En touchant ma main gauche, j'ai des apparences de l'ordre du toucher, c'est-à-dire que non seulement j'éprouve des sensations [*empfinde*], mais que, aussi, je perçois et j'ai des apparences d'une main douce, de telle et telle forme, lisse. Les sensations de mouvement, sources d'indications, et les sensations du toucher, sources de représentations, sont les unes et les autres objectivées comme des caractéristiques de la chose « main gauche », mais elles relèvent de la main droite. Mais en touchant ma main gauche, je trouve aussi en elle des séries de sensations du toucher, elles sont « *localisées* » en elle, mais ne constituent pas des propriétés (comme le sont le rugueux et le lisse de la main en tant que chose physique). Parler de la chose *physique* « main gauche », c'est faire abstraction de telles sensations (une boule de plomb n'a rien de tel, ni non plus toute chose « simplement » physique, toute chose qui n'est pas mon corps). Si je les y ajoute, il n'est alors nullement question de dire que la chose physique s'enrichit, mais bien *qu'elle devient chair, qu'elle sent* [*es empfindet*]<sup>1</sup>.

Merleau-Ponty dit, au sujet de ce passage, « [qu']il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est “chose sentante”,

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Éliane Escoubas (Paris : Presses Universitaires de France, 1996), 206-7.

“sujet-objet”<sup>2</sup>. » Cette citation à elle seule encapsule l’influence husserlienne pour la pensée du corps de Merleau-Ponty. Il poursuit en soutenant « [qu’]il faut bien voir que cette description bouleverse aussi notre idée de la chose et du monde, et qu’elle aboutit à une *réhabilitation ontologique du sensible*<sup>3</sup>. » C’est donc par une ontologie du corps comme lieu d’incarnation de la conscience, elle-même rendant possible l’examen du corps comme matériau philosophique, que s’opère cette réhabilitation : la raison ne peut s’exercer hors du corps et ne peut en faire abstraction.

Les travaux de Merleau-Ponty ont à leur tour inspiré toute une tradition philosophique féministe, à partir de Simone de Beauvoir qui, quant à elle, s’intéresse au corps vécu féminin. De nombreuses philosophes féministes ont soulevé des biais dans la construction du sujet corporel en phénoménologie : elles soulignent en outre une tendance généralisée dans l’histoire de la philosophie, celle de l’exclusion quasi systématique des femmes des réflexions philosophiques. Par ailleurs, il est loin d’être trivial que les femmes aient été historiquement objectivées comme corps avant d’être examinées comme sujets de raison : suivant Judith Butler, on notera en ce sens que ce sont des « associations *culturelles* [qui existent] entre l’esprit et le masculin, entre le corps et le féminin<sup>4</sup>. » La phénoménologie, sans se soustraire à cette dynamique, risque d’être affligée de ce que Manon Garcia nomme « une difficulté propre à ceux qui ont reçu une formation philosophique, toujours à distance des choses matérielles, et qui essayent de façon désincarnée de délimiter les domaines corporels : ils manquent invariablement le corps ou, pire, écrivent contre lui. Parfois, *ils oublient que le corps a un genre*<sup>5</sup>. » L’enjeu n’est pas simple : non seulement le corps comme thème philosophique pose la difficulté de la conception séculaire du corps comme fardeau matériel, mais il pose la difficulté du genre. Depuis plusieurs siècles, suivant cette association culturelle entre esprit/masculin et corps/féminin, les penseurs éludent aussi la dimension genrée du corps, et il en découle que lorsque le genre est pris en compte, c’est bien souvent pour soutenir l’exclusion des femmes sur la base de leur « matérialité »<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais* (Paris : Gallimard, 2005), 211.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, 212. Je souligne.

<sup>4</sup> Judith Butler, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l’identité*, trad. Cynthia Kraus (Paris : La Découverte, 2006), 77. Je souligne.

<sup>5</sup> Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient* (Paris : Climats, 2018), 9. Je souligne.

<sup>6</sup> Camille Froidevaux-Metterie, *Un Corps à soi* (Paris : Seuil, 2021). L’introduction du livre s’applique à montrer comment les femmes sont généralement liées à leurs corps dans l’histoire de la philosophie. Par exemple, Froidevaux-Metterie soutient que les fonctions corporelles, notamment la maternité, ont été longtemps utilisées pour refuser un statut moral aux femmes. Cette observation de l’exclusion duale de la matérialité en même temps que de la féminité

La réhabilitation du corps en philosophie, avec la philosophie de Merleau-Ponty en particulier, a ainsi généré dans la postérité de nombreuses discussions dans les recherches féministes. Plusieurs considèrent Simone de Beauvoir, contemporaine de Merleau-Ponty, comme une précurseure ou fondatrice de la phénoménologie féministe, que ce soit en raison de sa démarche alliant les récits narratifs de l'expérience vécue féminine à une vision plus globale de la situation de soumission des femmes dans la société<sup>7</sup>, ou encore en raison de l'inauguration d'une approche phénoménologique appliquée à des questions féministes<sup>8</sup>. Or, au plan de la réception, l'œuvre de Simone de Beauvoir a cependant généralement été considérée comme celle d'une écrivaine plus qu'une philosophe, et comme celle d'une existentialiste plus qu'une phénoménologue, bien qu'elle-même se réclame d'une conception phénoménologique du corps<sup>9</sup>. Dans *Le deuxième sexe*, elle l'écrit sans aucune équivoque : « Dans la perspective que j'adopte – celle de Heidegger, de Sartre, de Merleau-Ponty – si le corps n'est pas une *chose*, il est une situation : c'est notre prise sur le monde et l'esquisse de nos projets<sup>10</sup>. » Ainsi, Beauvoir fait usage d'une conception du corps vécu directement héritée de ses contemporains phénoménologues, et adopte une vision du corps très similaire à celle de Merleau-Ponty, comme le souligne Garcia :

la phénoménologie doit décrire et analyser le corps comme expérience vécue et Merleau-Ponty, phénoménologue et ami de Beauvoir, montre qu'étudier le corps implique d'analyser comment notre corps nous apparaît et comment nous en faisons l'expérience. [...] « ce n'est pas le corps-objet décrit par les savants qui existe concrètement, mais le corps vécu par le sujet. »<sup>11</sup>

La phénoménologie féministe se caractérise ainsi par un accent mis sur l'aspect genré du corps dans l'expérience, soulignant au passage comment la phénoménologie classique<sup>12</sup> a oblitéré

---

est aussi relevée d'une manière différente par Judith Butler dans *Bodies That Matter*, avec l'analyse des textes que consacre Luce Irigaray à l'histoire de la philosophie dans *Éthique de la différence sexuelle*, en particulier sa lecture du *Timée* de Platon.

<sup>7</sup> Eva-Maria Simms et Beata Stawarska, « Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology », *Janus Head* 13, n° 1 (2013) : 7.

<sup>8</sup> Camille Froidevaux-Metterie, « Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique? », *Cités* 73, n° 1 (2018) : 81.

<sup>9</sup> À ce sujet, les travaux de Sara Heinämaa présentent rigoureusement Simone de Beauvoir comme philosophe et phénoménologue. Voir Sara Heinämaa, « Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference », *Hypatia* 14, n° 4 (1999) : 114-32; Sara Heinämaa, *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2003).

<sup>10</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, 1* (Paris : Gallimard, 2019), 75.

<sup>11</sup> Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, 174-75.

<sup>12</sup> Lisa Guenther, « Six Senses of Critique for Critical Phenomenology », *Puncta* 4, n° 2 (2021) : 5-23. Guenther développe dans cet article une distinction entre les phénoménologies « classique » et « critique » que je reprends ici. Il faut noter que ces deux traditions sont une manière générale de caractériser des textes plus qu'une classification immuable traçant une rupture nette au sein de la phénoménologie.

cette dimension. À ce titre, deux tendances prépondérantes se distinguent : depuis Merleau-Ponty, plusieurs se sont attardées à (i) effectuer des lectures critiques de la phénoménologie merleau-pontienne ; et, en même temps qu'elles soulignent l'universalisation d'un corps phénoménologique phallocentrique, (ii) elles reprennent à leur compte certains concepts merleau-pontiens pour développer une perspective à la fois féminine et féministe en phénoménologie. À cet effet, Luce Irigaray et Judith Butler ont toutes deux présenté des lectures critiques<sup>13</sup>. Ces textes, à présent bien connus, ont respectivement permis de critiquer l'universalisation de corps phallocentré en insistant sur la dette conceptuelle du maternel-féminin pour penser le corps, et de reprendre à profit une vision constructiviste du corps pour penser le genre. On ne saurait aussi ignorer aussi l'apport immense d'Iris Marion Young en phénoménologie, dont les travaux ont porté sur le déploiement spatial genré et sur la corporéité féminine, et abordant aussi, entre autres, l'expérience corporelle d'avoir des seins, et de connaître la maternité et les menstruations<sup>14</sup>.

Dans le cadre de ce mémoire, je compte ainsi établir comment le concept de *corps vécu* établi chez Merleau-Ponty a d'abord donné les bases pour une pensée féministe du corps. Le premier chapitre est dédié au corps dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, à partir d'une première itération dans la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à sa reformulation dans ses travaux tardifs, en particulier dans *Signes*, dans *L'Œil et l'Esprit*, et dans l'ouvrage posthume *Le Visible et l'Invisible*. Ce chapitre rend compte de la progression de la pensée de Merleau-Ponty et des différentes façons dont le corps a été thématiqué par le phénoménologue : je le caractériserai entre autres avec l'héritage de la conception husserlienne du corps propre et comme élément central dans l'intersubjectivité, en insistant sur un point névralgique pour la philosophie féministe, à savoir l'*ambiguïté* du corps dans sa structure métaphysique et ontologique oscillant entre sujet et objet.

Le deuxième chapitre se concentre quant à lui sur les thèses sur la sexualité dans la *Phénoménologie de la perception*, en ce qu'elles sont le lieu tout désigné pour penser une

---

<sup>13</sup> Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle* (Paris : Éditions de Minuit, 1984); Judith Butler. « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal* 40, n° 4 (1988) : 519-31; Judith Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », dans *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, dir. Jeffner Allen et Iris Marion Young (Indiana University Press, 1989), 85-100; Judith Butler, « Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », dans *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, dir. Gail Weiss et Dorothea Olkowski, Pennsylvania State University Press (University Park: Pennsylvania, 2006), 107-25.

<sup>14</sup> Iris Marion Young, *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory* (Bloomington : Indiana University Press, 1990).

expérience vécue genrée, en m'intéressant à l'absence de considérations de genre dans cette section de l'ouvrage à partir de laquelle se profile donc le motif de la critique énoncée par Butler. Au-delà de cet ouvrage charnière, je considérerai aussi plus largement quelle place a été attribuée au genre en phénoménologie, par une courte incursion chez Husserl et en m'attardant aux occurrences du féminin dans les écrits de Merleau-Ponty. Ce chapitre comporte une visée essentiellement critique : j'entends y montrer que les réticences à mobiliser les textes de la phénoménologie dans un cadre féministe sont légitimes et que l'entreprise appelle des précautions méthodologiques et conceptuelles. Notamment, je soutiens que la conception de la sexualité de Merleau-Ponty mène à des incohérences internes, puisque la sexualité, supposée être le site privilégié pour montrer comment d'autres personnes viennent à être pour un sujet, échoue en somme à reconnaître radicalement autrui comme *corps-sujet*. Cette observation me motive à repenser phénoménologiquement les termes au fondement des relations de désir et de sexualité.

Finalement, le troisième chapitre interroge les notions d'intentionnalité et de sexualité afin d'en esquisser une reformulation qui ne serait pas basée sur un rapport de domination. Si les problèmes inhérents à la pensée de Merleau-Ponty se révèlent importants, il s'agira aussi de voir qu'une avenue négligée par les phénoménologues féministes est le contenu de la pensée tardive de Merleau-Ponty, la plupart se limitant largement à la *Phénoménologie de la perception*. Ainsi, je nuancerai certaines critiques féministes plus véhémentes en montrant comment il est possible de mobiliser les concepts phénoménologiques de corps et d'intentionnalité à des fins critiques et féministes : je proposerai une phénoménologie de l'érotique entre les sujets d'un rapport de désir sur le plan de la non-domination, d'autant plus que le rapport de désir en est un qui est fortement marqué par les rapports de pouvoir entre les genres. Pour ce faire, j'appliquerai des concepts clés issus de Merleau-Ponty à un problème contemporain en éthique féministe, celui du consentement sexuel.

En ce qui concerne le cadre conceptuel, une précision s'impose sur le rapport du féminin à la corporéité : alors que l'histoire des corps (féminins) se résume surtout à représenter un fardeau et un obstacle (notoirement comme obstacle à la transcendance chez Beauvoir, pour ne mentionner que cet exemple), le rapport de la féminité au corps est complexe. Si le féminin a été associé au corps là où le masculin a été associé à l'esprit et la raison, le féminisme s'est intéressé d'abord à un universalisme somme toute androcentré puisqu'il visait un « humanisme » axé sur les droits des hommes revendiqués pour les femmes. En opposition à ce féminisme égalitariste, d'autres

proposent un féminisme gynocentré. Dans un article de 1985, Iris Young oppose humanisme et gynocentrisme : « Humanist feminism consist of a revolt against femininity<sup>15</sup>. » Selon elle, le féminisme « humaniste » définit l'oppression des femmes comme « l'inhibition et la distorsion du potentiel des femmes », alors qu'un féminisme gynocentré voit l'oppression des femmes comme la dévaluation et la répression de l'expérience des femmes par une culture masculiniste. Ce féminisme vise à revaloriser les champs se rapportant aux corps des femmes et à leurs activités, incluant surtout un système de valeurs qui ne soit pas basé sur la violence et l'individualisme. Mais le gynocentrisme, s'il n'est pas attentif aux caractéristiques (corporelles) qu'il valorise, peut tomber dans l'écueil de l'essentialisme, ce qu'on a souvent reproché aux féministes différentialistes de deuxième vague vis-à-vis par exemple de la maternité ou de la sexualité. Sans surprise, les rapports du féminisme à la corporéité sont donc multiples. En ce qui me concerne, il ne s'agit pas de penser le féminin *autrement que par le corps*, mais de prendre le corps comme prisme de l'expérience de sujets féminins. À partir de cette prémisse, s'ensuit qu'il faut réhabiliter ce dernier sans l'essentialiser plutôt que refuser de placer la corporéité féminine comme sujet d'intérêt pour les réflexions philosophiques et féministes. La phénoménologie est à cet égard une philosophie qui nous permet de penser le corps et son rôle dans le vécu, mais sans réduire ce vécu à des déterminations corporelles (libidinales, hormonales, biologiques, etc.).

---

<sup>15</sup> Iris Marion Young, « Humanism, gynocentrism and feminist politics », *Women's Studies International Forum* 8, n° 3 (1985) : 173.

## CHAPITRE 1

### Cartographie du corps selon Merleau-Ponty

#### Introduction

Toute perception et toute expérience du monde repose sur une saisie perceptive, laquelle se fait par le biais du corps. À ce titre, la phénoménologie propose une méthode privilégiée pour s'intéresser au corps, tel qu'il est *vécu* et dans les structures essentielles de la perception. La première itération d'une phénoménologie du corps est opérée par Husserl, qui distingue d'abord le corps objectif et le corps vécu. Son concept de *Leib* cherche à marquer une différence essentielle entre le corps que je perçois comme mien et celui que perçois dans le monde : l'un est mon *corps propre (Leib)*, « l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*) », l'unique corps « auquel j'assigne des champs de sensation » et au sein duquel « je gouverne et règne immédiatement, et dont je domine chacun des organes<sup>16</sup> ». Au cœur de la pensée de Husserl se trouve ainsi une « phénoménologie du *Leib*, du corps, en tant qu'opposée au *Körper*, corps physique<sup>17</sup> » : le premier renvoie à la chair sensible [*animate flesh*], alors que le second désigne le corps inanimé [*inanimate body*]<sup>18</sup>.

Ce concept fait son apparition chez Merleau-Ponty comme *corps propre* et *corps phénoménal*. Landes souligne que, chez Merleau-Ponty, l'utilisation rigoureuse de ces termes dans les premiers travaux met l'accent non pas sur « the living body but on the body as *lived*<sup>19</sup>», donc sur la notion d'*expérience vécue*. Chez Merleau-Ponty, le corps vécu devient un lieu d'investigation philosophique lié à l'expérience : refusant une fausse dichotomie entre sujet et objet, la *Phénoménologie de la perception* présente au contraire une ontologie du sujet comme profondément ancré dans l'ambiguïté. Dans ce chapitre, l'objectif sera d'explicitier que le sujet phénoménologique n'est jamais seulement sujet, ni seulement objet ; passant de l'un à l'autre, il est marqué par cette « instabilité » ontologique. Ne serait-ce qu'au plan intersubjectif, le monde social exige que le sujet soit toujours objet pour un-e autre. Cette conscience de soi comme objet-

---

<sup>16</sup> Husserl, E. (1994), *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses universitaires de France, p. 145-146.

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932): Sur l'intersubjectivité*, trad. Iso Kern (Grenoble : Millon, 1998), 5.

<sup>18</sup> Donald Landes, « The Flesh of the World », dans *50 concepts for a critical phenomenology*, dir. Gail Weiss, Ann V. Murphy, et Gayle Salamon (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2020), 142.

<sup>19</sup> Landes, 142.

pour-autrui est centrale chez Merleau-Ponty. Mon objectif est ici dans l'ensemble de montrer que le corps chez Merleau-Ponty est caractérisé par une ambiguïté métaphysique issue de la structure sujet-objet du corps, ce que je ferai en reconstituant le parcours de Merleau-Ponty à partir de l'héritage husserlien, argumentant que la lecture de ces textes est plus interprétative qu'exégétique, et que c'est cette lecture qui mène à l'ontologie du corps merleau-pontienne. Ce parcours philosophique du corps chez Merleau-Ponty se terminera avec un examen de la dernière itération de l'ontologie du corps dans les travaux tardifs laissés inachevés dans *Le Visible et l'Invisible*. À l'issue de ce chapitre, ayant vu que le corps est fondamentalement objet-pour-autrui, nous pourrons considérer prioritairement le corps dans sa dimension sociale et intersubjective, ce qui sera déterminant pour la plongée au cœur de la phénoménologie féministe dans les chapitres subséquents.

## 1.1 L'existence ambiguë du corps

### L'héritage de Husserl

La méthode phénoménologique adopte avant tout une perspective à la première personne dans le but de comprendre les objets à même leur manière d'apparaître à un sujet, dans la vie de la conscience. Dans les *Méditations Cartésiennes* (1931) de Husserl, cette démarche est poussée à son plus haut point : Husserl tente de fonder la phénoménologie comme philosophie rigoureuse, au même titre que Descartes tentait de fonder une connaissance indubitable. Husserl s'applique à un examen de la conscience individuelle comme structure transcendantale, c'est-à-dire à un examen de la sphère *égologique* de la conscience. Il réitère le projet cartésien de sorte à examiner d'abord la sphère de l'*ego cogito*, pour ensuite traiter du contenu de conscience. Il s'agit de penser la conscience comme intentionnelle, certes — comme conscience *de quelque chose*, qui vise un objet et qui, en ce sens, n'est jamais vide — mais cette intentionnalité est pour Husserl fondamentalement relationnelle, en unissant l'*ego cogito* à ses *cogitationes*. Autrement dit, les *Méditations Cartésiennes* posent la conscience comme corrélation noético-noématique : le « processus intentionnel » de la conscience est désigné par la noèse, alors que son contenu idéal, l'objet qui est visé, est le noème. Ainsi, toute chose apparaissant en ma conscience peut être analysée comme *cogitatum* de mes *cogitationes*, c'est-à-dire comme objet pensé par l'acte intentionnel du cogito. Au sein même de la vie de la conscience, on peut donc traiter de ce flux, puisque les objets



noématiques sont des apparitions dont la constitution se fait dans la conscience. Or, en traitant le contenu noématique comme inhérent à la conscience, on se retrouve avec la possibilité de solipsisme : parce que tout phénomène se rapporte à la conscience intentionnelle, et est filtré par elle, il est impossible de fonder l'existence du monde extérieur hors de tout doute, ce qui permettrait d'achever le projet de Husserl dans l'ouvrage. Il s'agirait donc de développer une théorie de l'intersubjectivité : reconnaître l'existence d'un *alter ego*, d'une autre conscience qui se porterait sur le même monde que moi, permettrait de surmonter le solipsisme.

Husserl en vient à examiner l'intersubjectivité comme fondement d'un monde commun et comme garante du monde extérieur. Mais à son tour, le problème de l'intersubjectivité nous place devant des difficultés considérables afin de passer de l'*ego cogito cogitatum*, qui est l'objet d'étude central des *Méditations*, à autrui. Ce passage ne sera possible qu'en déployant une *philosophie du corps vivant* et une réduction à la sphère du propre. Ainsi, le *Leib* fait irruption dans la cinquième *Méditation Cartésienne* en occupant un rôle central, comme le corps qui m'est propre et sur lequel je gouverne.

Le corps vivant a ainsi comme caractéristique fondamentale la « mienneté ». Un caractère central de la phénoménologie husserlienne du corps dont hérite Merleau-Ponty, en plus de cette dernière, est son aspect actif, mobile. En effet, en tant qu'il est corps dans le monde, le corps est toujours centre d'orientation, *ici* primordial : « mon corps physique a, en tant que référé à lui-même, le mode de donnée de l'ici central ; tout autre corps, et par conséquent celui de l'autre, a le mode du *là-bas*<sup>20</sup> ». Cet ici est susceptible de changer grâce à la mobilité de mon corps, à ces kinesthèses qui sont propre au *je peux* : je peux me déplacer, je peux toucher ou regarder une chose. À cet effet, l'autre qui est présent dans mon champ perceptif peut être constitué comme *alter ego* grâce au caractère *kinesthésique* de mon corps :

Je n'aperçois pas l'autre simplement comme une réplique de moi-même, donc avec ma sphère originare qui serait identique ni avec les modes d'apparition spatiaux qui sont propre à mon ici, mais, à y regarder de plus près, avec des modes d'apparition spatiaux tels ceux que j'aurais moi-même si j'allais là-bas et y étais situé<sup>21</sup>.

Au sens phénoménologique, la mobilité du corps a une importance inouïe dans l'expérience perceptuelle. Dans l'acte de perception, les profils absents (les profils de l'objet qui ne sont pas

---

<sup>20</sup> Husserl, 165.

<sup>21</sup> Husserl, 166.

donnés dans la perception) sont donnés dans la structure de motivation par le système kinesthésique lui-même : si je regarde un objet, je peux dire de manière évidente que si je bouge de telle manière, j'en percevrai tel nouvel aspect<sup>22</sup>. Le visible se donne de sorte que les profils non vus mais co-donnés fournissent l'intuition qu'il y a plus à voir : « dans ce renvoi, [l'objet] nous appelle d'une certaine manière : il y a encore plus à voir, tourne-moi donc de tous les côtés et parcours-moi ainsi du regard<sup>23</sup> » — c'est là toute la richesse et l'épaisseur de la perception. Dans l'apparition d'objet, les attentes qui se dressent sont fondées sur l'agencement des sensations corporelles et sur l'*habitus*, attentes qui seront confirmées ou non dans mes mouvements. Puisqu'il s'agit d'une structure de remplissage des objets visés à vide, avec la connaissance passive du fait que l'objet a toujours plus à offrir, la mobilité du corps participe donc, par la conscience kinesthésique, à la perception d'objet. Les aspects non visibles des objets de la perception nous sont accessibles à travers des systèmes de renvoi intentionnel reliés au corps : c'est par mon engagement corporel dans le monde que je découvre la richesse de sa texture. Ainsi, le corps vivant chez Husserl occupe un rôle transcendantal bien au-delà de la constitution d'autrui dans l'expérience intersubjective : le corps participe de manière fondamentale à la manière dont le monde se révèle à nous. Et, encore plus fondamentalement, le corps possède une fonction constitutive du soi, en vertu du fait que les sensations kinesthésiques permettent une *conscience de soi* par l'entremise du corps, une *conscience de soi incarnée*.

L'héritage de l'œuvre de Husserl sur Merleau-Ponty est immense : parmi autres choses, soulignons que Merleau-Ponty assiste en 1929 aux célèbres *Conférences de Paris* à partir desquelles les *Méditations Cartésiennes* voient plus tard le jour. En 1939, année du décès d'Edmund Husserl, un numéro spécial de la *Revue internationale de philosophie*<sup>24</sup> est publié en hommage. Cette parution avive l'intérêt de Merleau-Ponty pour les travaux de son contemporain, et il poursuit plus tard au cours de l'année 1939 un séjour aux Archives Husserl à Louvain pour étudier, en particulier, les manuscrits des *Ideen II* et de la *Krisis*<sup>25</sup>. L'influence qu'a Husserl sur la

---

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *De la synthèse passive: logique transcendantale et constitutions originaires* (Grenoble : Millon, 1998), 104.

<sup>23</sup> Husserl, 97.

<sup>24</sup> Ce numéro spécial contient entre autres *L'Origine de la géométrie* de Husserl, ainsi que des textes de Landgrebe et Fink sur la phénoménologie husserlienne : Edmund Husserl. « Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem », *Revue Internationale de Philosophie* 1, n° 2 (1939) : 203-25.

<sup>25</sup> Ted Toadvine, « Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview », dans *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, dir. Lester Embree et Ted Toadvine (Dordrecht : Springer Netherlands, 2002), 229-34.

pensée de Merleau-Ponty est disséminée de part et d'autre de son œuvre. Or, bien que cet apport soit sans équivoque, Zahavi constate que nombre de commentaires ont mis en doute la validité ou la justesse de la lecture merleau-pontienne des textes de Husserl<sup>26</sup>. Ainsi, Zahavi rapporte le commentaire de Madison soutenant le fait que plusieurs critiquent la lecture merleau-pontienne comme non exégétique et trop charitable :

In his book *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Gary Madison writes that Merleau-Ponty in the central essay "The Philosopher and His Shadow" attempts to unearth the implications of Husserl's late philosophy and to think his "unthought thought." But as he then continues, "the essay is no doubt more interesting for what it tells us about Merleau-Ponty's own late thought."<sup>27</sup>

Toadvine parle également d'une « interprétation<sup>28</sup> » de la méthode phénoménologique acquise grâce à son étude des manuscrits de Husserl. En ce sens, l'écart observé par les commentateurs et commentatrices entre les lectures « acceptées » des textes de Husserl et la lecture merleau-pontienne moins orthodoxe, est révélateur à tout le moins de ce que lui-même tentait d'y voir, ce qui fournit des clés de compréhension pour la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty si ce n'est une lecture dite « juste » de Husserl. Notons d'abord que le phénoménologue reconnaît chez son prédécesseur l'attribution d'un rôle significativement constitutif du corps, et cela en regard certes à la structure unique de sujet-objet, mais aussi en rapport avec l'intervention du corps dans l'intersubjectivité<sup>29</sup>. À partir du chapitre de *Signes* dans lequel Merleau-Ponty engage une réflexion sur la phénoménologie de Husserl se dégage un examen approfondi de l'expérience touchant-touchée des *Ideen II*.

Dans l'expérience du corps, incluant celles d'être touchant-touché, sont impliquées des sensations internes dites kinesthésiques, qui accompagnent chaque action et chaque perception sensorielle : par exemple, le toucher d'un objet implique une sensation interne du mouvement de mes mains, et la vision implique une sensation de mouvement de mes globes oculaires. Zahavi explique que la sensation kinesthésique occupe un rôle central dans l'expérience du corps : « This

---

<sup>26</sup> Dan Zahavi, « Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal », dans *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, dir. Ted Toadvine et Lester Embree (Dordrecht : Springer Netherlands, 2002), 4.

<sup>27</sup> Gary Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty* (Athens: Ohio University Press, 1981), p. 170, cité dans Zahavi, 4.

<sup>28</sup> Ted Toadvine, « Maurice Merleau-Ponty », sous la direction de Edward N. Zalta, dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2019).

<sup>29</sup> Zahavi, 8.

kinesthetic experience amounts to bodily self-awareness, and accordingly, to Husserl it should not be considered as merely accompanying phenomena. On the contrary, it is absolutely indispensable when it comes to the constitution of perceptual objects<sup>30</sup>. »

Ces sensations sont notamment en jeu dans l'expérience perceptive de toucher, d'une main, mon autre main : « If we examine the case of the right hand touching the left hand, the touching hand feels the surface of the touched hand. But when the left hand is touched, it is not simply given as a mere object, since it feels the touch itself<sup>31</sup>. » Ma main est à ce moment une main qui touche un *objet*, mais cet objet est percevant. Ma main, à la fois touchée et touchante, revêt le caractère de réversibilité : mon corps a un statut de sujet-objet : l'« intériorité » et l'« extériorité » de cette expérience sont des manifestations du même. Or, ce statut bi-unitaire de sujet-objet que revêt le corps ne signifie pas qu'il soit objet, loin de là : pour Merleau-Ponty, Husserl reconnaît l'existence d'une expérience préreflexive, non thématifiée, du corps vécu, avant la connaissance thématifiée du corps. Dans la structure noético-noématique, le corps n'est pas un objet de conscience ni une perception du corps comme un objet<sup>32</sup> — il est toujours le véhicule à la première personne de ma navigation du monde : « Originally, I do not have any consciousness of my body. I am not perceiving it, I am it<sup>33</sup>. »

Dans la même veine, Merleau-Ponty écrit dans la section dédiée à Husserl dans *Éloge de la philosophie* que la présentation « en personne » et la saisie de la chose « dans sa chair » témoigne d'une ambiguïté de l'un et de l'autre, du sujet et de l'objet, dans une « chair du sensible<sup>34</sup> » qui sera éventuellement formulée comme « chair du monde » dans *Le Visible et l'Invisible* : « mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la *reflète*, il empiète sur elle et elle empiète sur lui. » Il continue : « *Le se toucher, se voir* du corps [...] ce n'est pas un acte, c'est un *être à*<sup>35</sup> », à partir de quoi la chair du monde peut être simultanément « ségrégation, dimensionnalité, continuation, latence, empiètement<sup>36</sup> ». Cette chair du monde évoque une co-appartenance du corps et du monde

---

<sup>30</sup> Zahavi, 16.

<sup>31</sup> Zahavi, 17. Zahavi renvoie à Hua IV 145, *Ideas II*, p. 152-3.

<sup>32</sup> Zahavi, 16.

<sup>33</sup> Zahavi, 16.

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 212.

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible: suivi de Notes de travail* (Paris : Gallimard, 2016), 297.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, 297.

que Landes signale non pas comme « a study of embodiment and being-*in-the-world* but as a radical thinking of the embodiment of belonging *from within*, a phenomenology of being-*of-the-world*<sup>37</sup> ». Faire partie du monde est donc une ontologie particulière du corps, puisque « le monde est fait de l'étoffe même du corps<sup>38</sup> » et que le rapport d'appartenance du corps au monde est d'y être inséré et, le plus souvent, d'en être indifférencié.

### *Le corps porteur de signification*

Cette appartenance du corps au monde nous permet ensuite de considérer le rôle insigne du corps comme porteur de signification, ce qui participe de son *ambiguïté* caractéristique. Une ontologie de l'existence au monde se fait généralement selon deux modes d'existence principaux : l'objectivité et la subjectivité. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty introduit et problématise aussitôt ces deux modes en disant qu'« il y a sens et deux sens seulement du mot exister : on existe comme chose ou on existe comme conscience », mais « l'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu<sup>39</sup> », ce que Merleau-Ponty formule plus loin comme étant « entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être<sup>40</sup> », il révèle un mode d'existence ambigu. Impossible à saisir par la pensée seule, le corps est une unité confuse : appartenant à une nature en même temps qu'à un monde social et historique, « il est toujours autre chose que ce qu'il est, [...] jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé<sup>41</sup>. » Cette idée signifie que le corps n'est jamais fermé sur lui-même parce qu'appartenant au monde, il se transcende en lui par des projets, des intentions et des affects. Il n'est en ce sens jamais réduit à sa seule sphère corporelle subjective. Mais le corps n'est jamais non plus « dépassé », parce qu'il est ce qui nous lie invariablement au monde et dont on ne peut se mettre à distance. À cet effet, Merleau-Ponty écrit que « je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre [...] Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total<sup>42</sup>. »

---

<sup>37</sup> Landes, « The Flesh of the World », 141.

<sup>38</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (Paris : Gallimard, 2018), 19.

<sup>39</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 2018), 240.

<sup>40</sup> Merleau-Ponty, 407.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty, 240.

<sup>42</sup> Merleau-Ponty, 240.

Cette idée d'une esquisse de l'être total nous donne prise sur la conception merleau-pontienne du corps : l'idée d'esquisse présente dans l'œuvre principale de Merleau-Ponty, soit la *Phénoménologie de la perception*, est reprise dans *Le doute de Cézanne* : Merleau-Ponty y explique que pour penser le corps et la perception, qui se donnent dans une unité et dans une plénitude, « l'expression de ce qui *existe* est une tâche infinie<sup>43</sup> ». Le monde est perçu dans une épaisseur qui n'est jamais adjonction de lignes, couleurs et contours comme éléments *partes extra partes* puisque les différents objets perçus forment un tout plus riche perceptivement et significativement que la simple somme de leurs parties. Cette expression possible infinie implique que le corps est finalement toujours dépassé par ses propres significations et projets, dans une *incomplétude* de l'être.

### *Le corps dans l'intersubjectivité*

En plus du pouvoir de signification du corps, la corporéité est finalement caractérisée par son ambiguïté irréductible : grâce à l'expérience qui m'est propre de savoir que je suis *aussi* un corps physique, la rencontre avec autrui est alors l'occasion de voir là-dedans du corps perçu le corps-sujet. C'est là l'expérience intime de l'intersubjectivité : « ce n'est pas autrement que le corps d'autrui s'anime devant moi, quand je serre la main d'un autre homme [sic] ou quand seulement je la regarde<sup>44</sup> ». À ce moment, l'intersubjectivité se comprend bien plutôt comme une *intercorporéité*, puisque le corps est l'élément central par lequel je me vis et est donc aussi l'élément me permettant d'appréhender l'« objectivité » de l'autre comme conscience incarnée. Mes deux mains peuvent se sentir sujet-objet ou touchante-touchée parce qu'elles sont unies dans un seul corps, un phénomène que Merleau-Ponty nomme *comprérence*, c'est-à-dire une présence mutuelle de l'une pour l'autre. Par analogie, lorsque je sers la main de l'autre, l'intercorporéité se réalise telle un prolongement de cette expérience expliquée par une appartenance mutuelle au monde : « autrui apparaît par extension de cette *comprérence*, lui [sic] et moi sommes comme les organes d'une seule *intercorporéité*<sup>45</sup> » – Merleau-Ponty dirait alors que nous participons d'une seule chair, la chair du monde. En somme, c'est bien plus un rapport corporel qui explique notre

---

<sup>43</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris : Gallimard, 1996), 21.

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 214.

<sup>45</sup> Merleau-Ponty, 214.

coexistence et l'intuition originaire d'un monde social qu'un rapport de conscience à conscience, laquelle n'est jamais appréhendée que par le biais de la rencontre du corps de l'autre :

Jamais je ne pourrai en toute rigueur penser la pensée de l'autre : je peux penser *qu'il* pense, construire, derrière ce mannequin, une présence à soi sur le modèle de la mienne, mais c'est encore moi que je mets en lui, c'est alors vraiment qu'il y a « introjection ». Par contre, que cet homme là-bas *voie*, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car *j'assiste à sa vision*, elle se voit dans la prise de ses yeux sur le spectacle, et quand je dis : je vois *qu'il* voit, il n'y a plus là, comme dans : je pense *qu'il* pense, emboîtement de deux propositions l'une dans l'autre, vision « principale » et vision « subordonnée » se décentrent l'une l'autre.<sup>46</sup>

En ce sens, pour Merleau-Ponty, l'intersubjectivité est alors une phénoménologie de la perception du corps : l'« énigme de l'*Einfühlung*<sup>47</sup> » se résout pour Merleau-Ponty précisément parce qu'elle est une *perception*. L'empathie peut survenir parce qu'autrui est un sujet percevant comme moi, parce que je vois cette personne en train de voir sans douter qu'elle perçoit un monde, celui dans lequel je vis et duquel je participe aussi. Je suis un sujet percevant et le corps de l'autre m'est une chose perçue, mais aussi elle-même percevant. Je la vois touchant, je la vois voyant : « Il ne s'agit jamais que de co-perception<sup>48</sup> ». Plutôt que de parler en termes de saisie analogisante<sup>49</sup> comme Husserl, Merleau-Ponty explique l'*Einfühlung* comme une comprérence de mon corps, de mon esprit, et du corps d'autrui dans leur appartenance à un monde commun :

Si « à partir » du corps propre je peux comprendre le corps et l'existence d'autrui, si la comprérence de ma « conscience » et de mon « corps » se prolonge dans la comprérence d'autrui et de moi, c'est que le « je peux » et le « l'autre existe » appartiennent d'ores et déjà au même monde, que le corps propre est prémonition d'autrui, l'*Einfühlung* écho de mon

---

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, 216.

<sup>47</sup> Merleau-Ponty, 218. Brièvement, l'énigme de l'*Einfühlung* désigne le concept husserlien généralement traduit par « empathie », concept utilisé pour résoudre le problème de l'intersubjectivité dans la phénoménologie transcendantale de Husserl. L'*Einfühlung* permet entre autres dans les *Méditations Cartésiennes* d'éviter l'écueil du solipsisme, dans la mesure où la validité ontologique du monde et d'autrui est soulevée par la réduction phénoménologique et l'*epochè*. L'empathie est développée comme une « saisie analogisante » d'autrui comme *alter ego* – littéralement, autrui est un *ego* comme moi. Mais cette « analogie » demeure à quelque part un processus mystérieux même pour Husserl, qui continue à interroger l'intersubjectivité toute sa vie durant.

<sup>48</sup> Merleau-Ponty, 218.

<sup>49</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, 93. Husserl écrit (§50) : « il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de concevoir “par analogie” ce corps comme un autre organisme. Ce serait donc une certaine aperception assimilante, ce qui ne veut pas dire du tout un raisonnement par analogie. L'aperception n'est pas un raisonnement, ni un acte de pensée » (p. 93). L'analogie chez Husserl est donc, comme pour Merleau-Ponty une sorte de saisie *préréflexive* axée sur la perception du corps. Chez Husserl, il s'agira ensuite de valider ces analogies avec le *comportement*, à la manière d'une structure de remplissement, avec « des expériences qui, soit les confirment en “remplissant” leur intention, soit, au contraire, nous “désillusionnent” quant à l'être de l'objet visé » (p. 89).

incarnation, et qu'un éclair de sens les rend substituables dans la présence absolue des origines<sup>50</sup>.

L'expérience du corps comme sujet-objet est centrale pour la possibilité de l'empathie et le phénomène de l'intersubjectivité. L'expérience, certes partielle, de mon corps comme « objet » sert d'ancrage pour une compréhension de l'autre comme *alter ego*, comme conscience incarnée, comme le souligne Zahavi : « I am experiencing myself in a manner that anticipates both the way in which an Other would experience me and the way in which I would experience the Other<sup>51</sup>. » À travers le statut unique du corps, il est donc possible de saisir une interrelation d'ipséité et d'altérité au cœur même de la sensation touchant-touché, ce que Merleau-Ponty reprendra notamment dans sa conception de l'intersubjectivité marquée par la réversibilité dans *Le Visible et l'invisible*.

## 1.2 Le corps selon Merleau-Ponty

### *Phénoménologie de la perception : le corps situé*

Déjà dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reconnaît comme bases de son propre projet philosophique les axiomes méthodologiques hérités de Husserl. Merleau-Ponty reprend l'impératif de « revenir “aux choses mêmes”, [ce qui est] d'abord le désaveu de la science<sup>52</sup> ». En effet, un retour aux choses mêmes implique un retour aux phénomènes, ce qui est d'abord un examen descriptif (et non explicatif ou analytique) devant passer par l'expérience perceptive. Les phénomènes ne peuvent être appréhendés dans une essence objective, mais doivent être saisis plutôt comme vécus de conscience. Cette attitude est un désaveu de la science au sens où elle se distance d'une conception du corps scientifique ou physicaliste qui « oubli[e] le perspectivisme de mon expérience » et qui considère « mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde<sup>53</sup>. » Merleau-Ponty rejette ainsi radicalement la conception scientifique de son époque du corps comme objet, expliquant que le corps n'est pas la somme des multiples causalités ou simplement l'objet de la biologie, de la psychologie ou de la sociologie, mais que « tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la

---

<sup>50</sup> Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 226.

<sup>51</sup> Zahavi, 18.

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 8.

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, 99.



science ne voudraient rien dire<sup>54</sup>. » Cette impossibilité de se mettre à distance du corps dans l'appréhension du monde motive, pour Merleau-Ponty, une perspective phénoménologique du corps comme ce qui expose toute connaissance du monde.

En effet, alors même que le corps propre se dérobe à la perspective scientifique, il entraîne le dévoilement du sujet percevant et le monde perçu comme connaissance située. La perspective située du corps est donc centrale dans la pensée de Merleau-Ponty : le corps se constitue comme un champ de significations qui déborde un assemblage d'organes juxtaposés *partes extra partes*. Le corps se saisit de manière holistique par une « possession indivise<sup>55</sup> » du sujet qui sait intimement où se situent ses membres dans un schéma corporel. Or, le corps est aussi au plan des significations le véhicule de l'être-au-monde, ce qui implique qu'en même temps qu'il est corps fonctionnel physiologique, il s'engage dans des projets, il se joint à un milieu et il répond au monde qui l'appelle continuellement. En effet, Merleau-Ponty considère que le corps se saisit lui-même par le biais du schéma corporel et de la proprioception, mais aussi dans l'acquisition d'un monde par la formation d'habitudes :

C'est le corps qui « comprend » dans l'acquisition de l'habitude. Cette formule paraîtra absurde, si comprendre c'est subsumer un donné sensible sous une idée et si le corps est un objet. Mais justement le phénomène de l'habitude nous invite à remanier notre notion du « comprendre » et notre notion du corps<sup>56</sup>.

Cet élément peut se comprendre à la lumière de l'exemple d'un apprentissage d'une partition de musique : après la première lecture de la partition et quelques répétitions de la mélodie, la musique est comme imprimée dans les doigts. Avoir la partition sous les yeux n'est plus nécessaire, parce que les mains ont une « mémoire » du geste. Une fois que le geste est *incorporé*, il est *intégré au corps*, il y a possession d'une connaissance non réflexive. Lorsque le sujet porte son attention sur le mouvement individuel de ses doigts ou tente d'imaginer rationnellement les mouvements individuels, l'entreprise n'est plus fluide. En se concentrant sur le mouvement des doigts survient une sorte d'obscurcissement ce qu'ils sont supposés performer, ce qui met en lumière un caractère intrinsèquement *corporel* de cette connaissance – cette intentionnalité est ce que Merleau-Ponty nomme une intentionnalité opérante.

---

<sup>54</sup> Merleau-Ponty, 8-9.

<sup>55</sup> Merleau-Ponty, 127.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, 180.

En effet, en plus d'une possibilité de connaissance corporelle, Merleau-Ponty indique que notre manière de naviguer le monde est celle d'une « *motricité* comme intentionnalité originale<sup>57</sup> » : suivant l'idée d'un schéma corporel et d'une connaissance corporelle pré-réflexive, Merleau-Ponty conclut que « la conscience est originairement non pas un “je pense que”, mais un “je peux”. [...] Le mouvement n'est pas la pensée d'un mouvement, mais une intentionnalité corporelle, et l'espace corporel n'est pas un espace pensé<sup>58</sup>. » Il ne s'agit pas non plus d'une chaîne causale, mais d'un rapport de significations, de situation vécue. Le monde appelle constamment le corps par la richesse des textures, des objets et des événements, il est porteur d'un sens qui invite le corps.

Dans ce contexte, le corps a une aisance naturelle et une agilité kinesthésique et proprioceptive à se mouvoir intentionnellement, et le geste tout comme le corps sont éminemment des espaces expressifs<sup>59</sup>. Cette orientation active du corps vers son milieu, et cette activité par des affects, des projets et des intentions, bien distincte d'un récepteur passif des significations du monde, n'est pas un rapport objectif entre le corps et son espace : l'espace inscrit autour du corps la portée du geste et de ses visées<sup>60</sup>. C'est pourquoi, en conséquence, il ne faut pas dire que « notre corps est dans l'espace ni d'ailleurs qu'il est dans le temps. Il *habite l'espace* et le temps.<sup>61</sup> » En somme, l'expérience vécue n'est pas simplement fondamentalement une expérience du corps, mais une *expérience située du corps dans le monde*. Cette expérience, où le corps n'est jamais abstrait de son monde, est ce qui est exprimé dans le concept d'arc intentionnel : la vie de conscience projette autour de soi le passé, l'avenir, le milieu humain, la situation physique, idéologique et morale, et est ce qui fait que nous sommes situé·e·s sous tous ces rapports<sup>62</sup>.

### *Le Visible et l'invisible : le corps comme chiasme et entrelac*

Au-delà de la *Phénoménologie de la perception*, on reconnaît la plupart du temps à Merleau-Ponty la pensée originale du corps comme *chair* – ce qui ne figure pas encore dans son ouvrage de

---

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, 171.

<sup>58</sup> Merleau-Ponty, 171-72.

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, 181.

<sup>60</sup> Merleau-Ponty, 178-79.

<sup>61</sup> Merleau-Ponty, 174.

<sup>62</sup> Merleau-Ponty, 170.

1945, dans lequel ce qui s’y rapproche le plus est l’expression « en chair et en os » (*leibhaft*)<sup>63</sup>. La notion originale de *chair* apparaît plus tardivement, lorsqu’il constate que l’unité du corps phénoménologique comme à la fois phénoménal et objectif n’est pas achevée dans la *Phénoménologie de la perception* :

le champ transcendantal (malgré tout l’effort de penser une véritable co-originarité du Soi et du monde) est pensé, en dernier ressort, comme suspendu à l’acte d’un sujet [...] : à travers la relation de l’esprit et de la nature (fond inhumain sur lequel l’homme [sic] s’installe ou structure « figée » de l’existence), c’est la relation sujet-objet qui, subtilement, se perpétue<sup>64</sup>.

Échouant à penser ainsi l’unité du corps phénoménologique et du corps objectif, Merleau-Ponty modifie sa conception du corps et la précise dans ses ouvrages plus tardifs : dans *Le Visible et l’invisible*, le concept de *chair* inclut désormais la notion de réciprocité entre le corps propre et le monde. Le « parallélisme » entre le corps phénoménal et le corps objectif s’explique par le fait que le corps propre appartient toujours déjà au monde comme objet. Bien que développée dans un ouvrage inachevé, la notion de *chair* réussit à exprimer l’appartenance commune du corps et du monde dans un être commun, et leur différenciation dans une déhiscence de l’être. Cette notion de *chair* est également précisée dans le dernier ouvrage terminé par Merleau-Ponty de son vivant, soit *L’Œil et l’Esprit*. Y interrogeant la vision en même temps que la peinture, il s’agit de penser la projection du corps dans le monde, et de voir que les deux sont en outre faits de la « même étoffe ».

Alors que la *Phénoménologie de la perception* esquissait une réversibilité structurante de notre rapport au monde, ce n’est qu’avec le concept de chiasme que Merleau-Ponty arrive à développer une structure ontologique qui rend compte de notre profonde appartenance au monde. L’appartenance à une même *chair* du monde permet en outre une réversibilité entre moi et autrui, entre sujet et objet, entre parole et silence – cette relation est celle d’un chiasme. Désignant à l’origine une figure de style, il consiste en un croisement d’éléments consistant à inverser deux groupes de mots. Dans sa reprise philosophique, Merleau-Ponty insuffle une dimension ontologique au chiasme : il désigne la relation entre des couples d’opposition réversibles. Par la structure chiasmatisque, Merleau-Ponty « radicalise la critique des oppositions de la réflexion (sujet-objet, intérieur-extérieur, moi-autrui, etc.)<sup>65</sup> » En effet, il s’agit de « penser l’identité dans la

---

<sup>63</sup> Merleau-Ponty, 375.

<sup>64</sup> Pascal Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris : Ellipses, 2020), 6.

<sup>65</sup> Dupond, 7.

différence de termes qui sont habituellement tenus pour séparés<sup>66</sup>. » Or, bien que le concept de chiasme permette de comprendre la conception du corps dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, ce concept vise plus large : il désigne une structure conceptuelle qui s'applique aussi par exemple au langage – c'est le chiasme entre la pensée et la parole signifiante, puisque « le passage dans l'extériorité de l'expression est le seul chemin vers l'extériorité de la pensée<sup>67</sup> ».

En outre, le concept de *chair*, dans *Le chiasme/L'entrelacs*, est précisé par un examen approfondi de la vision et du toucher. Merleau-Ponty montre dans quelle mesure les perceptions sensorielles participent de la subjectivité au sens large. Quelques années plus tôt, dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant : cours de Sorbonne (1949-1952)*, Merleau-Ponty présentait déjà l'importance de la réversibilité avec un exemple issu du développement de l'enfant, celui de l'image spéculaire. Dans le résumé de cours *Psychologie et développement de l'enfant : Cours de Sorbonne (1949-1952)*, on lit :

L'image visuelle que l'enfant a de son corps est très incomplète. L'intellection du miroir va donc consister à compléter ce schéma général du corps. [...] Le corps est placé sous la juridiction du visible. L'enfant commence à se voir par les yeux des autres. [...] Le développement de l'image spéculaire, de l'image globale du corps est solidaire des relations avec autrui<sup>68</sup>.

Plus frappant encore est la manière avec laquelle Merleau-Ponty exprime l'indifférenciation originaire entre l'enfant et le monde :

Jusqu'au moment où l'image spéculaire intervient, le corps pour l'enfant est une réalité fortement sentie, mais confuse. Reconnaître son image dans le miroir, c'est pour lui apprendre qu'il peut y avoir un spectacle de lui-même. [...] Par l'acquisition de l'image spéculaire l'enfant s'aperçoit qu'il est *visible* et pour soi et pour autrui<sup>69</sup>.

Néanmoins, bien qu'il semble possible de puiser dans le visible pour expliquer une appartenance mutuelle de nous dans le visible et du visible à notre vision par le biais d'une appartenance mutuelle de la *chair*, nous ne nous fondons évidemment pas l'une en l'autre. L'exemple du dispositif spéculaire est limité par l'impossibilité de se voir *voyant* : « c'est à peine

---

<sup>66</sup> Dupond, 6.

<sup>67</sup> Dupond, 7.

<sup>68</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant : cours de Sorbonne 1949-1952* (Lagrasse : Verdier, 2001), 527.

<sup>69</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951* (Lagrasse : Verdier, 1997), 202.

si je peux surprendre mon regard vivant quand une glace dans la rue me renvoie inopinément mon image<sup>70</sup>. »

Or, au cœur la phénoménologie des sens déployée dans *Le chiasme/L'entrelac*, il y a entre le touché et le visible ce que Merleau-Ponty nomme un *empiètement* : je palpe le monde par mes sens, par la vision et par le toucher, qui appartiennent au même monde. En ce sens, si je suis aussi à la fois touché/touchant et voyant/visible, « il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu<sup>71</sup>. » La vision encapsule un double sens, et est donc à la fois l'acte perceptif et ce qui est perçu. En d'autres termes, mon acte perceptif de vision est perceptible, je peux être vue voyant. La *chair* enveloppe de manière similaire à la fois le monde et le corps, ce qui voit et ce qui est vu, qui s'entre-appartiennent. Dans la perception, les choses sont données dans une sorte de plénitude qui est « bien plus que leur être-perçu », même si elle est à la fois à distance par « l'épaisseur du regard et du corps ». Mais la chair permet alors de ne plus penser la distance comme « contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme<sup>72</sup>. »

En somme, la conception du corps comme chair revêt un caractère ontologique puisque la genèse du corps se fait à même ce monde. Autrement dit, l'ontogénèse est le processus de différenciation de laquelle tout être naît de la chair. Ainsi, Merleau-Ponty écrit : « Le corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogénèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres : la masse sensible qu'il est et la masse du sensible où il naît par ségrégation, et à laquelle, comme voyant, il reste ouvert<sup>73</sup> » – c'est-à-dire, en outre, que l'ouverture au monde est rendue possible par notre appartenance à ce dernier.

### *L'exemple de L'Œil et l'Esprit : une nouvelle ontologie du corps*

L'appartenance du corps à son monde (et l'inverse) n'est pourtant pas chose simple à décrire. Peu d'objets ont un statut singulier comme le corps – à vrai dire, il n'y en a peut-être qu'un seul qui nous permette aisément d'éclairer la conception merleau-pontienne du corps par la voie

---

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 120.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 175.

<sup>72</sup> Merleau-Ponty, 176.

<sup>73</sup> Merleau-Ponty, 177.

analogique : l'œuvre d'art. Excepté quelques phrases dans la *Phénoménologie de la perception*, l'essentiel des écrits de Merleau-Ponty sur l'œuvre d'art se trouve dans son ouvrage *L'Œil et l'Esprit*, écrit à l'été 1961, alors que le philosophe demeurait à Tholonet, près du Mont Ste-Victoire, en Provence. Contemplant les mêmes paysages que peignait Cézanne près d'un demi-siècle auparavant, Merleau-Ponty s'interroge sur la peinture, sur le monde et sur l'ontologie du corps. À cet effet, il trouve chez Cézanne une source de questionnements. Dans l'essai *Le doute de Cézanne*, il écrit que la peinture renvoie « à l'expérience primordiale d'où [l]es notions [issues de la perception] sont tirées et qui nous les donne inséparables<sup>74</sup>. » Le présupposé de ce texte est que la peinture est un mode d'appréhension du monde plus adapté que la science en vertu du fait qu'elle engage le corps et la perception, et, surtout, qu'elle ne prétend pas à une réification du monde en le tenant à distance de l'expérience incarnée que nous en faisons.

À cet effet, la première page de l'ouvrage présente d'emblée le gouffre qui sépare la science et l'art : « la science manipule les choses et renonce à les habiter, [...] ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel<sup>75</sup>. » Elle y est caractérisée comme un « parti pris de traiter tout être comme “objet en général”, c'est-à-dire à la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices<sup>76</sup> ». La science peut certes appréhender tout être comme « objet en général », mais cette démarche se heurte à une « opacité du monde » en faisant fi du fait que l'analyse de quelconque objet est toujours-déjà située, que le centre d'orientation parmi les choses est le corps propre. Si, d'ores et déjà, le regard objectifiant qui se pense à distance des choses ne peut saisir la chair du monde, la peinture de Cézanne y arrivera cependant en rendant justice à la plénitude d'être des phénomènes.

En mettant en exergue cette différence entre l'engagement de la science et de l'art vis-à-vis du monde, Merleau-Ponty insiste encore ici sur une différenciation de méthode. Là où la science théorise un phénomène dans ce qu'il a de fixe, d'éternel, perdant ainsi sa prodigalité et sa fugacité, l'art fixe le jaillissement de sens dans une fine indifférenciation de l'expression comme telle avec ce qui est exprimé. C'est que l'objet lui-même est phénomène et ne saurait jamais être réduit à une description analytique ou théorique. Un tableau ne peut être saisi en ce qu'il est que lorsque nous

---

<sup>74</sup> Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 21.

<sup>75</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 9.

<sup>76</sup> Merleau-Ponty, 9.

en faisons l'expérience. Autrement dit, l'art ne parle pas des choses, de la lumière ou de l'espace, mais *fait parler* la lumière et l'espace dans une « présentation sans concept de l'Être universel<sup>77</sup> ».

La peinture est ici décrite à la manière d'un événement : elle n'est pas copie, mais unique en ce qu'elle présente la manière dont les choses se font voir, nous forçant ainsi à regarder l'objet d'art « non pas comme on regarde une chose<sup>78</sup> ». Tout comme le corps, la vision comme perception se voit donc philosophiquement réhabilitée dans la pensée de Merleau-Ponty. Ces deux éléments ont même un statut ontologique privilégié puisqu'ils donnent une voie d'accès à la vérité du phénomène. Merleau-Ponty dit effectivement du tableau que je « vois selon ou *avec lui* plutôt que je ne le vois<sup>79</sup> ». En peignant les choses telles qu'elles se laissent voir, le peintre se réconcilie avec le monde perçu dans toute sa prodigalité. Pour Merleau-Ponty, c'est là tout un clivage entre concevoir l'espace à partir d'une posture dite scientifique « à distance des choses » et une posture phénoménologique d'être parmi elles. Ce changement de conception de l'espace lui permet de poser une conclusion de la plus haute importance pour l'entreprise phénoménologique :

À l'idée d'un espace homogène offert tout entier à une intelligence sans corps se substitue l'idée d'un espace hétérogène avec des directions privilégiées qui sont en rapport avec nos particularités corporelles et notre situation d'être jeté dans le monde. Nous rencontrons ici pour la première fois cette idée que l'homme [sic] n'est pas un esprit et un corps, mais un esprit avec un corps, et qui n'accède à la vérité des choses que parce que son corps est comme fiché en elle.<sup>80</sup>

Par analogie avec le corps, Merleau-Ponty trace une similarité dans la plénitude de sens que les deux permettent : « ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art<sup>81</sup> », puisque l'œuvre *habite le monde*. Merleau-Ponty le dit lui-même : peu importe la rigueur d'une description, celle-ci ne me donnera jamais le tableau de Cézanne, qui n'est complet que dans la perception. C'est seulement en faisant l'expérience de l'œuvre que je percevrai sa signification dans sa plénitude, puisque « c'est [dans la perception] que les analyses prennent leur

---

<sup>77</sup> Merleau-Ponty, 71. Il pastiche l'expression de Kant dans la *Critique de la faculté de juger* §9 : « Est beau ce qui plaît universellement et sans concept. » Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexis Philonenko (Paris : Vrin, 1986), 62.

<sup>78</sup> Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 23.

<sup>79</sup> Merleau-Ponty, 23. Je souligne.

<sup>80</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Causeries 1948*, sous la dir. de Stéphanie Ménasé (Paris : Éditions du Seuil, 2002), 23. Des extraits audio de ces entretiens sont disponibles en ligne : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/exploration-du-monde-percu-l-espace-par-maurice-merleau-ponty-1431630>

<sup>81</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 187.

sens plein<sup>82</sup> ». Dans les termes qu'utilisait Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'esprit*, ce serait dire que l'œuvre est faite du tissu de notre corps, de l'étoffe du monde. Par exemple, dans un poème, « [l]a signification n'est pas libre et ne réside pas dans le ciel des idées : elle est enfermée entre les mots sur quelque papier fragile. En ce sens-là, comme toute œuvre d'art, le poème existe à la manière d'une chose et ne subsiste pas éternellement à la manière d'une vérité<sup>83</sup>. »

Merleau-Ponty mobilise ainsi l'idée d'œuvre pour mettre en lumière le fait que la plénitude de sens est présente dans l'expérience de l'objet concret dans sa saisie perceptive, dans sa saisie corporelle, et que l'artiste, autant que ce qui est peint et que l'œuvre qui est produite, est ancrée dans la chair du monde plutôt que dans une abstraction. L'œuvre elle-même est pleine :

Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes<sup>84</sup>.

Le phénomène artistique nous permet de comprendre les raisons qui motivent une réhabilitation du corps dans l'investigation philosophique sur le sujet vivant comme sur le monde. La signification d'un phénomène artistique réside précisément dans sa perception, que ne pourrait recréer aucune analyse, aucune investigation scientifique, et qui n'est saisie dans sa richesse que lorsque nous en faisons l'*expérience*, lorsque précisément nous la percevons. Pendant le moment où l'œuvre est vécue, la signification est présente au corps qui la perçoit. En ce sens, au niveau le plus primaire de l'expérience dans la perception de phénomènes, le monde est donné à sa plus riche manifestation par une unité perceptive – que ce soit par une saisie réflexive ou préréflexive.

### Conclusion

Comment reprendre sommairement la conception du corps chez Merleau-Ponty? La tâche est colossale : une des difficultés majeures est que le concept revêt plusieurs formes au fil du développement de la pensée du philosophe. Le corps, dans les travaux de Merleau-Ponty, est central, omniprésent et en constante évolution. Alors qu'en 1945, le corps et son expérience sensible sont pensés dans la structure duale du sentant et du senti, c'est-à-dire dans une structure

---

<sup>82</sup> Merleau-Ponty, 187.

<sup>83</sup> Merleau-Ponty, 187.

<sup>84</sup> Merleau-Ponty, 188.



ontologique double d'un sujet et d'un objet qui se rassemblent dans une unité, les travaux tardifs se déplacent plutôt vers une conception du corps comme participant d'une structure ontologique plus grande, une chair du monde, qui se défait dans l'étant par une déhiscence de l'être. On passe en quelque sorte d'une dualité pensée dans son unité vers une unité éclatant en différence. Qui plus est, au-delà de ce renversement, Merleau-Ponty lègue à ses successeur·e·s une pensée inachevée : *Le Visible et l'invisible* esquisse une refonte ontologique du corps qui demeure en quelque sorte un *projet* puisque l'ouvrage est incomplet, une difficulté supplémentaire à l'entreprise de systématisation du corps dans la pensée merleau-pontienne. Chose certaine, le corps occupe une place bien particulière, une position ontologique que Sonia Kruks nomme un « troisième genre d'être » toujours ancré dans le monde de la vie : « The body, says Merleau-Ponty, “forms between the pure subject and the object as a *third genus of being*”, in which “the subject loses its purity and its transparency” (*Phenomenology of perception*, 350, emphasis added). Thus, it is illusory to believe we can engage in what Merleau-Ponty calls a *pensée de survol*<sup>85</sup>. »

À la suite de Merleau-Ponty, les travaux interrogeant entre autres la posture épistémologique découlant d'une connaissance située, l'expérience en première personne de la phénoménologie, et le corps phénoménal se multiplient. L'une des tangentes majeures issue de la pensée merleau-pontienne du corps est phénoménologie féministe et critique. J'ai ainsi construit cette analyse du corps phénoménologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty aussi afin qu'elle constitue les prolégomènes à une analyse féministe en phénoménologie. À cet effet, j'ai insisté sur l'aspect incarné de la conscience, sur l'appartenance au monde partagé avec d'autres sujets (l'être-au-monde et l'être-pour-autrui), sur le caractère de réversibilité de l'expérience corporelle, ainsi que sur la constitution du corps vécu à travers l'expérience intersubjective. Ces concepts ont été d'une importance cruciale pour fonder une tradition philosophique critique : outre Beauvoir, on compte notamment l'apport philosophique d'Iris Marion Young<sup>86</sup>, de Judith Butler<sup>87</sup>, et plus

---

<sup>85</sup> Sonia Kruks, « Merleau-Ponty and the Problem of Difference in Feminism », dans *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty* (Penn State University Press, 2006), 30.

<sup>86</sup> Young, *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*.

<sup>87</sup> Judith Butler, « Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault », *Praxis International* 5, n° 4 (1986) : 505-16 ; Judith Butler, « Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex* », *Yale French Studies*, n° 72 (1986) : 35-49 ; Butler, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory » ; Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* ».

récemment de Sarah Ahmed<sup>88</sup>, de Gail Weiss<sup>89</sup>, de Gayle Salamon<sup>90</sup>, de Dorothea Olkowski<sup>91</sup>, de Lisa Guenther<sup>92</sup> et bien d'autres. Dans le cadre de ce mémoire, ce premier chapitre visait établir les bases de la pensée merleau-pontienne du corps, ce qui me permettra à présent d'engager une réflexion critique à partir de ces textes à partir de l'idée que le corps est un élément propice à des prolongements féministes en phénoménologie, comme vecteur de l'expérience.

---

<sup>88</sup> Sara Ahmed, *Queer phenomenology: Orientations, objects, others* (Durham : Duke University Press, 2006).

<sup>89</sup> Gail Weiss, *Body Images: Embodiment as Intercorporeality* (New York : Routledge, 1999) ; Gail Weiss, *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty* (State University of New York Press, 2008) ; Gail Weiss, « The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies », *Continental Philosophy Review* 48, n° 1 (2015) : 77-93 ; Gail Weiss, « Feminist Phenomenology », dans *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, dir. Ásta et Kim Q. Hall (New York : Oxford University Press, 2021).

<sup>90</sup> Gayle Salamon, *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality* (New York : Columbia University Press, 2010) ; Gayle Salamon, *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia* (New York : New York University Press, 2018) ; Gayle Salamon, « What's Critical about Critical Phenomenology? », *Journal of Critical Phenomenology* 1, n° 1 (2018) : 8.

<sup>91</sup> Dorothea Olkowski, « Feminism and Phenomenology », dans *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, dir. Simon Glendinning (Edinburgh : University Press, 1999) ; Fielding, Helen A., et Dorothea Olkowski, dir., *Feminist Phenomenology Futures* (Indiana University Press, 2017) ; Olkowski, Dorothea, et Gail Weiss, dir., *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty* (Pennsylvania State University Press, 2006) ; Schües, Christina, Dorothea E. Olkowski, et Helen A. Fielding, dir., *Time in Feminist Phenomenology* (Indiana University Press, 2011).

<sup>92</sup> Lisa Guenther, « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference », *Angelaki* 16, n° 2 (2011) : 19-33 ; Lisa Guenther, *Solitary confinement: social death and its afterlives* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2013) ; Guenther, « Six Senses of Critique for Critical Phenomenology ».

## CHAPITRE 2

### Corps sexués, sexuels et genrés

#### Introduction

À partir de la publication du *Deuxième sexe* en 1949, toute une tradition en phénoménologie est développée par les successeuses de Beauvoir : à l’instar de cette dernière, elles reprennent de Merleau-Ponty sa conceptualisation du sujet *incarné* – celui que louangeait déjà la philosophe dans le compte-rendu qu’elle dédie à la *Phénoménologie de la perception* en 1945. En effet, l’insistance sur le rôle du corps se révèle être un cadre conceptuel propice à une théorisation féministe de la différence sexuelle et de l’expérience genrée : le travail de Merleau-Ponty invite à théoriser le corps dans son lien à la subjectivité, notamment par son rôle irréductible dans toute expérience du monde, et donc dans sa présence dans tout engagement de la subjectivité au monde. C’est cette liaison fondamentale du corps et de la subjectivité qui offre la possibilité aux philosophes féministes de repenser l’être-au-monde à l’aune d’une phénoménologie du corps vécu.

Or, bien que Beauvoir et Merleau-Ponty soient des contemporain·e·s et développent cette pensée du corps dans les années 1940, la majorité des lectures féministes de Merleau-Ponty ne voient le jour que plusieurs années après la disparition de l’auteur en 1961. Environ en même temps que la critique de Luce Irigaray<sup>93</sup> en 1984, elles apparaissent dans les courants féministes américains surtout à partir des années 1980<sup>94</sup>. Merleau-Ponty a bien sûr été l’objet de lectures critiques explicitant déjà son biais masculin, les lacunes épistémologiques du neutre phénoménologique et le rapport de domination à l’œuvre dans ses conceptions de la sexualité comme de l’intersubjectivité, mais il a aussi été largement repris dans la littérature féministe. En sus des biais relevés, les concepts de Merleau-Ponty ont été transformés pour servir une pensée ouverte du corps genré : pour ne citer que cet exemple, l’ouvrage de Sara Ahmed *Queer Phenomenology* déploie le concept d’orientation spatiale en *désorientation*, qu’elle applique entre

---

<sup>93</sup> Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*.

<sup>94</sup> Iris Marion Young, « Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality », *Human Studies* 3, n° 2 (1980) : 137-56 ; Jeffner Allen, « Through the wild region: An essay in phenomenological feminism », *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18, n° 1-3 (83 1982) : 241-56; Butler, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory » ; Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception » ; Elizabeth Grosz, *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism* (St. Leonards, NSW : Allen & Unwin, 1994).

autres à l'orientation sexuelle, mais qui a aussi été utilisée pour aborder l'expérience incarnée de la maladie, du handicap, de l'amour, de l'oppression et plus encore<sup>95</sup>.

Aux États-Unis, en tant que pionnière, Iris Marion Young est devenue une incontournable de la phénoménologie féministe avec son texte « Throwing Like a Girl<sup>96</sup> » qui reprend sans ambiguïté les concepts issus de la *Phénoménologie de la perception*, notamment ceux d'intentionnalité, d'orientation, d'espace vécu et de schéma corporel. En effet, prenant pour point de départ l'importance du corps dans l'expérience vécue, Young écrit : « En tant que pure présence au monde et ouverture à ses propres possibilités, le corps est le siège de l'intentionnalité. L'acte intentionnel primordial est par conséquent le mouvement du corps s'orientant selon son milieu et s'y mouvant<sup>97</sup>. » En assumant ainsi l'importance de la spatialité dans le vécu corporel, Young présente en quelques sortes un prolongement de la phénoménologie merleau-pontienne, s'appliquant à faire une déclinaison féminine de ses concepts. Elle déploie un portrait de la corporéité qui s'assume déjà plus spécifique que la prétention au neutre phénoménologique. S'intéressant essentiellement à la spatialité du corps, Young épargne cependant volontairement<sup>98</sup> un volet important de l'existence corporelle : la sexualité.

Il faut dire que Merleau-Ponty lui-même ne passe que brièvement sur le sujet, en proportion avec l'ampleur de son œuvre : n'y sont consacrées qu'une vingtaine de pages sur les trois cent de la *Phénoménologie de la perception*. Néanmoins, il reconnaît à la sexualité une modalité fondamentale d'être-au-monde qui coïncide avec l'existence même. En réponse à cette section relativement peu étudiée dans la littérature, la plus importante critique directement adressée à la sexualité selon Merleau-Ponty se présente dans l'article de Judith Butler intitulé « Sexual Ideology and Phenomenological Description<sup>99</sup> », sa lecture portant sur la sexualité et les normes hétérosexuelles implicites. Au demeurant, on retrouve chez Merleau-Ponty un rôle important de la sexualité dans ce court chapitre, puisqu'il serait le lieu par excellence de rapports entre les

---

<sup>95</sup> Mentionnons, parmi plusieurs autres travaux mobilisant la désorientation : Ami Harbin, « Bodily Disorientation and Moral Change », *Hypatia* 27, n° 2 (2012) : 261-80 ; Corinne Lajoie, « Being at Home: A Feminist Phenomenology of Disorientation in Illness », *Hypatia* 34, n° 3 (2019) : 546-69.

<sup>96</sup> Young, « Throwing like a Girl ».

<sup>97</sup> Iris Marion Young, « Lancer comme une fille: Une phénoménologie de la motilité, de la spatialité et du comportement corporel féminins », *Symposium*, trad. Donald A. Landes, Capucine Mercier, et Marie-Anne Casselot 21, n° 2 (2017) : 30.

<sup>98</sup> Young, 23.

<sup>99</sup> Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception ».

individus, et où il aurait été de mise de considérer mieux les relations genrées – cela impliquerait d’abord aussi d’admettre que le corps sexué n’est pas *ipso facto* genré, ni même sexé. Nonobstant, des discussions sont aussi menées au sujet des relations homme-femme – ne serait-ce que de manière oblique – dans plusieurs autres textes plus tardifs, par exemple *L’institution/La passivité* ou encore les cours de psychologie à la Sorbonne de 1949-1952. Dans ce chapitre, j’argumenterai qu’en déployant une conception de la sexualité « anonyme », on trouve non seulement chez le Merleau-Ponty des années 40 une occasion manquée de penser le genre en phénoménologie, mais que l’analyse en aurait bénéficié pour mieux comprendre cette dimension importante de la corporéité. En creusant cet aspect du texte, je présenterai les principales notions de la théorie de la sexualité présentées dans la *Phénoménologie de la perception*, afin de les mettre ensuite en relation avec les critiques déployées par Judith Butler et par Luce Irigaray. Cette opposition me permettra de problématiser à la source la théorie de la sexualité de Merleau-Ponty : la sexualité, telle que présentée dans la *Phénoménologie de la perception*, présente des éléments contradictoires en ce qui a trait à l’intentionnalité et à l’intersubjectivité. Ainsi, je vise souligner les éléments de sa conception de la sexualité qui s’avèrent conflictuels, tout en lui rendant ce qui lui est dû, c’est-à-dire penser les corps dans leur dimension à la fois individuelle et sociale-historique. Mon objectif est de voir comment peut être pensée une phénoménologie de la sexualité dans des termes féministes, en passant par les autres sections de l’ouvrage et par d’autres textes de Merleau-Ponty. Cela s’avèrera une lecture plus complète de la phénoménologie des corps sexués, ainsi que le souligne Sonia Kruks :

The more abstract account of individual embodiment, located in the earlier parts of the book (which is where feminists have tended to focus their critique that Merleau-Ponty’s generic body is masculine), must be interpreted through the more complex lenses of the later sections. In these later sections, culture, language, politics, and history are shown always and already to imbue the body-subject, and even the simplest and apparently most isolated acts of perception are, Merleau-Ponty demonstrates, profoundly social<sup>100</sup>.

Au plan conceptuel, parler de sexualité et de corps requiert de préciser la conception du féminin avec laquelle je travaille dans ce chapitre. Loin d’utiliser une conception biologisante ou essentialiste du corps (ce qui consiste en un essentialisme que Merleau-Ponty déjà tentait d’éviter), l’expérience du féminin en phénoménologie se rattache davantage au volet de l’*expérience vécue* que de la physiologie ou de caractéristiques « essentielles » du vécu, lesquelles seraient au mieux

---

<sup>100</sup> Kruks, « Merleau-Ponty and the Problem of Difference in Feminism », 30.

de l'ordre des structures quasi-transcendantales telles que les définit Guenther. Camille Froidevaux-Metterie propose que « [le féminin] n'est pas assimilable au corps tel que présentant des caractéristiques sexuées féminines [...]. Il n'est pas réductible non plus aux processus de socialisation genrés [...]. Ni condition culturelle ni réalité naturelle, le féminin conjugue en quelque sorte ces deux aspects sans s'y réduire<sup>101</sup>. » Qui plus est, suivant Simone de Beauvoir qui énonçait dans le *Deuxième Sexe* que les femmes, comme les hommes, sont leurs corps, les femmes peuvent contrairement à ces derniers difficilement s'en abstraire ou s'en éloigner, « enfermée[s] dans [leur] chair<sup>102</sup> », par une association culturelle plus que par un fait naturel. Elles ont été réduites à n'être que des corps<sup>103</sup>, ce qui met en exergue l'expérience intensément corporelle du vécu féminin (sans qu'une telle corporéité féminine ne veuille dire que les corps des femmes soient essentiellement caractérisés par cette réduction à leur corps, biologiquement ou socialement). À partir de cette définition, Froidevaux-Metterie remarque que « les femmes sont des individus phénoménologiques par excellence, c'est-à-dire des individus pour lesquels toute relation et toute signification sont toujours simultanément et indissolublement subjectives et corporelles<sup>104</sup> ». Il ne s'agirait donc pas de réduire les femmes à leurs corps, déjà multiples que soient les corps féminins. Dans une perspective relativement rapprochée de celle de l'existence incarnée merleau-pontienne, Froidevaux-Metterie propose donc d'envisager le féminin comme un « rapport à soi, aux autres et au monde qui passe nécessairement par le corps et qui se trouve de ce fait déterminé par lui ». Le corps est donc ce prisme par lequel doit s'inscrire toute expérience et, en tant que sol commun des expériences dans leur multiplicité, il me permettra d'emprunter la démarche phénoménologique sans jugement prescriptif sur les configurations corporelles qui constituent le féminin.

## 2.1 Le rendez-vous manqué du genre en phénoménologie

### L'absence du « problème des sexes » chez Husserl

Force est de constater que le féminin met du temps avant de surgir dans les textes de phénoménologie. Il n'y surgit nulle part comme dimension de l'existence digne de mention avant

---

<sup>101</sup> Froidevaux-Metterie, 21.

<sup>102</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, 2 (Paris : Gallimard, 2012), 478.

<sup>103</sup> Je reprends l'expression de Camille Froidevaux-Metterie dans son livre *Un corps à soi*.

<sup>104</sup> Froidevaux-Metterie, *Un Corps à soi*, 21.

Beauvoir<sup>105</sup>. Or, bien le corps joue un rôle charnière dans la phénoménologie de Husserl<sup>106</sup>, nous sommes encore loin de pouvoir y identifier une sexuation des corps, même dans la discussion de l'acte sexuel de *Téléologie universelle* des années 30. La réduction phénoménologique, toujours liant la conscience transcendantale au corps, suspend les déterminations personnelles de la subjectivité. L'embûche méthodologique entourant la phénoménologie féministe n'est toujours pas entièrement résolue, et l'on fait nécessairement face à des difficultés lorsqu'on la tient dans l'enceinte d'une phénoménologie transcendantale. Cela dit, la difficulté certaine de la réduction à parachever transcendantalement l'égoïté d'un pur sujet et à accéder aux structures universelles de la subjectivité (transcendantale, empirique, psychologique) ont marqué Merleau-Ponty, qui soulignait dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception* que « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète<sup>107</sup> », une impossibilité laissant peut-être ouverte une brèche pour la phénoménologie féministe et critique.

Le problème méthodologique de la phénoménologie féministe est également noté par Johanna Oksala, qui voit une impossibilité de traiter de la question du genre ou de la différence sexuelle en phénoménologie classique en vertu du principe de réduction phénoménologique :

This possibility has to be denied on the grounds that, in the proper transcendental attitude all the self-interpretations and bodily characteristics of the transcendental ego are bracketed, and in this sense it is incorporeal and above the concrete life-world. The true transcendental is universal pure subjectivity understood as consciousness, with its reality status and the reality status of its objects both placed in brackets<sup>108</sup>.

À partir de ce qu'Oksala nomme la « lecture classique » du genre en phénoménologie, en conservant la dualité *transcendantal/concret*, la difficulté théorique de faire une phénoménologie féministe subsiste tant que le genre est classé dans la *concrétude* de la subjectivité. Il faut cela dit

---

<sup>105</sup> Il est généralement entendu que Simone de Beauvoir est l'une des premières à faire une distinction entre sexe et genre dans sa conceptualisation du féminin/masculin, bien que le terme de « genre » ne soit pas encore institué. On retiendra pour ce mémoire que plusieurs textes cités utilisent « sexe » là où nous parlerions aujourd'hui de genre.

<sup>106</sup> En plus du rôle du corps dans la phénoménologie husserlienne développé au chapitre précédent, voir entre autres Edmund Husserl, *Philosophie première (1923-24): Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. Arion L Kelkel (Paris : Presses universitaires de France, 2001), 86-87 ; Husserl, *Méditations cartésiennes*, 163 ; Françoise Dastur, *Husserl: des mathématiques à l'histoire* (PUF, 2014), 128-31. Les travaux de Maren Wehrle s'appuient aussi remarquablement sur la corporéité comme élément d'importance dans la phénoménologie husserlienne. Voir par exemple Maren Wehrle, « Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19, n° 3 (2020) : 499-521 ; Maren Wehrle, « Normality as embodied space. », dans *The Husserlian Mind*, dir. Jacobs, Hanne (Routledge, 2021).

<sup>107</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 14.

<sup>108</sup> Johanna Oksala, « A phenomenology of gender », *Continental Philosophy Review* 39, n° 3 (2007) : 230.

déjà souligner son erreur dans la caractérisation de l'attitude transcendantale comme « incorporelle », puisque l'*ego* transcendantal a toujours une inscription corporelle et perceptive même en tant que subjectivité pure. En outre, en ce qui concerne une phénoménologie du genre, le problème n'est pas particulièrement dénoué, Oksala invitant dans son article à se tourner vers une lecture intersubjective ou post-phénoménologique pour fonder une phénoménologie féministe, et non pas à utiliser une méthodologie « classique » en phénoménologie.

Chez les auteurs dits « classiques », cette notion se fait bien rare<sup>109</sup> : chez Husserl, la notion de différence sexuelle fait office de « problème » dans la *Crise des sciences européennes*, en apparaissant aux côtés de plusieurs difficultés dans la constitution transcendantale :

Ce qui fait apparaître également, à différents niveaux, d'abord pour les hommes [*sic*], et finalement universellement, les problèmes de la générativité, les problèmes de l'historicité transcendantale, ceux du questionnement transcendantal en retour, par lequel on remonte des formes d'essence de l'existence humaine dans la socialité, dans les personnalités d'un ordre supérieur, à leur signification transcendantale et donc absolue ; au-delà encore les problèmes de la naissance et de la mort et de la constitution transcendantale de leur sens en tant qu'événements mondains, comme aussi *le problème des sexes*<sup>110</sup>.

En quoi les sexes posent-ils problème pour la constitution chez Husserl? Dans son article « Husserl, Beauvoir and the Problem of the Sexes », Zimmer répond qu'il s'agit d'un problème entre la concrétude de la subjectivité et la constitution transcendantale :

Even though "I am certain of being a human being who lives in this world", the same person must account for the "obvious" nature of that givenness, a method that now requires that the ego "systematically inquire back, and thereby becoming acquainted with itself, the transcendental ego, in its concreteness<sup>111</sup>". The problem of the sexes thereby emerges as a

---

<sup>109</sup> Alia Al-Saji relève son apparition dans le texte « Téléologie universelle » de Husserl dans lequel il est question de la sexualité comme « pulsion intersubjective » et comme « modalité de la conscience transcendantale », mais conclut qu'il en traite finalement principalement dans ses fonctions reproductives. Voir Alia Al-Saji, « Bodies and sensings: On the uses of Husserlian phenomenology for feminist theory », *Continental Philosophy Review* 43, n° 1 (2010) : 15-16.

<sup>110</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel (Paris : Gallimard, 2008), 213-14.

<sup>111</sup> « Je suis certain d'être un homme [*sic*], qui vit dans ce monde, etc., et je n'ai pas là-dessus le moindre doute. Mais c'est justement le grand problème, que de comprendre cette évidence. » La méthode « exige que l'ego se questionne systématiquement en retour à partir de son phénomène-de-monde concret, et qu'il apprenne du même coup à se connaître lui-même, l'ego transcendantal dans sa concrétude. » Husserl, 213. Cité par Zimmer en anglais : Edmund Husserl, *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*, trad. David Carr (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1984), 187.



constitutional problem: as with birth and death, the sexes prove to be an obstacle for Husserl in the elucidation of the transcendental constitution of their meaning<sup>112</sup>.

Selon Zimmer, l'ego est toujours inscrit dans le monde – s'il retourne vers sa subjectivité transcendante, la naissance et la mort posent un problème parce qu'ils appartiennent à l'ego empirique comme contenus que l'ego transcendantal ne peut saisir. La sexualité semble ainsi appartenir au problème transcendantal de la constitution – appartenant à l'ego empirique, mais insaisissable transcendentalement. La sexualité ne peut être saisie par le « corps muet » de la réduction phénoménologique, comme l'écrit Husserl : « L'ego est donné apodictiquement dans le coup d'envoi de l'époque, mais il y est donné comme "concrétion muette"<sup>113</sup>. » Comme la naissance et la mort, qui appartiennent au monde commun, le problème des sexes a « son propre mode d'« être » "donnée-en-personne" », mais qui produisent pour un étant particularisé un sens d'être qui lui est originellement sien<sup>114</sup>. Relativement à ma problématique, ce qui s'en dégage est que l'occurrence de la question des sexes chez Husserl marque l'incompatibilité méthodologique entre une phénoménologie transcendante et la question empirico-psychologique de la différence sexuelle. C'est ce que souligne Zimmer lorsqu'elle soutient que Husserl semble reconnaître la difficulté posée par la différence :

that the problem of the sexes comes up in light of this phenomenological struggle to uncover the mechanism of the constitution of transcendental intersubjectivity is to say that Husserl recognizes something of difference in constitution and anticipates how this difference complicates concepts of transcendental and intersubjectivity alike<sup>115</sup>.

Chez Merleau-Ponty, la notion de sexe ou de genre est tout aussi absente de l'examen mené dans la *Phénoménologie de la perception*, et ce, malgré l'analyse qu'il consacre à la sexualité. Le modèle utilisé par Merleau-Ponty est celui de Schneider, qu'il conçoit comme sujet « anormal » dans le but de relever par la négative le schéma sexuel du sujet « normal ». Cela dit, même si le genre n'y figure pas comme donnée signifiante, il existe certaines occurrences du féminin de part et d'autre des écrits de Merleau-Ponty. Sans être présentées sous l'angle de la différence sexuelle, les occurrences du féminin semblent caractériser des intentionnalités non achevées, qui peinent à

---

<sup>112</sup> Amie Leigh Zimmer, « Husserl, Beauvoir, and the Problem of the Sexes: Standpoint Epistemology and Feminist Politics », *Simone de Beauvoir Studies* 32, n° 1 (2022) : 114.

<sup>113</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, 213.

<sup>114</sup> Husserl, 214.

<sup>115</sup> Zimmer, « Husserl, Beauvoir, and the Problem of the Sexes », 113.

se transcender, et qui se rangent finalement aux côtés des exemples permettant de conclure à un sujet normal par la négative, comme avec Schneider.

Dans ce contexte, j'aimerais argumenter que les occurrences du féminin dans sont le signe d'un phallocentrisme qui est aussi à l'œuvre dans le chapitre sur la sexualité. En ce sens, autant l'*absence* que les rares *présences* du féminin sont éloquentes. Après avoir considéré le féminin dans ses apparitions ponctuelles dans les travaux de Merleau-Ponty, je considérerai son absence notoire de la théorie de la sexualité dans la *Phénoménologie de la perception*. Suivant la critique apportée par Judith Butler, il s'agira de relever comment la théorie de la sexualité merleau-pontienne pose un problème du point de vue de l'intentionnalité. Ensuite, je soutiendrai qu'au-delà de l'argument amené par Butler, la théorie de la sexualité de Merleau-Ponty découlant implicitement de sa posture épistémique est incompatible avec les propos qu'il tient ailleurs par rapport à l'intentionnalité. Finalement, j'aborderai la critique d'Irigaray portant quant à elle sur *Le Visible et l'Invisible*, problématisant l'invisibilisation du féminin, et en particulier du maternel, dans la pensée du concept de *chair*, ce qui montre que cette indifférence à la question des sexes dépasse le Merleau-Ponty des années 40.

#### *Présence et absence du féminin : expression vitale dans l'anorexie et l'aphasie*

Selon Merleau-Ponty, un élément central de la sexualité est qu'elle montre le « rapport d'expression réciproque » qui existe entre la vie corporelle ou charnelle et le psychisme<sup>116</sup>. La sexualité, parce qu'elle est coextensive à l'existence humaine, ne lui est donc ni primordiale ni seconde, puisqu'elles existent sur le même tableau. Si le corps peut, par la sexualité (ou plus généralement par le fait d'entrer en relation et d'exister dans un rapport d'intercorporéité), se fermer au monde (par exemple avec les cas de l'aphonie ou de l'anorexie nommés par Merleau-Ponty<sup>117</sup>), « mon corps est aussi ce qui ouvre au monde et m'y met en situation<sup>118</sup>. » Pour exprimer ce rapport existentiel-corporel au monde, Merleau-Ponty mobilise l'exemple d'une jeune fille présentant des symptômes d'aphasie :

Une jeune fille à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime perd le sommeil, l'appétit et finalement l'usage de la parole. Au cours de l'enfance, on trouve une première manifestation d'aphonie à la suite d'un tremblement de terre, puis un retour à l'aphonie à la

---

<sup>116</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 197.

<sup>117</sup> Merleau-Ponty, 202.

<sup>118</sup> Merleau-Ponty, 203.

suite d'une peur violente. Une interprétation strictement freudienne mettrait en cause la phase orale du développement de la sexualité. Mais ce qui est « fixé » sur la bouche, ce n'est pas seulement l'existence sexuelle, ce sont, plus généralement, les relations avec autrui dont la parole est le véhicule. Si l'émotion choisit de s'exprimer par l'aphonie, c'est que la parole est de toutes les fonctions du corps la plus étroitement liée à l'existence en commun, ou, comme nous dirons, à la coexistence<sup>119</sup>.

Dans ce cas d'aphasie qu'il rapporte, Merleau-Ponty met en contraste l'existence sexuelle et l'être-avec-autrui. Le phénoménologue considère que le sujet se ferme à une expérience intersubjective et, corollairement, à la vie, en se refusant au langage par des processus psychologiques inconscients. L'exemple de l'aphasie est un passage important et révélateur parce que, d'une part, il s'agit d'une des seules occurrences explicites du féminin dans ses travaux. D'autre part, cet exemple n'est pas non plus *mineur*, étant donné l'intérêt porté à l'expression et à la parole dans la pensée de Merleau-Ponty, ne serait-ce qu'avec l'examen détaillé de l'aphasie réalisé dans *Le problème de la parole : Notes de cours au Collège de France (1953-1954)*, et dans *L'institution/La passivité : Note de cours au Collège de France (1954-1955)*. Or, dans ces ouvrages, il fait aussi abstraction des considérations situationnelles – dans ce cas, la situation féminine – pouvant être liées à l'aphasie.

Cet exemple, comme plusieurs autres rapportés ailleurs dans la *Phénoménologie de la perception*, suit une interprétation freudienne. La psychanalyse peut être à son tour critiquée pour les préjugés misogynes que Freud applique dans le traitement psychanalytique de certaines patientes et dans la caractérisation de l'hystérie comme condition étiologique sexuelle, reconduisant des préjugés liés à l'être-au-monde et à la psychologie féminine – plusieurs critiques l'ont déjà fait<sup>120</sup>. « La malade rompt avec la vie de relations dans le milieu familial, dit Merleau-Ponty. Plus généralement elle tend à rompre avec la vie<sup>121</sup>. » Tout comme avec le langage, se fermer à la sexualité comme mode d'entrer en relation est vu comme une manière de se fermer à la vie en commun : cet exemple d'aphasie donne l'occasion à Merleau-Ponty de conclure que « dans l'hystérie et dans le refoulement, nous pouvons ignorer quelque chose tout en le sachant

---

<sup>119</sup> Merleau-Ponty, 198.

<sup>120</sup> Gilman, Sander L. et al., dir., *Hysteria Beyond Freud* (Oakland : University of California Press, 2022). En particulier, le chapitre d'Elaine Showalter : « Hysteria, Feminism and Gender », pp. 286-344. Hélène Cixous, *Le rire de la Méduse et autres ironies* (Paris : Galilée, 2010) ; Hélène Cixous, « Le sexe ou la tête ? », *Les Cahiers du GRIF* 13, n° 1 (1976) : 5-15. On peut aussi trouver une critique de la psychanalyse freudienne dans la pièce *Portrait de Dora* écrite par Cixous, d'après l'étude de cas figurant dans *Cinq psychanalyses*.

<sup>121</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 198. Je souligne.

parce que nos souvenirs et notre corps, au lieu de se donner à nous dans des actes de conscience singuliers et déterminés, s'enveloppent dans la généralité<sup>122</sup>. » Cette généralité est un anonymat, au sens où l'individu peut conduire son corps sans avoir conscience de certaines choses particulières. Le corps n'a donc pas toujours besoin de la conscience pour s'ouvrir ou se fermer à l'existence : par le corps,

le mouvement de l'existence vers autrui, vers l'avenir, vers le monde peut reprendre comme un fleuve dégèle. Le malade retrouvera sa voix, non par un effort intellectuel ou par un décret abstrait de la volonté, mais par une conversion dans laquelle tout son corps se rassemble, par un véritable geste, comme nous cherchons et retrouvons un nom oublié non pas « dans notre esprit » mais « dans notre tête » ou « sur nos lèvres »<sup>123</sup>.

Le rapport entre vie corporelle et vie psychique, mis ici en lumière avec le cas d'une jeune fille aphasique, est en ce sens un savoir corporel qui est caché à la vie psychique manifesté ici dans le cadre de la psychologie et de la psychanalyse.

Ainsi peut dire Merleau-Ponty que le corps implique la totalité de l'existence parce qu'elle se réalise en lui ; la citation précédente montre que le corps est porteur de signification dans l'expression et dans le geste. Si la pensée est une présence indifférenciée de contenus au sein de la conscience, la parole agit comme l'expression dans le monde de la pensée qui n'existe pas primordialement dans un contenu idéal, abstrait. De même, le corps *exprime* l'existence : il est le véhicule par lequel il la réalise, par lequel il concrétise ses possibilités et incarne ses possibilités abstraites, parce qu'il est porteur d'une intentionnalité et d'un pouvoir de signification. Disant en outre que *la parole exprime la pensée*, Merleau-Ponty écrit lorsqu'il parle du corps comme expression et parole que

la pensée n'est rien d' « intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence prétendu est bruisant de paroles, cette vie intérieure est un *langage* intérieur<sup>124</sup>.

Ce que cet exemple montre également, c'est que le corps – en déjouant l'esprit – peut se *fermer au monde* en un sens existentiel. Ayant posé que le langage est une modalité centrale

---

<sup>122</sup> Merleau-Ponty, 200.

<sup>123</sup> Merleau-Ponty, 203.

<sup>124</sup> Merleau-Ponty, 223. Je souligne.

d'entrer en relation avec autrui, il en découle qu'en devenant aphasique, autrui n'existe plus comme interlocuteur possible. Symptôme hystérique par excellence, l'aphasie est une disparition de tout un champ de possibilités lié au rapport intersubjectif : « je me retranche même de ce mode de communication et de signification qu'est le silence<sup>125</sup>. » Par-là, le corps ne réalise pas l'existence, puisqu'il s'empêche d'actualiser dans son activité les modalités d'existence que sont l'être-au-monde et l'être-avec-autrui.

Cette forme de fermeture au monde – liée à la sexualité dans cet exemple – exprime à mon sens un préjugé sur la féminité, qui se présente ici comme illustration d'une intentionnalité anormale, entravée. Alors que Merleau-Ponty considère le sujet comme historique et culturel (et dans un cadre donc où le monde agit sur le sujet autant que le sujet sur le monde), il est intéressant de voir l'absence de l'idée d'une *situation* telle que conceptualisée par Beauvoir. Ces exemples ne sont pas l'objet d'une « fermeture au monde » banale, mais sont liés à une situation d'oppression où les possibilités de réaliser sa liberté subjective, de se transcender dans des projets, sont limitées. L'oralité représente un des lieux notoires par lesquels performer un acte de révolte, étant donné que par la bouche se réalisent les actes de communiquer, de se nourrir, et d'exercer une sexualité. Les exemples choisis par Merleau-Ponty de l'anorexie et de l'aphasie ne sont pas triviaux : dans une situation où les actes de résistance sont limités dans un contexte d'oppression patriarcale et notamment à l'époque de Merleau-Ponty, les symptômes sont liés à une incapacité à s'affirmer en tant que sujet féminin, ce que Merleau-Ponty échoue à constater, présentant son exemple comme un parmi d'autres – comme un exemple du refus d'exister relativement « neutre ».

## **2.2 La sexualité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty**

Ces deux exemples de sujets rompant avec certaines modalités d'expression vitale figurent dans le cadre plus général de l'analyse des corps sexués dans la *Phénoménologie de la perception*. Ce court chapitre intervient dans l'économie de l'ouvrage comme exemple d'une modalité d'être qui permet de faire surgir des objets dans le champ perceptif et qui permet, inversement, de faire en sorte que le sujet « vient à être<sup>126</sup> » au monde par l'appel de ces objets. La sexualité permet donc de voir « comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour » pour permettre de « comprendre mieux par-là comment des objets et des êtres peuvent exister en

---

<sup>125</sup> Merleau-Ponty, 200.

<sup>126</sup> Je traduis l'expression *come into being* tirée des travaux de Gayle Salamon.

général [pour moi]<sup>127</sup>. » Comme nous l'avons vu, l'analyse phénoménologique de la sexualité est offerte par Merleau-Ponty à travers une analyse du cas Schneider, un homme dont les facultés motrices et kinesthésiques ont été affectées par un traumatisme au lobe occipital. Schneider est appréhendé comme un sujet dont le désir sexuel n'est pas tout à fait fonctionnel. Notamment, il ne cherche pas à se satisfaire, ne manifeste pas la volonté de poursuivre un acte interrompu, ni n'entreprend d'acte sexuel lui-même<sup>128</sup>. Il est clair pour Merleau-Ponty que son profil est celui d'une sexualité *anormale* dans le cadre du texte de la *Phénoménologie de la perception* : selon lui, « la pathologie met en évidence [...] une *zone vitale* où s'élaborent les possibilités motrices, perceptives et même les possibilités intellectuelles<sup>129</sup>. » En examinant Schneider, Merleau-Ponty rejette les explications représentationnelles et physiques de la motivation sexuelle, ce qui lui permet de poser

[qu'] il faut qu'il y ait un Eros ou une Libido qui animent un monde original, [qui] donnent valeur ou signification sexuelles aux stimuli extérieurs et dessinent pour chaque sujet l'usage qu'il fera de son corps objectif. C'est la structure même de la perception ou de l'expérience érotique qui est altérée chez Schn. Chez le normal, *un corps n'est pas 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. Pour Schn., au contraire, un corps féminin est sans essence particulière : c'est surtout le caractère, dit-il, qui rend une femme attrayante, par le corps elles sont toutes semblables<sup>130</sup>.

Le schéma sexuel, selon cette citation, est l'organisation individuelle « normale » résultant d'une « totalité » affective particulière (i.e. le désir) et manifestée dans des stimuli physiques orientés vers un autre corps. Le schéma sexuel sous-tend donc l'expression corporelle et le geste, et double le schéma corporel pour donner au style ineffable du corps<sup>131</sup> son pendant dans ses manifestations sexuelles. Dans le cas de Schneider, il a perdu la perception *érotique* : il envisage

---

<sup>127</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 191.

<sup>128</sup> « Un malade [Schneider] ne recherche jamais plus de lui-même l'acte sexuel. Des images obscènes, les conversations sur des sujets sexuels, la perception d'un corps ne font naître chez lui aucun désir. Le malade n'embrasse guère et le baiser n'a pas pour lui valeur de stimulation sexuelle. Les réactions sont strictement locales et ne commencent pas sans contact. Si le prélude est interrompu à ce moment, le cycle sexuel ne cherche pas à se poursuivre. Dans l'acte sexuel, l'*intromissio* n'est jamais spontanée. Si l'orgasme intervient d'abord chez la partenaire et qu'elle s'éloigne, le désir ébauché s'efface. » Merleau-Ponty, 192.

<sup>129</sup> Merleau-Ponty, 193.

<sup>130</sup> Merleau-Ponty, 193. Je souligne.

<sup>131</sup> L'expression « the ineffable style of the body » est tirée de Gavin Rae, « Merleau-Ponty on the Sexed Body », *Journal of Phenomenological Psychology* 51, n° 2 (2020) : 169.

les corps dans leur présence avec une « neutralité » affective comme simple objets – les corps sont tous pareils et ne suscitent pas un désir particulièrement prononcé.

Alors donc que la théorie de la sexualité repose presque exclusivement sur le rapport de Schneider à l'objet de son potentiel désir se profile le principal motif de critique de Butler : le point de vue essentialisant s'assimile au désir masculin : « his descriptions of the universal features of sexuality reproduce certain cultural constructions of sexual normalcy<sup>132</sup>. » Plus précisément, cette normativité sexuelle est selon Butler une hétéronormativité :

Read in light of Simone de Beauvoir's later claim in *The Second Sex*, that women are culturally constructed as the Other, reduced to their bodies and, further, to their sex, Merleau-Ponty's description of the "metaphysical structure" of bodily existence appears to encode and reify that specific cultural dynamic of heterosexual relations<sup>133</sup>.

Rae argumente, en réponse à Butler particulièrement, que la perspective masculine ne serait pas une assomption de l'hétérosexualité de Schneider menant à une philosophie hétéronormative, mais est une analyse à partir de faits connus<sup>134</sup> (i.e. l'attirance préalable de Schneider pour les femmes). Foutier, quant à elle, conclut que le standard de normalité à l'œuvre n'est pas une « sexualité masculine normale », mais la sexualité normale de Schneider en particulier<sup>135</sup>. Or, si Foutier reprend dans son article la théorie de la sexualité de Merleau-Ponty, elle ne manque pas de la qualifier de rudimentaire<sup>136</sup> et se fait relativement critique en maintenant l'idée de base de Butler que cette conception de la sexualité ne considère pas la différence sexuelle. En contraste, Rae s'éloigne de Butler en défendant que même en faisant appel à un schéma corporel anonyme et originaire, Merleau-Ponty ne doit pas être taxé d'oublier les différences sexuelles, ni même de renforcer une analyse particulièrement masculine<sup>137</sup> – ce qui est à mon avis beaucoup trop charitable. J'aimerais montrer en quoi Rae a tort pour m'engager davantage dans une lecture d'inspiration butlérienne de Merleau-Ponty.

---

132 Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 92.

133 Butler, 97.

134 Rae, suivant l'argument d'Anna Petronella Foutier, « Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty », *Hypatia* 28, n° 4 (2013) : 774.

135 Rae, « Merleau-Ponty on the Sexed Body », 172 ; Foutier, « Language and the Gendered Body », 774.

136 Foutier, « Language and the Gendered Body », 779.

137 Rae, « Merleau-Ponty on the Sexed Body », 172. Je traduis.

Selon Rae, les critiques de Merleau-Ponty affirment l'importance de *commencer* leur enquête phénoménologique par la différence sexuelle. Ce faisant, elles entameraient la distinction entre la perception d'objet et la perception érotique dans sa pré-réflexivité, prenant alors le statut second de la perception objective comme objet d'analyse premier, et renversant l'ordre phénoménologique. Cela engendrerait ainsi une « erreur méthodologique et conceptuelle » en « risquant d'introduire des présupposés issus du jugement réflexif dans l'analyse des perceptions pré-réflexives<sup>138</sup>. » Cette conclusion montre à mon avis l'incompréhension de Rae sur la question : l'ordre phénoménologique décrit n'est pas rejeté au sein de la littérature féministe. En effet, le point de départ qu'il insiste que nous continuions à endosser est celui-là même qui est critiqué par les autrices féministes qu'il mentionne (Butler et Young, principalement) : ces dernières critiquent précisément que *commencer* par un niveau d'analyse pré-conceptuel où le corps est anonyme risque fortement d'introduire les biais de l'auteur ou autrice en tant qu'il ou elle est un sujet situé, historique et culturel. Ces biais seraient introduits dans une analyse ontologique et dans des structures métaphysiques « universelles ». Rae souligne en outre que Merleau-Ponty considère les conditions de possibilité de la différence et que ses critiques comprennent inadéquatement le statut des déterminations sexuelles concrètes. Il rappelle, avec raison, l'importance de déployer une analyse au niveau pré-prédicatif, incluant au niveau pré-réflexif de la perception érotique, et soutient ensuite qu'une création de l'objet sexuel au niveau pré-conceptuel, tel que décrit par le schéma sexuel, ne doit pas être constitué par des catégories comme le féminin ou le masculin.

À mon sens, Rae quant à lui ne répond pas adéquatement aux critiques féministes parce qu'il ne montre pas comment Merleau-Ponty esquive le biais masculin. Même s'il a raison que considérer les différences sexuelles peut être en dehors de l'analyse pré-personnelle de la phénoménologie, l'analyse pré-personnelle n'est pas exempte de commettre des erreurs méthodologiques en introduisant des biais dans sa recherche de structures universelles – le problème est que, alors que la phénoménologie féministe assume un niveau d'analyse plus restreint (un être-au-monde délimité par le genre), la phénoménologie classique risque de commettre des erreurs méthodologiques bien plus sournoises en *universalisant* potentiellement des déterminations factices de l'être-au-monde masculin dans le corps phénoménologique anonyme et universel, à partir duquel nous pourrions *ensuite* considérer la différence sexuelle. D'une manière toute

---

<sup>138</sup> Rae, 173. Je traduis.



différente, les phénoménologues féministes qui risquent d'introduire des « biais » en sont conscientes et l'assument dans leur démarche philosophique, comme le fait Young :

Conformément à l'esprit existentialiste, qui met l'accent sur le caractère situé de l'expérience humaine, nous ne prétendons pas que la description phénoménologique établie ici et le comportement *typiquement* féminin sur lequel elle se base soient universels. Nous visons seulement à décrire les modalités de l'existence corporelle féminine des femmes vivant dans la société contemporaine, développée, urbaine, industrielle et capitaliste<sup>139</sup>.

En contraste, Rae pense que prendre pour départ une distinction conceptuelle trouvée au niveau réflexif ne décrit pas le corps vécu en soi, mais des jugements sur le corps vécu :

those who insist on starting with sexual difference fail to make the distinction that he [Merleau-Ponty] does between the reflective and pre-reflective levels of perception and simply start with the conceptual distinctions found at the reflective level to as a consequence attribute that conceptual schema to the pre-reflective, non-conceptual body. As such, their analysis does not describe the (pre-reflective) lived body *per se*, but a reflective judgement about the lived body<sup>140</sup>.

Si l'on rejette le genre comme participant du transcendantal, on peut arriver à la même conclusion de Rae en admettant que les structures quasi-transcendantales comme le genre relèvent d'un appareillage conceptuel du niveau réflexif. Or, une telle position semble refuser l'idée d'une influence des structures quasi-transcendantales sur les habitudes perceptives (préréflexives) ou cognitives (réflexives). Les structures quasi-transcendantales, selon Guenther, sont des « conditions de possibilité établies de manière contingentes – ce qui aurait pu être autrement – mais viennent à fonctionner comme si elles étaient nécessaires et inévitables. En ce sens, elles sont très similaires à l'*a priori* historique<sup>141</sup>. » L'erreur grossière de Rae est de penser que (i) la différence sexuelle est *nécessairement* et seulement vécue au niveau réflexif, sans intervenir dans l'expérience préréflexive de la perception érotique (i.e. que nous vivons tous·tes la perception érotique dans des structures universelles similaires peu importe notre genre), et (ii) que les distinctions conceptuelles trouvées au niveau réflexif ne peuvent pas agir comme informant et générant des significations dans les descriptions phénoménologiques, même si elles sont de l'ordre du quasi-transcendantal.

Dans son article, Rae argumente, *a contrario* de la tradition critique en philosophie féministe, que l'affirmation d'une neutralité chez Merleau-Ponty n'introduit pas une perspective masculine

---

<sup>139</sup> Young, « Lancer comme une fille », 23.

<sup>140</sup> Rae, « Merleau-Ponty on the Sexed Body », 174.

<sup>141</sup> Guenther, « Six Senses of Critique for Critical Phenomenology », 6. Je traduis.

dégradant le féminin, mais qu'elle prend plutôt part à la réduction phénoménologique insistant sur le besoin d'adopter une perspective cognitive particulière qui met entre parenthèses les jugements quotidiens et ordinaires appartenant à ce que Husserl nomme « l'attitude naturelle » nécessaire pour révéler l'essence transcendante d'un objet<sup>142</sup>. Rae défend la phénoménologie merleau-pontienne en établissant que la réduction doit fonctionner à partir d'une suspension des jugements sur les catégories ou la nature des êtres concrets, plutôt que de partir de déterminations sexuelles factices<sup>143</sup>. Rae prétend faire l'affirmation « radicale » selon laquelle plutôt que commencer l'enquête avec l'opposition binaire constitutive de la différence sexuelle, il faut distinguer le schéma corporel de ses déterminations factices afin de se déplacer *ensuite* vers la différence sexuelle. Il continue en expliquant que pour Merleau-Ponty, afin de comprendre la relation entre la corporéité et la sexualité d'une manière qui soit libérée de préjugés par rapport à ce que la sexualité est ou devrait être, il ne faut pas simplement partir de déterminations sexuelles factices, ce qui nous replacerait d'une part dans l'attitude naturelle que l'*époque* était censé suspendre provisoirement, mais qui risquerait d'essentialiser ces déterminations ontiques.

Croyant ainsi avoir clarifié le rôle de la *neutralité* dans les écrits de Merleau-Ponty, Rae ignore dans son analyse le fait que Merleau-Ponty utilise lui-même des déterminations ontiques (la sexualité de Schneider comme modèle pathologique, par exemple, pour révéler par la négative des structures du schéma corporel et de la sexualité). Il s'agit bel et bien d'abstraire de corps concrets une existence « généralisée » ou « anonyme ». La posture phénoménologique pour laquelle Rae argue, soit celle d'*ignorer les déterminations* (i.e. la différence sexuelle), est ce que Merleau-Ponty aspire à faire, mais elle est *aussi* la cause d'universalisation de déterminations ontiques. Opposer de manière aussi tranchée une méthodologie féministe au processus de description phénoménologique repose sur une mauvaise lecture de ce en quoi consiste une phénoménologie féministe.

Par rapport à la sexualité et à la différence sexuelle chez Merleau-Ponty, cette conclusion sur l'erreur de Rae me permet de me ranger davantage du côté de Butler : en somme, ce n'est pas uniquement parce que Merleau-Ponty choisit le cas de Schneider qu'il est accusé de réifier des normes sexuelles dites libérées du naturalisme. Cette accusation lui est portée parce qu'il est encore

---

<sup>142</sup> Rae, « Merleau-Ponty on the Sexed Body », 164.

<sup>143</sup> Rae, 164.

pris dans un biais masculin alors que ces mêmes structures sont qualifiées d'essentielles<sup>144</sup>, contribuant et problématisant en même temps la tentative féministe de penser une sexualité hors de l'idéologie hétéropatriarcale – ce que Rae n'a pas réussi à défendre non plus.

Un autre point de critique que Butler soulève à l'égard de Merleau-Ponty est qu'il développe un rapport intersubjectif sexuel dans lequel est à l'œuvre une dialectique de la reconnaissance sur le modèle du maître et de l'esclave, ce qui sera le prochain angle d'analyse de ce chapitre. La dialectique maître/esclave est une manifestation de l'intentionnalité masculine en relation aux femmes (et à d'autres hommes, du reste) dans un contexte hétéropatriarcal. Un tel rapport hypostasie une intentionnalité et une sexualité typiquement masculines. En ce sens, Merleau-Ponty est loin d'être absous des critiques qu'il fait lui-même eu égard aux préjugés et structures métaphysiques, puisqu'il réitère un impératif en naturalisant une sexualité essentiellement masculine et hétérocentrée bien au-delà du cas Schneider.

### *L'intentionnalité du désir est l'intercorporéité*

Avant de passer à la dialectique de la reconnaissance, il faut porter une attention plus particulière à l'intentionnalité érotique. Précisément, dans la perception érotique, la particularité du désir réside dans le type d'intentionnalité qu'elle suppose : plutôt que d'être un rapport du sujet à un objet, selon une structure traditionnelle de visée intentionnelle inhérente à la conscience, le désir agit selon Merleau-Ponty au plan du corps : « La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience<sup>145</sup>. » Au demeurant, le désir agit en liant le sujet non pas à un simple objet, mais à *un autre sujet*. Cette forme d'intersubjectivité dans la sexualité est en somme un rapport d'intercorporéité, puisque c'est bel et bien au corps que fait appel ce type d'intentionnalité, nous dit Merleau-Ponty : « Le désir comprend aveuglement en reliant un corps à un autre corps<sup>146</sup>. » Nous apparaît ainsi tout l'intérêt de la sexualité dans la *Phénoménologie de la perception* ; la sexualité est comprise comme une modalité existentielle fondamentale qui permet non seulement une prise sur le monde, mais un ancrage du sujet même *dans le monde humain*. Elle

---

<sup>144</sup> Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 86.

<sup>145</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 194.

<sup>146</sup> Merleau-Ponty, 194.

permet d'entrer en communauté avec d'autres sujets par la médiation du corps. La sexualité serait donc un exemple de modalité d'existence qui tient les sujets en communauté dans le monde dont la spécificité tient au fait qu'elle n'est pas la projection dans le monde sous la structure de la conscience intentionnelle (*cogitato-cogitatum*), mais d'un corps appelé par un autre corps, et donc d'un rapport ambigu entre la conscience, le corps et le monde. Dans ce rapport d'intercorporéité, le désir fait naître des zones corporelles en un sens que Merleau-Ponty apparente au schéma corporel, qui est l'organisation orientée de manière non consciente et pré-personnelle du corps en vue d'une action, et qui sous-tend le « je peux » phénoménologique. En contraste, le schéma sexuel est l'organisation de ce même corps, mais constitué préréflexivement par la perception d'un objet érotique (un corps), ce qui fait en même temps apparaître au monde le sujet perceptif. Autrement dit, le corps est « organisé » par la perception érotique, notamment par l'expérience intersubjective toujours préréflexive et préconceptuelle de sensations érotiques dans les zones érogènes.

Pour Merleau-Ponty, cette constitution d'un objet érotique par la perception et le désir s'opère par le contenu latent des représentations : « La sexualité se diffuse en images qui ne retiennent [du contenu manifeste] que certaines relations typiques, qu'une certaine physionomie affective<sup>147</sup> ». Le contenu latent peut surgir derrière le contenu manifeste de l'expérience présent dans le monde, puisque « de la région corporelle qu'elle habite plus spécialement, la sexualité rayonne comme une odeur ou comme un son<sup>148</sup> », réveillant le corps par des sensations de désir. Si l'acte perceptif peut, d'un même corps-objet, tirer une perception objective et une perception érotique, c'est parce que prise « comme atmosphère ambiguë, la sexualité est coextensive à la vie<sup>149</sup> », puisque de toute perception objective d'un corps *peut* se doubler une perception érotique. L'équivocité explique pourquoi la sexualité est si importante dans le cadre de la *Phénoménologie de la perception* : le phénomène sexuel est une expression de notre manière générale de projeter une signification dans notre milieu, ce pourquoi il ne s'agit pas d'un épiphénomène<sup>150</sup> de l'existence, mais d'une relation de coextensivité et d'osmose qui unit la sexualité et la vie. Salamon explique comment le désir se constitue dans le temps en remontant du même jet à l'histoire personnelle d'un sujet :

Like the body schema, the sexual schema is a temporal affair and, like the body schema, the presentness of the sexual schema is inescapable and spans different temporalities, always pointing

---

<sup>147</sup> Merleau-Ponty, 207.

<sup>148</sup> Merleau-Ponty, 207.

<sup>149</sup> Merleau-Ponty, 207.

<sup>150</sup> Merleau-Ponty, 197.

both to the past and to the future. This temporality of the sexual schema extends forward insofar as that which animates my body through desire depends upon those sensations, either compelling or painful, that I have previously experienced: my history shapes my desire<sup>151</sup>.

Enfin, la sexualité est en somme coextensive à la vie du sujet lui-même, et est aussi une pulsion intersubjective tenant les sujets fondamentalement en communauté, dans la mesure où « l'objet du désir supplante le soi comme centre<sup>152</sup>. »

Or, le mode d'intentionnalité requis pour entrer en relation entre le sujet de son désir est décrit dans la *Phénoménologie de la perception* comme une relation intercorporelle basée sur une *phénoménologie du regard*. Lorsque le sujet regarde l'autre, il se pose comme observateur, et non comme sujet regardé « objectivé » par le regard d'autrui.

[Le sujet désirant se place dans 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*, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi<sup>153</sup>.

De cette relation regardé-regardant se dégagent deux moments importants : d'abord, le modèle de la reconnaissance hégélienne dans la forme de la dialectique maître-esclave<sup>154</sup>, ensuite, l'impasse de la reconnaissance sexuelle. En premier lieu, Merleau-Ponty mobilise le modèle dialectique du maître et de l'esclave pour représenter le rapport intersubjectif à l'œuvre dans l'érotisme. Chez Hegel, ce modèle de relation repose sur la relation de domination du maître, mais représente une contradiction visant à être dépassée. Alors que le maître est en apparence caractérisé par sa liberté et l'esclave par son assujettissement, le rapport entretenu en est plutôt un de dépendance mutuelle. Le maître *dépend* de l'esclave pour asseoir son pouvoir et profite de l'objet produit par l'esclave, dans sa réalisation passive. Par ce même travail, il est dit de l'esclave qu'il transforme la Nature, qu'il crée l'objet. Dans son activité, l'esclave touche alors à une autre dimension de la liberté sous la forme d'un accomplissement, voire même d'une libération (à bien distinguer d'un concept de liberté) par son activité productive, renversant par le fait même la relation de domination : le maître, par sa passivité et sa dépendance à l'autre, devient l'esclave de son propre esclave. Au plan

---

<sup>151</sup> Salamon, *Assuming a Body*, 44-45.

<sup>152</sup> Salamon, 53. Je traduis.

<sup>153</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 205. Je souligne.

<sup>154</sup> Georg W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois (Paris : Vrin, 2006), 206-10.

intersubjectif, la dialectique se solde par une contradiction interne : alors que la relation maître-esclave repose sur une domination et une non-reconnaissance de l'agentivité de l'autre, il est cependant nécessaire pour le maître de *reconnaître* l'autre pour se connaître lui-même. Les implications pour les relations hétéronormatives sont graves : un tel modèle justifie une éthique de la « reconnaissance » que l'on dépend de l'autre pour son propre plaisir, ce qui est toujours une forme d'objectivation. Dans le domaine de la sexualité, il s'agit encore d'une objectification du corps qui n'est pas une reconnaissance, mais qui serait plutôt, pour emprunter le cadre conceptuel sartrien et beauvoirien, une mauvaise foi : une reconnaissance inauthentique qui est une fuite devant la liberté.

En second lieu, l'extrait où Merleau-Ponty mobilise la dialectique maître-esclave se termine sur une impasse. Une logique de possession est à l'œuvre dans la dialectique de la reconnaissance hégélienne dont Merleau-Ponty ne se défait point dans l'intersubjectivité inhérente au désir. Le phénoménologue est très clair sur le fait que la relation de désir contient de façon inhérente une relation de possession : « ce qu'on cherche à *posséder*, ce n'est donc pas un corps, mais un corps animé par une conscience<sup>155</sup>. » Par rapport à la sexualité, la relation de possession pose le problème de l'*égalité*, impossible à achever si l'on ne dépasse pas ce stade contradictoire de la dialectique de la reconnaissance. Chez Hegel, les deux rôles sont d'abord opposés, mais le processus de reconnaissance implique une négation de la situation initiale d'opposition verticale par une reconnaissance de leur dépendance mutuelle. Ce mouvement aboutit à une *Aufhebung*, ce qui n'est pas le cas chez Merleau-Ponty. Dépasser ce stade de la non-reconnaissance impliquerait une réalisation que le maître est radicalement dépendant de son esclave pour asseoir son propre pouvoir, en même temps que l'esclave détient une emprise sur le maître. Par transposition dans la sexualité, il s'agirait de reconnaître une dépendance mutuelle qui n'est pas épuisée par une conception objectifiante et appropriatrice de la sexualité. En admettant une interdépendance, la relation verticale est donc subvertie et doit en quelque sorte éclater pour ensuite être subsumée dans une négation déterminée. Mais une telle négation est chez Merleau-Ponty court-circuitée : le moment où autrui n'est plus *désirable* est le moment où l'autre devient *sujet*, le moment où l'esclave n'est plus autre mais devient *autrui*, là la fois désirable et non désirable, dangereux et fascinant.

---

<sup>155</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 205. Je souligne

### Contradictions du désir et ambiguïté du corps

Dans ce rapport impossible de reconnaissance, la source de l'impasse est liée à l'ontologie corporelle développée dans la *Phénoménologie de la perception* : parce que, du point de vue phénoménologique, je suis d'abord corps-sujet, Merleau-Ponty écrit que « les contradictions de l'amour se relie donc à un drame plus général qui tient à la structure métaphysique de mon corps, à la fois objet pour autrui [comme pour moi] et sujet pour moi<sup>156</sup> ». Le corps d'autrui, n'est pas ambigu lorsqu'il est perçu comme simple corps-objet. Il est déjà ambigu lorsque nous le constatons comme corps-sujet, parce qu'il est un corps *animé par une conscience agissante*, et qu'il devient dès lors corps-sujet d'autrui. Et c'est finalement dans la relation d'érotisme et de désir que le corps d'autrui est ontologiquement à son plus complexe :

Devant la pensée, étant un objet, le corps n'est pas ambigu ; il ne le devient que dans l'expérience que nous en avons, éminemment dans l'expérience sexuelle, et par le fait de la sexualité. [...] La dialectique n'est pas une relation entre des pensées contradictoires et inséparables [sujet/objet] : c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas<sup>157</sup>.

Dans cette citation, Merleau-Ponty pose la relation de désir comme une tension entre deux existences, parce que je nie l'existence d'autrui comme sujet de désir (en regardant son corps dans son objectivité avant de le voir dans sa subjectivité inséparable) mais sans qui je ne peux saisir ma propre complexité. Sans le regard d'autrui qui me regarde, je ne peux soutenir une conscience d'*être vu·e* et objectivé·e qui me rappelle vigoureusement à mon existence corporelle duale.

En somme, Merleau-Ponty conçoit la sexualité comme éminemment importante pour son entreprise phénoménologique et existentielle parce qu'elle est un exemple d'acte créateur de signification éminemment corporel. Or, dans le rapport de désir mutuel, la sexualité pose problème parce que Merleau-Ponty la conçoit comme une relation hiérarchique, tel qu'en témoigne sa référence au modèle dialectique hégélien. Elle implique une relation de domination dans laquelle le sujet pose autrui comme corps dans son objectivité (bien que toujours animé par une conscience), et le moment où l'autre me reconnaît à son tour comme objet de désir qui le transforme en « être fasciné, sans liberté » : à partir du moment où autrui me reconnaît, il ou elle n'est plus une conscience libre, mais entre dans la dialectique maître-esclave, et devient l'esclave de mon désir,

---

<sup>156</sup> Merleau-Ponty, 205.

<sup>157</sup> Merleau-Ponty, 206.

entrant dans le jeu de ma propre logique de possession. La logique sexuelle basée sur ce désir de *possession* et d'objectification montre l'ancrage merleau-pontien dans une logique patriarcale. En même temps, Merleau-Ponty reconnaît l'être humain comme « idée historique et non pas une espèce naturelle », à partir de laquelle il faut « réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement même de la contingence en nécessité par l'acte de reprise<sup>158</sup>. » N'est-il pas temps de repenser la « nécessité » de rapports sexuels et genrés qui reposent sur un rapport hiérarchique ?

### *IncurSION dans la corporéité féminine : La psychologie du développement*

Quelques années après la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty enseigne à la Sorbonne des cours de psychologie du développement de l'enfant. Talia Welsh, dans « The Developing Body: A Reading of Merleau-Ponty's Conception of Women in the Sorbonne Lectures<sup>159</sup> », prend pour point de départ l'assomption que le corps neutre passe outre les effets déterminants du genre, de la sexualité, de la classe, de la race, de l'âge, de la culture de la nationalité, des expériences individuelles et plus encore. Welsh, se positionne en désaccord avec cette affirmation et soutient que Merleau-Ponty n'ignore pas ces aspects de la condition incarnée dans la *Phénoménologie de la perception*, rappelant qu'il est sensible aux effets transformateurs et aux déterminations de la situation du sujet, y compris ses aspects physiques, historiques, culturels et personnels. Welsh remarque que dans les cours à la Sorbonne, Merleau-Ponty se penche sur le développement corporel des femmes en tenant compte de l'interaction entre le développement physique et le conditionnement culturel dans les lectures en psychologie qu'il enseigne de 1949 à 1952. Malgré qu'il n'ait pas le loisir de choisir librement le contenu à enseigner, l'approche et l'interprétation choisies par Merleau-Ponty sont significatives, souligne Welsh<sup>160</sup>. Merleau-Ponty saisit l'occasion de ses cours sur le développement psychologique de l'enfant pour porter un intérêt à la grossesse et à la maternité, à la relation entre le nourrisson et la mère, et, plus tard, à l'effet des menstruations dans le développement psychologique des jeunes filles.

---

<sup>158</sup> Merleau-Ponty, 209.

<sup>159</sup> Talia Welsh, « The Developing Body: A Reading of Merleau-Ponty's Conception of Women in the Sorbonne Lectures », dans *Intertwinings: Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*, SUNY Press (Albany, 2008), 45-59.

<sup>160</sup> Welsh, 46.



En effet, si la *Phénoménologie de la perception* présentait en 1945 des exemples tirés de la psychologie qui sont nombreux et variés, il n'en demeure pas moins que les exemples choisis par Merleau-Ponty témoignent d'une indifférence par rapport à la différence sexuelle. En bref, l'argument de Welsh est intéressant avant tout parce qu'il déplace le focus généralement porté sur l'ouvrage de 1945 pour constater que Merleau-Ponty s'intéresse aux stéréotypes, par exemple lorsqu'il dit : « Il n'y a pas lieu de parler *du* masculin et *du* féminin car chaque civilisation élabore un certain type de masculinité corrélatif avec un certain type de féminité, selon son mode d'existence. Mais à l'intérieur d'une société il y a un *stéréotype sexuel*<sup>161</sup> », ou encore lorsqu'il répond à la question de savoir s'il y a une nature féminine que « La femme fragile est un fait de culture et non un fait de nature » et que « la seule façon de savoir si [les différences psychologiques issues de la différence sexuelle] existent et jusqu'où elles vont est de se débarrasser de cette notion de "nature féminine" et de "nature masculine"<sup>162</sup>. » Selon Welsh, Merleau-Ponty est donc sensible à l'ancrage des préjugés, en même temps qu'il reste indifférent à la situation féminine.

Dans les *Lectures*, Merleau-Ponty s'intéresse entre autres choses au développement corporel féminin par le biais des menstruations et de la grossesse. Il est intéressant de remarquer qu'en cohérence avec ses thèses anthropologiques dans la *Phénoménologie de la perception* considérant le sujet comme historique et culturel, Merleau-Ponty considère le rapport entre les normes sociales liées au corps et à la féminité, jusqu'à l'impératif de la maternité. Il admet aussi bien sûr le rapport entre le développement corporel et psychique des sujets, versants de la subjectivité qui entretiennent un rapport indissociable entre eux. Quant à l'interaction entre les normes sociales et le développement psychique et physique, Merleau-Ponty mentionne que l'étroitesse des attentes sociales peut causer des troubles psychologiques. Il donne notamment l'exemple d'une jeune fille de 12 ans vivant des changements corporels liés à la puberté, incluant le début des menstruations, mais chez qui les changements psychologiques corollaires ne sont pas encore avancés. Des attentes strictes par rapport à la féminité risquent d'exacerber le sentiment d'aliénation entre le corps en changement (au plan de la maturité sexuelle, dans ce cas-ci) et la vie psychique qui se situe encore au stade de « l'enfant ».

---

<sup>161</sup> Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 495.

<sup>162</sup> Merleau-Ponty, 470.

Welsh propose, dans sa lecture des cours de Sorbonne, que toute psychologie du développement féminin doit s'occuper de traiter les stéréotypes associés à la féminité pour comprendre l'absorption inconsciente des stéréotypes<sup>163</sup>. En donnant l'exemple du développement de l'enfant, elle écrit : « In child psychology, it will not be enough to just examine how one perceives this particular child who is in front of the observer. [...] [We must also consider:] What attitude is taken toward children in one's society? What is expected of them?<sup>164</sup> » Le rapport à la normativité et aux stéréotypes est donc une thèse anthropologique forte pour comprendre la posture de Merleau-Ponty, ce qui fournit un ancrage pour une lecture féministe du corps phénoménologique dans son ancrage culturel et historique. La lecture du traitement du « préjugé », soulignée par Welsh, est une grille d'analyse intéressante puisqu'elle permet de voir que le phénoménologue est bien au fait de l'impact des configurations sociales sur le développement psychologique et sur l'expérience vécue corporelle. Une incursion dans les ouvrages moins connus de Merleau-Ponty permet donc de nuancer la critique qui se concentre principalement, voire uniquement, sur la *Phénoménologie de la perception*.

### **2.3 Critiques féministes de la sexualité merleau-pontienne**

Dans son analyse du chapitre sur le corps sexué, Judith Butler approche la pensée de Merleau-Ponty avec une ambivalence certaine, établissant qu'il y a certainement quelque chose à gagner des travaux de Merleau-Ponty (comme il est encore plus clair avec l'apport des cours de psychologie à la Sorbonne de 1949-1952) et quelque chose à craindre pour une conception féministe de la sexualité. Butler constate d'abord l'ouverture prometteuse que la sexualité prétend revêtir chez le philosophe : « Merleau-Ponty appears to offer feminist theory a view of sexuality freed of naturalistic ideology, one which restores both the historical and volitional components of sexual experience and, consequently, opens the way for a fuller description of sexuality and sexual diversity<sup>165</sup>. » S'en suit néanmoins une mise en garde féministe par rapport à la réification de relations culturelles en relations « essentielles », ce que j'ai décrit précédemment comme témoignant d'un ancrage historique et culturel dans la société patriarcale – et donc relatif à

---

<sup>163</sup> Welsh, « The Developing Body: A Reading of Merleau-Ponty's Conception of Women in the Sorbonne Lectures », 48.

<sup>164</sup> Welsh, 48.

<sup>165</sup> Butler, « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 86.

l'attitude naturelle car reproduisant des préjugés sur les relations entre les sexes. En bref, l'attention aux préjugés dans sa conception anthropologique ne signifie pas que Merleau-Ponty arrive à se défaire lui-même pour autant de certains de ses préjugés ou biais. Partant de ces remarques sur la promesse d'ouverture de la sexualité merleau-pontienne, la critique que fait Butler se concentre sur trois éléments : l'assomption merleau-pontienne (i) que les relations sexuelles sont hétérosexuelles ; (ii) que les relations sexuelles sont pensées sur le modèle du maître et de l'esclave ; et (iii) que la sexualité masculine est caractérisée par un regard désincarné qui définit le corps d'autrui comme un objet. C'est ce troisième point de critique sur lequel je me pencherai à présent.

### *Le corps désincarné : Butler critique de Merleau-Ponty*

Dans son article « Sexual Ideology and Phenomenological Description », Butler rappelle le portrait dressé de Schneider comme « sexuellement désintéressé<sup>166</sup>. » Principalement, Merleau-Ponty élude le point de vue de la partenaire sexuelle dans le cas de Schneider, ayant comme effet de désincarner la personne impliquée dans ce rapport intercorporel :

“Obscene pictures, conversations on sexual topics, the sight of a body do not arouse desire in him [Schneider]”. One wonders what kind of cultural presumptions would make arousal in such contexts seem utterly normal. Certainly, these pictures, conversations, and perceptions already designate a concrete cultural situation, one in which the masculine subject is figured as a viewer, and the yet unnamed feminine subject is the body to be seen<sup>167</sup>.

Sur ce point de critique, Butler commence par expliquer que la plupart des conceptions problématiques de la sexualité sont basées sur des modèles solipsistes alors qu'elles devraient être référentielles. De tels modèles comprennent par exemple une conception de la sexualité qui serait à propos de nécessités biologiques devant être assouvies, ou encore, qui serait un construit sans relation nécessaire au monde (toutes deux sont « solipsistes » au sens où elles sont non référentielles à l'objet de désir)<sup>168</sup>. Butler souligne que la tentative de Merleau-Ponty est plutôt de faire un modèle *référentiel* ou *intentionnel* de la sexualité qui lie le sujet au monde : « For Merleau-Ponty, sexuality must be intentional in the sense that it modalizes a relationship between an embodied subject and a concrete situation: “bodily existence continually sets the prospect of living

---

<sup>166</sup> Butler, 92.

<sup>167</sup> Butler, 92.

<sup>168</sup> Butler, 87.

before me... my body is what opens me out upon the world and places me in a situation there.”<sup>169</sup> » La liaison entre moi et le monde dans la sexualité est constituée par le désir. Or, le désir me fait surgir *le corps* d’autrui en situation, c’est un corps qui m’appelle et me fait surgir au monde, comme le reconnaît Butler : « In its fundamental structure, sexuality is both reflexive and corporeal and signifies a relation between the embodied subject and others<sup>170</sup>. » En même temps qu’elle est préreflexive, l’intentionnalité érotique se fait donc réflexive dans la mesure où elle consiste désormais en une projection dans une situation concrète, à travers un flux temporel, et référentielle dans la mesure où cette projection spatiale-temporelle devrait être appelée par le corps d’autrui.

Cependant, malgré l’objectif de définir la sexualité comme une modalité existentielle qui tient les sujets en communauté dans une relation d’intercorporité, Merleau-Ponty échoue à faire surgir autrui par la conception de l’intentionnalité qu’il déploie. En effet, dans le rapport de désir, l’autre est un corps entièrement décontextualisé : jamais il n’est question d’une *réciprocité* dans le rapport mutuel d’érotisme : « This is a body rendered unreal, the focus of solipsistic fantasy and projection ; indeed, this is a body that does not resist or interrupt the course of masculine desire through an unexpected assertion of life<sup>171</sup>. »

Or, plus encore, l’érotisme désincarné identifié par Butler a des conséquences encore plus importantes. Il met en cause la cohérence de la théorie de la sexualité de Merleau-Ponty : si l’intérêt porté à la sexualité comme phénomène permettant d’abord de faire surgir un objet à la perception et ensuite d’illustrer une modalité existentielle tenant les sujets en collectivité, l’échec est total dans la mesure où Merleau-Ponty n’arrive pas à faire surgir (i) un corps qui soit bel et bien incarné et (ii) un modèle de sexualité qui ne soit pas solipsiste. Avec une description de la sexualité qui serait un rapport non réciproque et visant un corps désincarné, objectifié, Merleau-Ponty révèle ses incohérences, comme le soulignait Butler : « How does this eroticization of the decontextualized body become reconciled with Merleau-Ponty’s insistence that “what we try to possess is not just a body, but a body brought to life by consciousness<sup>172</sup>” ? »

---

<sup>169</sup> Butler, 87.

<sup>170</sup> Butler, 89.

<sup>171</sup> Butler, 92.

<sup>172</sup> Butler, 93.

Eu égard à la perception « désincarnée » de l'autre, Butler identifie ici un aspect crucial de la sexualité décrit dans la *Phénoménologie de la perception*. En ce qu'il définit la sexualité comme un rapport profond d'intercorporéité, voire l'une des manifestations les plus directes de l'intercorporéité (puisque le désir me fait surgir au monde vers un autre corps qui surgit lui aussi au monde), Merleau-Ponty produit un paradoxe qui pose problème dans sa théorie de l'intersubjectivité : dans sa description de la reconnaissance exercée dans le désir d'un autre corps, le regard « désincarné » échoue à reconnaître l'autre malgré l'appel intime et vivant de la chair. Il se trouve ainsi à produire une relation désincarnée entre un corps qui m'appelle et un esprit qui anime ce corps mais qui n'est pas posée comme subjectivité. Poussant la logique à l'extrême, Butler souligne en outre que ce modèle dialectique suggère que le maître, en tant que sujet désirant, est essentiellement dénué de corps, en même temps que c'est un corps qu'il désire. Butler résume ainsi le problème posé par le rapport érotique dans l'ontologie corporelle :

active desire is a way of dispensing with the existential problematic of being a body-object. [...] The slave is thus designated as the body that the master lacks. And because the slave is a body-object, the slave is a body without desire. Hence in this relationship, neither master nor slave constitute a *desiring body*; the master is desire without a body, and the slave is a body without desire<sup>173</sup>.

L'objectif de Butler est ici de radicaliser la contradiction pour en montrer l'incohérence : en même temps que le sujet désirant est mobilisé corporellement par l'érogénéité du désir, Merleau-Ponty décrit la relation d'intentionnalité comme essentiellement détachée de son incarnation – il suppose que le corps de l'autre est vu, mais implicite le corps du sujet désirant comme *invisible* dans la mesure où il ne requiert pas nécessairement quelqu'un réciproquant ce désir. En effet, il faut ajouter aussi que mon corps, en tant que personne désirante, est *déjà* mobilisé par l'érogénéité de la sexualité, qui agit comme ambiance, atmosphère corporelle. Un maître « sans corps » contredit l'idée que le désir lui-même fait surgir le corps propre. En somme, une analyse détaillée de la sexualité merleau-pontienne et de ses implications mène à l'apparition de problèmes, laissant croire à des contradictions internes qui doivent être dépassées afin de pouvoir penser la sexualité et de penser l'intentionnalité sans engendrer de tensions internes. Pour éclairer les problèmes inhérents à la visibilité des corps et au rapport hiérarchique dans l'intersubjectivité, il sera à présent éclairant de se pencher sur d'autres textes de Merleau-Ponty présentant un rapport différent entre

---

<sup>173</sup> Butler, 96.

les sexes. Pour ce faire, je me concentrerai sur le texte *Le chiasme/L'entrelacs* et sur la critique féministe de Luce Irigaray portant sur le concept de chair et élaborée dans *Éthique de la différence sexuelle*, qui mettent en lumière un autre ensemble de problèmes chez Merleau-Ponty.

« L'invisible de la chair » : Irigaray critique de Merleau-Ponty

Aux côtés de Butler, Irigaray est certainement l'une des critiques féministes de Merleau-Ponty les plus importantes. Dans son livre *Éthique de la différence sexuelle*, elle dédie un chapitre à une lecture de l'ouvrage posthume de Merleau-Ponty *Le Visible et l'invisible*. Comme le soulignait Grosz<sup>174</sup> en 1993, la majorité des phénoménologues féministes – à l'exception d'Irigaray – ont peu abordé la notion de *chair* et se sont plutôt concentrées sur le portrait de la sexualité ou de la spatialité dans la *Phénoménologie de la perception*. Si de plus en plus de critiques s'y sont intéressées depuis, la philosophie tardive de Merleau-Ponty demeure beaucoup moins mobilisée. La philosophie d'Irigaray, de manière générale, partage de nombreux thèmes phares avec celle du phénoménologue, à commencer par la notion de langage et d'expression. Pour Irigaray, le seul langage en acte est le discours masculin, caractérisé par sa sécularité, sa logique et sa rationalité. Mais selon elle, une caractéristique du discours masculin est qu'il est un discours refermé sur lui-même – à proprement parler, il est un discours *du même*. Pour cette raison, le langage rend impossible de penser une différence sexuelle ou de dire quoi que ce soit du féminin sans le caractériser en Autre, puisque si ce langage parle du même, alors rien de radicalement *autre* ne peut émerger en son sein. En réponse, la théorie du parler-femme d'Irigaray est une manière de penser un débordement du langage vers une nouvelle économie signifiante, ouverture qui n'est pas concrétisée et dont les modalités demeurent inconnues, impensées, puisqu'elles sont au-delà de l'organisation phallogocentrique du monde.

Le chapitre portant sur *Le chiasme/L'entrelacs* dans *Éthique de la différence sexuelle* est intitulé *L'Invisible de la chair*. Irigaray y développe une critique en entrelaçant son propre texte avec des extraits de Merleau-Ponty. En créant presque un dialogue entre elle et lui, Irigaray performe l'idée d'entrelacs comme ensemble de choses enchevêtrées et reposant sur l'autre – ici, deux textes entrelacés et qui ne se lisent qu'ensemble. *Le chiasme/L'entrelacs*, sur lequel elle s'appuie, développe le concept ontologique de chair. Comme je l'ai montré au premier chapitre, la

---

<sup>174</sup> Grosz, *Volatile bodies*, 103.

réversibilité radicalise les couples d'opposition en insistant sur ce principe commun qui les lie, qui est la chair. En conséquence, en même temps qu'elle explique l'appartenance au même monde de ces opposés, la chair repose fondamentalement sur l'*écart* qui existe entre ces opposés, comme le souligne Landes :

As touching/touched, seeing/seen, my body is both open *to* the world and itself *of* the world, a moment or node of flesh in the flesh of the world. This implies a reversibility or a folding back that is in principle possible but that is forever eclipsed, since *any accomplished coincidence would in fact collapse Being itself*. Thus, the very experience of Being is dependent upon the "*thickness of flesh between the seer and the thing*"<sup>175</sup>.

*Le Visible et l'Invisible* progresse donc d'une phénoménologie de la perception à une ontologie du monde dans lequel prend place tout acte perceptif. Landes souligne que cette ontologie « s'éloigne de la structure originale de l'ambiguïté pour se diriger vers une conception plus robuste de la réversibilité<sup>176</sup> ». Eu égard à la différence sexuelle, Irigaray est méfiante par rapport à une possible « réversibilité ». Une telle relation suppose de reconnaître autrui dans son être authentique pour s'y substituer, ce qui n'est pas achevé sur le plan du rapport féminin/masculin.

Irigaray est également méfiante devant le concept de chair : elle souligne que l'ontologie de la chair repose sur une pensée du féminin, plus précisément du maternel-féminin, une dette conceptuelle qui n'est jamais reconnue et qui est même, plutôt, effacée. En effet, Merleau-Ponty écrit qu'entre les tissus des visibles « on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et *chair* des choses<sup>177</sup>. » À propos de cette chair nourricière, il continue en écrivant que « le voyant se prémédite dans le contrepoint du développement embryonnaire [et] le corps visible, par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera une vision<sup>178</sup>. » Cette pensée de l'origine, qui prend ici la forme d'un cheminement embryonnaire, nourri et soutenu, est pour Irigaray la chair maternelle. L'état originel de la chair, le ventre de la mère, correspond à cet état de « mystère aussi familier qu'inexpliqué, d'une lumière qui, éclairant le reste, demeure à son origine dans l'obscurité<sup>179</sup>. » Dans cette phénoménologie, Merleau-Ponty parle d'un monde tangible dans l'obscurité qui n'est pas sans rappeler la vie intra-

---

<sup>175</sup> Donald Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary* (London ; New York : Bloomsbury, 2013), 83. Je souligne.

<sup>176</sup> Landes, 83. Je traduis

<sup>177</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 173.

<sup>178</sup> Merleau-Ponty, 191.

<sup>179</sup> Merleau-Ponty, 170.

utérine, cette obscurité où la vision se forme à même le visible, selon Irigaray : « Ambiance charnelle archaïque, séjour qu'il est difficile de ne pas rapprocher encore une fois de l'intra-utérin ou de la symbiose encore peu différenciée de la petite enfance<sup>180</sup> » – cette symbiose même, entre vie intérieure et extérieure chez le nourrisson, que constatait Merleau-Ponty dans ses cours sur le développement de l'enfant dans les années 50.

Quand Merleau-Ponty écrit que dans la réversibilité, la charnière permettant aux deux pôles de s'entre-percevoir comme réversibles est « irrémédiablement cachée<sup>181</sup> », c'est donc l'appareil conceptuel du maternel-féminin qui est obscurci. Selon Irigaray, le point de vue du phénoménologue se caractérise comme suit : « Je ne vois pas la source de lumière qui me permet de voir. Je la sens, souvent en l'oubliant<sup>182</sup> ». Si la chair du monde est exemplifiée par le fait que la vision naît à même le visible, l'événement premier qui permet la formation de la vision à même le visible est d'un autre côté cet invisible de la chair puisqu'elle se fait *dans* la chair maternelle, cachée : « sans mémoire de cet événement premier [la naissance, l'origine maternelle] où il est enveloppé-touché d'un invisible tangible dont se forment aussi ses yeux, mais qu'il ne verra jamais : sans voyant, ni visible ni visibilité en ce lieu<sup>183</sup>. » En d'autres mots, la différence sexuelle est invisible : la chair est cette chose qui sous-tend le monde visible et qui en est la précondition, mais de cet invisible est obscurci le féminin. Le féminin est, pour ainsi dire, l'invisible de l'invisible : « l'invisible de la chair. »

Toute l'analyse de la chair est donc en quelque sorte aveugle à la différence sexuelle, ce qui se remarque le plus vivement lorsque Merleau-Ponty décrit le processus embryonnaire de la chair pour tout de suite préciser que « ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie<sup>184</sup>. » Cette affirmation serait, pour Irigaray, la preuve d'un discours masculin fermé sur lui-même. Devant une pensée du maternel-féminin, l'ontologie de la chair demeure aveugle à la différence sexuelle. Cette pensée du même est un « solipsisme labyrinthique<sup>185</sup> » qui pose la question de « la place d'un autre sexe qui me voit sans que je puisse le voir aussi, et réciproquement, notamment au nom du tangible et de l'inversion, non réversible,

---

180 Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, 150.

181 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 191.

182 Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, 153.

183 Irigaray, 145.

184 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 191.

185 Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, 148.



du regard dans une chair insubstituable<sup>186</sup>. » Ce regard de la chair sur elle-même est qualifiée chez Merleau-Ponty d'un « narcissisme fondamental de toute vision<sup>187</sup> », vision qui tient « le champ ouvert pour d'autres Narcisses, pour une intercorporité<sup>188</sup> » – ce solipsisme, pour reprendre les mots d'Irigaray, bien qu'exprimant l'idée d'une appartenance commune de moi et autrui au monde, évoque aussi l'idée du discours masculin se prenant comme centre et en circuit fermé.

Une coupure « de nos archives de chair » est ce qui permet à Merleau-Ponty de penser la chair comme étant tordue sur elle-même, « mais à partir d'une part première qui est abandonnée “avec l'autre”<sup>189</sup>. » Le corps sexué demeure invisible, ce qui, pour Irigaray relève d'un problème grave puisqu'il pose dans de nouveaux termes la question de la visibilité à même le visible, c'est-à-dire qu'il questionne le statut de « l'autre sexe » comme *visible* malgré que leurs corps appartiennent au visible. En ignorant à la fois le féminin et le maternel, la phénoménologie de la vision et du visible de Merleau-Ponty demeure aveugle à la différence, celle-là même qu'il pensait surmonter lorsqu'il disait « [qu']il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous les deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair<sup>190</sup> ». Irigaray lui répondrait alors que « si je ne peux voir l'autre dans son altérité, et s'il ne peut me voir, mon corps ne voit plus rien dans la différence. Je deviens aveugle dès qu'il est question d'un corps différemment sexué<sup>191</sup>. »

Ce problème n'est pas qu'ontologique, mais trouve son écho dans le langage et le discours : la pensée de la chair comme concept ontologique échoue à voir qu'elle prend ancrage dans la pensée de la *chair maternelle* et à la nommer. Ce qu'Irigaray tente de mettre en lumière, c'est que le sujet de la phénoménologie échoue à reconnaître la différence sexuelle parce qu'il ne vient *de nulle part*. L'absence d'une différence sexuelle et d'une origine maternelle dans l'idée générale de chair pose problème au plan des rapports intersubjectifs, puisqu'elles rendent impossible un authentique rapport à l'autre comme à soi : « Ce sujet, en quelque sorte, ne vient jamais au monde. Il n'émerge jamais d'une osmose qui lui permettrait de dire à l'autre “qui es-tu?”. Mais aussi bien

---

<sup>186</sup> Irigaray, 155-56.

<sup>187</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 181.

<sup>188</sup> Merleau-Ponty, 183.

<sup>189</sup> Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, 158.

<sup>190</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 185.

<sup>191</sup> Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, 157.

“qui suis-je?”. Quels événements figurons-nous l’un, l’autre, ensemble? Événements irréversibles sauf à mourir<sup>192</sup>. » Cette incommensurabilité entre soi et l’autre est le problème même d’une éthique de la différence sexuelle. Selon Butler, ce problème est corollaire d’une asymétrie langagière, celle-là même qui prenait la forme d’un discours du même chez Irigaray :

The ethical relation between the sexes, she will argue, cannot be understood as an example of ethical relations in general; the generalized or universal account of ethical relations presumes that men and women encounter each other as subjects who are symmetrically positioned within language. This language, she argues, is not, however, neutral or indifferent to the question of sex; it is masculinist, not in the sense that it represents the contingent interests of men, but in the sense that it consistently disavows the identification of the universal with the masculine that it nevertheless performs<sup>193</sup>.

Cette rencontre entre phallogentrisme du langage et phénoménologie du corps encapsule la difficulté de penser une éthique de la différence, dans la mesure où le langage utilisé dissout cette différence et assimile autrui au même :

In her view, the ethical relation cannot be one of substantiality or reversibility. On the contrary, the ethical relation might be said to emerge between the sexes precisely at the moment in which a certain incommensurability between these two positions is recognized. [...] This Other, who is not me, nevertheless defines me essentially by representing precisely what I cannot assimilate to myself, to what is already familiar to me. What Irigaray will term masculinist will be this effort to return all Otherness to the self, to make sense of the Other only as a reflection of myself. This is what she will call the closed circuit of the subject, a relation to alterity that turns out to be no more than a reduction of alterity to the self<sup>194</sup>.

C’est parce que l’*écart* est inhérent à la chair qu’il ouvre justement à une telle éthique de la différence : la relation entre les sujets est un rapport d’éternelle non-coïncidence. Or, plutôt que de parler de réciprocité ou de réversibilité mesurant cette distance, le mode d’entrer en relation, *a fortiori* dans des relations hétérosexuelles, est l’appropriation et l’assimilation. Dans *J’aime à toi*, elle écrit : « Tu es à moi, souvent sans réciprocité. Dans ce mien(ne) que tu es, tu perds la liberté de la réciprocité, outre le fait que le possédant est peu disponible à être à quelqu’un. L’actif et le passif se répartissent entre qui possède et qui est possédé(e), l’amant et l’aimée, par exemple<sup>195</sup>. »

---

<sup>192</sup> Irigaray, 170. Irigaray semble vouloir dire que la naissance est un de ces événements irréversibles, sauf dans la mort, soulignant du même coup l’écart qui existe entre la mère et l’enfant et la limite de la réversibilité pour « combler » cet écart irréductible.

<sup>193</sup> Butler, « Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », 2006, 152.

<sup>194</sup> Judith Butler, « Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », dans *Senses of the Subject* (Fordham University Press, 2015), 154.

<sup>195</sup> Luce Irigaray, *J’aime à toi: esquisse d’une félicité dans l’histoire* (Paris : Grasset, 1992), 174.

Bien qu'Irigaray critique la réversibilité en maintenant l'écart entre les sujets, elle ne rejette pas fondamentalement une éthique de la différence. En effet, pour arriver à une culture de la sexualité ou à une politique de la différence, autrui peut me soutenir dans mon authenticité en dépit de l'écart qui nous sépare :

Ainsi tu ne me sais pas, mais tu sais quelque chose de mon apparaître. Tu peux aussi percevoir les directions et dimensions de mon intentionnalité. Tu ne peux savoir qui je suis mais tu peux m'assister à être en percevant ce qui m'échappe de moi, les fidélités ou infidélités à moi-même. Tu peux ainsi m'aider à sortir de l'inertie, la tautologie, la répétition, ou encore l'errance, l'erreur. Tu peux m'aider à devenir tout en restant moi-même<sup>196</sup>.

Une telle chose représente un changement de paradigme qui doit avoir son pendant dans le langage pour rendre visible l'incommensurabilité plutôt que l'aplanir sur le modèle phallogocentrique : on doit opérer un changement dans le langage, un changement grammatical qui évoquerait un autre mode d'entrer en relation. Irigaray explique en ce sens la reformulation grammaticale qu'elle place comme titre : « *J'aime à toi* signifie donc : je ne te prends pas ni comme objet direct, ni comme objet indirect en tournant autour de toi. C'est plutôt autour de moi que je dois tourner pour maintenir le *à toi* grâce au retour à moi<sup>197</sup>. » Selon Grosz, cette invisibilité de la différence soulignée par Irigaray dans le langage et le conceptuel est corollaire d'un problème profond de l'ontologie de la chair :

This kind of invisibility of the other sex for the self-same is not curable through vision itself. [Irigaray's] claim seems to be more ontological: that when it comes to the otherness of the other (whether woman for man, man for woman, or any others) the subject is necessarily unable to see that otherness. We see nothing in the difference because difference itself cannot be grasped, made present; hence I remain blind to – but equally unable to hear or feel – a body that is sexed differently<sup>198</sup>.

Comme je le proposais ci-dessus, ce problème d'une pensée de la différence sexuelle par la chair n'est pas insoluble et l'écart représente une piste de solution encore relativement inexplorée. Un exemple saillant de la manière dont l'écart peut permettre de penser la différence est celui de Lisa Guenther, qui tente de penser le processus de différenciation propre à la fission de la chair à travers l'appareillage conceptuel du développement embryonnaire<sup>199</sup> – elle reprend la pensée de Merleau-

---

<sup>196</sup> Irigaray, 176.

<sup>197</sup> Irigaray, 172.

<sup>198</sup> Grosz, *Volatile bodies*, 106.

<sup>199</sup> Guenther, « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference ». Je me pencherai plus en détails sur cet article dans le chapitre suivant.

Ponty dans un cadre conceptuel féministe qui permet de penser la chair comme processus de différenciation adhérant notamment à la corporéité féminine, trans et non-binaire. Selon elle, la différenciation est l'écart entre ce que je suis, et surtout ce que je ne suis pas *mais que je pourrais être*. La chair fournit en effet, selon Grosz, les préconditions et les fondements pour toute différenciation : « between mind and body, subject and object, and self and other<sup>200</sup> », ce qui tient ouvert le champ de possibilité ici investi par Guenther.

Le concept de chair est finalement une désignation de l'être au sens le plus élémentaire, une condition de l'expérience même de la vision ou du toucher et montrant que ces expériences participent du même monde – de la même chair. En somme, pour reprendre les mots de Grosz, le travail de Merleau-Ponty dérive d'une « implicit sexualization of ontology [with] the utilization of a whole series of metaphors embedded and derived from relations between the sexes<sup>201</sup>. » Cette intuition, qui a été largement critiquée par Butler, Irigaray et bien d'autres, montre pourtant que la philosophie tardive de Merleau-Ponty a le potentiel de composer avec une pensée de la différence qui pourrait prolonger ce que la *Phénoménologie de la perception* a ouvert avec une phénoménologie de la sexualité. Les concepts de chiasme et de chair ont le potentiel de renouveler les réflexions en phénoménologie féministe, ce que je tenterai de faire en le mettant à profit dans une problématique contemporaine en philosophie de la sexualité, celui du consentement sexuel.

### Conclusion

L'objectif de ce chapitre était d'examiner le concept de corps genré au sein de la phénoménologie de manière plus large, et d'interroger plus en profondeur le corpus de Merleau-Ponty par rapport aux concepts de genre et de sexe. Pour ce faire, j'ai recensé des apparitions peu étudiées du féminin en phénoménologie, laissant de côté son introduction fracassante dans le *Deuxième Sexe*, ouvrage qui a largement été commenté dans la littérature récente, je me suis pour ma part concentrée sur son apparition timide dans la phénoménologie « classique », d'abord chez Husserl, puis chez Merleau-Ponty. Alors qu'on pourrait croire que le féminin brille par son absence chez ce dernier, surtout si l'on se limite à une lecture de la *Phénoménologie de la perception*, on remarque pourtant plusieurs occurrences de genre, de féminin ou de sexualité de part et d'autre de son œuvre. On retrouvera notamment des remarques explicitement portées sur la maternité et la

---

<sup>200</sup> Grosz, *Volatile bodies*, 95. Je souligne.

<sup>201</sup> Grosz, 103.

féminité dans les cours de Sorbonne 1949-1952 sur le développement et la pédagogie de l'enfant, des remarques implicitement liées à la chair maternelle dans *Le Visible et l'invisible*, ainsi que quelques passages sur la sexualité et obliquement liés au genre dans *L'institution/La passivité*. Une absence du genre est quant à elle remarquable dans le chapitre sur les corps sexués dans la *Phénoménologie de la perception*, où le concept d'intentionnalité révèle des incohérences importantes. Je me suis intéressée à la critique de Judith Butler pour analyser la portée de la conception de la sexualité et ses limites. Ses multiples problèmes m'ont ensuite menée à interroger la pensée plus tardive de Merleau-Ponty pour voir le potentiel féministe de la conception de chair. La critique d'Irigaray a montré l'aveuglement de Merleau-Ponty devant une pensée des corps genrés, mais aussi le potentiel d'une éthique de la différence sexuelle basée sur la notion d'*écart*. J'en conclus qu'un examen des notions tardives pourraient ouvrir à une phénoménologie féministe de la sexualité, pour laquelle il faudrait intégrer la sexualité du Merleau-Ponty des années 40 avec les notions de chair et de chiasme du Merleau-Ponty tardif.

En ce sens, si la théorie de la sexualité nous mène en somme à une impasse par rapport à l'être-avec-autrui et le concept d'intentionnalité, une révision de ces concepts s'impose. Malgré les écueils soulevés par Butler et Irigaray, des philosophes contemporaines ont récemment souligné la pertinence de la théorie de la sexualité chez Merleau-Ponty et, plus largement, de sa phénoménologie pour les théories critiques et féministes. En effet, Weiss argumente que la notion de corporéité présente chez Merleau-Ponty peut servir les théories féministes, la *critical race theory* et les *disability studies*<sup>202</sup>. Salamon, quant à elle, argumente que l'approche phénoménologique du corps développée dans la *Phénoménologie de la perception* est utile pour penser la corporéité trans<sup>203</sup>. Or, pour arriver à résoudre les problèmes qui ont surgi dans ce chapitre, la manifestation de l'intentionnalité que j'ai présentée comme domination doit être revue afin de permettre un être-avec-autrui viable.

Force est de constater que, dans la littérature, il y a un rapport ambigu à la phénoménologie du corps et de la sexualité développée par Merleau-Ponty. L'insistance de la tradition féministe en phénoménologie à commenter Merleau-Ponty manifeste un rapport trouble oscillant entre critique et réappropriation. Comme le souligne adroitement Grosz,

---

<sup>202</sup> Weiss, « The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies », 77.

<sup>203</sup> Salamon, *Assuming a Body*, 44.

it takes only the slightest shift in perspective to see Merleau-Ponty's writings as either profoundly, if unconsciously, misogynist – misogynist through neutralization, through a refusal to see women's specificities and their differences from men rather than through intent, through a strategic blindness to the status of sex rather than through explicit denunciations – or as profoundly and unusually useful for feminist purposes<sup>204</sup>.

Cette ambivalence est celle qui sous-tend l'entièreté de ce chapitre. M'attachant à dépasser les tensions soulevées au cœur même de la phénoménologie de Merleau-Ponty, il s'agira à présent de voir comment il est possible de résoudre ces tensions, une fois que sont remis en question certains postulats philosophiques concernant l'intentionnalité ou les corps. Si la contradiction nous invite à redéfinir ces termes, la direction que je désire emprunter est celle décrite par Bartky, selon qui une sorte de *consciousness raising* survient lorsque des faits présumés naturels (par exemple, un déroulement donné de la sexualité) se révèlent être des instances normatives présentées comme naturelles : « Feminist consciousness, it might be ventured, turns a "fact" into a "contradiction"; often, features of social reality are first apprehended [by feminists] *as* contradictory, as in conflict with one another, or as disturbingly out of phase with one another, from the vantage point of a radical project of transformation<sup>205</sup>. » Il reste à présent à voir comment il est possible de résoudre ces tensions, en se déplaçant vers une conception féministe de l'intentionnalité dans un projet de transformation, afin de voir comment peut être pensée une phénoménologie de la sexualité dans des termes féministes.

---

<sup>204</sup> Elizabeth Grosz, « Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh », *Thesis Eleven* 36, n° 1 (1993) : 37.

<sup>205</sup> Sandra Lee Bartky, « Toward a phenomenology of feminist consciousness », *Social Theory and Practice* 3, n° 4 (1975) : 430.

## CHAPITRE 3

### Corps de désir : vers une phénoménologie féministe de la sexualité

*For the erotic is not a question only of what we do;  
it is a question of how acutely and fully we can feel in the doing.*  
Audre Lorde, « Uses of the Erotic as Power », *Sister Outsider*

Si la sexualité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty est le siège de contradictions, quelle direction prendre à leur égard ? Une analyse féministe de la sexualité dans la *Phénoménologie de la perception* m'a permis d'en montrer certains problèmes. Dans une visée critique, l'objectif du présent chapitre sera de voir comment une phénoménologie de l'érotique et de la sexualité peut avoir lieu. Malgré les écueils relevés au chapitre précédent, quelques travaux ont déjà emprunté ce chemin : notamment, Marie-Hélène Desmeules (2020) et Ellie Anderson (2022) ont en effet croisé l'éthique sexuelle et la phénoménologie, plaçant à leur intersection le concept de consentement. J'aimerais prolonger cette nouvelle avenue, en particulier en approfondissant le concept de consentement sexuel comme *sentir-avec* d'Anderson. La thèse de ce chapitre est en quelque sorte un pari : il s'agit d'une mobilisation des concepts de la phénoménologie merleau-pontienne, dont j'ai étayé la critique, dans un débat contemporain en philosophie féministe. L'objectif de ce chapitre est donc double : d'une part, je veux voir comment Merleau-Ponty peut répondre à la critique féministe – en particulier en puisant dans ses écrits tardifs, lesquels offrent une réponse aux failles repérées dans la *Phénoménologie de la perception*. En effet, Merleau-Ponty y propose de penser la différence non pas comme un clivage mais en des termes relationnels, c'est-à-dire comme un processus de différenciation. D'autre part, il s'agit de faire une application de la phénoménologie à un enjeu contemporain en éthique de la sexualité, celui du consentement sexuel. Mon pari est donc en quelque sorte de dépasser Merleau-Ponty de l'intérieur, pour reprendre une posture philosophique adoptée par Sonia Kruks : « sexism is not so constitutive of his theory as to preclude his work from being creatively taken up for feminist ends<sup>206</sup>. »

D'abord, pourquoi développer une phénoménologie féministe de la sexualité et du consentement ? Dans son essai *La conversation des sexes*, Manon Garcia développe une conception

---

<sup>206</sup> Kruks, « Merleau-Ponty and the Problem of Difference in Feminism », 27.

de ce que peut être une forme épanouie de sexualité, notamment par le biais d'une reformulation du consentement sexuel comme conversation. En considérant l'asymétrie des relations hétérosexuelles, et suivant l'analyse beauvoirienne du *Deuxième sexe*, Garcia souligne l'ambiguïté profonde au cœur de la sexualité, « ambiguïté qui est par essence une vulnérabilité mais qui est aussi la condition même des joies de l'expérience érotique », et pose que l'expérience érotique réussie est celle où « l'être humain fait l'expérience corporelle, charnelle de ce qu'il est dans toute son ambiguïté<sup>207</sup>. » Si l'érotisme est effectivement le lieu par excellence de l'ambiguïté et de la vulnérabilité, nous avons cependant aussi de bonnes raisons de croire que les relations de domination à l'œuvre s'y trouvent renforcées.

D'emblée, un constat peut être posé : la sexualité est généralement centrée sur le sujet érotique et non pas sur l'intersubjectivité érotique et l'interdépendance comme autonomie relationnelle : influencée par Beauvoir, Manon Garcia écrit à ce sujet que

les hommes ont le privilège de pouvoir éviter la relation, de pouvoir se croire seuls et indépendants, dans la sexualité comme ailleurs. Or il s'agit là, selon elle [Beauvoir], d'un mensonge à soi-même car notre être-au-monde est un être-avec d'autres (qu'elle nomme *Mitsein* suivant Heidegger) et c'est dans notre relation à eux que notre subjectivité se construit, progressivement et mutuellement<sup>208</sup>.

Si l'on prend un pas de recul pour obtenir un coup d'œil plus général, on peut donc considérer que cette relationnalité recèle aussi un problème existentiel : la situation masculine sous le patriarcat mène à l'illusion que le sujet peut se suffire à lui-même, qu'il n'a pas besoin de l'autre. Dans le contexte de la sexualité, c'est que la relation ne se joue pas à deux mais est axée sur son plaisir à lui, comme l'énonçait Simone de Beauvoir dans le *Deuxième sexe*<sup>209</sup>.

En se penchant à son tour sur l'ambiguïté, Ellie Anderson propose une déclinaison de ce concept en quatre valences : premièrement, le corps est à la fois sujet pour soi et objet pour autrui, et la référence à soi se fait sous ces deux modalités. Deuxièmement, la conscience incarnée est à la fois réflexive et préréflexive, et ses actions sont guidées par des intentions conscientes tout comme par des schèmes d'habitudes [*patterns of habit*]. Troisièmement, le corps est biologique et culturel, sans une démarcation claire entre les deux. Quatrièmement, le corps est temporellement ambigu, se projetant vers le futur par ses intentions et désirs et existant aussi en vertu d'un passé sédimenté,

---

<sup>207</sup> Manon Garcia, *La conversation des sexes: philosophie du consentement* (Paris : Climats, 2021), 235.

<sup>208</sup> Garcia, 235.

<sup>209</sup> Voir Beauvoir, *Le Deuxième Sexe II*, p. 188. L'extrait est cité plus loin dans ce chapitre.



d'une histoire sexuelle<sup>210</sup>. C'est en faisant droit aux deux premières que je considérerai la possibilité d'une éthique sexuelle dérivée de la phénoménologie.

Avant de plonger dans le corps de l'analyse, j'aimerais souligner la distinction conceptuelle entendue entre le sexuel et l'érotique. L'érotique dépasse le champ de la sexualité : il pointe la dimension charnelle et incarnée du désir au sens large, ainsi qu'à sa dimension préreflexive et corporelle. Audre Lorde écrit, en s'inspirant du sens grec de l'*eros*, que l'érotique repose dans la manière qu'ont nos corps de s'ouvrir dans certaines expériences : « in the way my body stretches to music and opens into response, hearkening to its deepest rhythms, so every level upon which I sense also opens to the erotically satisfying experience, whether it is dancing, building a bookcase, writing a poem, examining an idea<sup>211</sup>. » D'un autre côté, dans son caractère intersubjectif, l'érotique est pour Lorde une connexion à soi partagée<sup>212</sup>, et est attaché à la nature corporelle-subjective du désir. L'intérêt d'une phénoménologie de l'érotique est pour moi encapsulée dans cette citation, qui révèle la manière proprement et primordialement corporelle de connaître le monde, poussée à son plein dans l'*eros* : « Beyond the superficial, the considered phrase "It feels right to me" acknowledges the strength of the erotic [moving] into a true knowledge, for what that means is the first and most powerful guiding light toward any understanding<sup>213</sup>. »

### **3.1 L'éthique sexuelle et la phénoménologie de l'érotique : croisements théoriques**

#### *Vers une phénoménologie féministe de l'érotique*

Historiquement, l'érotique et la sexualité occupent une place importante dans la phénoménologie et l'existentialisme au moins depuis le *Deuxième Sexe* et la *Phénoménologie de la perception*. En 1949, Beauvoir explique la dualité existentielle vécue dans l'érotisme et le désir, dualité plus forte que l'ambiguïté des autres sphères de la vie quotidienne :

L'expérience érotique est une de celles qui découvrent aux êtres humains de la façon la plus poignante l'ambiguïté de leur condition : ils s'y éprouvent comme chair et comme esprit, comme l'autre et comme sujet. C'est pour la femme que ce conflit revêt le caractère le plus dramatique parce qu'elle se saisit d'abord comme objet, qu'elle ne trouve pas tout de suite dans le plaisir une sûre autonomie ; il lui faut reconquérir sa dignité de sujet transcendant et libre

---

<sup>210</sup> Ellie Anderson, « A Phenomenological Approach to Sexual Consent » 8, n° 2 (2022) : 17.

<sup>211</sup> Audre Lorde, *Sister outsider: essays and speeches* (Berkeley : Crossing Press, 2007), 56-57.

<sup>212</sup> Lorde, 57. « That self-connection shared is a measure of the joy which I know myself to be capable of feeling, a reminder of my capacity for feeling. »

<sup>213</sup> Lorde, 56.

tout en assumant sa condition charnelle : c'est une entreprise malaisée et pleine de risque ; elle sombre souvent. Mais la difficulté même de sa situation la défend contre les mystifications auxquelles le mâle se laisse prendre ; il est volontiers dupe des fallacieux privilèges qu'impliquent son rôle agressif et la solitude satisfaite de l'orgasme ; il hésite à se reconnaître pleinement comme chair. La femme a d'elle-même une expérience plus authentique<sup>214</sup>.

En plus de l'enjeu d'authenticité et de transcendance dans la sexualité, un autre élément important dans l'historique de la phénoménologie est le maintien du sujet dans l'unité de son corps à travers la perception érotique. Cette perception investit le corps de désir, un processus que Salamon qualifie de transposition, c'est-à-dire : « the process by which the desire that houses itself in my body becomes my body itself – not held proximately by thought, but felt and experienced (as opposed to only [being] referred to) through and as the body<sup>215</sup>. » Comme je l'ai établi au chapitre précédent, chez Merleau-Ponty le désir agit en liant le sujet non pas à un simple objet, mais à un autre sujet : cette forme d'intersubjectivité dans la sexualité est alors une relation d'intercorporéité, puisque c'est bien au corps que ce type d'intentionnalité appelle. La sexualité est comprise comme une modalité existentielle fondamentale qui permet non seulement une prise sur le monde, mais un ancrage du sujet lui-même dans le monde humain : elle permet d'être en communauté avec d'autres sujets par la médiation du corps.

Nonobstant la tension évidente entre sujet et objet dans la relation érotique, l'idée n'est toutefois pas d'éliminer la relation sujet-objet. En tant que structure fondamentale de la subjectivité et de l'ambiguïté pour Merleau-Ponty et Beauvoir, l'effacer reviendrait à aplanir une énorme partie de notre expérience du monde. En ce sens, Simone de Beauvoir reconnaît, dans son compte-rendu de la *Phénoménologie de la perception*, que

l'un des immenses mérites de la phénoménologie, c'est d'avoir restitué à l'homme [sic] le droit à une authentique existence, en supprimant l'opposition du sujet et de l'objet ; il est impossible de définir un objet en le coupant du sujet par lequel il est objet et le sujet ne se révèle qu'à travers les objets dans lesquels il s'engage<sup>216</sup>.

C'est donc une suppression de la *dichotomie* sujet-objet qu'opère le concept d'ambiguïté, mais ce concept révèle aussi, en même temps, la difficulté évidente à reconnaître l'autre en tant que sujet. Lorsque Merleau-Ponty propose de « chercher à voir comment un objet ou un être se met à exister

---

<sup>214</sup> Beauvoir, *Le deuxième sexe*, 2, 188.

<sup>215</sup> Salamon, *Assuming a Body*, 52.

<sup>216</sup> Simone de Beauvoir. « La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », *Philosophie* 144, n° 1 (2020) : 7.

pour nous par le désir ou par l'amour et [de] comprendr[e] mieux par-là comment des objets et des êtres peuvent exister en général<sup>217</sup> », il est pour Salamon l'occasion de mesurer l'ampleur de la tâche :

This is [...] an acknowledgement of the difficulty we have, as embodied subjects, in recognizing other embodied subjects as subjects, the sometimes surprising efforts required, both rational and affective, for us to recognize that *this other who stands before me is like-me but not-me*<sup>218</sup>.

Dans une perspective éthique, ce qui est indéniable, c'est que la suppression *totale* de l'objectivation d'autrui ne doit pas non plus être visée<sup>219</sup>, comme le concluent Anderson et Ward : « being an object is inextricable from subjectivity or personhood and ought not to be overlooked in theorizing sexual ethics<sup>220</sup>. »

Dans cette persistance de la subjectivité et de l'écart dans la relation sujet-objet reposerait donc la possibilité d'une éthique de la différence, d'une manière similaire à ce que proposait Irigaray. C'est en reconnaissant que je conçois mon ou ma partenaire comme un·e *autre* que je me vois comme un sujet, et à travers son regard je me saisis comme un objet. Mais, à la croisée d'Irigaray et de Beauvoir, c'est dans le maintien de cette ambiguïté qui est essentiellement une vulnérabilité que réside la dignité et la liberté du sujet<sup>221</sup>. Si l'érotisme est l'exemple prévalent de l'intercorporéité, alors la sexualité masculine « typique » ne parvient pas à rencontrer une authentique expérience existentielle dans la sexualité. En ce sens, la redéfinition de l'intentionnalité sexuelle est un projet qui concerne autant les femmes que les hommes : ce projet fait écho à la description que fait Beauvoir de la sexualité masculine, dans laquelle la domination masculine

---

<sup>217</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 191.

<sup>218</sup> Salamon, *Assuming a Body*, 46.

<sup>219</sup> Une telle chose est également observable dans l'interprétation d'Al-Saji de la phénoménologie husserlienne, notamment dans son analyse des sensations (*Empfindnisse*). Son analyse permet de voir comment peut être surmontée la structure dichotomique sujet-objet dans l'expérience du toucher : « “Sensings” is a concept that, I think, can be used to undermine the dichotomies of activity and passivity and of subject and object as applied to living bodies. It offers a conceptual tool for feminism in its theorization of embodiment as affectively lived in whatever it does or undergoes, as dynamic and resistant while at once objectified. » Voir Al-Saji, « Bodies and sensings: On the uses of Husserlian phenomenology for feminist theory », 19-20.

<sup>220</sup> Ellie Anderson et Caleb Ward, « The Ethical Significance of Being an Erotic Object », dans *The Palgrave Handbook of Sexual Ethics*, dir. David Boonin, Palgrave (London, 2022), 56.

<sup>221</sup> Voir Garcia, *La conversation des sexes*, 235.

prive les sujets masculins d'une sexualité épanouie et authentique en imposant une sexualité androcentrique, inauthentique et menée par la mauvaise foi<sup>222</sup>.

### *Jeter une nouvelle lumière sur l'éthique sexuelle*

Si la sexualité a aussi été de tout temps un sujet d'intérêt pour la philosophie féministe, un des enjeux faisant débat actuellement est celui de la validité et de la définition du concept de consentement dans les relations sexuelles. Dans son article « A Phenomenological Approach to Sexual Consent<sup>223</sup> », Ellie Anderson propose une redéfinition du concept de consentement sexuel afin de saisir le caractère intercorporel de la conscience érotique, en puisant dans la phénoménologie merleau-pontienne. Elle argumente en faveur d'un concept de *sentir-avec*<sup>224</sup> et soutient qu'une perspective phénoménologique peut contourner les faiblesses d'une conception contractuelle du consentement : elle permet de déplacer le focus de l'éthique sexuelle et de la voir sous un angle différent. Cette proposition permet à Anderson d'insister sur la dimension du ressenti corporel dans les relations sexuelles. Si une conception « classique » du consentement comme contrat, le plus souvent, ne peut fonctionner seule pour parachever ce qui fait qu'une rencontre sexuelle est moralement acceptable, elle gagnerait à tout le moins à être couplée à d'autres formes de consentement. Avec cet ajout au débat, l'apport majeur d'Anderson est de penser le consentement de manière *phénoménologique* : elle y parvient à partir de Merleau-Ponty, qui a fourni l'idée d'une intentionnalité proprement corporelle qui peut aider à problématiser la notion de consentement sexuel.

Mais qu'est-ce que signifie le *sentir-avec*? Anderson décrit ce concept comme *attuned perception*, que je traduirai comme « accord perceptif » : cet accord est une forme de signification largement préreflexive. Comme perception directe, le *sentir-avec* n'implique pas nécessairement de ressentir les mêmes affects que l'autre personne, et le consentement peut donc être présent dans des situations où les partenaires ont des sentiments différents. À cet effet, le *sentir-avec* implique la reconnaissance de soi et d'autrui comme sujets incarnés, comme sujets de désir pour l'autre, et comme sujets partageant une expérience. En tant que perception érotique, le *sentir-avec* est donc un mode de perception directe qui pointe vers un corps désiré, c'est-à-dire que la perception

---

<sup>222</sup> Garcia, 234-35.

<sup>223</sup> Anderson, « A Phenomenological Approach to Sexual Consent ».

<sup>224</sup> Qui doit être compris comme *feeling-with [one's sexual partner]*.

érotique est intentionnelle<sup>225</sup>, affective et corporelle. Or, la conception de *sentir-avec* inclut une possibilité non négligeable de conversation que l'on pourrait qualifier de corporelle ou d'érotique qui demeurerait un lieu de domination et de relations de pouvoir, lorsque nous utilisons des outils comme l'expression corporelle à partir de la phénoménologie, en l'occurrence la phénoménologie merleau-pontienne, sans les problématiser. Pour éviter ces écueils dans une conception du consentement comme une conversation corporelle, il s'agit de penser un modèle de discussion qui éviterait de perpétuer certaines hiérarchies à même les schémas communicationnels.

En bref, la proposition d'Anderson risque de se heurter au problème de la domination qu'on retrouve dans la plupart des rapports intersubjectifs et du dialogue, qu'ils soient verbaux ou non : les sujets incarnés ne sont jamais abstraits de leur situation dans le monde et de leur positionnement social. À cet effet, la phénoménologie du consentement d'Anderson requiert de réfléchir à la manière de penser une éthique de la discussion qui puisse s'appliquer aussi aux corps, ce qui n'est ni facile ni simple. Réaliser un authentique *sentir-avec* demande un effort si l'on veut pouvoir habiliter une forme de consentement qui repose sur un plan corporel et non cognitif. L'érotique et la sexualité sont des lieux par excellence d'interdépendance, et il est donc évident que nos concepts de consentement doivent demander une certaine attention ou compétence, reposant en premier lieu sur une conscience de soi [*self-awareness*] qui doit être développée au plan moral, individuellement et socialement.

Anderson souligne les insuffisances des débats sur le concept de consentement pour saisir la complexité de l'expérience incarnée dans les relations sexuelles<sup>226</sup> et identifie également un problème souvent négligé dans l'éthique sexuelle : le fait que les sujets sont fréquemment ignorants de leurs propres désirs. Le sujet érotique peut ne pas savoir exactement et clairement ce qu'il ou elle désire. C'est pourquoi il s'agit aussi d'un problème de *conscience intentionnelle*, que l'on pourrait identifier comme celui de la *transparence du désir*. Dans un monde non idéal, où la sexualité est complexe et le désir est la plupart du temps ambigu, Garcia et d'Anderson ont raison de proposer que le consentement peut être une conversation des corps. Suivant aussi l'idée qu'une phénoménologie de la sexualité et du désir enjoint à penser une éthique, le modèle de la construction hypothétique représente une solution comme éthique communicationnelle. Alors

---

<sup>225</sup> Au sens entendu par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est-à-dire comme un corps visant un autre corps, et non pas comme un *cogito* visant un *cogitatum*.

<sup>226</sup> Anderson, « A Phenomenological Approach to Sexual Consent », 1.

qu'Anderson soutient une forme de consentement sous forme de *sentir-avec*, j'insisterai quant à moi sur le fait que sa proposition ne considère pas suffisamment les instances de domination et doit comporter un volet éthique plus élaboré. À ce sujet, le modèle de la construction hypothétique permettrait en somme de diminuer les tensions soulevées au chapitre 2, en plus de celles survenant entre l'intentionnalité projective et l'intersubjectivité, en particulier dans le domaine privilégié de la sexualité, ce que je tâcherai de montrer dans les prochaines sections.

### *Le consentement et la sexualité comme conversation corporelle*

Dans les travaux récents, plusieurs reformulations de ce qu'est ou devrait être le consentement ont vu le jour. Manon Garcia le définit par exemple comme une conversation<sup>227</sup>, alors que Quill Kukla le définit comme une négociation et un don dans un cadre non idéal<sup>228</sup>. Toutes reconnaissent que donner un consentement sexuel clair peut être entravé par une pléthore de facteurs : la peur, la pression sociale, l'altération temporaire ou permanente des fonctions cognitives, la timidité, et tant d'autres. Dans ce contexte, il est utile de réfléchir à des alternatives au consentement verbal, en accord avec Kukla, selon qui « this kind of consent may or may not be marked by an explicit communicative act (although *it must be communicated somehow* in order to be legitimate), and it may or may not track an explicit cognitive moment of choice<sup>229</sup>. » C'est précisément cette idée que le consentement devrait venir d'un « moment de choix cognitif explicite » qui est éclairée et problématisée par le concept d'intentionnalité opérante, concept qui est mis au centre de la phénoménologie du consentement d'Anderson. L'intentionnalité opérante désigne le mode intentionnel principal par lequel nous agissons, qui est celui de toute action guidée par le corps, qu'il soit le fruit par exemple de réflexes ou d'habitudes. Ce mode d'opération se fait de manière préthématique, même préreflexive. On peut donc supposer qu'il s'agit d'un mode intentionnel qui est aussi à l'œuvre dans la sexualité, ce qui pose problème aux conceptions classiques du consentement reposant sur un échange verbal et éclairé des intentions et volontés. Si l'on reconnaît au corps une intentionnalité primordialement préreflexive, une autre dimension importante à souligner est qu'il n'est pas si évident que le consentement relève nécessairement d'un choix cognitif explicite.

---

<sup>227</sup> Garcia, *La conversation des sexes*.

<sup>228</sup> Quill R. Kukla, « A Nonideal Theory of Sexual Consent », *Ethics* 131, n° 2 (2021) : 270-92.

<sup>229</sup> Kukla, 271. Je souligne.

Le problème dans la plupart des définitions du consentement sexuel est la présupposition implicite qu'un échange verbal doit avoir lieu entre les parties concernées. Si, bien sûr, une telle chose rend le consentement plus clair que de devoir opérer une herméneutique du consentement dans l'expression corporelle des partenaires, il serait naïf de penser qu'un échange verbal clair pour le consentement survient systématiquement. Et puis, si dans l'imaginaire collectif beaucoup de gens considèrent le consentement sexuel comme une communication (un « oui » ou un « non »), ce n'est pas le cas de toutes les conceptions philosophiques : Kukla souligne que la conversation sexuelle est souvent un langage indirect, et que le consentement est parfois transmis de manière métaphorique ou par le contenu illocutoire d'un acte de langage<sup>230</sup>. Le concept de consentement est donc bien moins limpide qu'il n'y paraît. Kukla entreprend aussi de montrer que la conversation « commence avec une négociation dialogique plutôt qu'une demande abrupte – une négociation pouvant inclure des invitations, des suggestions, des réflexions sur les désirs et les fantasmes, et plus encore<sup>231</sup>. » Une telle négociation n'implique pas nécessairement des mots : elle peut être une collaboration attentive menée principalement par les corps. Cependant, même si Kukla soutient que le « sexe consensuel est une sorte de collaboration plutôt qu'une chose devant être donnée à quelqu'un d'autre<sup>232</sup> » et même si la façon dont la négociation est décrite est sûrement utile pour penser l'égalité dans les rapports sexuels, elle risque d'impliquer encore quelque chose comme un rapport de force trop inégal. Le principal problème avec l'expression de « négociation » est qu'elle implique que quelqu'un peut être *convaincu* de participer à un acte. L'idée du consentement comme négociation implique encore que l'on puisse l'arracher à ses partenaires.

Pour cette raison, Garcia propose une entorse à cette définition. Plus qu'une négociation, il faut considérer ces échanges comme une conversation :

L'idée de négociation renvoie à ce modèle de la sexualité comme champ de bataille, où chacun doit maximiser son plaisir individuel, même aux dépens de l'autre. Au contraire, parler de conversation implique de reconnaître la nécessité d'une attention à l'autre, à ses désirs, ses mouvements et sa situation, ainsi que le caractère profondément relationnel de la pratique sexuelle<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> Rebecca Kukla, « That's What She Said: The Language of Sexual Negotiation », *Ethics* 129, n° 1 (2018) : 70-97.

<sup>231</sup> Kukla, « A Nonideal Theory of Sexual Consent », 272. Je traduis.

<sup>232</sup> Kukla, 272. Je traduis.

<sup>233</sup> Garcia, *La conversation des sexes*, 240.

Une conception du consentement en tant que conversation, comme Garcia le propose, ne définit pas explicitement de quel genre de conversation il s'agit. Il n'est donc pas exclu qu'aucune parole ne soit nécessaire pour permettre l'échange de consentement. À cet effet, un deuxième problème s'ajoute à celui de la nature de la communication : nous n'avons pas toujours une lecture claire de nos intentions. La sexualité implique souvent hésitation, doute, indécision et, presque toujours, une ignorance de la manière dont la situation en viendra à se dérouler. De telles circonstances justifient souvent l'argument que le consentement doit être réitéré. Mais on peut appréhender ces situations, où le consentement est quelque chose d'ambigu et d'opaque, et où le consentement n'est pas justifié par un *état d'esprit* transparent à l'agent-e, d'une autre manière, soit à partir de la phénoménologie. Ce changement de paradigme peut laisser place à l'idée que le consentement peut être une gestuelle au sens phénoménologique, comprenant le geste comme expression porteuse ou créatrice de sens<sup>234</sup>.

Dans son plus récent ouvrage, Garcia soutient que si l'enjeu est de lutter contre l'oppression de genre tout en préservant l'autonomie sexuelle, nous devons « érotiser l'égalité » plutôt que la domination<sup>235</sup>. Ainsi, elle appelle au consentement en tant que conversation érotique. Dans leurs différences formulations du consentement, Kukla et Garcia plaident toutes deux en faveur de la *conscience de soi* [*self-awareness*] afin de maintenir l'autre dans son agentivité (sexuelle). La conscience de soi, dans la phénoménologie féministe, pointe vers un remodelage de l'intentionnalité afin de penser notre relation aux autres en dehors du cadre de la domination du sujet sur son objet. Ceci est d'autant plus important dans le contexte de l'intersubjectivité comme intercorporéité : la sexualité est le lieu par excellence où les dynamiques de pouvoir (de genre, mais pas seulement) sont à l'œuvre, et les normes séculaires de genre reproduisent l'objectivation du corps des femmes dans des situations sexuelles, mais aussi non sexuelles. Si l'on considère la dynamique sexuée de cette objectivation, il est alors important de penser un modèle d'intersubjectivité qui implique une intentionnalité non projective et non oppressive.

---

<sup>234</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 203 et suivantes. Dans la section *Le corps comme expression et la parole*, en particulier les pages 216-218 sur le corps et le geste comme expression.

<sup>235</sup> Garcia, *La conversation des sexes*, 223.



## 3.2 L'intentionnalité dans la sexualité : un problème philosophique

### Le rôle de la conscience dans le consentement

L'hypothèse selon laquelle le consentement implique en quelque sorte un « processus cognitif » dans les conceptions dominantes du consentement sexuel doit également être éclaircie. Quel état mental est nécessaire pour consentir à quelque chose ? Le simple fait d'accepter, de donner un consentement est parfois insuffisant, puisque les mots prononcés peuvent être forcés et ne correspondent pas nécessairement à un état mental. En réponse, il a été proposé que l'échange de consentement doive être *enthousiaste*. Or, penser le consentement comme une volonté enthousiaste est un critère trop exigeant<sup>236</sup>. En général, le critère *minimal* et probablement le seul faisant consensus est que le consentement doit être communiqué, tout court. Il n'est pas nécessaire que le consentement soit enthousiaste, ni verbal, mais il est difficile de faire reposer un *sentir-avec* uniquement sur une perception « physique », puisque le désir et l'excitation physique ne sont pas toujours en parfaite cohésion :

Les femmes font plus souvent l'expérience d'une différence entre leur excitation physique et leur désir sexuel et d'un désir sexuel qui n'est pas déjà présent mais qui naît progressivement dans l'échange sexuel. [...] D'une part, on ne peut pas se fier aux manifestations physiques du désir pour en évaluer la présence et, d'autre part, qu'on aurait tort d'évaluer la possibilité du désir par sa présence au début de l'interaction sexuelle<sup>237</sup>.

Dans les situations où il y a un écart entre le désir et les signes corporels, il est évidemment possible de mal interpréter la communication corporelle. Mais surtout, ce sont les « espaces liminaires » dans lesquels le consentement sexuel peut se produire à même la conscience qui ont été négligés dans les conceptions courantes du consentement et dans les travaux récents. Cette erreur est induite par le fait que le consentement sexuel est souvent subsumé au consentement de manière plus générale, ce qui inclut par exemple le consentement à une procédure médicale ou le consentement en tant que transaction contractuelle entre les parties. Or, il n'est pas évident que ces différents types de consentement soient tous comparables.

---

<sup>236</sup> Pour un examen plus détaillé : Tom Dougherty, « Enthusiastic Consent to Sex », dans *The Palgrave Handbook of Sexual Ethics*, dir. David Boonin (London : Springer International Publishing, 2022), 271-85. Pour le dire brièvement, l'enthousiasme peut se solidifier au fur et à mesure, d'une manière tout à fait respectueuse du consentement d'autrui.

<sup>237</sup> Garcia, *La conversation des sexes*, 238.

Par exemple, Desmeules<sup>238</sup> considère le caractère intentionnel du consentement dans sa dimension réflexive, dans la mesure où sa recherche se concentre sur une intentionnalité de type husserlien et qui se rapprocherait davantage d'une intentionnalité d'acte. Elle analyse le contenu normatif du consentement : un acte donné qui serait à l'origine moralement inacceptable peut devenir acceptable en raison de la charge normative du consentement. Desmeules comprend ainsi l'acte de consentir comme phénoménologiquement similaire à la promesse. Selon elle, « promettre, c'est constituer en tant qu'obligation [*Verbindlichkeit*] l'action dont l'*ego* qui promet est conscient<sup>239</sup>. » De plus, elle considère que « certains actes normatifs ont en propre de constituer des transformations normatives pratiques » et que « ces transformations normatives sont ultimement tributaires *des actes intentionnels d'un ego*, et non pas des mots communiqués à autrui<sup>240</sup> », ce qui repose sur la conscience du contenu intentionnel pratique, c'est-à-dire de ce qui lie deux individus.

En outre, elle soutient que « parce qu'il se rapporte intentionnellement à ce genre de propositions, c'est-à-dire à des droits et obligations qui existent déjà, le consentement constitue une transformation qui n'a pas le même effet normatif que les autres types d'acceptation » (comme promettre ou accepter) et que « la question reste entière de savoir si cette transformation normative a bien son origine dans le caractère intentionnel de l'acte de consentir, c'est-à-dire si elle dépend de la façon dont nous sommes conscients de la proposition d'action à laquelle nous consentons<sup>241</sup>. » Or un tel compte-rendu passe à côté d'une dimension de l'action de consentir, et échoue à penser le consentement sexuel en ne distinguant pas ce que la sexualité a de particulier par rapport à d'autres formes de consentement. En effet, il doit être pensé différemment, parce qu'il peut se constituer dans la conscience de sorte à ne pas devoir viser par un acte réflexif et intentionnel le *contenu* de ce qui est consenti, comme le suggère Desmeules.

### *Les espaces liminaires du consentement*

Intégrer l'intentionnalité opérante dans les débats sur le consentement sexuel met en lumière le fait important, mais souvent négligé, que l'on entreprend des mouvements sans les investir

---

<sup>238</sup> Marie-Hélène Desmeules, « Intentionnalité et normativités pratiques : l'exemple du consentement », *Philosophie* N°146, n° 3 (2020) : 26.

<sup>239</sup> Desmeules, 29.

<sup>240</sup> Desmeules, 29. Je souligne.

<sup>241</sup> Desmeules, 34.

rationnellement. Pour mieux comprendre cette idée, nous devons en premier revenir au concept d'intentionnalité opérante tel qu'il est développé par Merleau-Ponty. Alors que l'intentionnalité est souvent pensée comme une propriété relationnelle de l'esprit au monde et dans l'unité dans la relation noèse-noème, on trouve dans la *Phénoménologie de la perception* une sorte d'intentionnalité proprement corporelle, dans une distinction que Merleau-Ponty puise chez Husserl<sup>242</sup>. Toadvine la définit comme suit :

Merleau-Ponty reinterprets the phenomenological concept of intentionality, traditionally understood as the recognition that all consciousness is consciousness of something. Following Husserl, he distinguishes the “act intentionality” of judgments and voluntary decisions from the “operative intentionality” that “establishes the natural and pre-predicative unity of the world and of our life”<sup>243</sup>.

Il s'agirait de reconnaître une forme d'intentionnalité plus originaire qui rende possible une intentionnalité « théique » ou intentionnalité d'acte telle qu'on la retrouve plus couramment dans la phénoménologie, où sont thématiques des objets par le biais d'actes intellectuels<sup>244</sup>. Merleau-Ponty reconnaît la possibilité que ce soit le corps qui conduise la plus grande partie de nos mouvements et actions dans le monde et qui nous le donne dans son unité naturelle, fond sur lequel prend forme l'intentionnalité d'acte. Cette intentionnalité « d'arrière-plan » est inhérente au corps comme toujours-déjà au monde, et cette intentionnalité demeure donc une pure relationnalité. Comme le rappelle McWeeny :

Operative intentionality is a practical directedness toward the world that is not necessarily present to reflective consciousness but is instead made manifest in the daily operations of a person's life – in her movements, activities, bodily comportments, loves and hates, and modes of relating to herself and others<sup>245</sup>.

Merleau-Ponty exemplifie ce concept avec des expériences ordinaires pour montrer que l'intentionnalité opérante est le mode d'action principalement à l'œuvre dans nos vies : par exemple, lorsque je marche, je n'ai pas besoin de réfléchir à mettre une jambe devant l'autre. Ce mode d'action en quelque sorte « automatisé » est surtout visible lorsqu'une anticipation est déçue : l'aisance laisse place à la surprise, voire au désarroi, lorsque par exemple l'on marche et tombe ou trébuche

---

<sup>242</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 18, 492.

<sup>243</sup> Ted Toadvine, « Maurice Merleau-Ponty », sous la direction de Edward N. Zalta, dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2019). Toadvine cite Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, lxxxii.

<sup>244</sup> Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary*, 141.

<sup>245</sup> Jennifer McWeeny, « Operative Intentionality », dans *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, dir. Gail Weiss, Ann V. Murphy, et Gayle Salamon (Northwestern University Press, 2020), 255.

dans un trou auquel on ne s'attend pas, ou lorsque l'on manque une marche dans l'escalier. Un réflexe général serait probablement de réaliser que *je ne pensais pas à ce que je faisais*, à juste titre. McWeeny l'explique comme un « [becoming] aware both of the practical directedness that orients and moves us and of certain aspects of the world that fail to meet our aims and reaches<sup>246</sup>. »

Si l'intentionnalité opérante est orientée en partie par certains aspects du monde, comme suggéré ici par McWeeny, il en découle que l'intentionnalité opérante est également *contingente* – et non pas naturelle, mais naturalisée – à travers une sédimentation corporelle de normes culturelles et historiques. Comme le souligne Weiss, le « je peux » merleau-pontien est une agentivité empreinte de culture, et pas seulement une structure naturelle :

The “I can” is not merely an expression of embodied agency but also of cultural agency. That is, for both Young and Butler, the “I can” is never exclusively a function of an individual’s bodily capabilities but also of gender, race, class, ability, and other social and spatial privileges that some bodies enjoy more than others. And yet, on the other hand, in praising Merleau-Ponty for recognizing that the significance of our embodied experiences is always tied to a particular historical context, Butler suggests that his work supports an understanding of gender as never purely natural but always naturalized<sup>247</sup>.

Puisque l'intentionnalité opérante est la manière dont nos corps dirigent, voire *sont* nos actions de manière pré-réflexive, et si nos subjectivités sont au moins partiellement des contingences et des facticités culturelles et historiques, alors, il est possible que nous fassions certaines choses parce que nous avons appris à les faire, sans y penser. D'un point de vue critique, cela signifie que l'intentionnalité opérante peut être le lieu de schémas oppressifs. Et, en tant que lieu de vulnérabilité, la sexualité risque de permettre d'agir conformément à certaines habitudes imprimées dans nos corps. Les attentes sexuelles et de genre sont évidemment en jeu dans ce scénario : les habitudes pré-réflexives de comportement sont aussi culturellement imprimées dans la chair, y compris les habitudes de genre. Dans le cadre de la sexualité, les gestes issus des scripts sociaux<sup>248</sup> sont dits « incorporés », et ceux-ci ne sont pas toujours investis d'une conscience réflexive. Par

---

<sup>246</sup> McWeeny, 256.

<sup>247</sup> Weiss, « The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies », 84.

<sup>248</sup> On peut avec raison se demander quel intérêt peut avoir l'intentionnalité opérante si celle-ci est informée « passivement » par les scripts sociaux et normes de genre ; suivant Butler, selon qui le genre peut être à la fois un projet (un produit de l'agentivité du sujet) et un construit (un produit social), le genre se vit à la fois dans une sphère réflexive et pré-réflexive, dans une sphère individuelle et sociale-culturelle. La dimension socioculturelle des normes de genre ne représente donc pas un problème irrémédiable dans le cas présent ; de plus, ces problèmes se poseraient à tout le moins *aussi* à l'intentionnalité d'acte. Voir Butler, « Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex », 37.

exemple, au sein de relations établies, les gestes peuvent être sédimentés par « habitude » : connaître corporellement une autre personne enjoint le développement d'une gestuelle particulière à laquelle on réfléchit moins, voire plus du tout.

L'intentionnalité opérante est donc le mode primordial et préreflexif de la conscience dans lequel « a person's subjective perspective is not different from his [or her] body<sup>249</sup>. » Le danger de s'appuyer sur l'intentionnalité opérante pour le consentement sexuel, pensé comme une conversation corporelle, est que l'intentionnalité opérante, en tant qu'habitus préreflexif, risque de reproduire les scripts sociaux incorporés à même la chair, comme le souligne McWeeny : « When intentionality is thus released from the boundaries of reflective thoughts and constituting acts, the question of the relationship between sociocultural context and intentional experience becomes more salient than it could have been before<sup>250</sup>. »

Quant au caractère social et normatif de l'intentionnalité opérante, il est clairement démontré par Gail Weiss lorsqu'elle montre quelle intentionnalité est en jeu dans *Throwing like a girl*<sup>251</sup> d'Iris Marion Young. Suivant Merleau-Ponty, ce sont le mouvement corporel et la potentialité latente qui constituent notre intentionnalité principale : il y a un « je peux » originel à l'intentionnalité, précédant tout « je pense », ce que Weiss nomme « [an] anti-representationalist view », et une « insistence on the primacy of doing over thinking<sup>252</sup> ». Dans cet ordre d'idées, on peut dire que Young affirme la corporéité merleau-pontienne tout en la problématisant : « [Young] challenges and complicates the strong sense of bodily agency implied by the Merleau-Pontian "I can" as an adequate description of how all or even most human beings experience their bodies in relation to the motor tasks they seek to realize through them<sup>253</sup>. »

Brièvement, ce que Young décrit à travers l'exemple célèbre du lancer, c'est que l'intentionnalité est grevée chez les sujets féminins par une transcendance ambiguë, une intentionnalité inhibée et une unité discontinue. Premièrement, elle explique que même si toute transcendance est ambiguë parce que le mode d'être du corps est l'immanence, les femmes n'utilisent que partiellement l'amplitude et la force de leur corps. Deuxièmement, Young affirme

---

<sup>249</sup> McWeeny, « Operative Intentionality », 256.

<sup>250</sup> McWeeny, 256.

<sup>251</sup> Young, « Throwing like a Girl ».

<sup>252</sup> Weiss, « The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies », 78-79.

<sup>253</sup> Weiss, 79.

que le « je peux » projeté n'en est pas *totale*ment un, parce qu'il est toujours doublé d'un « je ne peux pas » issu d'une conscience que le corps « féminin » est quelque chose de fragile ou de frêle. Cette auto-référentialité répète une prophétie auto-réalisatrice sans fin où l'incapacité à accomplir des tâches est en partie due au fait que les femmes ont toujours conscience des limites de leur corps. Troisièmement, l'unité discontinue décrit la modalité de l'espace personnel. Ce dernier devrait revêtir un rapport d'extension continue entre l'espace occupé par le corps et celui que le corps a le potentiel d'engager dans ses projets. Or, en se voyant à la fois comme sujet et objet d'une action, le sujet « féminin » fait usage d'une perspective doublée la maintenant dans une unité discontinue avec l'espace environnant.

Weiss souligne à juste titre que, si une telle conception de la motilité est possible, c'est en raison du surinvestissement réflexif des potentialités corporelles (ou en raison d'une certaine interaction ou interférence entre l'intentionnalité d'acte et l'intentionnalité opérante) : « Interestingly, from a Merleau-Pontian perspective, this worry that perhaps I cannot accomplish a particular motor task I am undertaking seems to create a situation where thinking inhabits [or even over-inhabits] doing<sup>254</sup>. » C'est-à-dire que chez les sujets féminins, c'est une conscience de soi exacerbée qui pèse sur le geste. Considérons, par exemple, un·e pianiste se concentrant intentionnellement sur son corps en performant une mélodie. Cette chanson, lorsqu'elle est connue par cœur, pourrait aussi bien être dite *connue d'un savoir corporel* : sa connaissance ne relève pas d'une mémorisation des notes une à une, mais d'une mémorisation du mouvement que les mains font pour réaliser cette mélodie. Or, si l'on se fixe sur ce que les mains font, ce savoir devient confus, l'on vient troubler une aisance naturelle du corps.

Ce type d'expérience montre comment il est possible d'interférer avec l'intentionnalité opérante. Weiss fait le rapprochement qu'en pensant à l'échec possible du projet de leur corps, les femmes interfèrent aussi, d'une toute autre manière, avec elle. Cette différence genrée est culturelle : une telle conclusion se conjugue au fait que les relations sexuelles sont également investies par des habitus de comportement que l'on incorpore et qui sont culturels et historiques. En outre, penser le consentement sexuel en termes d'intentionnalité opérante n'est pas une mince affaire, parce qu'elle complexifie l'examen de l'incarnation féminine et de l'habitus corporel. Si, à la suite de Beauvoir, les femmes deviennent visibles en se faisant objets, alors elles sont tenues de

---

<sup>254</sup> Weiss, 82.

comporter leurs corps d'une manière dictée par les sujets, les désirs et les conceptions masculines<sup>255</sup>. C'est ici un problème important : l'intentionnalité opérante fait en sorte que les sujets répètent inconsciemment des schémas qui sont peut-être nuisibles pour eux-mêmes, et qui pourraient être interprétés comme une volonté, alors qu'ils sont en fait des scripts sociaux et sexuels dictés par des normes sociales. Cependant, le chemin vers une sexualité plus éthique et légitime, dans le but d'élargir le champ de la sexualité aux formes non verbales de consentement, peut être atteint par un retour à la conscience de soi [*self-awareness*], ce qui permet également de contourner les problèmes de normativité latente au sein de l'intentionnalité opérante décrits ci-dessus.

### **3.3 Une solution à partir de l'éthique communicationnelle de Shannon Sullivan**

#### *Remodeler l'intentionnalité : relire le concept de construction hypothétique*

Une piste de solution intéressante repose dans le concept de construction hypothétique, défini par Sullivan comme suit : « a transactional or interactive way of building meaning in and for my world that is contingent upon others (thus hypothetical) because it is *built with (con-structed)* them.<sup>256</sup> » Elle poursuit : « intentionality as constructive [is] made possible by hypothetical construction, in which I offer meaning to another as a hypothesis<sup>257</sup>. » Souhaitant utiliser ce concept pour l'appliquer à une conception phénoménologique et hétéronome du consentement et de la sexualité, il faut néanmoins considérer les failles de sa proposition. En effet, Sullivan se limite à une lecture de la *Phénoménologie de la perception*, une lecture en fait bien peu charitable et ignorant des concepts clés de l'ouvrage. Afin de l'utiliser judicieusement, il est donc nécessaire de restituer les critiques qui y sont adressées pour replacer le concept de construction hypothétique dans une compréhension plus juste de la phénoménologie de Merleau-Ponty.

Un des objectifs principaux de l'article de Sullivan est d'opposer deux modèles intentionnels : la con-struction [*build-with*] hypothétique<sup>258</sup> et l'intentionnalité projective. Pour ce

---

<sup>255</sup> McWeeny, « Operative Intentionality », 257.

<sup>256</sup> Shannon Sullivan, « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », *Hypatia* 12, n° 1 (1997) : 2.

<sup>257</sup> Sullivan, 9.

<sup>258</sup> Il est intéressant de voir que tant Anderson que Garcia s'appuient sur l'étymologie du consentement (du latin *consentire* : *con-* "avec" + *sentire* "sentir"). Plus précisément, Anderson se réfère à Kelly Oliver, *Response Ethics* (Lanham : Rowman & Littlefield International, 2019), 198.), qui dit que « the word "sense" (sentire) means both (a) sensation or feeling and (b) meaning or knowing » pour introduire le consentement sexuel comme un *sentir-avec*. La proposition d'Anderson pourrait être considérée comme une déclinaison *corporelle* du consentement sexuel comme

faire, Sullivan critique de front la conception merleau-pontienne de l'intentionnalité, en argumentant que le dialogue risque toujours de se faire monologue : « intersubjective dialogue often turns out to be a solipsistic subject's monologue that includes an elimination of others in its very “communication with them” and which turns out to be a “domination of others”<sup>259</sup> ». Il faut souligner que Merleau-Ponty critiquait lui-même un modèle intersubjectif qui se baserait sur la simple analogie<sup>260</sup> et donc sur une vision simpliste de la « projection » intentionnelle de sens dans l'intersubjectivité sujet/objet. En effet, dans *L'Institution/La passivité*, Merleau-Ponty brosse un portrait bien différent du rapport intersubjectif, soit en posant qu'autrui est institué-instituant, en n'apposant pas un mode projectif à un champ intersubjectif d'institution de sens :

Je me projette en lui et lui en moi, [il y a] projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait en moi, communication vraie par entraînement latéral : [il s'agit d'un] champ intersubjectif ou symbolique, [celui] des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, – au lieu de l'alternance sujet-objet.<sup>261</sup>

Pourtant, si l'on se fie seulement à la lecture de Sullivan de la *Phénoménologie de la perception*, ce qui rend le dialogue possible, c'est encore la similitude entre les sujets, un sol commun fondant la possibilité de se rapporter à quelqu'un d'autre, dans la mesure où l'anonymat fournit la similarité permettant l'intersubjectivité : « [the] pre-personal level of existence in which there is a commonness between and a *quasi* indifferenciation from other bodies [is] the original wholeness [...] that provides the possibility of communication between you and me<sup>262</sup>. » Elle met en évidence la relation entre le corps phénoménal et la communication, ce que Stoller réfute adroitement en montrant la mécompréhension de ce qu'est le corps anonyme<sup>263</sup>. Néanmoins, Sullivan plaide pour une réhabilitation de la différence dans l'intersubjectivité, sur le fondement que l'expérience incarnée est insuffisante pour fournir une base commune d'expérience :

---

une conversation telle que proposée par Garcia. Plus de deux décennies avant Anderson et Garcia, Sullivan a pour sa part développé son concept de construction hypothétique en tant que dialogue, en se référant à l'étymologie du mot construction (du latin *construere* : *con-* “avec” + *struere* “construire”. Cette similitude montre une convergence dans leur objectif de trouver l'égalité et une alternative à la domination dans le dialogue, tant dans la communication quotidienne que dans le consentement sexuel.

<sup>259</sup> Sullivan, « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 1.

<sup>260</sup> Tel que souligné par Silvia Stoller, « Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism », *Hypatia* 15, n° 1 (2000) : 182.

<sup>261</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, sous la dir. de Claude Lefort (Paris : Belin, 2015), 35.

<sup>262</sup> Sullivan, « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 5.

<sup>263</sup> J'expliciterais cette mécompréhension plus loin dans ce chapitre.



If however, we hold that our bodies are the intersections of gender, race, class, age, sexuality, nationality, culture, experience and upbringing, and more, [...] we cannot assume that the body automatically provides a common ground, uninscribed by differences and particularities, as the basis for communication and community. *There are no shortcuts provided by the body* – to assume that there are, as Merleau-Ponty does with his positing of an anonymous body, is merely to impose my way of understanding and taking up my world on another and thus fail to realize that others may take up their worlds differently. When I impose on another the way that I take up my world [...] I dominate her by taking my particular intentionality as normative and overlooking the possibly different contributions of meaning to the world that another intentional subject might make<sup>264</sup>.

Sullivan explique donc que cette projection de sens dans laquelle les différences sont ignorées en tant que contingences ou facticité, différences supposément nécessairement suspendues par la réduction phénoménologique pour accéder à une région pure de la pensée, risque d'enfermer autrui dans un discours qui n'est que le mien, parce que c'est soi-même qui est projeté sur autrui. Ainsi, l'ambiguïté, la réversibilité et l'entrelacs seraient sans doute insuffisants pour penser l'altérité d'une manière non oppressive.

Il est important de noter que, tout comme Anderson, Sullivan considère la pleine conscience de soi [*self-awareness*] comme le point de départ d'un dialogue authentique, car c'est « avec la conscience de la pluralité de sens de mon corps » que je peux apporter des changements à mon comportement corporel, c'est-à-dire à l'intentionnalité de mes actes. À leur tour, « mes habitudes et mon style corporels en viendront à in-corporer ces nouvelles pratiques, changeant graduellement la manière avec laquelle je vis habituellement mon monde [*take up my world*]<sup>265</sup>. » La proposition de Sullivan laisse poindre une compatibilité avec le caractère « dialogique » du consentement sexuel en tant que *sentir-avec*, où le dialogue peut être une communication corporelle non verbale :

Vital to the success of hypothetical construction – that is, to dialogue and community with another – is the participation of the other parties in the process as well. In hypothetical construction, the other person is also (re)reading his or her body, learning about the multiple messages it sends in its conversation with another, and coming to see his or her own reading of his or her body as a hypothesis<sup>266</sup>.

L'exemple fourni par Sullivan est le suivant : imaginons que deux ami·e·s se connaissent depuis longtemps. Dans certaines situations, l'un a tendance à s'exprimer avec beaucoup d'enthousiasme, gesticulant et s'emportant, passionné par un sujet de conversation. Or, ce

---

<sup>264</sup> Sullivan, « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 8. Je souligne.

<sup>265</sup> Sullivan, 11. Je traduis.

<sup>266</sup> Sullivan, 11.

comportement corporel, teinté du positionnement social de cet individu et duquel il n'est jamais abstrait, pourrait faire en sorte que son amie perçoit son entrain comme quelque chose d'agressant. Quant à elle, engagée aussi dans une situation avec une position sociale et dans des dynamiques de rapports homme-femme, il se peut qu'elle ait tendance à se refermer dans cette situation. Ainsi, son comportement corporel pourrait paraître exprimer de l'ennui ou du désintérêt aux yeux de son ami, bien qu'elle soit réellement intéressée, mais déconcertée par la manière dont il transmet le contenu de l'échange. Il apparaît alors que la réciprocité (langagière) dans la discussion est doublée d'une autre sorte de réciprocité à travers l'expressivité des corps. Cela signifie, par exemple, que la gesticulation et le toucher physique ont des significations importantes dans les rencontres intersubjectives, ce qui, dans la situation décrite, pourrait conduire à une fermeture face à l'autre personne. Cet exemple est un cas évident de mauvaise lecture du langage corporel de l'autre, expliquée par la projection sur l'ami d'une signification d'agressivité qui est pour lui l'expression de son intérêt. La construction hypothétique est en ce sens une sensibilité accrue à la signification véhiculée et à la façon dont ma propre subjectivité peut faire obstacle à la compréhension mutuelle.

Bien que la réversibilité semble être un concept prometteur à utiliser dans le dialogue pour répondre à ce problème, il faut l'appréhender minutieusement. Merleau-Ponty insiste sur la structure sujet-objet de l'existence et sur l'ambiguïté essentielle et inhérente à la vie humaine, tout en développant une conception de la réversibilité pour expliquer l'intersubjectivité. Or, nous avons vu que lui-même reconnaît une certaine limite à la réversibilité entre deux choses, dans la mesure où « ces expériences ne se recouvrent jamais exactement [...] [et où] elles échappent au moment de se rejoindre ». Cette « dérobade incessante » n'est pourtant pas entièrement un échec, parce que le sujet peut malgré tout faire l'expérience infinie de la transition du sujet à l'objet :

j'éprouve, et autant de fois que je le veux, la transition et la métamorphose de l'une des expériences à, l'autre, et c'est seulement comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée. [...] Mais cet hiatus [...] n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde.<sup>267</sup>

La lecture que fait Luce Irigaray de cet extrait témoigne aussi du fait que la réversibilité n'a pas à être considérée unilatéralement comme un échec. Elle propose un remaniement de l'expérience du toucher réversible proposé par la philosophe, tel que rapporté ici par Grosz :

---

<sup>267</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, 192.

Refashioning these two hands, Irigaray instead evokes the image of the two hands joined at the palms, with fingers stretched: a relation of symmetry between the two hands rather than the kind of structural domination or hierarchy that Merleau-Ponty describes in giving one hand access to the other without in its turn [or rather, simultaneously] being touched by the other. [...] This other kind of touching, Irigaray suggests, cannot presume the dominance of one or the other hand, for it is a mutual and reciprocal touching, one, of course, not unlike the touching of the “two lips” which serves as her most consistent description of female sexuality<sup>268</sup>.

La lecture d'Irigaray surpasse les descriptions de la réversibilité privilégiées par Merleau-Ponty avec des préoccupations différentes, dont l'une d'elles est de montrer le phallocentrisme inhérent à l'intentionnalité et à l'intersubjectivité merleau-pontienne. À cet effet, si Merleau-Ponty insiste sur la structure sujet-objet de l'être et la relation intersubjective qui me lie en tant qu'*ego* à un *alter ego*, c'est peut-être, autant sinon plus, l'*ambiguïté* au centre de cette expérience qui doit demeurer au centre. Pour Beauvoir<sup>269</sup>, la relation ambiguë recoupe, comme chez Merleau-Ponty, la structure sujet-objet, autant que la dichotomie entre immanence et transcendance.

En revanche, pour Beauvoir, le concept d'ambiguïté recèle aussi des implications éthiques issues de l'objectivation, en ce qui a trait à la liberté. En effet, la différence majeure entre l'approche de Beauvoir et celle de Merleau-Ponty est que la première considère l'oppression dans la relation d'intersubjectivité, notamment au sein des structures du colonialisme et du patriarcat, et s'intéresse aux conséquences dans la liberté et l'épanouissement dans la transcendance, alors que le second considère l'intersubjectivité strictement entre sujets supposés formellement égaux. Mais comme la sexualité, le dialogue est aussi une situation de vulnérabilité, au sens où il est essentiellement une sorte de dépendance à l'égard d'autrui – cette dépendance est l'expérience profonde de la coexistence. En tant qu'expérience authentique de l'ambiguïté, par opposition à la mauvaise foi impliquée dans certains cas de sexualité où la dépendance à l'égard de l'autre est niée, nous devrions alors chercher des moyens non oppressifs de communiquer (le consentement) et d'entrer en relation (sexuelle) de manière authentique. L'intuition de Beauvoir d'une morale de l'ambiguïté découlant de l'objectivation et la proposition d'Irigaray de repenser les modèles de réversibilité de manière non phallocentrique servent ici de lignes directrices et de contrepoids aux objections menées contre Merleau-Ponty, puisqu'elles continuent dans la même direction que lui.

---

<sup>268</sup> Grosz, *Volatile bodies*, 105.

<sup>269</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté. Suivi de Pyrrhus et Cinéas*, Folio (Paris : Gallimard, 2003).

Dans ce contexte, la construction hypothétique est un modèle d'engagement intersubjectif s'engageant aussi dans cette voie, soit un modèle dans lequel le sujet offre une compréhension initiale du monde à autrui comme une contribution devant être modifiée, validée ou remplacée, et ayant lieu dans un processus transactionnel d'institution de sens. Soulignons que le caractère intersubjectif de l'expressivité appelant une réponse figurait déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsque Merleau-Ponty écrivait : « Le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre. La communication s'accomplit lorsque ma conduite trouve dans ce chemin son propre chemin. Il y a confirmation d'autrui par moi et de moi par autrui<sup>270</sup> » : le terme d'hypothèse renferme alors le caractère faillible et provisoire attendant une réponse d'autrui<sup>271</sup>. Plus encore, la communication est déjà pour Merleau-Ponty à son sens le plus fort lorsqu'elle est corporelle et la saisie de sens ne se fait pas de manière intellectuelle :

Je ne comprends pas les gestes d'autrui par un acte d'interprétation intellectuelle, la communication des consciences n'est pas fondée sur le sens commun de leurs expériences, mais elle le fonde aussi bien : il faut reconnaître comme irréductible le mouvement par lequel je me prête au spectacle, je me joins à lui dans une sorte de reconnaissance aveugle qui précède la définition et l'élaboration intellectuelle du sens<sup>272</sup>.

Il continue en proposant que c'est le geste, qui s'offre comme une question, qui contient le sens de manière primordiale, plus que le langage :

On voit bien ce qu'il y a de commun au geste et à son sens, par exemple à l'expression des émotions et aux émotions mêmes : le sourire, le visage détendu, l'allégresse des gestes contiennent réellement le rythme d'action, le mode d'être au monde qui sont la joie même. Au contraire entre le signe verbal et sa signification le lien n'est-il pas tout fortuit, comme le montre assez l'existence de plusieurs langages<sup>273</sup> ?

### *Délimiter la portée du concept de construction hypothétique*

Dans une réponse adressée à Sullivan, Silvia Stoller pointe avec justesse la trop grande véhémence de la critique de Sullivan, qui porte essentiellement trois accusations sérieuses à l'égard de Merleau-Ponty : l'accusation de solipsisme ou monisme, l'accusation de fondamentalisme

---

<sup>270</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 225.

<sup>271</sup> Shannon Sullivan, « Feminism and Phenomenology: A Reply to Silvia Stoller », *Hypatia* 15, n° 1 (2000) : 186.

<sup>272</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 226.

<sup>273</sup> Merleau-Ponty, 227.

corporel, et l'accusation de l'introduction d'un modèle de domination<sup>274</sup>. Stoller remarque aussi la même erreur méthodologique que Rae : Sullivan insiste à placer les « différences » comme point de départ sans réfléchir suffisamment sur les conditions de leur existence. Stoller écrit que la plupart des critiques formulées par Sullivan ont été prises en compte par Merleau-Ponty – soulignant par exemple qu'il questionne au contraire les conditions de possibilité de différences sans présupposer simplement leur existence. Merleau-Ponty considère effectivement celles-ci comme un processus de *différentiation*<sup>275</sup>, afin de voir comment elles en viennent à être.

Il est également possible de remarquer la confusion conceptuelle entre le corps anonyme (ou corps phénoménal) et le corps neutre – en particulier en considérant que le sujet phénoménologique est toujours *situé* : « anonymous does not mean that subjects face each other “neutrally”, nor does it mean that their bodily identity is completely “unknown”, or even one of “anyone and thus of everyone”<sup>276</sup>. » Déjà, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty nomme une « existence anonyme<sup>277</sup> » où soi et autrui sont deux côtés d'un même ensemble, « où le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène<sup>278</sup>. » Stoller estime que Sullivan échoue à voir que la différence ne disparaît pas dans une totalité originelle du sujet phénoménal<sup>279</sup>. Au contraire, il est en effet question d'un processus de différenciation qui ne peut se surimposer à autrui dans l'expérience intersubjective. Il existe une « distance » (à entendre au sens de différence) même dans cette totalité originelle :

Merleau-Ponty, even prior to his late work, argued for difference as non-coincidence: we read, for instance, that “[O]ur situations cannot be superimposed on each other” (Merleau-Ponty 1962, 356), which means that the experience of one’s experience can never be the same. And to the extent that the other can never be fully grasped by me – in Merleau-Ponty’s own words, “that the other will never exist for us as we exist for ourselves” (1962, 433) – and the ego can also never completely grasp itself – “I am never quite at one with myself” (347) – there is a double non-coincidence, i.e., also a double difference: one in relation to the other and one in relation to myself<sup>280</sup>.

---

<sup>274</sup> Stoller, « Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism », 175.

<sup>275</sup> Stoller, 178. Elle renvoie à Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 447.

<sup>276</sup> Stoller, 176.

<sup>277</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 112.

<sup>278</sup> Merleau-Ponty, 411.

<sup>279</sup> Sullivan, « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception », 5; Stoller, « Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism », 176.

<sup>280</sup> Stoller, « Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism », 176-77.

Pour Stoller, l'anonymat est une partie du phénomène d'existence et n'en est jamais détaché ni abstrait, ce pourquoi une indifférentiation dans l'anonymat ne signifie pas une non-différence absolue, mais bien une non-différence *relative*<sup>281</sup> puisque le corps anonyme, ainsi que toute signification, est toujours *situé*.

Selon elle, le corps phénoménal et son anonymat doivent être vus comme une tentative de rendre claire la distinction entre intentionnalité d'acte et intentionnalité opérante<sup>282</sup>, ce qui est une précision primordiale : le corps phénoménal (anonyme) n'est pas un corps « modèle », abstrait des particularités, ou détaché du monde. Il est le corps anonyme *incarné*, c'est-à-dire le corps lorsqu'il n'est pas nommé dans un acte réflexif<sup>283</sup>. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre l'anonymat comme le critère distinguant intentionnalité d'acte et opérante. Le corps anonyme est préreflexif et habituel, mais toujours incarné et situé. Surtout, il n'est pas un corps *neutre*. Mais le danger réside dans le fait de ne pas se prémunir de voir comment la culture imprime le corps anonyme : il y a une possibilité de glissement de sens lorsque le corps anonyme est *pris pour neutre*, précisément parce que ce neutre apparaît comme naturel, alors qu'il est normatif – pour reprendre l'expression de Weiss, il s'agit de confondre ce qui est *naturalisé* avec quelque chose de *naturel*<sup>284</sup>.

Or, s'il s'agit là d'un point de critique subséquente pour Stoller, cette distinction est toutefois compatible avec le problème de la domination dans le dialogue : bien que pour Stoller, il s'agisse là du problème que de devoir se rendre *conscient-es* de la pluralité interprétative et du caractère social et collaboratif de l'institution du sens, il me semble quant à moi nécessaire d'opérer un travail réflexif pour altérer une intentionnalité corporelle, imprimée dans notre chair par l'habitude. Bien que Sullivan semble oblitérer la distinction entre une intentionnalité réflexive et une intentionnalité préreflexive, je soutiens pour ma part que l'introduction de cette distinction entre intentionnalité d'acte et opérante ne ruine pas sa proposition, au contraire. Il s'agit en somme de contourner la faiblesse de Sullivan qui, selon Stoller, est de penser la communication et le

---

281 Stoller, 177. L'auteur renvoie à l'expression allemande *Partielle In-Differenz* d'après Bernhard Waldenfels dans *Antwortregister* (1994), p. 432.

282 Stoller, 179.

283 Pour une explication étymologique de l'anonymat comme absence de nom, par opposition à ce qui est inconnu, voir la note 7 dans Stoller, 182.

284 Weiss, « The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies ».

dialogue (que j'appliquerai au domaine de la sexualité) comme simples produits de la conscience réflexive.

Sullivan tente de le faire, déjà, lorsqu'elle clarifie le sens de la construction hypothétique dans sa réponse : « Hypothetical construction is a way of re-educating one's pre-reflective bodily habits, if needed, such that they are open to rather than ignorant of the needs, desires, values, perspectives, etc., of others<sup>285</sup> », de sorte à éviter l'écueil de l'intentionnalité projective qui tend à construire l'être-au-monde d'un sujet comme une projection de valeurs, intentions et significations sur des objets et sur autrui. Sullivan en vient, finalement, à clarifier que la construction hypothétique représente *à la fois* le processus réflexif et le résultat non réflexif de ce processus<sup>286</sup>. En effet, la construction hypothétique a pour objectif de remodeler les gestes corporels et les habitudes, si nécessaire, de sorte à ne plus s'engager avec autrui sur le mode de la projection mais sur celui d'une co-construction de sens.

En ce sens, elle a raison de pointer qu'une réflexion consciente doit être menée sur les habitudes préreflexives. Les aspects conscients et réflexifs peuvent être mis à contribution dans les dimensions préreflexives de nos vies :

and with a lot of time and with no guarantees of success – one's pre-reflective habits might be altered such that one no longer need rely upon conscious attempts to re-educate them into a more open, transactional attitude toward others. To use Merleau-Ponty's language, it is only by beginning at the level of the "intentionality of act" that we can ever hope to make deliberate changes to the level of "operative intentionality"<sup>287</sup>.

Somme toute, un examen approfondi de Merleau-Ponty permet en somme de voir que la proposition d'une construction hypothétique est compatible avec la position de Merleau-Ponty sur l'institution de sens, un fois circonscrits les excès de la critique de Sullivan.

### *La chair et l'institution*

Pour investir le concept de construction hypothétique dans le consentement, je propose de me tourner à présent vers l'analyse de Lisa Guenther du phénomène d'*institution* pour la co-construction de sens. Son article « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference » offre deux pistes intéressantes pour mon argument. D'abord, Guenther s'intéresse à la différence sexuelle à

---

<sup>285</sup> Sullivan, « Feminism and Phenomenology: A Reply to Silvia Stoller », 186.

<sup>286</sup> Sullivan, 187.

<sup>287</sup> Sullivan, 187.

partir des écrits tardifs de Merleau-Ponty, notamment avec le concept de réversibilité et de chiasme, ce qui permet de pondérer la critique de Sullivan à partir de Merleau-Ponty lui-même. Ensuite, Guenther considère la possibilité d'une *institution* de sens pour la différence sexuelle, ce qui permettrait de voir comment le sens est co-construit et intersubjectif, en faveur du concept de construction hypothétique de Sullivan et justifiant donc ici la reprise que j'en fais.

Guenther s'intéresse au concept ontologique de chair et au concept d'institution<sup>288</sup>, tous deux issus des écrits tardifs de Merleau-Ponty – auxquels Sullivan ne réfère pas, préférant écarter la possibilité d'une solution à l'intentionnalité projective que pourrait fournir une ontologie de la chair. Ces développements tardifs introduisent pourtant l'idée d'une *chair du monde* qui étend le concept de chair (initialement restreint au *Leib*) à une dimension intersubjective et ontologique. En effet, penser la chair comme champ d'être offre une possibilité renouvelée d'intersubjectivité qui ne soit pas projective : « Both [self and the other] emerge from an anonymous, impersonal flesh [...] “by dehiscence or fission of its own mass” (VI 146) – such that differences do not emerge through opposition, but rather through intensive self-relation and self-divergence<sup>289</sup>. » Dans cette citation de Guenther, la « relation-divergence » à soi signifie que la différence est constitutive, au sens où on ne peut se saisir qu'en les tenant ensemble et en interaction. On ne peut se saisir soi-même que dans la *relation* avec autrui, et la perspective subjective ne peut encapsuler le monde : « we exist as mutually implicative possibilities of a structure that belongs to neither of us: the chiasmatic structure of the flesh<sup>290</sup>. »

Guenther souligne aussi, à l'instar d'Irigaray, les foisonnantes références au vocabulaire de la grossesse dans *Le Visible et l'Invisible* utilisé pour parler de la déhiscence de la chair en moi-autrui. Cette présence du maternel sous forme de métaphore permettait déjà à Irigaray, dans *Éthique de la différence sexuelle*, de parler d'une dette à l'égard du féminin pour l'ontologie de la chair merleau-pontienne :

[Irigaray's] argument is that Merleau-Ponty's theoretical paradigm owes a debt – indeed, its conceptual foundations – to femininity and maternity, a debt whose symptoms reside in the kind of emergence of that torsion within the flesh that constitutes and unites the seer and the visible<sup>291</sup>.

---

288 Guenther, « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference », 20.

289 Guenther, 21.

290 Guenther, 22.

291 Grosz, *Volatile bodies*, 107.



Pour la philosophie féministe, les écrits tardifs de Merleau-Ponty ouvrent donc potentiellement à un renouvellement dans la manière de considérer la différence sexuelle et le genre dans une description phénoménologique – habituellement considérés comme relevant du domaine du particulier et donc tombant hors du champ phénoménologique – ainsi que d’une phénoménologie de la chair déliée du phallocentrisme. Suivant *Le Visible et l’Invisible*, il existe une similarité entre la réciprocité de la relation soi-autrui et celle de la relation masculin-féminin, qui résisterait à l’idée souvent critiquée d’une chair qui soit impersonnelle et anonyme :

The sense of masculinity and femininity would arise equiprimordially through a mutual divergence from one another, in the wake of whose double movement we discover a polymorphous flesh which both connects and distinguishes between different forms of humanity. Like self and other, masculine and feminine would be different but mutually implicated articulations of the flesh, where neither can be posited as the first or generic form of the human. Rather, humanity would exist only as a zone of mutual divergence, a “polymorphous matrix” which enables multiple forms of intersubjective and “intersexual” life<sup>292</sup>.

Guenther voit la possibilité de penser la différence sexuelle comme une matrice générant une polymorphie plus qu’une binarité. Si, à l’instar de la relation soi-autrui, le féminin et le masculin ne se saisissent qu’en relation avec leur autre, alors la différence sexuelle est ainsi conçue comme ce *processus de différenciation* dû au fait que les deux sont issus d’une même chair et comme *champ* de possibilité :

I insist on plurality here, and not just a duality of man and woman, [...] in order to emphasize the openness of sexed bodies to resignification and, in recent years, to re-sexuation through surgical and hormonal therapies<sup>293</sup>.

La réversibilité peut alors être « rescapée » de son échec prétendu ou partiel : même en n’étant jamais réalisée en fait, mais se déroband toujours, Guenther souligne que dans la réversibilité, « touching and touched [are] always on the verge of one another, diverging and encroaching upon one another, with an endless reversibility which hollows out a space into which the other is received<sup>294</sup>. » Penser la différence sexuelle comme processus de différenciation et comme *relation* à des possibles (l’être masculin ou féminin que je ne suis pas, mais que j’aurais pu

---

<sup>292</sup> Guenther, « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference », 24.

<sup>293</sup> Guenther, 29.

<sup>294</sup> Guenther, 21.

et que je peux toujours être) ouvre la porte à une ontologie relationnelle des possibles qui ne pose pas nécessairement le sujet comme centre :

Precisely because my body is reversible flesh, and because no body contains the full sense of flesh within its own localized being, my body bears the alterity of the other, not as a pure void, nor as a mystery which resists my full comprehension, but as the hollow that shapes my own existence. [...] From this perspective, myself and the other are “extreme divergences of one same something” (VI 84). [...] The other is “flesh of my flesh,” but only in the sense that “my” flesh is not mine alone, but already a divergent articulation of the anonymous flesh of the world<sup>295</sup>.

Cette expérience intersubjective est ancrée dans le fait de voir qu’autrui a des profils de moi que je n’aurai jamais, profils qui sont toujours présents à titre de possibles, même en l’absence d’autrui : « my experience of the world “hooks into” the experience of others, whether or not other viewers are factually there<sup>296</sup>. » Cette structure même de l’expérience fonde la possibilité d’un rapport intersubjectif primordial :

The other who looks at me is therefore already prefigured in the reflective structure of my own perception, not only because I spontaneously anticipate other “me’s” but because even my own self-relation implies a relation to others who can see me in ways I cannot see myself<sup>297</sup>.

En s’intéressant à l’argument de Guenther, il est ainsi possible de voir que (i) les rapports intersubjectifs ne reposent pas *nécessairement* sur un modèle projectif passible d’introduire un modèle de domination, et que (ii) ce même modèle permet d’introduire la notion de genre au plan préréflexif de l’expérience, en contournant le problème de la « constitution ».

Ce problème exige de distinguer l’acception merleau-pontienne de la *constitution* et de l’*institution*, laquelle est développée dans le cours au Collège de France de 1954-1955, où Merleau-Ponty caractérise la seconde notamment en reprenant et en élaborant le concept de *Stiftung* issu de la philosophie husserlienne. L’institution permet de penser la création de significations historiques, contrairement à la constitution, qui désigne quant à elle la création de sens au sein de l’*ego*. Or la constitution renferme en phénoménologie un problème persistant : l’*alter ego* ne peut être constitué pleinement *en moi*, et doit alors renvoyer à quelque chose de plus originaire. Une déclinaison de ce problème de constitution est aussi que le genre est une dimension incarnée et particulière de l’existence qui n’est pas pleinement accessible à l’*ego* transcendantal par sa nature empirique. Or,

---

<sup>295</sup> Guenther, 22.

<sup>296</sup> Guenther, 21-22.

<sup>297</sup> Guenther, 22.

en plaçant la différence sexuelle (et de genre) dans des divergences d'une chair du monde impersonnelle, la dimension fondamentale de l'être sexué est révélée dans sa nature originare et préreflexive. Il ne s'agit toutefois pas de déplacer l'origine dans un « troisième être », mais bien de dire que soi et autrui sont deux variations du même phénomène d'être, et que le soi ne peut être pleinement saisi sans autrui. Le problème est donc en quelque sorte contourné par l'introduction de la structure ontologique du chiasme :

One need not explain how the ego “constitutes” the other – indeed, it is a false question to pose – because one does not exist without the other; I become myself through my encounters with others, and vice versa. Both sides emerge as mutual divergences within a flesh that is impersonal and anonymous, that is neither a self nor an other, but a matrix of possibilities<sup>298</sup>.

Qui plus est, parce que la structure chiasmatisque de la chair est primordiale à la conscience, la réflexion phénoménologique sur la différence sexuelle émerge comme expérience corporelle (non réductible au biologique ou au physiologique) constitutive de la subjectivité.

Quant au concept d'institution, il s'agit pour Merleau-Ponty de comprendre que le sens institué est *déposé en moi*, et n'est donc pas individuel, mais social, historique et culturel. Le concept d'institution appelle au concept de construction hypothétique, parce que le sens institué est toujours ouvert à une re-signification : « Each emergence has the potential to make the entire past light up differently; near-forgotten elements may be brought forward to contribute to a sense which never existed before<sup>299</sup>. » Il apparaît donc que le chiasme et la chair du monde permettent de voir la différence comme un modèle intersubjectif de *différentiation* où nul n'encapsule le sens plein de la différence sexuelle ou de l'existence, et que le sens que je détiens est aussi un produit social-historique et intersubjectif, qui doit alors être négocié collaborativement et peut être sujet à modification.

### *Sentir-avec : la sexualité comme construction hypothétique*

Pour ces raisons, je crois qu'il faut modérer la proposition de Sullivan qui n'est pas l'alternative radicale escomptée. Son concept de construction hypothétique peut être vu comme une critique mal informée ou trop véhémement, si l'on suit la lecture de Stoller, notamment en

---

<sup>298</sup> Guenther, 24. Dans une note, elle précise : « Indeed, we could think of men and women as “total” of humanity, where each expresses the totality of the human, but only in its partiality, which in turn implies a reference to the other sex. See VI 134, 216-17 for a discussion of “total parts.” »

<sup>299</sup> Guenther, 27.

admettant que Sullivan semble s'être refusée à lire dans les écrits tardifs de Merleau-Ponty une reformulation plus souple et apte à expliquer l'intersubjectivité que ce qu'elle lit unilatéralement dans la *Phénoménologie de la perception* comme une intentionnalité projective et instance de domination. Ces écrits tardifs montrent que l'intentionnalité projective *n'est pas* le seul modèle intentionnel sur lequel penser l'intersubjectivité. Ayant considéré ces oublis de la part de Sullivan, le concept de construction hypothétique demeure néanmoins pertinent lorsqu'il est question de co-construction de sens, c'est-à-dire d'*institution*. Sullivan écrit que « meaning is socially constructed through an appreciation of the differences of others<sup>300</sup> ». L'intentionnalité projective comme instance de domination est, sinon le mode intersubjectif primordial par lequel nous entrons en relation avec autrui, au moins *l'un des modes intersubjectifs* de rapport à autrui. En ce sens, il est nécessaire de pondérer la critique de Sullivan et la portée de sa solution. À mon avis, la simple *possibilité* d'une intentionnalité projective justifie l'usage de son concept de construction hypothétique afin de tendre à enrayer toute instance de domination, préreflexive ou réflexive, dans la sexualité et en général dans nos rapports intersubjectifs.

Au terme de cette discussion du rôle de la conscience réflexive dans la co-construction du sens (comme institution), je considère que le travail effectué par Sullivan, auquel je fais droit malgré les critiques justement formulées à son égard, est une sorte de prise de conscience de soi [*self-awareness*] visant à remodeler par voie de travail conscient les schèmes inconscients de l'intentionnalité opérante. Dans le contexte d'une phénoménologie de la sexualité, cette prise de conscience agit comme le fondement éthique de la sexualité, dans laquelle la conscience est une sensibilité élevée à la position sociale dans laquelle se trouve un sujet – y compris, mais sans s'y limiter, aux privilèges dont elle bénéficie. Conformément aux développements précédents, dans lesquels j'ai soutenu que l'on ne doit pas essayer d'abolir la dichotomie sujet-objet dans la sexualité pour atteindre l'égalité, il est primordial de conserver une certaine attention à nos différences, afin d'éviter de dissoudre autrui dans une simple projection de sa propre intentionnalité – et ce, sans tomber dans l'écueil méthodologiquement erroné de poser ces différences comme point de départ, à l'instar de Sullivan. L'ajout de la construction hypothétique permet de contourner la question de la domination dans l'objectivation, tout en préservant l'importance de l'affirmation des différences afin de communiquer de manière efficace et responsable entre les sujets.

---

<sup>300</sup> Sullivan, « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception », 1. Je souligne.

Sullivan, Kukla, Garcia et Anderson argumentent toutes pour une conscience de soi afin d'être mieux outillé·e·s à consentir. Mais qu'entendent-elles par *self-awareness* ? À mon avis, il est clair que ce qu'elles suggèrent est une prise de conscience féministe. L'idée que j'entends ici développer s'inscrit donc dans la lignée des travaux de Sandra Bartky sur la phénoménologie de l'oppression<sup>301</sup>, et plus précisément de ce qu'elle pose comme conscience féministe dans son article *Toward a phenomenology of feminist consciousness*, soit la remise en question de faits considérés comme naturels : « As long as their situation is apprehended as natural, inevitable and inescapable, women's consciousness of themselves, no matter how alive to insult and inferiority, is not yet feminist consciousness<sup>302</sup>. » Dans la même veine, ce qui est en jeu est un cours « normal », « naturel » de la sexualité. Mais « normal et naturel » montrent ici la profondeur de la contradiction : il s'agit d'un cours normatif des événements transformé en cours naturel. C'est pourquoi la conscience féministe doit être poursuivie afin de remodeler la sexualité.

Selon Bartky, les contradictions montrent un aspect de la réalité sociale comme intolérable : en ce sens, les problèmes pointés par les philosophes féministes doivent être lus comme une invitation à repenser l'intentionnalité et la sexualité en phénoménologie. Pour ne pas reproduire les mêmes erreurs et projeter un sens sur autrui, les sujets doivent développer une conscience de leur propre position sociale et des enchevêtrements de pouvoir dans lesquels les individus se trouvent toujours. La prise de conscience de soi, ou, en termes négatifs, la « rupture de l'assurance et de la certitude », sont nécessaires : « Efforts toward self-knowledge, while never eliminating self-opacity, can help familiarize individuals with microdynamics of power and make them better able to engage in sexual experiences in ways that do not reproduce these dynamics<sup>303</sup>. »

En outre, si Sullivan s'intéresse principalement à une prise de conscience par l'intentionnalité d'acte, Anderson suggère quant à elle de remodeler l'intentionnalité opérante, qui a une portée beaucoup plus large que l'intentionnalité d'acte – et ce, par différents moyens (sans réaliser que cette reformulation *doit* passer par le travail réflexif), « including unlearning toxic social scripts, being aware of one's own positionality, and becoming competent at caring for sexual partners (including in situations in which one does not know one's partner[s] well)<sup>304</sup>. » Rendre compte

---

301 Sandra Lee Bartky, *Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression* (New York : Routledge, 1990).

302 Bartky, « Toward a phenomenology of feminist consciousness », 429.

303 Anderson, « A Phenomenological Approach to Sexual Consent », 18.

304 Anderson, 18.

d'une telle redéfinition relève de l'intentionnalité d'acte par la construction hypothétique. À son tour, cette redéfinition trouve un écho dans l'intentionnalité opérante. En effet, le travail effectué consciemment sur l'intentionnalité d'acte et la manière dont nous rencontrons les autres ont le potentiel d'impacter nos modèles préréflexifs d'intersubjectivité.

En somme, la phénoménologie peut fournir des outils pour réfléchir 1) à la manière dont le consentement peut parfois être complexifié par des modèles de comportement préréflexifs, 2) à la manière dont la phénoménologie peut fournir une portée élargie de la sexualité éthique par le biais de la conversation corporelle non verbale, et 3) à la manière dont le travail conscient sur le soi et les comportements oppressifs dans la sexualité ont un impact sur la portée élargie préréflexive des actions dans l'intentionnalité opérante. Le changement de conscience, comme le suggère Bartky, a aussi ceci de particulier : « The feminist changes her *behavior*<sup>305</sup>. » Elle continue : « these changes in behavior go hand in hand with changes in *consciousness*: to become a feminist is to develop a radically altered consciousness of oneself, of others and of what for lack of a better term, I shall call “social reality”<sup>306</sup>. »

### Conclusion

Au fil de ce chapitre, j'ai reconstitué certains débats autour de la notion de consentement : prenant pour point de départ l'idée qu'il est parfois opaque ou, du moins, qu'il n'est pas aussi transparent que nous le souhaiterions, l'intentionnalité opérante a montré qu'il n'y a pas d'état mental *nécessaire* à la poursuite d'un acte pour y consentir, ce qui invite à reposer autrement la notion de consentement. Conformément à l'idée d'Anderson selon laquelle le consentement est un sentir-avec, nous pouvons contourner une approche quelque peu cognitiviste du consentement sexuel en en faisant un accord perceptif [*attuned perception*]. Mais, à mon tour, j'ai été confrontée au problème suivant : l'intentionnalité opérante, parce qu'elle implique un habitus culturel de comportement, est ancrée dans des scripts sociaux qui sont naturalisés, et nuisibles s'ils répètent inconsciemment et préréflexivement les structures d'oppression. Ils peuvent aussi être un problème pour lire le corps de l'autre, en comprenant mal la réponse corporelle des partenaires. Cet obstacle a motivé un retour au plan de la conscience dans mon argumentation, mais cette fois, non pas comme une connaissance transparente de l'agentivité ou volition, mais comme un niveau de

---

<sup>305</sup> Bartky, « Toward a phenomenology of feminist consciousness », 425.

<sup>306</sup> Bartky, 426.

connaissance de soi et de conscience de sa propre position sociale afin d'agir sur la relation de pouvoir qui peut s'installer entre soi et une autre personne. Une telle prise de conscience peut briser les modèles de comportement, et en susciter d'autres modèles, qui modifieront, à leur tour, nos attitudes : le processus est circulaire et réciproque.

Quelles leçons tirons-nous de la sexualité et de l'érotique pour la phénoménologie? Le constat que tire Grosz soutient parfaitement les problèmes actuels mis en lumière par une phénoménologie du consentement sexuel : « sexuality may be that arena in which intentionality breaks down, no longer functions adequately, but where its breakdown is positively sought and relished with pleasure<sup>307</sup>. » Cette rupture dans l'intentionnalité est capturée selon Lingis à son paroxysme dans le corps orgasmant, qui montre le rôle déroutant du désir :

Does not the orgasmic figure as a body decomposed, dismembered, dissolute, where postures and dynamic axes form and deform in the limp indecisiveness of the erotic trouble? Is it not a breaking down into a mass of exposed organs, secretions, striated muscles, systems turning into pulp and susceptibility? The orgasmic body is [...] the body drifting toward a state on the far side of organization and sense, a state where action loses its seriousness and becomes play<sup>308</sup>.

Penser une philosophie de la non-oppression dans la sexualité exige aussi de penser ensemble les concepts de conscience, d'intentionnalité et de corps. Une telle imbrication montre à quel point les matrices de pouvoir sont complexes et ont des ramifications à travers nos corps autant qu'à travers nos esprits, consciemment autant qu'inconsciemment. Cela montre la complexité et l'épaisseur du consentement sexuel, et la profonde ambiguïté de la sexualité. Anderson et Ward, dans un article récent, soulignent l'interminable ambiguïté de la sexualité et du désir : si ce que l'on désire est le corps d'autrui (mais pas seulement, puisque fondamentalement, ce qui est désiré est le corps-sujet), alors « the fact that we experience others as objects creates the ineradicable moral risk of harming another through objectification, that is, through denying our own dependence on the other and pretending in bad faith that they are a thing<sup>309</sup> », d'où l'importance de s'interroger sur les manières d'entrer en relations avec autrui.

Quant au concept de consentement, en somme, il peut être compris comme un accord perceptif dans le *sentir-avec*. Ce concept est attrayant parce qu'il renferme l'idée que les personnes

---

<sup>307</sup> Grosz, *Volatile bodies*, 110.

<sup>308</sup> Alphonso Lingis, *Libido: The French Existential Theories* (Bloomington : Indiana University Press, 1985), 55-56. Grosz souligne cependant l'évidente spécificité masculine de la description de Lingis.

<sup>309</sup> Anderson et Ward, « The Ethical Significance of Being an Erotic Object », 69.

engagées dans une situation érotique doivent tendre à se mettre au diapason, à résonner ensemble. Il s'agit de porter une attention renforcée à l'expression corporelle d'autrui pour recueillir ce que les corps véhiculent. Comme cette expression est gestuelle, non verbale, et parfois très subtile, il s'agit d'une forme de compétence perceptive et requiert une attention aiguë et une éducation en ce sens. Ce n'est pas non plus une forme de communication qui convienne universellement : il s'agit en somme d'une forme de consentement qui permette d'ouvrir le spectre des relations sexuelles éthiques en proposant quelque chose de radicalement différent qui ne se concentre pas sur l'état mental, ni sur la présupposition que la volonté d'une personne lui est transparente, qu'elle a clairement conscience de ce qu'elle veut. Cette dernière remarque m'amène à la réflexion suivante : une objection possible à cette proposition est que le consentement comme *sentir-avec* n'est jamais une voie facile ni sûre. Comment espérer participer à l'élaboration d'une éthique sexuelle avec ce concept si en définitive cette notion n'est ni simple à appliquer, ni ne fonctionne à elle seul ? Nous devons tendre à inclure le plus de formes de communication érotique dans les conceptions du consentement sexuel, afin de rendre compte de la complexité et de l'opacité des relations telles qu'elles ont lieu concrètement. À cet effet, une réponse possible serait de faire appel à l'article de Quill Kukla intitulé *Toward a nonideal theory of sexual consent*<sup>310</sup> : le contexte dans lequel les relations érotiques ont lieu est un monde non idéal. Dans cette perspective, il est inapproprié de chercher « une théorie » du consentement sexuel ou une phénoménologie de l'érotique qui serait universelle. Le portrait que j'ai dressé ne convient donc pas à toutes les interactions érotiques. Il s'agit, à mon avis, de fournir une multitude d'outils adaptés à la vie, de permettre un amalgame de ce qui semble juste à un moment défini, ce qu'un concept unique et rigide du consentement sexuel échouerait à faire. Pour cette raison, aucune des conceptions dites traditionnelles du consentement, à elle seule, n'est suffisante pour expliquer le consentement sexuel – ce pourquoi on devrait y intégrer une forme de consentement *corporel*.

---

<sup>310</sup> Kukla, « A Nonideal Theory of Sexual Consent ».



## Conclusion

À l'issue de ce cheminement à partir de Merleau-Ponty jusqu'aux débats actuels en philosophie de la sexualité, et en passant largement par les lectures féministes de Merleau-Ponty, il en ressort un constat clair : si la phénoménologie féministe de tradition merleau-pontienne veut s'engager dans une voie critique, elle devra le faire par un engagement approfondi avec les textes tardifs. Elle doit réfléchir à ce que des ouvrages comme *Le Visible et l'invisible* ainsi que *L'Institution/La passivité* peuvent offrir, notamment par rapport au concept de chair du monde pour penser la différence comme une *relation de différentiation*, ou encore, à ce que le concept d'institution peut représenter comme processus intersubjectif de signification qui est historique. Cette position permet non seulement de faire éclater les dichotomies simplificatrices opposant le corps à l'esprit ou le sujet à l'objet, mais elle permet aussi de s'attaquer de front à des problèmes toujours actuels : par exemple, elle permet de voir les normes de genre comme *instituées*, c'est-à-dire une formation de sens relevant d'un ordre historique appelant à un futur, et en somme, à révéler comment un ordre prétendu naturel n'est peut-être jamais que naturalisé.

L'objectif de ce mémoire visait avant tout un engagement critique avec les textes de Merleau-Ponty, pour poser les écueils et les apports de sa philosophie pour la philosophie féministe. Pour arriver à établir des conclusions sur un possible futur de la phénoménologie féministe de tradition merleau-pontienne, j'ai d'abord élaboré un examen de la conception du corps dans les écrits de Merleau-Ponty, principalement à partir de la *Phénoménologie de la perception*, en interrogeant d'abord l'héritage husserlien, et en exposant ensuite le développement de la pensée phénoménologique du corps dans les concepts de chair et de chiasme issus de ses ouvrages plus tardifs tels que *Signes*, *Éloge de la philosophie*, *L'Œil et l'esprit* ainsi que l'incontournable *Le Visible et l'invisible*. J'ai en outre montré comment Merleau-Ponty arrive à saper une dichotomie du sujet et de l'objet dans son ontologie corporelle comme subjectivité incarnée, ce qui s'est établi comme fondement même d'un féminisme corporel.

Sur la base de ce concept de corporéité, la seconde partie de ce mémoire a interrogé la possibilité d'une corporéité genrée en phénoménologie. Une incursion dans les écrits de Husserl a d'abord montré l'ampleur de la problématique : penser le genre en phénoménologie est à tout le moins une difficulté complexifiant les concepts de transcendantal et d'intersubjectivité. En passant à Merleau-Ponty, j'ai souligné les absences marquantes de la notion de genre, notamment dans les propos sur la sexualité de la *Phénoménologie de la perception* – alors qu'il s'agit du lieu par

excellence de l'expérience sexuée, ce qui révèle somme toute un biais phallogénique à l'œuvre. À l'inverse, les occurrences du féminin dans le reste de l'ouvrage montrent une intentionnalité entravée à travers l'exemple de l'hystérie et de l'anorexie, ce qui n'est pas beaucoup plus prometteur pour la philosophie féministe. Néanmoins, un examen des cours sur le développement de l'enfant proférés à la Sorbonne ont permis de voir comment Merleau-Ponty applique sa conception du corps comme produit historique : ses propos sur les menstruations et sur la grossesse dans les notes de cours révèlent qu'il est conscient de l'intrication de la socialité et des stéréotypes – bref, de la situation historique et culturelle – avec les corps des femmes cisgenres. Nous pouvons aussi supposer, par prolongement, que Merleau-Ponty accepterait que la socialité et la composante culturelle touche aussi d'autres corps négativement stéréotypés, par exemple par rapport à la race, ou peut-être même à l'orientation sexuelle ou au handicap.

En me concentrant finalement sur la sexualité, j'ai conclu le second chapitre avec l'idée que le rapport sujet-objet dans la perception érotique posait un problème pour l'économie générale de la *Phénoménologie de la perception*, suivant la lecture de Judith Butler, et en argumentant que son itération subséquente dans *Le Visible et l'invisible* recèle encore un biais phallogénique éliminant l'apport conceptuel du féminin-maternel, suivant la lecture de Luce Irigaray. En soutenant en particulier l'échec de la reconnaissance d'autrui comme sujet dans le chapitre sur la sexualité, Merleau-Ponty était supposé montrer comment d'autres sujets se mettent à exister pour nous par le désir, et comment d'autres objets ou êtres peuvent exister en général pour soi. Or, comme modalité d'être essentiellement intersubjective, Merleau-Ponty échoue à reconnaître autrui comme sujet dans la relation de désir, puisque dans sa fascination, autrui devient *esclave* de mon désir. Pour cette raison, je qualifie cette relation comme une logique de possession qui est en somme une contradiction inhérente qui n'est pas dépassée dans sa dialectique de la reconnaissance. Cette contradiction me mène à vouloir repenser les termes dans un concept renouvelé d'intentionnalité qui ne reposerait pas sur un modèle hiérarchique assoyant nécessairement le sujet comme « centre » ou comme « primat ».

Le troisième chapitre a ainsi montré comment une telle réécriture du concept d'intentionnalité est possible à partir de Merleau-Ponty lui-même. En m'intéressant à nouveau aux concepts de chair et de chiasme, cette fois-ci pour penser la différence soi-autrui et masculin-féminin, j'en suis venue à la conclusion que le potentiel de la philosophie tardive de Merleau-Ponty pour la philosophie féministe réside dans la volonté de penser à l'appartenance et à « l'origine »

du corps perceptif au monde, plutôt que le corps perceptif lui-même. Par ses références au féminin, Merleau-Ponty ouvre effectivement la porte à une pensée de la différence comme *processus de différenciation* :

Just as masculinity implies femininity, the self implies the other; neither side of these mutually implicative relations can be properly understood on its own. Rather, both must be understood in relation to the field, or “polymorphic matrix,” or “vertical or carnal universe” which gives rise to the relation. Confusions arise when we attempt to take one side of the relation as a starting point for explaining the other, as when classical phenomenology attempts to explain the genesis of the other in consciousness, rather than the mutual divergence of self and other within the reflective structure of flesh<sup>311</sup>.

Sur cette base, j’ai tâché de faire une application de la pensée de Merleau-Ponty à un débat contemporain en philosophie féministe et de la sexualité, soit le débat entourant le concept de consentement sexuel. En puisant surtout dans le concept d’intentionnalité opérante, j’ai fourni une conception du consentement comme *sentir-avec* sur le modèle de la construction hypothétique, ce qui est une refonte dans la manière même de se rapporter à autrui et un approfondissement de la proposition récente d’une phénoménologie du consentement sexuel d’Ellie Anderson. En tenant compte du caractère anonyme du corps, c’est finalement par un travail de conscience réflexive et de conscience de soi que peut être remaniée et éveillée une attention aiguë à autrui dans le senti corporel. Ce faisant, j’ai réhabilité une phénoménologie de la sexualité en montrant le potentiel émancipateur et actuel de la philosophie de Merleau-Ponty lorsqu’elle est mobilisée de manière critique. En ce sens, ce mémoire manifeste la volonté de développer une phénoménologie féministe et critique de la sexualité et invite pour la suite à prendre une direction somme toute négligée dans les recherches en phénoménologie féministe, soit celle de l’ontologie de la chair à partir de la philosophie tardive de Merleau-Ponty.

---

<sup>311</sup> Guenther, « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference », 23.

## Bibliographie

- Ahmed, Sara. *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Durham : Duke University Press, 2006.
- Allen, Jeffner. « Through the wild region: An essay in phenomenological feminism ». *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18, n° 1-3 (83 1982) : 241-56.
- Al-Saji, Alia. « Bodies and sensings: On the uses of Husserlian phenomenology for feminist theory ». *Continental Philosophy Review* 43, n° 1 (2010) : 13-37.
- Anderson, Ellie. « A Phenomenological Approach to Sexual Consent » 8, n° 2 (2022) : *Feminist Philosophy Quarterly*.
- Anderson, Ellie, et Caleb Ward. « The Ethical Significance of Being an Erotic Object ». Dans *The Palgrave Handbook of Sexual Ethics*, sous la direction de David Boonin, Palgrave., 55-71. London, 2022.
- Bartky, Sandra Lee. *Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression*. New York : Routledge, 1990.
- — —. « Toward a phenomenology of feminist consciousness ». *Social Theory and Practice* 3, n° 4 (1975) : 425-39.
- Beauvoir, Simone de. « La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty ». *Philosophie* 144, n° 1 (2020) : 7-10.
- — —. *Le deuxième sexe, 1*. Paris : Gallimard, 2019.
- — —. *Le deuxième sexe, 2*. Paris : Gallimard, 2012.
- — —. *Pour une morale de l'ambiguïté. Suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Folio. Paris : Gallimard, 2003.
- Butler, Judith. « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory ». *Theatre Journal* 40, n° 4 (1988) : 519-31.
- — —. « Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex ». *Yale French Studies*, n° 72 (1986) : 35-49.
- — —. « Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty ». Dans *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, sous la direction de Gail Weiss et Dorothea Olkowski, Pennsylvania State University Press., 107-25. University Park: Pennsylvania, 2006.
- — —. « Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty ». Dans *Senses of the Subject*, 149-70. Fordham University Press, 2015.
- — —. « Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception ». Dans *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, sous la direction de Jeffner Allen et Iris Marion Young, 85-100. Indiana University Press, 1989.
- — —. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. Traduit par Cynthia Kraus. Paris : La Découverte, 2006.

- — —. « Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault ». *Praxis International* 5, n° 4 (1986) : 505-16.
- Cixous, Héléne. *Le rire de la Méduse et autres ironies*. Paris : Galilée, 2010.
- — —. « Le sexe ou la tête ? » *Les Cahiers du GRIF* 13, n° 1 (1976) : 5-15.
- Dastur, Françoise. *Husserl: des mathématiques à l'histoire*. PUF, 2014.
- Desmeules, Marie-Hélène. « Intentionnalité et normativités pratiques : l'exemple du consentement ». *Philosophie* N° 146, n° 3 (2020) : 26.
- Dougherty, Tom. « Enthusiastic Consent to Sex ». Dans *The Palgrave Handbook of Sexual Ethics*, sous la direction de David Boonin, 271-85. London : Springer International Publishing, 2022.
- Dupond, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 2020.
- Fielding, Helen A., et Dorothea Olkowski, dir. *Feminist Phenomenology Futures*. Indiana University Press, 2017.
- Foultier, Anna Petronella. « Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty ». *Hypatia* 28, n° 4 (2013) : 767-83.
- Froidevaux-Metterie, Camille. « Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique? » *Cités* 73, n° 1 (2018) : 81-90.
- — —. *Un Corps à soi*. Paris : Seuil, 2021.
- Garcia, Manon. *La conversation des sexes: philosophie du consentement*. Paris : Climats, 2021.
- — —. *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris : Climats, 2018.
- Gilman, Sander L., Helen King, Roy Porter, G. S. Rousseau, et Elaine Showalter, dir. *Hysteria Beyond Freud*. Oakland : University of California Press, 2022.
- Grosz, Elizabeth. « Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh ». *Thesis Eleven* 36, n° 1 (1993) : 37-59.
- — —. *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. St. Leonards, NSW : Allen & Unwin, 1994.
- Guenther, Lisa. « Merleau-Ponty and the Sense of Sexual Difference ». *Angelaki* 16, n° 2 (2011) : 19-33.
- — —. « Six Senses of Critique for Critical Phenomenology ». *Puncta* 4, n° 2 (2021) : 5-23.
- — —. *Solitary confinement: social death and its afterlives*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2013.
- Harbin, Ami. « Bodily Disorientation and Moral Change ». *Hypatia* 27, n° 2 (2012) : 261-80.
- Hegel, Georg W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2006.
- Heinämaa, Sara. « Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference ». *Hypatia* 14, n° 4 (1999) : 114-32.

- — —. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Husserl, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932): Sur l'intersubjectivité*. Traduit par Iso Kern. Grenoble : Millon, 1998.
- — —. *De la synthèse passive: logique transcendantale et constitutions originaires*. Grenoble : Millon, 1998.
- — —. « Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem ». *Revue Internationale de Philosophie* 1, n° 2 (1939) : 203-25.
- — —. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Traduit par Éliane Escoubas. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- — —. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Paris : Gallimard, 2008.
- — —. *Méditations cartésiennes*. Paris : Presses universitaires de France, 1994.
- — —. *Philosophie première (1923-24): Théorie de la réduction phénoménologique*. Traduit par Arion L Kelkel. Paris : Presses universitaires de France, 2001.
- — —. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Traduit par David Carr. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1984.
- Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Éditions de Minuit, 1984.
- — —. *J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris : Grasset, 1992.
- Kant, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. Traduit par Alexis Philonenko. Paris : Vrin, 1986.
- Kruks, Sonia. « Merleau-Ponty and the Problem of Difference in Feminism ». Dans *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, 25-47. Penn State University Press, 2006.
- Kukla, Quill R. « A Nonideal Theory of Sexual Consent ». *Ethics* 131, n° 2 (2021) : 270-92.
- Kukla, Rebecca. « That's What She Said: The Language of Sexual Negotiation ». *Ethics* 129, n° 1 (2018) : 70-97.
- Lajoie, Corinne. « Being at Home: A Feminist Phenomenology of Disorientation in Illness ». *Hypatia* 34, n° 3 (2019) : 546-69.
- Landes, Donald. « The Flesh of the World ». Dans *50 concepts for a critical phenomenology*, sous la direction de Gail Weiss, Ann V. Murphy, et Gayle Salamon. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2020.
- — —. *The Merleau-Ponty Dictionary*. London ; New York : Bloomsbury, 2013.
- Lingis, Alphonso. *Libido: The French Existential Theories*. Bloomington : Indiana University Press, 1985.
- Lorde, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley : Crossing Press, 2007.
- McWeeny, Jennifer. « Operative Intentionality ». Dans *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, sous la direction de Gail Weiss, Ann V. Murphy, et Gayle Salamon,

255-62. Northwestern University Press, 2020.

Merleau-Ponty, Maurice. *Causeries 1948*. Sous la direction de Stéphanie Ménasé. Paris : Éditions du Seuil, 2002.

— — —. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard, 2005.

— — —. *Le Visible et l'invisible: suivi de Notes de travail*. Paris : Gallimard, 2016.

— — —. *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Sous la direction de Claude Lefort. Paris : Belin, 2015.

— — —. *L'Œil et l'Esprit*. Paris : Gallimard, 2018.

— — —. *Parcours 1935-1951*. Lagrasse : Verdier, 1997.

— — —. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 2018.

— — —. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse : Verdier, 2001.

— — —. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard, 1996.

Oksala, Johanna. « A phenomenology of gender ». *Continental Philosophy Review* 39, n° 3 (2007) : 229-44.

Oliver, Kelly. *Response Ethics*. Lanham : Rowman & Littlefield International, 2019.

Olkowski, Dorothea. « Feminism and Phenomenology ». Dans *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, sous la direction de Simon Glendinning. Edinburgh : University Press, 1999.

Olkowski, Dorothea, et Gail Weiss, dir. *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*. Pennsylvania State University Press, 2006.

Rae, Gavin. « Merleau-Ponty on the Sexed Body ». *Journal of Phenomenological Psychology* 51, n° 2 (2020) : 162-83.

Salamon, Gayle. *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York : Columbia University Press, 2010.

— — —. *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia*. New York : New York University Press, 2018.

— — —. « What's Critical about Critical Phenomenology? » *Journal of Critical Phenomenology* 1, n° 1 (2018) : 8.

Schües, Christina, Dorothea E. Olkowski, et Helen A. Fielding, dir. *Time in Feminist Phenomenology*. Indiana University Press, 2011.

Simms, Eva-Maria, et Beata Stawarska. « Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology ». *Janus Head* 13, n° 1 (2013) : 6-16.

Stoller, Silvia. « Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism ». *Hypatia* 15, n° 1 (2000) : 175-82.

Sullivan, Shannon. « Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception ». *Hypatia* 12, n° 1 (1997) : 1-19.

- — — . « Feminism and Phenomenology: A Reply to Silvia Stoller ». *Hypatia* 15, n° 1 (2000) : 183-88.
- Toadvine, Ted. « Maurice Merleau-Ponty ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction de Edward N. Zalta.
- — — . « Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview ». Dans *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, sous la direction de Lester Embree et Ted Toadvine. Dordrecht : Springer Netherlands, 2002.
- Wehrle, Maren. « Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality ». *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19, n° 3 (2020) : 499-521.
- — — . « Normality as embodied space. » Dans *The Husserlian Mind*, sous la direction de Jacobs, Hanne. Routledge, 2021.
- Weiss, Gail. *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. New York : Routledge, 1999.
- — — . « Feminist Phenomenology ». Dans *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, sous la direction de Ásta et Kim Q. Hall. New York : Oxford University Press, 2021.
- — — . *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. State University of New York Press, 2008.
- — — . « The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies ». *Continental Philosophy Review* 48, n° 1 (2015) : 77-93.
- Welsh, Talia. « The Developing Body: A Reading of Merleau-Ponty's Conception of Women in the Sorbonne Lectures ». Dans *Intertwinings: Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*, SUNY Press., 45-59. Albany, 2008.
- Young, Iris Marion. « Humanism, gynocentrism and feminist politics ». *Women's Studies International Forum* 8, n° 3 (1985) : 173-83.
- — — . « Lancer comme une fille: Une phénoménologie de la motilité, de la spatialité et du comportement corporel féminins ». Traduit par Donald A. Landes, Capucine Mercier, et Marie-Anne Casselot. *Symposium* 21, n° 2 (2017) : 19-43.
- — — . « Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality ». *Human Studies* 3, n° 2 (1980) : 137-56.
- — — . *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington : Indiana University Press, 1990.
- Zahavi, Dan. « Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal ». Dans *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, sous la direction de Ted Toadvine et Lester Embree. Dordrecht : Springer Netherlands, 2002.
- Zimmer, Amie Leigh. « Husserl, Beauvoir, and the Problem of the Sexes: Standpoint Epistemology and Feminist Politics ». *Simone de Beauvoir Studies* 32, n° 1 (2022) : 105-25.