



**HAL**  
open science

# Différences conceptuelles entre la notion de solipsisme sexuel et le concept d'objectification sexuelle

Daniel Ávila

► **To cite this version:**

Daniel Ávila. Différences conceptuelles entre la notion de solipsisme sexuel et le concept d'objectification sexuelle. Philosophie. 2021. dumas-03389783

**HAL Id: dumas-03389783**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03389783>**

Submitted on 21 Oct 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Daniel ÁVILA

Différences conceptuelles entre la notion de solipsisme sexuel et le  
concept d'objectification sexuelle.

*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie Pratique

*Sous la direction de Mme Marlène JOUAN*

**Année universitaire 2020-2021**





Daniel ÁVILA

Différences conceptuelles entre la notion de solipsisme sexuel et le  
concept d'objectification sexuelle.

*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie Pratique

*Sous la direction de Mme Marlène JOUAN*

**Année universitaire 2020-2021**

## **Déclaration sur l'honneur de non-plagiat**

Je soussigné(e) Daniel Orlando Ávila Martínez déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à :

Le :

Signature :

## Remerciements

Je voudrais dans un premier temps remercier ma directrice de mémoire Madame Marlène JOUAN, pour sa patience, sa disponibilité, son soutien et surtout ses judicieux conseils tout au long de ce travail de recherche.

Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance envers le second membre du jury Madame Inga RÖMER.

Un grand merci à mes parents et ma sœur, malgré la distance, m'ont assisté en de nombreuses occasions sur ces deux années. De même, je tiens à remercier sincèrement Natalia pour la patience, les encouragements et le réconfort qui sont nécessaires pour la réalisation de tout travail qui est à la fois passionnant et épuisant.

Il me faut encore être reconnaissant envers Ignacio Ávila qui m'a introduit à la noble discipline qu'est la philosophie.

Je tiens enfin à témoigner toute ma gratitude aux personnes qui ont contribué à l'aboutissement de ce travail et qui m'ont soutenu lors de la rédaction de ce mémoire.

# Sommaire

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>6</b>
<b><u>CHAPITRE 1. L'INCLINATION SEXUELLE CHEZ KANT ET LES FONDEMENTS CONCEPTUELS DE L'OBJECTIFICATION</u> .....</b>	<b>20</b>
1. <u>THEORIE KANTIENNE DE LA SEXUALITE HUMAINE</u> .....	20
2. <u>LES QUATRE APPROCHES DES SPECIALISTES DE LA MORALE KANTIENNE</u> .....	41
3. <u>L'IMPORTANCE DE LA THEORIE KANTIENNE DE LA SEXUALITE</u> .....	56
<b><u>CHAPITRE 2. LE SEXE, LA SEXUALITE ET LES FONDEMENTS CONCEPTUELS DU DESIR, L'INCLINATION ET LE PLAISIR SEXUEL.</u> .....</b>	<b>60</b>
1. <u>LA TRIADE CONCEPTUELLE DE LA PHILOSOPHIE DU SEXE : LE DESIR SEXUEL, LE PLAISIR SEXUEL ET L'ACTIVITE SEXUELLE</u> .....	60
2. <u>LES APPROCHES INTERNALISTES ET EXTERNALISTES</u> .....	71
3. <u>LE SEXE, L'IDENTITE DE GENRE ET L'ORIENTATION SEXUELLE</u> .....	82
4. <u>DELIMITATION TRANSITOIRE DU SEXUEL</u> .....	87
<b><u>CHAPITRE 3. L'OBJECTIFICATION SEXUELLE</u> .....</b>	<b>90</b>
1. <u>LA DIFFERENCE ENTRE L'OBJECTIVATION ET L'OBJECTIFICATION</u> .....	90
3. <u>LES SEPT TRAITS DEFINITIONNELS DE L'OBJECTIFICATION</u> .....	97
4. <u>LA CONNEXION CONCEPTUELLE ENTRE LES SEPT TRAITS ET LA CONNEXION CAUSALE-CONCEPTUELLE DE L'OBJECTIFICATION DE PERSONNIFICATION ET D'INSTRUMENTALISATION</u> .....	100
5. <u>L'OBJECTIFICATION EN TANT QUE PHENOMENE EPISTEMIQUE, LA NORME D'OBJECTIVITE SUPPOSEE ET LA CONNEXION CAUSALE, MAIS PAS CONCEPTUELLE</u> .....	103
8. <u>DEUX SENS DE L'OBJECTIFICATION D'INSTRUMENTALISATION : LA DISTINCTION ENTRE IGNORER L'HUMANITE D'UNE PERSONNE ET PORTER ATTEINTE A L'HUMANITE D'UNE PERSONNE</u> .....	112
9. <u>LE SENS FORT ET LE SENS FAIBLE DE L'OBJECTIFICATION</u> .....	113
10. <u>LE RAPPORT ENTRE L'OBJECTIFICATION ET LE SOLIPSISME SEXUEL</u> .....	116
<b><u>CHAPITRE 4. LA NOTION DU SOLIPSISME SEXUEL</u>.....</b>	<b>119</b>
1. <u>SOLIPSISME METAPHYSIQUE (DESCARTES) ET SOLIPSISME SEXUEL</u> .....	120
2. <u>SOLIPSISME MORAL (KANT) ET SOLIPSISME SEXUEL</u> .....	124
4. <u>SOLIPSISME CONCEPTUEL (WITTGENSTEIN) ET SOLIPSISME SEXUEL</u> .....	141
5. <u>D'AUTRES FORMES DE SOLIPSISME ET SOLIPSISME SEXUEL</u> .....	143
6. <u>REFORMULATION DU SOLIPSISME SEXUEL ET LA REDUCTION AU SILENCE</u> .....	146
<b><u>CONCLUSION</u>.....</b>	<b>152</b>

## Introduction

Cette recherche naît de la lecture de plusieurs textes de la philosophe contemporaine Rae Langton, plus particulièrement, de la lecture de son livre *Sexual solipsism* (2009). D'une part, dans l'histoire de la philosophie il y a deux théorisations du solipsisme très reconnues. Le solipsisme métaphysique, qui a été théorisé par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* (1641), et le solipsisme moral, qui a été théorisé par Kant dans sa *Critique de la raison pratique* (1788). D'autre part, depuis plusieurs années, des philosophes féministes ont étudié le phénomène de l'objectification sexuelle des femmes et elles ont également essayé de le conceptualiser. Dans ce contexte général, Langton trouve des liens entre ces deux problèmes philosophiques et introduit la notion de solipsisme sexuel. Elle affirme qu'il existe des solipsismes de niveau local, c'est-à-dire des formes de solipsisme dans des contextes spécifiques et délimités<sup>1</sup>. Le solipsisme sexuel est une forme de solipsisme local qui affecte directement les femmes et où nous pourrions reconnaître lien entre le solipsisme et l'objectification. Introduire la notion de solipsisme sexuel est un geste novateur qui peut servir pour clarifier des notions et des questions sur l'objectification. Pourtant Langton ne produit pas une véritable conceptualisation de la notion, parce qu'elle n'élabore pas une définition explicite du solipsisme et, surtout, elle n'établit pas une distinction claire entre le solipsisme et l'objectification sexuel<sup>2</sup>. Nous pouvons accepter l'utilisation méthodologique de cette notion pour suivre son argumentation, mais l'absence d'une analyse substantielle laisse plusieurs questions et problèmes philosophiques ouverts. Pour cette raison, l'objectif principal du mémoire est d'analyser le phénomène de l'objectification sexuelle des femmes et la notion de solipsisme sexuel, afin d'évaluer en quoi cette notion peut permettre de problématiser et clarifier la conceptualisation de l'objectification. Le mémoire s'inscrit dans les études des problèmes éthiques, plus spécifiquement, dans les domaines d'éthique normative et d'éthique appliquée. Ainsi ce travail ne se focalisera pas sur les questions de méta-éthique, même si parfois nous aurons recours à certaines analyses indispensables pour la clarté de notre propos, celui-ci n'est pas la priorité.

Afin de commencer les clarifications conceptuelles, nous proposons une définition initiale du solipsisme sexuel : il s'agit de l'état d'une personne dans lequel elle considère être la seule personne douée de liberté, de droits et d'autonomie dans le contexte sexuel et où, par conséquent,

---

<sup>1</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and objectification*, New York. Oxford University Press, 2009, p. 312.

<sup>2</sup>*Ibid.*, p. 311 – 355, 358.



elle nie, omet ou viole la liberté, les droits et l'autonomie des autres personnes dans le contexte sexuel. Bien évidemment, cette définition est encore sommaire et elle devra être développée ou reformulée dans la recherche. Mais elle suffit pour faire émerger des distinctions essentielles. Bien que Langton ne propose pas une définition explicite du solipsisme, elle soutient qu'il existe deux formes de solipsisme sexuel. Nous appelons la première, solipsisme sexuel d'*instrumentalisation* : une personne traite les autres êtres humains dans le contexte sexuel comme des choses et non comme des êtres humains. Dans ce cas-là, la personne solipsiste agit comme si elle était la seule personne existante en tant que personne dans le contexte sexuel, comme si elle était la seule personne avec des droits, une dignité et une autonomie, comme si elle était la seule personne qui compte<sup>3</sup>. D'autre part, nous appelons la seconde forme, qui est en quelque sorte l'inverse de la première, le solipsisme sexuel de *personnification* : une personne traite des choses dans le contexte sexuel comme des êtres humains et pas seulement comme des choses (des vidéos, des images, des vibromasseurs, des poupées gonflables, des robots, etc.). Dans ce cas, la personne n'a de rapports sexuels qu'avec des choses et non avec des personnes. Dans la réalité, elle est la seule personne existante et elle est la seule personne qui compte<sup>4</sup>. Ainsi l'objet est traité comme une personne et non seulement comme un objet.

*A priori*, nous pouvons envisager des problèmes moraux dans le cas du solipsisme d'*instrumentalisation*, puisque nous avons des devoirs moraux envers les autres êtres humains. Mais nous envisageons moins facilement des problèmes dans le cas du solipsisme de *personnification*. Néanmoins, Langton s'interroge sur la relation qui existe entre l'*instrumentalisation* et la *personnification*. Plus spécifiquement, elle s'interroge sur la possibilité d'une connexion causale et conceptuelle entre les deux formes de solipsisme<sup>5</sup>. Même si Langton ne donne pas une réponse catégorique par rapport à la possible relation entre les deux solipsismes, elle explore les réponses de Catharine Mackinnon, Andrea Dworkin et Melinda Vadas. Ces auteures représentent le féminisme radical anti-sexe et anti-pornographique. Selon ces philosophes, quand les hommes utilisent sexuellement des objets comme des femmes, ils ont tendance à utiliser les femmes réelles comme des objets<sup>6</sup>, par conséquent, il existe une connexion causale entre la *personnification* et l'*instrumentalisation*. En outre, quand un objet pornographique est traité comme une femme, *ipso facto*, les femmes sont traitées comme un objet : il existe alors une connexion conceptuelle entre les deux solipsismes<sup>7</sup>. Certainement nous étudierons les

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 313.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 312.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 317.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 349.

<sup>7</sup>*Id.*

arguments donnés par les philosophes, mais pour l'instant, il est important de noter que Mackinnon, Dworkin et Vadas se réfèrent à l'instrumentalisation et la personnification comme deux formes de l'objectification sexuelle des femmes, et non comme deux formes de solipsisme. Il est donc fondamental de nous questionner sur le rapport qui existe entre le solipsisme et l'objectification. Il semble que pour Langton, dans tous les cas de solipsisme sexuel, l'objectification se produit<sup>8</sup>. Même si elle ne l'affirme pas explicitement, nous pouvons dire que pour la philosophe il existe un lien nécessaire entre le solipsisme et l'objectification. Cependant, nous avons l'intuition qu'il s'agit de deux phénomènes différents, avec des particularités à distinguer. Bien sûr, il faudra mettre à l'épreuve cette intuition et la confronter aux conceptualisations de l'objectification. Pour cette raison, il est impératif d'entamer une étude sur la signification de l'objectification.

## **Kant**

Dans les discussions féministes sur l'objectification des femmes il y a toujours les références directes ou indirectes à Kant. Nous soutenons qu'une des raisons de l'importance de Kant dans ces discussions tient à la deuxième formule de l'impératif catégorique : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen »<sup>9</sup>. La formule de l'humanité a servi à établir les fondements théoriques pour la conceptualisation de l'objectification. Nous trouvons donc nécessaire de consacrer une partie de la recherche à l'analyse des différentes interprétations de cet impératif, des nuances des formulations kantienne et des façons dont elles influencent la compréhension du concept d'objectification et du problème du solipsisme sexuel. Pour l'instant, nous pouvons dire de manière générale que violer la deuxième formule de l'impératif catégorique équivaut à objectifier les personnes. Dans le cas du solipsisme sexuel, quand une personne est traitée sexuellement simplement comme un moyen, elle est objectifiée sexuellement et le solipsisme sexuel est donc produit. Langton utilise les textes de Kant, non seulement pour caractériser et définir l'objectification sexuelle, mais aussi pour esquisser une possible solution au solipsisme sexuel. Néanmoins, nous soutenons que la philosophe ne fait pas une analyse détaillée du rapport entre la théorie kantienne de la sexualité et le concept d'objectification.

---

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 17, 283, 315.

<sup>9</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2018, p. 108.

Plus strictement, Langton favorise une interprétation positive de la théorie kantienne de la sexualité, pourtant nous considérons qu'une lecture rigoureuse des textes de Kant ne permet pas de soutenir cette interprétation. Au contraire, la théorie kantienne représente une vision extrêmement négative et radicale de la sexualité humaine. Il s'agit d'une vision où tout rapport sexuel va à l'encontre de la moralité, parce que le seul rapport sexuel vraiment possible serait entre des personnes et des « choses ». Il s'agit d'un monde où les relations sexuelles entre les personnes en tant qu'agents moraux sont impossibles, parce que la nature même du sexe, du désir sexuel et de l'activité sexuelle impliquent la violation de l'impératif catégorique. Dans ce sens, toute relation sexuelle est donc condamnée à être solipsiste, puisque les individus vivent leur sexualité sans respecter les droits, l'autonomie et la liberté des partenaires. En effet, cette lecture des textes de Kant nous condamnerait, théoriquement, à vivre dans un monde où les êtres humains objectifient nécessairement leurs partenaires et vivent leur sexualité de manière entièrement solipsiste. De cette façon, la théorie kantienne de la sexualité pourrait nous fournir des éléments théoriques pour donner du sens à la notion de solipsisme chez Langton. Cependant, nous devons en premier lieu justifier solidement pourquoi la lecture pessimiste et radicale de la sexualité humaine chez Kant est la plus pertinente. Afin d'accomplir cet objectif, nous ferons une révision méticuleuse de certains passages de la *Métaphysique des mœurs* et des *Leçons d'éthique*.

Ces deux textes sont les principales sources d'analyse de la théorie kantienne de la sexualité, parce que Kant y soulève la question de l'accord entre sexualité et moralité. Ce n'est que dans le cadre juridique du mariage qu'il est possible d'accepter les relations sexuelles entre personnes<sup>10</sup>, car c'est le seul contexte dans lequel la sexualité ne va pas à l'encontre de la morale<sup>11</sup>. Cependant, dans les mêmes textes, Kant affirme catégoriquement que l'inclination sexuelle est contraire à la morale<sup>12</sup> et la nature du désir sexuel amène les individus à être traités presque comme des animaux<sup>13</sup>. De cette manière, nous soulèverons les difficultés d'affirmer que le mariage peut concilier la sexualité et la moralité. Le désir sexuel objectifie nécessairement les personnes, par conséquent, le projet d'accorder sexualité et moralité deviendrait théoriquement impossible. L'objectif est de présenter les éléments principaux de la sexualité selon Kant et confronter sa théorisation de l'objectification à sa théorisation de la sexualité, afin de mettre en évidence les contradictions, les problèmes à résoudre et les éléments à garder pour les prochaines parties de la recherche. Nous pouvons légitimement séparer, comme nous le verrons, ce que dit Kant sur la possibilité de traiter une

---

<sup>10</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, (1775-1780), trad. fr. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Françaises, 1997, p. 295.

<sup>11</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 279.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 277.

<sup>13</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 292.

personne comme une fin en soi de ce qu'il dit sur la nature du sexe et du désir sexuel. Nous devons bien distinguer les apports de Kant à la discussion, d'une part sur l'objectification et d'autre part sur la sexualité. Toutefois, bien qu'il y ait beaucoup d'éléments obsolètes dans la théorie de Kant sur la sexualité, sa réflexion sur l'objectification est à prendre en compte. Nous devons également déterminer quels sont ces éléments utiles de la philosophie de Kant pour poursuivre l'analyse et l'éclaircissement du concept d'objectification.

Pour ce faire, nous présenterons quatre interprétations de spécialistes de la morale kantienne : Barbara Herman, Christine Korsgaard, Onora O'Neill et Allen Wood. Chacune des interprétations nous offrira de nouveaux éléments pour clarifier au moins deux aspects : d'abord, comment la deuxième formule de l'impératif catégorique peut être interprétée dans le cadre de discussions sur les problèmes philosophiques des relations sexuelles entre les personnes. Le deuxième aspect que nous pouvons clarifier est la raison ou les raisons pour lesquelles la théorie kantienne de la sexualité configure définitivement une théorie pessimiste et radicale qui n'offre pas de solution à l'incompatibilité entre la sexualité et la morale. En premier lieu, pour Herman, l'objectification serait un phénomène principalement réductionniste, parce que la personne qui est l'objet du désir sexuel serait vue et valorisée exclusivement pour ses caractéristiques corporelles<sup>14</sup>. Cette première interprétation montrerait une caractéristique des relations non intimes ou des relations dans lesquelles il n'y a pas de lien affectif. En deuxième lieu, pour Korsgaard, l'objectification serait un phénomène fondamentalement invasif<sup>15</sup>, car la personne chercherait à contrôler et à posséder la totalité de l'autre personne. Cette deuxième interprétation se concentre sur l'objectification des relations dans lesquelles il y a un lien affectif entre les personnes, de cette manière, il s'agirait de concevoir l'autre comme un objet qui peut être contrôlé, envahi, approprié, possédé. En troisième lieu, pour O'Neill, le langage sexuel montre comment l'objectification peut se produire dans tous les types de relations, soit intimes ou non intimes. De cette manière, l'objectification pourrait se révéler comme un phénomène à la fois réductionniste et invasif, un phénomène dans lequel le langage sexuel en lui-même augmente le risque de tromperie et de coercition d'autrui<sup>16</sup>. En quatrième lieu, les interprétations de Herman, Korsgaard et O'Neill analysent et différencient l'aspect négatif et l'aspect positif de la deuxième formule de l'impératif catégorique. L'aspect négatif fait référence à ne pas utiliser les autres comme de simples moyens ; l'aspect positif fait

---

<sup>14</sup>B. HERMAN, « Could it be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? », *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, L.M. Antony and C. Witt (eds.) Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1993, p. 60.

<sup>15</sup>C. KORSGAARD, « Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations », *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, p. 324.

<sup>16</sup>O. O'NEILL, « Between Consenting Adults », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, N. 3, 1985, p. 269.

référence à traiter les autres comme des fins en soi. Cette différenciation indique que l'objectification peut se manifester de deux manières, comme la violation de l'aspect négatif de l'impératif catégorique ou comme la violation de l'aspect positif. En cinquième lieu, aucune des trois philosophes n'accepte la thèse kantienne de la nature objectifiante du désir sexuel. Elles nient implicitement que le désir sexuel lui-même ou la sexualité elle-même impliquent l'objectification des autres. En ce sens, les trois philosophes nient la conception pessimiste et radicale de la sexualité de Kant. En revanche, pour Wood, la thèse radicale et pessimiste de la nature objectifiante du désir sexuel doit être acceptée dans la théorie de la sexualité de Kant. Ainsi, Wood montre comment pour Kant il serait impossible de concilier la sexualité et la moralité, puisqu'il n'y aurait pas de solution à l'objectification nécessairement produite dans toute interaction sexuelle<sup>17</sup>. Wood souligne que la théorie kantienne de la sexualité soulève une série de problèmes philosophiquement intéressants et difficiles à traiter concernant la sexualité humaine.

## **La sexualité**

D'abord, l'un des principaux problèmes de Kant est la radicalité et la non-actualité de sa théorie sur la nature de la sexualité humaine. Ce problème est accentué principalement parce qu'il manque des éclaircissements conceptuels concernant les notions fondamentales du problème. Par exemple, Kant ne distingue pas l'inclination sexuelle du désir sexuel ou de l'activité sexuelle. Par ailleurs, un problème récurrent dans la conceptualisation du phénomène d'objectification est le manque de délimitation du sexuel, c'est-à-dire la difficulté à définir les limites de la sexualité et du sexe. Cette difficulté est présente dans plusieurs ouvrages de philosophes contemporains qui traitent le phénomène. L'exemple le plus pertinent pour notre recherche est celui de Rae Langton, car elle introduit la notion de solipsisme sexuel, mais ne délimite pas le cadre du sexuel. Nous soupçonnons que délimiter clairement ce qu'est la sexualité peut faire l'objet de débats. Par exemple, des débats au sein du féminisme, puisque le solipsisme sexuel est principalement conçu comme un phénomène vécu par les femmes. Cependant, nous pouvons supposer que les membres de la communauté LGTBQI souffrent également de cas de solipsisme sexuel. En ce sens, la notion de solipsisme et le phénomène d'objectification impliquent des discussions sur l'identité de genre, l'orientation sexuelle, la conception binaire du genre et l'intersectionnalité. Pour ces raisons, il est essentiel de faire une analyse conceptuelle des différences entre désir, plaisir et activité sexuelle. Deuxièmement, il est également nécessaire de présenter des approches philosophiques

---

<sup>17</sup>A. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, University Press, 1999, chapitre 8 : « Human Inclinations and affections », p. 258.

contemporaines qui abordent la nature problématique du sexe. De cette manière, nous pourrions introduire les notions d'identité de genre et d'orientation sexuelle pour construire un cadre conceptuel plus solide. En effet, nous pourrions ainsi présenter une délimitation claire du sexuel afin de faire face aux analyses des deux prochains chapitres.

Raja Halwani et Alan Soble soutiennent qu'il existe une triade conceptuelle essentielle pour comprendre les problèmes de la philosophie du sexe<sup>18</sup>. Cette triade est constituée par les notions suivantes : désir, activité et plaisir sexuel. Ces auteurs abordent les difficultés pour définir ces notions et pour déterminer quelle notion prime dans la triade conceptuelle. De manière générale, nous pouvons identifier deux approches pour définir ces notions : l'approche biologique, théorisée par Alan Goldman et Rockney Jacobsen, et l'approche intentionnelle, théorisée par Igor Primoratz, Roger Scruton et Thomas Nagel. Concernant l'imprécision dans l'utilisation des termes par Kant, nous soutenons qu'il y a un usage similaire entre l'inclination et le désir sexuel, et entre la faculté sexuelle et l'activité sexuelle. En ce sens, la définition contemporaine du désir sexuel la plus proche de la conception kantienne serait la définition selon l'approche biologique interpersonnelle. Cette approche définit le désir sexuel comme : « le désir de contact avec le corps d'une autre personne et pour le plaisir que produit un tel contact »<sup>19</sup>. Cette définition fait référence aux plaisirs corporels élémentaires, ce qui implique que le désir sexuel est un simple appétit. Cependant, le désir sexuel est beaucoup plus complexe que la simple réalisation de plaisirs à travers le corps d'autrui. L'approche intentionnelle soutient que le désir sexuel n'est pas un simple appétit, car il s'agit d'un désir profondément chargé de sens<sup>20</sup>. Cette approche ne postule pas l'exigence conceptuelle d'une autre personne. En effet, cela nous permettra d'analyser plus adéquatement les cas de solipsisme sexuel, car, bien que la réalisation la plus courante du désir sexuel soit interpersonnelle, il peut y avoir des cas de réalisation complètement individuelle. Or, cette approche nous permettra d'argumenter que le désir sexuel ne vise pas exclusivement le corps de l'autre personne, puisque ce désir prend également en compte le désir du partenaire. Selon Thomas Nagel, le désir sexuel est un phénomène interpersonnel qui implique différents niveaux de conscience : quand X désire Y, X désire que Y désire X et désire être excité par le désir de Y de X, et de façon réciproque<sup>21</sup>. En ce sens, nous défendrons l'hypothèse que la définition la plus adéquate pour l'analyse de

---

<sup>18</sup>A. SOBLE et R. HALWANI, « Introduction: The Analytic Categories of the Philosophy of Sex », dans *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, Alan Soble, Raja Halwani, Jacob Held et Sarah Hoffman (eds), Savage, MD: Rowman & Littlefield. seventh edition, 2017, p. 5-8.

<sup>19</sup>A. GOLDMAN, « Plain Sex », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, n° 3, 1977, p. 268.

<sup>20</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>21</sup>T. NAGEL, « Sexual Perversion », dans *Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 1, 1969, p. 15.

l'objectification est la définition selon l'approche hybride. Nous pourrions donc lier l'approche biologique qui saisit l'intuition que le désir sexuel est un appétit ressenti directement dans le corps et lier l'approche intentionnelle qui saisit le fait que le désir sexuel peut être assez complexe, car la conscience humaine imprègne nos pulsions et nos appétits les plus élémentaires<sup>22</sup>.

Concernant l'hypothèse de l'objectification inévitable selon la théorie kantienne, Alan Soble expose cinq approches qui tentent d'apporter des solutions à ce problème : l'internalisme comportemental théorisé par Alan Goldman, l'internalisme psychologique par Jean Hampton, l'externalisme faible par Thomas Mappes, l'externalisme fort minimaliste et l'externalisme fort étendu, ces deux approches notamment théorisées par Martha Nussbaum. En règle générale, les solutions internalistes proposent de changer le caractère de l'activité sexuelle pour satisfaire la deuxième formule de l'impératif catégorique. Ainsi, l'internalisme propose d'établir des restrictions sur la façon dont les actes sexuels sont accomplis<sup>23</sup>. Les solutions externalistes exigent de formuler des restrictions sur les conditions dans lesquelles les activités sexuelles ont lieu, il sera donc nécessaire de définir des contextes spécifiques où les gens peuvent satisfaire l'impératif catégorique<sup>24</sup>. Nous soutiendrons que la proposition de Nussbaum est la plus compatible avec une possible solution au phénomène de l'objectification sexuelle. Selon l'externalisme fort étendu, quand la relation sexuelle a lieu dans des contextes où un développement durable, mutuel et respectueux des partenaires est assuré, la réduction des personnes à leurs corps, la perte partielle de l'autonomie et de l'individualité peuvent favoriser l'épanouissement personnel et sexuel des individus<sup>25</sup>. Seulement dans le cadre d'une relation durable et de respect mutuel, il prescrit que les gens s'identifient pleinement à leur corps, à leurs organes génitaux pendant leurs rapports sexuels, alors que dans un cadre plus étendu de leur relation, ils sont traités comme des personnes. En ce sens, selon l'approche externaliste fort étendu identifier et réduire la personne à son corps lors d'un rapport sexuel semble être une expérience nécessaire pour la réalisation du potentiel sexuel de la personne. Pourtant, même si nous ne parlons pas de la réalisation du potentiel sexuel des personnes, nous pouvons accepter qu'au moment d'avoir des relations sexuelles, l'expérience physique peut conduire à la réduction de la personne à son corps. Ainsi, la thèse de Nussbaum nous permettrait de justifier la compréhension neutre ou positive de l'objectification sexuelle. De

---

<sup>22</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>23</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », *Essays in Philosophy*, vol. 2, n° 2, 2001, p. 39.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 42.

<sup>25</sup>M. NUSSBAUM, « Objectification », dans *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 223.

fait, Nussbaum attaque l'idée de l'inévitable objectification sexuelle, car la réduction au corps n'est pas moralement problématique en-soi<sup>26</sup>.

Concernant la délimitation du sexuel, nous proposons de comprendre par « contexte sexuel » toutes les situations, toutes les actions et toutes les déterminations dans lesquelles les personnes sont motivées par le désir sexuel. Nous réévaluerons cette hypothèse dans nos analyses de l'objectification sexuelle. Cependant, il faut noter que cette hypothèse marque une délimitation très restreinte du sexuel, nous le faisons principalement pour des raisons didactiques, mais clairement nous contemplerons la possibilité de réévaluer ou d'enrichir telle notion. Un exemple de l'enrichissement conceptuel est l'introduction des notions d'identité de genre et d'orientation sexuelle dans l'interprétation du phénomène d'objectification. Évidemment, l'identité de genre et l'orientation sexuelle ne peuvent être définies uniquement sur la base du désir sexuel, mais si nous voulons améliorer certaines interprétations de l'objectification, il est nécessaire de prendre en compte la manière dont le désir sexuel agit dans le cas d'objectification des homosexuels, des bisexuels ou personnes transgenres, pour cela nous recourons aux textes de Mari Mikkola, Anne Fausto-Sterling, Adrienne Rich et Monique Wittig.

## **L'objectification**

En premier lieu, il est essentiel de justifier pourquoi nous avons décidé d'utiliser le terme *objectification* et non le terme *objectivation*. Nous savons clairement que ce mot n'existe pas en français ou du moins il n'est pas accepté par l'Académie française. Cependant, il existe de solides raisons pour introduire l'utilisation du mot *objectification* et de soutenir la différence entre les deux termes. D'une part, l'objectivation renvoie à un phénomène épistémologique, tandis que l'objectification renvoie à un phénomène pratique, moral, politique. D'autre part, l'objectivation fait référence à un phénomène moralement neutre, tandis que l'objectification fait référence à un phénomène avec des connotations morales négatives. Nous présenterons et évaluerons nécessairement ces deux idées. De même, nous évaluerons la pertinence de la délimitation de l'aspect épistémique et moral de l'objectification. Car des auteurs comme Sally Haslanger et Langton s'interrogent sur cette délimitation et soulèvent les possibles connexions entre ces deux aspects. Principalement dans la théorisation des notions suivantes : la norme d'objectivité supposée, la direction d'ajustement et la projection des désirs.

---

<sup>26</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 47.



En deuxième lieu, même si cette recherche se concentrera sur l'analyse du phénomène d'objectification sexuelle, il est nécessaire de préciser qu'il s'agit un phénomène qui dépasse la sphère sexuelle. En d'autres termes, l'objectification n'est pas nécessairement un phénomène sexuel et il peut se produire dans toute activité dans laquelle il y a de l'interaction humaine. Par exemple, dans la sphère du travail traiter une personne comme un objet pourrait être lié aux débats sur l'esclavage volontaire. Martha Nussbaum affirme que la théorisation de l'objectification en général sera la même pour l'objectification sexuelle, ce qui implique qu'il n'y a pas de particularité de l'objectification sexuelle. En ce sens, nous analyserons les différentes positions sur le phénomène pour identifier s'il y a ou non une particularité de l'objectification sexuelle. Pour cette raison, il était essentiel de définir préalablement le cadre du sexuel, de cette manière la délimitation initiale du phénomène sera plus claire.

Il y a une grande difficulté à définir ce qu'est l'objectification. Une des conceptualisations les plus connues est celle de Martha Nussbaum. Elle définit l'objectification à partir de sept traits caractéristiques : l'instrumentalisation, la négation de l'autonomie, l'inertie, l'interchangeabilité, la violabilité, la propriété et la négation de la subjectivité<sup>27</sup>. Par la suite, Langton a proposé en 2009 trois traits de plus : la réduction au corps, la réduction à l'apparence et la réduction au silence<sup>28</sup>. Ces dix traits sont reconnus dans les discussions autour de l'objectification des femmes, néanmoins nous pouvons formuler plusieurs questions à ce propos, par exemple : est-ce qu'il y a un trait plus fondamental que d'autres pour définir le phénomène ? Est-ce qu'il existe une connexion conceptuelle entre les dix traits ? Est-ce que la présence de certains traits plus que d'autres entraîne les conséquences morales négatives ? Pour Catharine Mackinnon il existe une connexion conceptuelle entre les dix traits. Cela veut dire que dans tous les cas d'objectification les dix caractéristiques seront présentes<sup>29</sup>. Par exemple, dans un cas de prostitution, Mackinnon affirme que la prostituée souffre de l'instrumentalisation, la négation de l'autonomie, l'inertie, l'interchangeabilité, la violabilité, la propriété, la négation de la subjectivité, la réduction au corps, la réduction à l'apparence et la réduction au silence. Bien évidemment, soutenir la connexion conceptuelle dans tous les cas sera un motif de débat.

De fait, nous analyserons plusieurs aspects qui sont polémiques dans les discussions sur l'objectification. Premièrement, pour Catharine Mackinnon, Andrea Dworkin, Melinda Vadas, Sally Haslanger et Lina Papadaki, l'objectification est un phénomène qui génère toujours des

---

<sup>27</sup>M. NUSSBAUM, « Objectification », art. cité., p. 257.

<sup>28</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, op.cit., p. 228.

<sup>29</sup>C. MACKINNON, *Feminism unmodified*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989, p. 176.

conséquences négatives. En revanche, pour Martha Nussbaum et Patricia Marino, c'est un phénomène qui n'est pas forcément négatif, car il peut y avoir des cas d'objectification qui impliquent des conséquences positives pour les individus. Deuxièmement, Mackinnon, Dworkin et Vadas affirment que l'objectification est un phénomène qui affecte toujours et exclusivement les femmes. Cependant, Nussbaum, Langton, Saul, Marino, Papadaki et Sally Haslanger affirment que c'est un phénomène qui concerne à la fois les femmes et les hommes, mais les femmes sont les principales victimes de l'objectification. Troisièmement, Mackinnon, Dworkin, Vadas, Haslanger et Langton soutiennent que l'objectification est un phénomène perceptif et comportemental. Pourtant, pour Nussbaum, Marino et Saul, il s'agit d'un phénomène exclusivement comportemental. Toutefois toutes les auteures s'accordent sur un aspect, elles reconnaissent qu'il existe deux manières de se manifester le phénomène : l'objectification d'instrumentalisation et l'objectification de personnification. Dans l'instrumentalisation une personne traite autrui comme un objet. Dans la personnification une personne traite les objets comme une personne. La grande majorité des philosophes analysent l'instrumentalisation, par opposition à la personnification, qui a reçu peu d'attention dans les recherches philosophiques. Cependant, les discussions sur la pornographie sont un exemple de la façon dont ces deux formes d'objectification peuvent être liées. Mackinnon et Dworkin soutiennent que l'utilisation de tout matériel pornographique doit être comprise comme un cas de personnification. De plus, ces auteurs postulent une connexion causale entre les deux formes d'objectification<sup>30</sup>. D'une part, la personnification provoque l'instrumentalisation, car lorsque les hommes utilisent la pornographie comme des femmes, ils auront tendance à traiter les vraies femmes comme si elles étaient des objets et l'instrumentalisation se produira<sup>31</sup>. D'autre part, Vadas soutient un lien conceptuel entre les deux formes d'objectification, ce qui signifie que tous les cas d'instrumentalisation impliquent immédiatement et nécessairement la personnification et réciproquement<sup>32</sup>.

À première vue, nous considérons vraiment problématique d'affirmer qu'il existe une connexion causale et conceptuelle entre les deux formes d'objectification. Saul étudie le phénomène de la personnification, elle se demande ce que signifie traiter les objets comme des personnes et si la personnification pose des problèmes moraux. La philosophe ne soutient ni la connexion conceptuelle, ni la connexion causale entre l'instrumentalisation et la personnification. Selon la philosophe, la personnification ne peut prendre place à moins qu'il n'y ait déjà instrumentalisation, à condition de traiter autrui purement et simplement en vue de ses propres fins, comme un

---

<sup>30</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p. 353.

<sup>31</sup>*Id.*

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 351.

instrument<sup>33</sup>. En ce qui concerne la compréhension de l'objectification en tant que phénomène toujours négatif, Papadaki remarque qu'il y a une différence entre faire du mal à l'humanité d'une personne et simplement ignorer l'humanité d'une personne<sup>34</sup>. La philosophe affirme qu'ignorer l'humanité d'une personne est une condition nécessaire pour porter atteinte à son humanité, mais ce n'est pas une condition suffisante. De cette manière, pour la philosophe instrumentaliser une personne ou la traiter simplement comme un moyen en vue de ses propres fins est compris comme ignorer l'humanité de cette personne. Cela n'implique pas porter atteinte à son humanité, contrairement à faire du mal à l'humanité de cette personne qui serait équivalent de l'objectifier. En conséquence, la définition de l'objectification de Papadaki est plus restreinte, parce qu'elle propose une définition qui garde le sens négatif du phénomène<sup>35</sup>. Or, Marino distingue deux sens d'objectification : le sens fort qui est nécessairement négatif et le sens faible qui en principe n'entraîne pas des conséquences morales significatives et négatives<sup>36</sup>. L'objectification forte et négative doit être comprise comme le fait de traiter une personne comme un objet parce qu'on ne respecte pas l'autonomie de cette personne<sup>37</sup>. Quand une personne traite autrui simplement comme un moyen, sans tenir compte des fins de l'autre, en les ignorant, mais sans lui faire du mal, sans aller à l'encontre de ses fins, sans la violation de l'autonomie de la personne, nous pouvons parler d'objectification dans le sens faible<sup>38</sup>.

## **Le solipsisme**

Comme nous avons déjà mentionné, Langton introduit la notion de solipsisme sexuel dans le débat sur l'objectification sexuelle des femmes, mais elle ne développe pas suffisamment sa conceptualisation, parce qu'il y a un traitement sans distinction entre l'objectification et le solipsisme. Cependant il y a trois caractéristiques essentielles de sa formulation. En premier lieu, Langton fait référence au solipsisme métaphysique théorisé par Descartes et au solipsisme moral théorisé par Kant<sup>39</sup>. Ces deux références permettent d'analyser le cadre théorique pour caractériser le solipsisme sexuel. En deuxième lieu, Langton propose une forme de solipsisme local, autrement dit un solipsisme actif ou effectif dans des contextes spécifiques de la vie de la personne. En

---

<sup>33</sup>J. SAUL, « Objectification, pornographie et l'histoire du vibromasseur. Traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses », *Nouvelles questions féministes*, vol. 24, 2005, p. 43 et 50.

<sup>34</sup>L. PAPADAKI, « What is Objectification? », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 7, n° 1, 2010, p. 24.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 30.

<sup>36</sup>P. MARINO, g« The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent », art. cité., p. 351.

<sup>37</sup>P. MARINO, « The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent », *Inquiry*, vol. 51, 2008, p. 351.

<sup>38</sup>*Ibid.*, p. 361.

<sup>39</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 311.

l'occurrence, il s'agit spécifiquement du contexte sexuel<sup>40</sup>. Cette caractéristique du solipsisme est très énigmatique et il est nécessaire d'établir dans quel sens nous pouvons la comprendre. En troisième lieu, Langton ne donne pas de définition du solipsisme, mais elle affirme qu'il est en rapport avec l'objectification sexuelle<sup>41</sup>. Nous pouvons ainsi affirmer que l'objectification et le solipsisme sexuel ne sont pas équivalents et qu'il y aura des différences entre ces deux phénomènes. Nous prenons en compte ces trois éléments pour proposer une définition initiale du solipsisme sexuel. De cette manière, nous pourrions comparer la définition partielle avec les caractéristiques des principales formulations du solipsisme dans l'histoire de la philosophie et nous pourrions expliciter les différences entre le solipsisme sexuel et l'objectification sexuelle.

Rappelons la définition initiale du solipsisme sexuel : condition dans laquelle se trouve une personne lorsqu'elle considère être la seule personne douée de liberté, de droits et d'autonomie dans le contexte sexuel et où, par conséquent, elle nie, omet ou viole la liberté, les droits et l'autonomie des autres personnes dans ce même contexte. Le contexte sexuel réfère à toutes les actions et toutes les déterminations où les personnes sont motivées par le désir sexuel. Or, nous soutenons que le concept de désir sexuel est prioritaire dans la triade conceptuelle et nous privilégions la définition du désir sexuel selon l'approche hybride<sup>42</sup>. De cette manière, nous contrasterons la définition partielle du solipsisme sexuel avec la formulation du solipsisme métaphysique théorisé par Descartes ; ensuite, avec le solipsisme moral théorisé par Kant ; après, avec les formulations du solipsisme épistémique fort et faible, théorisées par Anita Avramides, John Henry McDowell, Fred Dretske et Dan Zahavi ; puis, avec le solipsisme conceptuel théorisé par Ludwig Wittgenstein et Peter Strawson ; ensuite, avec d'autres formulations non traditionnelles du solipsisme, notamment le solipsisme blanc, théorisé par Monique Wittig et Kimberlé Crenshaw. En fin, nous pourrions alors reformuler la définition initiale du solipsisme sexuel à partir des analyses précédentes.

Langton se réfère au solipsisme métaphysique pour formuler à partir de ce modèle deux nouvelles formes : le solipsisme ontologique et le solipsisme attitudinal. De cette manière, Langton établit une comparaison entre l'objectification de personnification et le solipsisme ontologique, et entre l'objectification d'instrumentalisation et le solipsisme attitudinal. Cependant, nous verrons que le solipsisme métaphysique ne doit pas être pris en compte strictement pour donner un sens au

---

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 312.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 347.

<sup>42</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

solipsisme sexuel. Car les problèmes philosophiques du solipsisme métaphysique sont complètement différents de ceux du solipsisme sexuel. Quant au solipsisme moral, nous identifions un lien plus direct avec la conceptualisation du solipsisme sexuel. Il est clair que la définition partielle du solipsisme sexuel est formulée à partir du modèle du solipsisme moral. Cependant, cette comparaison reflète un problème spécifique du solipsisme sexuel, puisqu'il s'agit d'une forme de solipsisme local et il est difficile de distinguer l'élément qui permet de différencier le solipsisme sexuel du solipsisme moral. Caractériser le solipsisme sexuel comme un solipsisme local est crucial pour définir rigoureusement cette forme de solipsisme. En ce qui concerne le solipsisme épistémique fort, nous identifions des similitudes notables avec le solipsisme métaphysique, pour cette raison le solipsisme épistémique fort ne sera pas lié directement au solipsisme sexuel. En revanche, la théorisation du solipsisme épistémique faible soulève des réponses quant à l'impossibilité théorique de reconnaître les états mentaux des partenaires dans le domaine sexuel, cela veut dire des possibles solutions épistémiques aux problèmes du solipsiste sexuel. Comme le modèle du solipsisme épistémique faible ne se limite pas à un seul domaine de la vie des gens, de cette manière la compréhension de la caractéristique locale du solipsisme continuera à poser des problèmes. Quant au solipsisme blanc et à l'interprétation de certaines caractéristiques du phénomène d'objectification sexuelle, nous identifions un lien entre les formes d'exclusion qu'incarne le solipsisme blanc et les cas d'objectification sexuelle exclus des principales interprétations du phénomène. Nous devons vérifier cette hypothèse sur la conceptualisation du phénomène, puisqu'en général les recherches sur le sujet ignorent les cas d'objectification des homosexuels et des transsexuels. Cependant, l'analyse du solipsisme blanc contribuera plus à la conceptualisation de l'objectification qu'à celle du solipsisme sexuel.

Les principales difficultés de la théorisation de Langton sur le solipsisme sexuel sont : d'une part, ne pas différencier cette notion du phénomène de l'objectification ; d'autre part, ne pas différencier le solipsisme sexuel des autres formes de solipsisme, en donnant du sens à la caractéristique locale de la notion. Le solipsisme sexuel peut contribuer à l'enrichissement de la conceptualisation du phénomène de l'objectification. Néanmoins, si Langton utilise l'expression *solipsisme sexuel* pour référer les cas d'objectification sexuelle de personnification et d'instrumentalisation, alors la notion de solipsisme sexuel n'a pas de pertinence théorique. Cette notion ne contribue pas significativement aux discussions philosophiques si elle n'est pas distinguée de l'objectification. Toutefois, nous proposerons une nouvelle compréhension, différente à celle de Langton mais en utilisant des éléments de sa théorisation, pour élaborer une notion de solipsisme sexuel plus substantielle et, par conséquent, plus utile pour la conceptualisation du phénomène de l'objectification sexuelle.

# Chapitre 1. L'inclination sexuelle chez Kant et les fondements conceptuels de l'objectification

Imaginez-vous un monde où le seul rapport sexuel possible est entre des personnes et des choses. Un monde où les relations sexuelles entre les personnes sont impossibles et où toute relation sexuelle est donc condamnée à être solipsiste. Cela semble être une scène issue d'un cauchemar, d'une dystopie, ou d'un film de science-fiction. Néanmoins, cette scène ne semble pas si éloignée et improbable, si on en croit certaines lectures philosophiques quant à la vie sexuelle des êtres humains. En effet, une lecture possible des textes de Kant sur la sexualité humaine nous condamnerait, théoriquement, à vivre dans un monde où le seul type de rapport sexuel possible serait entre des personnes et des choses. Elle nous condamnerait à être dans un monde où les êtres humains objectifient nécessairement leurs partenaires et vivent leur sexualité de manière entièrement solipsiste. Vu ce scénario solipsiste de la sexualité humaine chez Kant, à la fois objectifiant et pessimiste, nous organiserons ce chapitre autour de quatre objectifs : en premier lieu, nous justifierons pourquoi cette lecture de la sexualité humaine chez Kant est possible et plausible à partir d'une révision de certains passages de la *Métaphysique des mœurs* et des *Leçons d'éthique*. En deuxième lieu, nous présenterons quatre interprétations de la lecture de la sexualité chez Kant, que sont les interprétations des spécialistes de la morale kantienne : Onora O'Neill, Barbara Herman, Christine Korsgaard et Allen Wood. Tout au long de ce chapitre nous expliciterons l'importance de la théorie kantienne de la sexualité pour notre recherche. Principalement, nous mettrons en évidence comment sa théorie de la sexualité et son rapport avec la « Formule de l'Humanité » nous apportent les fondements analytiques pour élaborer une définition du concept d'objectification sexuelle. En dernier lieu, nous montrerons comment la formulation de la problématique de la sexualité chez Kant peut nous fournir les principaux éléments qui nous permettront de développer notre réflexion sur l'objectification sexuelle et son rapport avec la notion du solipsisme sexuel.

## 1. Théorie kantienne de la sexualité humaine

Selon Kant, dans l'inclination sexuelle de l'être humain, il existe « quelque chose » qui va à l'encontre de la morale : « Or il y a pourtant bel et bien dans l'action elle-même [l'action dirigée par l'inclination sexuelle] quelque chose de méprisable et de contraire à la morale »<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, (1775-1780), trad. fr. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Françaises, 1997, p. 292.

L'inclination sexuelle conduit l'homme à arrêter de traiter les autres êtres humains comme des êtres humains et le conduit à les traiter comme des objets. En d'autres termes, cette inclination conduit l'homme à traiter les autres êtres humains comme de pures choses, et non pas comme des êtres moraux, tout au moins dans le contexte sexuel : « En soi, cette inclination [sexuelle] entraîne une dégradation de l'être humain, car aussitôt qu'une personne devient un objet d'appétit pour autrui, tous les liens moraux se dissolvent »<sup>44</sup>. L'inclination sexuelle en soi fait que l'homme voit autrui comme un pur corps. Il ne détermine pas autrui en tant qu'être moral. C'est ainsi que pour Kant, l'inclination sexuelle va à l'encontre de la morale, car ce désir suppose d'omettre les caractéristiques humaines morales de la personne pour se concentrer sur ses propriétés en tant qu'objet : « L'inclination qu'a un homme pour une femme n'est pas dirigée vers elle parce qu'elle est un être humain, mais parce qu'elle est une femme ; le fait qu'elle soit aussi un être humain le laisse indifférent ; seul son sexe est l'objet de son désir. L'humanité est donc ici assujettie au sexe »<sup>45</sup>. Ici, la caractérisation donnée de l'inclination sexuelle par Kant, nous conduit à penser que toutes les personnes objectifient et traitent comme des choses les personnes sujets de leurs désirs sexuels<sup>46</sup>. En raison de la nature même de l'inclination. Ainsi, la compréhension de la sexualité chez Kant nous conduirait à vivre dans un monde où la seule interaction sexuelle possible serait entre des personnes et des « choses ». Un monde où toute relation sexuelle entre deux personnes sans objectification est impossible et, en conséquence, un monde où toute relation sexuelle est condamnée à être solipsiste<sup>47</sup>.

Ce panorama n'est pas encourageant moralement. De plus, cette version pessimiste de Kant de la sexualité nous paraît contredire une vision kantienne des relations interpersonnelles et, plus spécifiquement, des relations dans le mariage. En ce sens, nous sommes confrontés à un défi initial : justifier la lecture pessimiste et objectifiante (solipsiste) de la sexualité humaine chez Kant. Pour y répondre, nous présenterons sa conception de la sexualité en cinq étapes. Dans la première étape, nous expliquerons et justifierons l'interprétation pessimiste de Kant sur la sexualité humaine, sur l'inclination sexuelle et sur les problèmes moraux que cela implique. Dans la deuxième étape nous

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 290.

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 291.

<sup>46</sup>Même si Kant parle généralement des hommes qui traitent les femmes comme des objets, nous ne pouvons pas exclure la possibilité théorique que les femmes pourraient traiter les hommes de la même façon. Nous allons confronter comment les interprétations de Andrea Dworkin et Catharine Mackinnon, parce qu'elles affirment que ce sont exclusivement les hommes qui traitent les femmes comme des objets. A. DWORKIN, *Intercourse*, New York, Free Press, 1987, p. 79, 122, 140; C. MACKINNON, *Feminism Unmodified*, Cambridge, Mas: Harvard University Press, 1987, p. 176.

<sup>47</sup>Pourtant, pour Rae Langton le problème du solipsisme sexuel concerne certaines personnes. Il ne s'agit pas d'une situation qui affecte tous les êtres humains. R. LANGTON, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and objectification*, New York. Oxford University Press, 2009, p. 312.

examinerons les cas, proposés par Kant, où l'inclination sexuelle est moralement interdite, afin de délimiter exactement quel est ou quels sont les traits distinctifs de l'inclination moralement condamnable. Dans la troisième étape nous présenterons le seul cas où selon Kant exercer la faculté sexuelle est moralement acceptable, à savoir dans le cas du mariage. Dans la quatrième étape, nous montrerons pourquoi, selon une interprétation pessimiste du point de vue kantien sur la sexualité, même dans le mariage l'inclination sexuelle continue à être moralement blâmable. Enfin, dans la cinquième étape, nous reformulerons la façon dont Kant comprend l'évaluation morale de l'inclination sexuelle.

## 1.1. L'inclination et la faculté sexuelle

Kant, dans la *Métaphysique des mœurs* et les *Leçons d'éthique*, parle de la faculté sexuelle et de l'inclination sexuelle comme des devoirs et des vices de l'homme en relation, avec cette inclination. Dans ces ouvrages, Kant ne fait pas de distinction explicite entre la faculté sexuelle et l'inclination sexuelle. Ainsi, dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant se réfère principalement à l'utilisation autorisée ou non de la faculté sexuelle<sup>48</sup> c'est-à-dire il se réfère aux cas dans lesquels les relations sexuelles sont moralement autorisées. En ce sens, nous pouvons inférer que la faculté sexuelle se réfère à l'action en tant que telle. D'autre part, dans les *Leçons d'éthique*, le philosophe parle principalement de l'inclination sexuelle, la considérant comme un simple appétit. Un pur désir, sans impliquer une action en tant que telle. Ainsi, Kant distingue l'inclinaison sexuelle de la faculté sexuelle. La faculté sexuelle est la capacité de l'être humain à exercer sa sexualité, c'est-à-dire sa capacité à avoir des relations sexuelles et à procréer. En revanche, l'inclinaison sexuelle n'est plus qu'un appétit, un pur désir : « Prise en elle-même [l'inclination sexuelle] cependant, elle n'est qu'un appétit »<sup>49</sup>. Pour Kant, l'inclination sexuelle est le désir d'obtenir du plaisir sexuel par l'intermédiaire d'une autre personne<sup>50</sup>. Plus précisément, il s'agit du désir de vouloir obtenir du plaisir sexuel directement par le corps d'une autre personne. Cette inclination a pour but de transformer les autres êtres humains en objets directs de leur propre plaisir : « Il y a en l'homme une inclination qui est directement orientée vers les autres humains, en tant qu'ils sont pour lui des objets de jouissance. Cette inclination est immédiate, en ce sens qu'elle ne vise pas à jouir de

---

<sup>48</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 277.

<sup>49</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique, op. cit.*, p. 290.

<sup>50</sup>Nous allons voir dans le deuxième chapitre que la conception kantienne du désir sexuel pourrait être placée dans la définition de l'approche biologique interpersonnelle du désir sexuel. Nous constatons des similitudes entre la notion d'inclination sexuelle chez Kant et la notion de désir sexuel, et entre la notion de faculté sexuelle chez Kant et la notion d'activité sexuelle. Chapitre 2, p. 60.



l'autre par le biais de son travail ou de ses services, mais porte directement sur lui »<sup>51</sup>. Kant considère que cette inclination fait partie de la nature animale de l'être humain et doit donc être contrôlée ou interdite dans certaines circonstances et acceptée dans d'autres. En bref, l'inclination doit avoir certaines restrictions.

L'être humain a trois impulsions naturelles en tant qu'animal. La première impulsion est la conservation de soi, la seconde est la conservation de l'espèce et la troisième est la conservation de la capacité de jouir agréablement de la vie<sup>52</sup>. Intéressons-nous de plus près à la seconde impulsion de l'être humain en tant qu'animal est une fin de la nature. Puisque Kant parle du devoir de conserver l'espèce par rapport à la nature animale de l'être humain, nous pourrions affirmer que ce devoir consiste en une nécessité purement biologique. Cependant, il est nécessaire de dire que Kant établit une distinction entre les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'animal et personne morale, et les devoirs en tant qu'être exclusivement moral : « Interviendra en outre une division subjective des devoirs de l'homme (420) envers lui-même, c'est-à-dire une division d'après laquelle le sujet du devoir (l'homme) se considère lui-même soit comme un être animal (physique) et en même temps moral, soit uniquement comme un être moral »<sup>53</sup>. Par conséquent, il convient de noter que la conservation de l'espèce est également un devoir moral et non simplement une nécessité biologique. tant donné que l'être humain est une fin en soi-même, il est donc précieux en soi, d'où la nécessité de le préserver. Or l'impulsion biologique et naturelle de conserver l'espèce humaine s'avère étroitement liée à l'inclination sexuelle : « De même que l'amour de la vie a été inscrit en nous par nature de la conservation de la *personne*, de même l'amour du sexe a été mis en nous en vue de la conservation de l'espèce ; autrement dit, chacun des deux est une fin de la nature »<sup>54</sup>. Nous devrions comprendre ici amour du sexe comme synonyme d'inclination sexuelle. En laissant partiellement de côté la reconstruction de ce que Kant entend par inclination sexuelle, il nous semble intéressant voire étrange de noter que le philosophe dans la *Métaphysique des mœurs* lie l'inclination sexuelle à l'impulsion naturelle de conserver l'espèce mais ne la lie pas par contre, à la troisième impulsion naturelle : l'impulsion de conserver la capacité de jouir agréablement de la vie. Il est plausible d'affirmer que pour beaucoup l'exercice de la faculté sexuelle procure un très grand plaisir. Or l'impulsion à préserver sa capacité à jouir agréablement de la vie n'est liée pour Kant qu'à la consommation de boissons, d'aliments et de substances hallucinogènes : « *Ivrognerie et glotonnerie* sont les vices qui appartiennent à cette rubrique [...]

---

<sup>51</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 289.

<sup>52</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>53</sup>*Id.*

<sup>54</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 277.

Le premier de ces abaissements, conduisant l'homme même en dessous de la nature animale, est produit communément par des boissons fermentées, mais il peut aussi être l'effet d'autres moyens de s'engourdir l'esprit, comme l'opium ou d'autres produits du règne végétal »<sup>55</sup>. Pourtant, nous serions tentés de dire qu'exercer la faculté sexuelle ferait partie de la capacité à jouir d'une vie agréable. À l'impulsion de vouloir conserver la capacité de jouir agréablement de la vie, correspond le devoir de le faire modérément. Pourtant, le devoir de modération semble susciter un désaccord chez Kant en ce qui concerne la faculté sexuelle. Car le principal problème autour de l'inclination sexuelle ne réside pas dans le fait de le faire ou non avec modération, mais plutôt dans l'objectification nécessairement produite de l'autre personne et la dégradation de l'être humain. Il ne s'agit pas ici d'une question de degré ou de modération.

À partir de ce qui précède, nous pouvons souligner trois éléments dans la position de Kant. Premièrement, l'être humain en tant qu'animal a l'impulsion naturelle de conserver l'espèce. En ce sens, l'utilisation naturelle de la faculté sexuelle consiste à assurer la conservation de l'espèce, c'est-à-dire à assurer la procréation. Si l'usage naturel de la faculté sexuelle est exclusivement de procréation, on comprend pourquoi Kant cesse de lier la faculté sexuelle à l'impulsion naturelle de vivre agréablement, car dans ce cas, la faculté sexuelle ne doit pas produire de plaisir naturellement, elle doit simplement : assurer la procréation. Cependant, il est très difficile d'accepter ce qui précède, car, comme nous l'avons dit antérieurement, il est largement reconnu que l'exercice de la faculté sexuelle peut générer un grand plaisir de manière naturelle, biologique. Deuxièmement, l'inclination sexuelle est le désir de vouloir obtenir du plaisir directement par le corps d'une autre personne en exerçant la faculté sexuelle. De cette manière, il est tout à fait clair que l'inclination sexuelle et, par conséquent, l'exercice de la faculté sexuelle sont liés à l'obtention du plaisir. En ce sens, nous pourrions associer l'inclination sexuelle à l'impulsion de l'être humain de conserver sa capacité de vivre agréablement. Pour le moment, il faudrait accepter que pour Kant l'usage naturel de la faculté sexuelle est la procréation, mais nous pouvons lier la faculté sexuelle à la production de plaisir. Troisièmement, l'inclination sexuelle est un désir naturel de l'être humain qui aide à exercer la faculté sexuelle. De cette manière, l'inclination sexuelle aide à assurer la procréation et donc la conservation de l'espèce. Dans ce scénario, nous pouvons nous demander pourquoi il faudrait imposer des restrictions à l'inclination sexuelle ou pourquoi il serait mauvais de laisser cette inclination déterminer les actions des hommes si elle contribue réellement à remplir le devoir de conserver l'espèce humaine.

---

<sup>55</sup>*Ibid.*, p. 281.

Une première réponse apportée par Kant à ces questions c'est que l'utilisation naturelle de l'inclination sexuelle a son utilisation analogue contre-nature. En fait, pour le philosophe allemand, l'utilisation non naturelle de l'inclination sexuelle est un vice que l'homme doit combattre et, par conséquent, l'homme doit délimiter les cas dans lesquels l'inclination sexuelle peut être autorisée. Nous approfondirons plus tard l'explication des utilisations non naturelles de l'inclination sexuelle. Une deuxième réponse aux questions précédentes est que l'inclination sexuelle en soi, et indépendamment des cas où on fait un usage contre-nature, a toujours quelque chose qui va à l'encontre de la moralité. Kant lui-même dit : « Or il y a pourtant bel et bien dans l'action elle-même [l'action dirigée par l'inclination sexuelle] quelque chose de méprisable et de contraire à la morale »<sup>56</sup>. Il est essentiel de comprendre pourquoi dans l'inclination sexuelle, il y a quelque chose qui va à l'encontre de la moralité. D'après notre lecture de Kant, ce qui fait que l'inclination sexuelle a quelque chose de moralement répréhensible, c'est que cette inclination amène l'homme à cesser de traiter les autres êtres humains comme des êtres humains et à les traiter comme des instruments, comme des choses, comme de purs matériaux :

Puisque l'attraction sexuelle n'est pas une inclination pour un autre être humain en soi, mais une inclination pour son sexe, elle est un principe de dégradation de l'humanité ; par elle, un sexe est préféré à un autre, que cette inclination déshonore pour se satisfaire. [...] Ce faisant, ils sacrifient l'humanité au sexe. Quand l'homme et la femme veulent satisfaire leur inclination sexuelle, ils font en sorte d'exciter leur désir réciproque ; leur inclination se rencontre, mais puisque son objet n'est que le sexe d'autrui et non son humanité, celle-ci se trouve chaque fois déshonorée. L'humanité n'est alors qu'un instrument pour assouvir l'inclination et les désirs, ce qui déshonore et ravale au rang de l'animalité, avec la conséquence que l'inclination sexuelle menace de rendre celle-là semblable à celle-ci.<sup>57</sup>

C'est-à-dire que cette inclination amène l'homme à traiter les autres hommes comme des pures choses et non comme des êtres moraux. Nous devrions essayer de comprendre pourquoi pour Kant il y a un détachement du sexe de l'humanité de l'autre. Une raison plausible pour laquelle Kant pense ce qui précède est que l'inclination sexuelle a nécessairement un objet d'appétit qui est l'autre personne et dès que l'autre devient objet de désir, tous les motifs moraux sont défaits : « En soi, cette inclination [sexuelle] entraîne une dégradation de l'être humain, car aussitôt qu'une personne devient un objet d'appétit pour autrui, tous les liens moraux se dissolvent »<sup>58</sup>. Énoncé en d'autres termes, une fois que l'autre est devenu un objet du désir sexuel, il cesse d'être vu et traité comme un agent moral et devient quelque chose de vu et traité comme un pur objet. L'autre personne

---

<sup>56</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 292.

<sup>57</sup>*Ibid.*, p. 291.

<sup>58</sup>*Ibid.*, p. 290.

devient un objet que l'on souhaite obtenir pour satisfaire son inclination, mais un objet qui n'a aucun droit parce qu'il ne s'agit pas d'un agent moral. De cette façon, l'autre cesse d'être une fin en soi-même et devient simplement un moyen pour réaliser la fin de l'autre.

Selon notre lecture de la position de Kant à la fois dans les cas d'utilisation non naturelle de l'inclination sexuelle et dans les cas d'utilisation naturelle, l'inclinaison sexuelle est à rejeter moralement. C'est-à-dire que, même lorsque cette inclination est utilisée pour assurer la procréation des êtres humains, il y a quelque chose qui va à l'encontre de la moralité. Comme nous l'avons dit, assurer la procréation est un devoir, mais cela peut entrer en conflit avec un autre devoir. La personne a le devoir d'assurer la conservation de l'espèce pour laquelle elle a besoin d'exercer ses facultés sexuelles et, par conséquent, de permettre à son inclination sexuelle de déterminer ses propres actions. De même, la personne a le devoir de traiter les autres êtres humains comme des fins en soi, c'est-à-dire de ne pas les traiter uniquement comme un moyen pour réaliser leurs propres fins. Cependant, l'inclination sexuelle fait que les autres sont vus comme des purs objets et traités comme des moyens et non comme des fins en soi. En conséquence, nous sommes confrontés à un conflit de devoirs, à un problème interne de l'éthique kantienne. Car accomplir l'obligation de conserver les espèces va à l'encontre de l'obligation de ne pas traiter les autres comme de simples moyens. Mais en accomplissant le devoir de ne pas traiter les autres comme de simples moyens dans le domaine sexuel, nous allons à l'encontre du devoir de conserver l'espèce. En fait, à la suite de ce qui précède, nous pourrions dire que Kant semble penser qu'en raison de la nature même de l'inclinaison sexuelle, le devoir de conserver l'espèce ne peut pas être accompli à la fois en exerçant nos facultés sexuelles et en respectant le devoir de traiter les autres comme des fins en soi-même et non comme de simples moyens. Compte tenu de cette situation et des avancées scientifiques actuelles, il semble que Kant était destiné à préférer l'insémination artificielle ou la fécondation in vitro dans lesquelles la conservation de l'espèce est assurée, mais il n'y a pas un rapport sexuel entre les individus (quand même la faculté sexuelle est exercée).

Il subsiste toutefois un problème moral, car le simple fait de ne pas exercer la faculté sexuelle ne résout pas le problème de l'objectification provoquée par l'inclination sexuelle. Cela signifie que même si les relations sexuelles sont ainsi évitées le problème moral persiste. Comme le dit Kant, le problème provient de l'inclinaison sexuelle, du désir pur. Le simple fait de vouloir, de désirer quelqu'un sexuellement fait que cette personne est vue et traitée comme une pure chose. Il est bon de rappeler que l'inclination sexuelle est le désir de vouloir jouir du plaisir directement à travers le corps d'un autre être humain : « Puisque l'attirance sexuelle n'est pas une inclination pour un autre être humain en soi, mais une inclination pour son sexe, est un principe de dégradation de

l'humanité ; par elle, un sexe est préféré à un autre<sup>59</sup>, que cette inclination déshonore pour se satisfaire »<sup>60</sup>. Selon cette citation, l'inclination sexuelle s'intéresse au sexe de l'autre personne, s'intéresse exclusivement à la partie corporelle et laisse à côté tout ce qui est intelligible de l'autre, laisse à côté l'humanité de la personne. Pour Kant, la nature humaine fait référence aux caractéristiques de l'être humain qui en font un être moral, c'est-à-dire la liberté, l'autonomie et une dignité inaliénable. Ainsi, l'inclination sexuelle ne prend pas en compte la liberté, l'autonomie et la dignité de l'autre être humain, elle ne tient compte que de la nature animale, corporelle et sexuelle de l'autre.

La question que nous devons nous poser à ce moment, et que Kant n'a pas posée au moins dans les sections des textes de la *Métaphysique des mœurs* et des *Leçons d'éthique*, est de savoir si ignorer ou se désintéresser de la nature humaine ou morale de l'être humain est suffisant pour considérer l'inclination sexuelle comme une chose à rejeter moralement. Si l'inclination sexuelle se désintéresse de la nature humaine ou morale des personnes mais ne va pas à l'encontre de leur nature, on ne comprend pas pourquoi l'inclination sexuelle est à rejeter et éviter moralement. La question que nous devrions nous poser est la suivante : qu'est-ce qu'il y a dans l'inclination sexuelle qui l'oppose à la moralité ? D'après notre lecture, l'inclination sexuelle va à l'encontre de la moralité parce qu'elle pousse l'homme à traiter les autres hommes comme de simples objets sexuels et non comme des êtres humains. En ce sens, l'inclination sexuelle est réductionniste, car le désir réduit les autres à des aspects purement corporels. L'inclination en elle-même fait que la personne voit l'autre comme un simple corps et ne le détermine pas comme un être moral. De cette manière, l'inclination sexuelle favorise une vision et une action allant à l'encontre de la nature humaine et morale de la personne. L'inclination sexuelle amène les individus à les déplacer du plan humain ou moral et les placer sur le plan animal, au plan purement corporel. Comme le dit Kant dans *Leçons d'éthique* : « L'humanité n'est alors qu'un instrument pour assouvir l'inclination [sexuelle] et les désirs, ce qui déshonore et ravale au rang de l'animalité, avec la conséquence que l'inclination sexuelle menace de rendre celle-là semblable à celle-ci »<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup>Nous pourrions interpréter la citation de façon littérale et nous demander dans quel sens un sexe est préféré à un autre, en comprenant le sexe comme le sexe biologique. Dans ce sens, il serait intéressant de nous demander ce qui se passe avec les personnes bi-sexuelles, parce qu'elles n'auraient donc pas de désir pour un sexe plus que pour un autre, est-ce que l'objectification serait-elle évitée ? Probablement pour Kant, les expériences sexuelles des personnes bi-sexuels seraient contre nature (Chapitre 2).

<sup>60</sup> E. KANT, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 291.

<sup>61</sup> *Id.*

Jusqu'à présent, nous avons exposé les passages les plus pertinents des textes de Kant qui font référence à la faculté et l'inclination sexuelle. Nous avons également essayé de donner un sens aux affirmations sévères de Kant sur la sexualité humaine, en particulier sur la nature de l'inclination sexuelle. Pour synthétiser, il est plausible de dire que selon la façon dont Kant comprend la sexualité, nous sommes condamnés à vivre dans un monde dans lequel la seule interaction sexuelle possible est l'interaction sexuelle entre des personnes et des "choses". Un monde dans lequel toute relation sexuelle entre deux personnes en tant que personnes est une réalité impossible, car une fois que l'inclination sexuelle a une influence sur les relations humaines, les gens s'objectifient et finissent par être traités comme de simples objets. En résumé, nous sommes condamnés à vivre dans un monde où chaque relation sexuelle est objectifiante et solipsiste, car traiter les personnes comme des choses dans la sphère sexuelle est précisément une forme de définir l'objectification sexuelle.

## **1.2. Cas interdits d'utilisation de la faculté sexuelle**

Un peu curieusement cependant, le scénario sexuel décrit ci-dessus n'est pas entièrement accepté par Kant. D'après ses écrits dans lesquels il accepte des cas très spécifiques où l'inclination sexuelle est autorisée, on pourrait d'abord dire que ce n'est pas dans tous les cas absolument que l'inclination sexuelle amène à voir et traiter à l'autre en tant qu'un simple objet : il existe au contraire certaines situations très limitées dans lesquelles apparemment l'inclination sexuelle ne va pas à l'encontre de la morale. Nous caractériserons les cas dans lesquels Kant ne rejette pas l'inclination sexuelle et ceux dans lesquels il le fait, afin de pouvoir identifier exactement ce que Kant refuse et ce qu'il ne refuse pas de l'inclination sexuelle. Il existe des cas bien définis dans lesquels il est permis d'exercer la faculté sexuelle et d'autres dans lesquels cela est moralement rejeté. Puisque, l'inclination sexuelle fait partie de la nature de l'être humain et pour Kant, il doit exister un moyen de réconcilier cette inclination et la moralité, il doit exister un principe limitant la force ou la nocivité de l'inclination sexuelle afin qu'elle soit congruente avec la moralité<sup>62</sup>. De cette façon, on pourrait penser qu'il doit exister un moyen d'éviter l'objectification sexuelle, dans lequel l'inclination et la moralité ne sont pas opposées. Il est très important de préciser que Kant s'attache à expliquer quand il est permis d'avoir des relations sexuelles et quand ce n'est pas le cas. Mais le philosophe n'est pas strict en distinguant la faculté sexuelle de l'inclination sexuelle. Pour cette raison, une partie de notre travail consistera à décrire clairement les cas dans lesquels il est

---

<sup>62</sup>*Ibid.*, p. 292.

accepté d'avoir un rapport sexuel, c'est-à-dire d'exercer une faculté sexuelle et de voir quel rôle l'inclination sexuelle y joue.

### ***1.2.1. La prostitution***

Le premier cas où il n'est pas autorisé d'exercer la faculté sexuelle est celui où une personne permet d'être utilisée pour satisfaire l'inclination sexuelle d'une autre personne en échange d'un paiement ou d'une récompense, c'est-à-dire un cas de prostitution<sup>63</sup>. Dans ce cas, il y a deux personnes, la première a une inclination sexuelle envers la seconde et la seconde n'a pas nécessairement d'inclination sexuelle envers la première, mais la seconde accepte de satisfaire l'inclination sexuelle de la première en échange d'un paiement ou d'une indemnité ou d'une récompense. De cette façon, la seconde personne est traitée comme une chose, se fait une chose par laquelle elle satisfait l'appétit de l'autre. Évidemment, la personne qui fait l'objet du désir sexuel est traitée comme une chose, parce qu'elle est traitée comme une marchandise pouvant être échangée contre un paiement ou une récompense : prostitution, commerce du sexe ou sexe pour obtenir des privilèges. La première personne ne se soucie pas des souhaits de la seconde, se soucie seulement de satisfaire son propre désir à travers le corps de la seconde, cela nous confirme l'objectification de la deuxième personne et nous montre comment la deuxième personne est traitée simplement comme un moyen pour réaliser la fin de la première personne. Au-delà de savoir si la deuxième personne objet du désir accepte ou non de satisfaire l'appétit sexuel de la première<sup>64</sup>, il existe déjà une objectification de la part de la première personne. En d'autres termes, lorsque la première personne croit possible que la deuxième accepte de satisfaire ses souhaits parce qu'il y a un paiement, une récompense ou quelque chose de matériel en retour, il y a déjà une conception commerciale de la relation, il y a déjà une conception réductionniste et matérialiste de l'autre personne. De même, lorsque la deuxième personne accepte de satisfaire l'appétit sexuel de la première personne en échange de quelque chose de matériel, il existe une conception commerciale et transactionnelle de sa propre personne et de ses relations sexuelles<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup>*Id.*

<sup>64</sup>Nous sommes conscients de l'importance du consentement chez Kant. En fait, nous verrons comment ce concept joue un rôle fondamental dans les interprétations de O'Neill et Korsgaard. Pour l'instant, nous voulons juste remarquer le caractère objectifiant du désir sexuel de la personne qui veut établir en échange sexuel commercial, même quand il n'y a pas d'échange commercial.

<sup>65</sup>« L'homme n'est pas autorisé à vendre un seul de ses membres pour de l'argent, même s'il devait recevoir dix mille thalers pour un seul de ses doigts, car autrement on pourrait lui acheter tous ses membres. [...] En contrevenant à cette règle, l'homme se réduit lui-même à l'état de chose, et chacun peut alors agir avec lui comme bon lui semble, puisqu'il a rejeté sa personne. » E. KANT, *Leçons d'éthique, op. cit.*, p. 236. La vente des services sexuels peut être liée à la vente des membres du corps. Pour Kant, les deux cas vont à l'encontre de la morale et les deux situations impliqueraient traiter la personne comme un simple objet.

### 1.2.2. *Le concubinage*

Le second cas que Kant n'accepte pas est ce qu'il appelle le concubinage. Une version contemporaine de ce cas serait les rencontres sexuelles occasionnelles consensuelles. Dans ce cas, il y a deux personnes, l'une et l'autre ressentent une inclination sexuelle envers l'autre et les deux sont d'accord pour satisfaire réciproquement leurs inclinations sexuelles, mais elles n'ont aucun autre intérêt pour l'autre personne, seulement celui de satisfaire le désir sexuel, les autres domaines de la vie de l'autre personne n'ont pas d'importance<sup>66</sup>. Les gens s'abandonnent pour satisfaire leurs inclinations, mais conservent leur liberté et leurs droits sur d'autres facteurs qui concernent leur vie, tels que le souci de leur bonheur, leur santé.

Cette situation reste moralement répréhensible pour Kant, car bien que les deux personnes aient une inclination sexuelle commune, il existe également un désintérêt mutuel pour le reste des domaines de la vie de la personne. Initialement, nous pouvons nous demander pourquoi le fait qu'il y ait un désintérêt mutuel pour certains domaines de la vie entre deux personnes est moralement condamnable pour Kant. Le lien n'est pas clair entre le désintérêt réciproque des personnes et une façon de traiter les personnes en tant qu'objets, ou entre le désintérêt mutuel et une manière de porter atteinte à la liberté ou à l'autonomie de l'autre personne. Intuitivement, on peut traiter une personne comme une personne, c'est-à-dire reconnaître sa dignité, sa liberté et son autonomie et, à son tour, être désintéressé par certains aspects de la personne. Cependant pour Kant il y a un problème dans le concubinage parce que cette forme de relation signifie n'avoir des droits que dans la sphère sexuelle et l'être humain dans son ensemble n'a aucun droit, c'est-à-dire que les personnes n'ont pas le devoir de s'inquiéter de la santé de l'autre ni de la stabilité émotionnelle de l'autre, ni de demander quoi que ce soit en dehors du champ sexuel :

Quand les personnes s'abandonnent l'une à l'autre uniquement pour la satisfaction de leurs désirs sexuels réciproques, tout en conservant leur liberté et leurs droits pour tous les autres aspects de leur personne, notamment ceux relatifs au bonheur et à la destinée. Ce faisant, l'être humain se laisse néanmoins utiliser comme une chose, car l'inclination demeure dirigée simplement vers le sexe, et non vers l'humanité. Il est clair par ailleurs que lorsque l'être humain renonce à une partie de lui-même, il renonce à la totalité de lui-même, puisqu'il forme une unité. Il n'est pas possible d'avoir une partie d'un être humain à sa disposition sans avoir en même temps un droit de disposer de l'entièreté de sa personne, car cette partie est

---

<sup>66</sup>*Ibid.*, p. 293.



indissolublement liée au tout. Le concubinage ne me confère cependant pas un droit sur l'ensemble de la personne d'autrui, mais uniquement sur une de ses parties, à savoir ses *organa sexualia*.<sup>67</sup>

Cette citation permet de mieux comprendre pourquoi, pour Kant, le concubinage est moralement condamnable : pour le philosophe, une personne ne peut céder à autrui qu'une partie de lui-même car lorsqu'une personne se cède à une autre, elle renonce à la totalité de son être. Les personnes sont un tout, un ensemble et non pas un conglomérat de parties qui peuvent être dissociées. Au contraire, seules les choses peuvent être divisées ou fragmentées. Par conséquent, si une personne veut se soumettre à une autre seulement sexuellement et ne veut pas se soumettre à l'autre dans les autres aspects de sa vie, ce qu'elle essaie de faire est de donner ou de céder une fraction de son être, ce qui ne peut se faire qu'avec les choses. De cette manière, dans le concubinage, les gens finissent par être traités comme des choses, car ils ont l'intention de se diviser ou de se séparer. En ce sens, pour Kant, la personne est traitée de façon fractionnée et seules les choses peuvent être traitées de manière fractionnée : « Dans le concubinage, je jouis d'une partie de la personne d'autrui, mais par là, je jouis aussi la totalité de sa personne, bien que les termes du contrat ne me donnent pas de droit sur le tout mais seulement sur la partie. Je fais donc de la personne d'autrui une chose. Par conséquent, la moralité ne permet pas de satisfaire de cette façon son désir sexuel »<sup>68</sup>. L'inclination sexuelle dans le concubinage continue d'avoir des effets négatifs dans le domaine moral, car la personne est toujours traitée comme une chose. En fait, les deux personnes sont traitées comme des choses. Les deux personnes sont motivées par le désir sexuel et, une fois ce désir est satisfait, elles n'ont plus d'intérêt l'une vis-à-vis de l'autre, parce qu'elles ne s'intéressent pas à la personne dans son ensemble mais seulement à leur sexe. Dans ce cas, l'inclinaison sexuelle contribue à traiter la personne, objet du désir, comme une chose. De cette manière, le concubinage, comme Kant le comprend, serait un cas d'objectification sexuelle.

### ***1.2.3. La masturbation***

Le troisième cas représentatif dans lequel Kant refuse d'exercer les facultés sexuelles est la masturbation ou l'onanisme consistant à utiliser la capacité sexuelle indépendamment de l'objet du désir, il s'agit ici de continuer à exercer la capacité sexuelle même si l'objet de l'inclinaison sexuelle a été supprimé<sup>69</sup>. Pour Kant, la masturbation n'est pas acceptée moralement car : « L'onanisme [...] est un abus de la faculté sexuelle ayant lieu en absence de tout objet. En lui, il

---

<sup>67</sup>*Ibid.*, p. 294.

<sup>68</sup>*Id.*

<sup>69</sup>*Ibid.*, p. 299.

Il y a exercice de la faculté sexuelle même s'il manque un objet d'inclination sexuelle. Cette pratique est manifestement contraire aux fins de l'humanité et s'oppose même à l'animalité. Par elle l'homme rejette sa personne et se rabaisse au-dessous de l'animal »<sup>70</sup>. La justification pour laquelle l'onanisme s'oppose à la condition humaine et pourquoi cette pratique dégrade la personne n'est pas très approfondie, ni très claire. Kant l'affirme principalement pour deux raisons. La première est que la masturbation n'aide pas ou ne fait pas partie du processus de procréation chez les êtres humains. De toute évidence, à l'époque de Kant il n'existait aucun moyen de procréer en se servant de la masturbation pour atteindre ce but. En ce sens, la masturbation ne contribue pas à la réalisation de l'utilisation naturelle de la faculté sexuelle. Ainsi, une telle pratique va à l'encontre des fins sexuelles naturelles. Bien que la masturbation fasse actuellement partie des processus de don de sperme et contribue ainsi à la préservation de l'espèce, l'utilisation historique et quotidienne de cette pratique ne consiste pas à donner du sperme, mais à satisfaire l'inclination sexuelle de chaque individu.

La deuxième raison pour laquelle Kant rejette l'onanisme, c'est que quand il y a de la masturbation la personne ne se traite que comme un moyen et non comme une fin en soi. Se masturber suppose se traiter comme un simple objet, car quand la personne se masturbe, elle cherche seulement à obtenir du plaisir physique et le moyen de le réaliser consiste à utiliser son propre corps. En ce sens, le corps de la personne est un pur moyen d'attendre le plaisir. Cela semble être la raison pour laquelle Kant rejette la masturbation. Dans ce cas, la personne s'objectifie, car elle se réduit à un objet purement matériel qui satisfait l'appétit. De cette manière, la masturbation constituerait également un cas d'objectification sexuelle et de solipsisme sexuel<sup>71</sup>. La chose particulièrement intéressante dans ce cas-ci est qu'il nous montre comment l'objectification se produit en deux sens. Le premier sens de l'objectification est quand la personne elle-même se traite comme une chose, la personne qui se masturbe se traite comme un moyen pour satisfaire son appétit sexuel. Le deuxième sens dans lequel il y a objectification fait référence à la personne imaginée, parce que la personne est l'objet du désir sexuel et elle est objectifiée. Cela se produit car, dans la masturbation, l'objet du désir sexuel est matériellement supprimé, mais non supprimé mentalement. Quand quelqu'un se masturbe, il y a quelque chose qui l'excite, une image mentale de quelqu'un qui est l'objet du désir sexuel. En ce sens, une personne est objectifiée mentalement, elle est considérée comme une chose. Le désir sexuel a besoin de l'objet pour pouvoir se satisfaire. Dans ce cas, il

---

<sup>70</sup>*Id.*

<sup>71</sup>Nous voudrions simplement remarquer que ce n'est pas tous les cas de masturbations qui constituent des cas de solipsisme dans le sens ordinaire, justement quand il y a des expériences de mutuelle masturbation entre les partenaires. En même temps, nous savons que la masturbation est un cas évident de solipsisme sexuel au sens ordinaire.

s'agit d'un objet mental et une fois que le désir est satisfait, l'objet mental n'est plus nécessaire et il est jeté. Le problème n'est pas de rejeter une représentation mentale, mais la personne est représentée mentalement en tant qu'objet et une fois que le plaisir est obtenu, cette représentation est écartée. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait une interaction matérielle avec une autre personne pour la propension sexuelle à agir et à objectifier une personne. A partir de ce qui précède, au moins deux choses sont montrées. La première est que l'objectification d'une personne peut également se produire dans la pensée et pas seulement dans l'action. Deuxièmement, la non-moralité d'un acte sexuel n'exige pas d'interaction avec une autre personne, il peut y avoir des cas d'actes sexuels non moraux mentaux, individuellement ou isolément. Jusqu'à présent, nous avons présenté les trois cas d'utilisation de la faculté sexuelle qui pour Kant sont moralement à rejeter : le cas du concubinage, le cas de la prostitution et le cas de la masturbation. Plus fondamentalement encore, nous avons montré comment ces trois situations configurent simultanément des exemples d'objectification sexuelle.

### **1.3. Le mariage, le cas accepté d'utilisation de la faculté sexuelle**

Le cas dans lequel pour Kant la moralité et l'inclination sexuelle sont accordées est dans le mariage. Pour le philosophe, les relations sexuelles, et donc la liberté de l'inclination sexuelle, ne sont autorisées que dans le cadre du mariage. « *Le matrimonium* constitue un contrat par lequel deux personnes se confèrent des droits égaux l'une sur l'autre, chacune d'elles consentant à abandonner à l'autre la totalité de sa personne en lui accordant un droit complet d'en disposer entièrement »<sup>72</sup>. Il est essentiel de souligner deux choses dans cette définition. D'une part, les deux personnes ont des droits identiques. Cela signifie qu'elles se garantissent théoriquement et mutuellement leurs droits en tant que personnes, c'est-à-dire que les deux personnes figurant dans le contrat de mariage garantissent qu'elles sont une fin en soi, garantissent leur autonomie, leur liberté et la dignité inaliénable de l'être humain<sup>73</sup>. Le contrat lui-même implique la reconnaissance et la défense de ces droits. Par ailleurs, notons que dans cette définition du mariage, chacun donne sa personne entière à l'autre, c'est-à-dire qu'ils se donnent l'un à l'autre, dans leur ensemble et non comme une fraction ni comme une partie de la personne. Quand on se consacre à l'autre, on n'offre pas

---

<sup>72</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 295.

<sup>73</sup>Il y a une littérature très complète traitant le sujet du mariage. Notamment, il y a des autrices féministes ayant de réflexions concernant certains aspects à redire et à critiquer des idées de Kant. Néanmoins, notre étude n'est pas sur le mariage, mais sur l'objectification, pour autant nous allons juste mentionner quelques références à ce sujet, par exemples, les travaux de Carole Pateman et Paola Tabet : C. PATEMAN, *The sexual contract*, Cambridge, Polity Press, 1988 ; P. TABET, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, vol. 19, no 3, 1979, p. 5-61 ; P. TABET, « Fertilité naturelle, reproduction forcée » (1985), dans *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998.

seulement son sexe, mais toute sa personne, sans séparer les deux choses, on donne son bonheur, sa tristesse, ses malheurs, ses rêves, on se donne complètement et mutuellement. Selon Kant, lorsqu'une personne se donne à l'autre de manière intégrale, égalitaire et en reconnaissant ses droits, la personne propre est donnée, mais on gagne la personne de l'autre personne en retour et ainsi on restaure sa propre personne. C'est dans ce contexte spécifique que, pour Kant, l'inclinaison sexuelle est moralement acceptable.

Le mariage est la seule et unique condition sous laquelle nous pouvons faire usage de notre inclination sexuelle. Lorsqu'une personne se consacre à une autre, elle ne lui consacre pas seulement son sexe, mais la totalité de sa personne, car l'un et l'autre ne peuvent pas être séparés. Aussi, lorsqu'une personne s'abandonne à une autre en tout et pour tout, pour le bonheur et le malheur, et lui donne un droit entier sur elle, mais que l'autre personne en retour ne fait pas de même et ne lui concède pas un droit identique, cet arrangement est forcément inégal. Si cependant je cède l'intégralité de ma personne à autrui, et que celui-ci en retour me cède l'intégralité de la sienne, je me gagne à nouveau moi-même ; je me suis moi-même abandonné à la propriété de l'autre, qui s'est à son tour abandonné à ma propriété ; par-là, je me gagne à nouveau moi-même, car je gagne la personne à laquelle je m'étais donné en propriété. Les deux personnes ne font plus en conséquence qu'une seule volonté.<sup>74</sup>

De cette façon, les deux personnes cherchent à contribuer au bonheur et à la fin de l'autre, en configurant une seule volonté. Aucun bonheur ou malheur, joie ou tristesse n'affectera l'un sans affecter l'autre et, par conséquent, les deux participent à leur destin en tant qu'unité et totalité. En résumé, dans le mariage, deux personnes jouissent des mêmes droits. Leurs droits sont reconnus en tant que personnes et les deux sont donnés intégralement, ensemble et mutuellement. Dans ces conditions, il est permis d'utiliser librement de la faculté sexuelle et, par conséquent, de l'inclination sexuelle. Car seule « La raison vous fait voir ainsi comment un *commercium sexuelle* qui n'entraîne ni dégradation de l'humanité ni violation morale est possible »<sup>75</sup>. En fait, exercer la faculté sexuelle sous le lien du mariage crée un lien entre les deux personnes<sup>76</sup>. Ainsi, l'idée de Kant semble être que l'inclination sexuelle n'est moralement acceptable que dans le mariage car c'est le seul contexte dans lequel il existe des conditions pour ne pas traiter le couple simplement comme un moyen mais pour le traiter comme une fin et, par conséquent, le seul contexte dans lequel elle ne se produirait pas l'objectification sexuelle.

---

<sup>74</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 295.

<sup>75</sup>*Id.*

<sup>76</sup>*Id.*

## 1.4. Questionnement sur le mariage

Compte tenu de ce qui précède, il semble que Kant a trouvé un cas où exercer la faculté sexuelle n'est pas moralement répréhensible. À ce moment de notre questionnement, nous devons nous demander quelle est la différence entre le mariage et les relations du concubinage, de prostitution ou de masturbation. Pourquoi dans le mariage ne tombons-nous pas dans une situation d'objectification sexuelle ? Au départ, nous avons identifié deux caractéristiques pertinentes du mariage : la première, les droits de l'autre personne en tant que personne sont reconnus ; la seconde, les deux personnes se donnent totalement l'une à l'autre. Ensuite, comme l'a dit Kant, si les droits de l'autre personne ne sont pas reconnus, c'est-à-dire si l'on n'est pas reconnu comme une fin en soi, comme un être autonome, libre et doté d'une dignité inaliénable, on tombe dans l'objectification. Parce que quand on ne reconnaît pas ces droits, on nie les caractéristiques de la personne en tant qu'être moral, elle est traitée comme une chose ou comme quelque chose de moins qu'une personne. En ce sens, il est clair que la reconnaissance des droits en tant que personne est nécessaire pour éviter de tomber dans une attitude objectifiante et solipsiste sexuelle.

Mais dans le cas où la personne ne se donne pas complètement à l'autre, tombe-t-elle aussi dans l'objectification sexuelle ? Quelqu'un qui défend le concubinage ou les relations occasionnelles consensuelles pourrait ainsi dire qu'il ne semble pas nécessaire de se rendre complètement à l'autre pour ne pas tomber dans l'objectification. En effet, une personne pourrait se rendre à l'autre dans la sphère sexuelle, en reconnaissant ses droits en tant que personne dans le domaine sexuel et ne la traitant pas comme une chose, dans ce cas elle ne tomberait pas dans un cas d'objectification sexuelle. Néanmoins, pour Kant, la conception même de l'être humain et de ce que devrait être une relation sexuelle implique qu'il existe une totalité et une unité dans la relation. Comme nous l'avons déjà dit, dans la théorie kantienne, l'être humain ne peut pas être conçu de manière fractionnée. En cela, se rendre à une personne sexuellement, mais pas entièrement, signifie aller à l'encontre de l'idée d'être humain dans son ensemble. Cela implique de le concevoir de manière divisée et, par conséquent, la concevoir comme une chose. En bref, reconnaître les droits de l'autre et se rendre totalement seraient des conditions nécessaires, pour Kant, pour éviter l'objectification. Parce que reconnaître les droits de l'autre en tant que personne va à l'encontre du fait de concevoir l'autre comme un simple objet de plaisir. Se rendre intégralement à autrui va également à l'encontre d'obtenir du plaisir uniquement à travers le corps de l'autre. Cela implique par exemple de rechercher d'autres formes de bonheur, au-delà du plaisir purement sexuel, comme partager des projets ensemble et individuels pour se soutenir mutuellement. L'existence de ces conditions n'explique cependant pas comment l'inclination sexuelle cesse d'être moralement à rejeter.

D'après notre lecture de Kant, il est permis d'user librement de la faculté sexuelle et de l'inclination sexuelle dans les conditions du mariage, mais le problème moral en soi de l'objectification produite par l'inclination sexuelle n'est pas résolu. Pour Kant, l'inclination sexuelle dans le mariage peut être acceptée parce que les conditions dans lesquelles la relation se développe sont idéales pour que les personnes se respectent et se soutiennent mutuellement. En d'autres termes, dans le mariage, la relation se développe dans un contexte propice pour éviter l'objectification et les conséquences pratiques moralement rejetables. Mais l'inclination sexuelle elle-même continue d'être moralement problématique. On ne comprend pas comment, dans le mariage, l'inclination sexuelle cesse en elle-même d'objectifier. Il semble plutôt que dans le mariage l'objectification continue à se produire mais dans un contexte de non-objectification, néanmoins en tant que telle, l'objectification de l'autre ne cesse pas de se produire. Nous avons en effet déterminé le désir en lui-même comme déjà condamnable, et cela même s'il n'y a pas d'acte en tant que tel. De plus, ce désir est condamnable car il se concentre exclusivement sur le corps de l'autre, sur la chair de l'autre personne et non sur l'être moral de l'autre. Ainsi, même s'il n'y a pas de relations sexuelles en tant que telles, le désir lui-même implique déjà une objectification de l'autre, à la fois dans le mariage et dans tout autre type de relation.

Si ce qui précède est correct, le problème de l'objectification sexuelle resterait sans solution, même dans les conditions dans lesquelles Kant accepte l'inclination sexuelle. Bien que pour le philosophe allemand les conditions du mariage semblent suffisantes, elles ne suffissent pas pour résoudre le problème de l'objectification comme nous l'avons présenté. Le fait est que la compréhension que Kant a de l'inclination sexuelle en soi nous amène directement à vivre dans un monde où la seule interaction sexuelle possible est celle entre personnes qui se traitent comme des « choses ». Cela nous conduit donc à vivre dans un monde où toute relation sexuelle entre deux personnes en tant que personnes (agents moraux) est impossible et, par conséquent, dans un monde où toute relation sexuelle est objectifiante et est condamnée à être solipsiste. Nous soutenons que la façon dont Kant comprend la nature de l'inclination sexuelle, il est inévitable que même dans le mariage, cela reste moralement condamnable.

## **1.5. Reformulation de la théorie kantienne de l'inclination sexuelle**

Le paysage objectifiant et solipsiste sexuel inévitable et dévastateur auquel nous semblons condamnés à partir de l'interprétation pessimiste de Kant sur la sexualité humaine est un problème qui réside dans la manière dont le philosophe comprend le concept d'inclination sexuelle.

Avec les éléments jusqu'à ici présentés, nous ne pouvons pas résoudre la question de savoir si, dans le mariage, l'inclination sexuelle cesse réellement d'objectifier, comme le suggère l'interprétation du cas de relations sexuelles moralement acceptées par Kant. Si la réponse est affirmative, c'est-à-dire que dans le mariage l'inclination sexuelle cesse d'objectifier l'autre personne, nous devons nous demander comment et pourquoi l'inclination sexuelle change et cesse d'objectifier l'autre dans des conditions matrimoniales. Si la réponse est négative, que dans le mariage l'inclination sexuelle ne cesse pas d'objectifier le couple, questionnons pourquoi Kant accepte d'exercer la faculté sexuelle dans ce type de relation de sorte que l'autre soit objectifié et en quel sens il est alors possible d'accepter moralement l'objectification produite par l'inclination sexuelle

Sur ce point, il est essentiel d'introduire un nouvel élément et de préciser que, pour Kant, on ne peut imposer aucune obligation relative à quelque chose qui repose sur une inclination, car les inclinaisons ne reposent pas sur la volonté et, par conséquent, une obligation ne peut pas leur être imposée. La personne n'a aucun désir sexuel à volonté, mais seulement quand le désir arrive, quand la personne est incitée par le désir. Par exemple, à propos de l'amour, Kant déclare : « L'amour est une forme de bienveillance par inclination. Or nous ne pouvons pas faire un devoir d'une chose qui ne dépend pas de notre volonté mais qui relève de l'inclination. Je ne puis pas aimer volontairement ; je ne puis aimer que par impulsion »<sup>77</sup>. Il n'y a pas de fragment dans les *Leçons d'éthique* ni dans la *Métaphysique des mœurs* dans lequel Kant déclare explicitement que les inclinaisons ne peuvent pas être susceptibles de devoirs, mais il n'y a pas non plus de fragments explicites dans lesquels il affirme que les devoirs peuvent être imposés directement aux inclinaisons<sup>78</sup>. Lorsque Kant se réfère aux vices liés à l'inclination sexuelle, il exige moralement que l'être humain s'impose lui-même des devoirs. En ce sens, les devoirs sont auto-imposés et sont dirigés vers la volonté de la personne et non vers l'inclination en tant que telle. La citation ci-dessus nous fournit un élément crucial pour pouvoir mieux comprendre le problème de l'inclination sexuelle et pouvoir formuler une solution au problème de l'objectification sexuelle auquel Kant nous condamne, et ce à partir d'un élément propre à la philosophie kantienne.

---

<sup>77</sup>*Ibid.*, p. 329.

<sup>78</sup>« Étant donné que nous sommes des êtres à la fois sensibles et rationnels, et que seuls des mobiles sensibles peuvent s'opposer à d'autres mobiles sensibles, c'est là une leçon que Kant tire de Hume, seules des passions peuvent s'opposer et faire obstacle à d'autres passions, des passions calmes à des passions violentes, et ainsi influencer la volonté. En l'occurrence, seul un sentiment moral peut s'opposer à un sentiment pathologique, à une inclination empirique contraire au devoir, et faire ainsi que la détermination rationnelle de la volonté, dont le seul mobile objectif est la loi morale, débouche sur l'action. » M. JOUAN, *Explication de texte : Fondements, 1ère section, p. 93-95 (Ak VI : 400-401)*, Notes de cours, Grenoble, 2015.

Il est valable d'affirmer que les inclinations de quelque nature que ce soit, y compris sexuelles, ne reposent pas sur la volonté de la personne. Puisqu'elles ne reposent pas sur la volonté de la personne, les devoirs ne peuvent pas être exigés. Parce qu'il est seulement possible d'exiger des devoirs relatifs aux actions qui dépendent de la volonté de la personne. Par exemple, les devoirs d'agir et la manière dont les individus traitent les autres peuvent être exigés, mais les devoirs ne peuvent pas être exigés sur ce que les gens désirent<sup>79</sup>. Donc, si nous comprenons bien, l'inclination sexuelle est un désir qui se produit sans que la personne ait la capacité de déterminer quand il se présente et quand il se produit. Une personne ne désire pas quand elle veut, mais le désir arrive spontanément à la personne. De cette façon, il serait faux ou vide de demander à quelqu'un de ne pas vouloir ou désirer que quelqu'un l'attire sexuellement ou de ne pas aimer quelqu'un d'autre. Ou au contraire, il serait faux ou vide de demander à quelqu'un d'aimer quelqu'un d'autre ou d'être attiré sexuellement par quelqu'un d'autre. Ainsi, le désir en tant que tel ne peut être moralement répréhensible, mais y succomber est moralement répréhensible. Puisqu'il n'appartient pas aux gens de déterminer ce qu'ils veulent et ce qu'ils ne veulent pas en tant que désirs ou inclinations, les gens ne sont pas responsables de la possession de leurs désirs et la volonté ne peut rien faire par rapport à la naissance et à la manifestation de ces désirs. Il est donc inapproprié de censurer moralement les désirs et, en particulier dans ce contexte, les inclinations sexuelles. A l'inverse, il est possible de censurer moralement les actions des personnes en fonction de la manière dont elles assument et procèdent pour satisfaire leurs désirs. Il est ainsi possible de censurer moralement le fait de succomber aux désirs sexuels ou la façon dont on succombe aux désirs sexuels.

Aussi, lorsque Kant déclare que l'inclination sexuelle est moralement condamnable, c'est ambigu ou équivoque. Au moins faut-il clarifier ces propos sur ce que Kant a dit lui-même à propos de la relation entre les désirs, les inclinations et la volonté. Ce qui serait moralement condamnable, serait de céder ou de succomber d'une certaine manière au désir de satisfaire son désir sexuel. Ce qui serait moralement répréhensible, serait la forme et les conditions dans lesquelles les gens cherchent à satisfaire leurs désirs sexuels. L'être humain doit et peut gérer ses inclinations, plus précisément, il doit et peut gérer ses actions en utilisant sa raison et la compréhension de ses inclinations. Vous

---

<sup>79</sup>« Il faudrait distinguer entre la faculté *supérieure* et la faculté *inférieure* de désirer. La faculté de désirer qui est celle qui nous intéresse en philosophie morale, on distingue sa forme supérieure et sa forme inférieure selon la constellation ou la configuration qu'elle forme avec les deux autres facultés que sont la raison et la sensibilité. Si c'est la raison qui est législatrice – qui gouverne l'âme comme dirait les philosophes de l'Antiquité – alors la volonté est assimilable à la raison pratique elle-même, absorbée dans la raison (c'est ce que Kant appelle die Wille) : c'est le régime supérieur de la faculté de désirer. Au contraire si la volonté, au sens cette fois du libre arbitre (die Willkür) ou du simple pouvoir de choisir, n'est justement pas déterminée par la seule raison mais aussi par des inclinations, autrement dit par des mobiles sensibles donc pathologiquement, alors la faculté de désirer fonctionne en régime inférieur. » M. JOUAN, *Explication de texte : Fondements, 1ère section, p. 93-95 (Ak VI : 400-401)*, Notes de cours, Grenoble, 2015.



ne pouvez pas demander à quelqu'un qu'il ne désire pas, mais vous pouvez lui demander d'agir en tant qu'être humain, c'est-à-dire en tant que personne qui a de la raison, de l'autonomie et de la dignité, qui peut s'auto-imposer des devoirs et ne pas agir uniquement en raison de ses inclinations. Jusqu'à présent, nous n'avons pas répondu à la question de savoir si dans le mariage l'inclination sexuelle cesse d'objectifier l'autre personne, ou bien si dans le mariage l'inclination sexuelle ne cesse pas d'objectifier les deux membres du couple. Préciser que les désirs et, ponctuellement, les inclinations sexuelles ne sont pas susceptibles de se voir imposer des devoirs ne nous donne pas de réponse aux questions précédentes, mais cela permet d'explorer et de formuler une première issue au problème de l'objectification sexuelle.

À partir des textes de Kant, nous considérons que la réponse appropriée serait que dans le mariage l'inclination sexuelle ne cesse pas d'objectifier le couple. La raison principale pour l'affirmer est que nulle part dans les *Leçons d'éthique* ou la *Métaphysique des mœurs*, il n'y a de référence ou de suggestion textuelle qui fasse penser que l'inclination sexuelle en elle-même change et cesse d'objectifier l'autre. Cela signifie que rien ne permet d'affirmer que l'inclination sexuelle en elle-même subit des changements en fonction des conditions dans lesquelles les gens se trouvent. Nous considérons aussi que Kant s'est rendu compte du problème de cette manière et qu'il a eu l'intuition que l'acceptation du fait que même dans le mariage l'inclination sexuelle continue d'objectifier le couple engendrerait un problème potentiel, car elle serait incompatible avec la liberté et l'acceptation morale de l'inclination sexuelle dans le mariage. Dans la section *Questionnements casuistiques* : « Le déshonneur de soi-même par la volupté » de la *Métaphysique de mœurs*, Kant se demande s'il est permis d'utiliser les facultés sexuelles dans le mariage, même si on ne cherche pas à accomplir le devoir de procréation : « La fin de la nature, dans la cohabitation des sexes, est la reproduction, c'est-à-dire la conservation de l'espèce ; du moins ne doit-il pas agir contre cette fin. Mais est-il permis (même si cela se produit dans le mariage) de s'adonner à cet usage de la sexualité même sans prendre en considération cette fin ? »<sup>80</sup>.

Nous ne comprenons pas pourquoi Kant pose ici cette question, puisqu'il avait précédemment indiqué dans la même section que l'inclination sexuelle n'était autorisée que dans les conditions du mariage, que la sexualité et la moralité étaient accordées dans ce cadre. Si ces conditions sont remplies dans le cadre du mariage, il ne devrait y avoir aucun problème d'utiliser des facultés sexuelles sans fin de reproduction dans le mariage<sup>81</sup>. Bien entendu, il est plus souhaitable d'utiliser

---

<sup>80</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 279.

<sup>81</sup>Nous pourrions affirmer que dans l'analyse il manque un chaînon et indiquer que la sexualité n'est autorisée dans le mariage qu'au titre de la procréation, c'est-à-dire parce que la fin du mariage elle-même est la procréation. Cependant,

les facultés sexuelles à des fins de reproduction, car le devoir moral d'assurer la conservation de l'espèce est en train d'être accompli. Mais il ne devrait pas y avoir de problème à avoir des relations sexuelles entre les conjoints sans but reproductif, car ils sont dans le contexte approprié pour se traiter comme des personnes, pour se rendre mutuellement et pour satisfaire leurs désirs en général et en particulier les désirs sexuels sans qu'il ait de problèmes moraux. Par conséquent, on ne comprend pas pourquoi Kant continue à s'inquiéter de permettre l'utilisation de la faculté sexuelle dans le mariage. Une façon de donner du sens à la préoccupation de Kant est d'affirmer et soutenir que l'inclination est toujours objectifiante et, en conséquence, il est toujours nocif de faire usage des facultés sexuelles, et ce même dans le mariage. Ce qui précède est conforme à la lecture pessimiste de Kant sur la vie sexuelle et l'inclination sexuelle de l'homme, car elle-même objectifie. De cette manière et sur la base des éléments récemment exposés, nous estimons que la réponse la plus conforme à la question initiale de cette section est négative. C'est dire que même dans le mariage l'inclination sexuelle ne cesse pas d'objectifier le couple. Si tel est le cas, nous devons nous demander pourquoi Kant accepte d'exercer la faculté sexuelle dans ce type de relation même si l'autre est objectifié et dans quel sens l'objectification produite par l'inclinaison sexuelle peut être moralement acceptée. En d'autres termes, en quel sens l'inévitable objectification de l'inclination sexuelle ne nous conduit pas nécessairement à traiter l'autre simplement comme un moyen et à tomber dans le solipsisme sexuel. Nous devons considérer l'hypothèse suivante : l'inclination sexuelle objectifie toujours la personne qui est l'objet du désir, mais cette forme d'objectification n'est pas nécessairement moralement condamnable.

Si l'inclination sexuelle objectifie toujours les personnes objet du désir sexuel, même dans le mariage, cela veut dire que dans toutes les relations sexuelles les personnes se traitent simplement comme un moyen et pour Kant cela est moralement à rejeter. Cette hypothèse configurerait un problème interne de la morale kantienne, car dans aucune situation, ni dans le mariage, on ne pourrait pas accepter moralement l'inclination sexuelle, ni faire usage des facultés sexuelles. Cette compréhension de la nature de l'inclination sexuelle pourrait être interprétée comme une thèse trop radicale et fausse. De plus, dans la théorie anthropologique kantienne cette hypothèse pourrait configurer une erreur mineure à la lumière de la vaste bibliographie du philosophe allemand et du développement profond de la théorie morale kantienne. Cependant, dans le cadre de notre recherche sur l'objectification sexuelle, il s'agit d'une grave erreur avec des conséquences

---

Kant ne met pas cette restriction, en fait, il prétend accorder la sexualité et la moralité dans le mariage même sans fins reproductives. Allen Wood affirme que la conception de Kant du mariage rompt avec la tradition de l'époque, parce que selon Wood Kant rejette de considérer la procréation la fin du mariage. A. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, University Press, 1999, chapitre 8 : « Human Inclinations and affections », p. 271.

théoriques indésirables. Car quand Kant affirme que l'inclination sexuelle est moralement répréhensible en soi, cela nous amène à penser que la non-moralité des relations sexuelles naît de cette inclination. Mais plus grave encore, la façon dont Kant comprend le concept d'inclination sexuelle, en tant que tel moralement condamnable, nous conduit à rejeter tous les types de relations sexuelles, y compris les relations dans le mariage. Bien que Kant tente de trouver un cas ou un contexte dans lequel la sexualité et la moralité s'accordent, la solution présentée n'est pas compatible avec sa compréhension de l'inclination sexuelle. Parce que Kant présente le mariage comme le contexte où la sexualité et la moralité s'accordent, mais l'inclination sexuelle même au sein de cette relation objectifie l'autre personne, alors le problème moral continue sans être résolu.

## **2. Les quatre approches des spécialistes de la morale kantienne**

### **2.1. Barbara Herman : l'objectification en tant que phénomène réductionniste**

Barbara Herman dans son article « Could it be worth thinking about Kant on sex and marriage? » aborde la problématique de la sexualité chez Kant. Pour la philosophe la difficulté d'accorder la morale avec l'activité sexuelle naît parce que l'intérêt sexuel pour autrui n'est pas l'intérêt pour l'autre en tant que personne, mais en tant que corps. C'est le sexe de l'autre qui fait l'objet de l'intérêt, c'est-à-dire, c'est le corps érotisé, les organes génitaux. Comme dans la théorie kantienne le corps est une partie inséparable de la personne, en prenant le corps comme objet de son intérêt, l'intérêt sexuel oblige à considérer la personne comme un objet. Pour cette raison pour Kant l'objectification de l'autre est à la fois naturelle et inévitable dans l'activité sexuelle<sup>82</sup>. Une façon de constater que l'intérêt sexuel est pour le corps ou une partie du corps et pas pour la personne est que le langage érotique parle souvent d'amour pour le corps<sup>83</sup> : les lèvres, les yeux, les oreilles, les pieds, etc<sup>84</sup>. Or, l'objectification sexuelle est inévitablement mutuelle, parce que la compréhension kantienne de la sexualité implique la perte morale de soi, non en termes de frontières, mais en tant que personnes les unes pour les autres<sup>85</sup>. L'interprétation de Herman remarque trois éléments de l'objectification selon la théorie kantienne. Premièrement,

---

<sup>82</sup>B. HERMAN, « Could it be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? », *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, L.M. Antony and C. Witt (eds.) Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1993, p. 60.

<sup>83</sup>Herman se demande s'il y a de la place pour qu'un acte moral compte dans le langage érotique, dans l'intérêt sexuel. B. HERMAN, « Could it be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? », art. cité., p. 62.

<sup>84</sup>*Ibid.*, p. 62.

<sup>85</sup>*Ibid.*, p. 61.

l'objectification conduit à un droit de disposition d'autrui ; deuxièmement, les droits sur une partie du corps sont en fait des droits sur l'ensemble et un droit de disposition de la partie sexuelle est un droit de disposition sur toute la personne ; troisièmement, nous ne sommes pas le genre de choses sur lesquelles quiconque, y compris nous-mêmes, peut avoir le droit de disposer<sup>86</sup>.

Selon Rae Langton, l'interprétation de Herman de la sexualité chez Kant conçoit l'inclination sexuelle comme moralement répréhensible en soi, car cette inclination fait de l'autre personne un objet de désir non en tant que personne, mais en tant que corps. En ce sens, l'inclinaison sexuelle est *réductionniste* :

Herman suggests an alternative interpretation. She draws attention to evident common ground between Kant and the feminist writers who say that sexual relations can make women into objects: that sexual relations can objectify women. On this interpretation, Kant thinks that there is something about sexual desire that can cast the desire person in the role of a thing, a mere body, something whose value is merely instrumental. [...] Sexual desire makes women "something, not someone". On Herman's interpretation of Kant, sexual desire takes as its intentional object a body, rather than a person. It may view the body as an object of beauty, or it may view the body as an anonymous instrument, but, in either case it ignores the person who is partly constituted by her body<sup>87</sup>.

Étant donné le principe d'inséparabilité du corps et l'interdiction du droit de disposition, Herman s'interroge à propos de la solution proposée par Kant pour accorder la moralité et la sexualité. Comme nous l'avons expliqué, le mariage est la solution proposée, parce que dans cette forme de relation, les deux personnes se donnent réciproque et complètement. Dit autrement, chaque individu se donne à l'autre en tant que corps et en tant que personne. Tout d'abord, Herman remarque que si le problème avec le sexe est que nous sommes des êtres incarnés et que l'utilisation du corps implique un titre de disposition sur la personne complète, les choses ne sont pas améliorées dans le mariage où nous devenons des parties d'un nouvel être qui a deux corps, le corps propre et le corps du partenaire<sup>88</sup>. De plus, accepter une relation légale comme condition de l'activité sexuelle, c'est renoncer à la liberté d'agir selon l'appétit. Mais si l'appétit sexuel fait considérer le partenaire comme un objet, alors il est légitime de se demander comment l'interdiction légale de certains usages peut affecter la façon dont l'individu considère son partenaire<sup>89</sup>. Pour synthétiser, Herman se méfie du caractère exclusivement contractuel du mariage

---

<sup>86</sup>*Ibid.*, p. 64.

<sup>87</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p.326.

<sup>88</sup>B. HERMAN, « Could it be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? », art. cité., p. 66.

<sup>89</sup>*Ibid.*, p. 67.

comme solution à l'objectification produite par la nature de l'inclination sexuelle. De plus, Herman refuse d'accepter la thèse kantienne de l'inévitable objectification sexuelle mutuelle. Car selon la philosophe, Kant confond la sexualité ou bien les relations sexuelles qui marchent mal avec le sexe lui-même<sup>90</sup>. La philosophe accepte la possibilité d'objectification mutuelle dans certaines relations sexuelles, mais pas dans tous les cas. Décidément, elle affirme que l'objectification est une vérité de la sexualité en ce qu'elle fonctionne dans la structure de la domination masculine de genre, tandis que l'objectification n'est pas propre à la nature de la sexualité<sup>91</sup>.

En ce sens, Herman propose une autre solution au problème de l'objectification sexuelle. Elle rappelle que Kant voit les inclinations et, plus spécifiquement, les appétits comme des ressorts biologiques originaux à l'activité, mais en tant qu'êtres rationnels, nous ne sommes ni contraints par la trajectoire du désir ni par une conception fixe de l'objet du désir<sup>92</sup>. Herman rappelle également que souvent nous aimons en tant que personnes celles que nous aimons sexuellement et notre souci de leur bien-être peut aider à contrôler et façonner l'expression de l'appétit sexuel. Alors que pour Kant notre amour humain ne peut pas transformer l'objet de l'amour sexuel en un sujet, soit en une personne considérée comme une fin en soi, Herman octroie à l'amour humain la capacité de changement<sup>93</sup>. Par cela, Herman voit dans le regard moral de chaque individu et dans l'amour humain, deux des éléments nécessaires pour traiter les partenaires comme des agents moraux, c'est à dire comme des personnes dans les relations sexuelles et de manière à éviter l'objectification. Pour la philosophe, traiter autrui comme une personne, c'est prendre les intérêts de la personne et les conditions de rationalité comme de motifs de considération morale<sup>94</sup>. C'est ainsi considérer autrui comme un agent moral et agir en concordance avec cette considération. Nous devons comprendre un agent moral comme une personne en relation avec des parents, des enfants, des amis, des partenaires sexuels. Soit une personne avec des particularités et des relations sociales plutôt qu'un individu isolé essayant de se frayer un chemin parmi d'autres anonymes<sup>95</sup>.

En effet, la personne peut avoir et agir sur des appétits qui la conduiraient à considérer les autres comme des choses. Cependant, en tant qu'être rationnel, elle n'a pas besoin de le faire. La morale exige que la personne prenne la participation volontaire comme une condition de l'action. Quel

---

<sup>90</sup>*Ibid.*, p. 60.

<sup>91</sup>*Ibid.*, p. 63.

<sup>92</sup>*Ibid.*, p. 67.

<sup>93</sup>*Ibid.*, p. 64.

<sup>94</sup>*Ibid.*, p. 62.

<sup>95</sup>*Ibid.*, p. 53.

que soit l'intérêt instrumental pour autrui, nous ne pouvons pas considérer les autres comme un simple instrument et ceci n'est pas une question d'attitude ou de sentiment. Considérer les autres en tant que personnes, c'est accepter un ensemble de contraintes sur nos actions. Par exemple, une personne ne peut pas utiliser la force ou la tromperie pour obtenir la conformité avec sa volonté<sup>96</sup>. Considérer les autres en tant que personnes, exige avoir du respect moral pour la vie et les particularités d'autrui. Précisément l'amour humain, le souci de la vie et du bien-être d'autrui développe une sensibilité aux particularités des besoins et des intérêts individuels. Pour Herman, le mariage introduit des règles de soins et de soutien qui, de par leur nature, n'ont pas cette sensibilité. Mais ces règles permettent cependant de construire un regard moral envers le partenaire. Autrement dit, ces règles ne rendent l'intérêt sexuel pour une autre personne possible que s'il existe déjà un respect moral sûr pour la vie de cette personne. De ce fait, le respect moral, et l'acceptation d'obligations à l'égard du bien-être de l'autre personne sont des conditions nécessaires pour l'acceptation et la moralité de l'activité sexuelle<sup>97</sup>.

## **2.2. Christine Korsgaard : l'objectification en tant que phénomène invasif**

L'interprétation de Christine Korsgaard concernant l'objectification et la nature de l'inclination sexuelle est bien différente de celle de Herman. Selon Korsgaard, quand Kant affirme qu'il y a quelque chose de moralement gênant et potentiellement dégradant dans les relations sexuelles, ce qui dérange Kant est que le désir sexuel prend une personne pour son objet, plus particulièrement, pour son objet esthétique. De même, ce qui dérange Kant ne serait pas l'idée que l'on utilise l'autre personne comme moyen pour obtenir son propre plaisir. En effet, selon la philosophe cette dernière interprétation serait une vision erronée des relations sexuelles. De plus, toute difficulté morale à ce sujet serait atténuée ou solutionnée par le simple acte du libre consentement de l'autre<sup>98</sup>. La philosophe remarque que dans *La fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant suggère que dans le royaume des fins tout a un prix : un prix de marché, un prix affectif ou une dignité. Les marchandises ordinaires ou les choses ont des prix de marché, les objets d'art ou esthétiques ont des prix affectifs et les êtres humains ont de la dignité<sup>99</sup>. Ainsi, selon Korsgaard, Kant ne craindrait pas que le désir sexuel réduise son objet à quelque chose avec un

---

<sup>96</sup>*Ibid.*, p. 68.

<sup>97</sup>*Id.*

<sup>98</sup>C. KORSGAARD, « Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations », *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, p. 310.

<sup>99</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2018, p. 114-116, 123.

prix de marché, mais plutôt qu'il le réduise à quelque chose ayant un prix affectif<sup>100</sup>. Conséquemment, considérer quelqu'un comme un objet sexuel, ce ne serait pas le considérer comme un instrument ou un outil, mais plutôt comme un objet esthétique. Ainsi, voir à travers les yeux du désir sexuel une autre personne signifierait la voir comme quelque chose de désirable et de possédable<sup>101</sup>. Pour Korsgaard, le problème d'inclination et l'objectification sexuelle n'est pas une question de réduire la personne à son corps, mais de vouloir posséder et contrôler la totalité de l'être du partenaire. Selon Korsgaard, pour Kant, l'inclination sexuelle est moralement répréhensible en elle-même, car elle fait de l'autre personne un objet de désir certes en tant que personne, mais en tant que personne possédée. Dès lors, nous comprenons pourquoi Rae Langton qualifie l'interprétation de Korsgaard de l'objectification comme *invasive* :

According to Korsgaard, Kant believes that sexual desire takes as its intentional object not a mere body, but a person in his or her entirety. [...] Korsgaard says that what troubles Kant is the idea that sexual love demands that the beloved put not simply her body but her entire self at the lover's disposal. "Viewed through the eyes of sexual desire another person is seen as something wantable, desirable, and therefore inevitably possessable. To yield to that desire, to the extent it is really that desire you yield to, is to allow yourself to be possessed."<sup>102</sup>

L'interprétation de Korsgaard est bien singulière puisqu'elle ne considère pas vraiment la possibilité de traiter l'autre personne simplement comme un instrument ou comme quelque chose avec un prix de marché. De plus, il est un peu étonnant que la philosophe affirme que si la lecture précédente est l'interprétation correcte du problème de l'inclination sexuelle chez Kant, il devient alors relativement facile de le solutionner : l'élément essentiel pour éviter le problème moral est de donner le libre consentement pour avoir des rapports sexuels moraux. Nous ne sommes pas totalement convaincus par les deux éléments de l'interprétation de Korsgaard que nous venons d'évoquer : le premier, en ce que l'interprétation de traiter l'autre personne simplement comme un instrument ou comme quelque chose avec un prix de marché soit erronée ; le deuxième, en ce que si cette dernière interprétation n'est-elle pas erronée, nous ne sommes alors pas convaincus que le problème puisse être solutionné aussi facilement qu'elle semble le suggérer. Néanmoins, nous choisissons de ne pas approfondir l'analyse de ce que la philosophe écarte, mais plutôt d'analyser ce qu'elle propose. Étant donné que le problème de l'inclination sexuelle est que la personne considère le partenaire comme un objet esthétique à posséder, nous devons nous demander

---

<sup>100</sup>C. KORSGAARD, « Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations », art. cité., p. 324.

<sup>101</sup>*Id.*

<sup>102</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 326.

comment accorder l'inclination et la moralité, comment avoir des rapports sexuels de manière cohérente avec le respect de l'humanité ? Selon Korsgaard, la solution réside dans la réciprocité<sup>103</sup>. Elle est la condition fondamentale grâce à laquelle le rapport sexuel est moralement légitime<sup>104</sup>.

En règle générale, lors de relations sexuelles il ne suffit pas de ne pas traiter la personne comme un simple moyen. Il faut la traiter comme une fin en soi. Pour Korsgaard il y a deux sens à l'expression traiter quelqu'un comme une fin en soi. Un sens positif, où traiter autrui comme une fin en soi signifie faire de sa fin la vôtre. Un sens négatif, ou traiter autrui comme une fin en soi, signifie respecter son autonomie, laisser ses actions, ses décisions et ses fins à son propre choix. Ce respect peut être démontré précisément aux moments où nous devons agir ensemble. Si ma fin exige votre acte pour son accomplissement, vous devez alors être libre de choisir si vous contribuerez, ou non, à la réussite de mon projet. Ainsi, toute personne engagée dans une action doit être en mesure d'accepter, ou de refuser, la façon d'agir et partager la fin de l'action. Néanmoins si une première personne force une seconde à contribuer à une fin où la seconde personne n'a pas eu l'occasion de décider si elle était pour ou contre, ou, si la première trompe la seconde en la poussant à contribuer à une fin, sous le prétexte de la solliciter afin d'aider une autre, alors, la première utilise la seconde comme un simple moyen<sup>105</sup>. Cependant, nous l'avons rappelé, il ne suffit pas de ne pas traiter une personne comme simple moyen, il faut aussi la traiter comme une fin en soi. En cela, Korsgaard rappelle que pour Kant, les êtres humains sont soumis à certaines incitations qui se présentent sous la forme de raisons d'agir. Parmi celles-ci figurent nos désirs et nos inclinations, tout comme le respect de la loi morale. Or nous ne sommes pas libres d'ignorer complètement ces incitations. Notre liberté consiste en notre capacité à classer nos motivations, à choisir si notre amour-propre doit être régi par la loi morale, ou si au contraire, la loi morale doit être subordonnée à notre amour-propre<sup>106</sup>. Korsgaard souligne aussi que dans les relations humaines, l'amour et le respect jouent un rôle fondamental dans le fait de traiter les autres comme une fin en soi. Tandis que l'amour nous pousse à poursuivre les fins de l'autre, le respect nous rappelle que l'autre doit déterminer ses fins. L'amour nous pousse à prendre soin du bonheur

---

<sup>103</sup>Korsgaard trouve dans la compréhension kantienne du mariage la possibilité théorique d'établir des relations réciproques, puisque que Kant pense que cette condition n'est possible que dans le mariage, où la réciprocité de l'abandon a été promis. En revanche, les relations extraconjugales ne sont interdites que parce que la femme n'a pas alors les mêmes droits sur l'homme qu'il a sur elle. C. KORSGAARD, « Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations », art. cité., p. 311.

<sup>104</sup>*Id.*

<sup>105</sup>*Ibid.*, p. 309.

<sup>106</sup>*Ibid.*, p. 316.



d'autrui, le respect exige que nous nous soucions de son caractère éthique. Pour cette raison, l'amour et le respect sont les premiers devoirs de la vertu que nous devons aux autres<sup>107</sup>.

Si vous ne considérez pas les autres personnes comme des agents moraux, la loi morale est alors sans contenu ni application. À moins que vous ne teniez les autres responsables des fins qu'ils choisissent et des actions qu'ils font, vous ne pouvez pas les considérer comme des agents moraux et rationnels, et vous ne pouvez donc pas les traiter comme des fins en soi<sup>108</sup>. Or considérer les autres comme des agents moraux est une exigence pour avoir des relations de réciprocité. Car ce sont des relations qui s'établissent entre des personnes libres et égales. Ce sont des relations qui appellent à une responsabilité mutuelle. D'une part, afin de s'approprier des fins et des raisons de l'autre, vous devez le considérer comme une source de valeur, comme quelqu'un qui a le droit de décider de ses propres actions. D'autre part, afin de confier vos propres fins et raisons à autrui, vous devez supposer qu'elle vous considère comme une source de valeur et qu'elle est prête à agir en conséquence. Les individus qui entrent dans des relations de réciprocité doivent être prêts à partager leurs fins et leurs raisons, de les tenir conjointement et agir ensemble. Puisque la réciprocité est le partage des raisons et vous ne le ferez qu'avec quelqu'un dont vous vous attendez à traiter les raisons de manière rationnelle, alors la réciprocité exige que vous vous considériez mutuellement responsables<sup>109</sup>.

De plus, Korsgaard affirme que se tenir mutuellement responsables est l'élément distinctif d'une relation entre des êtres humains adultes. Tenir quelqu'un pour responsable signifie le considérer comme une personne libre et égale, capable d'agir à la fois rationnellement et moralement. Il s'agit de la considérer comme quelqu'un avec qui on peut entrer dans une relation de réciprocité. Lorsque vous tenez quelqu'un pour responsable, vous êtes prêt à accepter des promesses, à offrir des confidences, à échanger des vœux, à coopérer dans des projets, à conclure un contrat social, à avoir une conversation, à faire l'amour, à être amis, amants ou amoureux. Vous êtes prêt à agir sur la base de l'attente que chacun a des raisons qui doivent être respectées et des fins qui doivent être appréciées<sup>110</sup>. Pour Korsgaard, nous devons toujours nous tenir pour responsables et nous devrions, dans la mesure du possible, toujours tenir les autres pour responsables<sup>111</sup>. Cela est

---

<sup>107</sup>*Ibid.*, p. 307.

<sup>108</sup>*Ibid.*, p. 320.

<sup>109</sup>*Ibid.*, p. 311.

<sup>110</sup>*Ibid.*, p. 306.

<sup>111</sup>Il vaut la peine de préciser que pour Korsgaard le respect de l'humanité de quelqu'un n'est pas toujours mieux exprimé en le tenant responsable de chaque action. Il vaudrait peut-être mieux admettre que même les meilleurs d'entre nous peuvent tout simplement glisser, se tromper. L'expression phénoménale d'une bonne volonté nouménale n'est pas une action parfaite dans tous les cas, mais un progrès vers le mieux. *Ibid.*, p. 323

essentiel à nos interactions les uns avec les autres en tant que personnes, parce que nous peuplons ensemble un monde moral. Lorsque nous choisissons d'entrer dans des relations de réciprocité et de nous tenir responsables les uns envers les autres, nous entrons ensemble dans la perspective de la raison pratique et nous nous traitons comme des fins en soi<sup>112</sup>.

### 2.3. Onora O'Neill : l'objectification et le langage sexuel

L'interprétation de Onora O'Neill partage certains points avec celle de Korsgaard. Notamment l'idée que le simple fait de ne pas être utilisé, ne suffit pas pour être traité comme une personne<sup>113</sup>. O'Neill affirme également qu'il y a deux aspects lorsque nous traitons les autres comme des personnes : l'aspect négatif, nous ne devons pas utiliser les autres comme de simples moyens ; et l'aspect positif, nous devons les traiter comme des fins en soi<sup>114</sup>. Selon la philosophe, Kant décrit le premier type d'échec moral comme une action fondée sur des maximes auxquelles nul autre ne peut consentir, et le second échec moral comme la poursuite de fins qu'un autre ne peut pas partager. Pour expliquer cela, O'Neill fait référence au célèbre exemple utilisé par Kant de la fausse promesse<sup>115</sup>. Dans ce cas-là, il existe un double échec car la victime de la tromperie ne peut pas admettre la maxime de l'initiateur, elle est donc utilisée ; de plus, la victime ne peut pas partager la fin de l'initiateur, elle n'est donc pas traitée comme une personne<sup>116</sup>. Confronté aux deux aspects à analyser vis-à-vis du fait de traiter les autres comme des personnes, nous souhaitons d'abord aborder l'aspect négatif de ne pas traiter les autres seulement comme des moyens. O'Neill défend qu'il est moralement inadmissible d'agir vis-à-vis des autres sans qu'ils ne consentent, car agir de cette manière implique de traiter l'autre comme une simple chose ou un outil<sup>117</sup>.

Néanmoins, O'Neill sait que la notion de consentement est fort complexe et il nous est donc important de fournir les éclaircissements pour bien comprendre cette problématique. Dans ses travaux, la philosophe relève cinq difficultés par rapport à la notion de consentement. La première

---

<sup>112</sup>*Ibid.*, p. 324.

<sup>113</sup>O. O'NEILL, « Between Consenting Adults », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, N. 3, 1985, p. 252.

<sup>114</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), *op. cit.*, p. 109, 116.

<sup>115</sup>« Un autre individu se voit pressé par le besoin d'emprunter de l'argent. Il sait parfaitement qu'il ne pourra rembourser, mais voit aussi qu'on ne lui accordera aucun prêt s'il ne promet pas avec fermeté de rendre l'argent à un moment déterminé. Il a envie de faire une telle promesse ; mais il conserve encore assez de conscience morale pour se demander : n'est-il pas interdit et contraire au devoir de se tirer d'affaire par un tel expédient ? À supposer qu'il se révolte pourtant à y recourir, la maxime de son action s'énoncerait ainsi : quand je me crois à court d'argent, j'accepte d'en emprunter et de promettre de le rendre, bien que je sache que tel ne sera jamais le cas » E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), *op. cit.*, p. 99.

<sup>116</sup>O. O'NEILL, « Between Consenting Adults », art. cité., p. 262.

<sup>117</sup>*Ibid.*, p. 254.

difficulté est que nous ne savons pas ce que constitue un consentement<sup>118</sup>. Une deuxième difficulté consiste à déterminer ce à quoi il a été consenti. La troisième difficulté réside dans le fait qu'il n'est pas clair où le consentement s'arrête<sup>119</sup>. Une quatrième difficulté surgit lorsque le consentement donné ne correspond pas aux activités qu'il est censé légitimer<sup>120</sup>. Enfin, une cinquième difficulté apparaît lorsque les capacités de consentement et de refus sont altérées<sup>121</sup>. Puisque notre recherche est sur l'objectification sexuelle, nous n'allons pas approfondir l'étude des difficultés quant à la notion de consentement identifiées par O'Neill. Mais il vaut la peine de préciser que le consentement apparent des autres ne suffit pas pour montrer que nous les traitons comme des personnes. Car les travaux d'O'Neill soulignent des problèmes concernant la défaisabilité et l'indétermination du consentement, les distorsions idéologiques des personnes, l'autotromperie et l'existence de capacités affaiblies pour pouvoir consentir<sup>122</sup>.

Or, si la notion de consentement nous permet d'expliquer ce que signifie traiter les autres comme des personnes, alors nous avons besoin d'une définition du consentement authentique et significatif moralement. Pour O'Neill trois points sont nécessaires afin de comprendre la notion de consentement<sup>123</sup>. Premièrement, un consentement significatif moralement ne peut pas être un consentement à tous les aspects des propositions d'autrui qui peuvent nous affecter. En effet, un consentement significatif moralement est un consentement aux aspects les plus profonds ou les plus fondamentaux des propositions d'autrui<sup>124</sup>. Deuxièmement, pour que le consentement d'autrui soit significatif moralement, il doit s'agir de son consentement propre. Pour traiter les autres comme des personnes, nous devons leur donner la possibilité soit de consentir soit de s'opposer à ce qui leur est proposé. C'est à l'initiateur de l'action de garantir cette possibilité. Pour traiter les autres comme des personnes, un aspect significatif moralement réside dans le fait de rendre possible leur consentement ou leur refus. En effet, si les personnes impliquées ont la possibilité de refuser, elles peuvent alors exiger soit de modifier l'action, soit de s'abstenir, soit d'annuler le refus. Par contre, une personne qui persiste face à un refus activement exprimé annule toute possibilité réelle de s'opposer à la proposition<sup>125</sup>. Tout consentement qui ne considère pas réellement la possibilité de refuser est un faux consentement. Ce type de consentement ne démontre pas deux choses : que les personnes n'ont pas été utilisées et qu'elles ont été traitées

---

<sup>118</sup>*Id.*

<sup>119</sup>*Ibid.*, p. 255.

<sup>120</sup>*Id.*

<sup>121</sup>*Ibid.*, p. 256.

<sup>122</sup>*Id.*

<sup>123</sup>*Ibid.*, p. 257.

<sup>124</sup>*Ibid.*, p. 258.

<sup>125</sup>*Id.*

comme des personnes<sup>126</sup>. Troisièmement, nous devons comprendre ce qui rend possible un véritable consentement quant aux aspects les plus fondamentaux de l'action. Mais rien ne garantit qu'un ensemble d'exigences rendra possible un consentement authentique en toutes circonstances. De fait, il peut y avoir plusieurs conditions nécessaires, dont l'absence rend forcément impossible le consentement d'une part, et d'autre part des conditions nécessaires pour rendre le consentement possible uniquement dans certaines circonstances<sup>127</sup>.

Abordons ensuite l'aspect positif du fait de traiter les autres comme des personnes. Pour cela, nous devons expliquer ce qui signifie les traiter comme des fins en soi. Les personnes qui existent indépendamment de notre action ne peuvent pas être des fins subjectives, mais seulement des fins en elles-mêmes. Une fin en soi peut nous fournir des motifs d'action établis non pas par rapport au but ou aux effets de cette action, mais par rapport aux motifs qui constituent des limites à nos actions<sup>128</sup>. Ne pas traiter les autres comme de simples moyens introduit des exigences minimales, mais indispensables, pour coordonner l'action dans un monde partagé par des êtres autonomes<sup>129</sup>. De plus, comprendre ce que signifie traiter les autres comme des personnes exige de considérer les personnes comme des êtres singuliers et non pas comme des êtres abstraits idéaux. Cela exige de considérer des hommes et des femmes précis comme ayant des capacités limitées et déterminées à comprendre. Lorsque nous n'y astreignons pas, nous risquons d'agir d'une manière qui serait suffisante pour traiter des êtres rationnels « idéaux » comme des personnes, mais pas d'une manière suffisante pour traiter des êtres humains précis comme des personnes<sup>130</sup>. En ce sens O'Neill défend que nous sommes préoccupés, non seulement par le fait d'être traités comme des personnes, mais aussi comme les personnes particulières que nous sommes. En effet, nous ne sommes pas simplement des adultes qui consentent de manière isolée, mais nous sommes des amis, des collègues, des clients, des rivaux, des voisins, des amoureux ou des amants. Car même lorsque les autres ne nous trompent pas, ne nous contraignent pas ou ne nous traitent comme des outils, nous pouvons néanmoins avoir le sentiment qu'ils ne nous traitent pas comme des personnes. Quand nous avons des relations particulières avec les autres, être traité comme une personne peut exiger beaucoup plus. Selon O'Neill cela peut exiger que nous traitions les autres, non pas de manière impersonnelle, mais comme les personnes particulières qu'ils sont<sup>131</sup>.

---

<sup>126</sup>*Ibid.*, p. 259.

<sup>127</sup>*Id.*

<sup>128</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), *op. cit.*, p. 106, 107.

<sup>129</sup>O. O'NEILL, « Between Consenting Adults », art. cité., p. 263.

<sup>130</sup>*Ibid.*, p. 253.

<sup>131</sup>*Ibid.*, p. 260.

Considérons ensuite la problématique de l'inclination sexuelle chez Kant et la possible objectification produite par la nature même de cette inclination. Pour cela O'Neill nous fournit des éléments théoriques pour comprendre ce que signifie ne pas utiliser une autre personne comme un simple moyen, et en cela la traiter comme une fin en soi. Pourtant, la philosophe ne réalise pas une analyse détaillée de la nature de l'inclination sexuelle. Mais choisit de se concentrer sur les difficultés de la communication sexuelle ou du langage érotique et leurs rapports avec l'utilisation d'une personne simplement comme un moyen. Dans son travail, O'Neill affirme que la tromperie est une possibilité omniprésente dans les rencontres sexuelles comme dans les relations intimes. Pour O'Neill, il existe des formes de tromperies telles que la séduction et le non-respect des promesses, mais il existe aussi d'autres possibilités. Beaucoup de ces tromperies reflètent la nature particulièrement implicite de la communication sexuelle. Par exemple, les rencontres sexuelles commerciales souvent utilisent les mêmes moyens d'expression que ceux utilisés dans les relations plus profondes, plus intimes et plus durables. Mais lorsque les affections et les gestes d'intimité ne sont pas utilisés pour transmettre ce qu'ils véhiculent habituellement, une mauvaise communication demeure particulièrement probable<sup>132</sup>. Pour la philosophe, le contact des yeux, des lèvres, de la peau traduit une certaine ouverture, acceptation et confiance, embrasser véhicule un engagement qui va au-delà d'un attachement momentané. Ce sont des gestes puissants de la vie émotionnelle humaine. Si la confiance et l'engagement insuffisants sont présents pour justifier une telle expression, alors ceux qui utilisent ces gestes risquent de donner de faux messages sur leurs sentiments, leurs désirs et même leurs engagements. Mais peut-être est-il bien compris par tous les intéressés que dans les relations sexuelles qui sont commerciales, ou très occasionnelles ou largement formelles, que ces expressions ont été décontextualisées et n'expriment plus les intentions, attitudes ou principes sous-jacents qu'elles pourraient exprimer.<sup>133</sup>

Cependant, les relations et les rencontres qui combinent l'expression superficielle de l'engagement et son absence sous-jacente, sont particulièrement vulnérables à la tromperie. Là où trop est inexprimé ou mal exprimé, chacun risque de duper l'autre et de l'utiliser comme moyen<sup>134</sup>. Éviter d'utiliser les autres et les traiter comme des personnes exigent beaucoup dans les relations intimes. La tromperie reste une possibilité dans toute relation, et plus encore là où beaucoup est véhiculé de manière elliptique ou gestuelle. Dans les brèves rencontres sexuelles ainsi que dans

---

<sup>132</sup>*Ibid.*, p. 269.

<sup>133</sup>Néanmoins, O'Neill se demande si telles expressions sont totalement décontextualisées, quel rôle jouent-elles dans une rencontre entièrement informelle ou commerciale ou formalisée.

<sup>134</sup>*Id.*

les relations sexuelles commerciales et formalisées, la divergence d'expressions et d'attitudes sous-jacentes offre de nombreuses possibilités pour tomber dans la tromperie. Même dans des relations intimes soutenues, les attitudes et les perspectives sous-jacentes peuvent devenir, pour ainsi dire, découplées de l'expression et du geste qui les transmettent à l'autre, de sorte que le langage érotique et de l'intimité peuvent être utilisés de manière trompeuse<sup>135</sup>.

Bien évidemment, éviter la tromperie et la coercition est primordial afin de traiter les autres comme des personnes dans les relations sexuelles. Mais traiter autrui comme une personne dans une relation intime, et surtout dans une relation sexuelle intime, demande bien plus. Pour Korsgaard, ces exigences supplémentaires reflètent l'intimité plutôt que le caractère spécifiquement sexuel d'une relation. De même, si les relations sexuelles ne peuvent pas facilement être de simples relations entre adultes consentants, des exigences supplémentaires pour traiter une autre personne comme une personne sont susceptibles de survenir dans toute relation sexuelle. Des corps intimes ne peuvent pas facilement avoir des vies séparées<sup>136</sup>. Pour cette raison la nature de l'intimité, sexuelle ou non, modifie les relations de deux manières. Premièrement, ceux qui sont intimes acquièrent une connaissance profonde et détaillée de la vie, du caractère et des désirs des uns et des autres. Deuxièmement, chacun forme des désirs qui incorporent ou se réfèrent aux désirs de l'autre et, par conséquent, trouver son bonheur devient, dans une certaine mesure, dépendant de l'accomplissement des désirs de l'autre<sup>137</sup>. Car l'intimité n'est pas une simple relation cognitive, mais une relation où des possibilités spéciales pour le respect et le partage des fins et des désirs de l'autre se développent. Enfin, pour O'Neill c'est dans les relations intimes que nous sommes le plus capables de traiter les autres comme des personnes et le plus capables de ne pas le faire<sup>138</sup>.

#### **2.4. Allen Wood : l'impossibilité de réconciliation entre la sexualité et la moralité**

---

<sup>135</sup>*Ibid.*, p. 272.

<sup>136</sup>*Ibid.*, p. 270.

<sup>137</sup>Selon O'Neill nous ne pouvons rendre compte de manière déterminée dans l'abstrait des capacités de l'action autonome. Pour cette raison le seul compte abstrait que nous pouvons donner des maximes positives pour traiter les autres comme des personnes sont des politiques très générales. Le devoir de partager les fins des autres peut avoir des implications déterminées dans des contextes particuliers. Étant donné que d'autres humains ont des fins variées, ils sont précairement autonomes et rationnels, et loin d'être autosuffisants, le partage de certaines de leurs fins peut entraîner des demandes variées. Kant prétend que ces demandes peuvent être regroupées sous les rubriques du respect et de l'amour ou bienfaisance. O. O'NEILL, « Between Consenting Adults », art. cité., p. 264.

<sup>138</sup>*Ibid.*, p. 270.

L'interprétation d'Allen Wood de la théorie de la sexualité sexuelle chez Kant est certes la plus pessimiste par rapport à celles de Herman, Korsgaard et O'Neill, mais elle est aussi la plus détaillée quant à l'analyse de la nature de l'inclination sexuelle. De plus, l'interprétation de Wood reflète notre inquiétude relative à l'inévitable objectification sexuelle produite dans toutes les formes de rapports sexuels, et en conséquence, l'inévitable utilisation comme un simple moyen des partenaires, même dans le mariage. Dans son analyse des inclinations et affections humaines, Wood rappelle que Kant cherche à identifier les désirs naturels qui résistent à l'autogouvernement de la raison, en ce qu'ils menacent à la fois la prudence et la moralité. Kant identifie deux formes de notre faculté de désir qui méritent une attention particulière. Les premiers sont des « affects » (*Affekte*)<sup>139</sup>, des sentiments puissants et soudains de plaisir ou de mécontentement qui nous enlèvent la capacité de réfléchir<sup>140</sup>. Les deuxièmes sont les « passions » (*Leidenschaft*)<sup>141</sup>. Elles sont une menace plus profonde pour le contrôle de la raison, non seulement parce que les passions sont contraires à la morale, mais s'opposent aussi à la prudence :

La *possibilité* subjective que vienne à naître un certain désir qui précède la représentation de son objet est le *penchant* (*propensio*); la *contrainte* intérieure de la faculté de désirer à prendre possession de cet objet avant même qu'on le connaisse correspond à *l'instinct* (comme l'instinct sexuel ou l'instinct parental de l'animal à projeter ses petits, etc.). Le désir sensible qui sert de règle au sujet (habitude) s'appelle *l'inclination* (*inclinatio*). L'inclination qui interdit à la raison de la comparer, dans l'optique d'un certain choix, avec la somme de toutes les inclinations est la *passion* (*passim animi*).<sup>142</sup>

Toutes les inclinations humaines pour Kant ne sont pas des passions, seulement les inclinations impliquant d'autres personnes sont capables de devenir des passions<sup>143</sup>. Kant distingue par ailleurs les passions issues de la nature, de celles produites par la culture<sup>144</sup>. Kant considère cependant toutes les passions comme sociales au sens où elles ont d'autres êtres humains pour objets<sup>145</sup>. En ce qui concerne les passions naturelles, nous avons deux : la passion pour la liberté et la passion pour le sexe<sup>146</sup>. La passion de la liberté est un désir de se débarrasser des

---

<sup>139</sup>Parmi les affects, Kant compte la colère, la peur, le chagrin, la honte et la joie exubérante. E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1993, p. 220, 221.

<sup>140</sup>A. WOOD, « Human Inclinations and affections », *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, 1999, p. 251 ; E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), *op. cit.*, p. 254, 255 ; E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), *op. cit.*, p. 217.

<sup>141</sup>*Id.*

<sup>142</sup>E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), *op. cit.*, p. 236.

<sup>143</sup>*Ibid.*, p. 238.

<sup>144</sup>*Id.*

<sup>145</sup>*Ibid.*, 239-242.

<sup>146</sup>*Ibid.*, p. 240.

limitations que nous impose l'existence des autres, par leur pouvoir sur nous ou par nos obligations envers eux. Cela se transforme facilement en un désir de les priver de liberté.

Quant à la passion sexuelle, elle est entendue comme une tendance à utiliser le corps d'un autre pour notre plaisir<sup>147</sup>. Kant comprend le désir sexuel comme le désir d'utiliser le corps d'une autre personne pour satisfaire des impulsions purement animales<sup>148</sup>. En ce sens, l'inclination sexuelle ne s'adresse pas à la personne dans son ensemble, mais seulement au plaisir que les organes sexuels de la personne lui procurent. Pourtant pour Kant, les parties du corps d'une personne constituent un tout unique, de sorte qu'utiliser une partie du corps, c'est utiliser le tout. Cela implique pour lui que le plaisir sexuel dégrade la personne et l'utilise comme un simple moyen<sup>149</sup>. Kant soutient ainsi que l'acte sexuel réduit à la fois l'homme et la femme au statut de choses<sup>150</sup>. *Par conséquent, la poursuite du plaisir sexuel montre également du mépris pour soi-même en tant que personne*<sup>151</sup>. Wood affirme que Kant traite le sexe principalement en termes de désir d'un homme et de dégradation d'une femme. En disant cela, il ne nie pas que les femmes éprouvent du désir sexuel ou du plaisir sexuel, il reconnaît plutôt que les relations de pouvoir social entre les sexes ont toujours fait de la satisfaction ou de la frustration de l'homme, et non de la femme, le principal problème. Pour Kant puisque les hommes sont physiquement plus forts, la passion sexuelle implique à l'origine la soumission totale et forcée des femmes aux hommes<sup>152</sup>, « Dans la sauvagerie de l'état de nature, il en va certes tout autrement. La femme est alors un animal domestique. L'homme marche en tête, les armes à la main, et la femme le suit, chargée de tout le fardeau de ses ustensiles de ménage »<sup>153</sup>. Pour Kant, les femmes ont moins d'intellect que les hommes, mais elles sont aussi plus sensibles à la convenance sociale, elles sont plus intelligentes et plus contrôlées dans leurs interactions personnelles<sup>154</sup>. Ainsi, les femmes sont plus capables d'indépendance émotionnelle et de manipulation du désir. Pour cette raison, la reconnaissance du désir sexuel d'une femme est plus honteuse que celle d'un homme, car reconnaître ouvertement son désir la priverait de l'arme principale dont elle a besoin dans la lutte pour résister à la domination<sup>155</sup>.

---

<sup>147</sup>A. WOOD, « Human Inclinations and affections », *op. cit.*, p. 253.

<sup>148</sup>E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), *op. cit.*, p. 64.

<sup>149</sup>A. WOOD, « Human Inclinations and affections », *op. cit.*, p. 256.

<sup>150</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), *op. cit.*, p. 79.

<sup>151</sup>*Ibid.*, p. 277, 278.

<sup>152</sup>E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), *op. cit.*, p. 292, 293.

<sup>153</sup>*Ibid.*, p. 286.

<sup>154</sup>*Ibid.*, p. 289, 290.

<sup>155</sup>*Id.*



Dans ce contexte de domination et d'objectification inévitable, Wood interprète le mariage chez Kant fondamentalement comme un système d'exploitation mutuelle : chaque partenaire utilise l'autre en profitant des vulnérabilités de l'autre. L'homme victimise la faiblesse physique et intellectuelle de la femme, ce qui est mis en évidence dans sa position de dépendance sociale et économique. La femme utilise sa séduction, sa sensibilité émotionnelle et sa maîtrise de soi pour jouer sur les passions et les affections de l'homme<sup>156</sup>. Selon Wood, Kant accepte que le sexe puisse être combiné avec un véritable amour pour la personne. Mais selon le philosophe, Kant ne pense pas que l'amour change le caractère essentiel du désir sexuel ni l'effet dégradant de l'acte sexuel<sup>157</sup>. De plus pour Kant, l'amour comme inclination naturelle dépend de la supériorité de l'aimant sur l'aimé. L'amour réciproque dépend donc toujours d'une sorte de supériorité mutuelle, dans laquelle chaque partenaire a un avantage décisif sur l'autre. En ce sens l'amour sexuel est l'exemple le plus extrême de la lutte des volontés, dans laquelle chacun utilise ses armes contre l'autre<sup>158</sup>. C'est pour cette raison que pour Wood, la théorie du mariage chez Kant doit être interprétée comme l'établissement d'un contrat entre deux personnes pour l'utilisation mutuelle de leurs capacités sexuelles<sup>159</sup>. La fonction principale du mariage est ainsi de permettre aux gens d'avoir des relations sexuelles, sans néanmoins violer leur droit à la personnalité<sup>160</sup>. Nonobstant, la violation du corps d'une personne, inhérente à l'acte sexuel, ne peut être rendue compatible avec les droits fondamentaux de l'humanité, qu'en lui imposant juridiquement une limitation mutuelle à un seul partenaire. Pour Kant le but du mariage est de garantir, par l'intermédiaire de cette relation contractuelle, que la dégradation de l'humanité, liée à son utilisation sexuelle par un autre, est au moins mutuelle et formellement volontaire<sup>161</sup>.

Dans l'acte sexuel, l'être humain se transforme inévitablement en une chose, ce qui entre en conflit avec le droit de l'humanité dans sa propre personne. Donc pour Kant, il n'y a qu'une seule condition sous laquelle cela est possible, il faut que les deux personnes se rendent complète et mutuellement : si une personne est acquise par l'autre comme si elle était une chose, celle qui est acquise acquiert l'autre à son tour, chacun restaure ainsi sa personnalité<sup>162</sup>. Pourtant, Wood critique

---

<sup>156</sup>A. WOOD, « Human Inclinations and affections », *op. cit.*, p. 257.

<sup>157</sup>*Ibid.*, p. 256.

<sup>158</sup>*Ibid.*, p. 257.

<sup>159</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), *op. cit.*, p. 78.

<sup>160</sup>Puisque Kant considère les femmes comme naturellement inférieures aux hommes, il pense que le mariage est une forme de protéger la dignité des femmes. L'humanité de la femme est particulièrement vulnérable car sa position est plus faible à la fois naturellement et socialement. Pour cette raison, dans le sexe en dehors du mariage la femme serait dégradée à un simple moyen de satisfaire les désirs de l'homme. A. WOOD, « Human Inclinations and affections », *op. cit.*, p. 258.

<sup>161</sup>A. WOOD, « Human Inclinations and Affections », *op. cit.*, p. 258.

<sup>162</sup>E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1797), *op. cit.*, p. 78, 79.

la solution de Kant, car les conditions contractuelles du mariage ni améliorent, ni changent la nature du sexe en lui-même. Dans le mariage, la prostitution et toute autre forme de rapport sexuel, le plaisir sexuel découle d'une utilisation de l'autre personne qui menace inévitablement de dégrader l'autre. Le mariage ne préserve pas le droit de l'humanité en ajoutant une caractéristique contractuelle à la relation. Cette caractéristique donne à la personne utilisée un droit compensateur, parce que dans le mariage, l'autre a le droit d'utiliser vos organes sexuels mais vous avez le droit d'utiliser les leurs et vous avez la possession exclusive de cet usage. Un droit dont ne jouissent ni les prostituées, ni leurs clients, ni les partenaires des relations sexuelles occasionnelles consensuelles. Nous nous demandons néanmoins en quoi ce droit de possession exclusive peut-il améliorer les effets négatifs de l'inclination sexuelle. Pour Wood le point de vue de Kant sur le sexe comme intrinsèquement dégradant est indéniable<sup>163</sup>. Wood précise que nous ne devons pas rejeter trop rapidement ce point de vue de Kant, concernant la nature du sexe. Car même si nous rejetons cette image représentant le sexe uniquement dans un état morbide et dégénéré, nous devons cependant admettre qu'il existe un côté sombre au désir sexuel et les relations sexuelles impliquent intrinsèquement le risque et la menace de la domination<sup>164</sup>.

### **3. L'importance de la théorie kantienne de la sexualité**

L'objectif de notre recherche est d'analyser la notion de solipsisme sexuel et de voir comment cette notion nous permet de comprendre le phénomène d'objectification sexuelle. Ces deux notions n'ont jamais été utilisées par Kant dans ses écrits, mais sans aucun doute sa théorisation de la sexualité de l'être humain a permis de formuler une série de problèmes autour de l'objectification et du solipsisme sexuel. Nous considérons pour cette raison qu'il est nécessaire de commencer par l'exposition et l'analyse de la théorie originale de Kant. Comme nous l'avons montré, la théorie kantienne de la sexualité expose une conception pessimiste de la vie sexuelle des êtres humains, puisqu'exercer la faculté sexuelle implique d'aller à l'encontre de la morale, en fait, le simple fait de désirer sexuellement, sans supposer une action physique avec une autre personne, implique aussi d'aller à l'encontre de la morale. Kant prétend d'argumenter comment la sexualité et la moralité peuvent être accordées dans le mariage, mais nous remettons en question l'efficacité et la cohérence de sa solution. Car une analyse rigoureuse du problème nous permet d'affirmer que la nature même du désir sexuel implique de voir, concevoir et traiter les autres comme de simples objets et non comme des fins en soi, même dans le mariage. D'une part, nous

---

<sup>163</sup>A. WOOD, « Human Inclinations and Affections », *op. cit.*, p. 258.

<sup>164</sup>*Ibid.*, p. 259.

pouvons voir comment la seconde formulation de l'impératif catégorique nous donne les bases théoriques pour pouvoir définir l'objectification : objectifier une personne signifierait la traiter comme un simple objet, objectifier une personne signifierait aussi ne pas la considérer comme une fin en soi. De cette manière, tant l'aspect négatif que l'aspect positif de la seconde formulation de l'impératif seront les principaux fondements des conceptualisations contemporaines de l'objectification. D'autre part, accepter la conception kantienne radicale et pessimiste de la nature du désir sexuel, nous permet de comprendre comment la notion de solipsisme sexuel peut prendre du sens. Puisque pour Kant tous les aspects de la vie sexuelle impliqueraient l'objectification des autres, et par conséquent, la vie sexuelle de tous les êtres humains serait toujours vécue d'une manière isolée, non humaine et non morale. L'expérience sexuelle de chaque individu serait en déconnexion avec les autres car eux ne constitueraient pas des personnes, mais des choses. L'expérience sexuelle des individus serait toujours isolée et leur perception serait la seule chose qui compterait, la seule chose qui ait de la valeur, et en cela tous les êtres humains vivraient leur sexualité de manière solipsiste.

L'analyse de quatre interprétations par des spécialistes kantien nous permet de formuler une série de variantes de la problématique. En premier lieu, pour Herman, l'objectification serait un phénomène avant tout réductionniste, c'est-à-dire un phénomène dans lequel la personne qui est l'objet du désir sexuel serait vue et valorisée exclusivement pour ses caractéristiques corporelles, laissant de côté son caractère humain et moral. Selon notre compréhension, cette première interprétation montrerait une caractéristique importante mais non exclusive de l'objectification dans les relations non intimes, ou dans les relations dans lesquelles il n'y a pas de lien affectif. En deuxième lieu, l'interprétation de Korsgaard de l'objectification vise davantage les relations dans lesquelles il y a un lien affectif entre les personnes, ici l'objectification est décrite comme un phénomène fondamentalement invasif, car la personne chercherait à contrôler et à posséder la totalité de l'autre personne. Il ne s'agit pas de réduire l'autre à un simple corps, mais plutôt de concevoir l'autre comme un objet qui peut être contrôlé, envahi, approprié, possédé. En troisième lieu, nous avons analysé l'interprétation de O'Neill qui intègre en partie les analyses de Herman et Korsgaard, car O'Neill traite l'objectification des relations à la fois intimes et non intimes, en fait son analyse sur les risques du langage érotique ou sexuel nous montre comment l'objectification peut se produire dans tous types de relations sexuelles. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'objectification peut être définie comme un phénomène à la fois réductionniste et invasif, dans lequel le langage sexuel en lui-même augmente le risque de tromperie et de coercition d'autrui, c'est-à-dire que ce langage augmente le risque d'objectifier les partenaires. De toute évidence, O'Neill souligne aussi le fait que dans les relations intimes, il y a davantage de possibilités de

traiter le partenaire comme une vraie personne, comme une fin en soi, mais que dans ces mêmes relations, il y a aussi un plus d'exigences pour ne pas traiter l'autre comme un simple objet, par conséquent, il y a plus de risques de l'objectifier.

En quatrième lieu, les interprétations de Herman, Korsgaard et O'Neill ont trois aspects en commun. Le premier aspect est que les philosophes analysent et différencient l'aspect négatif et l'aspect positif de la seconde formulation de l'impératif catégorique, cela nous fait penser que l'objectification peut se manifester initialement de deux manières : comme la violation de l'aspect négatif de l'impératif catégorique ou comme la violation de l'aspect positif. Le deuxième aspect que partagent ces trois interprétations est qu'aucune des trois philosophes n'acceptent la thèse kantienne de la nature objectifiante du désir sexuel, c'est-à-dire que les trois auteures nient implicitement que le désir sexuel lui-même ou la sexualité elle-même implique nécessairement l'objectification des autres. Bien sûr, les trois auteures acceptent la possibilité d'objectifier sexuellement les autres, mais elles ne l'acceptent pas en raison de la nature même du désir sexuel. En ce sens, les trois philosophes nient la conception pessimiste et radicale de la sexualité de Kant. Nous considérons pertinent de nous demander quel sens aurait la notion de solipsisme sexuel si nous n'acceptons pas la thèse pessimiste et radicale de la nature objectifiante du désir sexuel. Le troisième aspect que partagent les trois auteures est qu'aucune d'entre elles n'accepte la solution kantienne du mariage, tout au moins elles ne l'acceptent pas comme Kant l'a proposé. Or même si nous n'acceptons pas la thèse de la nature intrinsèquement objectifiante du désir sexuel, la solution kantienne du mariage présente des difficultés principalement en raison de son caractère excessivement contractuel.

En cinquième lieu, nous voyons comment l'interprétation de Wood soutient dans quelle mesure la thèse radicale et pessimiste de la nature objectifiante du désir sexuel doit être acceptée dans la théorie de la sexualité de Kant. En ce sens, Wood montre les conséquences de soutenir cette thèse et il montre comment pour Kant il serait véritablement impossible de concilier la sexualité et la moralité, même dans le mariage, dans la mesure où il n'y aurait pas de solution à l'objectification nécessairement produite dans toute interaction sexuelle. Wood souligne que cette lecture de la sexualité de Kant est détestable et difficile à accepter, mais au-delà de la véracité ou de l'acceptabilité de sa théorie, Kant soulève une série de problèmes philosophiquement intéressants et difficiles à traiter concernant la sexualité humaine. Les problèmes soulevés par Kant concernant la moralité ou la non-moralité de la sexualité humaine fournissent un guide pour notre recherche philosophique. Pour cette raison nous aborderons l'analyse de ce problème et traiterons dans les

trois chapitres suivants les difficultés liées à la nature du désir sexuel, à l'objectification sexuelle et au solipsisme sexuel.

## **Chapitre 2. Le sexe, la sexualité et les fondements conceptuels du désir, l'inclination et le plaisir sexuel.**

Un des principaux problèmes théoriques de la conceptualisation du phénomène de l'objectification sexuelle est la délimitation du sexuel, c'est-à-dire, de définir les limites de la sexualité et du sexe. L'analyse du sexe faite par Kant permet clairement d'entrevoir cette difficulté, parce que par exemple Kant ne distingue pas l'inclination sexuelle du désir sexuel ou de l'activité sexuelle. Ce manque de délimitation est aussi présent dans les travaux de plusieurs philosophes contemporains traitant le phénomène de l'objectification sexuelle. L'exemple le plus pertinent pour notre recherche est celui de Rae Langton : car elle introduit la notion de solipsisme sexuel, sans délimiter le cadre du sexuel. Afin de clarifier cette difficulté nous nous proposons quatre objectifs : en premier lieu, nous allons exposer une courte analyse conceptuelle des différences entre le désir, le plaisir et l'activité sexuelle ; en deuxième lieu, nous allons présenter cinq approches philosophiques qui abordent la problématique de la nature objectifiante du sexe ; en troisième lieu, nous allons introduire les notions d'identité de genre et d'orientation sexuelle afin de façonner un cadre conceptuel plus robuste ; puis en quatrième lieu, nous présenterons une délimitation partielle du sexuel.

### **1. La triade conceptuelle de la philosophie du sexe : le désir sexuel, le plaisir sexuel et l'activité sexuelle**

#### **1.1. Le désir sexuel**

D'un côté, nous trouvons deux approches pour définir le désir sexuel, la première approche le définit en fonction du plaisir sexuel et la deuxième en fonction de l'excitation sexuelle. En ce qui concerne la définition de désir sexuel en fonction du plaisir sexuel, il y a trois approches : l'approche biologique, l'approche intentionnelle et l'approche hybride. De l'autre côté, nous identifions clairement deux conceptions du désir sexuel, la conception pessimiste et l'optimiste.

##### ***1.1.1. Le désir sexuel en fonction du plaisir : L'approche biologique***

L'approche biologique a deux approches : l'approche biologique interpersonnelle et l'approche biologique simple. Dans les deux cas, le désir sexuel est défini en fonction du plaisir

sexuel et le désir est principalement compris comme un simple appétit<sup>165</sup>. Dans la version interpersonnelle, le désir sexuel se définit comme « le désir de contact avec le corps d'une autre personne et pour le plaisir que produit un tel contact »<sup>166</sup>. Dans cette première définition, quand X ressent un désir sexuel, X désire le plaisir sexuel produit par le fait de toucher et d'être touché par le corps d'une autre personne Y. Cette définition implique conceptuellement le contact physique avec une autre personne<sup>167</sup>.

L'approche biologique simple définit le désir sexuel comme le désir de certains plaisirs corporels<sup>168</sup>. Cette deuxième définition évite l'implication conceptuelle d'une autre personne puisque les plaisirs corporels peuvent être produits individuellement. Cela permet d'inclure dans la définition des exemples de désirs sexuels éprouvés en solitaire. Par ailleurs, la définition s'adapte aux cas où le désir n'est pas de toucher le corps d'autrui, comme certains cas de masturbation, de voyeurisme ou d'exhibitionnisme. Dans les deux versions de l'approche biologique le désir sexuel est le désir de plaisirs corporels bruts, ce qui implique que le désir sexuel est simplement un appétit biologique<sup>169</sup>.

### ***1.1.2. Le désir sexuel en fonction du plaisir : l'approche intentionnelle***

En premier lieu, pour l'approche intentionnelle, le désir sexuel n'est pas un simple appétit, tout au contraire. Il s'agit d'un désir profondément imprégné de sens<sup>170</sup>. En deuxième lieu, l'approche intentionnelle ne postule pas l'exigence conceptuelle d'une autre personne. Car même si la réalisation la plus courante du désir sexuel est interpersonnelle, il peut y avoir des réalisations individuelles du désir sexuel. Cependant en règle générale, l'approche intentionnelle affirme qu'une caractéristique d'un être humain normal est avoir des attitudes interpersonnelles et le désir sexuel ne fait pas exception<sup>171</sup>.

De cette façon, le désir sexuel est la recherche de plaisir sexuel à travers l'accomplissement d'un but interpersonnel. Pour Roger Scruton, par exemple, le désir sexuel doit avoir une direction

---

<sup>165</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>166</sup>A. GOLDMAN, « Plain Sex », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, n° 3, 1977, p. 268.

<sup>167</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>168</sup>I. PRIMORATZ, *Ethics and Sex*, London and New York: Routledge, 1999, p. 46.

<sup>169</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>170</sup>*Id.*

<sup>171</sup>*Id.*

appropriée en ce qu'il devrait impliquer le rassemblement et la direction des pulsions animales vers un but interpersonnel et un accomplissement interpersonnel<sup>172</sup>. Plus spécifiquement, le désir sexuel devrait être dirigé vers l'amour<sup>173</sup>. Cette version équivaut à une vision normative du désir sexuel, puisqu'elle dicte un but à atteindre. Néanmoins, il existe d'autres versions qui prétendent articuler une vision interpersonnelle normative neutre. Un exemple remarquable est la conceptualisation proposée par Thomas Nagel à propos des perversions sexuelles. Dans son texte, il décrit le désir sexuel comme un phénomène interpersonnel qui implique plusieurs niveaux de conscience : quand X désire Y, X désire que Y désire X et désire être excité par le désir de Y de X, et ce de façon réciproque<sup>174</sup>.

### ***1.1.3. Le désir sexuel en fonction du plaisir : L'approche hybride***

Nous nous demandons si les deux approches que nous avons présentées sont compatibles. D'un côté, l'approche biologique capture l'intuition que le désir sexuel est un appétit qui se ressent directement dans le corps. De l'autre côté, l'approche intentionnelle capture le fait que le désir sexuel peut être assez complexe, puisque la conscience humaine imprègne nos pulsions et nos appétits les plus élémentaires. En revanche, cette complexité n'est pas bien capturée par l'approche biologique<sup>175</sup>. (Nous considérons qu'il n'y a pas de difficultés pour postuler la comptabilité entre les deux approches générales, à savoir l'approche biologique et l'approche intentionnelle. Pourtant il vaut la peine de signaler que l'approche biologique interpersonnelle nous paraît être incompatible avec l'approche intentionnelle, étant donné que celle-ci exclut les situations de désirs sexuels en solitaire et sans contact avec autrui. En ce sens, la compatibilité entre l'approche biologique simple et l'approche intentionnelle est plus plausible. Une théorie hybride pourrait saisir l'essence du désir sexuel, mais elle devra néanmoins faire face à la difficulté de définir le plaisir sexuel, puisque les deux approches sont fondées sur la recherche du plaisir sexuel.

De plus, Raja Halwani remarque de possibles problèmes supplémentaires par rapport à la théorie hybride. Tout d'abord avant d'aborder ces questions, nous pouvons nous demander si tous les désirs sexuels cherchent ou non à atteindre le plaisir sexuel. Par exemple : qu'est-ce qui se passe dans le cas d'un couple qui souhaite avoir des relations sexuelles pour avoir un bébé, et non pas pour le plaisir sexuel ? Même si l'acte peut devenir agréable, la raison initiale du désir est la

---

<sup>172</sup>R. SCRUTON, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, New York: Free Press, 1986, p. 289.

<sup>173</sup>*Ibid.*, p. 339.

<sup>174</sup>T. NAGEL, « Sexual Perversion », *Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 1, 1969, p. 15.

<sup>175</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>



reproduction, et non pas le plaisir <sup>176</sup>. En deuxième lieu, si le plus important est d'atteindre le plaisir sexuel, nous pouvons aussi nous demander si nos partenaires sexuels humains sont nécessaires pour avoir une activité sexuelle : s'il y a d'autres moyens non humains pour atteindre les plaisirs sexuels, nos partenaires humains sont-ils devenus inutiles ? Selon Halwani, cette objection n'est pas morale mais ontologique car dans un certain sens nous utilisons nos partenaires sexuels comme des instruments<sup>177</sup>.

Une première réponse à l'inutilité des partenaires est d'affirmer qu'habituellement les sujets ne sont pas indifférents à la façon dont le plaisir est produit. Pour cette raison, nous soutenons que le désir sexuel n'est pas uniforme et la façon dont on atteint le plaisir peut contribuer ou empêcher l'objectif<sup>178</sup>. Une seconde réponse à l'objection concernant les désirs non sexuels des activités sexuelles est de préciser que les gens peuvent avoir des relations sexuelles pour des motifs non sexuels sans aucun problème : par exemple, la plupart des prostituées ont des relations sexuelles pour un désir économique et non sexuel. Toutefois, une fois que nous postulons le motif du désir sexuel, le motif du plaisir est présent<sup>179</sup>. Les intentions des gens en rapport avec des buts non sexuels lors d'un acte sexuel ne peuvent pas dissiper la possibilité de ressentir du plaisir<sup>180</sup> lors de cet acte. Le désir sexuel a une indépendance qui ne peut pas être effacée par les intentions ou les motifs non sexuels <sup>181</sup>

#### ***1.1.4. Le désir sexuel en tant qu'excitation sexuelle***

Concernant cette dernière objection, Rockney Jacobsen affirme que le plaisir sexuel ne peut pas être le but unique ou commun de tous les désirs sexuels. Car nous ne sommes pas indifférents aux moyens pour atteindre les plaisirs sexuels, en conséquence le désir sexuel ne peut pas être défini uniquement en rapport avec la recherche du plaisir sexuel<sup>182</sup>. Pour cette raison, Jacobsen propose de définir désir sexuel en rapport avec l'excitation sexuelle. Jacobsen caractérise

---

<sup>176</sup>R. JACOBSEN, « Objects of Desire », dans *Desire, Love, and Identity: Philosophy of Sex and Love*, Gary Foster (ed.), Don Mills, Ontario: Oxford University Press, 2017, p. 33.

<sup>177</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>178</sup>*Id.*

<sup>179</sup>*Id.*

<sup>180</sup>Cela ne veut pas dire que tout acte sexuel doit produire du plaisir. Simplement que des actes sexuels motivés par des désirs non sexuels peuvent éventuellement produire du plaisir sexuel. Par exemple, si un couple a des relations sexuelles pour avoir des enfants, éventuellement ils peuvent avoir aussi du désir sexuel et ressentir plaisir sexuel. Nous ne voulons pas dire par exemple que les prostituées désirent forcément ressentir du plaisir, mais que conceptuellement la motivation des désirs non sexuels pour avoir des relations sexuelles n'exclut pas la possibilité de ressentir du plaisir.

<sup>181</sup>J. WEBBER, « Sex », *Philosophy*, vol. 84, n° 2, 2009, p. 241.

<sup>182</sup>R. JACOBSEN, « Objects of Desire », *op. cit.*, p. 33.

l'excitation sexuelle comme un état fondamentalement corporel et physique. Etat qui se ressent principalement dans les organes génitaux, et qui peut aussi se ressentir dans d'autres parties du corps. Habituellement, quand la personne est excitée cela se manifeste par des érections, des vagins lubrifiés ou des visages rouges<sup>183</sup>. Cet état d'excitation est agréable et nous l'induisons souvent en nous-mêmes, lorsque nous pensons par exemple au sexe afin d'être excités sexuellement<sup>184</sup>. Conséquemment, le désir sexuel peut être défini comme le désir d'un sujet pour quelque chose, une activité, une personne ou un objet, en fonction de l'effet attendu sur les propres états d'excitation sexuelle du sujet<sup>185</sup>.

Néanmoins, cette définition du désir sexuel en fonction de l'excitation sexuelle doit faire face à une objection conceptuelle. Si l'excitation sexuelle se rapporte seulement à la manifestation physique de ce que nous entendons habituellement par désir sexuel, alors nous avons besoin d'une définition de l'excitation sexuelle, afin de la différencier de désir sexuel<sup>186</sup>. Il nous faut clarifier et différencier conceptuellement l'excitation sexuelle du désir sexuel. Si l'excitation sexuelle n'est pas la même chose que le désir sexuel, qu'est-ce que c'est exactement ? Se référer aux manifestations corporelles, aux érections et aux vagins lubrifiés ne suffit pas, car nous pouvons nous demander quelle est la différence conceptuelle. De cette manière, définir le désir sexuel en fonction de l'excitation sexuelle ne pourrait être convaincant que si nous pouvons comprendre l'excitation sexuelle indépendamment du désir sexuel<sup>187</sup>. Nous considérons que pour Jacobsen cette objection est difficile d'affronter dans la mesure où proposer un critère de distinction conceptuelle entre l'excitation et le désir sexuel rend son critère de définition du désir sexuel superflu. De plus, il est possible que Jacobsen propose définir le désir sexuel en fonction de l'excitation sexuelle justement parce qu'il n'accepte pas que le plaisir soit le but unique de tous les désirs sexuels. Néanmoins, sa définition tombe quand même dans une difficulté. Car pour le philosophe le but commun et unique de tous les désirs sexuels est d'atteindre l'état d'excitation sexuelle. Dans ce scénario, les personnes sont indifférentes aux moyens dont elles disposent pour l'atteindre, mais nous avons l'intuition que ce n'est pas le cas. D'une part, les personnes ne sont pas indifférentes aux moyens pour être excitées. D'autre part, en général les gens s'attendent à être plus qu'excitées quand elles ressentent du désir sexuel. Certes, nous trouvons le critère d'excitation

---

<sup>183</sup>*Ibid.*, p. 35.

<sup>184</sup>*Id.*

<sup>185</sup>*Ibid.*, p. 36.

<sup>186</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>187</sup>R. HALWANI, *Philosophy of Love, Sex, and Marriage: An Introduction*, second edition, New York: Routledge, 2018, p. 170-171.

sexuelle très utile pour identifier les situations dans lesquelles une personne ressent du désir sexuel, mais ce critère n'est pas suffisant pour définir ce désir.

### ***1.1.5. La conception pessimiste du désir sexuel***

Tout d'abord, nous tenons à préciser que le débat entre les conceptions pessimistes et optimistes du désir sexuel, la question n'est pas de savoir si ce désir peut être moralement problématique, mais plutôt de savoir si le désir est par nature moralement problématique<sup>188</sup>. Dans la conception pessimiste, le désir sexuel est en règle générale considéré moralement dangereux et menaçant notre rationalité. Parmi les philosophes les plus représentatifs de la conception pessimiste, nous trouvons Augustin, Thomas d'Aquin, Platon, Kant, Schopenhauer et Sartre. Notre objectif dans ce texte n'est pas de faire une étude exhaustive de la conception pessimiste du désir sexuel dans l'histoire de la philosophie. Nous souhaitons juste rappeler que cette conception pessimiste est très bien illustrée dans la théorie kantienne du sexe et la sexualité.

### ***1.1.6. La conception optimiste du désir sexuel***

Par opposition, l'approche optimiste considère le désir sexuel comme bénin, positif et rassembleur, et cela en dépit de la possibilité qu'il puisse être moralement problématique<sup>189</sup>. Parmi les philosophes contemporains les plus représentatifs de cette posture, nous trouvons Bertrand Russell, Irving Singer et Martha Nussbaum. L'optimisme sexuel soutient que même si le désir sexuel peut être moralement dangereux, il ne l'est pas par nature. Il ne l'est pas nécessairement et il ne l'est généralement pas. Cette approche accepte que le désir sexuel se concentre principalement sur le corps de l'autre personne, sans que cela ne pose pas de problèmes. Le sexe rapproche intimement et agréablement plusieurs personnes. Tandis que le désir sexuel est une force pour le bien des personnes, instaurant la confiance et renforçant les liens humains<sup>190</sup>. Différencié des appétits, le désir sexuel est une sensibilité interpersonnelle et le sexe est vu comme une activité par laquelle les personnes se répondent les unes aux autres à travers leurs corps. C'est dans ce sens que le désir sexuel contribue à l'épanouissement sexuel et interpersonnel<sup>191</sup>. Selon Alan Soble

---

<sup>188</sup>A. SOBLE et R. HALWANI, « Introduction: The Analytic Categories of the Philosophy of Sex », dans *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, Alan Soble, Raja Halwani, Jacob Held et Sarah Hoffman (eds), Savage, MD: Rowman & Littlefield. seventh edition, 2017, p. 5-8.

<sup>189</sup>S. MORGAN, « Dark Desires », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 6, n°4, 2003, p. 379.

<sup>190</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>191</sup>I. SINGER, *The Nature of Love: Volume 2: Courtly and Romantic*, Chicago: University of Chicago Press, second edition, 1984, p. 382.

pour l'optimisme le plaisir sexuel est une chose précieuse en soi. Parce qu'il a une valeur intrinsèque et pas simplement instrumentale<sup>192</sup>, c'est quelque chose à chérir et à promouvoir.

## 1.2. L'activité sexuelle

Définir l'activité sexuelle n'est pas une tâche facile, surtout quand il existe des notions très similaires, comme celle d'acte sexuel ou de relation sexuelle<sup>193</sup>. Au quotidien, fréquemment les gens font la différence entre avoir une relation sexuelle et avoir une activité sexuelle. Par exemple, la masturbation en solo, le cyber-sexe, le sexe oral sont considérés comme des cas d'activités sexuelles, mais non comme des relations sexuelles<sup>194</sup>. Néanmoins, la distinction n'est pas évidente et conceptuellement elle pose des problèmes. Afin de clarifier un peu cette problématique et mieux définir ce qu'est une activité sexuelle, voici les cinq critères proposés par Alan Soble

Le premier critère est la reproduction : pour qu'une activité soit sexuelle, elle doit être ou viser à être reproductrice. Ce critère nous semble être trop étroit. Il limite l'activité sexuelle à une seule fin. Ce critère doit faire face à des contre-exemples évidents, tels que les activités sexuelles entre personnes du même sexe ou bien les relations sexuelles orales et anales hétérosexuelles<sup>195</sup>. Ce critère a néanmoins de l'importance dans l'histoire de la philosophie, parce que pour des philosophes pessimistes comme Augustin, Thomas d'Aquin et Kant la reproduction est une condition nécessaire afin que l'activité sexuelle soit permise. Raison pour laquelle le critère de reproduction est normatif.

Le deuxième critère est le contact corporel : les activités sexuelles seraient celles qui impliquent un contact avec des parties sexuelles du corps<sup>196</sup>. Déterminer exactement quelles sont ces parties peut être un motif de débat, cependant les zones érogènes sont normalement les parties du corps considérées comme des parties sexuelles. Néanmoins, Soble remarque que ce critère semble échouer en tant que condition suffisante, par exemple un médecin doit toucher les organes génitaux des patients, mais nous n'accepterons pas cet acte comme une activité sexuelle<sup>197</sup>. Le critère

---

<sup>192</sup>A. SOBLE et R. HALWANI, « Introduction: The Analytic Categories of the Philosophy of Sex », *op. cit.*, p. 8.

<sup>193</sup>A. SOBLE, « Activity Sexual », dans *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*, Alan Soble (ed.), Westport, CT: Greenwood Press, vol. 1, 2006, p. 15.

<sup>194</sup>*Ibid.*, p. 16.

<sup>195</sup>*Ibid.*, p. 18.

<sup>196</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>197</sup>A. SOBLE, « Activity Sexual », art. cité., p. 19.

échoue aussi en tant que condition nécessaire, par exemple une personne qui atteint l'orgasme lors d'une conversation téléphonique ou dans la visualisation de matériels pornographiques sans qu'il y ait de contact corporel<sup>198</sup>. Nous sommes tentés de considérer les deux situations comme des activités sexuelles, mais elles ne remplissent pas le critère de contact corporel.

Le troisième critère est le plaisir sexuel : les activités sexuelles seraient celles qui donnent lieu aux sensations du plaisir sexuel<sup>199</sup>. Une première difficulté de ce critère est de définir le plaisir sexuel, nous aborderons ce sujet dans la prochaine section du texte. Indépendamment de la définition du plaisir sexuel, le critère doit faire face à des objections évidentes. D'une part, il y a beaucoup de relations sexuelles où l'un des partenaires ne ressent pas de plaisir sexuel mais l'autre oui, nous serons presque obligés de reconnaître la situation comme une activité sexuelle, mais pour la personne n'ayant pas ressenti de plaisir sexuel le critère n'est pas rempli. De cette manière, le critère exclurait pratiquement toutes les relations sexuelles non agréables<sup>200</sup>. D'autre part, une personne peut ressentir du plaisir sexuel non intentionnellement et cela n'implique pas l'activité sexuelle. Un homme peut voir quelqu'un dans la rue et ressentir un pincement de plaisir sexuel. La présence du plaisir sexuel dans ce cas ne suffit pas pour que l'expérience de l'homme soit qualifiée comme une activité sexuelle<sup>201</sup>.

Le quatrième critère est l'intention : une activité serait sexuelle quand la personne ou les personnes engagés auraient l'intention qu'elle soit sexuelle. C'est-à-dire quand la personne a l'intention de produire du plaisir sexuel en soi ou en autrui. Dans la présentation de ce critère, Soble ne fait pas de référence au concept technique d'intention de la philosophie du langage. Il se réfère plutôt à l'usage du concept ordinaire d'intention, en tant qu'objectif ou visée. Certainement il nous faudrait une définition plus exacte de l'intention, ce afin d'évaluer mieux ce critère. Pour le moment, nous pouvons dire qu'il s'agit d'avoir le but de procurer ou d'éprouver du plaisir sexuel. Ce critère n'est pas suffisant lors de certaines situations, par exemple, un homme peut avoir l'intention de procurer du plaisir sexuel à une femme en la sifflant dans la rue, toutefois cet acte ne compte pas comme une activité sexuelle<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup>*Id.*

<sup>199</sup>R. GRAY, « Sex and Sexual Perversion », *Journal of Philosophy*, vol. 75, n° 4, 1978, p. 191-192.

<sup>200</sup>A. SOBLE, « Activity Sexual », art. cité., p. 21.

<sup>201</sup>A. SOBLE, *Sexual Investigations, op. cit.*, p. 76.

<sup>202</sup>A. SOBLE, « Activity Sexual », art. cité., p. 22.

Le cinquième critère enfin, est le désir sexuel : pour Goldman l'activité sexuelle serait une activité qui tend à satisfaire ce genre de désir de l'agent<sup>203</sup>. La difficulté avec ce critère tient dans la définition conceptuelle problématique du désir sexuel, comme montré précédemment. Selon la définition du désir adoptée, il y a de objections possibles pour la définition de l'activité sexuelle. Mais une objection générale concerne le fait qu'il n'est pas nécessaire qu'elle produise ou satisfasse le désir sexuel pour qu'une activité soit qualifiée d'activité sexuelle. Par exemple, une prostituée pratiquant une fellation sur un homme le fait généralement non pas pour satisfaire son désir sexuel, mais pour gagner de l'argent<sup>204</sup>. Cet acte pourrait ne pas satisfaire son propre désir, elle pourrait aussi n'en avoir aucun à satisfaire. Ainsi, satisfaire un désir sexuel n'est pas nécessaire pour qu'une activité soit sexuelle. Le critère de satisfaction du désir sexuel dépend aussi de ce que nous comprenons par satisfaction. Car si satisfaire le désir signifie que le désir n'est plus ressenti pour le moment, ou que le désir s'est éteint, alors la satisfaction du désir sexuel n'est pas un critère suffisant pour déterminer ce qu'est une activité sexuelle. Par exemple, prendre une douche froide, un somnifère puissant ou simplement se concentrer sur une autre chose peuvent servir à éteindre le désir sexuel. Cependant évidemment ces activités ne sont pas des activités sexuelles<sup>205</sup>.

Chaque critère présente des difficultés et expose à des objections. C'est pourquoi définir ce qu'est une activité sexuelle est difficile. Selon Halwani, une raison cruciale de ce problème pourrait être que définir une activité sexuelle afin de la différencier d'un acte sexuel ou d'une relation sexuelle ne dépend pas que d'un seul critère. C'est le contraire, il faudra tenir compte du comportement, des intentions, du contact avec d'autres personnes, de la stimulation des parties du corps qui sont en jeu, autant de critères qui jouent un rôle fondamental de plus en fonction du contexte<sup>206</sup>. Pour Halwani, une deuxième raison pourrait être aussi qu'il existe de nombreuses notions, toutes étroitement liées les unes aux autres et qui signifient généralement des choses différentes. De plus, la définition de ces notions est délicate, si nous voulons que les définitions concordent avec l'usage linguistique courant. Plus inquiétante et délicate encore est la définition de ces notions pour permettre leur usage dans des contextes juridiques, ou pour répondre à des questions pratiques et morales<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup>A. GOLDMAN, « Plain Sex », art. cité., p. 268.

<sup>204</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>205</sup>*Id.*

<sup>206</sup>*Id.*

<sup>207</sup>*Id.*

### 1.3. Le plaisir sexuel

Le concept de plaisir sexuel peut faire référence à quatre phénomènes distincts : (a) les sensations physiques agréables, avec des emplacements corporels spécifiques et localisés; (b) la jouissance, dans ce cas-là le plaisir n'a pas de position corporelle spécifique localisée ou d'emplacement particulier, bien que le même phénomène puisse être ressenti comme une sensation physique ; (c) un sentiment pur qui est ressenti partout mais qui n'a pas de localisation corporelle spécifique et qui n'a pas besoin d'être concentré sur une activité particulière<sup>208</sup> ; et (d) une attitude, être heureux de quelque chose, plus spécifiquement être heureux de croire que ce qui procure le plaisir est bon<sup>209</sup>. Selon Halwani, les quatre phénomènes peuvent tous être pertinents pour le sexe. Cependant les deux premiers sont les plus importants car ils décrivent chacun un type de plaisir sexuel, tandis que le troisième est généralement le sentiment consécutif à l'activité sexuelle, enfin le quatrième concerne les croyances sur le sexe<sup>210</sup>. Pour illustrer un peu les différences, notons que le plaisir de l'orgasme est l'exemple évident du plaisir comme sensation pour (a) ; par rapport au plaisir comme jouissance (b) c'est l'expérience habituelle que les gens éprouvent pendant l'activité sexuelle<sup>211</sup> ; l'exemple du plaisir comme sentiment (c) peut décrire le sentiment quand les gens ressentent de l'exaltation grâce à avoir eu de bons rapports sexuels ; et finalement le plaisir décrit comme attitude propositionnelle (d) quand les gens s'en réjouissent<sup>212</sup>.

Il est important de différencier les quatre conceptions du plaisir sexuel puisque les expériences sexuelles sont assez complexes, et il peut y avoir des tensions entre les quatre façons de ressentir le plaisir à partir d'une même expérience. A titre d'exemple, une personne peut éprouver du plaisir en tant que sensation pendant un acte sexuel, mais par contre ne pas apprécier l'activité en elle-même. Ou la personne peut éprouver des sensations agréables et apprécier l'acte au moment de son accomplissement, mais en ressentir de la répulsion plus tard. Ou la personne peut ressentir des sensations douloureuses lors de l'activité sexuelle mais apprécier l'activité, et s'en réjouir. Ou encore, la personne peut endurer l'acte sexuel, avoir un orgasme et après ressentir des nausées par

---

<sup>208</sup>A. GOLDMAN, « Pleasure », dans *Philosophy: Sex and Love*, James M. Petrik et Arthur Zucker (eds), Farmington Hills, MI: Macmillan Reference USA, 2016, p. 88.

<sup>209</sup>*Ibid.*, p. 83 et 90.

<sup>210</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

<sup>211</sup>Halwani fait une différence entre a) orgasme et b) jouissance. Cependant nous trouvons un peu obscur cette différenciation. Notamment Halwani a un intérêt de différencier et valoriser la sensation unique de l'orgasme, mais nous ne voyons pas claire la différence entre ces deux formes de plaisir. En fait, on pourrait affirmer que l'orgasme est la finalisation de la jouissance, mais il s'agit de la même catégorie de plaisir, en tant que sensation. De cette manière, nous considérons plus adéquat simplement de rassembler ces deux options dans la catégorie sensation.

<sup>212</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

rapport à ce qu'elle a fait sexuellement<sup>213</sup>. Bref, il y a beaucoup de possibilités de combinaisons des quatre formes de plaisir sexuel. Cela montre la difficulté du phénomène et presque l'impossibilité à choisir une conception unique du plaisir sexuel pour le définir.

Pourtant, il y a une tendance à privilégier le plaisir comme sensation en raison de l'idée que le plaisir de l'orgasme est unique. En tant que sensation physique, cette sensation est unique dans la façon dont elle se ressent et dans son intensité. Tout comme cette sensation peut différer entre les hommes et les femmes, cette sensation peut varier aussi entre les individus indépendamment de leur genre, d'autant plus que l'expérience féminine de l'orgasme peut être plus variée, les femmes semblant éprouver différents types d'orgasmes<sup>214</sup>. Si on considère que le plaisir de l'orgasme est unique et si nous considérons l'hypothèse que la masturbation produit des orgasmes souvent plus facilement obtenus et plus intenses que les relations sexuelles en couple, pourquoi les gens préfèrent-ils dans leur majorité les relations sexuelles avec quelqu'un d'autre ? Ce questionnement nous permet d'affirmer que le plaisir comme sensation, ici compris comme le plaisir de l'orgasme, n'est pas le seul plaisir cherché dans les activités sexuelles. Selon Soble, d'autres objectifs du désir sexuel<sup>215</sup> sont toucher, sentir, embrasser ou lécher. Ce sont d'autres façons d'atteindre le plaisir sexuel. En conséquence, nous pouvons affirmer que les gens préfèrent le plaisir de l'orgasme à travers ces autres objectifs.

Cette discussion sur la signification du plaisir sexuel est importante pour définir le désir sexuel et de l'activité sexuelle, puisque cette triade est interdépendante. Igor Primoratz par exemple, postule un système cohérent entre cette triade conceptuelle. Pour lui, l'activité sexuelle est définie comme une activité qui tend à satisfaire le désir sexuel, qui est lui-même défini comme le désir de certains plaisirs corporels<sup>216</sup>. Bien que la définition de chaque concept puisse être discuté, le système de Primoratz réunit les trois concepts de façon cohérente. Néanmoins, si l'activité sexuelle se définit en termes de désir sexuel, qui est défini à son tour en termes de plaisir corporels, alors nous devrions nous demander quelle forme de plaisir sexuel ou quelle conception de plaisir considère Primoratz La première réponse évidente est le plaisir en tant que sensation, c'est-à-dire ce plaisir qui est ressenti dans les parties sexuelles du corps et dans les organes génitaux<sup>217</sup>. Selon Halwani,

---

<sup>213</sup>*Id.*

<sup>214</sup>C. MESTON et D. BUSS, « Why Humans Have Sex », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 36, n° 4, 2007, p. 478-480; K. WALLEN et E. LLOYD, « Female Sexual Arousal: Genital Anatomy and Orgasm in Intercourse », *Hormones and Behavior*, vol. 59, 2011, p. 780-783.

<sup>215</sup>A. SOBLE, *Sexual Investigations, op. cit.*, p. 85-86.

<sup>216</sup>I. PRIMORATZ, *Ethics and Sex*, London and New York: Routledge, 1999, p. 46.

<sup>217</sup>*Id.*



puisque la conception de Primoratz repose primordialement sur le plaisir comme sensation, il faudrait finalement comprendre les autres types de plaisir en termes de sensation. Par exemple, ce qui fait du plaisir sexuel une jouissance sexuelle, c'est son lien avec l'excitation du corps. Cela implique que le plaisir sensoriel est plus fondamental en matière de sexe<sup>218</sup>. Le plaisir sexuel en tant que jouissance survient sur le plaisir sexuel en tant que sensation et il aboutit souvent à l'orgasme, un résultat qui vient à la fin de l'activité. En conséquence, le plaisir sexuel semble être le principal motif de l'activité sexuelle, bien que l'activité sexuelle puisse avoir d'autres objectifs<sup>219</sup>. En résumé, les plaisirs sexuels en tant que jouissances et en tant que sentiments pourraient ainsi être dépendants des plaisirs sexuels en tant que sensations<sup>220</sup>. Le plaisir sexuel comme sensation s'impose ainsi comme la principale motivation pour avoir des relations sexuelles et son concept nous fournit une bonne façon de définir l'activité sexuelle et le désir sexuel. Néanmoins, il nous reste à savoir quel concept est prioritaire et comment ordonner conceptuellement les éléments de la triade : désir, activité et plaisir sexuel <sup>221</sup>.

## 2. Les approches internalistes et externalistes

Alan Soble, dans son article « Sexual Use and What To Do About It : Internalist and Externalist Sexual ethics »<sup>222</sup>, expose cinq approches de la philosophie du sexe qui essaient de donner des solutions au problème de la nature objectifiante du sexe. Ce problème a été posé initialement par Kant et nous pouvons le synthétiser comme l'impossibilité de réconcilier l'impératif catégorique et le désir sexuel des êtres humains. La deuxième formule de l'impératif nous dit : « agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin et, jamais simplement comme moyen »<sup>223</sup>. La formule nous demande de ne pas nous traiter nous-mêmes et les autres simplement comme des moyens, mais nous pouvons inférer qu'il est permis de traiter autrui et nous-mêmes comme moyen tant que nous sommes également traités comme des personnes, c'est-à-dire tant que notre humanité est traitée comme une fin<sup>224</sup>. Le problème est de savoir comment respecter cette formule dans notre vie sexuelle, et si le désir sexuel en soi et si la nature du sexe contraignent les gens à se

---

<sup>218</sup>A. GOLDMAN, « Pleasure », art. cité., p. 95.

<sup>219</sup>C. MESTON et D. BUSS, « Why Humans Have Sex », art. cité., p. 478.

<sup>220</sup>*Id.*

<sup>221</sup>R. JACOBSEN, « Desire, Sexual », *op. cit.*, p. 228.

<sup>222</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », *Essays in Philosophy*, vol. 2, n° 2, 2001, p. 37-54.

<sup>223</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2018, p. 108.

<sup>224</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 39.

traiter comme simples moyens et non pas comme des fins<sup>225</sup>. Soble nous présente une typologie de divers types de solutions à ce problème et évalue les enjeux conceptuels de ces cinq types de solutions : l'internalisme comportemental, l'internalisme psychologique, l'externalisme faible, l'externalisme fort minimaliste et l'externalisme fort étendu. Soulignons que les solutions internalistes proposent de modifier le caractère de l'activité sexuelle et ce afin que les personnes satisfassent la deuxième formule de l'impératif. Il propose ainsi d'établir des restrictions sur la façon dont les actes sexuels sont effectués<sup>226</sup>. Les solutions externalistes quant à elles, exigent que nous formulions des restrictions sur les conditions dans lesquelles les activités sexuelles sont effectuées, par conséquent il nous faudra définir des contextes spécifiques où les personnes peuvent à la fois satisfaire l'impératif catégorique et vivre leur sexualité<sup>227</sup>.

## 2.1. L'internalisme comportemental

L'idée centrale de l'internalisme comportemental est que ce sont les composantes physiques des actes sexuels font la différence morale. Soble se sert principalement de la conceptualisation d'Alan Goldman, qui définit le désir sexuel comme le désir de contact avec le corps d'une autre personne et du plaisir produit à ce contact<sup>228</sup>. Goldman affirme que d'un point de vue kantien, utiliser d'autres individus pour des bénéfices personnels est immoral seulement lorsque les bénéfices ne sont pas mutuels<sup>229</sup>. Pour Goldman, le fait de répondre aux désirs sexuels du partenaire est une façon de reconnaître son humanité. Quand la personne reconnaît un partenaire comme un sujet avec des demandes et des désirs, en cédant à ces désirs, en se permettant d'être aussi un objet sexuel, en donnant du plaisir ou encore en faisant en sorte que les plaisirs soient réciproques, l'acte sexuel n'est pas immoral<sup>230</sup>. De cette manière, pour réconcilier l'impératif catégorique avec la vie sexuelle des individus, l'individu doit s'assurer de fournir du plaisir sexuel à son partenaire, car de cette façon l'individu fait des fins du partenaire ses propres fins.

La proposition de Goldman semble être conforme au défi kantien, cependant, Soble indique qu'il est aussi important de se demander pourquoi la personne devrait satisfaire le plaisir son partenaire. Une première réponse à cette question est simplement que satisfaire les désirs sexuels du partenaire

---

<sup>225</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, (1775-1780), trad. fr. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Françaises, 1997, p. 291.

<sup>226</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 39.

<sup>227</sup>*Ibid.*, p. 42.

<sup>228</sup>A. GOLDMAN, « Plain Sex », art. cité., p. 268.

<sup>229</sup>*Id.*

<sup>230</sup>*Id.*

contribue à satisfaire ses propres désirs<sup>231</sup>. Une seconde réponse est que satisfaire les désirs du partenaire peut être réalisé juste pour satisfaire l'autre, sans avoir un motif de satisfaction de ses propres désirs<sup>232</sup>. En ce sens, la satisfaction sexuelle de l'autre est considérée comme une fin en soi, comme quelque chose de précieux et non pas comme quelque chose qui a une valeur instrumentale. Soble souligne que cela peut poser des problèmes : cela peut conduire à penser que la personne doit être prête à satisfaire sexuellement l'autre, même lorsque cela ne contribue pas à sa propre satisfaction ou lorsque cela va à l'encontre de son propre plaisir, cas dans lequel il n'est alors pas possible d'accomplir l'objectif d'atteindre le plaisir mutuel<sup>233</sup>.

Soble catégorise Goldman comme un internaliste comportemental, en ce qu'il affirme que pour rendre moralement acceptable l'activité sexuelle, la seule chose qu'il faut faire est procurer du plaisir au partenaire<sup>234</sup>. En revanche Goldman n'affirme pas que fournir du plaisir se fait avec un motif bienveillant ou un but pur. Dans le cas où donner du plaisir à l'autre n'est qu'un mécanisme pour atteindre le plaisir propre, alors la personne continue à traiter l'autre comme un moyen seulement. Selon Soble, la solution internaliste comportementale ne fonctionne que si donner du plaisir sexuel au partenaire se fait comme un don inconditionnel, sans rien attendre en retour<sup>235</sup>. Mais la solution de Goldman ne tient pas compte des engagements kantien, à savoir que nous ne devons pas prendre les fins de l'autre comme les nôtres, uniquement parce que cela nous est utile pour générer notre propre plaisir ou atteindre nos propres objectifs sexuels. Dans la façon dont est formulé le problème par Kant, ce n'est pas seulement le comportement, mais aussi l'attitude qui est moralement importante.

De plus, Goldman ne fait pas face à la nature objectifiante du désir et de l'activité sexuelle. Pour Soble, en réalité la solution de Goldman transforme le problème de l'objectification sexuelle en un problème de justice distributive<sup>236</sup> : puisque le sexe est permis moralement si le plaisir est réciproque, mais l'objectification continue à être présente, alors l'activité sexuelle est non seulement moralement bonne pour les deux participants, mais elle est permise, en ce que l'objectification devient réciproque et l'acte sexuel est mutuellement bénéfique<sup>237</sup>. En réalité, ce qui est moralement problématique dans le sexe pour Goldman, c'est qu'une seule personne éprouve

---

<sup>231</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 39.

<sup>232</sup>*Id.*

<sup>233</sup>*Id.*

<sup>234</sup>*Ibid.*, p. 40.

<sup>235</sup>*Id.*

<sup>236</sup>*Id.*

<sup>237</sup>*Id.*

du plaisir et que l'autre porte la responsabilité de le lui fournir. C'est pour cela qu'il affirme que le sexe unilatéral est immoral.

## 2.2. L'internalisme psychologique

L'idée principale de l'internalisme psychologique est que certaines attitudes mentales doivent être présentes pour que l'activité sexuelle soit permise. Pour conceptualiser cette approche Soble se sert principalement de la conception de Jean Hampton. Selon Soble, dans son article « Defining Wrong and Defining Rape » Hampton expose un point similaire à celui de Goldman : « quand le sexe consiste autant à plaire à autrui qu'à se faire plaisir, il n'implique pas d'utiliser l'autre comme moyen et incorpore réellement l'idée de respect et le souci des besoins d'autrui »<sup>238</sup>. De cette façon, la satisfaction du plaisir mutuel résout, apparemment, le problème kantien. Cependant il doit y avoir des différences entre la théorie de Hampton et celle de Goldman pour pouvoir différencier l'internalisme comportemental de l'internalisme psychologique. Hampton affirme que les actes sexuels doivent être accompagnés et contraints par certaines attitudes mentales assurant la satisfaction de la deuxième formule de l'impératif. La philosophe affirme ainsi que l'humanité des personnes n'est jamais plus engagée que dans l'acte sexuel, en ce que chaque partenaire se met dans une position où son comportement peut confirmer, menacer, célébrer ou abuser de l'humanité de l'autre<sup>239</sup>. Raison pour laquelle Hampton rejette toutes les situations sexuelles où un partenaire ou les partenaires se comportent d'une manière personnellement humiliante, situations qui génèrent de la honte, de la haine de soi ou qui donnent l'impression d'être une chose. Ces formes de comportement sont des marqueurs des attitudes psychologiques des individus et d'un manque de respect qui détruit la moralité de l'expérience<sup>240</sup>. Pour résumer, Hampton défend que l'activité sexuelle doit être accompagnée de certaines attitudes affirmant l'humanité des personnes engagées et se manifestant dans l'activité sexuelle elle-même. Ainsi, les attitudes qui répudient ou diminuent l'humanité des partenaires sont moralement mauvaises et détruisent le plaisir mutuel<sup>241</sup>. A titre d'exemple, les relations sexuelles occasionnelles et les relations sadomasochistes manifestent des attitudes qui pour Hampton n'affirment pas l'humanité des partenaires. Dans le premier cas des relations occasionnelles, les deux personnes cherchent à satisfaire leur propre désir sexuel, mais ce type de relation ne permet

---

<sup>238</sup>J. HAMPTON, « Defining Wrong and Defining Rape », dans *A Most Detestable Crime: New Philosophical Essays on Rape*, Keith Burgess-Jackson, ed., New York: Oxford University Press, 1999, p. 119.

<sup>239</sup>*Ibid.*, p. 148.

<sup>240</sup>*Id.*

<sup>241</sup>*Id.*

pas d'affirmer l'humanité de l'autre. Dans le cas des relations sadomasochistes, elles impliquent des attitudes de négation de l'humanité de l'autre<sup>242</sup>.

Soble remarque pourtant que les relations occasionnelles et les relations sadomasochistes peuvent souvent produire du plaisir sexuel. Cela remet en cause la théorie de Hampton, car elle affirme que le sexe moralement permis implique du plaisir sexuel mutuel, alors que les attitudes irrespectueuses et moralement interdites détruisent le plaisir mutuel. Pour faire face à cette objection, Hampton a deux possibilités : soit elle accepte que les relations occasionnelles et sadomasochistes sont moralement permises parce qu'elles produisent du plaisir ; soit elle se voit obligée de reformuler ses critères afin de prouver la non-moralité des relations occasionnelles et sadomasochistes. Pour Soble, l'option la plus cohérente qui correspond avec la théorie de Hampton est d'introduire un double critère pour que l'activité sexuelle soit moralement bonne : c'est seulement si l'activité sexuelle produit du plaisir mutuel et qu'elle incorpore des attitudes affirmant l'humanité des personnes, qu'elle est permise moralement<sup>243</sup>. Pour Hampton, ce double critère exclurait par exemple des relations sexuelles occasionnelles, la prostitution et la sexualité sadomasochiste, peu importe si ces activités sont sexuellement satisfaisantes. Néanmoins, il est légitime de nous demander pourquoi ces formes de relations sexuelles impliqueraient-elles la négation de l'humanité de l'autre. Le principal problème pour Hampton est que dans sa théorisation il n'y a aucun critère de l'affirmation de l'humanité, mis à part la production du plaisir sexuel mutuel<sup>244</sup>. Ainsi, il faudrait fournir un nouveau critère pour pouvoir déterminer les attitudes qui affirment l'humanité des partenaires, et donc, proposer un double critère de moralité des relations sexuelles pourrait fonctionner<sup>245</sup>.

### 2.3. L'externalisme faible

En règle générale, l'externalisme exige que nous placions des restrictions sur les conditions dans lesquelles les activités sexuelles sont effectuées afin qu'elles soient moralement bonnes<sup>246</sup>. En ce sens, il faudra définir correctement dans quel contexte les actes sexuels se

---

<sup>242</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 41.

<sup>243</sup>*Ibid.*, p. 42.

<sup>244</sup>*Id.*

<sup>245</sup>Nous considérons nécessaire de proposer un nouveau critère pour pouvoir déterminer les attitudes affirmant l'humanité des personnes. Par exemple, le respecter de l'autonomie de l'autre, la prise en compte du consentement libre et éclairé ou la construction d'un contexte de respect mutuel. Cependant, toutes ces options font partie des conceptions externalistes, raison pour laquelle l'internalisme psychologique de Hampton serait insatisfaisant pour résoudre l'objection.

<sup>246</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 42.

produisent pour que les personnes puissent satisfaire la deuxième formule de l'impératif catégorique. Soble identifie trois types d'externalisme : l'externalisme faible, l'externalisme fort minimaliste et l'externalisme fort étendu. Une distinction est à noter entre l'externalisme faible et l'externalisme fort. Pour le premier, le consentement libre et éclairé est à la fois nécessaire et suffisant pour la moralité des actes sexuels<sup>247</sup>. En revanche l'externalisme fort soutient que quelque chose au-delà du consentement libre et éclairé est nécessaire, pour que l'activité sexuelle soit moralement bonne. En ce qui concerne la distinction entre l'externalisme minimaliste et l'externalisme étendu, la principale différence est que le premier exige seulement que le contexte de l'activité soit défini et le caractère des actes sexuels ne sera pas modifié. Enfin, l'externalisme étendu soutient que l'exigence d'un contexte bien défini et la mise en contexte affectent le caractère des actes sexuels<sup>248</sup>.

Soble utilise la théorisation de Thomas Mappes pour exposer l'externalisme faible. Dans la théorie sexuelle de Mappes, seules de faibles contraintes contextuelles sont nécessaires. La plus importante est le consentement libre et éclairé des personnes impliquées dans une relation sexuelle. Ce critère est à la fois nécessaire et suffisant pour que l'activité sexuelle soit moralement bonne. A ce propos, Soble remarque que la formulation de Mappes retient le critère du consentement sans contenu conceptuel. Il remarque aussi qu'il s'agit d'un critère entièrement procédural<sup>249</sup>. Mappes n'évalue pas la forme ni la nature de l'acte sexuel, il n'évalue ni quelles parties du corps sont impliquées ni qui sont les personnes engagées dans l'acte sexuel ou de quelle manière les actes sont accomplis. Il évalue seulement les conditions dans lesquelles cette activité sexuelle a lieu. Nous voyons une différence claire avec l'internalisme, parce que pour l'externalisme de Mappes, il n'est pas nécessaire que les actes accomplis produisent du plaisir sexuel et *a fortiori* un plaisir mutuel<sup>250</sup>. Pour Mappes : « A utilise immoralement B si et seulement si A agit intentionnellement d'une manière qui viole l'exigence selon laquelle l'implication de B dans les fins de A doit être basée sur le consentement éclairé et volontaire de B »<sup>251</sup>. De cette façon, Mappes soutient que la présence du consentement libre et éclairé satisfait la deuxième formule de l'impératif. Mappes utilise le critère du consentement pour toute activité humaine et pas exclusivement pour les activités sexuelles, il croit que l'activité sexuelle devrait être régie par des principes moraux qui s'appliquent en général au comportement humain. De cette manière, il passerait outre

---

<sup>247</sup>*Id.*

<sup>248</sup>*Id.*

<sup>249</sup>*Id.*

<sup>250</sup>*Id.*

<sup>251</sup>T. MAPPEES, « Sexual Morality and the Concept of Using Another Person », dans *Social Ethics*, Thomas Mappes and Jane Zembaty (ed), New York: McGraw-Hill, 1992, p. 203- 204.

l'interprétation kantienne de la nature objectifiante du sexe et sa proposition satisfierait la deuxième formule dans tous contextes et aussi en matière sexuelle<sup>252</sup>.

Mappes affirme que respecter une personne implique reconnaître chacun comme l'autorité légitime en tant qu'être rationnel<sup>253</sup>. De cette manière, le consentement de la personne est l'expression de son autonomie, à travers laquelle, par exemple, l'individu exprime s'il accepte ou pas d'être utilisé à des fins sexuelles. Respecter son choix signifie prendre au sérieux sa capacité à raisonner, à faire des choix et à être autonome. Ne pas accepter ou ne pas valider le consentement d'une personne qui veut être utilisée à des fins sexuelles c'est ne pas respecter son autonomie, c'est agir d'une façon paternaliste irrespectueuse. Au contraire, prendre le consentement de l'autre au sérieux peut être un moyen de considérer les fins sexuelles de l'autre comme les siennes. Selon Soble, l'argument de Mappes peut-être lu comme une déclaration de libertarisme moral<sup>254</sup>.

Il n'en reste pas moins, que l'argument de Mappes ne tient pas compte réellement du problème kantien de la sexualité. Parce que pour Kant le problème n'est pas seulement qu'une personne peut formuler de fausses promesses, ou employer de la force, ou des menaces pour avoir des relations sexuelles<sup>255</sup>. Pour Kant, le problème sexuel se pose même dans les cas où les deux personnes donnent un consentement parfaitement libre et éclairé. Puisque dans tous les cas l'inclination sexuelle empêche de voir autrui comme une fin en soi, selon Kant, la nature même de l'inclination fait que l'autre personne est vue et traitée comme une chose. L'externalisme faible ne va pas au cœur du problème posé par Kant. La seule forme d'objectification sexuelle que Mappes considère est le cas dramatique du viol<sup>256</sup>. Mais Mappes ne traite pas le problème de la nature intrinsèquement objectifiante de la sexualité. Kant apparaît accepter en effet le critère du

---

<sup>252</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 43.

<sup>253</sup>T. MAPPES, « Sexual Morality and the Concept of Using Another Person », art. cité., p. 203-204.

<sup>254</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 43. La théorie libertaire est étroitement liée à la tradition libérale classique. Cette théorie soutient une distinction forte entre la sphère publique et la sphère privée de la vie ; elle insiste sur le statut des individus comme moralement libres et égaux, impliquant une forte exigence de souveraineté des individus ; et cette théorie exige de traiter les personnes comme des titulaires de droits, y compris comme des titulaires de droits sur la propriété. Les libertariens accordent une grande valeur à la liberté individuelle et voient cela comme justifiant de fortes protections pour la liberté individuelle. La plupart de libertariens se concentrent davantage sur l'idée de la propriété de soi. En ce sens, les gens ont un ensemble de droits très stricts sur eux-mêmes. Cela comprend (1) les droits de contrôler l'utilisation de l'entité : y compris un droit à la liberté de l'utiliser ainsi qu'un droit de revendication que d'autres ne l'utilisent pas sans son consentement, (2) les droits de transférer ces droits à d'autres (par vente, location, don ou prêt), (3) les immunités contre la perte non consensuelle de ces droits, (4) les droits d'indemnisation au cas où d'autres utiliseraient l'entité sans son consentement, et (5) les droits d'exécution. B. VAN DER VOSSSEN, « Libertarianism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 04 juin 2021 : <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>

<sup>255</sup>*Ibid.*, p. 44.

<sup>256</sup>T. MAPPES, « Sexual Morality and the Concept of Using Another Person », art. cité., p. 207.

consentement mappésien, concernant le travail fait par autrui. Mais il le rejette pour les activités sexuelles<sup>257</sup>. Cette question est vraiment intéressante : de savoir pourquoi pour Kant le consentement ne résout-il pas le problème du sexe. Pour Soble, le rejet de la solution proposée par Mappes suggère que Kant percevait des problèmes plus profonds dans le désir et l'activité sexuels, des problèmes qu'évidemment Mappes ne reconnaît pas<sup>258</sup>. Kant trouve quelque chose de problématique dans l'interaction sexuelle qui ne se produit pas, par exemple, dans l'échange commercial non sexuel d'un bien ou dans l'établissement d'un contrat de travail. Tandis que Mappes ne voit là aucune différence morale. Finalement, de la même façon que Goldman, Mappes assimile l'activité sexuelle à toutes les autres activités humaines. Raison pour laquelle la proposition de Mappes dépend de la thèse selon laquelle l'activité sexuelle n'est pas si différent des autres activités humaines<sup>259</sup>.

## 2.4. L'externalisme fort minimaliste

En ce qui concerne l'externalisme fort Soble identifie deux versions : l'approche minimaliste et l'approche étendue. Soble prend comme principale représentante de ces deux approches Martha Nussbaum, même si leur conceptualisation présente de petites différences. Par rapport à l'externalisme fort minimaliste, Soble affirme que pour Nussbaum, l'objectification sexuelle est moralement permise dans le contexte d'une relation fondée sur le respect mutuel :

Si je suis avec mon amant sur le lit et que j'utilise son pénis pour ma satisfaction sexuelle, il ne semble y avoir rien de pernicieux dans cette objectification instrumentale, à condition que je le fasse avec son consentement et sans lui causer de douleur indésirable, à condition également que je le fasse dans le cadre d'une relation dans laquelle il est généralement traité comme plus qu'un pénis. Cela suggère que ce qui pose problème n'est pas l'instrumentalisation en soi mais de traiter quelqu'un principalement ou simplement comme un instrument [par exemple, un pénis]. Le contexte global de la relation devient ainsi fondamental.<sup>260</sup>

Nussbaum défend la thèse qu'une perte d'autonomie et d'individualité dans le sexe, et la réduction d'une personne à son corps ou à ses parties sexuelles, est moralement acceptable lorsqu'elle survient dans une relation psychologiquement et moralement saine, où la personnalité des individus est généralement reconnue<sup>261</sup>. À première vue, cette solution au problème semble

---

<sup>257</sup>E. KANT, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 290.

<sup>258</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 44.

<sup>259</sup>*Id.*

<sup>260</sup>M. NUSSBAUM, « Objectification », dans *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 223.

<sup>261</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 45.



plausible, dans la mesure où globalement les partenaires se traitent respectueusement et reconnaissent leur humanité. Pour Soble néanmoins, la solution au problème est incompatible avec la deuxième formule de Kant, car ce principe exige qu'une personne soit traitée comme une fin et en même temps qu'elle soit traitée comme un moyen. L'idée de Nussbaum semble être que de petits moments d'objectification potentiellement nocifs sont rendus moralement permis, en vertu du cadre globalement non objectifiant, en vertu des conditions saines et de respect mutuel qui composent la relation<sup>262</sup>. Evidemment, ce sont des conditions idéales pour développer des relations sexuelles moralement saines, mais avoir ces conditions n'attaquent pas le problème de la nature objectifiante du sexe.

Remarquons que selon Soble, la solution minimaliste de Nussbaum peut être valide pour une certaine forme d'utilitarisme<sup>263</sup>, mais pas pour Kant. Car l'externalisme minimaliste ne tente pas de réinterpréter la nature de l'acte sexuel, il la laisse exactement telle qu'elle est, c'est-à-dire, de nature essentiellement objectifiante selon la conceptualisation de Kant<sup>264</sup>. De plus, il nous semble que l'exigence de ne pas traiter quelqu'un simplement comme un moyen est une exigence qui doit s'accomplir à tout moment et pas seulement à certains moments. Pour cette raison nous devrions rejeter la solution minimaliste de Nussbaum, parce que pour elle traiter quelqu'un comme un moyen à certains moments est permis moralement, tant qu'il est traité principalement comme une personne à d'autres moments<sup>265</sup>, de cette manière la solution ici proposée violerait la deuxième formule de l'impératif<sup>266</sup>.

## 2.5. L'externalisme fort étendu

---

<sup>262</sup>*Ibid.*, p. 46.

<sup>263</sup>Soble n'indique pas quelle forme d'utilitarisme, cependant il s'agit forcément d'une forme de conséquentialisme, puisque l'action juste est entièrement comprise en termes de conséquences produites. De cette façon, nous pourrions proposer une forme d'utilitarisme classique comme celle de John Stuart Mill. Une forme d'utilitarisme orientée d'après le principe de non-nuisance. Selon cette version d'utilitarisme, nous sommes le genre d'êtres qui ont des sentiments sociaux, des sentiments pour les autres, pas seulement pour nous-mêmes. Nous nous soucions d'eux, et lorsque nous percevons des dommages pour eux, cela provoque des expériences douloureuses en nous. Quand on se perçoit comme l'agent de ce mal, les émotions négatives sont centrées sur soi, on se sent coupable de ce qu'on a fait. D. BRINK, « Mill's Moral and Political Philosophy », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021: <https://seop.illc.uva.nl/entries/mill-moral-political/>

<sup>264</sup>*Id.*

<sup>265</sup>Soble interprète la thèse de Nussbaum comme si elle distinguait temporellement seulement les « moments » d'objectification des autres. Mais si ces moments sont pris dans un contexte ou cadre global non-objectifiant, respectant donc l'impératif de Kant, cette distinction temporelle n'a pas de pertinence normative car elle ne remet pas en cause le cadre global. Nous allons voir que cette objection de Soble n'est pas satisfaisante et elle sera reprise dans l'analyse de l'externalisme fort étendu.

<sup>266</sup>*Id.*

Cette version de l'externalisme expose deux thèses principales : la première fait référence aux contextes appropriés dans lesquels l'activité sexuelle est permise ; la deuxième thèse fait référence à la compréhension de la nature des actes sexuels<sup>267</sup>. Un des changements plus remarquables en comparaison avec l'externalisme minimaliste est l'introduction d'une compréhension positive de l'objectification sexuelle. En soi, ce phénomène n'est pas\_bénéfique pour l'épanouissement des individus, mais il peut y avoir des cas où les personnes le souhaitent et où il contribue à la vie sexuelle en couple et à l'épanouissement individuel<sup>268</sup>. Nussbaum affirme que l'objectification est une chose merveilleuse ou tout au moins positive dans certains contextes :

Il y a un sens auquel les deux parties mettent de côté leur individualité et s'identifient à leurs organes corporels. Ils se voient en fonction de ces organes. Et pourtant, la suggestion de Kant selon laquelle, dans une telle focalisation sur des parties, il y a un déni de l'humanité semble tout à fait erronée. L'intense concentration de l'attention sur les parties corporelles semble une addition, plutôt qu'une soustraction.<sup>269</sup>

En ce sens, Nussbaum prétend donner une nouvelle compréhension de la sexualité et de l'objectification : dans les contextes où la relation de couple permet un développement durable, mutuel et respectueux des partenaires, la réduction au corps et aux parties sexuelles est un ajout à la personnalité, pas une privation<sup>270</sup>. La philosophe soutient que la réduction d'une personne à la chair, la perte d'autonomie et d'individualité, peuvent être une bonne chose. Car cela permet d'élargir la sphère de son activité et de son épanouissement individuel, personnel et sexuel<sup>271</sup>. Cependant, il est fondamental d'insister pour nous sur l'exigence des bonnes conditions pour que l'objectification soit positive. C'est seulement dans le contexte d'une relation durable et respectueuse mutuellement qu'il est permis et bon que les personnes s'identifient pleinement à leur corps, à leurs organes génitaux, car dans le reste de la relation, elles sont traitées entièrement comme des personnes<sup>272</sup>.

Pour Nussbaum, l'identification et la réduction de la personne à son corps dans la relation sexuelle semble être une expérience nécessaire pour la réalisation du potentiel sexuel des personnes. Soble comprend cette idée comme une vérité métaphysique postulée par Nussbaum<sup>273</sup>. Au-delà de du caractère métaphysique de cette thèse, Soble se demande : serait-il raisonnable de considérer

---

<sup>267</sup>*Id.*

<sup>268</sup>M. NUSSBAUM, « Objectification », art. cité., p. 230.

<sup>269</sup>*Ibid.*, p. 229.

<sup>270</sup>A. SOBLE, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », art. cité., p. 47.

<sup>271</sup>*Id.*

<sup>272</sup>*Id.*

<sup>273</sup>*Id.*

comme immoral le fait de ne pas réaliser une partie du potentiel humain. Cette observation nous paraît légitime, surtout en prenant en compte la compréhension kantienne de la sexualité : de cette manière, la personne pourrait compléter ou atteindre la plénitude de son humanité uniquement de manière morale tandis que l'objectification ne le permettrait pas<sup>274</sup>. Précisons que le débat sur la réduction et l'identification de la personne à ses organes sexuels, avec son corps, est un aspect essentiel de la problématisation kantienne du sexe. Soble affirme que la thèse métaphysique de Nussbaum ne justifie pas la réduction de la personne à son corps et, par conséquent, ne justifie pas la compréhension positive de l'objectification sexuelle<sup>275</sup>

Pourtant, Soble ne justifie pas en quoi l'idée de Nussbaum est une vérité métaphysique. Peut-être parce qu'il lit cette idée comme une affirmation sur la réalisation du potentiel sexuel des personnes en elles-mêmes, ou bien comme une affirmation sur la réalisation de ce potentiel, qui ne doit pas être limitée au niveau purement physique. Cependant il n'est pas nécessaire de considérer l'idée de Nussbaum comme une vérité métaphysique. Même si l'on ne parle pas de la réalisation du potentiel sexuel des personnes en elles-mêmes, nous pouvons accepter que pour avoir des relations sexuelles, il est nécessaire de s'engager dans une expérience physique qui peut entraîner la réduction de la personne à son corps. Possiblement exiger la réduction nécessaire de la personne à son corps afin de réaliser le potentiel sexuel des personnes est une thèse trop forte, mais nous pouvons interpréter cette idée d'avantage comme une idée empirique ou descriptive, plutôt que métaphysique. Donc, si nous acceptons que pour avoir des relations sexuelles il faut s'engager dans une expérience physique qui peut entraîner la réduction de la personne à son corps, alors la thèse de Nussbaum justifie effectivement la compréhension neutre ou éventuellement positive de l'objectification sexuelle. Le problème vis-à-vis de Kant et, consécutivement, pour l'interprétation de Soble, est de comprendre la thèse de la réduction au corps comme une idée qui va à l'encontre de la morale. Comme si la réduction au corps entraînait la négation de l'humanité et du caractère morale de la personne. Précisément Nussbaum attaque ce postulat kantien, en affirmant que la réduction au corps en elle-même n'est pas moralement problématique.

En ce qui concerne l'établissement des bonnes conditions d'une relation sexuelle, Soble s'inquiète de l'exigence d'une relation durable. Clairement, pour l'externalisme fort étendu de Nussbaum, le sexe occasionnel et les relations sexuelles entre inconnus sont moralement mauvais, puisque le contexte requis pour que l'objectification devienne positive n'est alors pas présent<sup>276</sup>. Pourtant,

---

<sup>274</sup>*Id.*

<sup>275</sup>*Id.*

<sup>276</sup>*Id.*

pour beaucoup de gens la connaissance sexuelle entre les partenaires semble être une expérience importante pour déterminer si une relation continue ou pas. Nussbaum serait obligée d'affirmer que l'objectification sexuelle est autorisée et génère quelque chose de positif pour l'épanouissement des personnes et de la relation, mais qu'elle n'est pas permise pour établir une relation et mieux se connaître dans la perspective d'une future relation durable. Selon ceci, les personnes ne pourraient pas s'engager dans une activité sexuelle au début de leur rencontre ou avant qu'elles n'établissent une relation respectueuse et durable<sup>277</sup>. Pourtant dans la vie pratique, se livrer à une activité sexuelle apporte des informations importantes sur les individus, même lorsque les personnes ne se connaissent pas très bien. Malgré tout, Nussbaum ne pourrait pas soutenir que l'objectification sexuelle dans les premiers stades de la relation est moralement permise parce que cette activité sexuelle pourrait contribuer à la formation d'une relation durable, relation durable qui réussira plus tard à éliminer l'objectification sexuelle. Pour Soble, cet argument reprend à son compte l'affirmation douteuse selon laquelle les moments moralement mauvais d'une relation sont justifiés ou excusés, en vertu des moments moralement bons plus larges ou plus fréquents de cette relation<sup>278</sup>. Soble comprend la thèse de Nussbaum comme si elle distinguait temporellement les moments mauvais d'objectification des autres, cependant si ces moments sont pris dans un contexte ou cadre global non-objectifiant, la distinction temporelle n'a plus de pertinence normative, en ce qu'elle ne remet pas en cause le cadre global. De plus, Nussbaum soutient que l'objectification sexuelle est en soi neutre moralement, donc ces moments d'objectification ne sont pas nécessairement mauvais, puisque c'est seulement le contexte qui les rend moraux ou immoraux. Bien évidemment, Nussbaum doit aussi affronter l'objection concernant le début des relations dans ces situations le contexte est encore indéterminé. Pour nous, cette objection soulève un problème dans sa thèse concernant la détermination du contexte, et non pas la nature de l'objectification. Nous considérons qu'une possible réponse à l'objection est d'avoir recours au critère de l'externalisme faible, c'est à dire que quand une relation commence et le contexte est encore indéterminé, le consentement libre et éclairé est à la fois nécessaire et suffisant pour la moralité des actes sexuels.

### **3. Le sexe, l'identité de genre et l'orientation sexuelle**

#### **3.1. Le sexe et la loi de genre**

---

<sup>277</sup>*Id.*

<sup>278</sup>*Id.*

Dans les textes que nous avons consultés sur l'objectification sexuelle, nous constatons que les autrices ne font pas de références explicites aux problématiques de genre. Cela ne veut pas dire que ces autrices n'ont pas écrit ni contribué aux débats sur le genre. Mais cela signifie que le concept de genre n'est pas discuté, lorsque nous devons analyser les enjeux sur l'objectification des femmes à partir de ces textes. Chaque autrice parle des femmes selon sa conception particulière des femmes et du genre. Néanmoins, définir et délimiter les concepts de sexe, de genre, d'intersectionnalité, d'intersexualité, de transgenrisme, nous semble enrichissant dans un but de clarification des problématiques de l'objectification sexuelle.

Le genre n'est pas le sexe, ni les femmes, ni la différence des sexes, ni la dimension culturelle de la différence entre les sexes. Mais la définition et conceptualisation du genre exige toujours de faire référence à la dimension biologique du concept, c'est-à-dire au sexe. Une idée erronée à propos du concept genre est de croire qu'il s'agit de l'identité masculine et féminine correspondant à l'expression biologique des différences entre les sexes : mâle et femelle. Au contraire, le genre met en question l'évidence et la certitude de cette différence<sup>279</sup>. De plus, le genre permet de comprendre les identités de genre et les rôles de genre comme des constructions des relations sociales. De plus, la conception binaire des sexes et du genre soutient qu'il n'y a que deux options de sexe : mâle et femelle ; et qu'il n'y a que deux options de genre : masculin et féminin. Cette conception binaire est aussi connue comme la « loi du genre »<sup>280</sup>. En tant que loi, elle confère un caractère normatif au sexe et au genre. En tant que telle, elle prescrit ce qui est naturel ou contre-nature, ce qui est bien ou mal dans la vie sexuelle et sociale des individus, dans la construction des identités, des rôles et des attentes sociales relatifs au sexe et au genre. La loi du genre exclut par exemple tout ce qui ne satisfait pas le caractère binaire du sexe : les personnes intersexuées ; la loi exclut aussi tout ce qui ne respecte pas le caractère binaire du genre : les transgenres.

Ainsi le concept de genre, en tant que concept critique, remet en question l'exclusivité, l'universalité et la naturalité de la binarité du sexe et du genre. Un des objectifs principaux des études de genre est de déconstruire la loi du genre, d'éliminer la fausse idée de la fondation naturelle de cette loi afin d'accepter la mixité des genres comme quelque chose qui ne va pas à l'encontre de la nature et qui de plus n'est pas mauvais socialement. Discriminatoire, la loi du genre concerne de façon directe ou indirecte tous les individus dans le monde. Toutefois, les personnes intersexuelles, les transgenre et les transsexuelles sont les plus affectées et discriminées

---

<sup>279</sup>M. MIKKOLA, « Feminist Perspectives on Sex and Gender », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 5 mai 2021 : <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>

<sup>280</sup>J. DERRIDA, « La loi du genre » (1980), in *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 249-287.

par cette loi. Néanmoins comme l'indique Anne Fausto-Sterling, l'idée qu'il n'existe que deux sexes est profondément ancrée dans la culture occidentale, même si du point de vue biologique il existe des nombreuses gradations entre mâle et femelle<sup>281</sup>. Une preuve de cette réalité est que des médecins chercheurs n'ont reconnu le concept de corps intersexe des êtres humains que très récemment<sup>282</sup>. Pour certaines personnes, il n'en demeure pas moins problématique d'accepter l'existence des personnes intersexuelles. Cette négation s'explique à partir de l'apparent besoin social de maintenir des distinctions claires entre les sexes. A ce propos, Fausto-Sterling affirme que la société rend obligatoire le contrôle des corps intersexes parce qu'ils ignorent cette division en incorporant littéralement les deux sexes<sup>283</sup>. Cette réalité naturelle défie directement les croyances traditionnelles concernant la différence sexuelle, mais aussi les croyances concernant l'identité de genre. Pourtant dans une société historiquement bicatégorisée et hiérarchisée, les gens ne peuvent pas être heureux et productifs s'ils n'appartiennent pas à l'un des deux seuls sexes reconnus<sup>284</sup>. Du point de vue médical et juridique, la bicatégorisation est imposée. Il y a seulement une minorité des pays qui reconnaissent le sexe neutre ou indéterminé, une minorité de pays qui permettent le changement de sexe sans une politique coercitive, et une minorité de pays qui ont des protocoles désormais plus respectueux l'autonomie des personnes intersexuelles<sup>285</sup>.

### **3.2. L'orientation sexuelle, l'objet de désir et l'objectification sexuelle**

Le psychiatre Robert Stoller propose de différencier l'identité de genre et le rôle de genre<sup>286</sup>. Cette différence est importante parce qu'elle nous propose deux notions pour caractériser et différencier personnes transgenres et homosexuelles. L'identité de genre fait référence à la perception propre, à la perception à la première personne du genre : homme, femme ou transgenre<sup>287</sup>. Le rôle de genre fait référence au comportement social attendu en tant qu'homme ou en tant que femme. Nous pouvons nous demander s'il y a un comportement social attendu des personnes transgenres, ou peut-être rompent-elles précisément les comportements sociaux attendus. Distinguer le transgenrisme de l'homosexualité est important, en effet les propos politiques et identitaires des personnes transgenres ne sont pas nécessairement les mêmes des

---

<sup>281</sup>A. FAUSTO-STERLING, *Les Cinq Sexes : Pourquoi mâle et femelle ne sont pas suffisants* (1993), trad. fr. Anne-Emmanuelle Boterf, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2018, p. 43.

<sup>282</sup>*Ibid.*, p. 44.

<sup>283</sup>*Ibid.*, p. 61.

<sup>284</sup>*Ibid.*, p. 60.

<sup>285</sup>M. JOUAN, *Introduction : The Law of Gender*, Notes de cours, Grenoble, 2020.

<sup>286</sup>E. FASSIN, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, n° 187-188, 2008, p. 375.

<sup>287</sup>Stoller ne parle pas des identités non-binaires : seulement des personnes dont l'identité de genre, homme ou femme, ne correspond pas au sexe biologique, et qui sont trans en ce sens seulement.

personnes homosexuelles. De plus, faire cette distinction permet de visualiser très clairement la différence entre identité de genre et orientation sexuelle : alors que la personne transgenre désire être d'un autre genre que celui qui lui est socialement assigné en fonction de son sexe biologique<sup>288</sup>, la personne homosexuelle désire avoir des personnes du même sexe comme objet sexuel, sans pour autant vouloir être d'un autre genre. Les homosexuels, gays et les lesbiennes sont définies exclusivement à partir de leurs choix de l'objet sexuel, c'est à dire à partir de leur orientation sexuelle. Par contraste, l'identité personnelle et l'identité de genre sont plus complexes.

En ce qui concerne l'objectification sexuelle, les autrices consultées parlent fréquemment de l'objectification des femmes par des hommes, mais elles ne parlent jamais de la possibilité de l'objectification sexuelle des hommes par des hommes, ou celle des femmes par des femmes. Malheureusement, les personnes homosexuelles n'échappent pourtant pas aux problèmes de l'objectification sexuelle. Dans les discussions sur l'objectification, cette absence de références aux personnes homosexuelles est surprenante. Bien sûr, l'objectification sexuelle des femmes est une problématique qui concerne les femmes directement, mais ne trouver aucune référence à l'homosexualité appauvrit considérablement la conceptualisation et la compréhension du phénomène. Une explication possible de ce manque dans la théorisation serait une conceptualisation de l'objectification sexuelle elle-même prisonnière de l'hétéronormativité, qui est selon Wittig une composante cruciale de la domination masculine. Donc c'est une conceptualisation qui ne se donne pas le moyen d'articuler précisément le rapport entre l'objectification sexuelle et la domination masculine que pourtant elle dénonce<sup>289</sup>.

Par rapport aux principales théorisations de l'objectification sexuelle, les autrices consultées ne font pas de références aux différences entre le sexe, l'identité de genre, le rôle de genre ou l'orientation sexuelle, elles ne font pas de référence à l'homosexualité, à la bisexualité ou au transgenrisme. Dans les textes consultés, nous ne trouvons toujours que deux catégories : soit femmes soit hommes. Bien sûr, les problèmes philosophiques sur le genre sont différents de ceux de l'objectification, mais ces problèmes pourraient s'articuler et pourtant nous ne trouvons aucune référence à ce sujet. Or il est très important de tenir compte de la nature de l'objet du désir sexuel, car les rapports de pouvoir dans les cas d'objectification d'un homme sont différents des rapports de pouvoir dans les cas d'objectification d'une femme. Si l'objet du désir d'un homme gay est un autre homme, il est évident qu'il existe la possibilité qu'un homme traite comme objet sexuel un

---

<sup>288</sup>M. MIKKOLA, « Feminist Perspectives on Sex and Gender », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 5 mai 2021 : <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>

<sup>289</sup>M. WITTIG, « La Pensée straight », *Nouvelles questions féministes*, n° 7, 1980, p. 50.

autre homme. De la même façon, si l'objet du désir d'une lesbienne est une autre femme, une femme peut traiter comme un objet sexuel une autre femme. En conséquence, une femme peut objectifier une autre femme. Pourtant, il nous semble que dans les discussions sur l'objectification sexuelle, ces possibilités soient niées<sup>290</sup>.

Par exemple, prenons Mackinnon qui indique explicitement qu'elle parle des femmes et des hommes en tant que genre. Elle renvoie toujours à deux catégories seulement : les femmes et les hommes. Les femmes sont définies comme des sujets dominés et les hommes comme des sujets dominants<sup>291</sup>. Pour Mackinnon, le rapport de domination définit et produit les genres : féminin et masculin. Cela présuppose deux choses. La première, c'est que les femmes en tant que groupe social sont toujours définies comme des individus dominés, soit comme des victimes. Elsa Dorlin soulève le problème de cette conception : définir les femmes comme des « victimes » passives de leur condition, c'est leur dénier toute puissance d'agir, y compris dans l'histoire de leur propre libération<sup>292</sup>. Le deuxième problème évident de la conceptualisation de Mackinnon est qu'elle présuppose de concevoir le rapport de genre comme un rapport hétérosexuel. Par conséquent, la conceptualisation de Mackinnon nie et invisibilise les homosexuels et les transgenres

D'autres philosophes comme Langton, Saul et Haslanger principalement de l'objectification dans l'utilisation de la pornographie hétérosexuelle et reconnaissent qu'elles laissent la pornographie homosexuelle en dehors de leurs discussions. Au moins il y a une courte référence à cette variation du phénomène. Toutefois, globalement les autrices évitent d'entrer dans les discussions sur l'orientation sexuelle et le genre. Nous défendons néanmoins que l'objectification sexuelle concerne tout rapport sexuel, autant les rapports hétérosexuels que les rapports homosexuels ou bisexuels. Accepter la possibilité d'objectification entre hommes gays ou entre femmes lesbiennes nous oblige à repenser le concept de genre et à repenser le problème de l'objectification sexuelle. Cela se traduit dans la déconstruction de la bicatégorisation de genre et la négation de la loi de genre binaire.

---

<sup>290</sup>Puisque l'objectif principal de la recherche est d'analyser le concept de solipsisme sexuel et évaluer comment ce concept permet d'analyser et de problématiser le phénomène de l'objectification sexuelle, nous n'allons pas approfondir l'analyse de l'identité de genre et de l'orientation sexuelle dans le phénomène de l'objectification sexuelle, néanmoins nous jugeons nécessaire au moins de dénoncer ce manque dans la conceptualisation théorique du phénomène.

<sup>291</sup>C. MACKINNON, *Feminism unmodified*, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1989. P, 119.

<sup>292</sup>E. DORLIN, « Le sujet politique du féminisme », dans *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, 2008, p. 88.



## 4. Délimitation transitoire du sexuel

Ce chapitre a été principalement consacré à la clarification conceptuelle des notions liées au sexe et à la sexualité. Plus précisément, les définitions de désir, plaisir et activité sexuelle. Nous avons ensuite présenté brièvement les notions d'identité de genre et d'orientation sexuelle. Nous avons trouvé nécessaire de faire ces clarifications conceptuelles pour quatre raisons. Premièrement, nous cherchons à résoudre les possibles confusions conceptuelles des analyses de Kant sur le sexe et la sexualité. Comme nous l'avons indiqué précédemment, le philosophe utilise les notions de désir, d'inclination et de faculté sexuelle de manière souvent peu rigoureuse et ambiguë. Deuxièmement, à la fin du premier chapitre, nous avons considéré l'hypothèse suivante sur la conception kantienne de la sexualité : en raison de la nature du désir sexuel, les gens objectifient toujours les personnes qui sont l'objet de leurs désirs. C'est-à-dire que, selon nous, Kant devrait affirmer que dans tous les types de relations sexuelles, les gens sont objectifiés en raison de la nature du désir sexuel. En ce sens, la solution proposée par Kant pour accorder la sexualité et la moralité échouerait, puisque même dans le mariage, les gens continueraient à se traiter comme un simple objet. L'analyse historique de la théorie kantienne était essentielle pour révéler certains problèmes philosophiques, cependant nous jugeons pertinent de considérer les théories contemporaines sur la nature du désir sexuel et son rapport avec l'objectification. Troisièmement, les discussions autour de l'objectification sexuelle, en particulier les textes qui seront analysés dans le troisième chapitre, laissent de côté la clarification des notions de désir, activité et désir sexuel. Néanmoins, pour nous il est impératif d'éclaircir les différences entre ces notions pour mieux délimiter le sexuel. Quatrièmement et en relation avec le sujet précédent, les interprétations de l'objectification laissent généralement de côté les notions d'identité de genre et d'orientation sexuelle. Selon notre compréhension, ces deux notions sont inévitablement liées à la délimitation du sexuel et ne pas faire des références à ces notions reviendrait à ignorer et à rendre invisibles deux critères fondamentaux d'analyse.

En ce sens, le chapitre nous a permis de répondre aux quatre problèmes précédemment exposés et de fournir une série de notions et d'interprétations qui enrichiront les discussions des deux prochains chapitres. Tout d'abord, nous avons pu montrer qu'il existe une claire différence entre le désir, l'activité et le plaisir sexuel. Bien qu'il existe des difficultés théoriques pour définir complètement ces notions et déterminer quelle notion est la plus prioritaire dans cette triade conceptuelle. Par rapport à l'imprécision dans l'utilisation des termes par Kant, nous proposons de faire un parallèle entre l'inclination et le désir sexuels d'une part, et entre la faculté sexuelle et l'activité sexuelle d'autre part. De même, nous considérons que la définition du désir sexuel selon

l'approche biologique interpersonnelle est la plus précise pour la conception kantienne, en ce sens une théorisation contemporaine cohérente avec Kant concevrait ce désir comme : « le désir de contact avec le corps d'une autre personne et pour le plaisir que produit un tel contact »<sup>293</sup>, en conséquence, il s'agit d'un désir de plaisirs corporels bruts, ce qui implique que le désir sexuel est simplement un appétit biologique<sup>294</sup>. Néanmoins, nous soutenons qu'une définition différente du désir est plus adéquate pour l'analyse de l'objectification. Pour nous le concept de désir sexuel est prioritaire dans la triade conceptuelle, qui plus est nous privilégions la définition du désir sexuel selon l'approche hybride, parce que cette approche réunit l'approche biologique, qui capture l'intuition que le désir sexuel est un appétit qui se ressent directement dans le corps, avec l'approche intentionnelle, qui capture le fait que le désir sexuel peut être assez complexe, puisque la conscience humaine imprègne nos pulsions et nos appétits les plus élémentaires<sup>295</sup>.

Concernant l'hypothèse de l'inévitable objectification selon la théorie kantienne, nous n'avons pas d'éléments pour affirmer catégoriquement que le désir sexuel, par sa nature objectifie inévitablement. Cependant nous avons des éléments pour affirmer que le désir sexuel est beaucoup plus complexe que la simple réalisation de plaisirs sexuels à travers le corps d'une autre personne. En fait, l'approche intentionnelle soutient que le désir sexuel n'est pas un simple appétit, il est un désir profondément imprégné de sens<sup>296</sup>. Il est à noter que cette approche ne postule pas l'exigence conceptuelle d'une autre personne. Ce qui nous permettra d'analyser plus adéquatement les cas de solipsisme sexuel, puisqu'une notion élémentaire du solipsisme fait référence à des situations où une personne exerce une activité sexuelle totalement seule, sans le contact d'autrui. Même si l'approche intentionnelle soutient que la réalisation la plus courante du désir sexuel est interpersonnelle, il peut y avoir des réalisations individuelles du désir sexuel. De plus, cette approche nous permet d'argumenter que le désir sexuel n'est pas exclusivement concentré sur le corps de l'autre personne, puisque ce désir prend également en compte le désir du partenaire. Comme Nagel l'a indiqué, le désir sexuel est un phénomène interpersonnel qui implique plusieurs niveaux de conscience : quand X désire Y, X désire que Y désire X et désire être excité par le désir de Y de X, et de façon réciproque<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup>A. GOLDMAN, « Plain Sex », art. cité., p. 268.

<sup>294</sup>R. HALWANI, « Sex and Sexuality », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 10 janvier 2021 : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>.

<sup>295</sup>*Id.*

<sup>296</sup>*Id.*

<sup>297</sup>T. NAGEL, « SexualPerversion », art. cité., p. 15.

Or, par rapport au manque de délimitation du sexuel, nous proposons de comprendre par « contexte sexuel », toutes les situations, toutes les actions et toutes les déterminations où les personnes sont motivées par le désir sexuel. Cette hypothèse sera évaluée dans le chapitre suivant, lorsque nous approfondirons les analyses sur l'objectification sexuelle. Néanmoins, il convient d'indiquer que nous sommes conscients que cette hypothèse marque une délimitation très restreinte du sexuel, nous le faisons principalement pour des raisons didactiques, en revanche serons clairement attentifs à réévaluer ou enrichir la délimitation de cette notion. Un exemple du probable enrichissement conceptuel est l'introduction des notions d'identité de genre et d'orientation sexuelle dans l'interprétation du phénomène d'objectification sexuelle. Évidemment, l'identité de genre et l'orientation sexuelle ne peuvent être définies exclusivement sur la base de la notion de désir sexuel. Mais si nous voulons améliorer certaines interprétations de l'objectification, il nous est nécessaire de prendre en compte le désir sexuel y compris des personnes homosexuelles, bisexuelles ou transsexuelles.

## Chapitre 3. L'objectification sexuelle

En règle générale, on appelle objectification le fait de traiter systématiquement un être humain comme s'il était un objet, une chose ou une propriété<sup>298</sup>. Le concept a été utilisé principalement par des autrices féministes pour conceptualiser le phénomène de l'objectification sexuelle des femmes. Cependant, ce concept ne s'applique pas qu'au contexte sexuel, par exemple une personne peut être traitée systématiquement comme une chose ou une propriété dans le contexte du travail<sup>299</sup>. Dans le premier chapitre, nous avons montré de quelle manière la théorisation de Kant sur la sexualité humaine posait les fondements des formulations contemporaines du concept d'objectification sexuelle. Toutefois, et de façon plus précise, Kant pose les bases du concept d'objectification en générale, même s'il n'a jamais utilisé ce terme. Nous constatons que toutes les théoriciennes donnent une importance essentielle à la deuxième formule de l'impératif catégorique pour définir l'objectification : « *agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin et jamais simplement comme moyen* »<sup>300</sup>. Comme nous l'avons exposée précédemment, la deuxième formule de l'impératif nous donne les bases théoriques pour définir le concept, parce qu'objectifier une personne signifierait la traiter comme un simple objet ou objectifier une personne signifierait aussi ne pas la considérer comme une fin en soi. De cette manière, tant l'aspect négatif que l'aspect positif de la deuxième formule de l'impératif seront des critères essentiels des conceptualisations contemporaines. Cela nous fait penser que l'objectification peut se manifester initialement de deux manières, soit la violation de l'aspect négatif de l'impératif catégorique ou la violation de l'aspect positif. Il sera très important de prendre en compte les deux aspects de la formule de l'impératif pour bien comprendre l'interprétation de chaque autrice du concept d'objectification. Puisque la recherche se concentre sur l'objectification sexuelle, nous allons nous demander quelles sont les particularités de cette forme d'objectification par rapport à l'objectification en générale, c'est-à-dire, nous nous demanderons s'il y a une caractéristique spécifique et exclusive de l'objectification sexuelle.

### 1. La différence entre l'objectivation et l'objectification

---

<sup>298</sup>M. NUSSBAUM, « Objectification », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, n° 4, 1995, p. 250.

<sup>299</sup>Il peut exister des situations où le contexte du travail et le contexte du sexuel se croisent. Mais nous voulons juste remarquer qu'il y a une grande quantité de travaux où l'aspect sexuel ne détermine pas la nature du travail et où l'objectification peut se présenter.

<sup>300</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, (1785), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2018, p. 108.

Avant de nous concentrer sur les particularités de l'objectification sexuelle, nous devons justifier pourquoi nous avons choisi d'utiliser dans toute la recherche le terme *objectification*<sup>301</sup> et ne pas le terme *objectivation*. D'abord, il y a des raisons d'ordre linguistique pour établir la différence, mais plus important encore il y a des raisons d'ordre philosophique pour maintenir et promouvoir l'utilisation différente des deux termes. Selon l'Académie Française il existe le verbe « objectiver » qui signifie : Attribuer une réalité objective à un état subjectif, à une notion abstraite<sup>302</sup>. De plus, l'institution ne reconnaît pas l'existence du verbe « objectifier ». Cette même situation se présente en espagnol, selon La Real Academia de la Lengua Española, il existe le verbe « objetivar » qui signifie : donner un caractère objectif à une idée ou sentiment<sup>303</sup> ; mais elle ne reconnaît pas l'existence du verbe « objetualizar ». En anglais la situation est un peu différente, d'abord parce qu'il n'existe pas une Académie de la langue anglaise, mais on peut trouver dans le dictionnaire Oxford, le verbe « objectify » qui a deux entrées : 1. Être diminué au statut d'une simple chose 2. Exprimer quelque chose d'abstrait sous une forme concrète<sup>304</sup>. Il vaut la peine d'insister sur le fait qu'en anglais il y a deux entrées, parce que selon notre interprétation la première entrée est liée à la notion d'« objectification », tandis que la deuxième entrée à celle d'« objectivation ». De plus, selon le dictionnaire Larousse<sup>305</sup> l'« objectivation » est l'action d'« objectiver »<sup>306</sup> et non d'« objectifier », comme en espagnol « objetivación » est l'action de « objetivar »<sup>307</sup> et non de « objetualizar ». Même si dans les dictionnaires des Académies de la langue française et espagnole, les termes « objectiver » et « objetivar » ont une seule entrée qui fait référence à exprimer quelque chose d'abstrait sous une forme concrète et qu'ils n'ont pas l'entrée faisant référence à être diminué au statut d'une simple chose, nous pourrions dire que dans l'utilisation commune du terme, cette dernière acception est incluse dans la signification du verbe « objectiver » - « objetivar ». Autrement dit, nous pourrions soutenir l'hypothèse qu'au niveau

---

<sup>301</sup>Il existe des références bibliographiques en français qui utilisent le terme *Objectification*. Donc nous n'introduisons pas le terme dans les recherches philosophiques du monde francophone, dans ce sens nous ne faisons pas une utilisation complètement nouvelle de la notion. J. SAUL, « Objectification, pornographie et l'histoire du vibromasseur. Traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses », *Nouvelles questions féministes*, vol. 24, 2005.

<sup>302</sup>*Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, Paris, 9<sup>e</sup> édition, art. « Objectiver » : <http://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9O0027> consulté le 11 mai 2021.

<sup>303</sup>*Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23<sup>e</sup> édition, art. «Objetivar. Dar carácter objetivo a una idea o sentimiento» : <https://dle.rae.es/objetivar?m=form> consulté le 11 mai 2021.

<sup>304</sup>J. A. SIMPSON et E. S. C. WEINER, *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1989, art, « Objectify: 1. Degrade to the status of a mere object. 2. Express (something abstract) in a concrete form. » : <https://www.lexico.com/definition/objectify> consulté le 11 mai 2021.

<sup>305</sup>Nous n'avons pas utilisé des dictionnaires spécialisés parce que tout au long du chapitre nous allons étudier et analyser le concept d'Objectification. Utiliser les dictionnaires des Académies et des dictionnaires non-spécialisés ici est justifié puisque que l'objectif est de mettre en évidence l'utilisation de deux termes dans le langage quotidien.

<sup>306</sup>Larousse. (s. d.). art. « Objectivation », dans *Dictionnaire en ligne* : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/objectivation/55360> consulté le 11 mai 2021.

<sup>307</sup>*Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23<sup>e</sup> édition, art. «Objetivación» <https://dle.rae.es/objetivaci%C3%B3n?m=form> consulté le 11 mai 2021.

sémantique « objectiver » fait référence à l'« objectivation », mais au niveau pragmatique « objectiver » peut faire référence à l'« objectivation » et à l'« objectification ». Pourtant, nous considérons qu'il faut soutenir la distinction au niveau sémantique pour éviter l'ambiguïté conceptuelle.

Au-delà des considérations de l'usage linguistiques des termes, nous soutenons qu'il est important et nécessaire de différencier les deux notions pour des raisons philosophiques. De cette manière, il faudra différencier les paires suivantes : « *objectiver* » / « *objectifier* », « *objectivation* » / « *objectification* ». En premier lieu, le sens d'objectiver compris comme le fait d'exprimer quelque chose d'abstrait sous une forme concrète révèle une signification sans connotation morale spécifique, dans ce cas il s'agit d'une notion neutre du point de vue moral. En revanche, objectifier a une connotation négative du point de vue moral, en fait c'est dans ce sens que la plupart des autrices féministes utilisent le terme, car elles comprennent l'action d'objectifier comme diminuer les personnes, en particulier les femmes, au statut d'une simple chose. En deuxième lieu, il y a un autre sens que l'objectivation peut signifier et que l'objectification ne l'exprime pas, un sens référant à faire l'objet d'une attitude de façon générale et inoffensive. Toute attitude intentionnelle dirigée vers une personne fait de cette personne « un objet » de l'attitude, en tant qu'objet intentionnel<sup>308</sup>. Par exemple, si une écrivaine fait l'objet d'admiration de ses lecteurs ou si une professeure fait l'objet de respect de ses élèves ou si un criminel fait l'objet de répudiation d'une communauté ou si un politicien fait l'objet de suspicions d'une juge, nous sommes en train de désigner, cibler la personne sur laquelle l'attitude répercute, nous sommes en train de désigner l'objet visé de l'attitude, c'est-à-dire l'objet intentionnel dans un sens neutre.

En troisième lieu, il y a un sens d'objectivation lié à la notion d'objectivité qui apporte une connotation épistémique, contrairement à l'objectification qui pourrait apporter une connotation sociale ou morale. Nous allons voir dans la sixième section du chapitre comment Sally Haslanger fait une lecture critique de cette troisième distinction. Pour le moment, nous présentons l'argument pour les différencier. Peter F. Strawson fait la distinction entre le point de vue objectif et le point de vue du participant engagé<sup>309</sup>. Selon Strawson, nous attribuons de la responsabilité aux êtres humains et non aux choses<sup>310</sup>, nous sentons du ressentiment, de la reconnaissance ou de la gratitude

---

<sup>308</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism: philosophical Essays on Pornography and objectification*, New York. Oxford University Press, 2009, p. 325

<sup>309</sup>*Ibid.*, p. 330.

<sup>310</sup>*Ibid.*, p. 202.

envers les humains, mais non envers les choses<sup>311</sup>. Donc pour Strawson, dans les rapports entre humains nous sommes impliqués ou engagés, alors que dans les rapports entre les choses et les humains nous ne le sommes pas. Le point de vue que nous prenons envers les êtres humains est interactif et il est différent de celui envers les choses, parce que le point de vue que nous adoptons envers les choses est un point de vue objectif<sup>312</sup>. Néanmoins, nous n'adoptons pas tout le temps le point de vue interactif envers les personnes, c'est-à-dire nous n'adoptons pas le point de vue moral envers tout le monde tout le temps. Quand nous considérons que quelqu'un n'est pas un agent moral, nous n'adoptons pas le point de vue interactif envers lui et nous adoptons le point de vue objectif. Selon Strawson, le point de vue objectif est l'attitude que nous avons envers les choses, en tant qu'éléments du monde naturel avec un comportement qui peut être expliqué et compris à partir des lois causales, un comportement qui peut être manipulé si nous avons assez de connaissances des choses. Adopter le point de vue objectif consiste à voir les personnes comme « un objet de politique sociale », comme des sujets qui doivent suivre un traitement pour être dirigés, manipulés, guéris ou formés<sup>313</sup>. Le point de vue objectif fait référence au traitement des choses dans l'ordre naturel, des choses dont le comportement est expliqué par des lois causales, pour cette raison ce point de vue est lié à la notion d'objectivité<sup>314</sup>. Ce point de vue n'est pas nécessairement négatif, il peut y avoir des cas où la personne adopte une attitude objective envers une autre personne parce qu'il s'agit d'un cas de non-attribution d'autonomie sans la violation ou la négation de celle-ci<sup>315</sup> ou parce que selon les circonstances, l'individu doit garder une distance avec l'autre personne et adopter une attitude objective. Strawson donne les exemples du professeur, du psychiatre ou du scientifique social qui doivent prendre une distance objective envers les objets d'étude<sup>316</sup>. Dans ces cas, nous devrions parler d'objectivation et ne pas d'objectification, puisque l'objectification ne serait pas liée à la notion d'objectivité. Avoir une attitude objective dans le sens de Strawson signifie d'avoir une attitude caritative, bienveillante, impartiale et juste<sup>317</sup>, de cette manière l'objectivation aurait une connotation neutre ou positive et opposée à l'objectification, raison pour laquelle nous considérons qu'il est prudent de garder la distinction.

---

<sup>311</sup>P. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, London, Methuen, 1974, p. 1-25.

<sup>312</sup>*Id.*

<sup>313</sup>*Ibid.*, p. 204.

<sup>314</sup>*Id.*

<sup>315</sup>*Ibid.*, p. 233.

<sup>316</sup>*Ibid.*, p. 330.

<sup>317</sup>*Ibid.*, p. 331.

## 2. Les principales conceptions sur la nature de l'objectification sexuelle

En premier lieu, nous pouvons distinguer l'objectification comme un phénomène toujours négatif, cela veut dire que l'objectification entraîne toujours des conséquences indésirables dans la vie des personnes objectifiées, pour cette raison on devrait condamner moralement le phénomène. Les auteures qui argumentent cette position sont : Catherine Mackinnon, Andrea Dworkin, Melinda Vadas, Sally Haslanger, Lina Papadaki, Rae Langton et Kant. En revanche, pour certaines autrices comme Martha Nussbaum et Patricia Marino, l'objectification est un phénomène qui peut toutefois être positif dans certaines circonstances, tout en sachant que la majorité des cas sont négatifs. De cette façon, la nature même du phénomène n'est pas à rejeter moralement, raison pour laquelle il faudra déterminer les critères de distinction entre les cas d'objectification positifs et négatifs<sup>318</sup>.

En deuxième lieu, il faut distinguer l'objectification comme un phénomène qui affecte toujours les femmes de façon directe et exclusive, approche soutenue par Mackinnon, Dworkin et Vadas, puis l'objectification comme un phénomène qui affecte les hommes et les femmes en sachant que les femmes ont beaucoup plus des risques d'être objectifiées, approche théorisée notamment par Papadaki, Langton, Marino et Jennifer Saul. Finalement, l'objectification peut aussi être vue comme un phénomène qui affecte tous les êtres rationnels, sans être spécifique aux femmes, c'est ce que propose Kant. Quant à cette dernière distinction, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, les autrices ne font pas référence aux discussions des études de genre sur l'orientation sexuelle ou sur la non-binarité de genre. Dans les textes consultés, nous ne trouvons toujours que deux catégories : des femmes et des hommes. Bien sûr, les problèmes philosophiques sur la non-binarité de genre sont différents de ceux sur l'objectification, mais nous ne trouvons aucune référence à ce sujet. Mackinnon indique explicitement qu'elle parle des femmes et des hommes en tant que genre, elle conçoit toujours les femmes comme des sujets dominés et les hommes comme des sujets dominants, elle ne parle pas de sexe biologique : femelle et mâle<sup>319</sup>. Pour Mackinnon, le rapport de domination définit et produit les genres : féminin et masculin. Cela présuppose deux choses. La première, les femmes en tant que groupe social sont définies toujours comme des individus dominés, comme des victimes. La deuxième chose évidente de la conceptualisation de Mackinnon est qu'elle présuppose concevoir le rapport de genre toujours

---

<sup>318</sup>Chapitre 2, p. 79.

<sup>319</sup>C. MACKINNON, *Feminism unmodified*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989, p. 119.



comme un rapport hétérosexuel. Par conséquent, cette conceptualisation nie et invisibilise les personnes transgenres.

Langton parle principalement de l'objectification dans l'utilisation de la pornographie hétérosexuelle et reconnaît qu'elle laisse en dehors de leurs analyses la pornographie homosexuelle<sup>320</sup>. Saul a critiqué le fait d'accorder une attention exclusive à l'utilisation hétérosexuelle masculine de la pornographie. Elle met en doute les raisons qui motivent une telle limitation, en contestant l'affirmation selon laquelle la pornographie hétérosexuelle masculine joue un rôle essentiel dans l'objectification des femmes. Elle reconnaît qu'il est important de prendre en compte toute la variété des consommations de la pornographie et de montrer les conséquences de la pornographie non hétérosexuelle pour certains arguments féministes anti-pornographiques<sup>321</sup>. Globalement, les autrices évitent d'entrer dans les discussions sur l'identité sexuelle, l'orientation sexuelle, le genre, et nous pouvons affirmer qu'implicitement toutes ces autrices ont une conception binaire du genre. Néanmoins, il est très important de tenir compte de la nature de l'objet du désir sexuel, car les rapports de pouvoir sont différents dans les cas d'objectification d'un homme des rapports de pouvoir dans les cas d'objectification d'une femme. Si l'objet de désir d'un homosexuel est un autre homme, il est évident qu'il existe la possibilité qu'un homme traite comme objet sexuel un autre homme. De la même façon, si l'objet de désir d'une lesbienne est une autre femme, une femme peut traiter comme un objet sexuel une autre femme. En conséquence, un homme peut objectifier un autre homme, une femme peut objectifier une autre femme et une femme peut objectifier un homme. Pourtant, il semble que dans les discussions sur l'objectification sexuelle, ces possibilités mentionnées sont niées. Mais l'objectification sexuelle concerne tout rapport sexuel, autant des rapports hétérosexuels que des rapports homosexuels ou bisexuels. Accepter la possibilité d'objectification entre hommes gays ou entre femmes lesbiennes est à en tenir compte dans les analyses et oblige à repenser le concept de genre.

En troisième lieu, nous pouvons d'un côté définir l'objectification comme un phénomène perceptif et comportemental et d'un autre côté, il est possible de la définir comme un phénomène uniquement comportemental. C'est-à-dire, qu'il est nécessaire de répondre à la question de savoir si l'objectification est de traiter et de voir une personne comme un objet ou simplement de traiter une personne comme un objet. Cette précision est nécessaire parce qu'elle peut servir à expliquer

---

<sup>320</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p. 94-96.

<sup>321</sup>J. SAUL, « Objectification, pornographie et l'histoire du vibromasseur. Traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses », *Nouvelles questions féministes*, vol. 24, 2005, p. 39.

la nature de l'objectification et du désir sexuel. Dans le premier chapitre nous avons analysé la théorie de Kant pour qui la nature même du désir sexuel entraînerait l'objectification sexuelle. Dans ce cas-là, nous aurions un exemple de la conception de l'objectification en tant que phénomène perceptif et comportemental. Le seul fait de désirer sexuellement impliquerait l'objectification, bien qu'il n'y ait aucune action ou interaction entre les personnes. Néanmoins, il semblerait que l'objectification sans actions implique moins de risques pour la personne objectifiée que l'objectification avec des actions. D'ailleurs, soutenir que l'objectification est un phénomène exclusivement comportemental et non pas perceptif entraîne possibilité d'affirmer que le désir sexuel n'a pas une nature nécessairement objectifiante. Cela est important parce qu'un désir sexuel qui objectifie inévitablement nous conduit à une forme de solipsisme sexuel, comme nous avons décrit dans le premier chapitre. Cependant, nous avons la conviction qu'une conception positive de la sexualité humaine peut répondre au défi solipsiste et elle pourrait fournir une solution pour éviter l'objectification négative.

En quatrième lieu, toutes les autrices contemporaines reconnaissent deux formes d'objectification, la première en tant qu'instrumentalisation : traiter une personne comme un objet ; et la seconde en tant que personnification : traiter un objet comme une personne<sup>322</sup>. Cependant, il est possible de distinguer l'objectification comme un phénomène où l'instrumentalisation et la personnification ont une connexion causale ou conceptuelle comme le font : Mackinnon, Dworkin, Vadas, Haslanger et Langton. Ces autrices affirment que chaque fois qu'il y a un cas d'objectification de personnification se produit inévitablement un cas d'objectification d'instrumentalisation, l'inverse étant vrai. Il existe également la conception de l'objectification comme un phénomène où il n'y a de connexion ni causale, ni conceptuelle entre l'instrumentalisation et la personnification comme le démontrent : Nussbaum, Saul et Marino. Quant à Kant, il ne parle jamais de personnification et il est très difficile de lui faire attribuer une position sur le rapport entre les deux formes d'objectification.

---

<sup>322</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p. 313.

## Panorama des positions des autrices par rapport à l'objectification

(\* , des autrices avec une position qui n'est pas complètement claire par rapport à la rubrique)

<b>L'objectification est un phénomène toujours négatif</b>	<b>L'objectification est un phénomène principalement négatif, mais avec des possibles cas positifs</b>	
Mackinnon, Dworkin, Vadas, Haslanger, Papadaki, Kant, *Saul et *Langton.	Nussbaum, Marino.	
<b>L'objectification est un phénomène exclusivement souffert par des femmes</b>	<b>L'objectification est un phénomène des femmes et des hommes, qui concerne plus les femmes</b>	<b>L'objectification est un phénomène des êtres humains sans distinction</b>
Mackinnon, Dworkin, Vadas.	Langton, Saul, Nussbaum, Marino, Haslanger, Papadaki.	Kant.
<b>L'objectification est un phénomène perceptif et comportemental</b>	<b>L'objectification est un phénomène exclusivement comportemental</b>	
Kant, Mackinnon, Dworkin, Vadas, Haslanger, Langton et *Papadaki.	Marino, Nussbaum et *Saul.	
<b>Connexion causale et conceptuelle entre l'instrumentalisation et la personnification</b>	<b>Connexion causale et non conceptuelle entre l'instrumentalisation et la personnification</b>	<b>Connexion d'autre nature, mais non causale, ni conceptuelle entre l'instrumentalisation et la personnification</b>
Mackinnon, Dworkin, Vadas, Kant, *Haslanger.	Papadaki et *Langton.	Nussbaum, Saul et Marino.

### 3. Les sept traits définitionnels de l'objectification

Comme nous pouvons voir avec les différentes conceptions des autrices sur la nature d'objectification, il s'agit d'un phénomène difficile à définir. Toutefois, la plupart des autrices acceptent la caractérisation proposée par Martha Nussbaum dans son article « Objectification ». Il est indéniable que cette caractérisation a été très utile pour mieux comprendre le phénomène. Selon l'autrice, l'objectification présente sept traits<sup>323</sup>.

- a. L'instrumentalité : le traitement d'une personne comme un outil servant pour atteindre les fins de l'objectificateur.
- b. La négation de l'autonomie : le traitement d'une personne comme manquant d'autonomie et d'autodétermination.
- c. L'inertie : le traitement d'une personne comme manquant d'agentivité et peut-être aussi d'activité.
- d. L'interchangeabilité : le traitement d'une personne comme interchangeable avec d'autres objets.
- e. La violabilité : le traitement d'une personne comme manquant de limites dans son intégrité.
- f. La propriété : le traitement d'une personne comme quelque chose qui appartient à un autre et qui peut être achetée ou vendue.
- g. La négation de la subjectivité : le traitement d'une personne comme quelque chose dont ses expériences et ses sentiments ne doivent pas être pris en compte.

Selon Nussbaum ces sept traits ne sont pas toujours présents au moment de l'objectification, il est très fréquent de trouver plusieurs de ces caractéristiques, mais il n'est pas nécessaire de les trouver toutes. Cela signifie qu'il n'y a pas de relation conceptuelle entre les sept traits. Par exemple, nous pouvons voir comment dans un cas de prostitution la négation de la subjectivité peut être présente et cela n'implique pas l'inertie, ou dans un cas de viol la violabilité et la négation de l'autonomie sont présentes et elles n'impliquent pas la propriété, ou dans le cas d'une danseuse de pole dance l'interchangeabilité est présente et cela n'implique pas la négation de l'autonomie. Les trois exemples seraient pour Nussbaum des cas d'objectification, mais nous savons que du point de vue moral le cas de la prostitution suscite des débats, le cas du viol est condamné fortement et le cas d'une danseuse de pole dance pose difficilement des problèmes moraux. Nous identifions deux choses importantes de la conception de Nussbaum. D'un côté, le fait que l'objectification n'est pas toujours un phénomène moralement négatif (prostitution et danseuse). De l'autre côté, le fait que dans les trois exemples nous pouvons identifier l'instrumentalité, car pour Nussbaum dans tous les

---

<sup>323</sup>M. NUSSBAUM, « Objectification », art. cité, p. 257.

cas d'objectification, soit négatif, soit positif, ce trait est présent. En conséquence, l'instrumentalité est le trait définitionnel du phénomène. De la même façon que l'objectification n'est pas nécessairement négative, l'instrumentalité ne l'est non plus. Ce qui est problématique n'est pas l'instrumentalisation en soi, mais le fait de traiter quelqu'un principalement et systématiquement comme un instrument <sup>324</sup>.

Il est essentiel de mieux expliquer en quoi pour la philosophe l'objectification n'est pas toujours mauvaise et qu'elle peut même être désirable<sup>325</sup>. Plus spécifiquement, dans les relations amoureuses, certaines formes d'objectification contribuent à l'épanouissement de la vie sexuelle et intime. Elle donne deux exemples pour illustrer son point de vue. Le premier exemple est quand la personne A utilise le ventre de la personne B, son partenaire, comme un coussin pour se reposer<sup>326</sup>. Pour elle, c'est un cas d'objectification où l'on voit que l'instrumentalisation de la personne B n'est pas mauvaise et où ce geste peut confirmer l'intimité du couple. Le deuxième exemple est quand les deux personnes lors du rapport sexuel, aux moments d'extase, nient leur autonomie propre pour contribuer à l'attente du plaisir sexuel de l'autre<sup>327</sup>. L'exemple montre une nouvelle fois que l'instrumentalisation des deux personnes n'est pas mauvaise, au contraire, cela contribue à l'épanouissement de la vie sexuelle et intime du couple.

Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, dans la partie de l'externalisme fort étendu, avoir des relations sexuelles impliquerait de s'engager dans une expérience physique ce qui peut entraîner la réduction de la personne à son corps. Cette thèse justifie la compréhension neutre ou positive éventuellement de l'objectification sexuelle, car ce phénomène n'est pas bénéfique en soi pour l'épanouissement des individus, mais il peut y avoir des cas où les personnes le souhaitent, où il contribue à la vie sexuelle en couple et à l'épanouissement individuel. Nussbaum soutient que l'objectification sexuelle est en soi neutre, donc il ne s'agit pas nécessairement des mauvais moments d'objectification puisque c'est le contexte qui les rend moraux ou immoraux. Néanmoins, Nussbaum affirme que dans ces cas positifs d'objectification, lors du rapport sexuel les individus nient leur autonomie propre pour contribuer à l'attente du plaisir sexuel. Nous devons nous demander dans quel sens il y a de la négation de l'autonomie. Nous soutenons qu'il s'agit d'une négation partielle de l'autonomie<sup>328</sup>, mais rigoureusement il n'y a pas de négation. Finalement, les deux personnes acceptent de contribuer à l'attente du plaisir

---

<sup>324</sup>*Ibid.*, p. 261, 265.

<sup>325</sup>*Ibid.*, p. 251.

<sup>326</sup>*Ibid.*, p. 265.

<sup>327</sup>*Ibid.*, p. 277.

<sup>328</sup>*Id.*

sexuel mais de façon autonome. Nussbaum précise que le respect, l'intimité, l'égalité, la réciprocité, la mutualité et le consentement sont nécessaires pour que l'objectification soit bénigne et positive<sup>329</sup>. Avec ces caractéristiques, il est très difficile d'accepter la négation de l'autonomie et la possibilité d'une objectification positive en même temps. Soit il n'y a pas de négation de l'autonomie, soit il s'agit d'une objectification négative.

En ce qui concerne la relation entre l'objectification comme instrumentalisation et l'objectification comme personnification, à partir des analyses de Nussbaum sur la pornographie, nous pourrions affirmer qu'elle ne soutient pas une connexion causale ou conceptuelle entre ces deux formes d'objectification. Elle n'interdit pas ni la pornographie, ni la prostitution, car ces deux activités en soi n'impliquent pas d'objectification négative<sup>330</sup>. En ce sens, la pornographie et la prostitution seraient des cas d'objectifications négatifs, parce qu'il y a des conditions sociales, politiques et économiques d'inégalité, de pauvreté, de domination et de discrimination et non parce que la nature de ces activités serait moralement critiquable. De plus, Nussbaum soutient le caractère positif du sexe, même si elle reconnaît que dans la plupart des cas il y a un risque de tomber dans des situations dommageables<sup>331</sup>. Également, elle soutient que l'objectification peut être vécue par les femmes et les hommes, en sachant que les femmes ont plus de probabilités de vivre de cas d'objectification négative dû aux inégalités historiques et au manque de conditions pour le développement de justice sociale.

#### **4. La connexion conceptuelle entre les sept traits et la connexion causale-conceptuelle de l'objectification de personnification et d'instrumentalisation**

Les analyses sur l'objectification des femmes et la pornographie de Catherine Mackinnon, Andrea Dworkin et Melinda Vadas sont très importantes dans les discussions féministes. Même si les trois autrices ne partagent pas exactement leurs idées, elles représentent la position radicale sur la problématique. Elles luttent pour l'interdiction de toute forme de pornographie, car c'est l'activité paradigmatique démontrant l'objectification et la subordination des femmes<sup>332</sup>. Selon elles, nous pouvons trouver les sept caractéristiques proposées par Nussbaum dans la

---

<sup>329</sup>*Ibid.*, p. 289.

<sup>330</sup>*Ibid.*, p. 290.

<sup>331</sup>*Ibid.*, p. 271.

<sup>332</sup>C. MACKINNON, *Feminism unmodified, op. cit.*, p. 176.

pornographie. Spécifiquement pour Mackinnon, il y a une relation conceptuelle entre les sept traits<sup>333</sup>, autrement dit, chaque fois qu'il y a un cas d'objectification nous trouvons toujours : la négation de l'autonomie, l'interchangeabilité, l'instrumentalisation, la propriété, la négation de la subjectivité, la violabilité et l'inertie en même temps. De cette manière, la pornographie est le meilleur exemple pour voir comment opère l'objectification des femmes et pour voir comment les sept traits de l'objectification se présentent. En outre, Mackinnon affirme que toute expérience sexuelle entraîne l'objectification des femmes, car nous vivons dans une société patriarcale où les femmes sont toujours définies comme des êtres dominés, comme des êtres objectifiés dont le consentement n'est pas pertinent<sup>334</sup>. Étant donné la domination de genre, le consentement est un critère inutile pour mesurer l'autonomie des personnes et donc pour déterminer la légitimité ou l'illégitimité d'une pratique. Le consentement est en soi un critère patriarcal et donc soutenir que les femmes consentent à avoir des rapports sexuels non-objectifiants n'a pas de sens. Cela veut dire que le consentement des femmes n'est pas un critère moralement influant, parce que les femmes « consentent » à être utilisées sexuellement par les hommes, non pas parce qu'elles veulent vraiment être utilisées de cette manière, mais simplement par le manque d'options à leur disposition au sein de nos sociétés patriarcales. Pour ces raisons, nous pouvons nommer la position de Mackinnon, Dworkin et Vadas comme antipornographie et anti-sexe.

Notre recherche ne se concentre pas sur les problématiques philosophiques de la pornographie, mais toutes les argumentations de ces trois autrices sur ce sujet permettent de conceptualiser l'objectification sexuelle. Pour Dworkin et Mackinnon, l'utilisation de tout objet pornographique est une forme d'objectification. Par exemple, une photo pornographique, un morceau de papier, est traité comme une femme. Dans ce cas les autrices affirment qu'il s'agit de l'objectification de personnification. Puis, supposons que dans ce morceau de papier il y ait une femme photographiée, alors cette femme représentée et toutes les femmes en tant que genre sont traitées comme un objet, de cette façon l'exemple montre aussi l'objectification d'instrumentalisation. Il est clair que Mackinnon et Dworkin reconnaissent les deux formes d'objectification, mais en plus, elles soutiennent qu'il y a une relation causale et conceptuelle forte entre les deux<sup>335</sup>. Cela veut dire que dans absolument tous les cas de personnification se produit l'instrumentalisation et vice versa. Melinda Vadas justifie également la connexion causale et conceptuelle forte, puisque tout ce qui est utilisé comme un F, est un F<sup>336</sup>. De cette manière, si un homme utilise une vidéo

---

<sup>333</sup>P. MARINO, « The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent », *Inquiry*, vol. 51, 2008, p. 347.

<sup>334</sup>C. MACKINNON, *Only Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, p. 28.

<sup>335</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 353.

<sup>336</sup>M. VADAS, « The Manufacture-for-use of Pornography and Women's Inequality », *Journal of Political Philosophy*, vol. 13, 2005, p. 177.

pornographique comme une femme, la femme devient « un objet ». Dans ce processus d'objectification, une nouvelle catégorie de réalité est créée, des êtres qui sont à la fois des femmes et des non-personnes. À cause de la pornographie, les femmes relèvent de la catégorie ontologique des sous-êtres, des objets inanimés, des morceaux de papiers<sup>337</sup>. Lorsque les objets sont traités comme des femmes, en vertu de ce fait, les femmes sont faites pour être des objets<sup>338</sup>.

Néanmoins, les postures de ces trois autrices doivent affronter certaines critiques. D'abord, l'origine de la relation conceptuelle entre les sept traits de l'objectification. C'est une thèse trop forte parce qu'éventuellement nous pourrions identifier les sept traits dans quelques cas d'objectification sexuelle évidents, dans des cas extrêmes comme un viol, l'esclavage sexuel ou la traite des êtres humains. Et pourtant, nous pouvons mettre en doute la relation conceptuelle de sept traits dans ces cas extrêmes. Comme nous l'avons mentionné précédemment, dans un viol il est possible que l'interchangeabilité et la propriété ne soient pas présentes. Dans les cas moins évidents d'objectification, dans les cas problématiques, il est très difficile d'identifier les sept traits en même temps. Par exemple, dans une relation sexuelle entre deux femmes amoureuses qui se désirent sexuellement, de façon mutuelle et qui donnent leur consentement, il est très probable que la violabilité, l'inertie, la propriété et l'interchangeabilité ne soient pas présentes. Ce dernier exemple nous sert pour montrer deux choses. La première, il est trop difficile de soutenir la relation conceptuelle entre les sept traits de l'objectification. La deuxième chose, nous pouvons mettre en doute la thèse radicale de Mackinnon que toute expérience sexuelle entraîne l'objectification des femmes. Nous estimons nécessaire de considérer l'existence des expériences sexuelles qui servent à lutter contre l'objectification sexuelle des femmes et de tout être humain. En conséquence, nous ne pouvons pas supprimer la possibilité théorique de vivre la sexualité humaine de façon positive, nous ne pouvons pas condamner toute expérience sexuelle et sous-estimer les possibles formes d'expériences sexuelles non objectifiantes. Cette dernière remarque est liée à la critique de Elsa Dorlin, parce que le fait de définir les femmes comme des « victimes » passives de leur condition, c'est leur dénier toute puissance d'agir, y compris dans leur propre libération sexuelle<sup>339</sup>. La conceptualisation de Mackinnon ne permet pas de résoudre les problèmes d'objectification, de subordination et de domination des femmes, car elles n'ont pas d'outils pour s'émanciper. La conceptualisation de Mackinnon peut également créer des confusions par rapport à l'identification des cas d'objectification, parce que par exemple la situation des relations sexuelles d'un couple

---

<sup>337</sup>*Id.*

<sup>338</sup>*Ibid.*, p. 353.

<sup>339</sup>E. DORLIN, *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, 2008, Chapitre 4 : « Le sujet politique du féminisme », p. 88.



lesbien ne semble pas représenter un cas d'objectification. En fait, cela montre que l'un des principaux problèmes du phénomène est la difficulté pour déterminer les cas d'objectification négative et positive.

## **5. L'objectification en tant que phénomène épistémique, la norme d'objectivité supposée et la connexion causale, mais pas conceptuelle**

Sally Haslanger affirme que l'objectification est toujours négative et que ce phénomène tire ses racines d'un problème épistémologique. La philosophie contribue à la compréhension de l'objectification, car elle donne une possible explication de la manière dont l'idée de la subordination des femmes est naturalisée, et de cette façon nous pourrions expliquer comment l'objectification devient un phénomène naturalisé et difficile à identifier. Selon Haslanger, il y a un problème épistémologique qui sert à cacher les cas d'objectification. D'abord, elle explique que « l'objectivité supposée » est un ensemble de normes caractérisé par :

1. Neutralité épistémique : penser qu'une régularité dans le comportement de quelqu'un ou quelque chose est la conséquence de sa nature.
2. Neutralité pratique : contraindre la prise de décisions et les actions pour s'adapter à la nature des choses.
3. Manque de perspective absolue : compter les régularités observées comme de véritables régularités au cas où les observations se produisent dans des circonstances normales.
4. Manque de perspective supposée : si une régularité est observée, supposer que les circonstances sont normales.<sup>340</sup>

Ensuite, Haslanger propose la norme de « l'objectivité supposée » pour expliquer comment fonctionne l'objectification en général. La philosophe soutient qu'une personne objectifie une chose ou une autre personne quand on remplit les conditions suivantes :

1. A voit et traite B comme un objet pour satisfaire son désir.

---

<sup>340</sup>S. HASLANGER, « On Being Objective and Being Objectified », *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Louise M. Antony and Charlotte Witt (eds.), Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1993, p. 232.

Exemple : les hommes voient et traitent les femmes comme un objet pour satisfaire leurs propres désirs sexuels

2. A désire que B ait une propriété, A force B à avoir cette propriété.

Exemple : Les hommes désirent que les femmes soient soumises sexuellement, et les hommes forcent les femmes à être soumises.

3. A croit que B a cette propriété.

Exemple : Les hommes croient que les femmes sont soumises.

4. A croit que B a cette propriété par nature.

Exemple : Les hommes croient que les femmes sont soumises par nature.<sup>341</sup>

La norme d'objectivité supposée n'explique pas pourquoi il y a des cas d'objectification, parce qu'il n'y a pas d'explication à la première étape de la norme : A voit et traite B comme un objet. Mais cette première étape nous permet d'affirmer que pour Haslanger, l'objectification est un phénomène de perception et de comportement<sup>342</sup>. Ensuite, la norme est très utile pour expliquer comment l'objectification se naturalise et, en conséquence, pourquoi elle est difficile à identifier. Pour Haslanger l'objectification est toujours négative, mais en plus, elle est toujours cachée. Elle met en question le concept d'objectivité et soutient que l'objectification est le composant pratique de la manière dont la norme d'objectivité supposée en tant que phénomène épistémique fonctionne. Ainsi, les cas d'objectification sont interprétés comme des cas d'objectivité, raison pour laquelle l'objectification est cachée et « justifiée ». En utilisant les concepts d'objectivité et de nature se perpétue l'objectification<sup>343</sup>. Nous voyons comment la conceptualisation de Haslanger est une critique directe à la conception neutre ou positive d'objectivation de Strawson. Pour la philosophe, le concept d'objectivité sert à naturaliser l'objectification. Pour Haslanger, maintenir la distinction entre l'objectivation et l'objectification serait utile pour analyser les aspects du phénomène, l'aspect théorique- épistémique et l'aspect pratique-moral, tout en sachant que les deux aspects font partie d'un même phénomène.

Haslanger ne soutient pas une connexion conceptuelle entre l'objectification d'instrumentalisation et celle de personnification, mais elle reconnaît les deux formes d'objectification. La norme d'objectivité peut expliquer l'objectification des personnes et la manière dont l'instrumentalisation est naturalisée. Mais cette norme ne peut pas expliquer la personnification. Nous soutenons que

---

<sup>341</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 285.

<sup>342</sup>Parler de l'objectification comme un phénomène perceptif et comportemental semble insuffisant eu égard à la norme d'objectivité, puisque cette norme renvoie à des attitudes propositionnelles conatives (désirer) et cognitives (croire).

<sup>343</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 287.

pour Haslanger la personnification ne produit pas l'instrumentalisation, parce que la personnification est une conséquence de la naturalisation de l'instrumentalisation. Par conséquent, pour Haslanger il y a une connexion causale et non conceptuelle entre l'objectification d'instrumentalisation et de personnification. La norme d'objectivité permet aussi d'expliquer pourquoi les femmes peuvent contribuer à leur propre objectification, elle peut également aider à expliquer pourquoi beaucoup d'hommes objectifient les femmes sans s'en rendre compte et pourquoi l'objectification est un problème épistémologique et pas seulement moral ou politique<sup>344</sup>. Il faudra se demander comment combattre cette norme d'objectivité et se demander s'il est possible de garder à la fois le concept d'objectivité et critiquer le concept d'objectification, comme Langton prétend le faire.

## 6. La direction d'ajustement et la projection

Langton dans son effort de ne pas rejeter complètement la notion d'objectivité, analyse le lien entre la norme d'objectivité supposée et la notion de direction d'ajustement. Cette dernière notion a été initialement utilisée par Elizabeth Anscombe dans son livre *Intention*. La notion de direction d'ajustement nous permet de caractériser et de clarifier des différences entre les concepts de croyance et de désir. Anscombe analyse les différences entre l'action intentionnelle et l'exécution d'un ordre. Elle commence le paragraphe 32 avec le célèbre exemple de la liste de course :

Un homme part faire le marché, une liste de courses à la main. La relation de cette liste aux choses qu'il achète effectivement est exactement la même, que la liste lui ait été donnée par sa femme, ou que ce soit la sienne propre. En revanche, la relation est différente si une liste des achats est établie par un détective qui l'a pris en filature. S'il a fait la liste lui-même, elle exprimait son intention. Si c'est son épouse qui la lui a donnée, elle a le rôle d'un ordre. En quoi l'ordre et l'intention ont-ils la même relation à ce qui arrive, et non le rapport du détective ?<sup>345</sup>

L'explication des fautes de l'homme dans la réalisation de l'action et du détective dans l'établissement de sa propre liste nous permet de différencier et d'identifier la notion de direction d'ajustement dans chaque cas. Cette notion est plus claire quand nous expliquons le processus d'établissement de la liste de chaque individu. Dans le cas de l'établissement de la liste de l'homme, la direction d'ajustement est de l'esprit vers le monde, puisque dans la liste l'homme

---

<sup>344</sup>*Id.*

<sup>345</sup>E. ANSCOMBE, *L'intention*, trad. fr. M. Maurice et C. Michon, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 106.

exprime ses désirs d'achat, il exprime ce qu'il veut acheter, il exprime ce qui va changer dans le monde. Au contraire, dans le cas du détective la direction d'ajustement est du monde vers l'esprit, puisque la liste du détective exprime ce qu'il croit que l'homme a acheté (du beurre) et non pas les achats réels (de la margarine), la liste établie par le détective n'exprime pas son désir de savoir exactement ce que l'homme a acheté. En synthèse, la liste de l'homme révèle ses désirs et la liste du détective révèle ses croyances. Pour cette raison la liste de l'homme n'est ni vraie ni fausse, c'est juste l'expression de ses désirs. En revanche, la liste et la croyance du détective sont fausses.

En résumé, les croyances décrivent le monde, en conséquence la direction d'ajustement est du monde vers l'esprit. Les désirs au contraire ne sont pas descriptifs. Ils cherchent à provoquer et parfois provoquent un changement dans le monde, en conséquence la direction d'ajustement est de l'esprit vers le monde. De cette manière, nous pouvons affirmer que les désirs eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux, même s'ils peuvent être fondés sur des croyances vraies ou fausses<sup>346</sup>. Comme nous l'avons mentionné, pour Haslanger, l'objectivité et sa structure épistémologique sont définies à partir de la norme de l'objectivité supposée qui postule initialement des normes épistémiques et des pratiques inoffensives, mais qui, dans certains, cas peuvent être très négatives, très dangereuses et néfastes. L'objectivité définie à partir de cette norme ne respecterait pas la direction d'ajustement correcte. En revanche, Langton défendrait la notion d'objectivité avec une direction d'ajustement correcte, c'est-à-dire l'objectivité qui est liée à la façon dont les croyances s'adaptent au monde. Parce que les croyances ont en principe une direction d'ajustement idéale, si la croyance s'adapte ou se conforme au monde, la croyance est vraie. Alors, la nature de la croyance est de s'adapter au monde et si tel est le cas, nous supposons qu'il y a de l'objectivité dans le processus de connaissance. Cependant, il y a des cas dans lesquels la croyance n'est pas conforme au monde, des cas dans lesquels la direction d'ajustement est anormale et se produisent des processus de connaissance contraires et problématiques, avec des conséquences éthiques, sociales et politiques négatives.

Si l'objectivité garde un rapport avec la façon dont l'esprit s'adapte au monde, l'objectivation garde un rapport avec la façon dont le monde s'adapte à l'esprit<sup>347</sup>. Ce processus peut avoir lieu de deux formes. Dans le premier cas, la croyance est fondée et s'adapte au désir générant des fausses croyances, cela peut conduire aux formes d'autotromperie<sup>348</sup>. Une fois que les croyances s'adaptent au désir, dans un contexte avec des structures de pouvoir, le monde peut s'adapter à ces croyances

---

<sup>346</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p. 287.

<sup>347</sup>*Id.*

<sup>348</sup>*Ibid.*, p. 285.

fausses. En résumé, le monde s'adapte aux désirs des personnes avec pouvoir et à leurs croyances fausses<sup>349</sup>. Il est important de faire la différence entre le phénomène de la pensée désidérative et l'objectivation basée sur le désir. Dans le premier cas la personne fonde ses pensées sur le désir mais elle n'atteint pas ce qu'elle veut ; dans le second cas la personne fonde ses pensées sur le désir, mais elle réalise ce qu'elle veut et le monde finit par s'adapter au désir. Quant à la deuxième façon dont le monde s'adapte à l'esprit, il le fait sur la base de croyances fondées sur le désir, mais à la différence du cas précédent, les croyances auxquelles le monde s'est adapté finissent par devenir des croyances vraies. Par exemple, le cas du livre d'auto-assistance qui fait croire à la personne qu'à chaque fois elle va être mieux et effectivement grâce à cette croyance la personne chaque fois va mieux. Dans ce cas, le monde s'adapte aux croyances, mais aux croyances qui finissent par être vraies<sup>350</sup>.

Ces deux cas d'objectivation, dans lesquels le monde finit par s'adapter aux croyances, ont des directions d'ajustement anormales. D'un côté, il semble que dans la direction d'ajustement correcte, les croyances sur les phénomènes non sociaux dans le monde finissent par être configurées à partir de la perception ; d'un autre côté, dans les cas de direction d'ajustement anormales, le monde social peut être configuré à partir de la perception, des désirs, des croyances, ainsi que des structures hiérarchiques et de pouvoir qui déterminent les croyances et les désirs des gens. Ainsi, dans de nombreux cas, le monde social finit par s'adapter aux croyances des personnes puissantes<sup>351</sup>. Cependant pour Langton il est nécessaire de laisser un espace au concept d'objectivité dans le monde social, car par exemple une certaine forme d'objectivité est nécessaire pour donner du sens à la phrase : les femmes ne sont pas soumises. Si l'objectivité est éliminée, il n'y a pas d'éléments qui permettent d'indiquer qu'il y a quelque chose qui ne marche pas bien dans le processus de connaissance ou qu'il y a une fausse croyance. Si l'idée d'objectivité est rejetée, nous ne pouvons pas rendre compte de phénomènes tels que l'autotromperie, les mensonges, la pensée désidérative et la projection. Afin d'illustrer cette dernière préoccupation, Langton identifie trois formes de projection de désirs concernant l'objectification sexuelle, ces trois cas ayant en commun la capacité de créer ou générer des croyances fausses à partir d'un désir<sup>352</sup>. Le premier mécanisme est l'ornement phénoménologique des objets désirés. Ce mécanisme se distingue par la génération de croyances sur la valeur des objets en particulier. Le second mécanisme est la pensée désidérative qui peut générer une croyance de quelque chose, ainsi qu'être fondé sur toute forme de désir. Sa

---

<sup>349</sup>*Ibid.*, p. 281.

<sup>350</sup>*Id.*

<sup>351</sup>*Ibid.*, p. 283.

<sup>352</sup>*Ibid.*, p. 247.

portée va au-delà des croyances sur la valeur aux croyances sur presque tout. Le troisième mécanisme est la pseudo-empathie qui peut être caractérisée comme la disposition trop hâtive à attribuer des caractéristiques de son propre esprit aux autres personnes, aux animaux ou même aux objets inanimés<sup>353</sup>. Bien que ces mécanismes puissent tous générer des croyances à partir du type de désir, ils varient dans les types de croyances qu'ils peuvent générer : l'ornement phénoménologique générant des croyances sur la valeur, la pensée désidérative générant des croyances sur presque tout et la pseudo-empathie générant des croyances sur les désirs des autres. Dans la mesure où ces mécanismes génèrent des croyances à partir des désirs, ils violent la règle de la direction d'ajustement<sup>354</sup>.

Un exemple de comment opère l'ornement phénoménologique en tant qu'objectification sexuelle est la formation des croyances de la valeur de la désidérabilité sexuelle des femmes. À partir du désir sexuel de certains hommes, dans un processus historique, se configure la croyance fautive qui déforme la désidérabilité sexuelle des femmes, puisque cette croyance conçoit la femme en tant que marchandise sexuelle et elle est donc fétichisée. Dans ce processus d'ornement phénoménologique, la valeur sexuelle des femmes est faite pour apparaître comme une qualité de l'objet lui-même, spontanée et inhérente, indépendante du rapport social qui la crée<sup>355</sup>. Dans ce cas, pour Langton ceux qui considèrent les femmes comme des produits sexuels seraient plus susceptibles de les traiter de cette façon dans leur comportement, et par conséquent, de produire des cas d'objectification sexuelle<sup>356</sup>. En ce qui concerne la pensée désidérative, nous pouvons imaginer le cas d'un homme qui désire sexuellement une femme, mais ce désir n'est pas réciproque. À partir de la pensée désidérative de l'homme, il construit la croyance erronée qui déforme la compréhension des actions de l'autre, parce que l'homme croit qu'elle agit d'une façon correspondant à ce qu'il désire faire. De cette manière, l'homme est plus susceptible d'agir contre la volonté réelle de la femme et donc de produire des cas d'objectification sexuelle<sup>357</sup>.

Le troisième cas est la projection des croyances incitée ou promue par la pseudo-empathie et soutenue par la pensée désidérative. Dans ce cas, la pseudo-empathie cache le fait que la « chose » que l'homme imagine pour lui-même n'est pas la « chose » qu'il imagine pour la femme<sup>358</sup>. L'exemple traité par Langton est l'attribution projective du désir dans un viol. Dans une situation

---

<sup>353</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p. 287. p. 248.

<sup>354</sup>*Id.*

<sup>355</sup>*Ibid.*, p. 249.

<sup>356</sup>*Ibid.*, p. 251.

<sup>357</sup>*Ibid.*, p. 252

<sup>358</sup>*Ibid.*, p. 260.

de ce genre, il est très probable de rencontrer des preuves démontrant le refus explicite de la personne violée. Cependant, le violeur projette son désir et rencontre des contre-preuves dans le refus d'une femme. Pour le violeur le « non » de la femme peut ne pas signifier en vérité non, quand elle dit non, elle veut dire en réalité oui. Cette contre-évidence semble disparaître, car du point de vue subjectif du violeur cela peut ne pas sembler un refus. Le refus de la femme a été neutralisé par plusieurs raisons, principalement par des raisons de la psyché de l'individu, mais aussi soutenue par les mensonges de la pornographie qui contribuent à construire la fausse croyance que lorsque les femmes disent non, elles veulent en réalité dire oui. Le « non » de la personne violée ne ressemblera pas à une contre-preuve et il peut ressembler plutôt à une preuve confirmative<sup>359</sup>. Comme nous le voyons dans les trois exemples exposés, il est impératif d'avoir des ressources théoriques pour identifier les fautes épistémiques dans l'ornement phénoménologique, dans la pensée désidérative et dans la pseudo-empathie, afin de dénoncer et de lutter contre les cas d'objectification sexuelle.

## **7. La négation de la connexion causale et conceptuelle de l'objectification de personnification et d'instrumentalisation**

Dans l'exemple du viol, nous voyons comment certains discours nourrissent des fausses croyances, spécifiquement certains contenus pornographiques pouvant aider à soutenir des croyances objectifiantes sur la nature des femmes et du sexe. Le viol est évidemment un cas d'objectification sexuelle, mais il reste à résoudre les difficultés par rapport aux possibles cas plus polémiques, les situations qui ne sont pas incontestablement de cas d'objectification. À ce propos, Jennifer Saul fait une lecture critique de la conception radicale de la sexualité humaine et de la pornographie. Saul est contre l'idée que l'utilisation de la pornographie est un acte de personnification qui présuppose un acte d'objectification des femmes, elle conteste l'idée que tout matériel pornographique cause un acte d'instrumentalisation. De fait, Saul conteste l'idée qu'un homme utilise la pornographie, telle qu'elle est définie par Mackinnon<sup>360</sup>, comme une femme. La philosophe fait des clarifications et des précisions sur cette affirmation. D'abord, Saul indique qu'il y a une première interprétation de l'affirmation très littérale, c'est-à-dire, de comprendre que l'homme qui voit un film pornographique utilise matériellement le film pour effectuer un acte sexuel. Cette lecture littérale n'a pas de sens parce que strictement l'homme utilise son corps, ses

---

<sup>359</sup>*Ibid.*, p. 263.

<sup>360</sup>C. MACKINNON, *Feminism unmodified, op. cit.*, p. 176.

mains, son pénis pour effectuer l'acte sexuel<sup>361</sup>, de cette façon l'utilisation du matériel pornographique ne peut pas être comprise de manière littérale.

Toutefois, il y a un sens non littéral de l'expression : un homme utilise la pornographie comme une femme. Cela nous donne l'opportunité de nous demander si « voir et traiter une personne comme un objet » est vraiment possible, si cette expression a un sens littéral ou si ce n'est qu'une sorte de métaphore pour décrire un phénomène qui contrevient au respect que nous devons aux personnes, c'est-à-dire que l'expression a un sens figuré. Clairement pour Saul, « voir et traiter comme un objet » et « un homme utilise la pornographie comme une femme » ont un sens figuré. Selon l'auteure, les seuls consommateurs de pornographie dont on peut dire qu'ils s'en servent comme d'une femme, sont ceux qui pensent que les femmes ont un rôle unique clairement défini, celui de satisfaire le désir sexuel des hommes<sup>362</sup>. Un homme de cette espèce traite les femmes simplement comme un moyen en vue d'atteindre ses propres fins, dans ce cas ses propres fins sexuelles. Autrement dit, les hommes qui utilisent la pornographie comme une femme, sont les hommes qui ont préalablement une idée fixe et appauvrie des femmes, ceux qui avant d'utiliser la pornographie ont déjà une idée objectifiée des femmes.

Saul étudie l'histoire de l'utilisation du vibromasseur par les femmes avec deux objectifs, pour comparer l'utilisation du vibromasseur avec l'utilisation de la pornographie et pour comprendre l'objectification de personnification et son rapport avec celle d'instrumentalisation. La philosophe se demande ce que signifie traiter les objets comme des personnes et si la personnification pose des problèmes moraux. Même si toutes les autrices acceptent l'existence de deux formes d'objectification, la plupart d'entre elles ne donnent pas d'importance philosophique au phénomène de la personnification et focalisent leurs analyses sur l'instrumentalisation. Saul ne soutient pas la connexion conceptuelle entre l'instrumentalisation et la personnification, en fait, elle ne soutient pas non plus la connexion causale. Selon Saul, la personnification ne peut avoir lieu à moins que quelqu'un n'ait déjà traité une autre personne purement et simplement en vue de ses propres fins, comme un instrument<sup>363</sup>. C'est-à-dire qu'il y a de la personnification seulement si préalablement il y a eu de l'instrumentalisation, dans aucun cas la personnification ne produit ou n'entraîne l'instrumentalisation, mais le fait qu'il y ait eu de l'instrumentalisation n'implique

---

<sup>361</sup>J. SAUL, « Objectification, pornographie et l'histoire du vibromasseur. Traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses », art. cité, p. 43.

<sup>362</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>363</sup>*Ibid.*, p. 43 et 50.



pas nécessairement la personnification. Donc nous pouvons affirmer que si l'instrumentalisation peut conduire à la personnification, elle ne la cause pas.<sup>364</sup>.

Quand Saul étudie l'histoire du vibromasseur, nous nous rendons compte que l'usage initial du vibromasseur était médical, parce qu'il faisait partie des thérapies pour traiter « l'hystérie féminine ». Avant le XXe siècle, le traitement recommandé était de donner un massage manuel génital, qui était parfois administré par des docteurs, parfois par des sages-femmes<sup>365</sup>. Jusqu'au début du XXe siècle il y a eu une demande pour des dispositifs technologiques et à ce moment-là eut lieu l'apparition des vibromasseurs mécaniques dans les cabinets médicaux. Entre les années 1920 et 1930, les vibromasseurs ont commencé à être mis en vente directement dans les journaux féminins. De cette manière, le vibromasseur était considéré comme un appareil domestique parfaitement respectable, à avoir chez soi pour l'exercice d'une automédication<sup>366</sup>. Saul soutient que l'utilisation du vibromasseur configure un cas de personnification, donc nous devrions identifier l'instrumentalisation préalable nécessaire. Clairement, la machine a remplacé les médecins ou les sages-femmes qui donnaient les massages, alors le vibromasseur était utilisé comme une personne, parce qu'il remplissait la fonction spécifique des personnes dans le traitement médical, par conséquent, les actions et les demandes des patientes par rapport aux médecins et aux sages-femmes configureraient des cas d'instrumentalisation.

À ce point-là, Saul se demande si ce cas d'instrumentalisation constitue un cas d'objectification. Il y a deux options, soit il s'agit d'un cas d'objectification, mais d'objectification qui n'est pas négative, soit l'instrumentalisation ne constitue pas nécessairement l'objectification. La philosophe privilégie plutôt la deuxième option, en conséquence, Saul affirme que traiter les personnes comme de purs instruments en vue de ses fins n'est pas une condition suffisante pour qu'il y ait de l'objectification : c'est une condition nécessaire mais pas suffisante<sup>367</sup>. Il est en effet possible de trouver des cas où la personne A traite B simplement comme un moyen en vue de ses propres fins mais où A n'objectifie pas B. Il est clair que dans les cas d'objectification l'instrumentalisation sera présente, mais le seul fait d'instrumentaliser une personne ne produit pas l'objectification négative. Cela présuppose deux choses. La première, nier l'équivalence que font Mackinnon, Dworkin et Vadas entre la deuxième formule de l'impératif catégorique et

---

<sup>364</sup>*Ibid.*, p. 39.

<sup>365</sup>*Ibid.*, p. 43.

<sup>366</sup>*Ibid.*, p. 45.

<sup>367</sup>*Ibid.*, p. 50.

l'objectification. La deuxième, il faudra trouver l'élément ou les éléments manquant pour objectifier une personne, soit identifier les conditions suffisantes pour constituer l'objectification.

## **8. Deux sens de l'objectification d'instrumentalisation : la distinction entre ignorer l'humanité d'une personne et porter atteinte à l'humanité d'une personne**

Bien que l'instrumentalisation soit toujours présente dans les cas d'objectification, nous devons distinguer deux sens d'instrumentalisation pour mieux comprendre la dernière idée de Saul. À cet égard, Lina Papadaki remarque qu'il y a une différence entre faire du mal à l'humanité d'une personne et simplement ignorer l'humanité d'une personne<sup>368</sup>. La philosophe affirme qu'ignorer l'humanité d'une personne est une condition nécessaire pour porter atteinte à l'humanité de cette personne, mais ce n'est pas une condition suffisante. De la même façon que l'instrumentalisation est une condition nécessaire, mais pas suffisante de l'objectification. Par conséquent, pour la philosophe, instrumentaliser une personne ou la traiter simplement comme un moyen en vue de ses propres fins est compris comme ignorer l'humanité de cette personne mais cela n'implique pas porter atteinte à son l'humanité, cela n'implique pas l'objectification, contrairement à faire du mal à l'humanité de cette personne qui serait équivalent de l'objectifier. De cette manière, nous pourrions affirmer que la définition de l'objectification de Papadaki est plus restreinte. De fait, elle prône la délimitation du concept d'objectification et propose une définition qui garde le sens négatif du phénomène<sup>369</sup>, afin de différencier les cas d'instrumentalisation qui n'est pas en soi négative moralement. Selon Papadaki, les exemples du médecin remplacé par le vibromasseur ou celui de la danseuse de pole dance ou de l'utilisation du ventre de son partenaire comme coussin, sont des exemples d'instrumentalisation et pas d'objectification. Incontestablement, Papadaki est contre l'idée de Nussbaum d'accepter l'objectification dans un sens positif.

Même si Papadaki rejette la compréhension positive de l'objectification, elle critique Dworkin et Mackinnon parce qu'elles donnent une définition étroite de l'objectification en gardant le sens négatif du phénomène, ce qui apparemment va dans son sens, mais elles le définissent d'une façon trop drastique où il est impossible d'éviter et de résoudre le problème. Comme nous l'avons

---

<sup>368</sup>L. PAPADAKI, « What is Objectification? », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 7, n° 1, 2010, p. 24.

<sup>369</sup>*Ibid.*, p. 30.

mentionné, Dworkin et Mackinnon ne donnent pas d'outils aux femmes pour éviter de tomber dans l'objectification<sup>370</sup>. En conséquence, nous pourrions affirmer qu'elles ne donnent pas non plus d'outils aux hommes pour éviter d'objectifier. Selon Papadaki, Kant avait plus confiance que MacKinnon et Dworkin dans la capacité et la volonté des femmes de respecter et de protéger leur propre humanité et donc de faire un choix pour éviter l'objectification. Papadaki rappelle que Kant encourageait tout être rationnel à lutter contre leur objectification, à respecter et protéger leur humanité dans tous les contextes, mais avec plus d'attention dans des contextes sexuels<sup>371</sup>.

Dans cette même ligne de pensée, Papadaki affirme que pour respecter l'humanité d'un individu et donc pour ne pas l'objectifier, il faut toujours respecter le libre consentement et ne pas aller à l'encontre des fins de l'autre<sup>372</sup>. En d'autres termes, la philosophe soutient que pour éviter l'objectification il faut ne pas violer l'aspect positif de la deuxième formule de l'impératif catégorique et traiter les autres êtres humains comme des fins en soi<sup>373</sup>. Si la personne n'est pas consciente d'aller à l'encontre des fins des autres, elle doit au moins s'assurer de respecter leur consentement explicite parce qu'il est très probable des trouver des cas d'objectification non intentionnelles. Papadaki remarque l'importance impérative de savoir reconnaître l'objectification et de savoir comment elle agit, parce qu'il y a beaucoup de cas où la victime est inconsciente du phénomène et où parfois celui qui objectifie en est aussi inconscient. Dans ce sens, l'objectification est un phénomène qui n'est pas toujours intentionnel<sup>374</sup>. Papadaki indique que respecter l'humanité de l'autre personne est le plus important pour éviter de tomber dans l'objectification. Elle prétend définir l'objectification dans un sens kantien, sans tomber dans la rigidité et la radicalité de Mackinnon et Dworkin. Papadaki conceptualise le phénomène en réinterprétant certaines idées de Kant, par exemple, en valorisant les concepts d'autonomie, du libre consentement et de traiter les autres comme des fins en soi, mais en critiquant le principe kantien de l'inséparabilité du corps et de l'esprit et, en critiquant la compréhension extrêmement négative de la sexualité humaine<sup>375</sup>.

## 9. Le sens fort et le sens faible de l'objectification

---

<sup>370</sup>L. PAPADAKI, « Sexual Objectification », dans RAJA, H, *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield, 2017, p. 345.

<sup>371</sup>*Id.*

<sup>372</sup>L. PAPADAKI, « Treating Others Merely as Means: A Reply to Kerstein », *Utilitas*, Cambridge, University Press, Vol. 28, No. 1, 2016, p. 99.

<sup>373</sup>E. KANT, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), *op. cit.*, p. 109.

<sup>374</sup>L. PAPADAKI, « What is Objectification? », art. cité, p. 34.

<sup>375</sup>L. PAPADAKI, « Treating Others Merely as Means: A Reply to Kerstein », art. cité, p. 89.

Patricia Marino soutient, de la même façon que le fait Papadaki, que la meilleure façon d'éviter l'objectification des autres est en respectant leur humanité. Cependant, Marino comprend le respect de l'humanité d'une manière différente à celle de Papadaki. Pour Marino, respecter l'humanité d'une personne signifie respecter son l'autonomie. De cette façon, la philosophe met l'accent plus sur le concept d'autonomie que sur le concept de consentement ou sur l'importance d'accorder les fins avec les autres. Marino affirme que l'objectification forte et négative doit être comprise comme le fait de traiter une personne comme un objet parce qu'on ne respecte pas l'autonomie de cette personne. L'auteure distingue deux sens d'objectification : le sens fort qui est nécessairement négatif et le sens faible qui, en principe, n'entraîne pas des conséquences morales significatives et négatives<sup>376</sup>. Quand une personne traite simplement autrui comme un moyen, sans tenir compte des fins de l'autre, en les ignorant, mais sans lui faire du mal, sans aller à l'encontre de ses fins, sans la violation de l'autonomie de la personne, nous pouvons parler d'objectification dans le sens faible<sup>377</sup>. Cette forme d'objectification peut être moralement permmissible et désirable, la seule chose qui compte est de respecter l'autonomie de l'autre. D'un côté, la notion d'objectification faible est très similaire à la notion d'instrumentalisation chez Papadaki et chez Saul. D'un autre côté, Marino partage avec Nussbaum la thèse que l'objectification peut être un phénomène positif, mais seulement dans les cas d'objectification faible.

En ce qui concerne les particularités de l'objectification sexuelle, Marino partage aussi avec Nussbaum une conception positive de la sexualité humaine. La philosophe considère possible et positif d'avoir une vie sexuelle qui contribue à l'épanouissement des personnes. Pour cette raison ces deux philosophes ne trouvent rien de négatif dans le fait de se donner corporellement dans une relation sexuelle, à condition de respecter l'autonomie de l'autre chez Marino et de ne pas considérer systématique et uniquement de façon sexuelle le partenaire chez Nussbaum. Malgré les points en commun entre les deux autrices, il y a certains points qu'elles ne partagent pas. D'abord, Marino n'est pas d'accord avec les conditions spécifiques proposées par Nussbaum pour éviter des cas d'objectification sexuelle négatives : respect, intimité, égalité, réciprocité et mutualité<sup>378</sup>. À la différence de Nussbaum, Marino ne rejette pas les rapports sexuels occasionnels, raison pour laquelle l'intimité n'est pas un trait indispensable pour éviter l'objectification sexuelle négative. Toutefois, souffrir un cas d'objectification sexuelle dans un contexte d'intimité est différent de le souffrir dans un contexte de non-intimité. Évidemment, dans les contextes d'intimité les personnes sont plus engagées, sensibles et émotives, pour cette raison souffrir un cas d'objectification dans

---

<sup>376</sup>P. MARINO, « The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent », art. cité, p. 351.

<sup>377</sup>*Id.*

<sup>378</sup>*Ibid.*, p. 361.

un contexte d'intimité rend cette expérience plus difficile à supporter et dans ce cas il y a plus des choses à perdre que dans un cas d'objectification dans un contexte de non-intimité<sup>379</sup>. Quant à la symétrie, la réciprocité et la mutualité, ce sont des traits idéaux pour avoir des relations sexuelles, mais ils ne sont pas nécessaires pour éviter l'objectification. Par exemple, pour Marino dans le cas de la prostitution il est évident que la mutualité, la réciprocité et la symétrie ne sont pas présentes et il ne s'agit pas nécessairement d'objectification négative, dans le cas d'un rapport sexuel occasionnel il n'est même pas clair si les trois traits sont respectés et il peut s'agir d'un cas d'objectification sexuelle positif, dans le cas de certains fantômes sexuels il s'agit précisément de vivre des situations de non symétrie, non mutualité et non réciprocité et cela n'entraîne pas l'objectification sexuelle négative.

Au contraire, le respect de l'autonomie et le consentement sont nécessaires pour éviter l'objectification dans le sens fort<sup>380</sup>. Pourtant, Marino indique que le contexte politique et social est fondamental afin de pouvoir donner un consentement réel et authentique<sup>381</sup>. Elle reconnaît qu'il y a quelque chose de paradoxal à consentir à l'objectification faible, mais néanmoins qu'il est possible d'y consentir. Dans les relations des êtres humains, la façon d'interagir interpersonnellement compte, mais le plus important sont les conditions politiques et sociales puisqu'elles permettraient de promouvoir l'égalité et le respect entre les individus, deux exigences nécessaires pour donner un consentement authentique<sup>382</sup>. La philosophe précise qu'il faut faire attention et rejeter la position libertarienne du consentement, parce qu'il s'agit d'un consentement faible qui n'est pas authentique et qui ne tient pas compte des conditions politiques et sociales<sup>383</sup>. Étant donné la définition de l'objectification dans un sens fort, soit la violation de l'autonomie de la personne, dans aucune situation de ce genre le consentement est valable. Autrement dit, aucune forme de consentement ne peut valider la violation de l'autonomie des personnes.

L'autrice reconnaît que dans l'objectification forte on peut trouver les sept traits caractéristiques proposés par Nussbaum et les trois ajoutés par Langton, ces trois traits seront expliqués dans la prochaine section. Mais en aucun cas il n'y a de connexion conceptuelle entre les dix traits<sup>384</sup>. Marino critique Mackinnon et Dworkin parce qu'elles ne se rendent pas compte de la non-

---

<sup>379</sup>*Ibid.*, p. 357.

<sup>380</sup>*Ibid.*, p. 358.

<sup>381</sup>*Ibid.*, p. 361.

<sup>382</sup>Marino s'interroge sur le rôle des préférences adaptatives dans la vie sexuelle des personnes et laisse ouverte la question à propos de l'impossibilité d'un consentement authentique. P. MARINO, « The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent », art. cité, p. 361.

<sup>383</sup>*Ibid.*, p. 346.

<sup>384</sup>*Ibid.*, p. 347.

connexion conceptuelle entre les dix traits, dans ce sens Marino est proche de l'argumentation de Nussbaum et Saul. De la même manière Marino critique Mackinnon, Dworkin et Vadas parce qu'elles soutiennent la connexion causale et conceptuelle entre l'instrumentalisation et la personnification, dans ce sens Marino est proche de l'argumentation de Saul. De plus, Marino critique fortement les positions anti-sexe, puisque ces conceptions amputent une partie fondamentale de la vie des personnes, suppriment l'importance de l'aspect sexuel pour l'épanouissement des personnes. Cependant, la philosophe s'interroge sur la particularité du sexe et de la sexualité par rapport à l'objectification et elle propose, comme caractéristiques distinctives, la vulnérabilité et l'intimité<sup>385</sup>. Néanmoins, elle soutient que la conceptualisation de l'objectification en général est valable pour l'objectification sexuelle, même si la sexualité présente deux traits particuliers, cela ne change rien pour définir ce qu'est l'objectification.

## 10. Le rapport entre l'objectification et le solipsisme sexuel

La notion de solipsisme sexuel a été utilisée pour la première fois par Rae Langton dans deux articles, « Sexual solipsism » paru en 1995 puis « Love and solipsism » paru 1997, ainsi que dans son livre *Sexual solipsism* publié en 2009. Avant d'expliquer son interprétation du solipsisme, nous estimons nécessaire de reconstruire certains points de sa conceptualisation de l'objectification. La philosophe adhère à la caractérisation des sept traits identifiés par Nussbaum et elle propose d'ajouter trois traits de plus<sup>386</sup> :

- a. La réduction au corps : le traitement d'une personne comme reconnue exclusivement à son corps ou à des parties du corps.
- b. La réduction à l'apparence : le traitement d'une personne principalement en fonction de son apparence ou de comment elle apparait aux sens.
- c. La réduction au silence : le traitement d'une personne comme si elle était en silence, manquant de la capacité de parler, de s'exprimer.

Selon Langton, les dix traits caractéristiques de l'objectification ne garderaient pas une relation conceptuelle, cela démontrerait la complexité du phénomène et la pluralité de formes de l'objectification. Un exemple notable de cela est le cas d'objectification qui dépend précisément

---

<sup>385</sup>*Ibid.*, p. 359.

<sup>386</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 228.

de l'affirmation de l'autonomie<sup>387</sup>. Il peut paraître contradictoire, mais selon l'auteure il est bien possible de trouver des situations où l'objectification se produit ponctuellement à travers l'affirmation de l'autonomie. Langton affirme que beaucoup de formes d'affirmation de l'autonomie sont compatibles avec beaucoup de formes de négation de l'autonomie<sup>388</sup>. L'autrice illustre ce cas principalement avec l'exemple de la violation sadique : le violeur attend et désire que la victime refuse et dise « non », de cette manière, le violeur attribue à la victime la capacité de choisir et il désire surmonter ce choix, pour faire ce que la victime n'a pas choisi. Ce cas d'objectification dépend de la violation de l'autonomie de la femme par quelqu'un qui affirme son autonomie<sup>389</sup>. Par ailleurs, cet exemple montre aussi un cas de solipsisme sexuel. Langton soutient que dans la mesure où le violeur désire que l'autre personne soit identifiée comme une chose, il est solipsiste. Mais dans la mesure où il s'agit d'un désir pour que l'autre ait un certain désir, la situation exige que la personne violée conserve certaines qualités humaines. Le sadique donc est un solipsiste qui veut que l'autre veuille être une chose. C'est un solipsiste qui exige que l'autre choisisse d'être une machine, qu'elle choisisse de devenir une chose qui ne peut pas choisir<sup>390</sup>.

Il est important de préciser deux choses de cet exemple. D'abord, Langton dans la présentation de la situation affirme catégoriquement que l'objectification dépend de l'affirmation de l'autonomie, mais selon notre compréhension dans l'exemple il n'y a pas d'affirmation de l'autonomie. Nous pouvons accepter que la violation de l'autonomie d'une personne présuppose l'attribution d'autonomie, dans ce sens le violeur reconnaît la capacité de la victime de choisir. Mais l'objectification ne dépend pas de l'affirmation de l'autonomie, en réalité il s'agit d'une fausse « affirmation », à aucun moment il y en a une vraie affirmation de l'autonomie. S'il s'agit d'une violation les actions vont avoir lieu avec « l'acceptation » ou le refus de la personne, donc le violeur agit sans prendre en compte l'autonomie de la victime. S'il ne s'agit pas d'une violation, les actions vont s'arrêter quand la personne ou les personnes veulent arrêter réellement, dans ce cas-là il y aura possiblement l'affirmation de l'autonomie, mais pas une violation sadique. En deuxième lieu, nous trouvons fondamental pour la compréhension du solipsisme sexuel de faire remarquer que Langton identifie la figure du solipsiste avec le violeur, c'est-à-dire que le solipsisme est vécu par l'objectificateur et non par la victime. Pour le moment nous mentionnons seulement cette caractéristique du solipsisme, mais nous reviendrons sur ce point dans l'analyse du solipsisme dans le prochain chapitre.

---

<sup>387</sup>*Ibid.*, p. 225.

<sup>388</sup>*Ibid.*, p. 238.

<sup>389</sup>*Ibid.*, p. 234.

<sup>390</sup>*Ibid.*, p. 337.

Même si Langton soutient qu'il y a une pluralité des formes de l'objectification, elle n'accepte pas la possibilité de concevoir ce phénomène dans un sens positif, pour la philosophe il s'agit toujours d'un phénomène négatif. De cette manière, les deux formes d'objectification, en tant qu'instrumentalisation et en tant que personnification, sont des manifestations du phénomène qui doivent être condamnées moralement. Langton s'interroge sur la relation qui existe entre ces deux formes et explore ce que peut signifier une connexion causale et une connexion conceptuelle<sup>391</sup>. Dans son livre *Sexual solipsism* la philosophe expose les arguments de Mackinnon, Dworkin et Vadas pour soutenir la connexion causale et conceptuelle entre les deux formes d'objectification. Mais Langton n'adopte pas une position concrète par rapport à la question.

Cependant, il est très particulier que Langton parle explicitement des possibles connexions entre les deux formes de solipsisme, comme si les deux formes d'objectifications représentaient deux formes de solipsisme<sup>392</sup>. Ponctuellement, Langton affirme que le solipsisme de traiter les choses comme des personnes, par exemple dans la pornographie<sup>393</sup>, peut dans certains cas conduire au solipsisme de traiter les personnes comme des choses<sup>394</sup>. Langton affirme que ce genre de solipsismes se caractérisent par une forme de solipsisme local, parce qu'il opère seulement dans un aspect spécifique de la vie des personnes, donc il ne s'agit pas d'un solipsisme qui concerne la vie dans sa globalité<sup>395</sup>. Nous allons voir que cette caractéristique est très importante, car du point de vue conceptuel elle pose problème pour la compréhension de la notion. À plusieurs reprises Langton décrit le solipsisme sexuel comme un phénomène similaire ou presque égal à l'objectification sexuelle<sup>396</sup>. Pour cette raison, nous considérons impératif d'entamer dans le prochain chapitre une étude détaillée de la notion du solipsisme afin de comprendre en quoi consiste le solipsisme sexuel et afin de pouvoir déterminer s'il s'agit d'une notion différente du concept d'objectification, ou bien, s'il s'agit juste d'une expression nouvelle pour se référer au même phénomène.

---

<sup>391</sup>*Ibid.*, p. 349.

<sup>392</sup>*Ibid.*, p. 346.

<sup>393</sup>Langton soutient la posture antipornographie, mais pas anti-sexe. Elle accepte la possibilité de différencier entre la pornographie et l'érotique (comme substantif et pas comme adjectif). Dans ce cas, elle considère que l'érotique n'est pas une forme d'objectification négative. R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 225. Néanmoins, il y a certaines difficultés pour différencier l'érotique de la pornographie, raison pour laquelle l'érotique pourrait être défini comme un matériel pornographique qui ne subordonne pas les femmes. H. MAES, « Erotic art », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 23 avril 2021 : <https://seop.illc.uva.nl/entries/erotic-art/>

<sup>394</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 315.

<sup>395</sup>*Ibid.*, p. 312.

<sup>396</sup>*Ibid.*, p. 313, 315, 317, 329, 346, 353.



## Chapitre 4. La notion du solipsisme sexuel

Langton introduit la notion de solipsisme sexuel dans le débat sur l'objectification sexuelle des femmes, mais selon notre lecture elle ne développe pas suffisamment son analyse et sa conceptualisation, parce qu'il y a peu des passages consacrés à la définition du solipsisme sexuel et il y a un traitement sans distinction entre l'objectification et le solipsisme. Cependant il y a trois caractéristiques initiales et générales remarquables de sa formulation. En premier lieu, quand elle introduit la notion de solipsisme sexuel, elle fait référence au solipsisme métaphysique théorisé par Descartes et au solipsisme moral théorisé par Kant<sup>397</sup>. Ces deux références nous permettent d'analyser le cadre théorique dans lequel Langton se situe, afin de mieux caractériser ce qu'elle entend par solipsisme sexuel. En deuxième lieu, Langton propose une forme de solipsisme très particulier puisqu'il s'agit d'une forme de solipsisme local, c'est-à-dire un solipsisme actif ou effectif dans des contextes spécifiques et délimités de la vie de la personne, et qui influence seulement certains aspects et croyances de l'individu. En l'occurrence, il s'agit spécifiquement du contexte sexuel<sup>398</sup>. Cette façon délimitée du solipsisme est très énigmatique et il est nécessaire d'établir dans quel sens nous pouvons comprendre cette caractéristique. En troisième lieu, Langton ne donne pas de définition du solipsisme, mais elle affirme qu'il est en rapport avec l'objectification sexuelle et que la plupart des cas d'objectification sont des cas de solipsisme sexuel<sup>399</sup>. Nous pouvons ainsi affirmer que pour Langton l'objectification et le solipsisme sexuel ne sont pas équivalents, il y a des différences entre ces deux phénomènes, mais l'autrice ne les explicite pas. C'est pourquoi nous allons proposer une définition initiale du solipsisme sexuel, afin de faire deux choses : d'une part comparer cette définition avec les caractéristiques des principales formulations du solipsisme dans l'histoire de la philosophie ; et d'autre part expliciter les différences entre le solipsisme sexuel et l'objectification sexuelle. De cette façon, nous pourrions fournir une définition finale plus élaborée et plus claire.

La définition initiale et générale que nous proposons du solipsisme sexuel, à partir de ce qu'en dit Langton, est la suivante : Condition dans laquelle se trouve une personne lorsqu'elle considère être la seule personne douée de liberté, de droits et d'autonomie dans le contexte sexuel et où, par conséquent, elle nie, omet ou viole la liberté, les droits et l'autonomie des autres personnes dans ce même contexte. Par « contexte sexuel », on entend toutes les situations, toutes les actions et

---

<sup>397</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and objectification*, New York, Oxford University Press, 2009, « Sexualsolipsism », p. 311.

<sup>398</sup>*Ibid.*, p. 312.

<sup>399</sup>*Ibid.*, p. 347.

toutes les déterminations où les personnes sont motivées par le désir sexuel. Comme nous avons analysé dans le deuxième chapitre, définir le sexe et la sexualité pose des difficultés théoriques, cependant nous soutenons qu'une façon pertinente de comprendre le contexte sexuel est d'identifier, de définir et de différencier la triade conceptuelle : désir, activité et plaisir sexuel. Or, nous soutenons que le concept de désir sexuel est prioritaire dans la triade conceptuelle et nous privilégions la définition du désir sexuel selon l'approche hybride, parce que cette approche réunit l'approche biologique qui capture l'intuition que le désir sexuel est un appétit qui se ressent directement dans le corps, et réunit l'approche intentionnelle qui capture le fait que le désir sexuel peut être assez complexe puisque la conscience humaine imprègne nos pulsions et nos appétits les plus élémentaires<sup>400</sup>.

Nous allons comparer la définition initiale de solipsisme sexuel avec les principales formulations du solipsisme dans l'histoire de la philosophie : en premier lieu avec la formulation du solipsisme métaphysique théorisé par Descartes ; en deuxième lieu, avec le solipsisme moral théorisé par Kant ; en troisième lieu, avec les formulations du solipsisme épistémique fort et faible ; en quatrième lieu, avec le solipsisme conceptuel théorisé par Wittgenstein ; en cinquième lieu, avec d'autres formulations non traditionnelles du solipsisme. Finalement, nous pourrions alors reformuler la définition initiale du solipsisme sexuel à partir des analyses précédentes.

## 1. Solipsisme métaphysique (Descartes) et solipsisme sexuel

En toute rigueur, le solipsisme métaphysique n'a pas été théorisé par Descartes, puisque le philosophe n'a jamais employé ce terme, pourtant nous comprenons la théorisation du solipsisme métaphysique comme une implication théorique du *cogito*. Dans les *Méditations métaphysiques* (1641), Descartes affirme que la seule certitude qui résiste au doute universel est celle de ma propre existence en tant que sujet pensant<sup>401</sup>. Il faut en déduire qu'il n'y a pas de preuves empiriques de l'existence des autres personnes : il s'agit plutôt de la conclusion du jugement du sujet pensant. Cela signifie que les autres êtres sont des constructions mentales propres plutôt que des objets perçus<sup>402</sup>. De cette façon, la personne qui soutient la thèse solipsiste croit qu'elle est la seule personne existant réellement dans le monde. Dans ce cas, nous pouvons

---

<sup>400</sup> Chapitre 2.

<sup>401</sup>R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (1596-1650), tr. fr. F. Khodoss, Paris, PUF, 1986, *Méditation Seconde*, p. 37-50.

<sup>402</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

évaluer deux choses : le monde<sup>403</sup> en tant que tel et la croyance de la personne par rapport au monde. Pour cette raison, Langton affirme que les cas de solipsisme peuvent être classifiés selon deux référents : le monde en tant que tel et l'attitude envers le monde<sup>404</sup>. Par conséquent, pour Langton on a deux formes de solipsisme général. Le solipsisme général qui consiste en une attitude envers le monde, que nous appellerons le solipsisme attitudinal : quand la personne traite les autres personnes comme si elle était seule au monde ; et le solipsisme général qui caractérise une situation dans le monde en tant que tel, que nous appellerons le solipsisme ontologique : quand la personne est vraiment seule au monde.

Indépendamment du type de solipsisme, il y a certains aspects que l'on peut analyser dans tous les cas de solipsisme. Selon Langton, on peut analyser l'aspect métaphysique, épistémologique et moral de chaque cas<sup>405</sup>. L'aspect métaphysique porte sur la nature de la réalité, sur l'existence ou l'inexistence des choses dans le monde : c'est donc un aspect référant au monde en tant que tel. L'aspect épistémologique est relatif aux méthodes dont on dispose pour connaître la réalité, et à la façon dont on fonde les croyances sur le monde et sur les êtres dans le monde : il renvoie donc à l'attitude envers le monde. Quant à l'aspect moral, il concerne la façon dont les individus traitent les autres êtres avec lesquels ils interagissent, cet aspect renvoie donc à l'attitude envers les personnes dans le monde. Pour Langton ces trois aspects sont présents dans toutes les formes de solipsisme et ils peuvent être analysés de façon séparée, mais il vaut mieux les analyser en tant qu'aspects liés les uns aux autres, car cela est plus intéressant philosophiquement<sup>406</sup>. À partir de la formulation du solipsisme métaphysique que l'on peut tirer de Descartes et des remarques faites par Langton, nous proposons quatre situations pour voir comment le solipsisme se présente selon les deux référents indiqués par Langton : le monde en tant que tel où l'on identifie l'aspect métaphysique, et l'attitude envers le monde où l'on identifie l'aspect moral et épistémique. Évaluer

<b>Solipsisme</b>	<b>Le monde en tant que tel - L'aspect métaphysique</b>	<b>L'attitude envers le monde - L'aspect épistémologique</b>	<b>L'attitude envers le monde - L'aspect moral</b>
Situation 1	Oui	Oui	Oui
Situation 2	Oui	Non	Non

<sup>403</sup>Évaluer le monde veut dire déterminer l'état ontologique des choses dans le monde.

<sup>404</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 312.

<sup>405</sup>*Id.*

<sup>406</sup>*Ibid.*, p. 358.

Situation 3	Non	Oui	Oui
Situation 4	Non	Non	Non

Cela dit, dans la première situation le solipsisme se présente dans le monde et dans l'attitude envers le monde, parce qu'il existe un esprit dans le monde et que cet esprit croit qu'il est le seul esprit existant. Dans cette situation, il s'agit d'un cas de solipsisme métaphysique, puisqu'il n'existe qu'un seul esprit. Mais c'est aussi un cas de solipsisme épistémologique, puisque l'esprit croit être le seul esprit existant, et c'est également un cas de solipsisme moral, parce que l'esprit vit et croit vivre dans un monde solipsiste, si bien qu'il agit conformément à la réalité et sa croyance : il traite les autres apparences d'esprit comme pures apparences et il vit comme le seul esprit vraiment existant dans le monde. Cette situation est le scénario idéal de la thèse solipsiste radicale que l'on peut associer à la position métaphysique de Descartes.

Dans la deuxième situation le solipsisme se présente dans le monde, mais non dans l'attitude envers le monde. Il n'existe qu'un esprit dans le monde, mais cet esprit ne croit pas qu'il soit le seul esprit existant. Donc, il s'agit d'un cas de solipsisme métaphysique, car dans le monde il y a qu'un esprit. Mais ce solipsisme n'est ni épistémique ni moral, parce que le seul esprit existant ne soutient pas la thèse solipsiste et moralement il traite les autres apparences d'esprits comme s'ils étaient de vrais esprits, de vraies personnes. Même si la personne habite dans un monde solipsiste, elle agit comme si elle habitait dans un monde non solipsiste, dans un monde habité par d'autres personnes avec lesquelles elle interagit.

Dans la troisième situation le solipsisme ne se présente pas dans le monde, mais il se présente dans l'attitude envers le monde. Il n'existe pas qu'un seul esprit dans le monde, il existe plusieurs d'esprits et, par conséquent, plusieurs personnes, mais la personne croit qu'elle est la seule existante réellement, elle croit que seul son esprit existe. Même s'il n'y a pas de solipsisme métaphysique, on est en présence d'un cas de solipsisme épistémologique et moral, car cette personne soutient la thèse solipsiste et elle croit être le seul esprit existant, en conséquence elle agit et vit en cohérence avec sa croyance. Cela veut dire que la personne traite les autres personnes comme si elles n'étaient pas de vraies personnes, au contraire elle les traite comme des automates ou comme des choses et, finalement, elle vit comme si elle était seule dans le monde.

Dans la quatrième situation il n'y a de solipsisme ni dans le monde, ni dans l'attitude envers le monde. Il n'y a pas qu'un seul esprit dans le monde, il y a plus d'esprits et, par conséquent, plus

de personnes, et la personne ne croit pas qu'il n'existe qu'un esprit, au contraire elle croit qu'il existe plus de personnes. Donc, il n'y a pas de solipsisme métaphysique, parce qu'il y a plus d'esprits dans le monde. Ce n'est pas un cas de solipsisme épistémique, car la personne croit qu'il y a plus de personnes dans le monde et elle ne soutient pas la thèse solipsiste. Le solipsisme moral ne se présente pas puisque la personne vit et agit en concordance avec la réalité et sa croyance, elle traite les autres personnes comme de vraies personnes.

### **1.1. Non-concordance entre l'aspect métaphysique et les aspects épistémique et moral**

Au premier abord il semble que Langton se concentre sur la deuxième et troisième situations exposées parce que ces deux cas de solipsisme montrent une différence entre la réalité et la croyance, entre le monde en tant que tel et l'attitude vers le monde. Dans la deuxième situation, la personne vit avec des automates ou des créations mentales propres, mais elle croit qu'ils sont des êtres humains et, en conséquence, elle leur attribue des états mentaux, des devoirs et des droits en tant qu'êtres humains. La personne ne sait pas et ne croit pas qu'elle soit le seul esprit dans le monde. Par conséquent, elle vit et agit comme s'il existait d'autres esprits et comme si elle interagissait avec eux. Même si on est en présence d'un cas de solipsisme métaphysique, la croyance de la personne fait qu'elle vit comme s'il y avait d'autres personnes, comme si elle habitait dans un monde non solipsiste<sup>407</sup>. Dans la troisième situation, il n'y a pas de solipsisme métaphysique parce qu'il existe plusieurs esprits qui interagissent entre eux, mais une personne peut soutenir la thèse solipsiste, elle peut croire qu'elle est le seul esprit existant et sa croyance fait qu'elle vit comme s'il n'y avait pas d'autres esprits dans le monde. La personne vit et agit comme si les autres personnes autour d'elle étaient des automates ou des créations mentales propres, elle nie les états mentaux, les devoirs et les droits des autres êtres humains, elle agit et vit comme si elle était dans un monde solipsiste<sup>408</sup>.

---

<sup>407</sup>Pour Langton les exemples d'utilisation de pornographie sont apparemment des cas de ce type de solipsisme. Néanmoins, rigoureusement c'est un autre type de solipsisme car dans les cas d'utilisation de la pornographie il n'y a pas de solipsisme métaphysique, dans la situation spécifique de l'utilisation du matériel pornographique peut-être la personne est toute seule, mais elle n'est pas seule dans le monde. En fait, nous allons montrer que tous les cas de solipsisme métaphysique ne sont pas pertinents pour la conceptualisation du solipsisme sexuel.

<sup>408</sup>Apparemment pour Langton c'est le cas paradigmatique du solipsisme sexuel, dans lequel une personne traite les autres personnes comme des objets dans le contexte sexuel. Pourtant, rigoureusement cette description ne correspond pas au cas paradigmatique de solipsisme sexuel, puisque dans cette situation la personne considère qu'elle est la seule personne existante, connaissable et importante moralement dans tous les aspects de sa vie et n'est pas exclusivement dans l'aspect sexuel.

Il est important de faire trois remarques. La première fait référence à la formulation du solipsisme métaphysique de Descartes. Nous pouvons lire cette formulation de façon plus radicale et elle fait alors strictement référence à la première situation exposée. Mais Langton n'aborde pas le problème métaphysique formulé par Descartes. Manifestement, la philosophe ne prend pas au sérieux le problème métaphysique présent dans la situation 1 et 2, mais nous y reviendrons lorsque nous aborderons le solipsisme épistémique fort. La deuxième remarque concerne l'attitude envers le monde. À partir de la façon dont Langton mobilise le solipsisme cartésien nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour mettre en question la concordance entre l'aspect épistémique et l'aspect moral, cependant nous pouvons légitimement nous demander pourquoi il devrait y avoir une telle concordance et ce qui se passe quand est-elle absente. Nous pourrions mieux aborder cette question en nous arrêtant sur le solipsisme moral identifié par Kant. La troisième remarque est relative à la caractérisation du solipsisme en général. Le solipsisme suppose d'avoir une croyance sur la façon dont le monde est habité et comment sont les êtres qui l'habitent, soit vraie soit fausse. En ce sens on peut dire que la croyance est globale ou générale, en opposition à une croyance locale et particulière. La croyance solipsiste générale ne fait pas de différence entre les divers aspects de la vie des personnes. Cette croyance ne concerne pas un aspect spécifique de la vie, mais elle porte sur la vie en général. De cette manière, la croyance détermine comment on vit et comment on agit globalement. Cette caractéristique est importante pour faire la distinction entre le solipsisme général et le solipsisme local.

## 2. Solipsisme moral (Kant) et solipsisme sexuel

Quant au solipsisme moral, en toute rigueur, il n'a pas été théorisé par Kant, car le philosophe n'a jamais utilisé ce terme, mais la théorisation du solipsisme moral est une implication théorique du travail de Kant dans la *Critique de la raison pratique* (1788). Ce solipsisme fait référence à l'attitude de l'individu qui agit de telle sorte que la valeur et l'importance des autres personnes sont systématiquement subordonnées à la satisfaction de ses propres désirs. Cela signifie que toutes les inclinations de l'individu sont dirigées vers son bonheur personnel, par conséquent, la recherche du bonheur est une fin qui néglige la valeur absolue et la dignité de chaque être humain<sup>409</sup>. Par conséquent, la personne reconnaît l'existence des autres êtres humains, elle ne soutient pas la thèse solipsiste métaphysique, mais elle agit d'une manière solipsiste parce qu'elle nie, omet ou viole la valeur absolue et la dignité des autres êtres humains. C'est-à-dire, cette forme

---

<sup>409</sup>E. KANT, *Critique de la raison pratique*, (1788), trad. fr. J.P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 117, 131-137, 206, 232.

de solipsisme consiste alors en une attitude envers le monde, prise non pas sous l'aspect épistémique, mais dans son aspect moral. La formulation du solipsisme moral nous permet de mettre en question la concordance entre ces deux aspects, car la personne n'a pas une croyance solipsiste par rapport au monde, mais elle agit et vit de manière solipsiste.

Cette formulation du solipsisme nous permet aussi de proposer une hypothèse sur la nature du solipsisme local, plus spécifiquement sur la nature du solipsisme local sexuel. Pour Langton le solipsisme sexuel est une forme de solipsisme local parce qu'il s'agit d'une situation où la valeur et l'importance des autres personnes sont systématiquement subordonnées à la satisfaction des seuls désirs sexuels de l'individu. Avant d'évaluer cette hypothèse, nous allons présenter deux caractéristiques propres du solipsisme local. Ce sont deux caractéristiques qui ne sont pas formulées explicitement par Langton, mais que l'on peut repérer à partir de sa présentation du solipsisme sexuel. La première caractéristique du solipsisme local est qu'il opère seulement dans un aspect de la vie, dans un contexte spécifique de la vie des personnes : il ne s'agit pas d'un solipsisme qui concerne la vie dans sa globalité<sup>410</sup>. Par exemple, il peut y avoir des cas de solipsisme local dans le contexte du travail de la personne, le contexte familial ou le contexte sexuel, sans que cela suppose un solipsisme qui concerne transversalement tous les contextes de la personne. Pour cette raison on pourrait expliquer la non-concordance entre l'aspect épistémique et l'aspect moral. La deuxième caractéristique propre au solipsisme local est qu'il ne suppose pas nécessairement d'avoir une croyance sur le monde, autrement dit l'aspect métaphysique du solipsisme local n'a pas d'importance, n'est pas essentiel pour comprendre les problématiques et les enjeux du solipsisme sexuel. Le solipsisme local peut éventuellement être sous-tendu par une croyance métaphysique, mais ce type de solipsisme suppose principalement une façon d'agir, une façon de vivre. Il semble néanmoins que le solipsisme local suppose nécessairement d'avoir une croyance consciente ou inconsciente sur la nature et le statut des autres êtres humains dans le monde. En fait, le solipsisme local peut souvent contredire une croyance globale sur la nature des autres êtres humains et la façon d'interagir avec eux. C'est une deuxième raison expliquant la non-concordance entre l'aspect épistémique et l'aspect moral.

Afin de mieux comprendre la non-concordance entre ces deux aspects, nous allons proposer quatre nouvelles situations mettant en évidence les options manquantes de solipsisme chez Langton et, plus spécifiquement, nous allons nous concentrer sur deux de ces situations pour comprendre comment opère la non-concordance entre l'aspect épistémique et l'aspect moral est possible.

---

<sup>410</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism*, *op. cit.*, p. 312.

<b>Solipsisme</b>	Le monde en tant que tel ( <b>L'aspect métaphysique</b> )	L'attitude envers le monde ( <b>L'aspect épistémologique</b> )	L'attitude envers le monde ( <b>L'aspect moral</b> )
Situation 5	Oui	Oui	Non
Situation 6	Oui	Non	Oui
Situation 7	Non	Oui	Non
Situation 8	Non	Non	Oui

Les situations 5 et 6 configurent des cas de solipsisme métaphysique, en conséquence ces deux cas ne seront pas encore expliqués en détail dans cette section pour deux raisons. D'une part, nous avons indiqué que l'aspect métaphysique n'était pas essentiel pour comprendre le solipsisme local et la non-concordance entre l'aspect épistémique et moral. D'autre part, les quatre situations qui sont effectivement des cas de solipsisme métaphysique (Situations 1, 2, 5 et 6) répondent au problème métaphysique radical formulé par Descartes qui sera abordé lorsque nous explorons le solipsisme épistémique fort.

## **2.1. Non-concordance entre l'aspect épistémique et l'aspect moral**

En revanche, dans la situation 7, il n'y a pas de solipsisme métaphysique parce que dans le monde il existe plusieurs esprits qui interagissent entre eux. Cependant il s'agit d'un cas de solipsisme épistémique : dans cette situation il y a au moins une personne qui soutient la thèse solipsiste, elle croit qu'elle est la seule personne existante dans le monde. Mais le solipsisme moral ne se présente pas, parce que cette personne traite les autres personnes comme des êtres humains, même si elle croit que ces êtres ne sont pas de vrais êtres humains, mais des automates ou créations mentales propres. Il est difficile de concevoir un exemple réel de cette situation, parce qu'il semble paradoxal qu'une personne traite les personnes comme de vraies personnes quand elle croit que ces personnes ne sont pas de vraies personnes. Néanmoins, dans le contexte sexuel cette personne ne nie pas, pas plus qu'elle n'omet ou ne viole la liberté, les droits et l'autonomie des autres personnes dans ce contexte. La valeur et l'importance des autres personnes ne sont pas systématiquement subordonnées à la satisfaction de ses propres désirs sexuels. On est alors dans un cas théorique de non-concordance entre l'aspect épistémique et l'aspect moral du solipsisme.



Dans la situation 8, il ne s'agit pas d'un cas de solipsisme métaphysique parce qu'il existe plusieurs esprits qui interagissent entre eux. Il n'y a pas de solipsisme épistémique parce que la personne ne soutient pas la thèse solipsiste et, en conséquence, elle croit et reconnaît qu'il existe d'autres esprits, d'autres personnes avec lesquelles elle interagit. Mais on est en présence d'un cas de solipsisme moral, puisque la personne ne les traite pas comme de vraies personnes : elle nie, omet ou viole la liberté, les droits et l'autonomie des autres personnes. Pour cette raison, nous considérons que la situation 8 est la seule situation qui correspond strictement au solipsisme local sexuel identifié par Langton. Néanmoins, nous pouvons imaginer une situation où la personne reconnaît l'existence des autres personnes, mais où elle nie, omet ou viole la liberté, les droits et l'autonomie des autres personnes dans tous les domaines de la vie : la valeur et l'importance des autres personnes sont systématiquement subordonnées à la satisfaction de ses propres désirs, de tous ses désirs et non pas seulement de ses désirs sexuels. Dans ce cas-là, nous ne voyons pas la particularité du solipsisme local. Donc la question sur la spécificité de cette forme de solipsisme reste donc non résolue, la question plutôt que nous devons nous poser est : est-ce qu'un solipsisme s'appliquant uniquement aux désirs sexuels de la personne est-il possible ?

## 2.2. Le solipsisme d'instrumentalisation et de personnification

Langton affirme que chaque type de solipsisme général peut avoir son équivalent local<sup>411</sup>. Comme nous avons dit précédemment il existe deux cas de solipsisme général. Le solipsisme général qui consiste en une attitude envers le monde, le solipsisme attitudinal : quand la personne traite les autres personnes comme si elle était seule dans le monde ; et le solipsisme général qui concerne sa position dans le monde en tant que tel, le solipsisme ontologique : quand la personne est vraiment seule dans le monde. Pour Langton, le solipsisme attitudinal a son équivalent local, à savoir le solipsisme sexuel d'*instrumentalisation* : une personne traite alors les autres êtres humains dans le contexte sexuel comme des choses et non comme des êtres humains. Dans ce cas-là, la personne solipsiste agit comme si elle était la seule personne existante en tant que personne dans le contexte sexuel, comme si elle était la seule personne avec des droits, une dignité et une autonomie, comme si elle était la seule personne qui compte<sup>412</sup>.

Le solipsisme ontologique a son équivalent local, qui est en quelque sorte l'inverse de la première, à savoir le solipsisme sexuel de *personnification* : c'est quand une personne traite des choses dans

---

<sup>411</sup>*Id.*

<sup>412</sup>*Id.*

le contexte sexuel comme des êtres humains et pas seulement comme des choses (des vidéos, des images, des vibromasseurs, des poupées gonflables, des robots, etc.)<sup>413</sup>. Dans ce cas, la personne n'a de rapports sexuels qu'avec des choses et non avec des personnes, le contexte sexuel de la personne serait réduit à avoir des rapports sexuels avec des machines, des choses ou des êtres non humains et elle est la seule personne qui compte<sup>414</sup>. Analyser le solipsisme de *personnification* permet à Langton de faire deux choses : voir les relations existantes entre les deux formes de solipsisme local<sup>415</sup> et lier les critiques féministes sur la pornographie avec ce cas de solipsisme<sup>416</sup>.

Pour ce qui est du solipsisme *d'instrumentalisation*, on peut reconnaître deux traits propres au solipsisme local. D'une part, le solipsisme est délimité au domaine sexuel, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas des conséquences, des causes ou des répercussions dans d'autres domaines de la vie, mais il s'agit principalement de la façon d'agir dans le domaine sexuel. Le second trait : le solipsisme sexuel n'est pas une croyance à propos de l'existence des autres esprits ou sur la façon d'interagir avec les autres esprits. En fait, le solipsisme sexuel n'est même pas une croyance, il est plutôt une manière d'agir, de vivre, une disposition spécifique accordée à des situations du domaine sexuel. Le solipsiste sexuel n'a donc pas une croyance solipsiste métaphysique générale, c'est-à-dire que la personne ne croit pas qu'elle soit la seule dans le monde. Cette personne n'a pas non plus une croyance solipsiste épistémologique générale, elle croit qu'elle peut interagir avec et connaître d'autres esprits. Mais en ce qui concerne les actions de l'individu et les croyances morales de la personne, soit conscientes, soit inconscientes, la situation est plus complexe.

### 2.3. Exemples de solipsisme sexuel d'instrumentalisation

Avec l'objectif de mieux comprendre le problème, nous allons proposer trois exemples de situations où l'on identifie la complexité des croyances morales dans les cas de solipsisme sexuel *d'instrumentalisation* et la non-concordance entre l'aspect épistémique et moral du solipsisme local. Les trois exemples feraient donc référence à la situation 8 précédemment décrite. Le premier exemple est celui où le solipsiste sexuel a une croyance morale générale qui n'est pas solipsiste, c'est-à-dire qu'il croit consciemment que les autres doivent être traités comme des personnes dotées de liberté, d'autonomie, de droits et de devoirs. En revanche, le solipsiste sexuel

---

<sup>413</sup>Il est important de noter que si l'on est dans un cas réel de personnification, alors dans l'expérience en première personne, c'est-à-dire pour l'individu qui se personnifie, les choses ne sont précisément plus des choses.

<sup>414</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 312.

<sup>415</sup>*Ibid.*, p. 359.

<sup>416</sup>*Ibid.*, p. 315.

croit inconsciemment que dans la sphère sexuelle, les femmes ne sont que des objets de plaisir. Dans ce cas, il y aurait une incohérence entre l'aspect moral général non-solipsiste conscient et l'aspect moral local solipsiste inconscient. On ne peut pas comprendre comment la personne peut avoir une croyance morale générale non solipsiste et croire inconsciemment que les femmes ne sont que de simples objets dans la sphère sexuelle. Évidemment, il existe un paradoxe moral entre la façon d'agir et de vivre à partir de la croyance générale et de la croyance locale.

Le deuxième exemple est une variante du précédent mais il semble plus problématique. Cela se produit lorsque le solipsiste sexuel a une conviction morale générale qui n'est pas solipsiste, c'est-à-dire qu'il croit consciemment que les autres doivent être traités comme des personnes dotées de liberté, d'autonomie et de droit. Et en parallèle, le solipsiste sexuel a une croyance locale non-solipsiste consciente, à savoir qu'il croit consciemment que les autres personnes dans la sphère sexuelle doivent être traitées comme des personnes, avec liberté, autonomie et droits. Pourtant, bien que la personne ait une croyance sexuelle locale non solipsiste consciente, elle traite les autres comme de pures choses dans le domaine sexuel et elle ne se rend pas compte que finalement elle finit par agir comme un solipsiste sexuel. Comme elle agit de telle sorte, on pourrait dire qu'au fond la personne a une croyance sexuelle locale inconsciente solipsiste. Outre le problème moral de traiter les autres personnes comme de pures choses sexuelles, il existe un problème épistémologique, car la personne ne se rend pas compte de son acte solipsiste, mais pire encore, elle pense qu'elle n'agit pas de manière solipsisme. Dans les deux exemples il est évident que la croyance locale solipsiste sexuelle inconsciente s'impose et détermine les actions de la personne. L'individu ne sait pas qu'il a une croyance solipsiste et ne se rend pas compte de sa façon d'agir, de ses actes solipsistes. Bien qu'elle ait une conviction morale générale non solipsiste, elle n'est pas assez claire ni assez solide sur les principes qui devraient régir l'interaction entre les personnes. En effet, la personne ne respecte pas pleinement l'autonomie, la liberté et la dignité des autres personnes dans le domaine de la sexualité. En ce sens, la croyance morale consciente non solipsiste générale présente des défauts ou des inexactitudes, car sinon la personne respecterait l'autonomie, la liberté et la dignité d'autrui dans tous les domaines de la vie, y compris la sphère sexuelle.

Le troisième exemple est celui où le solipsiste sexuel a une conviction morale générale qui n'est pas solipsiste, c'est-à-dire qu'il croit consciemment que les autres personnes doivent être traitées en général comme des personnes avec liberté, autonomie, droits et devoirs. Mais en même temps, le solipsiste sexuel croit consciemment que dans la sphère sexuelle, les femmes ou d'autres êtres ne sont que des objets sexuels de plaisir. Dans ce cas, le problème est de savoir comment justifier une croyance morale générale non solipsiste et en même temps une croyance morale solipsiste

locale. Initialement, il ne semble pas possible de justifier les deux croyances en même temps, car la personne reconnaît généralement l'humanité et le statut moral des autres, mais localement, dans la sphère sexuelle, il cesse de leur reconnaître la même humanité et le même statut. Il semble y avoir un problème ontologique, car pour ce type de solipsiste sexuel, les personnes peuvent être des personnes par moments et de pures choses dans d'autres moments. Ou encore un problème moral car, pour le solipsiste sexuel, les personnes qu'il traite sont des pseudo-personnes ou des personnes inférieures. Même si la personne croit avoir une croyance morale générale non solipsiste, cette croyance n'est pas totalement non solipsiste. Certes, la croyance n'est ni claire ni solide quant aux principes qui devraient régir l'interaction entre les personnes. La croyance morale consciente non solipsiste générale présente des défauts ou des inexactitudes, car sinon la personne respecterait l'humanité totale des autres, elle ne considérerait pas certains autres êtres humains, ou les humains dans certains contextes, comme pseudo-personnes ou des personnes inférieures. De cette manière, la personne devrait également reconnaître l'autonomie, la liberté et la dignité des autres dans tous les domaines de la vie, y compris le domaine sexuel.

Ce dernier type de solipsiste sexuel nous permet de voir comment, apparemment, un problème et une action délimités à un domaine spécifique de la vie, le sexuel, dépassent ce domaine et ont des implications dans d'autres domaines de la vie. Les trois exemples signalent une conviction, une croyance et une façon d'agir solipsistes de certains êtres humains. Le solipsisme local révèle un problème plus général, car soutenir consciemment qu'il y a des gens qui, dans certains domaines de la vie, peuvent être traités comme des choses, nous montre une conception de l'être humain fragmentée qui les hiérarchise et leur donne des droits et des devoirs en fonction de qui est la personne. Il est très probable que le solipsiste traite les personnes comme des choses dans plusieurs domaines de la vie et ne pas exclusivement dans le domaine sexuel.

### **3. Solipsisme épistémique et solipsisme sexuel**

Indépendamment de la formulation du solipsisme moral de Kant et du solipsisme sexuel de Langton, le concept de solipsisme est fréquemment lié au problème de l'existence des autres esprits. Dans l'histoire de la philosophie ce problème peut être formulé du point de vue épistémologique et on se pose alors la question suivante : comment puis-je savoir qu'il existe d'autres êtres que moi avec des pensées, des sentiments et des états mentaux ? ou, comment puis-je justifier la croyance qu'il existe d'autres êtres avec des pensées, des sentiments et des états mentaux ? Bien sûr c'est aussi le problème traité par Descartes. Traditionnellement le problème épistémologique de l'existence des autres esprits est aussi lié au scepticisme. Car le sceptique

doute de la possibilité de connaître les autres esprits, mais de manière plus générale, le sceptique doute de la possibilité de connaître le monde extérieur<sup>417</sup>. Selon Descartes, le doute sceptique peut être divisé en trois étapes : dans la première étape on se rend compte que les sens peuvent parfois nous tromper ; dans la deuxième étape on peut concevoir l'expérience du monde comme un rêve prolongé ; dans la troisième étape est introduite la possibilité d'un malin génie ou d'un dieu trompeur qui me tromperait toujours<sup>418</sup>.

Il est évident que nous nous trompons parfois sur ce que les autres pensent ou sentent, mais cela n'est pas suffisant pour justifier le doute sur l'existence même des autres esprits. Selon Anita Avramides, le doute radical sur les autres esprits et sur le monde externe surgit quand on considère la troisième étape du doute sceptique. De cette manière, on peut identifier au moins deux façons de formuler le problème sceptique par rapport aux autres esprits : le problème sceptique fort est associé à la troisième étape formulée par Descartes et le problème sceptique faible est associé à la première étape<sup>419</sup>. Nous affrontons le problème faible tous les jours et il ne nous conduit pas au solipsisme. Au contraire, le problème fort engendre la possibilité du solipsisme<sup>420</sup>. Comme nous l'avons indiqué auparavant Langton ne traite pas le problème du doute sceptique radical posé par Descartes. Autrement dit elle n'affronte pas la troisième étape du problème sceptique, celle qui mène au solipsisme épistémologique fort. Néanmoins, nous considérons pertinent d'expliquer en détail ce problème et de donner des arguments pour ne pas considérer le doute sceptique fort dans la conceptualisation du solipsisme sexuel, c'est-à-dire, d'écarter les situations 1, 2, 5 et 6 des possibles cas de solipsisme sexuel.

Certains épistémologues comme Alvin Goldman, Robert Nozick et Fred Dretske soutiennent que nous pouvons avoir connaissance des états mentaux des autres malgré le manque de réponse au doute sceptique fort. Ces philosophes se concentrent sur la question de savoir ce que les autres pensent et sentent<sup>421</sup>. Dans cette même ligne de pensée, Dan Zahavi se pose la question du pourquoi. Dans la vie quotidienne, nous voulons savoir ce que les autres pensent et sentent, mais nous voulons aussi savoir pourquoi les autres personnes pensent et sentent ce qu'ils pensent et

---

<sup>417</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>418</sup>R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (1596-1650), tr. fr. F. Khodoss, Paris, PUF, 1986, *Première Méditation*, p. 25-35.

<sup>419</sup>A. AVRAMIDES, « On Seeing That Others Have Thoughts and Feelings », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 22, n° 2, 2015, p. 142.

<sup>420</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>421</sup>*Id.*

sentent<sup>422</sup>. Nous verrons comment la conceptualisation du problème sceptique faible peut être liée à la conceptualisation du solipsisme sexuel et comment la théorisation de l'intersubjectivité peut éclaircir la problématique du solipsisme sexuel.

### **3.1. Solipsisme épistémique fort**

La notion de solipsisme sexuel fait surtout référence à une problématique d'ordre pratique : bien qu'il y ait des aspects métaphysiques et épistémologiques, la problématique est principalement éthique et elle est liée à la vie réelle et quotidienne des personnes. Le doute sceptique fort relève principalement d'un problème métaphysique et épistémologique d'ordre théorique, c'est un problème philosophique différent, pour cette raison on peut comprendre pourquoi Langton n'aborde pas cette problématique dans la théorisation du solipsisme sexuel. Pourtant, nous considérons nécessaire d'expliquer pourquoi il faut différencier et écarter le problème du solipsisme épistémique fort de la conceptualisation du solipsisme sexuel. À cette fin, nous présenterons les deux arguments les plus utilisés pour donner une solution au problème épistémologique fort et pour ne pas considérer les situations 1, 2, 5 et 6 comme des possibles cas de solipsisme sexuel. Les deux arguments sont : l'argument de l'analogie et l'argument de la meilleure explication.

#### **L'argument de l'analogie**

C'est un type de raisonnement cherchant à assurer que je ne peux pas être sûr de ne pas être seul dans le monde, mais il est possible de donner de bonnes raisons de croire que toutes les autres personnes que je rencontre sont des êtres qui pensent et sentent comme moi. Quant à la structure de l'argument, le raisonnement analogique cite des similitudes entre deux choses et les utilise comme support pour conclure à l'existence d'autres similitudes<sup>423</sup>. Un des premiers philosophes à avoir formulé l'argument de l'analogie est John Stuart Mill. Il se pose la question suivante : par quelles preuves puis-je savoir que les figures qui marchent et parlent que je vois et j'entends ont des sensations, des pensées et un esprit ? Mill réponds qu'il est raisonnable de penser que les autres êtres ont des sensations, des sentiments et des pensées comme moi parce qu'ils ont des corps comme moi, condition préalable des sensations, et parce qu'ils présentent des actions et des signes extérieures qui, selon mon expérience, sont causés par des sentiments et des pensées<sup>424</sup>. Le propos

---

<sup>422</sup>*Id.*

<sup>423</sup>*Id.*

<sup>424</sup>J.S. MILL, *A System of Logic* (1865), London: Longmans-Green, 2011, p. 243.

de ce texte n'est pas de faire une étude exhaustive de l'argument de l'analogie, seulement de présenter l'argument et de donner de bonnes raisons pour répondre au problème sceptique fort<sup>425</sup>.

### **L'argument de la meilleure explication**

Le deuxième argument utilisé pour refuser la thèse solipsiste forte peut être lu comme une amélioration de l'argument de l'analogie. Car l'argument de la meilleure explication ne se fonde pas sur l'expérience personnelle, contrairement à l'argument de l'analogie. Dans l'analogie toute justification de la croyance en l'existence d'autres esprits doit faire référence à sa propre expérience, dans la meilleure explication cela n'est pas nécessaire. Le fait de ne pas avoir besoin de s'appuyer sur une telle expérience personnelle rend l'argument de la meilleure explication préférable<sup>426</sup>. D'une part, l'argument de la meilleure explication a la structure d'un raisonnement abductif<sup>427</sup>. L'abduction est, à côté de la déduction et de l'induction énumérative, une autre forme de raisonnement inférentiel. De cette façon, l'abduction permet l'introduction d'entités qui ne sont pas simplement non observées, mais qui ne sont pas observables<sup>428</sup>, comme c'est le cas des états mentaux. D'autre part, cet argument respecte le principe d'inférence abductive selon lequel il est rationnel de croire à l'hypothèse qui fournit la meilleure explication disponible d'un phénomène particulier à un moment donné, dans ce cas-là la meilleure explication de l'existence des états mentaux<sup>429</sup>.

La raison de croire que les autres êtres dans le monde ont un esprit similaire au mien peut être considérée analogue à la raison pour laquelle le scientifique croit à l'existence des électrons ou d'autres entités théoriques. De cette manière, les états mentaux sont considérés comme des états intérieurs d'un individu qui fournissent la meilleure explication du comportement que nous observons chez les autres, toute autre explication serait invraisemblable<sup>430</sup>. Selon Pargetter, on peut considérer des hypothèses alternatives mais très peu plausibles. Par exemple, croire que Dieu fait agir les autres comme des marionnettes, ou que j'ai la particularité d'avoir des états mentaux

---

<sup>425</sup>Cependant il vaut la peine d'indiquer qu'il y a des discussions plus détaillées sur cet argument. Pour approfondir ces débats : Alec Hyslop 1995, Franck Jackson 1972, A. J. Ayer 1995 et Norman Malcolm 1958.

<sup>426</sup>R. PARGETTER, « The Scientific Inference to Other Minds », *Australasian Journal of Philosophy*, vol, 620, n° 2, 1984, p. 159.

<sup>427</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilic.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>428</sup>P. LIPTON, « Inference to the Best Explanation », *A Companion to the Philosophy of Science*, W.H. Newton-Smith (ed.), Oxford: Blackwell, 2000, p. 189.

<sup>429</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilic.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>430</sup>*Id.*

comme causes de mon comportement, ou que les autres ont des états mentaux mais qu'ils sont d'une nature entièrement différente de la mienne, ou, comme Descartes l'a fait, de croire que l'expérience du monde est un rêve prolongé. Dans tous ces cas, il s'agit des alternatives invraisemblables pour expliquer le comportement des autres êtres et l'existence des états mentaux chez les autres<sup>431</sup>. De plus, l'argument de la meilleure explication est également considéré comme supérieur au raisonnement par analogie, car il peut être utilisé pour établir l'existence d'esprits chez des individus d'autres espèces dont le comportement peut ne pas être similaire au mien ou qui pensent et ressentent d'une manière différente de la façon dont je pense et ressens. Il peut également être utilisé pour justifier la croyance dans l'esprit d'humains qui s'éloignent de la norme, qui peuvent soit se comporter de manière très différente, soit penser et sentir très différemment de leurs congénères<sup>432</sup>.

Encore une fois, nous ne prétendons pas faire une étude approfondie des deux arguments ou résoudre le problème du solipsisme épistémique fort. Mais nous considérons plausible d'accepter ces deux arguments dans la conceptualisation du solipsisme sexuel afin d'écartier les situations 1, 2, 5 et 6. En revanche, nous trouvons des possibles liens entre le solipsisme sexuel et le solipsisme épistémique faible. Avec l'argument de l'analogie on pourrait dire que l'homme qui objectifie sexuellement une personne reconnaît l'existence des états mentaux de cette personne, mais il faut se demander s'il reconnaît le contenu des états mentaux de la personne objectifiée. Dans ce cas-là, nous sommes en train de passer du problème épistémique fort à sa version faible. Avec l'argument de la meilleure explication le mouvement est similaire, car cet argument permet de voir que même si l'on accepte que les femmes ont des états mentaux d'une nature différente de ceux des hommes, il est possible de reconnaître les états mentaux des femmes. Une nouvelle fois, on passera du problème épistémique fort au problème épistémique faible.

---

<sup>431</sup>P. PARGETTER, « The Scientific Inference to Other Minds », *op. cit.*, p. 160.

<sup>432</sup>Nous considérons que l'argument de la meilleure explication garde certaines similitudes avec l'application du principe de charité. Selon ce principe, nous devons toujours estimer qu'autrui est un être rationnel lorsque nous cherchons à interpréter ses comportements. D. DAVIDSON, (1973) « Radical Interpretation » dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Clarendon Press, 1984; W.V.O. QUINE, (1960) *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass., tr. fr. J. Dopp et P.Gochet, *Le mot et la chose*, Flammarion 1977.



Solipsisme	Le monde en tant que tel - L'aspect métaphysique	L'attitude envers le monde - L'aspect épistémologique	L'attitude envers le monde - L'aspect moral
Situation 1	Oui	Oui	Oui
Situation 2	Oui	Non	Non
Situation 3	Non	Oui	Oui
Situation 4	Non	Non	Non
Situation 5	Oui	Oui	Non
Situation 6	Oui	Non	Oui
Situation 7	Non	Oui	Non
Situation 8	Non	Non	Oui

[--] Situations qui ne sont pas pertinentes pour la conceptualisation du solipsisme sexuel

[--] Situations de solipsisme épistémique radical où le solipsisme local n'est pas présent

[--] La situation principale dans laquelle se présente le solipsisme sexuel

### 3.2. Solipsisme épistémique faible

Généralement les philosophes qui défendent l'argument de l'analogie ou de la meilleure explication soutiennent que toute connaissance que nous pouvons avoir d'autres esprits doit être indirecte. Ils acceptent que si la connaissance de nos propres états mentaux est directe, la connaissance des états mentaux des autres est indirecte : elle doit procéder en raisonnant de ce que nous observons à ce que nous ne pouvons pas observer, c'est-à-dire passer du comportement de l'autre à ses états mentaux<sup>433</sup>. La connaissance des choses du monde qui nous entoure est supposée se faire par la perception, mais on a pensé que la connaissance de l'esprit d'autrui ne pouvait pas se faire par ce moyen, contrairement à la connaissance de notre propre esprit. Je sais directement ce que je pense et je sens, mais il n'y a pas d'évidence sans interférence de ce que les autres pensent et sentent, tout accès à ce que les autres pensent et sentent se fait à travers la perception du

---

<sup>433</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.illc.uva.nl/entries/other-minds/>

comportement des autres<sup>434</sup>. Pourtant, récemment certains philosophes ont commencé à explorer sérieusement la possibilité d'avoir des connaissances des autres esprits de la même façon que nous avons des connaissances des objets dans le monde, c'est-à-dire de façon directe et par la perception.

Déjà en 1919, Nathalie Duddington dans son article « Our Knowledge of Other Minds » a soutenu que notre connaissance des autres esprits est aussi directe et immédiate que notre connaissance des choses physiques<sup>435</sup>. Les philosophes de cette époque n'ont pas accordé beaucoup d'attention à l'article, mais des philosophes contemporains y ont trouvé une idée importante qui a fini par être prise au sérieux. De nombreux philosophes analytiques au cours des dernières décennies ont écrit pour défendre l'idée que notre connaissance des autres esprits découle de la perception, par exemple : John Henry McDowell, Fred Dretske, Quassim Cassam, W. E. S. McNeil, Rowland Stout et Mitchell Green. L'idée est également défendue par certains philosophes de tradition phénoménologique. Pour Duddington la connaissance de l'esprit d'autrui peut être directe et immédiate, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de voile ou de barrière entre le sujet connaissant et ce qui est connu<sup>436</sup>. Cependant, McDowell a remarqué que cela ne veut pas dire que notre connaissance est complète ou qu'il n'y a pas de difficultés qui nous empêchent d'acquérir de telles connaissances.<sup>437</sup> McDowell affirme que nous ne devons pas critiquer, ni rejeter l'idée de bon sens que l'on peut littéralement percevoir, dans l'expression du visage d'une autre personne ou dans son comportement, qu'il souffre, et pas seulement déduire qu'il souffre à partir de ce que l'on perçoit<sup>438</sup>.

La théorie perceptive de McDowell a deux moments cruciaux, l'un concernant notre compréhension de l'expérience et l'autre concernant notre compréhension du comportement. Il propose de penser notre expérience comme étant « ouverte » au monde, permettant aux objets d'y figurer directement, et parallèlement, il propose de considérer le comportement comme l'expression d'états mentaux<sup>439</sup>. Selon le philosophe, quand on a une expérience de comportement véritablement expressif des autres personnes, on n'expérimente pas les états mentaux des autres, on ne connaît pas réellement l'état mental de l'autre. Néanmoins, dans le cas véridique le

---

<sup>434</sup>*Id.*

<sup>435</sup>N. DUDDINGTON, « Our Knowledge of Other Minds », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 19, 1919, p. 147.

<sup>436</sup>*Id.*

<sup>437</sup>J.H. MCDOWELL, « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *Proceedings of the British Academy*, vol. 68, 1998, p. 375.

<sup>438</sup>J.H. MCDOWELL, « On 'the Reality of the Past' », *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences* (1978), Christopher Hookway et Philip Pettit (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 305.

<sup>439</sup>J.H. MCDOWELL, « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *op. cit.*, p. 372.

comportement ne doit pas être considéré comme quelque chose qui est incompréhensible ou inaccessible, de manière qu'on permet la possibilité théorique de l'absence totale des états mentaux. Il pense que cette compréhension de l'expérience et du comportement peut soutenir une connaissance du monde et des autres esprits.

Le défi pour McDowell est d'expliquer comment l'erreur peut survenir dans les deux cas, dans la compréhension de l'expérience et dans la compréhension du comportement. Pour tenir compte de l'erreur, McDowell introduit une compréhension disjonctive à la fois de l'expérience et du comportement<sup>440</sup>. En ce qui concerne l'expérience, nous pouvons dire : soit notre expérience est de nature à donner accès au monde, soit elle est de nature à ne donner qu'un accès apparent. En ce qui concerne le comportement, nous pouvons dire : soit le comportement observé est de nature à exprimer l'esprit de l'autre, soit il ne l'est qu'en apparence. Dans les deux cas, la façon dont les choses apparaissent au sujet qui fait l'expérience est telle qu'il ne parvient pas à savoir quelle disjonction est en cause<sup>441</sup>. Nous sommes peut-être faillibles en ce qui concerne la façon dont les choses sont dans le monde, mais McDowell insiste sur le fait que nous devons faire attention à situer cette faillibilité au bon endroit. Nous ne devons pas conclure que toute expérience peut être faillible : c'est le mouvement qui ouvre la voie au scepticisme radical. Ce sont plutôt nos capacités perceptives qui sont faillibles : parfois elles nous fournissent une expérience véridique et parfois non<sup>442</sup>. Lorsque l'expérience est véridique nous pouvons la considérer et l'accepter comme nous donnant une connaissance du monde.

Quant à notre connaissance des autres esprits, cette compréhension disjonctive nous permet de soutenir que, là où le comportement est véritablement l'expression de la vie mentale de l'autre, notre expérience de son comportement donnera une connaissance de la vie mentale de l'autre. Cette thèse de McDowell exige ainsi que nous acceptions le comportement, dans au moins certains cas, comme un critère de l'existence d'états mentaux. Ainsi compris, on ne peut pas omettre les critères comportementaux, ils sont nécessaires à la connaissance des états mentaux des autres, parce qu'ils sont infailibles<sup>443</sup>. Cela ne veut pas dire que l'erreur n'est pas possible, car la personne

---

<sup>440</sup>*Id.*

<sup>441</sup>J.H. MCDOWELL, « Singular Thought and the Extent of Inner Space » (1986), *Subject, Thought, and Context*, Philip Pettit and John Henry McDowell (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 240.

<sup>442</sup>J.H. MCDOWELL, « The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument », *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 25.

<sup>443</sup>Nous pourrions mettre en question la thèse de McDowell : les critères comportementaux sont infailibles. Parce que même sans intention de me tromper chez l'autre, je peux me tromper dans l'interprétation de son comportement. Ce qui serait juste en revanche, c'est que les critères comportementaux signalent de façon infailible l'existence d'états mentaux, mais pas qu'ils me permettent de connaître en toute certitude les états mentaux en question.

que je rencontre peut me tromper. Cependant, dans de tels cas, le critère de l'état mental n'est pas satisfait. L'important est que cette possibilité ne doit pas être prise en compte pour nier le fait que, lorsque l'autre personne ne me trompe pas, mon expérience de son comportement peut aboutir à une connaissance de ce qu'elle vit, souffre ou sent. La possibilité réelle que les autres puissent me tromper ne devrait pas être considérée comme ouvrant la possibilité que tous les autres soient des automates ou des zombies et que je sois seul dans le monde<sup>444</sup>.

La défense de Dretske de notre connaissance directe et perceptive d'un autre esprit diffère considérablement de celle de McDowell ou de Duddington. Dretske ne s'intéresse pas au scepticisme, ni à rendre compte de la connaissance à l'épreuve du scepticisme. Il s'intéresse à la question de savoir comment il se fait que nous arrivons à savoir ce que les autres pensent et ressentent, à identifier la source de nos connaissances. Nous disons souvent que nous pouvons simplement voir qu'un autre pense quelque chose ou ressent d'une certaine manière, on pense aussi qu'il y a un obstacle à faire de la perception une source possible de connaissance. Dretske identifie l'obstacle qui provient du fait que l'on pense généralement que l'esprit d'autrui est inobservable : si l'on peut voir le sourire, le poing fermé ou l'épaule voûtée, on ne peut pas voir ce qui se cache derrière ces choses<sup>445</sup>. Bien que Dretske admette que nous ne pouvons pas voir la joie, la colère ou la dépression d'un autre, il croit que nous pouvons voir le fait qu'un autre est heureux, en colère ou déprimé. Cette distinction concorde avec celle que Dretske établit entre ce qu'il appelle une « vision non-épistémique » et une « vision épistémique ». La première est une relation entre une personne et une chose, tandis que la seconde est une relation entre la personne et le « contenu d'une croyance positive »<sup>446</sup>.

De la même façon que l'on peut voir que quelqu'un est riche sans voir sa richesse, ou voir que la tige de métal est chaude sans voir la chaleur, on peut donc voir qu'un autre est heureux, en colère ou déprimé et sans voir la joie, la colère ou la dépression de l'autre<sup>447</sup>. Dretske suggère une analyse de la vision épistémique et il trouve que cette vision contient une condition de fiabilité très importante : les conditions dans lesquelles, par exemple, Sally voit que Tom est en colère doivent être telles que Tom ne serait pas en colère contre Sally à moins qu'il ne soit en colère<sup>448</sup>. C'est la

---

<sup>444</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>445</sup>F. DRETSKE, « Perception and Other Minds », *Noûs*, vol. 7, n° 1, 1973, p. 36.

<sup>446</sup>F. DRETSKE, *Seeing and Knowing*, Chicago, Chicago University Press, 1969.

<sup>447</sup>F. DRETSKE, « Perception and Other Minds », art. cité., p. 36.

<sup>448</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

satisfaction de cette condition de fiabilité qui permet de constituer à la fois une réalisation visuelle et épistémique<sup>449</sup>. Dretske comprend qu'un comportement donné de la part de Tom n'est pas toujours un indicateur fiable de, disons, la colère. Il soutient que sous certaines conditions et pour ceux qui connaissent bien Tom - comme son couple, sa famille ou ses amis - son comportement peut être considéré comme un indicateur fiable de sa colère. Par conséquent, selon Dretske, nous pouvons avoir une connaissance perceptive directe des états mentaux d'autrui dans le sens suivant : nous pouvons voir que les autres souffrent ou sont en colère, même si nous ne pouvons pas voir les états mentaux d'autrui.

La théorie de Dretske de notre connaissance directe et perceptive des esprits des autres a certaines similitudes avec la tradition phénoménologique. Pourtant, cette tradition s'intéresse plutôt au problème de l'intersubjectivité. Selon Soren Overgaard, la division conceptuelle entre l'esprit et le corps que l'on trouve dans la philosophie de Descartes est considérée comme inadéquate phénoménologiquement<sup>450</sup>. En général, les phénoménologues rejettent également l'idée que nous ne pouvons pas avoir accès à l'esprit d'autrui. Par exemple, Maurice Merleau-Ponty écrit que je perçois le chagrin ou la colère de l'autre dans sa conduite, dans son visage ou dans ses mains, sans recourir à aucune expérience « intérieure » de souffrance ou de colère<sup>451</sup>. Influencés par les recherches en phénoménologie et sur la cognition incarnée, Shaun Gallagher et Dan Zahavi affirment que notre attribution d'états mentaux aux autres est le résultat de la perception et de la réaction à un comportement compris comme exprimant la vie mentale<sup>452</sup>. De plus, ils suggèrent que l'activation des neurones miroirs<sup>453</sup> soit comprise comme servant une action ou une préparation de réponse. S'appuyant sur les travaux de psychologues du développement tels que Andrew Meltzoff, Colwyn Trevarthen et Peter Hobson, ils identifient deux formes d'intersubjectivité : une forme primaire identifiable dans la petite enfance qui implique une réponse différentielle aux personnes et aux objets inanimés ; et une forme secondaire lorsque le comportement des personnes

---

<sup>449</sup>F. DRETSKE, « Perception and Other Minds », art. cité., p. 36.

<sup>450</sup>S. OVERGAARD, « The Problem of Other Minds: Wittgenstein's Phenomenological Perspective », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 5, n° 1, 2006, p. 66.

<sup>451</sup>M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Éditions Gallimard, 2004, p. 406-413.

<sup>452</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>453</sup>Selon des recherches neuroscientifiques, les neurones miroirs jouent un rôle important dans la reconnaissance des états émotionnels d'une autre personne et dans la compréhension de son comportement. À l'aide du terme « neurone miroir », les scientifiques font référence au fait qu'il existe une réaction similaire et importante entre les zones neuronales d'excitation qui sous-tendent notre observation de l'action d'une autre personne et les zones qui sont stimulées lorsque nous exécutons la même action. Une réaction similaire a également été établie entre les zones neuronales d'excitation pour notre reconnaissance de l'émotion d'une autre personne en fonction de son expression faciale et de notre expérience de l'émotion. K. STUEBER, « Empathy », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://plato.stanford.edu/entries/empathy/#MirNeuSimPhiRevEmp>

est interprété « en fonction de leurs objectifs et intentions fixés dans des situations contextualisées »<sup>454</sup>. Gallagher et Zahavi rejettent les récits inférentiels sur la façon dont nous connaissons les autres en faveur d'une perception directe et ils soutiennent que le comportement est constitutif de la vie mentale, par exemple les gestes, les expressions faciales ou les actions contextualisées. Surtout, ils soulignent qu'il ne faut pas concevoir la compréhension interpersonnelle comme s'il s'agissait simplement et avant tout de combler le fossé entre deux sujets isolés. La compréhension interpersonnelle se produit dans un contexte et à travers « notre engagement commun dans le monde commun »<sup>455</sup>.

Cette théorie de l'interaction peut être vue comme une extension des théories énoncées de la perception qui comprennent la perception comme un phénomène très complexe orienté vers l'action, incorporant à la fois le sens et l'émotion : voir un objet, c'est le voir comme une opportunité d'action et cette opportunité est considérée comme faisant partie de la façon dont je donne du sens au monde<sup>456</sup>. On peut étendre cette idée aux interactions sociales, qui constituent aussi pour moi « de nouveaux domaines de possibilités de faire sens »<sup>457</sup>. Voir l'autre personne, c'est la voir comme une source d'interaction. À cet égard, la perception directe est la perception directe active. Les théoriciens de l'interaction ont suggéré des propositions concrètes de travaux empiriques en psychologie et en neurosciences dans l'espoir d'éloigner cette recherche de ce qu'ils considèrent comme l'individualisme et le solipsisme méthodologique<sup>458</sup>. Plutôt que de considérer les agents individuels comme constitutifs de l'interaction sociale, ces théoriciens de l'interaction les considèrent comme constitués par leur interaction avec les autres.

Nous avons précédemment justifié pourquoi le solipsisme épistémique fort ne devrait pas être pris en compte pour théoriser le solipsisme sexuel. En revanche, la théorisation du solipsisme épistémique faible pourrait nous aider à donner un sens au solipsisme sexuel. Bien qu'il n'ait pas été définitivement déterminé à ce à quoi Rae Langton se réfère quand elle utilise l'expression solipsisme sexuel et bien que nous en ayons proposé une définition partielle, il semble que le problème de l'identification des états mentaux d'autres personnes pourrait être lié à la façon de reconnaître ou de nier les désirs sexuels des autres. Puisqu'un des principaux problèmes liés au

---

<sup>454</sup>GALLAGHER et ZAHAYI, *The Phenomenological Mind*, London, Routledge, 2008, p. 190.

<sup>455</sup>*Id.*

<sup>456</sup>A. AVRAMIDES, « Other minds », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021 : <https://seop.ilc.uva.nl/entries/other-minds/>

<sup>457</sup>H. DE JAEGHER, « Social Understanding through Direct Perception? Yes, by Interacting », *Consciousness and Cognition*, vol. 18, n° 2, 2009, p. 538.

<sup>458</sup>DE JAEGHER, DI PAOLO et GALLAGHER, « Can Social Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 14, n° 10, 2010, p. 443.

solipsisme épistémique faible est l'identification des états mentaux des autres personnes dans le monde et l'identification des désirs sexuels du partenaire ou alors que l'identification du refus de satisfaire les désirs sexuels d'autrui ferait partie du processus d'identification des états mentaux, alors le problème du solipsisme sexuel serait lié au solipsisme épistémique faible. Cependant, le solipsisme épistémique faible ne se réfère pas à une forme de solipsisme local, il ne se réfère pas au problème de la reconnaissance des états mentaux dans un domaine spécifique de la vie des gens, au contraire, ce type de solipsisme répond à un problème général, puisqu'il s'agit de reconnaître les états mentaux dans tous les contextes de la vie. Il est clair que l'exploration des théories qui tentent de répondre aux problèmes du solipsisme épistémique pourrait éventuellement servir à expliquer comment identifier les états mentaux dans le contexte sexuel, de cette manière, les théories de l'interaction pourraient être analysées et utilisées pour essayer de donner une réponse ou une solution au solipsisme sexuel. Néanmoins, avant de poursuivre cette ligne de recherche, nous considérons qu'il est nécessaire de définir exactement ce qu'est le solipsisme sexuel. Car la problématisation du solipsisme épistémique ne limite pas au domaine sexuel, la question de la possibilité et du sens de cette forme de solipsisme local reste sans réponse. Nous reviendrons sur ce point dans la septième section du chapitre.

#### **4. Solipsisme conceptuel (Wittgenstein) et solipsisme sexuel**

Selon Thomas Nagel ce qui est intéressant dans le problème de la connaissance des autres esprits ce n'est pas le problème épistémologique, mais un problème conceptuel. Habituellement, la formulation de ce problème est liée aux travaux de Ludwig Wittgenstein, en particulier, à la section 302 des *Recherches philosophiques* :

Se représenter la douleur d'autrui sur le modèle de la sienne propre n'est pas chose si aisée, car je dois me représenter des douleurs que je ne ressens pas d'après des douleurs que je ressens. C'est-à-dire que ce que je dois faire n'est pas simplement passer en imagination d'une localisation de la douleur à une autre, comme c'est le cas pour le passage d'une douleur à la main à une douleur au bras. Et je ne dois pas non plus me représenter que je ressens une douleur en un certain endroit de son corps. (Ce qui serait également possible) Le comportement de douleur peut indiquer un endroit douloureux, - mais la personne qui souffre est celle qui exprime la douleur.<sup>459</sup>

Norman Malcolm comprend ce passage comme fournissant une attaque externe contre la possibilité d'un langage privé. C'est-à-dire que la remarque 302 vise à montrer la difficulté que l'on

---

<sup>459</sup>L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques* (1951), tr. fr. F. Dastur et al., Paris, Gallimard, 2005, p. 152.

rencontre si l'on part de l'idée que l'on sait à partir du propre cas, de la propre expérience ce que c'est ressentir la douleur : on risque le solipsisme conceptuel<sup>460</sup>. Colin McGinn a suggéré que le problème soulevé en 302 peut être pensé de la manière suivante : si j'apprends par introspection ce que c'est, disons, que souffrir, alors la façon dont j'apprends l'objet de ma pensée ici est comme quelque chose qui a un « élément particulièrement en première personne »<sup>461</sup>. Cela explique pourquoi je peux faire une transition de la douleur dans ma main à la douleur dans mon bras, en revanche il n'est pas facile de faire la transition d'une douleur que je ressens dans ma main à une douleur qu'une autre personne ressent quelque part dans son corps. Le problème, posé en 302, est de savoir comment comprendre l'extension à d'autres d'un concept ainsi acquis. Peter F. Strawson reconnaît en effet la difficulté : il considère que l'on attribue des états mentaux aux autres et conclut qu'on ne peut pas le faire si l'on tient à séparer les états mentaux du comportement. Selon Strawson nous devons reconnaître ce qu'il appelle la « primitivité du concept de personne », qui désigne un type d'entité tel que les prédicats attribuant des états de conscience et les prédicats attribuant des caractéristiques corporelles lui sont également applicables<sup>462</sup>.

Pour certains philosophes, le problème conceptuel est le premier problème que nous rencontrons en relation avec d'autres, cela parce que notre façon de penser et de parler de l'esprit aura dès le début une application aux autres. La proposition de Strawson est que nous devons briser le fossé entre l'esprit et le comportement et que nous comprenons ce que l'on vit lorsque l'on voit le comportement de l'autre comme exigeant lui-même de lui attribuer un état mental. Certains ne peuvent s'empêcher de voir dans cette proposition qu'un repli sur le béhaviorisme, c'est-à-dire sur la thèse selon laquelle le comportement peut être décrit et expliqué sans faire référence ultime aux événements mentaux ou aux processus psychologiques internes. Les sources de comportement sont externes (dans l'environnement) et non internes (dans l'esprit, dans la tête)<sup>463</sup>. D'autres insistent sur le fait que ce n'est pas le cas, au moins si le béhaviorisme est compris comme une thèse réductionniste. Il n'est pas réducteur de dire que le comportement exprime la vie mentale d'un autre et de considérer que le comportement véritablement expressif se distingue du « simple comportement »<sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup>N. MALCOM, « Wittgenstein's Philosophical Investigations », *The Philosophical Review*, vol. 63, n° 4, 1966, p. 531.

<sup>461</sup>C. MCGINN, « Consciousness and Other Minds II: What is the Problem of Other Minds? », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 58, 1984, p. 127.

<sup>462</sup>P.F. STRAWSON, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959, p. 101-102.

<sup>463</sup>G. GRAHAM, « Behaviorism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), consulté le 30 avril 2021: <https://plato.stanford.edu/entries/behaviorism/>

<sup>464</sup>J.L. AUSTIN, « Symposium: Other Minds II », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 20, 1946, p. 164.



Dans la mesure où le solipsisme conceptuel est lié aux problèmes de l'expression de la vie mentale des gens à travers leur comportement, on peut établir un lien avec les problèmes du solipsisme épistémique faible, mais par rapport à la compréhension du solipsisme sexuel, nous ne trouvons pas de liens directs. Puisque la théorisation du solipsisme conceptuel se concentre principalement sur les problèmes de la philosophie du langage ou de la philosophie de l'esprit, nous considérons qu'il n'y a pas de relation directe avec le solipsisme sexuel. Nous avons montré comment le solipsisme conceptuel renvoie principalement au problème du langage privé et à ses conséquences philosophiques, mais nous ne voyons pas comment ce problème peut être lié aux problèmes pratiques du solipsisme sexuel ou de l'objectification sexuelle. Cependant, une brève reconstruction du solipsisme conceptuel était pertinente pour une raison : dans l'histoire récente de la philosophie, le solipsisme conceptuel est reconnu comme un problème défini et il fait directement référence à une forme de solipsisme. Comme nous essayons de donner un sens à la notion de solipsisme sexuel, à l'aide de formes historiquement acceptées de solipsisme, nous avons jugé nécessaire d'explorer cette option. En ce sens, nous ne voyons qu'une relation indirecte entre ces deux formes de solipsisme, dans la mesure où le solipsisme conceptuel est lié aux problèmes du solipsisme épistémique faible, de sorte qu'il pourrait y avoir une relation lointaine avec le solipsisme sexuel.

## **5. D'autres formes de solipsisme et solipsisme sexuel**

### **5.1. Le solipsisme blanc et l'intersectionnalité**

Dans l'histoire du féminisme, le « solipsisme blanc » peut être compris comme la propension à assimiler la situation subordonnée des femmes les plus privilégiées à la situation subordonnée de toutes les femmes, en omettant et en minorisant indirectement les problèmes des femmes les moins privilégiées. Comme toute forme de solipsisme, il se caractérise par le fait d'oublier ou de négliger les autres : les femmes privilégiées oublient et négligent les femmes non privilégiées. Cette caractéristique peut avoir lieu autant dans les pratiques politiques que dans les analyses théoriques. Plusieurs autrices ont identifié le solipsisme blanc, par exemple Adrienne Rich qui a forgé cette expression le définit comme la tendance à penser, imaginer et parler comme si la blancheur décrivait le monde ; de cette manière, les non-blancs sont rendus invisibles ou insignifiants, surtout dans leurs objectifs politiques. Audre Lorde décrit le solipsisme blanc comme la situation où les femmes blanches se focalisent sur leur oppression et ne tiennent pas compte des différences de race. Elsa Dorlin identifie le solipsisme blanc dans la théorie féministe hégémonique et elle le décrit comme la tendance à penser que les femmes « blanches » des classes moyennes ne

sont pas concernées par le racisme et le rapport de classe, tout comme les femmes de couleur ou les femmes appartenant aux classes populaires<sup>465</sup>.

Le solipsisme blanc révèle très clairement les enjeux politiques à l'intérieur du féminisme. Il révèle les problématiques autour des politiques identitaires, de l'intersectionnalité des rapports de genre, de classe et de race. Il est indéniable que les femmes sont un groupe social qui ont souffert du sexisme et de l'oppression historiquement, néanmoins ce groupe n'est pas homogène, il y a une complexité et une mixité d'identités et de situations des femmes. En tant que groupe social les femmes sont traversées par des rapports sociaux de pouvoir. Les concepts d'intersectionnalité et d'identité ne peuvent pas être séparés. Kimberlé Crenshaw a amplement conceptualisé ces deux notions. Pour elle, l'identité devrait être conçue toujours comme un lieu de résistance pour les membres de différents groupes subordonnés<sup>466</sup>. Toutefois, le féminisme hégémonique interprète le concept d'intersectionnalité comme un outil réservé aux politiques identitaires, comme un outil restreint aux luttes de groupes spécifiques privées de toute reconnaissance universelle. Mais cette idée est erronée, car l'intersectionnalité est présente dans toute la société, elle est constitutive de tout rapport de domination. L'intersectionnalité est configurée comme une structure de domination elle-même, une structure qui empêche ou affaiblit les tentatives de résistance<sup>467</sup>.

La politique identitaire est critiquée parce qu'elle échoue à transcender la différence. Mais pour Crenshaw, le vrai problème de la politique identitaire est exactement le contraire, elle amalgame et ignore les différences internes des groupes<sup>468</sup>. Par exemple, les femmes noires vivent directement les problèmes des politiques identitaires, parce que la volonté féministe de politiser le vécu des femmes et la volonté antiraciste de politiser le vécu des gens de couleur finissent par ignorer la complexité et les besoins des femmes noires. Il semble que les revendications des femmes et les revendications antiracistes sont mutuellement exclusives<sup>469</sup>. Donc l'utilisation critique du concept d'intersectionnalité permet de clarifier et de comprendre la position donnée aux femmes de couleur à l'intérieur de deux groupes subordonnés qui poursuivent des objectifs

---

<sup>465</sup>E. DORLIN, « Le sujet politique du féminisme », dans *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, 2008, p. 87.

<sup>466</sup>K. CRENSHAW, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre*, n° 39, 2005/2, p. 76.

<sup>467</sup>E. DORLIN, « Le sujet politique du féminisme », *op. cit.*, p. 81.

<sup>468</sup>K. CRENSHAW, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », art. cité., p. 53.

<sup>469</sup>*Id.*

politiques contradictoires<sup>470</sup>. Pour cette raison, se focaliser sur les intersections de race et de genre a pour but de mettre en lumière la nécessité de prendre en compte les multiples sources de l'identité et la complexité des rapports de pouvoir dans sa construction sociale<sup>471</sup>. La classe, la race et le genre sont les trois traits les plus déterminants des rapports de pouvoir dans la société. Ces trois éléments sont très complexes séparément, il suffit de voir toutes les connotations et interprétations du concept de genre. Par rapport à la configuration de l'identité personnelle, le genre peut constituer l'élément fondamental des luttes politiques. Un mouvement déterminant est le féminisme, mais aussi le transgenrisme par exemple. Nous pouvons nous demander si les différentes identités de genre peuvent déterminer une modalité particulière d'intersectionnalité. C'est-à-dire si le fait d'être transsexuel constitue une marque de subordination ou de négation à l'intérieur du féminisme, ou si le fait d'être lesbienne constitue une marque de subordination ou de négation à l'intérieur du féminisme.

## **5.2. Le solipsisme hétérosexuel et l'objectification sexuelle**

La question est de savoir si la volonté féministe de politiser le vécu des femmes finit par ignorer la complexité et les besoins des femmes transsexuelles ou des femmes lesbiennes. De plus, nous pouvons nous demander si la subordination et la négation des luttes des femmes transgenres et lesbiennes est l'expression d'une autre forme de solipsisme, s'il s'agit de l'expression du solipsisme hétérosexuel<sup>472</sup>. Par exemple, dans les discussions philosophiques sur l'objectification sexuelle des femmes, il y a une constante omission des particularités de l'objectification sexuelle des lesbiennes et des femmes transgenres. Pour cette raison, les analyses théoriques sur l'objectification sexuelle et sur le solipsisme sexuel reflèteraient un cas particulier du solipsisme hétérosexuel. Contrairement aux analyses portant sur l'objectification sexuelle, les textes sur l'intersectionnalité font référence au transgenrisme et à l'homosexualité comme sources de luttes politiques et de constitution identitaire. Par exemple, Crenshaw reconnaît la possibilité d'un point de convergence entre les politiques d'identités défendues par les gens de couleur ou les gays et les lesbiennes. L'autrice affirme que la race peut être un élément de coalition entre les hétérosexuels

---

<sup>470</sup>Ces intérêts ne sont pas forcément contradictoires, au sens logique, mais des intérêts différents dont l'aspect commun semble difficile à saisir, ou du moins les stratégies servant ces intérêts n'arrivent pas à servir les différentes luttes simultanément.

<sup>471</sup>K. CRENSHAW, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », art. cité., p. 62.

<sup>472</sup>À notre connaissance la notion de solipsisme hétérosexuel n'a pas été précédemment utilisée dans les recherches philosophiques. Bien que nous introduisons cette notion, notre objectif dans cette recherche n'est pas de conceptualiser cette notion. Il s'agit plutôt d'une invitation à développer ces analyses dans des futures recherches.

et les homosexuels de couleur et servir de point d'appui à une critique des institutions culturelles qui reproduisent l'hétérosexisme<sup>473</sup>.

Il est clair que des autrices comme Mackinnon, Dworkin, Nussbaum ou Langton ont leurs propres intérêts et luttes politiques. Pourtant, quand elles ne font pas de références aux particularités de l'objectification sexuelle des femmes transgenres ou lesbiennes, elles contribuent à l'invisibilisation de ces femmes. Évidemment, elles ne doivent pas consacrer leurs recherches aux problèmes philosophiques et politiques du transgenrisme ou des différentes orientations sexuelles, mais au moins il faudrait mentionner et reconnaître la particularité et l'importance des luttes de ces groupes minoritaires des femmes. S'interroger sur la façon dont la prise en compte de ces femmes, mais aussi bien des hommes gays, pourrait amener à mieux articuler le problème de l'objectification sexuelle. De façon plus générale, il s'agit d'un problème qui concerne le féminisme, il s'agit de savoir comment traiter les particularités des groupes minoritaires féminins. Audre Lorde soutient que le féminisme doit faire un effort permanent de décentrement, il doit adopter les points de vue minorisés au sein du mouvement. Elle écrit : « Pour provoquer un véritable effort révolutionnaire, nous ne devons jamais nous intéresser exclusivement aux situations d'oppression dont nous cherchons à nous libérer, nous devons nous concentrer sur cette partie de l'opresseur enfoui au plus profond de chacune de nous, et qui ne connaît que les tactiques des oppresseurs, les modes de relations des oppresseurs »<sup>474</sup>.

## 6. Reformulation du solipsisme sexuel et la réduction au silence

Dans les six sections précédentes nous avons cherché à reconstruire les principales formes de solipsisme reconnues dans l'histoire de la philosophie, afin de les analyser et trouver des éléments pour donner un sens à la notion de solipsisme sexuel. Selon notre interprétation, Rae Langton se réfère au solipsisme métaphysique principalement pour montrer comment à partir de ce modèle deux formes de solipsisme peuvent être identifiées : la première forme est identifiée dans le monde lui-même, il s'agit du solipsisme ontologique ; la deuxième est identifiée dans l'attitude envers le monde, il s'agit du solipsisme attitudinal. De cette manière, Langton peut établir une comparaison avec deux formes d'objectification sexuelle, l'objectification de personification et de l'instrumentalisation respectivement. Cependant, comme nous l'avons rigoureusement

---

<sup>473</sup>Ibid., p. 80.

<sup>474</sup>A. LORDE, « Age, race, classe sociale et sexe : les femmes repensent la notion de différence » dans *Sister outsider - essais et propos d'Audre Lorde sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*, Paris, Mamamelis, 2003, p. 135

montré, le solipsisme métaphysique ne doit pas être pris en compte pour caractériser ou donner un sens au solipsisme sexuel. Langton fait une analogie avec le solipsisme métaphysique, mais le problème philosophique est totalement différent. Néanmoins, le solipsisme moral peut avoir un rapport plus direct avec une éventuelle conceptualisation du solipsisme sexuel, nous considérons que ce modèle est le plus pertinent pour donner un sens à la notion utilisée par Langton. Il est clair que la définition partielle du solipsisme sexuel est formulée à partir du modèle du solipsisme moral. Cependant, cette comparaison reflète un problème spécifique dans la formulation de Langton, puisque le solipsisme sexuel est une forme de solipsisme local et nous ne trouvons aucun élément spécifique pour différencier le solipsisme local du solipsisme moral. Le fait que le solipsisme sexuel soit caractérisé comme une forme de solipsisme local est crucial pour définir rigoureusement cette forme de solipsisme. Mais nous nous demandons tout au long de l'analyse du chapitre si cela a vraiment du sens de parler d'une forme de solipsisme local.

L'explication du solipsisme épistémique fort nous a permis de justifier pourquoi tant le solipsisme métaphysique que le solipsisme épistémique fort ne sont pas liés au solipsisme sexuel. En revanche, le solipsisme épistémique faible montre comment les théories épistémologiques de la reconnaissance des états mentaux et les théories de l'interaction sociale pourraient être une réponse à l'impossibilité théorique de reconnaître les états mentaux dans le domaine sexuel de la part du solipsiste sexuel. Le fait est que, encore une fois, le modèle du solipsisme épistémique faible ne se limite pas à un seul domaine de la vie des gens. Ainsi, la question de la signification d'une forme de solipsisme local continue à poser des problèmes pour la conceptualisation de la notion.

Quant au solipsisme conceptuel, nous avons conclu qu'il n'y avait pas de relation directe avec le solipsisme sexuel. En fait, les problèmes provenant de ces deux formes de solipsismes sont totalement différents et très éloignés. En revanche, la compréhension du solipsisme blanc et l'interprétation de certaines caractéristiques du phénomène d'objectification sexuelle nous ont permis de formuler brièvement la notion de solipsisme hétérosexuel. En ce sens, nous avons fait un lien entre les formes d'exclusion qu'incarne le solipsisme blanc et les cas d'objectification sexuelle exclus de la théorisation des autrices consultés. Il est clair que la formulation de la notion de solipsisme hétérosexuel est très sommaire, car ce n'est pas l'objectif de notre recherche. De plus, l'introduction de cette notion cherche simplement à mettre en évidence une hypothèse sur la conceptualisation du phénomène d'objectification, puisque les autrices que nous avons consultés dans la recherche ignorent les cas d'objectification des homosexuels et des transsexuels, mais ce qui précède ne signifie pas que d'autres auteurs ou les nouvelles recherches ne traitent pas le problème desdits cas exclus. En fait, l'un des objectifs de la section sur le solipsisme hétérosexuel

est de dénoncer le manque d'approfondissement de ces cas, dans le but d'en traiter dans de futures recherches.

Dans la section sur le solipsisme moral, nous affirmons que les situations 7 et 8 seraient les modèles les plus appropriés pour comprendre le solipsisme sexuel, car il y a une incongruité entre l'aspect épistémique et moral. Dans la situation 7, l'individu ne croit pas possible de connaître d'autres personnes, mais il les traite toujours comme des personnes. Dans la situation 8, l'individu accepte l'existence d'autres personnes et il sait qu'il peut les connaître, mais il ne les traite pas comme des personnes. La situation 7 pourrait être comparée au solipsisme ontologique et également liée au cas d'objectification de personnification. La situation 8 serait liée au cas du solipsisme attitudinal et par conséquent au cas de l'objectification de l'instrumentalisation. Cependant, ces analogies posent plusieurs problèmes, car les situations 7 et 8 ne se réfèrent pas à des cas de solipsismes locaux. Là encore, le doute sur le caractère local du solipsisme surgit.

Le principal problème à proposer une forme de solipsisme local est qu'elle peut générer des ambiguïtés sur ce que signifierait la notion de solipsisme sexuel et, éventuellement, des inexactitudes sur le rapport et la compréhension de l'objectification sexuelle. Nous considérons que l'introduction de la notion de solipsisme sexuel peut contribuer à l'enrichissement de la conceptualisation du phénomène de l'objectification. Néanmoins, comme nous avons montré précédemment, Langton utilise l'expression solipsisme sexuel pour référer les cas d'objectification sexuelle de personnification et d'instrumentalisation. Alors la notion de solipsisme sexuel n'a pas de pertinence théorique si elle est analogue au concept d'objectification. Nous avons fait un effort pour donner un sens à la notion de solipsisme sexuel en la comparant à d'autres formes de solipsisme reconnues dans l'histoire de la philosophie. Mais nous avons réalisé que les cas de solipsisme auxquels se réfère Langton sont incontestablement des cas d'objectification sexuelle. Il n'y a pas de contribution significative à l'introduction de cette notion si elle n'est pas distinguée de l'objectification. Certes, faire un usage métaphorique de la notion de solipsisme pour se référer au concept d'objectification peut avoir un impact émotionnel sur le lecteur, mais à point de vue philosophique, spécifiquement du point de vue de l'analyse conceptuelle, cet usage métaphorique ne contribue pas beaucoup à la théorisation du phénomène.

Toutefois, nous identifions certains éléments de la théorisation de Langton qui nous permettraient d'élaborer une notion de solipsisme sexuel plus substantielle et, par conséquent, plus utile pour le débat et la compréhension du phénomène. Lorsque nous analysons les passages où Langton parle de l'amitié comme moyen de combattre le solipsisme en général, et non le solipsisme sexuel en

particulier, elle montre qu'une des principales caractéristiques de l'amitié est d'avoir la possibilité de communiquer sans aucune restriction les joies ou les souffrances des gens, de communiquer les pensées les plus profondes des individus. Parce que la personne qui n'a pas d'amis est une personne qui doit s'enfermer en elle-même, qui est complètement seule et isolée avec ses pensées, comme dans une prison<sup>475</sup>. Autrement dit, l'amitié offre un champ pour exprimer ou du moins pour essayer d'exprimer tout ce qui a été vécu individuellement et seul, l'amitié offre un espace dans lequel les gens peuvent vraiment parler et être entendus. En ce sens, nous pourrions nous demander pour quelle situation ou pour qui l'amitié serait utile comme solution. La réponse immédiate est pour ceux qui ne peuvent pas parler, qui ne sont pas entendus, pour ceux qui n'ont pas de voix, qui sont réduits au silence. Inévitablement, nous trouvons que le dixième trait caractéristique de l'objectification, à savoir la réduction au silence, proposé par Langton elle-même, est la clé pour donner un sens à la notion de solipsisme sexuel. Ceux qui ont subi des cas d'objectification sexuelle et ont été réduits au silence sont ceux qui subiraient l'expérience solipsiste. La victime de l'objectification est celle qui sent principalement vivre l'expérience sexuelle de manière solitaire et isolée, la victime de la réduction au silence est principalement celle qui souffre du solipsisme.

Comme nous l'avons précisé à plusieurs reprises, la plupart des auteurs reconnaissent qu'il n'y a pas de relation conceptuelle entre les dix traits caractéristiques de l'objectification, pour cette raison, la réduction au silence n'est pas présente tout le temps. Mais dans les cas où il y a effectivement la réduction au silence, la personne objectifiée est privée d'une des caractéristiques fondamentales de notre humanité. L'individu qui n'a pas de moyen de s'exprimer ou bien, l'individu qui s'exprime, mais n'est pas entendu ni compris, c'est un individu épistémologiquement isolé et qui subit donc les conséquences morales, sociales et politiques de son isolement. De cette manière, le solipsisme sexuel ne ferait pas référence à l'aspect métaphysique du phénomène, mais plutôt à l'aspect épistémique et moral. Cela veut dire que la personne n'est pas seule dans le monde, c'est plutôt que la personne ne peut pas faire connaître et dénoncer l'objectification qu'elle vit ou a vécu, la personne ne peut pas comprendre pourquoi ses plaintes ne sont pas importantes, pourquoi sa voix a été réduite au silence, pourquoi personne ne croit, personne ne comprend, personne ne lui donne de l'importance, personne n'agit contre l'objectification et la réduction au silence qui l'affligent.

Plus précisément, le solipsisme sexuel serait une expérience produite par la réduction au silence vécue dans les cas d'objectification sexuelle. Tous les cas d'objectification ne provoqueraient pas

---

<sup>475</sup>R. LANGTON, *Sexual Solipsism, op. cit.*, p. 209.

de solipsisme sexuel, mais tous les cas de réduction au silence conduiraient à des expériences solipsistes. Cette manière de comprendre le solipsisme sexuel présente plusieurs avantages et plusieurs éléments qui seraient cohérents avec certaines caractéristiques analysées de la théorisation de l'objectification sexuelle et les formulations d'autres formes de solipsisme. En premier lieu, nous pouvons donner un sens harmonieux à la notion de solipsisme local, puisque l'impossibilité d'expression, d'isolement et de désolation serait vraisemblablement vécue à chaque fois qu'une expérience sexuelle est évoquée ou vécue, c'est-à-dire à chaque fois que l'aspect sexuel, donc local, a une pertinence dans la vie des individus. De cette manière, l'expérience solipsiste n'affecterait pas directement tous les domaines de la personne, ce ne serait pas une expérience solipsiste généralisée et la vie du solipsiste sexuel pourrait se développer sans obstacle majeur dans l'environnement familial, professionnel ou académique. Cela signifie que caractériser le solipsisme comme local n'implique pas qu'il s'agit d'un phénomène limité à un seul domaine de l'être humain, mais plutôt que ladite expérience solipsiste opère et se manifeste principalement lorsque ce domaine de la vie est évoqué. Pourtant, nous pourrions soutenir que le solipsisme sexuel affecterait indirectement la vie entière de la personne, mais il se manifesterait concrètement de façon locale.

Cette nouvelle compréhension de la notion permet de la différencier clairement du concept d'objectification. Puisque le solipsisme sexuel se produirait précisément dans les cas d'objectification où réduction au silence est présente. D'une part, il est bien connu que tous les cas d'objectification de l'instrumentalisation ne peuvent pas produire cet effet de réduction au silence. Cela dépendra de plusieurs facteurs, principalement de la gravité et de l'impact de l'objectification sur la vie psychologique de la personne objectifiée. En revanche, le solipsisme ne se produira jamais dans les cas d'objectification de personnification, car il n'a pas de sens à parler de réduction au silence des choses, car les choses en elles-mêmes n'ont pas leur propre voix et, par conséquent, l'objet de la personnification et la personne qui personnifie sont exempts du risque de ne pas être entendus.

En troisième lieu, la reformulation de cette notion change la perspective de qui expérimente le solipsisme sexuel, puisque, comme nous l'avons vu, Langton suggère que le solipsiste est l'objectificateur. Le philosophe le déclare explicitement que le solipsiste est l'individu qui ne traite pas les gens comme des personnes. Par conséquent, le solipsiste adopte une attitude qui a des aspects épistémologiques et moraux. Ces aspects se manifestent dans une certaine orientation pratique, dans certaines manières d'agir, envers les êtres qui l'entourent. L'aspect épistémologique se manifeste dans les croyances du solipsiste et l'aspect moral se manifeste dans son



comportement. De cette manière, il y aura un lien conceptuel entre son comportement qui démontre la négation de l'autonomie des autres personnes et les croyances qui soutiennent son comportement<sup>476</sup>. De cette manière, nous retomberions dans la confusion conceptuelle entre le solipsisme et l'objectification. D'une part, il est fondamental de noter qu'aucun objectificateur est condamné à la réduction au silence, en fait, le silence de l'objectificateur se produit sûrement intentionnellement. Par crainte des conséquences juridiques et sociales de la reconnaissance de leurs actes, cas du violeur ; par honte ou par peur des réactions sociales à leurs actes, le cas de l'agresseur sexuel ou de l'individu égoïste qui ne sait pas ou ne veut pas traiter les autres avec humanité ; ou simplement parce que l'objectificateur n'est pas intéressé à parler de ses expériences sexuelles objectifiantes. D'autre part, le silence subi par la victime est un silence imposé, en ce sens, le solipsisme sexuel ferait référence à la condition de la personne qui se trouve seule face à l'expérience ou aux expériences sexuelles, par conséquent, elle est privée de sa liberté, de ses droits, de son autonomie et, fondamentalement, de sa capacité à exprimer et à lutter contre la violation de son intégrité.

En quatrième lieu, cette nouvelle formulation du solipsisme sexuel n'est pas conceptuellement liée à une conception négative, pessimiste et radicale de la sexualité humaine. Bien que ce type de solipsisme se produise dans certains cas d'objectification d'instrumentalisation, il n'y a pas de relation causale ou conceptuelle entre la nature du désir sexuel, de la sexualité et la réduction au silence. De cette manière, du moins en théorie, le solipsisme sexuel pourrait être combattu ou évité. Puisque, en tant qu'êtres humains, nous avons et aurons toujours la possibilité d'exprimer nos pensées les plus profondes. Nous avons cité précédemment la référence de Langton, et indirectement de Kant, à l'amitié comme devoir de l'être humain et comme moyen d'éviter le solipsisme, mais selon notre interprétation, l'amitié n'est qu'une des solutions possibles au problème, parce qu'à travers la philosophie, l'art, les discours politiques, les ressources juridiques et, essentiellement, une pluralité de formes des interactions humaines, nous pourrions lutter contre le solipsisme sexuel. Compte tenu des limites de cette recherche, nous ne pourrions pas approfondir cet aspect du problème, mais il sera un sujet d'étude pour des futures recherches. Finalement, cette nouvelle compréhension du solipsisme sexuel et de son rapport avec l'objectification nous permet de soutenir une conception positive de la sexualité humaine dans laquelle, au moins théoriquement, la vie sexuelle elle-même pourrait être un moyen de résoudre et de sortir du solipsisme, une conception dans laquelle les personnes pourraient se traiter véritablement comme des êtres humains dans la sphère sexuelle.

---

<sup>476</sup>*Ibid.*, p. 358.

## Conclusion

La recherche visait à analyser le phénomène de l'objectification sexuelle des femmes et la notion de solipsisme sexuel, afin d'évaluer comment cette notion pourrait permettre de problématiser et d'éclaircir la conceptualisation de l'objectification. Puisque notre recherche gardait une approche plus exploratoire pour la clarification conceptuelle des notions d'enjeux, nous n'avons pas cherché à défendre une thèse en particulier. Cependant, nous avons eu l'intuition que le concept d'objectification et la notion de solipsisme renvoyaient à deux phénomènes complètement différents. Pour atteindre cet objectif, il nous fallait inévitablement accomplir deux tâches : la première tâche, faire une révision historique de la formulation du problème, fondamentalement en analysant la théorie kantienne de la sexualité ; la deuxième tâche, procéder à la clarification conceptuelle des principales notions impliquées dans la problématique : le sexe, la sexualité, l'objectification et le solipsisme.

D'abord, nous avons exposé la théorie kantienne de la sexualité humaine et nous avons justifié l'interprétation radicale et négative de la théorie. Cette interprétation soutient que la nature même de la sexualité et du désir sexuel conduisent nécessairement à l'objectification sexuelle des individus. Autrement dit, inévitablement les personnes se traitent mutuellement comme des objets dans la sphère sexuelle. Ainsi, cette lecture de la théorie nous a permis d'esquisser une première interprétation de la notion de solipsisme sexuel. Puisque, si tout rapport sexuel implique l'objectification des individus, alors toute interaction sexuelle est une expérience où les personnes ne sont pas considérées comme des agents moraux et, par conséquent, les individus vivent l'expérience de manière isolée, comme si chaque individu était le seul existant et important dans la sphère sexuelle, pour autant les individus vivraient une expérience solipsiste.

De même, nous avons confronté la théorie de la sexualité de Kant à certains aspects de sa théorie morale. Nous notons ainsi l'influence de la deuxième formule de l'impératif catégorique pour comprendre pourquoi traiter une personne comme un objet est moralement problématique. Aussi bien l'aspect négatif de la deuxième formule, ne pas traiter une personne simplement comme un moyen, que l'aspect positif, traiter la personne comme une fin en soi, seront fondamentaux pour la conceptualisation contemporaine du phénomène d'objectification. Il nous faut souligner deux aspects des interprétations des spécialistes de la morale kantienne. En premier lieu, ces approches enrichissent considérablement la compréhension du problème, car nous comprenons comment le phénomène d'objectification peut se manifester comme un phénomène réductionniste, comme un

phénomène invasif, comme un phénomène lié à la complexité du langage sexuel. Nous avons réaffirmé également la thèse de l'impossibilité de réconciliation entre sexualité et moralité chez Kant. En deuxième, la révision des textes de Kant et des interprétations des quatre spécialistes de la morale kantienne démontre la richesse et la complexité des problèmes sur la sexualité humaine, dans ce sens, Kant nous fournit un chemin de recherches philosophiques.

D'une part, la révision de la théorie de la sexualité kantienne nous a montré un manque de clarification de plusieurs concepts clés de la philosophie du sexe. D'autre part, nous notons aussi le manque de délimitation de l'aspect sexuel dans les discussions contemporaines sur l'objectification sexuelle. Pour cette raison, nous avons entrepris l'étude de la triade conceptuelle : désir, activité et plaisir sexuel. Forcément, nous avons pris conscience de la complexité de définir chacune de ces notions. Cependant, nous avons réussi à proposer une interprétation qui privilégie la notion de désir sexuel, ainsi la délimitation du sexuel aura plus de sens et de cohérence dans les débats sur l'objectification. Et néanmoins, nous avons vu comment la délimitation du sexuel peut être politiquement problématique, car nous notons comment les principales théorisations sur l'objectification sexuelle des femmes excluent indirectement les questions sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre. Ces formes d'exclusion appauvrissent le débat sur l'objectification et laissent de côté des cas évidents du phénomène, par exemple, l'objectification sexuelle chez les hommes homosexuels, chez les femmes lesbiennes, chez les personnes transgenres ou chez les personnes bisexuelles.

Concernant le phénomène d'objectification de manière spécifique, nous avons identifié fondamentalement quatre aspects du problème. Premièrement, nous soulignons l'importance de l'analyse épistémique du phénomène, parce qu'inévitablement l'objectification en tant que phénomène social présente des éléments de l'épistémologie sociale. Par exemple, la norme d'objectivité supposée explique comment la notion d'objectivité cache des cas d'objectification sexuelle, c'est pourquoi, le phénomène est difficile à identifier et à résoudre. De même, nous avons vu comment certaines difficultés dans les processus de connaissance contribuent à la reproduction de fausses croyances, principalement les fautes dans la direction d'ajustement des croyances. En conséquence, ces problèmes épistémiques contribuent à la reproduction de cas d'objectification sexuelle. Particulièrement, nous avons identifié des fautes épistémiques dans trois formes de projection des désirs : l'ornement phénoménologique, la pensée désidérative et la pseudo-empathie.

Deuxièmement, l'objectification est un phénomène qui se manifeste de deux manières : l'instrumentalisation et la personnification. Nous avons présenté les approches qui soutiennent un lien causal et conceptuel entre les deux formes d'objectification. Nous avons identifié ainsi les critiques auxquelles ces approches doivent faire face, principalement la difficulté d'affirmer que toutes les formes d'instrumentalisation impliquent la personnification de façon réciproque. Pour cette raison, nous rejetons le lien causal et conceptuel entre ces deux formes d'objectification et considérons qu'il est plus pertinent d'adopter la thèse suivante : la personnification ne peut avoir lieu à moins que quelqu'un n'ait déjà traité une autre personne purement et simplement en vue de ses propres fins. Autrement dit, il existe la personnification seulement si préalablement il y a eu de l'instrumentalisation, en aucun cas la personnification ne produit ou n'entraîne l'instrumentalisation, mais le fait qu'il y ait eu de l'instrumentalisation n'implique pas nécessairement la personnification.

Troisièmement, il est très difficile de définir clairement ce qu'est l'objectification. Mais nous adhérons la caractérisation de l'objectification à partir des dix traits proposés par Nussbaum et Langton : la négation de l'autonomie, l'interchangeabilité, l'instrumentalisation, la propriété, la négation de la subjectivité, la violabilité, l'inertie, la réduction au corps, la réduction à l'apparence et la réduction au silence. Bien que ces dix traits puissent caractériser le phénomène, il est très varié et il n'y aura aucun lien conceptuel entre ces caractéristiques. Il y aura donc des cas d'objectification qui présenteront certaines de ces caractéristiques, mais pas d'autres. Cependant, l'instrumentalisation se présente comme la caractéristique définitionnelle du phénomène, cela signifie que cette caractéristique sera identifiée dans tous les cas d'objectification.

Quatrièmement, nous avons étudié l'instrumentalisation, parce qu'elle peut opérer de deux manières : d'un côté, quand on ignore l'humanité de la personne, de l'autre côté, quand on porte atteinte à son humanité. Dans le premier cas, nous parlons d'un cas d'instrumentalisation, mais pas d'objectification. Ainsi, l'instrumentalisation se relève comme une condition nécessaire, mais non suffisante de l'objectification. Dans le second cas, lorsqu'une personne porte atteinte à l'humanité d'autrui, nous sommes en présence d'un cas d'objectification et d'instrumentalisation. Cependant, déterminer si ces deux formes d'instrumentalisation constituent ou non des cas d'objectification dépendra aussi de la compréhension du phénomène. Car nous pouvons différencier l'objectification au sens fort et au sens faible. Le sens fort du concept renvoie aux cas d'objectification négative et le sens faible renvoie aux cas d'objectification neutre ou positive. De cette façon, nous pouvons affirmer qu'il existe une utilisation similaire de deux groupes d'expressions. D'une part, un usage similaire de l'objectification négative, de l'objectification au

sens fort et de porter atteinte à l'humanité des personnes. D'autre part, un usage similaire de l'objectification neutre ou positive, de l'objectification au sens faible et d'ignorant l'humanité des personnes. La principale difficulté est de savoir quand un cas d'objectification négative a lieu, c'est-à-dire de savoir quels sont les critères pour déterminer quand une personne porte atteinte à l'humanité d'autrui. Nous considérons qu'il est impératif de faire une étude rigoureuse du concept d'autonomie et de consentement, parce qu'une grande partie des auteures affirment que violer l'autonomie des personnes ou ne pas prendre en compte le consentement libre et informé des personnes se traduirait par porter atteinte à leur humanité et, par conséquent, par générer des cas d'objectification négative.

Quant à la notion de solipsisme, nous avons deux objectifs principaux. Le premier objectif était de vérifier s'il existait de différences réelles entre la notion de solipsisme sexuel et le concept d'objectification. Le deuxième objectif était de différencier le solipsisme sexuel des autres types de solipsisme. C'est pourquoi nous commençons l'étude des principales formulations du solipsisme reconnues dans l'histoire de la philosophie : le solipsisme métaphysique, moral, épistémique fort, épistémique faible, conceptuel et blanc. Nous avons ainsi cherché à identifier les particularités du solipsisme sexuel. En effet, nous avons pu déterminer l'aspect le plus remarquable de la comparaison : aucune forme de solipsisme précédemment évoquée n'est caractérisée comme un solipsisme local. Cet aspect est fondamental, puisque Langton indique explicitement que le solipsisme sexuel est une forme de solipsisme local.

Tout au long de la recherche, nous avons essayé de donner du sens à cette caractéristique, cependant, nous nous sommes rendu compte que proposer une forme de solipsisme local posait des problèmes lors de la compréhension du solipsisme sexuel et de sa comparaison avec les autres formulations. Notamment par rapport à deux formulations, lorsque nous avons établi des similitudes entre le solipsisme sexuel, le solipsisme moral et le solipsisme épistémique faible. Dans les deux cas, nous avons trouvé des éléments qui contribuaient à la compréhension du solipsisme sexuel, mais ces deux modèles étaient incompatibles avec une forme de solipsisme local. D'une part, le problème philosophique de l'identification des états mentaux d'autrui concerne tous les types d'états mentaux et pas seulement les états mentaux liés aux désirs sexuels, par conséquent, le solipsisme sexuel perd sa particularité. D'autre part, le problème philosophique de l'individu qui agit de telle sorte que la valeur et l'importance des autres personnes sont systématiquement subordonnées à la satisfaction de ses propres désirs, renvoyait également à tous les types de désirs de l'individu et pas seulement aux désirs sexuels. Cela signifie que toutes les inclinations de

l'individu sont dirigées vers son bonheur personnel, et pas seulement les inclinations sexuelles. Par conséquent, le solipsisme sexuel perd également la particularité que nous espérons identifier.

Par rapport à l'objectif de vérifier s'il existait de différences réelles entre la notion de solipsisme sexuel et le concept d'objectification, nous réalisons que Langton n'offrait pas une conceptualisation distinguant réellement ces deux phénomènes. Nous confirmons que la philosophe utilise pratiquement sans distinction l'objectification et le solipsisme sexuel. Bien qu'il y ait eu des éléments conceptuels pour développer un concept plus robuste de solipsisme sexuel, nous avons constaté que Langton utilisait le terme solipsisme pour faire référence à des cas d'objectification sexuelle. Cependant, nous esquissons une nouvelle interprétation de la notion de solipsisme, en utilisant des éléments théoriques de la philosophe. Nous avons proposé fondamentalement de donner du sens au solipsisme sexuel à travers la notion de réduction au silence. De cette façon, nous avons valorisé cette caractéristique de l'objectification. Or, nous avons distingué les deux phénomènes et nous avons concentré l'attention sur l'expérience solipsiste des victimes, puisque le solipsisme sexuel serait une expérience produite par la réduction au silence vécue dans les cas d'objectification sexuelle négative.

Finalement, nous envisageons quatre perspectives futures de recherche. La première perspective concernant l'étude approfondie de la notion de réduction au silence, principalement à partir d'une approche de la philosophie du langage. Puisque la réduction au silence peut configurer un cas de réduction de la force illocutoire d'un acte de parole, ainsi qu'un cas d'injustice épistémique. La deuxième perspective de recherche future viserait à explorer les problèmes philosophiques relatifs à l'utilisation et au développement des formes d'intelligence artificielle en tant que formes de personnification. Nous considérons que des nouvelles formes d'interaction humaine à travers l'utilisation des nouvelles technologies se développent dans des contextes où l'objectification et le solipsisme peuvent potentiellement se produire. Une troisième perspective de recherche ambitionnerait d'entamer une étude sur l'objectification générale en tant que phénomène social et non exclusivement sexuel, particulièrement l'objectification produite dans les contextes du travail, où par exemple des formes d'esclavage volontaire ou forcé configureraient des cas d'objectification. Quant à la quatrième perspective de recherche future, nous considérons nécessaire d'entreprendre une recherche de méta-éthique sur le rapport entre les concepts d'autonomie et de consentement.







# Bibliographie

## 1. Ouvrages de Rae Langton

LANGTON, Rae, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, New York. Oxford University Press, 2009.

\_\_\_, « Beyond a Pragmatic Critique of Reason », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 71, n° 4, 1993, p. 364–384.

\_\_\_, « Sexual solipsism », *Philosophical Topics*, vol. 23, n°2, 1995, p. 181-219.

\_\_\_, « Love and Solipsism », dans Roger Lamb (ed.), *Love Analyzed*, Boulder, Westview, 1997, p. 123-152.

\_\_\_, « Defining ‘intrinsic’ », *Philosophy and phenomenological research*, vol. 58, n° 2, 1998, p. 333-345.

\_\_\_, « Feminism in Epistemology : Exclusion and Objectification », dans Jennifer Hornby et Miranda Fricker, *Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, University Press, 2000, p. 127-145.

\_\_\_, *Kantian humility : our ignorance of things in themselves*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

\_\_\_, « Intention as faith », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, vol. 55, 2004, p. 243-258.

\_\_\_, « Projection and Objectification », dans Brian Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 285-303.

\_\_\_, « Kant's phenomena: extrinsic or relational Properties? A Reply to Allais », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 73, n°1, 2006, p. 170-185.

\_\_\_, « Objective and unconditioned value », *The Philosophical Review*, vol. 116, n° 2, 2007, p. 157-185.

\_\_\_, « How to get a norm from a speech act », *The Amherst Lecture in Philosophy*, vol. 10, 2015, p. 1-33.

\_\_\_, « Hate speech and the epistemology of justice », *Criminal Law and Philosophy*, vol. 10, n° 4, 2016, p. 865-873.

\_\_\_, « Is Pornography Like the Law? », dans Mari Mikkola (ed.), *Beyond speech: Pornography and analytic feminist philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 23-38.

## 2. Interprétation de Kant

HERMAN, Barbara, « Could it be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? », *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, L.M. Antony and C. Witt (eds.) Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1993, p. 49-68.

JOUAN, Marlène, *Explication de texte : Fondements, 1ère section, p. 93-95 (Ak VI : 400-401)*, Notes de cours, Grenoble, 2015.

KANT, Emmanuel, *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2018.

\_\_\_, *Critique de la raison pratique*, (1788), trad. fr. J.P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003.

\_\_\_, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1993.

\_\_\_, *Métaphysique des mœurs* (1797), trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.

\_\_\_, *Leçons d'éthique*, (1775-1780), trad. fr. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Françaises, 1997.

KORSGAARD, Christine, « Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations », *Philosophical Perspectives*, vol. 6, 1992, p. 305-332.

O'NEILL, Onora, « Between Consenting Adults », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, N. 3, 1985, p. 252-277.

WOOD, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, University Press, 1999.

## 3. Le sexe et la sexualité

GOLDMAN, Alan, « Plain Sex », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, n° 3, 1977, p. 267-287.

\_\_\_, « Pleasure », dans James M. Petrik et Arthur Zucker (eds), *Philosophy: Sex and Love*, Farmington Hills, MI: Macmillan Reference USA, 2016.

GRAY, Robert, « Sex and Sexual Perversion », *Journal of Philosophy*, vol. 75, n° 4, 1978, p. 189-199.

HALWANI, Raja, *Philosophy of Love, Sex, and Marriage: An Introduction*, second edition, New York: Routledge, 2018.

\_\_\_\_\_, « Sex and Sexuality », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 10 janvier 2021:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality>

HAMPTON, Jean, « Defining Wrong and Defining Rape », dans Keith Burgess-Jackson, (ed.), *A Most Detestable Crime: New Philosophical Essays on Rape*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 118-154.

JACOBSEN, Rockney, « Objects of Desire », dans Gary Foster (ed.), *Desire, Love, and Identity: Philosophy of Sex and Love*, Don Mills, Ontario: Oxford University Press, 2017.

MAPPES, Thomas, « Sexual Morality and the Concept of Using Another Person », dans Thomas Mappes and Jane Zembaty (ed), *Social Ethics*, New York: McGraw-Hill, 1992, p. 203- 204.

MESTON, Cindy et BUSS, David, « Why Humans Have Sex », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 36, n° 4, 2007, p. 478-480.

MORGAN, Seiriol, « Dark Desires », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 6, n°4, 2003, p. 377-410.

NAGEL, Thomas, « Sexual Perversion », *Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 1, 1969, p. 5-17

PRIMORATZ, Igor, *Ethics and Sex*, London and New York: Routledge, 1999.

SINGER, Irving, *The Nature of Love*, vol. 2 : *Courtly and Romantic*, Chicago: University of Chicago Press, second edition, 1984.

SOBLE, Alan, « Sexual Use and What To Do About It: Internalist and Externalist Sexual Ethics », *Essays in Philosophy*, vol. 2, n° 2, 2001, p. 37-54.

\_\_\_\_\_, « Activity Sexual », dans Alan Soble (ed.), *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*, Westport, CT: Greenwood Press, vol. 1, 2006, p. 15-24.

SOBLE, Alan et HALWANI, Raja, « Introduction: The Analytic Categories of the Philosophy of Sex », dans Alan Soble, Raja Halwani, Jacob Held et Sarah Hoffman (eds), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, Savage, MD: Rowman & Littlefield. seventh edition, 2017, p. 5-8.

SCRUTON, Roger, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, New York: Free Press, 1986.

WALLEN, Kim et LLOYD, Elisabeth, « Female Sexual Arousal: Genital Anatomy and Orgasm in Intercourse », *Hormones and Behavior*, vol. 59, 2011, p. 780–783.

WEBBER, Jonathan, « Sex », *Philosophy*, vol. 84, n° 2, 2009, p. 233-250.

#### 4. Études de genre

- CRENSHAW, Kimberlé, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre*, n° 39, 2005/2, p. 51-82.
- DERRIDA, Jacques, « La loi du genre » (1980), in *Parages*, Paris, Galilée, 1986.
- DORLIN, Elsa, « Le sujet politique du féminisme », dans *Sexe, genre et sexualités - Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, 2008, p. 79-108.
- FASSIN, Éric, « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », *L'Homme*, n° 187-188, 2008, p. 375-392.
- FAUSTO-STERLING, Anne, *Les Cinq Sexes : Pourquoi mâle et femelle ne sont pas suffisants* (1993), trad. fr. Anne-Emmanuelle Boterf, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2018.
- JOUAN, Marlène, *Introduction : The Law of Gender*, Notes de cours, Grenoble, 2020.
- LORDE, Audre, « Age, race, classe sociale et sexe : les femmes repensent la notion de différence » dans *Sister outsider - essais et propos d'Audre Lorde sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*, Paris, Mamamelis, 2003.
- MIKKOLA, Mari, « Feminist Perspectives on Sex and Gender », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 5 mai 2021: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>
- PATEMAN, Carole, *The sexual contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- TABET, Paola, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, vol. 19, no 3, 1979, p. 5-61.
- TABET, Paola, « Fertilité naturelle, reproduction forcée » (1985), dans *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- WITTIG, Monique, « La Pensée straight », *Nouvelles questions féministes*, n° 7, 1980, p. 45-53.

#### 5. Le concept d'objectification

##### *Ouvrages principaux*

- DWORKIN, Andrea, *Intercourse*, New York, Free Press, 1987.
- HASLANGER, Sally, « On Being Objective and Being Objectified », dans Louise M. Antony and Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 209-253.

MACKINNON, Catherine, *Feminism unmodified*, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1989.

\_\_\_, « Not A Moral Issue » *Yale Law & Policy*, vol. 2, n° 2, 1983, p. 321- 345.

\_\_\_, *Only Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

MARINO, Patricia, « The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent », *Inquiry*, vol. 51, 2008, p. 345-364.

NUSSBAUM, Martha, « Objectification », dans *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_, « Whether from Reason or Prejudice’: Taking Money from Bodily Services », *Journal of Legal Studies*, vol. 27, n° 2, 1998, p. 693 - 724.

PAPADAKI, Lina, « What is Objectification? », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 7, n° 1, 2010, p. 16-36.

\_\_\_, « Sexual Objectification: From Kant to Contemporary Feminism », *Contemporary Political Theory*, vol. 6, n° 3, 2007, p. 330–348.

\_\_\_, «Women's Objectification and the Norm of Assumed Objectivity », *Episteme*, vol. 5, n° 2, 2008, p. 239–250.

\_\_\_, Lina, « Treating Others Merely as Means: A Reply to Kerstein », *Utilitas*, Cambridge, University Press, Vol. 28, No. 1, 2016, p. 73-100.

\_\_\_, Lina, « Sexual Objectification », dans Halwani Raja, *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield, 2017, p. 345-399.

SAUL, Jennifer, « Objectification, pornographie et l’histoire du vibromasseur. Traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses », *Nouvelles questions féministes*, vol. 24, 2005, p. 38-52.

STRAWSON, Peter, *Freedom and Resentment*, London, Methuen, 1974.

VADAS, Melinda, « The Manufacture-for-use of Pornography and Women’s Inequality », *Journal of Political Philosophy*, vol. 13, 2005, p. 174-193.

#### *Ouvrages secondaires*

ANSCOMBE, Elisabeth, *L’intention*, trad. fr. M. Maurice et C. Michon, Paris, Éditions Gallimard, 2002.

BRINK, David, « Mill’s Moral and Political Philosophy », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 10 janvier 2021: <https://seop.illc.uva.nl/entries/mill-moral-political/>

*Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, Paris, 9<sup>e</sup> édition, art. « Objectiver » : <http://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9O0027> consulté le 11 mai 2021.

FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice*, New York, Oxford University Press, 2007.

HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance* (1999), trad. fr. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_, *La réification. Petit traité de théorie critique* (2005), trad. fr. S. Haber, Paris, Gallimard, 2007.

JOUAN, Marlène, *Autonomie personnelle et normativité morale : essai d'articulation anthropologique*, thèse de doctorat, Amiens, Université de Picardie Jules Verne, 2009.

Larousse. (s. d.). art. « Objectivation », dans *Dictionnaire en ligne* : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/objectivation/55360> consulté le 11 mai 2021.

MAES, Hans, « Erotic art », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 23 avril 2021 : <https://seop.ilic.uva.nl/entries/erotic-art/>

*Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23<sup>e</sup> édition, art. « Objetivar » : <https://dle.rae.es/objetivar?m=form> consulté le 11 mai 2021 .

SIMPSON, John et WEINER, Edmund, *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1989, art, « Objectify » : <https://www.lexico.com/definition/objectify> consulté le 11 mai 2021.

VAN DER VOSSSEN, Bas, « Libertarianism », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 04 juin 2021 : <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>

## 6. Le concept de solipsisme

### *Ouvrages principaux*

AUSTIN, John, « Symposium: Other Minds II », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 20, 1946, p. 122-197.

AVRAMIDES, Anita, « On Seeing That Others Have Thoughts and Feelings », *Journal of Consciousness Studies*, vol, 22, n° 2, 2015, p. 138-155.

\_\_\_\_\_, « Other minds », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 30 avril 2021: <https://seop.ilic.uva.nl/entries/other-minds/>

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques* (1596-1650), tr. fr. F. Khodoss, Paris, PUF, 1986.

- DRETSKE, Fred, *Seeing and Knowing*, Chicago, Chicago University Press, 1969.
- \_\_\_, « Perception and Other Minds », *Noûs*, vol. 7, n° 1, 1973, p. 34-44.
- DUDDINGTON, Nathalie, « Our Knowledge of Other Minds », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 19, 1919, p. 147-178.
- MCDOWELL, John, « On 'the Reality of the Past' » (1978), dans Christopher Hookway et Philip Pettit (eds.), *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 295-313.
- \_\_\_, « Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *Proceedings of the British Academy*, vol. 68, 1982, p. 455-479.
- \_\_\_, « Singular Thought and the Extent of Inner Space » (1986), dans Philip Pettit and John Henry McDowell (eds.), *Subject, Thought, and Context*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- \_\_\_, « The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument », *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 19-33.
- MCGINN, Colin, « Consciousness and Other Minds II: What is the Problem of Other Minds? », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 58, 1984, p. 119-137.
- MALCOM, Norman, « Wittgenstein's Philosophical Investigations », *The Philosophical Review*, vol. 63, n° 4, 1966, p. 530-559.
- MILL, John Stuart, *A System of Logic* (1865), London: Longmans-Green, 2011.
- OVERGAARD, Soren, « The Problem of Other Minds: Wittgenstein's Phenomenological Perspective », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 5, n° 1, 2006, p. 53-73.
- PARGETTER, Robert, « The Scientific Inference to Other Minds », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 620, n° 2, 1984, p. 158-163.
- STRAWSON, Peter, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques* (1951), tr. fr. F. Dastur et al., Paris, Gallimard, 2005.

#### *Ouvrages secondaires*

- DAVIDSON, Donald, (1973) « Radical Interpretation » dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Clarendon Press, 1984.
- DE JAEGHER, Hanne, « Social Understanding through Direct Perception? Yes, by Interacting », *Consciousness and Cognition*, vol. 18, n° 2, 2009, p. 535-542.

- DE JAEGHER, Hanne, DI PAOLO, Ezequiel et GALLAGHER, Shaun, « Can Social Interaction Constitute Social Cognition? », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 14, n°. 10, 2010, p. 441-447.
- GALLAGHER, Shaun et ZAHAYI, Dan, *The Phenomenological Mind*, London, Routledge, 2008.
- GRAHAM, George, « Behaviorism », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 30 avril 2021: <https://plato.stanford.edu/entries/behaviorism/>
- HYSLOP, Alec, *Other Minds*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Boston, 1995.
- HYSLOP, Alec and JACKSON, Frank, « The Analogical Inference to Other Minds », *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, n°2, 1972, p. 168–176.
- QUINE, Willard Van Orman, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1960; tr. fr. J. Dopp et P.Gochet, *Le mot et la chose*, Flammarion 1977.
- LIPTON, Peter, « Inference to the Best Explanation », dans W.H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 2000.
- MALCOLM, Norman, « I. Knowledge of Other Minds », *The Journal of Philosophy*, vol. 55, n° 23, 1958, p. 969–978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Éditions Gallimard, 2004.
- POLANYI, Karl, *La subsistance de l'homme : la place de l'économie dans l'histoire et la société*, (1977), trad. fr. B Chavance, Paris, Flammarion, 2011.
- STUEBER, Karsten, « Empathy », dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté le 30 avril 2021: <https://plato.stanford.edu/entries/empathy/#MirNeuSimPhiRevEmp>



# Table des matières

<b>DECLARATION SUR L'HONNEUR DE NON-PLAGIAT</b> .....	<b>3</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>4</b>
<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>6</b>
<b>CHAPITRE 1. L'INCLINATION SEXUELLE CHEZ KANT ET LES FONDEMENTS CONCEPTUELS DE L'OBJECTIFICATION</b> .....	<b>20</b>
<b>1. THEORIE KANTIENNE DE LA SEXUALITE HUMAINE</b> .....	<b>20</b>
1.1. L'INCLINATION ET LA FACULTE SEXUELLE.....	22
1.2. CAS INTERDITS D'UTILISATION DE LA FACULTE SEXUELLE.....	28
1.2.1. <i>La prostitution</i> .....	29
1.2.2. <i>Le concubinage</i> .....	30
1.2.3. <i>La masturbation</i> .....	31
1.3. LE MARIAGE, LE CAS ACCEPTE D'UTILISATION DE LA FACULTE SEXUELLE.....	33
1.4. QUESTIONNEMENT SUR LE MARIAGE.....	35
1.5. REFORMULATION DE LA THEORIE KANTIENNE DE L'INCLINATION SEXUELLE .....	36
<b>2. LES QUATRE APPROCHES DES SPECIALISTES DE LA MORALE KANTIENNE</b> .....	<b>41</b>
2.1. BARBARA HERMAN : L'OBJECTIFICATION EN TANT QUE PHENOMENE REDUCTIONNISTE.....	41
2.2. CHRISTINE KORSGAARD : L'OBJECTIFICATION EN TANT QUE PHENOMENE INVASIF .....	44
2.3. ONORA O'NEILL : L'OBJECTIFICATION ET LE LANGAGE SEXUEL.....	48
2.4. ALLEN WOOD : L'IMPOSSIBILITE DE RECONCILIATION ENTRE LA SEXUALITE ET LA MORALITE .....	52
<b>3. L'IMPORTANCE DE LA THEORIE KANTIENNE DE LA SEXUALITE</b> .....	<b>56</b>
<b>CHAPITRE 2. LE SEXE, LA SEXUALITE ET LES FONDEMENTS CONCEPTUELS DU DESIR, L'INCLINATION ET LE PLAISIR SEXUEL.</b> .....	<b>60</b>
<b>1. LA TRIADE CONCEPTUELLE DE LA PHILOSOPHIE DU SEXE : LE DESIR SEXUEL, LE PLAISIR SEXUEL ET L'ACTIVITE SEXUELLE</b> .....	<b>60</b>
1.1. LE DESIR SEXUEL.....	60
1.1.1. <i>Le désir sexuel en fonction du plaisir : L'approche biologique</i> .....	60
1.1.2. <i>Le désir sexuel en fonction du plaisir : l'approche intentionnelle</i> .....	61
1.1.3. <i>Le désir sexuel en fonction du plaisir : L'approche hybride</i> .....	62
1.1.4. <i>Le désir sexuel en tant qu'excitation sexuelle</i> .....	63
1.1.5. <i>La conception pessimiste du désir sexuel</i> .....	65
1.1.6. <i>La conception optimiste du désir sexuel</i> .....	65
1.2. L'ACTIVITE SEXUELLE .....	66
1.3. LE PLAISIR SEXUEL.....	69
<b>2. LES APPROCHES INTERNALISTES ET EXTERNALISTES</b> .....	<b>71</b>
2.1. L'INTERNALISME COMPORTEMENTAL.....	72
2.2. L'INTERNALISME PSYCOLOGIQUE .....	74
2.3. L'EXTERNALISME FAIBLE.....	75
2.4. L'EXTERNALISME FORT MINIMALISTE.....	78
2.5. L'EXTERNALISME FORT ETENDU.....	79
<b>3. LE SEXE, L'IDENTITE DE GENRE ET L'ORIENTATION SEXUELLE</b> .....	<b>82</b>
3.1. LE SEXE ET LA LOI DE GENRE.....	82
3.2. L'ORIENTATION SEXUELLE, L'OBJET DE DESIR ET L'OBJECTIFICATION SEXUELLE.....	84

<b>4. DELIMITATION TRANSITOIRE DU SEXUEL .....</b>	<b>87</b>
<b>CHAPITRE 3. L'OBJECTIFICATION SEXUELLE .....</b>	<b>90</b>
1. LA DIFFERENCE ENTRE L'OBJECTIVATION ET L'OBJECTIFICATION .....	90
2. LES PRINCIPALES CONCEPTIONS SUR LA NATURE DE L'OBJECTIFICATION SEXUELLE	94
3. LES SEPT TRAITS DEFINITIONNELS DE L'OBJECTIFICATION .....	97
4. LA CONNEXION CONCEPTUELLE ENTRE LES SEPT TRAITS ET LA CONNEXION CAUSALE-CONCEPTUELLE DE L'OBJECTIFICATION DE PERSONNIFICATION ET D'INSTRUMENTALISATION .....	100
5. L'OBJECTIFICATION EN TANT QUE PHENOMENE EPISTEMIQUE, LA NORME D'OBJECTIVITE SUPPOSEE ET LA CONNEXION CAUSALE, MAIS PAS CONCEPTUELLE .....	103
6. LA DIRECTION D'AJUSTEMENT ET LA PROJECTION .....	105
7. LA NEGATION DE LA CONNEXION CAUSALE ET CONCEPTUELLE DE L'OBJECTIFICATION DE PERSONNIFICATION ET D'INSTRUMENTALISATION .....	109
8. DEUX SENS DE L'OBJECTIFICATION D'INSTRUMENTALISATION : LA DISTINCTION ENTRE IGNORER L'HUMANITE D'UNE PERSONNE ET PORTER ATTEINTE A L'HUMANITE D'UNE PERSONNE .....	112
9. LE SENS FORT ET LE SENS FAIBLE DE L'OBJECTIFICATION .....	113
10. LE RAPPORT ENTRE L'OBJECTIFICATION ET LE SOLIPSISME SEXUEL .....	116
<b>CHAPITRE 4. LA NOTION DU SOLIPSISME SEXUEL.....</b>	<b>119</b>
<b>1. SOLIPSISME METAPHYSIQUE (DESCARTES) ET SOLIPSISME SEXUEL .....</b>	<b>120</b>
1.1. NON-CONCORDANCE ENTRE L'ASPECT METAPHYSIQUE ET LES ASPECTS EPISTEMIQUE ET MORAL 123	
<b>2. SOLIPSISME MORAL (KANT) ET SOLIPSISME SEXUEL.....</b>	<b>124</b>
2.1. NON-CONCORDANCE ENTRE L'ASPECT EPISTEMIQUE ET L'ASPECT MORAL.....	126
2.2. LE SOLIPSISME D'INSTRUMENTALISATION ET DE PERSONNIFICATION .....	127
2.3. EXEMPLES DE SOLIPSISME SEXUEL D'INSTRUMENTALISATION.....	128
<b>3. SOLIPSISME EPISTEMIQUE ET SOLIPSISME SEXUEL.....</b>	<b>130</b>
3.1. SOLIPSISME EPISTEMIQUE FORT.....	132
3.2. SOLIPSISME EPISTEMIQUE FAIBLE .....	135
<b>4. SOLIPSISME CONCEPTUEL (WITTGENSTEIN) ET SOLIPSISME SEXUEL.....</b>	<b>141</b>
<b>5. D'AUTRES FORMES DE SOLIPSISME ET SOLIPSISME SEXUEL.....</b>	<b>143</b>
5.1. LE SOLIPSISME BLANC ET L'INTERSECTIONNALITE .....	143
5.2. LE SOLIPSISME HETEROSEXUEL ET L'OBJECTIFICATION SEXUELLE .....	145
<b>6. REFORMULATION DU SOLIPSISME SEXUEL ET LA REDUCTION AU SILENCE.....</b>	<b>146</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>152</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>159</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>167</b>

## RÉSUMÉ

Kant est pessimiste sur l'amour sexuel, qui peut faire d'une personne un « objet d'appétit », l'autre disparaît et le solipsisme est vrai. Mais qu'est-ce que le solipsisme ? Si le solipsisme est faux mais vécu, l'individu traite les gens comme des choses (objectification). Si le solipsisme est vrai mais non vécu, l'individu traite les choses comme des personnes (personnification). Rae Langton affirme que ces deux solipsismes globaux ont deux contreparties sexuelles locales. Cette recherche discute de l'objectification sexuelle et du solipsisme sexuel, puis se demande comment les deux notions se connectent. Qu'est-ce que l'objectification ? Nussbaum et Langton proposent un concept qui réunit dix façons de « traiter » quelqu'un comme un « objet » : l'instrumentalité, la négation de l'autonomie, l'inertie, l'interchangeabilité, la violabilité, la propriété, la négation de la subjectivité, la réduction au corps, la réduction à l'apparence et la réduction au silence. Aussi, l'objectification est traditionnellement vue sous l'approche kantienne comme l'idée de traiter quelqu'un comme une chose, un simple instrument, et donc la négation de son autonomie. Mais le phénomène a des aspects épistémologiques inaperçus. Sur une conception féministe de l'objectification, les traits moraux et épistémologiques interagissent. Par exemple, les fausses croyances peuvent avoir un rôle épistémologique ici, façonnant les désirs qui guident les croyances illusoires et oppressives, fournissant des preuves confirmant les croyances oppressives, supprimant les contre-preuves, en réduisant au silence. Cette recherche vise à analyser le phénomène de l'objectification sexuelle des femmes et la notion de solipsisme sexuel, afin d'évaluer comment cette notion pourrait permettre de problématiser et d'éclaircir la conceptualisation de l'objectification.

## SUMMARY

Kant is pessimistic about sexual love, which can make a person into 'an object of appetite', the other person disappears, and solipsism is true. But what is solipsism? If solipsism is false but believed, the agent treats people as things (objectification). If solipsism is true but not believed, the agent treats things as people (personification). Rae Langton affirms that these two global solipsisms have two local sexual counterparts. This research discusses sexual objectification and sexual solipsism, then asks how the two notions connect. What is objectification? Nussbaum and Langton propose a cluster concept, ten ways to 'treat' someone as an 'object': instrumentality, denial of autonomy, inertness, fungibility, violability, ownership, denial of subjectivity, reduction to body, reduction to appearance and silencing. Also, objectification is traditionally viewed in Kantian guise as the idea of treating someone as a thing, a mere instrument, and denying their autonomy. But the phenomenon has unnoticed epistemological aspects. On a feminist conception of objectification, moral and epistemological features interact. For example, false beliefs can have an epistemological role here, shaping desires that guide wishful, oppressive belief, providing evidence confirming oppressive belief, suppressing counter-evidence, by silencing. This research aims to analyse the phenomenon of the sexual objectification of women and the notion of sexual solipsism, in order to assess how this notion could help to problematize and clarify the conceptualization of objectification.

**MOTS CLÉS :** solipsisme, objectification, objectivation, sexualité, désir sexuel, réduction au silence, « Formule de l'humanité », Kant, Langton.

**KEYWORDS:** solipsism, objectification, sexuality, sexual desire, silencing, "Formula of humanity", Kant, Langton.

