

“L’espoir qu’il existe un sein” (ordre du corps, pornographie, bioéthique)

“The hope for breast” (order of the body, pornography, bioethics)

Francesco Rubino¹

Université de Paris Ouest – Nanterre, France

francescorubino1@gmail.com

Résumé

Les paradigmes de la bioéthique contemporaine se sont révélés insuffisants pour comprendre et décrire la complexité du “vivant”. L’auteur, après une brève présentation des termes philosophiques du dualisme culture/nature (le Moi et le bios, qu’il suppose féminin), s’engage dans une série d’hypothèses sur la bioéthique du “lendemain”, à savoir: l’éthique de la pornographie, la tendresse en anthropologie du droit, la puissance sexuelle de l’État, l’incertitude et l’assujettissement des corps, le paradigme de l’inconscient et l’énergie des corps morcelés, pour terminer avec une brève reconstruction du paradigme féminin où le lait joue un rôle “animal” constitutif de la subjectivité.

Mot clés: bioéthique contemporaine, paradigmes, anthropologie du droit.

Abstract

The investigations into the complexity of the bios confirm the insufficiency of the paradigms of contemporary bioethics. The author, starting from a presentation of the philosophical terms of nature/culture dualism (Moi and bios, that he supposes to be feminine), gives room to some hypothesis concerning bioethics on the day-after-tomorrow. References are made to ethics of pornography, tenderness in legal anthropology, state and sexual power, incertitude and subjection, unconsciousness as a paradigm of the body parts energy, ending with a brief reconstruction of the female paradigm and the constituting role of milk in terms of animal subjectivity of the human.

Key words: contemporary bioethics, paradigm, legal anthropology.

¹ Chargé de cours en Droit constitutionnel – Université de Paris Ouest, Nanterre. 200, av. de la République, 92001 Nanterre Cedex, Paris, France.

La speranza che esista un seno, si pone come fondamento umano dell’essere [...] La speranza che esista un seno è un investimento sessuale del mondo, vago, diffuso [...] La speranza che esista un seno è l’attività dell’uomo rispetto al mondo (Fagioli, 2011 [1974], p. 126).

La bioéthique, la chair, le cerveau

La bioéthique vient de loin. Ce qui aujourd’hui est presque consolidé dans notre imaginaire de la vie – la conscience d’être un sujet, le genre, l’identité sexuelle (même nomade), le *fait* de notre chair, de nos corps, les temps de l’existence, la fatalité de la mort – n’était que maladroitement envisageable dans le passé.

Avant que notre rationalité s’affirme, les savants étaient des *fous*, parfois monstrueux (Foucault, 1990 [1961]), pourvus de pouvoirs immenses, presque *souverains* (Foucault, 1999 [1974-1975]). Avant que notre conscience n’émerge, il y avait des simples voix, qui passaient d’un hémisphère à l’autre du cerveau, et que nous appelions de “dieux” (Jaynes, 2000 [1976]).²

La naissance de la conscience a modifié la fonction de la *redundance* pour notre organisme animal, étant le cerveau dépourvu de cette stratégie de survie: au contraire des deux jambes, les deux hémisphères du cerveau ne partagent pas la même fonction, ni les mêmes activités.

Le cerveau, en outre, semble avoir oublié les phases évolutives qui l’ont conduit jusqu’à la formation corticale supérieure: les “concepts” sont les produits d’une stratégie évolutive de condensation des informations et des données sensorielles (Zeki, 2009; 1993). Mais, comme il s’agit de concepts, donc d’abstractions, dans la neurobiologie les émotions correspondent aux couleurs et le mécanisme défini de “constance de perception” nous fera souvenir d’un visage que nous connaissons ou aimons comme d’une couleur qui demeure identique pour nos sens même si la pluie ou le beau temps en modifient la luminosité (Zeki, 2009, p. 15, 29; Dennett, 2005; Kabawatan et Zeki, 2004).

Il nous suffira parler de la dialectique – toute abstraite, d’ailleurs, depuis l’effondrement de la *bicameral mind* – entre *esprit* et *cerveau* pour saisir la complexité de la relation constitutive de *l’humain*, à savoir celle qui se déroule entre corps et sujet.

En fait, nous, nos organes, nos perceptions, nos émotions, sommes tous des parties d’une hypothèse tant scientifique que métaphysique: la *subjectivité*. Mais aucune subjectivité (individuelle ou collective, matérielle ou spirituelle, “animale”), en constance de la même hypothèse scientifique-métaphysique, ne pourrait engendrer un *sujet* si le corps n’existait pas.

La bioéthique, tout d’abord, est donc une éthique du corps.

Cependant, d’après ladite hypothèse, il y a toujours une sorte de tension, que nous dirons irrévocable, dans le mouvement de l’existence, et sous le domaine de la conscience, qui polarise le *nous* biologique (le corps qui se détache et s’affirme dans l’espace et pendant le temps) et le *nous* culturel (le sujet qui, dans sa relation avec les autres et avec le monde, devient un sujet éthique).³ Les successifs détachements du corps (la chair, la peau, les organes, le sens), ainsi que le progressif acquis de l’âme⁴ (les émotions, les “états de l’âme”, les projections, les rêves, bref: tout ce que nous comprendrons par le mot “*Moi*”) se structurent dans des assemblages bizarres où le *Moi* se confronte toujours avec la réalité de tout ce qui est supposé exister hors-le-*Moi*.⁵

C’est l’épreuve de la vérité, si bien envisagée par Freud, dans toutes ses topiques, complètes ou partielles qu’elles soient.

A ce regard, nous comprenons d’abord que parler de *bioéthique* est incorrect, le rapport entre le *Moi* et le monde engendrant davantage une *phénoménologie* qu’une morale. Pour tout effet scientifique, la bioéthique est une phénoménologie. Et pourtant, pour tout effet philosophique, en ayant en commun l’objet de l’investigation: le *dasein*, la bioéthique est une *ontologie*.

Dans notre horizon culturel ancré au corps, l’ontologie n’est pas une “ontologie de la vie”, mais,

² Sur un lien entre monstres, fantômes, dieux et souverains, citons le beau livre de Magliacane (2011).

³ Une polarisation similaire, par laquelle la biologie du cerveau et l’étude de son évolution pourraient bien nous fournir la clé de la conscience elle-même, est envisagée par le sous-titre de l’important et ambigu travail d’Edelman, *On the matter of mind*, traduit en français simplement par *Biologie de la conscience* (2000 [1992]). Dans la présentation des problèmes du livre, l’inventeur du “darwinisme neural” abrège comme voici: “Ceux qui considèrent que seul l’esprit est capable de poser des questions, et qu’il n’a jamais été sérieusement démontré que l’esprit puisse exister en dehors du corps, trouveront qu’il est inutile de justifier l’importance du sujet abordé ici. [...] Je me propose de présenter au lecteur un certain nombre de notions classiques concernant l’esprit. Je compte également indiquer quel sera ensuite mon propos: décrire une théorie biologique qui rende compte de la façon dont nous en sommes venus à avoir un esprit. Pour ce faire, j’analyserai l’organisation de la matière qui le sous-tend – les neurones, leurs connexions et les structures qu’ils forment” (Edelman, 2000, p. 9).

⁴ Pour le moment, nous utilisons ce mot plein d’ambiguïté, uniquement en raison de son importance historique.

⁵ L’ancien paradigme kantien de la “conscience unitaire” s’ouvrirait – peut-être au-delà des intentions du philosophe de la *Raison pure* – à une multiplicité de “consciences empiriques” dont la première serait la synthèse. Pour une discussion dans les neurosciences (Zeki, 2009, p. 47 ; Hofstadter, 2008).

plus proprement, une “ontologie du vivant”. La bioéthique devient alors une éthique du corps en tant que vivant. Ce qui correspond à supposer que les fragments de la matière vivante “ontologisent” la conscience⁶, en la rendant une transposition culturelle d’une complexité naturelle.⁷ Sans ontologie l’éthique même en résulterait une phénoménologie limitée aux émotions et aux formations de l’inconscient, soit une sorte d’herméneutique tautologique qui cherche la compréhension de soi par l’interprétation des traces du passage du *Moi* sur la scène du *Lebenswelt*.

Il en dérive que le corps, dépourvu de projection ontologique, demeure un phénomène incompréhensible ou, pire, une projection castrant d’une âme supposée exister ailleurs, sur la scène d’une nature dominée par les instincts et les pulsions partielles et animée par les objets transitionnels et les animaux non humains. Dans ce contexte, l’invention humaine la plus complexe, le *temps*, devient une mesure de la puissance de la *libido* tendant à zéro, mesure de l’instinct de mort qui descend de la castration et non pas de l’ascension au Nirvana (hypothèse aussi raffinée qu’ambigüe du *Jenseits* et de la *Unbehagen* freudiens).

Les éthiques du lendemain

I am a strange loop (Hofstadter, 2008, p. 1)

I’d rather be a cyborg than a goddess (Haraway, 1991, p. 23).

As a form of power, subjection is paradoxical (Butler, 1997, p. 2)

We’re in a period of sexual crisis, absolutely (Paglia, 1994, p. 258).

Can he suffer? (Derrida, 2006, p.18).

S’agissant d’une véritable révolution scientifique, la bioéthique du futur ne sera pas une bioéthique de “demain”, mais du jour qui viendra après la rupture méthodologique avec les paradigmes classiques et modernes de la philosophie occidentale. Elle sera donc une éthique du *lendemain*, ce qui veut dire aussi qu’il n’y aura pas de prévalences culturelles ou politiques: notamment la science en tant que supposée présence, d’ores et déjà, du futur. Mais *lendemain* signifie également qu’il y a un projet: la reconstruction de la philosophie à partir de l’éthique et non pas de l’herméneutique. Voici des suggestions.

L’alimentation et les animaux

Nous pouvons désormais tracer les lignes d’une histoire “alimentaire” de l’humanité.⁸

Le produit de cette histoire est le conflit profond, interspécifique, entre animaux humains et animaux non humains (réduits à viande et ressources matérielles pour la production industrielle de l’alimentation de masse).

Nous soutenons qu’aucune morale, déontologie ou éthique ne pourra échapper au conflit.

D’ailleurs, notre connaissance scientifique nous empêche de prévoir les effets d’une transformation radicale dans les habitudes alimentaires (Nussbaum, 2007, p. 325).⁹

Donc, aujourd’hui, nous sommes dotés d’une morale aveugle, qui peut évaluer uniquement la monstruosité de la consommation universelle de viande et l’absurdité d’avoir réduite la vie animale à une simple démarche vers le soutien des organismes humains (Crary, 2007; Finkelstein, 2007).¹⁰

En dépit des efforts de philosophes tels que Cora Diamond et Stanley Cavell, ainsi que de Martha C. Nussbaum, les problèmes tant de l’imagination éthique pour les animaux humains et non humains,

⁶ Dans la même ligne Magliacane (2011, p. 320).

⁷ C’est très original la lecture que le philosophe italien Umberto Galimberti donne de la relation corps/monde, et qu’il convient de citer par un passage concernant la phénoménologie du corps: “Non più l’anima e il corpo, ma il corpo e il mondo, in un quella originaria co-esposizione in cui è il primitivo senso del mondo, il suo scaturire immotivato, a cui il corpo, dopo il primo ingenuo contatto, cerca di dar senso. Abitando il mondo, il corpo contrae abitudini in uno spazio che non lo ignora, tra cose che dicono il suo vissuto, dove conoscere è riconoscere, è sentirsi a casa, perché le cose sono caricate di quel senso che, transcendendo la loro pura oggettività, le sottrae al loro anonimato, per restituirle ai gesti abituali, che consentono al corpo di sentirsi fra le sue cose, presso di sé”. Voir Galimberti (2007, p. 14).

⁸ Parmi les travaux les plus récents et originaux, Standage (2009); Manning (2008); Pollan (2007); Johnson et Earle (2000); Diamond (1999 [1997]); Warman (1988); Rotberg et Kabb (1985).

⁹ La position de Nussbaum sur les animaux, à partir du *capabilities approach* développé à l’origine pour le *black people* et pour les femmes, est nettement progressiste et anti-utilitariste même lorsqu’il est appliqué aux animaux. D’après Nussbaum, “the capabilities approach does treat animals as agents seeking a flourishing existence” (2007, p. 337), “animals, like humans, pursue a plurality of distinct goods: friendship and affiliation, freedom from pain, mobility and many others” (2007, p. 344), “the capabilities approach judges, with the biologist Aristotle, that there is something wonderful and wonder-inspiring in all the complex forms of life in nature” (2007, p. 347).

¹⁰ La discussion la plus avancée est conduite par Stanley Cavell et Cora Diamond, dont nous allons citer le débat interdisciplinaire avec John McDowell, Ian Hacking, et Cary Wolfe: Cavell et al. (2008) et, avec une démarche différente, qui analyse la relation éthico-linguistique and the *poor grammatical description of the problem of justice*, dans des termes wittgensteiniens Diamond (2003, 2001, 1991). Pour une problématisation très différente, qui témoigne aussi l’ambiguïté du discours française officiel sur l’exploitation et la manipulation animales, voir Christen (2011), Lestel (2003).

que de l’élargissement des conditions du “projet de vie” proposées déjà par les existentialistes et les psychiatres-phénoménologues des années 1940 (Binswanger, Jaspers, Minkowski) et 1950 (Basaglia, Merleau-Ponty), restent malheureusement ouverts. Ainsi que la démarche vers une sorte d’éthique imaginative qui se fonde sur la vie *du* et *dans* le vivant est troublée par la méthodologie subjectiviste de la morale classique cartésienne.¹¹

La perte de l’ontologie

La perte du sujet se présente donc sous la forme “politique” de la perte d’une ontologie du corps (en tant que vivant, et seul sous sa configuration de “*bios* vivant”). En d’autres termes, il n’y a pas de perte ni de manque dans les domaines de la cosmologie et de la théologie qui, en revanche, sortent renforcés par la réduction de l’investigation proprement ontologique.¹²

Par ailleurs, la *dispersion ontique* de la postmodernité engendre des difficultés pareilles quant à la constitution du *Soi*. “Mieux cyborg que déesse”, dirait la mère de la post-éthique, Donna Haraway (jusqu’à présent, la plus intrigante parmi les auteurs qui ont étudié la perte de l’ontologie du 900). Là où la question de justice éthique (“mieux pour moi”, “*I’d rather*”) exprime-t-elle également la tension entre la crise de l’herméneutique (*I’d rather be...*, mais je suis *qui?*),

l’émergence de la psychanalyse topologique (*than... je suis où? je suis quand?*) (Nasio, 2010)¹³ et les instances émancipatrices.¹⁴

C’est proprement ici que les anciennes questions fondatrices trouvent leur position *topologique*: l’être, le cosmos, le sujet (et leurs correspondants historique, le *Dasein*, le *logos*, l’esprit) assument la nature graphique de l’*information*.¹⁵

L’incertitude

L’incertitude ne correspond pas au *risque* (thème sociologique de la contemporanéité), ni à la vulnérabilité de l’espèce humaine et de la planète vivante.

L’incertitude est une méthodologie scientifique non axiomatique inventée par le grand mathématicien italien Bruno De Finetti (2006 [1971])¹⁶, pendant les années 1930, et développée – dans le sens que nous envisageons – par les *analytical marxists*, notamment Jon Elster¹⁷ et John Roemer.

Le thème de l’incertitude est complémentaire au domaine de la psychanalyse de l’Etat, dont elle représente l’acquis économique-mathématique, soit l’objet le plus aisément mesurable.

Pensons à la théorie des jeux, dans la version de John Nash plutôt que dans celle, originaire, de John Von Neumann, qui a été anticipée par Bruno De Finetti et qui constitue une investigation mathématique dans le

¹¹ Une considération intéressante vient de Marie Balmary à propos du célèbre interdit du livre de la Genèse, où la formule “tu ne mangeras pas de l’arbre de la connaissance du bien et du mal” deviendrait pour la psychanalyste une formule différente: “tu ne dévoreras pas l’autre”. “En donnant l’interdit de manger un seul arbre, c’est la place de l’autre que le divin garde. Il ordonne, il met une limite, un point d’inconnaissance qui permet à l’autre d’exister comme autre” (Balmary, 1986, p. 303). Pour une discussion, avec des observations que nous ne partageons pas, Marzano (2003, p. 92).

¹² Il nous suffira l’exemple des *matrices*. Introduites par Werner Heisenberg dans les années 1920 pour donner une description de la réalité en termes de “mécanique statistique”, opposée à la “mécanique ondulatoire” de Paul Dirac et, peu après, Erwin Schrödinger, les matrices ont gagné avec le temps un statut de *postmodernité* depuis la trilogie cinématographique des frères Wachowsky et, surtout, d’après l’interprétation qu’en a donné Slavoj Žižek. Or, sans crainte de n’exemplifier, nous dirons que la *Lebenswelt* est une cosmologie transcendante a-subjective, organisée par un cerveau déplacé dans d’autres dimensions de l’être, insaisissables par les “créatures” humaines. La théorie, la philosophie des matrices est un perfectionnement de la métaphysique heideggerienne, dont lui échappe pourtant la question ontologique. C’est pour cela, justement, que, sans une question ontologique, la mort n’a pas de sens. Et la vie? D’après Heisenberg, pourrions-nous dire qu’il s’agit d’une question à résoudre “statistiquement”? Pour tous égards, il faudrait dire que notre condition est pareille à celle du célèbre chat de Schrödinger. Il nous faudrait quelqu’un qui nous observe et qui ouvre la boîte du *Lebenswelt*, pour nous dire si nous sommes vivants, et où, et dans quel état nous sommes. C’est justement cela, l’ouverture de la boîte, du musical box, la construction ontologique de Mulholland drive, de 2001, film extraordinaire où David Lynch expérience la “mécanique statistique” du sujet, mais aussi, dans une superposition admirablement réalisée, l’effondrement de sa fonction d’onde.

¹³ Sur la sphère pourvue de cross-cap, et notamment sur la non-spécularité de l’objet *a*, Lacan (2004, séance du 9 janvier 1963). Sur le découpage de la sphère pourvue de cross-cap comme processus d’identification du sujet (schéma R), voir les séminaires inédits de Lacan *L’objet de la psychanalyse* (1966, séances des jours 8 et 15 décembre 1965, 5 et 9 janvier 1966), et *La logique du fantasme* (1967, séances des jours 16 novembre 1966 et 15 février 1967). Incidemment, relèverons des affinités entre la discussion sur le plongement et l’immersion chez Nasio et l’hypothèse de la *déflexion* de la réalité que Cavell tire de Wittgenstein. N’oublions pas que la question du sujet croise une ligne droite qui relie expressément Wittgenstein et la bioéthique, dans les travaux de David De Grazia, Cora Diamond et Carl Elliot, dont on peut lire Elliot (2001). Malheureusement, il s’agit d’une ligne peu féconde, quant à la bioéthique, mais qui a consolidé d’autres lignes d’investigation et *spin-offs* tels que la vie des animaux (De Grazia, Diamond), l’imagination créatrice (Diamond), la transformation de la quotidienneté (Cavell, Diamond).

¹⁴ Sur l’émancipation et sur la constitution du sujet (entre *subjectivation* et *assujettissement*), la théorie de la “vie psychique du pouvoir” de Judith Butler est la plus originale et féconde (Butler, 1997). La question de la subjection, c’est clair, est un *topos* de l’Ecole de Frankfurt.

¹⁵ Erwin Schrödinger – père de l’équation fondamentale de la mécanique quantique, ainsi que célèbre killer serial de chats ! – proposait cette conception bien avant que la découverte même du ADN nous aurait confirmé que *tout est information* (Schrödinger, 1992 [1944]). Une intéressante et élégante lecture de la topographie de l’information créatrice nous est fournie aujourd’hui par le cosmologue brésilien Mario Novello (2006). La transmutation entre énergie et information est assumée, parmi les autres, par Seth Lloyd et David Ruesch (Lloyd, 2011; Ruesch, 2011; voir aussi Meglicki, 2008).

¹⁶ Des essais du mathématicien sont aujourd’hui collectés dans De Finetti (2006).

¹⁷ Jon Elster a récemment publié *more nuts and bolts* pour les sciences sociales (qui termine par la question fondamentale “Is social science possible?” (Elster, 2010).

domaine de la psychologie (mieux, de la psycho-dynamique).¹⁸

L’incertitude est également l’un parmi les principes fondamentaux de l’organisation “microscopique” de la nature, c’est-à-dire des composants élémentaires. D’après Werner Heisenberg, nous ne pouvons pas mesurer deux qualités ou quantités du même objet, dans le même temps.

Encore, le principe d’incertitude ouvre les confins d’un système, en lui conférant une connotation floue, par laquelle l’intériorité et l’extériorité ne seraient pas définissables sinon grâce à l’introduction d’une fiction active: celle de l’observateur. L’importance de l’observateur est une question cruciale non seulement chez la physique et la philosophie des sciences¹⁹, mais, de surcroît, chez les sciences politiques et la psychologie sociale où l’observateur est souvent comparé au sujet hors-du-système, à savoir le marginal (au chef passif) et le rebelle (au chef actif).

Enfin, donc, sur le plan sociologique, l’incertitude ne correspond pas à la précarité, dont elle est presque l’opposé politique. L’incertitude est placée entre les deux domaines sociologiques de la précarité (mieux, de la *grievabilité*)²⁰ et de la vie psychique du pouvoir.²¹

L’inconscient de la psychanalyse est l’énergie de la matière neuronale

Il est désormais établi depuis presque un siècle la correspondance entre matière et énergie, d’après la célèbre équation d’Einstein.

Freud a toujours essayé de donner un sens énergétique à ses trois topiques (avec extraordinaire efficacité dans *Au-delà du principe de plaisir*, de 1918, et dans les travaux de la *Métapsychologie*).

Reich a ouvert la *bioénergétique*, tantôt dans ses travaux allemands (la *Révolution, l’Irruption de la morale sexuelle coercitive*, la *Charakteranalyse*, de 1933, et la célèbre *Massenpsychologie*, où il insistait expres-

sément et éminemment sur l’économie sexuelle), tantôt dans ses recherches “orgoniques” aux Etats-Unis (la *Désagrégation schizoïde*, de 1949, l’*Orgasme*, la visionnaire *Superimposition cosmique* où l’orgone bio-physico-sexuel était la particule élémentaire de l’organisation du cosmos).

La synchronicité jungien et post-jungien présuppose un inconscient doté d’énergie. Dans ce cas, serait l’énergie nécessaire pour la transmission de l’information dans la même unité de temps (ce qui, donc, comme dans l’équation d’Einstein, annule la valeur du temps, en en supprimant même la présence aussi que la formulation). La matière et la lumière seules, soit l’énergie estimée en raison de l’information, comptent pour décrire les relations *de et dans* la réalité (Jung, 2001 [1952]).²²

L’Ecole de Palo Alto (Bateson, Hall, Jackson, Watzlawick) a fusionné la psychanalyse des pulsions avec la compréhension de la nature systémique de l’homme, cette dernière incluant une sorte d’énergie psychique de structure schizoïde qui consentirait une perception élargie de la réalité (souvent comprise comme la perception la plus authentique, celle qui part de la perte de soi, ou d’un des soi). Nous pouvons traduire cette fusion entre énergie et information, articulé en forme de réseau, par un mot d’origine batesonienne: *cybernétique*. A cette condition de complexité nous pouvons relier la profonde intuition de Wittgenstein lorsqu’il défendait, dans le célèbre point 6.241 du *Tractatus*, que *es ist klar, daß sich Ethik nicht aussprechen läßt*, et, dans le point successif, que l’éthique réside dans l’action qu’on peut pas expliquer dans le contexte de l’ordre existant (soit l’*acting out* folle, soit la pratique révolutionnaire).

En France, et depuis partout dans le monde, de vrai, Deleuze et Guattari ont explicité le lien entre “capitalisme et schizophrénie”, donc entre la logique de l’économie et l’insistance du soi, irréductible à la loi.

Encore, les oubliés, *los olvidados*: Timothy Leary et Philip K. Dick²³, pour tous, qui ont essayé la construction d’un paradigme-pont dans la neurobiologie et la so-

¹⁸ Laissez passer, s’il vous plaît, la provocation suivante. Qu’est-ce que la *Gestalttheorie* sinon une géométrie de la psychologie (non pas de la psychanalyse, c’est sur, bien que la psychanalyse ait connu du moins une topologie, celle de Lacan)?

¹⁹ Voir comment David Bohm résoudre (ou, mieux, tente résoudre) la fiction du microscope de Heisenberg, contestant en passant la proposition de Niels Bohr selon laquelle chaque mensuration locale pourrait être assumée en tant qu’universelle, par l’élargissement à l’observateur de la même condition quantique! (Bohm, 2002 [1980]; sur Bohr et Bohm, voir Klein, 2009 [2004]).

²⁰ Sur la précarité et la *grievability*, voir Butler (respectivement 2006 et 2010).

²¹ Sur la vie psychique du pouvoir et surtout sur les chances d’autonomie et de subjectivation, voir Butler (1997).

²² Comme il est bien connu, la théorie jungienne des relations acasales se bâtit par le dialogue constant avec l’un des pères de la physique quantique (ainsi que lauréat Nobel), Wolfgang Pauli. Sur la relation scientifique entre Jung et Pauli, pouvons consulter le beau livre d’Etienne Klein dédié à sept grands physiques du 1900 (Klein, 2004), ainsi que la récente monographie de Arthur I. Miller (2010). Sur l’esprit et la crise de la causalité, voir aussi le dernier travail de Arendt (2009 [1971, 1978]).

²³ Sur Dick, l’esprit, la conscience, la nature, les lois physiques et les lois des hommes, nous suggérons les travaux d’Alessia Magliacane, qui coordonne à Paris le séminaire bimestriel “Science, éthique, droit”: parmi les derniers (Magliacane, 2011, p. 53)..

ciobiologie: celui d’ “état modifié de conscience”.²⁴ Par la médiation puissante des drogues, aussi que grâce aux progrès techniques de la cybernétique (mot inventé par Gregory Bateson pour indiquer la navigation dans le cerveau), les sujets de Philip K. Dick traversent la réalité dans tous ses états, en en altérant le flux du temps, souvent par les seuls moyens de l’énergie cérébrale qui se dégage et déplace constamment la conscience.

C’est justement par cette puissante médiation politico-culturelle (souvent explicitée, comme dans le cas de Philip Dick)²⁵ que la psychologie de l’esprit de matrice jungienne se dotait d’une compatibilité incontestable avec le marxisme et les mouvements révolutionnaires, jusqu’à que le plus marxiste des successeurs de Jung, James Hillman, parle ouvertement de *code de l’âme*.²⁶

Parallèlement, et c’est le dernier aspect de cette fascinante trajectoire que nous allons brièvement tracer, l’anthropologie culturelle et l’ethnographie gramscienne (notamment Ernesto De Martino en Italie, malheureusement peu connu sinon injustement oublié) nous conçoivent des repères d’importance majeure. La religion et la mythologie des ancêtres y émergent avec leurs qualités cosmologiques et cosmogoniques souvent, sophistiquées et complexes. L’homme y jouerait le rôle meta-historique de l’observateur. Son pouvoir de connaissance se présente alors autant plus efficace que lors son esprit est libre et dépourvu d’inhibitions.

La révolution sexuelle chez les cultures occidentales, comme envisagée par Otto Gross, Wilhelm Reich et le freudo-marxisme successif (Erich Fromm, pour tous), sera-t-elle une sorte de réappropriation des

coutumes libertaires des ancêtres? Sera-t-elle vouée toujours, dans les conditions performatives du capitalisme, à l’échec à tout jamais? Y aurait-il, au moins, une révolution des conditions de liberté dans les structures élargies de l’imaginaire occidental?

Le statut éthique des relations pornographiques

La pornographie constituera sans doute l’un des objets les plus invasifs des éthiques du futur.²⁷ Des maintenant disons que c’est un objet anormal.

Aux positions naïves – notamment de Michela Marzano (2003)²⁸ – et aux reconstructions puristes – Catherine MacKinnon (1985, 1993)²⁹, pour tous – il faut opposer donc le sens le plus authentique de la relation pornographique, à savoir: le sens d’un corps opprimé qui, pourtant, écrit.

Les photos d’Abu Ghraib de 2004, où des prisonniers arabes étaient torturés par des soldats nord-américains (et parmi eux Lynndie England, soudainement devenue célèbre pour avoir posé joyeuse face aux corps nus, amassés, des arabes)³⁰ sont les modèles de l’érotisme d’Etat, si bien décrypté au tournant des années 1970 par des réalisateurs tant différents comme Pier Paolo Pasolini, Dusan Makavejev (pour lequel, pourtant, Pasolini écrit les dialogues italiens de *Sweet movie*), Martin Scorsese, George Romero, Marco Ferreri, Tinto Brass et, surtout, Roman Polanski.

C’est Polanski qui, dans *Rosemary’s baby* (1968) et *The tragedy of Macbeth* (1971), nous offre la version la

²⁴ Très intéressant le débat qui, à partir des premières années ’60 et jusqu’aux premières années ’90, a vu engagés le philosophe indo-suisse Jiddu Krishnamurti et le physicien marxiste David Bohm (Krishnamurti et Bohm, 1999; Bohm, 2002 [1980]).

²⁵ Par exemple dans son roman *Les clans de la Lune alphane*. Mais n’oublions pas que l’icône pop la plus significative (politiquement et musicalement) des années ’70, John Lennon, s’était engagée dans la campagne au sénat de Timothy Leary, même composant pour le psychiatre la célèbre chanson *Come together*.

²⁶ Hillman (1996). La première jungienne communiste est peut-être Sabina Spielrein, grande et oubliée psychanalyste des enfants, massacrée par les nazis en URSS lors le siège de 1941.

²⁷ Rowen Ogien a déjà mis en relation la pornographie et l’éthique (à propos de sa théorie de l’éthique *minimale*) (Ogien, 2003, 2008). Bien que Ogien ait développé sans ambiguïté sa notion philosophique d’une sorte de *morale pornographique*, à l’abri de la *panique morale* et dans une vision libérale du plaisir sous la seule condition de la “non-malfaisance” (voir Ogien, 2004, 2007, 2010), nous ne partageons pas la primauté de l’éthique dans la construction de l’érotisme, de la pornographie, de l’identité de genre. Le domaine de l’éthique réduirait les chances d’une phénoménologie et même d’une ontologie qui soit érotiquement et pornographiquement envisageable..

²⁸ Le sous-titre (“L’épuisement du désir”) a déjà une nature programmatique qui pour nous est inacceptable, mais dont l’ouverture est symptomatique: “Notre hypothèse est que la pornographie est loin d’aborder le problème de la sexualité sous ses aspects obscurs, comme le fait l’érotisme. Car, tout en essayant de mettre en scène les aspects les plus cachés et les plus refoulés de la vie humaine, elle vide le mystère de la sexualité de tout contenu” (Marzano, 2003, p. 12). Ce ne serait même pas le lieu de critiquer un livre dans lequel Michael Balint, Walter Benjamin, Jean Genet et Wilhelm Reich n’existent pas dans les notes, si ce n’est que l’auteur de *Penser le corps* (Marzano, 2002) et, après, de *Je consens, donc je suis* (Marzano, 2006), propose une distinction entre érotisme et pornographie qu’elle appuie sur des phrases tirées perniciousement des travaux d’écrivains (Lawrence), réalisateurs (Oshima, Pasolini), philosophes (Baudrillard, Deleuze, Foucault), philosophes féministes (Butler, Paglia), hors contexte et orientées à l’intention conservatrice de l’auteur. Dans la ligne d’une décomposition de la pornographie, la philosophe britannique Nina Power (qui, elle aussi, n’existe pas pour Marzano) nous offre une analyse bien différente et beaucoup mieux argumentée.

²⁹ Dans le premier elle affirme que la pornographie rend le monde... pornographique (“pornography makes the world a pornographic place through its making and use” (MacKinnon, 1993, p. 25). L’auteurice, engagée aussi dans des projets législatifs, est revenue sur le thème plusieurs fois, toujours soutenant que la pornographie (dont elle n’a pourtant fourni une définition convaincante, parfois en raison de son activité politique et professionnelle, en tant qu’avocat, contre l’harassement sexuel) est véhicule de violence et de sexisme, par exemple dans MacKinnon (2006), et dans MacKinnon et Dworkin (1997). Sur, et contre, la position de Andrea Dworkin concernant la pornographie comme *Hate speech*, voir Butler (1997).

³⁰ Nous avons présenté des thèmes différents, sur la pornographie, dans notre Rubino (2004).

plus pure de l’érotisme d’Etat: le sexe est un exorcisme qui a échoué (dans son but de libérer la nature du corps et du désir) et la violence en est l’effort de réparation (elle-même désir).³¹ Une variante de l’exorcisme originaire est le rite religieux (pendant lequel la violence est cannibalique et castratrice). Une variante de la violence basée sur l’expropriation du langage et du discours subjectif est la psychanalyse. Enfin, l’exorcisme est constamment déplacé et différé dans le droit, qui est organisé autour du rite orgiastique de castration et, en général, de dépouillement de sa propre identité sexuelle, représenté par la célébration judiciaire.

Le corps opprimé, donc, pornographiquement écrit, et crie. Mais *quoi?*

La réponse est calligraphique, et pousse vers la relation originaire entre *logos* et *kalón*. Le corps, écrit-il quoi? C’est simple: son nom.

Le nom que le corps écrit sur le *Moi-peau* condense la relation technique de savoir qui relie les déterminations du *Dasein* dans *le-monde-de-la-vie*. La pornographie est donc la technique herméneutique du corps... à l’âge de sa reproductibilité technique, naturellement, à savoir: à l’époque de la génitalité.

Loin d’être “l’épuisement du désir” (Marzano), la pornographie est la révélation, l’apocalypse, du désir, à savoir: de la virginité de Marie, de l’hermaphroditisme animal du Christ, de la prostitution des mères, du fétichisme paternel, de la génitalité buccale (chez la tradition chrétienne); de l’homosexualité des hommes, de la femme phallique, du fétichisme lunaire, du sperme san-

guin (chez la tradition islamique); de la masturbation, de l’inceste, de la castration (chez la tradition judaïque), etc.

Le désir qui s’aliène, historiquement, dans les religions, émerge carsiquement au sein d’elles, sous la forme d’un appareil sensoriel et logiciel qui coïncide à peu près avec notre corps (mais il faut quand même prévenir qu’il s’agit d’un corps dont les parties, les fragments et les morceaux sont en apparent désordre et dans une condition d’anomie).

Ce corps désordonné, exalté et non pas diminué par la chair qui l’unifie et le protège, échange de la tendresse et donne de la jouissance. Toute condensation fétichiste, toute perversion, ne s’échange que pour pouvoir laisser émerger l’horizon commun, pleinement objectal et pre-graphique (pour cela dit *porno-graphique*), de la régression pacificatrice (que Michael Balint qualifierait d’“amour primaire”).

La psychanalyse de l’Etat

Topique peu explorée (Nots, 2003)³², et pourtant fondamentale pour la bioéthique du futur; la psychanalyse de l’Etat se décline dans deux modalités complémentaires:

- (a) La relation d’assujettissement,
- (b) La relation sexuelle entre individu et Etat (Reich, 1971 [1949])³³.

Il faut adjoindre une troisième modalité: la relation sexuelle entre masse et corps du souverain. Cette

³¹ C’est inacceptable la superficialité des interprétations courantes d’un film comme *Salò* de Pasolini. Marzano n’est pas la seule à y voir une contraposition avec la *Trilogie de la vie* et, donc, une symétrie (mais elle ne le dit pas dans ces termes) entre la *libido* de vie et la *libido* de mort. “Par rapport aux films précédents de Pasolini, et en particulier à ceux qui forment la *Trilogie de la vie*... la place du sexe a totalement changé. Avant, il représentait une forme de libération, de bonheur, de joie. Dans *Salò*, au contraire, les rapports sexuels sont le symbole de la possession de certaines personnes par d’autres, les individus eux-mêmes étant réduits à l’état de chose” (Marzano, 2003, p. 21-22). En fait, Pasolini, dans des entretiens de l’époque, nous offre une lecture marxiste de la domination biopolitique, dont le sexe est la mesure métaphorique, didactique. Il nous dit également que le droit n’est qu’une superstructure idéologique, et, suivant toujours la ligne marxiste, que la réification prévue par Marx implique la réduction du corps à l’état de chose. Et pourtant la lecture du sexe présentée par Pasolini ne se limite pas à “obligation et laideur” (qui en sont, dans le film, seulement une représentation didactique de la biopolitique fasciste). Rappelons que la seule scène où il y a de rapport sexuel génital est celle dans laquelle un des jeunes prisonniers (qui est communiste) se saute, contre le règlement, la bonne (qui est noire!), et que c’est la seule scène, du film entier, où il arrive un assassinat. Ne fait-elle pas, cette scène, partie du film? N’établit-elle pas une continuité avec la *Trilogie*? Et encore: Klossowski, cité expressément parmi les inspireurs en ouverture du film, n’est-il pas tant le contre-Sade que le contre-Bataille de *Salò*? Lisez, si vous voulez, Klossowski (1994 [1963], par exemple 81 sur “la vie intime authentique”, 121 sur “l’orgasme de l’esprit”, 144 sur “l’incapacité de notre intelligence à se refaire un corps”) pour en avoir une confirmation. Un exposé des questions sur la sexualité chez Sade et dans la psychanalyse postfreudienne, avec des intéressantes notations sur le composant féminin du masochisme (notamment: le lait), nous est offert par Magliacane, “Sur Sade”, dans *Monstres, fantasmes, dieux, souverains* (2011).

³² Le travail le plus intéressant est de Fredric Jameson (1981).

³³ Il est bien de se rappeler que Reich, parallèlement à Freud, a bâti une théorie de la psychologie des masses, au sein de laquelle l’analyse la mieux développée est sans doute la partie concernant la psychologie de masse du fascisme. A la différence de Freud, toutefois, Reich ne se concentre pas (du moins pas essentiellement) sur la guerre et sur les pulsions destructives qui constituent la relation entre le *Moi* et les *masses*. Il est plutôt intéressé aux relations entre le *Moi* et le corps. Foucault reprend Freud plus que Reich, lorsqu’il affirme que la paix serait une forme de guerre et l’Etat une manière de la porter (entretien paru dans la traduction italienne de Foucault (1977, in 1998), et aujourd’hui, sous le titre de “Entretien avec Michel Foucault, dans Foucault (1998, p. 192, 140), ainsi que dans Foucault (2001, p. 171). Foucault reprend Reich, implicitement, à propos du “corps social” et des revendications du corps contre la société, dans son célèbre article de 1975 paru dans la deuxième issue de *Quel corps*: Foucault (1975). La relation de science, elle, est une relation de pouvoir, donc. Mais, en raison de la médiation des relations de sopraffaction dans le sexe, elle est aussi une relation sexuelle. Cette dernière argumentation échappe aux travaux, d’ailleurs très intéressants et radicaux, d’Isabelle Stengers. Parmi les nombreux que la grande épistémologie a dédiés à l’étude des relations sciences/pouvoirs, Stengers (2002 [1997]); Pignarre et Stengers (2007).

modalité, qui a caractérisé le totalitarisme fasciste³⁴ et qui est active aujourd’hui chez certaines “démocraties charismatiques”, n’est pas pourtant autonome, étant plutôt un mélange entre les deux premières.

A propos de l’assujettissement, la dynamique biopolitique dépeinte par Michel Foucault demeure toujours intéressante pour révéler – dans une ligne marxiste et structuraliste (jamais démentie par Foucault, jusqu’à la citation implicite)³⁵ le rôle complexe de l’Etat dans les procédures de constitution de la subjectivité citoyenne. La bioéthique est devenue, sous le domaine de la relation d’assujettissement, une *biopolitique*, tantôt foucauldienne (soit, plus précisément, un *biopouvoir*), tantôt post-foucauldienne (à savoir, dans la récupération de Spinoza par Michael Hardt et Toni Negri).

La relation sexuelle étatique-individuelle est quelque chose de différent. Le sujet (barré, troué, manquant, partiel) est d’abord inséré dans le milieu du discours, soit celui de l’académie, soit celui du père (Lacan, 1991, 2004).³⁶ Le corps n’est pas assujéti: il teste une jouissance ensuite de l’obéissance accordée à l’Etat.

Cependant, *qui* est l’Etat ? En premier lieu, il est composé, presque organiquement, par les souverains³⁷, qui sont les premiers *anormaux* dont nous a parlé Foucault (1999 [1974-75]). En deuxième lieu, il est composé organiquement par les *prisonniers*, les *esclaves*, les *fonctionnaires*, qui sont devenus parties étatiques, propriété publique. Ajoutons à ces catégories celle d’intellectuels *organiques*: non pas suivant la définition originelle de Gramsci (selon laquelle les intellectuels seront organiques uniquement à la société, socialiste, du futur, et donc ils sont toujours des opposants au pouvoir), mais la définition déformée et “sociologique” tirée de lui (selon laquelle ils sont organiques au pouvoir courant).

Encore, l’Etat a la propriété des corps de ses citoyens, qu’il discipline et contrôle par les uniformes et les tenues de travail, par les armes, par les horaires et les temps de la vie (dominés, évidemment, par la distri-

bution cauteleuse de l’argent public, que Simmel a si bien analysé s’écartant originalement de Marx).³⁸

Les enjeux de la psychanalyse de l’Etat, donc, concernent un sujet (public) qui est composé par des sujets (privés) de statut différent. Encore, ce sujet est un objet partiel (non tous les sujets privés font partie de l’Etat), aussi qu’un objet de désir (le pouvoir) et de la part des individus, et de la part des autres Etats.³⁹

Les droits naturels, en tant que conditions générales de la vie collective, sont ici en jeu en raison du caractère tout idéologique de leur configuration a-subjective mais “naturellement” non acausale (au contraire, donc de ce qui arrive dans la nature). Sous la visuelle d’une psychanalyse de l’Etat, donc, le droit ne se présente pas dans la forme structurée d’un *ordre*, mais dans celle, déstructurée quoique rigide, d’une *orgie* (éminemment pour ce qui concerne le passage judiciaire, conclusion initiatique de chaque pragmatique juridique).

Les principes anthropologiques-juridiques de tendresse et de protection: archéologie de la paix et ethno-droit

Dans un précédent travail nous avons proposé l’investigation des principes anthropologiques des formations historiques dominées par le droit (Rubino, 2011). Parfois il s’agit d’une véritable *archéologie* du droit, que nous assumons sous l’hypothèse générale de la *paix*.

Lorsque les anciens interdits babyloniens, reprises par les juifs et condensés dans la *grundnorm* “Je suis ton seigneur, ton dieu”, rompirent le lien communautaire et le primitif agir communicatif, en faveur d’un langage symbolique hiérarchique et répressif, les topiques juridiques et les hypothèses méthodologiques sont toujours confondues avec la rationalité instrumentale de l’ordre juridique, du command, de la sanction, de la force (variablement combinés entre eux). Il est sous-estimé

³⁴ Un livre très original et bien documenté est dédié à Mussolini par l’historien italien Sergio Luzzatto (2001). Le livre est original même si comparé au travail le plus important sur la question: la *Massenpsychologie* reichienne, dont il développe la relation érotique pure, avec le corps du dictateur, plus que l’investigation “sexuelle-économique”. L’auteur a perfectionné, récemment, l’investigation sur la relation érotique avec le corps du souverain, dans un étude également originale concernant un mystique italien très populaire et “adoré” par les masses: Padre Pio. C’est intéressant le fait que, même après sa béatification et, aujourd’hui, sa déclaration de sainteté par le Vatican, il est toujours connu par son titre de “père” (*Padre Pio*). Voir Luzzatto (2009).

³⁵ C’est l’admission de Foucault lui-même pendant un méconnu entretien conduit par R. Yoshimoto, le jour 25 avril 1978, traduit en Foucault, *Dits et écrits*. II (1998, p. 595). Sur le structuralisme, Foucault s’était déjà exprimé dans un entretien conduit par M. Watanabe, trois jours avant, aujourd’hui en Foucault, *Dits et écrits*. II (1998, p. 571).

³⁶ Il s’agit du célèbre, parfois moins réussi, séminaire sur les escaliers du Panthéon, au lendemain des contestations des étudiants et des travailleurs (ainsi que de la renommée contestation à l’adresse du même Lacan pendant la séance extraordinaire du jour 3 décembre 1969). Lacan y introduit en ouverture les quatre discours.

³⁷ Maintes approches en théorie et philosophie du droit partagent la question des pouvoirs souverains qui sont la garantie de l’identité et de l’unité de l’ordre juridique, du *Stufenbau* kelsenien.

³⁸ Sur la signification axiologique de l’argent, Simmel (2001 [1900], p. 21). Sur la dépendance mutuelle entre l’avoir et l’être, *ivi* (2001, p. 374). Sur le temps, la vitesse et l’accélération produite par la circulation de l’argent, Rosa et Scheuerman (2010), avec une contribution de Simmel et Rosa (Rosa, 2005).

³⁹ La biopolitique regarde la relation de l’Etat avec les individus.

que la rationalité de la norme est toute historique et contingente, en en faisant un modèle presque anth(rop)ologique d’interprétation de la réalité (Motta, 1994).

Au contraire, la méthode transculturelle nous impose de chercher modèles et paradigmes qui ont une valeur archaïque majeure, pour opprimés et dominés qu’ils soient. Nous avons donc sondés les hypothèses de la *tendresse* et de la *protection* en tant que solutions de transition entre l’ancien principe de coopération et le nouveau principe de division du travail (ancêtre de la société de classe).

Sans pouvoir ici résumer les termes d’un débat tout à construire, les simples définitions feront l’affaire. *Tendresse* est la pulsion juridique (éminemment en anthropologie du droit) qui naît de la perception de la souffrance d’autrui. *Protection* est, par contre, la pulsion normative au rétablissement du bien-être troublé par la souffrance. Nous pouvons repérer des assonances dans le principe transculturel de protection du sujet le plus faible (mineur, âgé, femme, étranger, animal, malade, prisonnier, souffrant, marginalisé, opprimé). Les principes organisationnels de la solidarité, de la participation, de l’information, sont donc des expansions du principe de protection du sujet le plus faible, qui à son tour est une concrétisation historique des pulsions protectives archaïques.

Une dernière remarque, qui est bien plus qu’une hypothèse de travail. L’histoire de l’*éthos*⁴⁰ et de la vie quotidienne⁴¹ démontre que les archétypes pulsionnels du droit ne descendent pas de la voix des seigneurs, des dieux, des déesses, mais ils sont perçus, échangés et établis par les frères et les sœurs entre eux et elles.

La psychanalyse des parties du corps

Nous avons choisi de conclure cette brève présentation de thèmes par l’acquis le plus singulier:

la *psychanalyse des morceaux* du corps⁴² qui reprend la psychanalyse de l’Etat (les morceaux qui y sont assujettis), l’éthique des relations pornographiques (la pornographie est d’abord une relation entre morceaux de corps), les exigences éthiques fondamentales de tendresse (le rapport des chairs au corps et l’“usage des plaisirs”) et de protection (la cure du corps et la “volonté de savoir”), l’incertitude de la présence du corps et de l’intégrité de la chair, la capacité générale de *fagie* (cannibalisme, consommation de la viande des animaux, castration, l’introjection symbolique).

Somme toute, ce qui nous enseignerait la psychanalyse la meilleure (notamment, en ordre chronologique, Klein⁴³, les Balint⁴⁴, Winnicott⁴⁵, Lacan⁴⁶, Granoff⁴⁷), aussi que les psychologies (Deleuze et Hillman, pour tous) et les neurosciences les meilleures, est que rien n’est en ordre dans notre corps. Il n’existe (*ex instat*) qu’en tant qu’assemblage chaotique et, parfois, hasardeuse de morceaux diverses. Et c’est justement pour cela que le corps est une *machine* et a une puissance toute *mit-Machinell*. Le corps freudien, dérivation élargie du corps marxien (des *Grundrisse*) est une machine, aussi que le cerveau lacanien (Lacan, 1978).⁴⁸ Le *phallus* lacanien est une machine (Lacan, 2001). La *lettre* lacanienne est une machine.⁴⁹ Les enfants de Deleuze et Guattari, d’après Artaud, sont expressément des “machines désirants”.

En d’autres termes, l’ordre du corps est *symbolique* (pour le sujet supposé savoir) et *imaginaire* (pour le sujet troué du désir). Le corps est simple *miroir* du monde.⁵⁰

Ce qui est *réel*⁵¹ est uniquement le sein maternel (Fagioli, 2011 [1974], p. 125).

Mieux: ce qui est réel, et donc qui est, dans le même temps, “RSI” (par la médiation d’une structure

⁴⁰ Malheureusement il s’agit d’un débat aujourd’hui secondaire (parmi les autres : Kilani, Rossi, Silverman), mais nous citons volontiers Smbiti (1980 [1969]).

⁴¹ Voir Olivier (2004); Toraldo di Francia (1986).

⁴² Il s’agit davantage de *morceaux* que de *parties*, comme une *partie* présuppose toujours: (a) une configuration identitaire “globale” (partie de quoi, ou de qui), (b) une structure répliquée (la main, la jambe, le foie, sont des parties bien structurées dans chaque individu). Un *morceau*, en revanche, peut se détacher d’une configuration plus vaste (le corps, ou bien une partie du corps), ainsi que venir proprement de nulle part. Soit une partie, soit un morceau, évidemment, peuvent provenir tantôt de l’Autre (l’ordre, le discours), tantôt de l’autre (le désir, le manque, le trou dans le sujet, le fantasme), tantôt de quelqu’un d’autre.

⁴³ A propos de la mauvaise mère castratrice et de l’introjection de l’objet (partiel).

⁴⁴ Quant aux objets “ocnofiles”, c’est-à-dire qui consentent la régression, et “philobates”, c’est-à-dire qui consentent la progression (objets toujours partiels, mais pas nécessairement fantasmatiques). Voir, pour un cadre des questions, Balint (1992 [1968]).

⁴⁵ Les objets transitionnels, bien sûr, mais surtout la mère suffisamment bonne (qui est naturellement de nature fantasmatique, et pourtant avec des originaux insertions sur le réel qui ont stimulé Lacan dans le quatrième séminaire).

⁴⁶ Le *phallus*.

⁴⁷ Le fils (Granoff, 2001 [1975]). Nous citerons aussi, volontiers, l’un parmi les livres les plus intéressants de Slavoj Žižek, sur le Christ (Žižek et Milbank, 2009).

⁴⁸ “Le cerveau est une machine pour rêver” (Lacan, 1978).

⁴⁹ Contre le “phallogocentrisme” de Lacan, Derrida (2002 [1975]); Butler (2000). Pour un Lacan “derrido-marxien” (Jameson, 1981).

⁵⁰ Pour reprendre ici l’ouvrage de la titulaire de la Chaire Freud à l’Université de Londres, Janine Chasseguet-Smirgel (2003).

⁵¹ Lacan l’a explicité aux temps de sa première topique, celle du *Grand A* et de l’*objet a*. Parfois il l’a manqué pendant le déroulement de sa seconde topique, celle du réel, du symbolique et de l’imaginaire. Mais nous citons volontiers Lacan (2001 [1972-73]).

“borroméenne”)⁵² est le sein maternel, dont l'enfant ne connaît que le lait. Pour revenir, très brièvement, à la pornographie: l'éjaculation, répétée et très attendue dans les films et les vidéos, sur le visage de la femme, qui conclut et ferme le spectacle, n'est-il pas une célébration de l'épiphanie originaire du lait maternel ?⁵³

Objet non partiel et très peu transitionnel.
Ni cannibalisme, ni identification introjective.
Ni castration, ni pulsion de mort.

Références

- ARENDDT, H. 2009, 1981 [1978]. *The life of the mind*. London/New York, Harcourt Brace Jovanovich, 521 p.
- BALINT, M. 1992 [1968]. *The basic fault. Therapeutic aspects of regression*. Evanston, Northwestern University Press, 205 p.
- BALMARY, M. 1986. *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 345 p.
- BOHM, D. 2002 [1980]. *Wholeness and the implicate order*, London – New York, Routledge, 304 p.
- BUTLER, J. 2010. *Frames of war. When is life grievable?*, London/New York, Verso, 193 p.
- BUTLER, J. 2006 [2004]. *Precarious life. The powers of mourning and violence*, London – New York, Verso, 168 p.
- BUTLER, J. 2000. *Antigone's claim. Kinship between life and death*, New York, Columbia University Press, 189 p.
- BUTLER, J. 1997. *The psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford, Stanford University Press, 218 p.
- CAVELL, S.; DIAMOND, C.; MCDOWELL, J.; HACKING, I.; WOLFE, C. 2008. *Philosophy and animal life*. New York, Columbia University Press, 172 p.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J. 2003. *Le corps comme miroir du monde*. Paris, PUF, 195 p.
- CHRISTEN, Y. 2011. *L'animal est-il une personne?* Paris, Flammarion, 537 p.
- CRARY, A. 2007. Humans, animals, right and wrong. In: A. CRARY, *Wittgenstein and the moral life. Essays in honor of Cora Diamond*. Cambridge, MIT Press, p. 381-400.
- DE FINETTI, B. 2006. *L'invenzione della verità*, Milano, Raffaello Cortina, 204 p.
- DENNETT, D. 2005. *Sweet dreams. Philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge/London, MIT Press, 215 p.
- DERRIDA, J. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris, Galilée, 218 p.
- DERRIDA, J. 2002 [1975]. *Le facteur de la vérité*. Paris, Minuit, 113 p.
- DIAMOND, C. 2003. The difficulty of reality and the difficulty of philosophy. *Partial answers*, 1(2):1-26.
- DIAMONS, C. 1991. *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge, MIT Press, 396 p.
- DIAMOND, C. 2001. Injustice and animals. In: C. ELLIOT, *Slow cures and bad philosophers*. Durham, Duke University Press, p. 121-143.
- DIAMOND, J. 1999 [1997]. *Guns, germs and steel. The fates of human societies*. New York, Norton, 480 p.
- EDELMAN, G.M. 1992, 2000. *Biologie de la conscience*. Paris, Odile Jacob, 430 p.
- ELLIOT, C. (ed.). 2001. *Slow cures and bad philosophers. Essays on Wittgenstein, medicine and bioethics*. Durham, Duke University Press, 197 p.
- ELSTER, J. 2010 [2007]. *Explaining social behaviour. More nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge/London, Cambridge University Press, 484 p.
- FAGIOLI, M. 2011 [1974]. *La marionetta e il burattino*. Roma, L'asino d'oro, 252 p.
- FINKELSTEIN, D.H. 2007. Holism and animal minds. In: A. CRARY, *Wittgenstein and the moral life. Essays in honor of Cora Diamond*. Cambridge, MIT Press, p. 251-299.
- FOUCAULT, M. 2009. *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-75*. Paris, Gallimard, 351 p.
- FOUCAULT, M. 2001. *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969 – 1984*. Torino, Einaudi, 374 p.
- FOUCAULT, M. 1998. *Dits et écrits. II*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1990 [1961]. *L'histoire de la folie. A l'âge classique*. Paris, Gallimard, 688 p.
- FOUCAULT, M. 1975. Pouvoir et corps. *Quel corps?*, 2:2-5.
- GALIMBERTI, U. 2007. *Il corpo. Opere V*. Milano, Feltrinelli, 599 p.
- GRANOFF, W. 2001 [1975]. *Filiations. L'avenir du complexe d'Œdipe*. Paris, Gallimard, 551 p.
- HARAWAY, D. 1991. *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*, London/New York, Free Association Books, 287 p.
- HILLMAN, J. 1996. *The soul's code. In search of character and calling*, London/New York, Random House, 334 p.
- HOFSTADTER, D. 2008. *I am a strange loop*. New York, Perseus Books/Basic Books, 436 p.
- JAMESON, F. 1981. *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. London/New York, Routledge, 305 p.
- JAYNES, J. 2000 [1976]. *The origins of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. New York, Mariner Books, 491 p.
- JOHNSON, A.; EARLE, T. 2000. *The evolution of human societies. From foraging group to agrarian state*. Stanford, Stanford University Press, 440 p.
- JUNG, C. G. 2001 [1952]. *Synchronizität, Akausalität Und Okkultismus*. München, DTV, 135 p.
- JURANVILLE, A. 1996 [1984]. *Lacan et la philosophie*. Paris, PUF, 495 p.
- KABAWATA, H.; ZEKEI, S. 2004. Neural correlates of beauty. *Journal of neurophysiology*, 91(4):1699-1775.
<http://dx.doi.org/10.1152/jn.00696.2003>
- KLEIN, E. 2009 [2004]. *Petit voyage dans le monde des quanta*. Paris, Flammarion, 193 p.

⁵² Sur le nœud borroméen chez Lacan, voir, parmi les plus originaux, Juranville, *Lacan et la philosophie* (1996 [1984]).

⁵³ Nous parlons ici de quelque chose qui échappe aux logiques érotiques, pour y revenir, par l'intermédiation de l'écriture imaginaire (le lait versé) sur la peau de la femme, dans une reconstitution pornographique de la liberté-libération du sexe. La mère, qui donne du lait à l'enfant (qui ne connaît encore le sexe, son sexe), reprend vie dans le corps de l'homme qui verse du sperme sur le visage de la femme (qui devient le nourrisson, et pour cela le visage doit être celui d'une femme, si pareil à celui d'un enfant, sans poils et avec les yeux fermés ou, mieux, qui désirent). Pas de violence, donc, dans ces scènes d'apparente soumission, mais un jeu d'enfants qui font les adultes, et d'adultes qui rêvent de redevenir enfants. La consommation de ces images est générale, en fonction de la grande diffusion du désir de rétablir les conditions originaires de jouissance (cette fois là, s'agissant d'une déssexualisation finale, par surinvestissement génital, peu satisfaisante et donc à être répétée, en lieu de l'a-généralité originaire du nourrisson). Dans un remarquable effort de psychanalyse, par paradoxe et inversion métonymique, le réalisateur Gerard Damiano (méprisé par Michela Marzano au profit de Bernardo Bertolucci qui, dans le même 1972 réalisait *Ultimo tango a Parigi: Marzano* (2003, p. 29-30, 259)) nous offre, par l'idée suggestive et précise d'un clitoris déplacé dans la gorge d'une femme, *black* évidemment (au moins sur les affiches!), le code de l'interprétation du bonheur du nourrisson, que nous grandis pouvons retrouver seulement dans et par le sexe. La pornographie est donc de l'ordre de la mère (et des frères, comme les seins sont deux), tandis que le sexe non pornographique, où le signifiant phallique est masqué (comme le dit le grand réalisateur italien Tinto Brass, en présentant l'ouvrage collectif *Corti circuiti erotici*, Ita – Fra, 2001), est de l'ordre du père.

- KLEIN, E. 2004. *Il était sept fois la révolution*. Paris, Flammarion, 237 p.
- KLOSSOWSKI, P. 1994 [1963]. *Un si funeste désir*. Paris, Gallimard, 228 p.
- KRISHNAMURTI, J.; BOHM, D. 1999. *The limits of thought. Discussions*. London/New York, Routledge, 131 p.
- LACAN, J. 2004. *Le Séminaire. Livre X. L’angoisse [1962-1963]*. Paris, Seuil, 389 p.
- LACAN, J. 2001. *Le Séminaire. Livre XX. Encore [1972-73]*. Paris, Seuil, 186 p.
- LACAN, J. 1991. *Le Séminaire. Livre XVII. L’envers de la psychanalyse [1969-1970]*. Paris, Seuil, 245 p.
- LACAN, J. 1978. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse [1953-1954]*. Paris, Seuil, 374 p.
- LESTEL, D. 2003. *Les origines animales de la culture*. Paris, Flammarion, 414 p.
- LLOYD, S. 2011. *Programming the universe. A quantum computer scientist takes on the cosmos*, London/New York, Random House, 256 p.
- LUZZATTO, S. 2009. *Padre Pio. Miracoli e politica nell’Italia del Novecento*. Torino, Einaudi, 419 p.
- LUZZATTO, S. 2001. *Il corpo del duce*. Torino, Einaudi, 246 p.
- MACKINNON, C. 2006. *Are women human? And other international dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press, 419 p.
- MACKINNON, C. 1993. *Only words*. Cambridge, Cambridge University Press, 152 p.
- MACKINNON, C. 1985. Pornography, civil rights and speech. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 20(2).
- MACKINNON, C.; DWORKIN, A. (eds). 1997. *In harm’s way. The pornography civil rights hearings*, Cambridge, Harvard University Press, 496 p.
- MAGLIACANE, A. 2011. *Monstres, fantômes, dieux, souverains. Sade, Dick, Planck et Bene*. Paris, l’Harmattan, 381 p.
- MANNING, R. 2008 [2004]. *Against the grain. How agriculture has hijacked civilization*. New York, North Point, 232 p.
- MARZANO, M.M. 2006. *Je consens, donc je suis*. Paris, PUF, 261 p.
- MARZANO, M.M. 2003. *La pornographie. L’épuisement du désir*. Paris, Pluriel, 294 p.
- MARZANO, M.M. 2002. *Penser le corps*. Paris, PUF, 181 p.
- MEGLICKI, Z. 2008. *Quantum computing without magic. Devices*. Cambridge, MIT Press, 422 p.
- MILLER, A.I. 2010. *Deciphering the cosmic number. The strange friendship of Wolfgang Pauli and Carl G. Jung*. New York, Norton & C., 336 p.
- MOTTA, R. 1994. *L’addomesticamento degli etnodiriti*. Milano, Unicopli, 190 p.
- NASIO, J. 2010. *Introduction à la topologie de Lacan*. Paris, Payot, 117 p.
- NOTS, C. 2003. *Psychanalyse de l’Etat*. Paris, Le Monde Diplomatique, 327 p.
- NÓVELLO, M. 2006. *O que é a cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 176 p.
- NUSSBAUM, M.C. 2007. *Frontiers of justice*. Cambridge, Belknap Press/Harvard University Press, 487 p.
- OGIEN, R. 2010. *Le corps et l’argent*. Paris, La Musardine, 149 p.
- OGIEN, R. 2008. L’éthique minimale. Dialogues philosophiques et théologiques avec Ruwen Ogien. *Revue Théologie et Philosophie*, 140(II-III).
- OGIEN, R. 2007. *L’éthique aujourd’hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 252 p.
- OGIEN, R. 2004. *La panique morale*. Paris, Grasset, 352 p.
- OGIEN, R. 2003. *Penser la pornographie*. Paris, PUF, 172 p.
- OLIVIER, C. 2004. *Les fils d’Oreste*. Paris, Flammarion, 199 p.
- PAGLIA, C. 1994. *Vamps & tramps. New essays*. New York, Vintage, 532 p.
- PIGNARRE, P.; STENGERS I. 2007. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de desenvoutement*. Paris, la Découverte, 226 p.
- POLLAN, M. 2007. *The omnivore’s dilemma. A natural history of four meals*. New York, Penguin, 450 p.
- REICH, W. 1971. *L’analyse caractérielle*. Paris, Payot, 465 p.
- ROSA, H. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 537 p.
- ROSA, H.; SCHEUERMAN, W.E. (eds.). 2010. *High-speed society*. University Park, Pennsylvania State University Press, 313 p.
- ROTBURG, R.I.; KABB, T.K. (eds.). 1985. *Hunger and history. The impact of changing food production and consumption patterns on society*. Cambridge, Cambridge University Press, 336 p.
- RUBINO, F. 2011. A ternura de Antígona. As origens dos direitos fundamentais nas leis não escritas dos animais humanos. In: M.R. BERTOLDI; K.B. SPOSATO (coord.), *Direitos humanos. Entre a utopia e a contemporaneidade*. Belo Horizonte, EF Forum, p. 27-49.
- RUBINO, F. 2004. Le foto di Abu Ghraib. Lynndie England e il 121 mo giorno. *Alternative*, 3:31.
- RUESCH, D. 2011 [1997]. *The fabric of reality. The sciences of parallel universes and its implications*. London/New York, Penguin, 400 p.
- SCHRÖDINGER, E. 1992 [1944]. *What is life? Mind and matter. Autobiographical sketches*. Cambridge/New York/São Paulo, Cambridge University Press, 184 p.
- SMBITI, J. 1980 [1969]. *African religions and philosophy*. London/Nairobi, Heinemann, 290 p.
- SIMMEL, G. 2001 [1900]. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 585 p.
- STANDAGE, T. 2009. *An edible history of humanity*. New York, Walker, 269 p.
- STENGERS, I. 2002 [1997]. *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*. Paris, La Découverte, 119 p.
- TORALDO DI FRANCA, G. 1986. *Le cose e i loro nomi*. Roma, Laterza, 210 p.
- WARMAN, A. 1988. *La historia de un bastardo. Maiz y capitalismo*. Mexico, Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), Fondo de Cultura Económica, 281 p.
- WESTON, K. 1991. *Families we choose. Lesbians, gays, kinship*. New York, Columbia University Press, 261 p.
- ZEKI, S. 2009. *Splendors and miseries of the brain. Love, creativity and the quest for human happiness*. Oxford/London, Wiley-Blackwell, 234 p.
- ZEKI, S. 1993. *A vision of the brain*. Oxford, Blackwell, 366 p.
- ŽIŽEK, S.; MILBANK, J. 2009. *The monstrosity of Christ. Paradox or dialectic?* Cambridge/London, MIT Press, 311 p.

Submetido: 05/08/2011

Aceito: 05/09/2011