Psychanalyse et pratiques sociales

N°7

2026



SIGNE...

signe que non

L'énigmatique négation qui signe la tragédie moderne, ce tic qui aux yeux de beaucoup défigure et rend méconnaissable le sujet, il revient à l'éthique de la psychanalyse de continuer à le supposer signifiant. Dans cette optique, le CIAP a choisi le nom de Sygne, une manière pour notre groupe, non pas de rendre hommage à son vain sacrifice au nom du Père, mais au contraire de reconnaître sa valeur d'otage dans la tragédie généralisée du Verbe. Fidèles à la filiation freudo-lacanienne et à l'orientation du CIAP, les pages numériques de la revue SYGNE seront dédiées au renouvellement de l'analyse du malaise dans la culture et de ses formes variables d'expressions. Signe que non, *nunca es triste la verdad lo que no tiene es remedio*…

The enigmatic negation which characterizes the modern tragedy, which in the eyes of many disfigures and renders the subject unrecognizable, must continually be supported by the ethics of psychoanalysis, thereby becoming meaningful. From this perspective, the CIAP has chosen the name of Sygne, a way for our group – not to pay homage to Sygne's vain sacrifice in the name of the Father – but on the contrary, to recognize its value of being a hostage in the generalized tragedy of the Word. In order to remain faithful to the Freud-Lacanian lineage and the orientation of the CIAP, the digital pages of the journal SYGNE will be dedicated to the renewal of the analysis of civilization and Its malaise and its variable forms of expression. Signifying that no, *nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio*...

Le corresponde a la ética del psicoanálisis continuar suponiendo significante la negación enigmática que distingue la tragedia moderna, ese tic que a los ojos de muchos desfigura y hace irreconocible al sujeto, Desde esta perspectiva, el CIAP ha elegido el nombre de Sygne, como una manera para nuestro grupo, no de rendir homenaje a su sacrificio inútil en el nombre del Padre, sino, por el contrario, para reconocer su valor de rehén en la tragedia generalizada de la Palabra. Fieles al linaje freudiano-lacaniano y a la orientación del CIAP, las páginas digitales de la revista SYGNE se dedicarán a la renovación del análisis del malestar en la cultura y sus formas variables de expresión. Signo *que* no, *nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio*…

Comité de Rédaction

Rédacteur en chef
Markos ZAFIROPOULOS

Secrétariat de rédaction
Lionel LE CORRE
Isabelle GUILLAMET
Maria OTERO ROSSI
René SARFATI

Membres du Comité de Rédaction
Corinne GARCIA
Paul ROBE
Frédérique TOPALL-RABANES

Réalisé avec la collaboration de :
Ruxandra POPESCU, bénévolat - gestion du site web et contenu, mise en page

Les auteurs

Frédéric C. BAITINGER : Psychanalyste, Docteur en philosophie, chercheur associé à la Chaire de philosophie à l'hôpital, GHU Paris, Psychiatrie et neurosciences

Marc Antoine BOURDEU : Psychanalyste à Paris Membre d'Espace Analytique Membre du Centre International d'Anthropologie Analytique (CIAP)

Isabelle GUILLAMET : Psychanalyste et psychologue clinicienne. Docteure en Psychopathologie et Psychanalyse. Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP)

Lionel LE CORRE : Analyste praticien, Docteur en anthropologie psychanalytique, Chercheur associé au CRPMS Université Paris-Cité, Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP)

Pablo PEUSNER : Psychanalyste à Buenos Aires

Markos ZAFIROPOULOS : Directeur de recherche honoraire au CNRS et à l'Université Paris-Cité, Analyste Membre d'Espace Analytique (AMea), Président du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP)

Sommaire

DOSSIER

REFUS ET FRUSTRATION SELON LES SEXES Malaise et questions de passe

Markos ZAFIROPOULOS 6

ENTRE DESIR PUR ET JOUISSANCE TRAGIQUE La place d'Antigone dans la querelle queer_relationnel / anti-relationnel

Frédéric BAITINGER 20

DEFENSES CONTRE LA CHOSE DANS LES PSYCHOSES L'atteinte de Nadia et Jean le fugitif35

Isabelle GUILLAMET 35

LECTURE CRITIQUE ET PSYCHANALYTIQUE D'UNE ECRITURE TOTALISANTE Renaud Camus : un fantasme achrien ?

Lionel LE CORRE 50

LES HOUSES DANS LE MOUVEMENT CHOREGRAPHIQUE DU VOGUING ET LEURS ARTICULATIONS AVEC LES CHAMPS PSYCHANALYTIQUES FAIRE FAMILLE AUTREMENT ?

Marc-Antoine BOURDEU 62

Varia

MARKOS ZAFIROPOULOS. "El pase de Edipo". De Tebas a Colono (Ed. Logos Kalós, Colección las Mitológicas de Lacan #2, Buenos Aires) Pablo PEUSNER 71

La passe d'Œdipe. De Thèbes à Colone. 72

À propos de M. Zafiropoulos, El pase de Edipo. De Tebas a Colono, Buenos Aires, Logos Kalós, coll. « Las mitológicas de Lacan », vol. 2, 2025

Pablo PEUSNER 72

Lacan mythologue : la passe d'Œdipe, d'Hamlet et d'Antigone

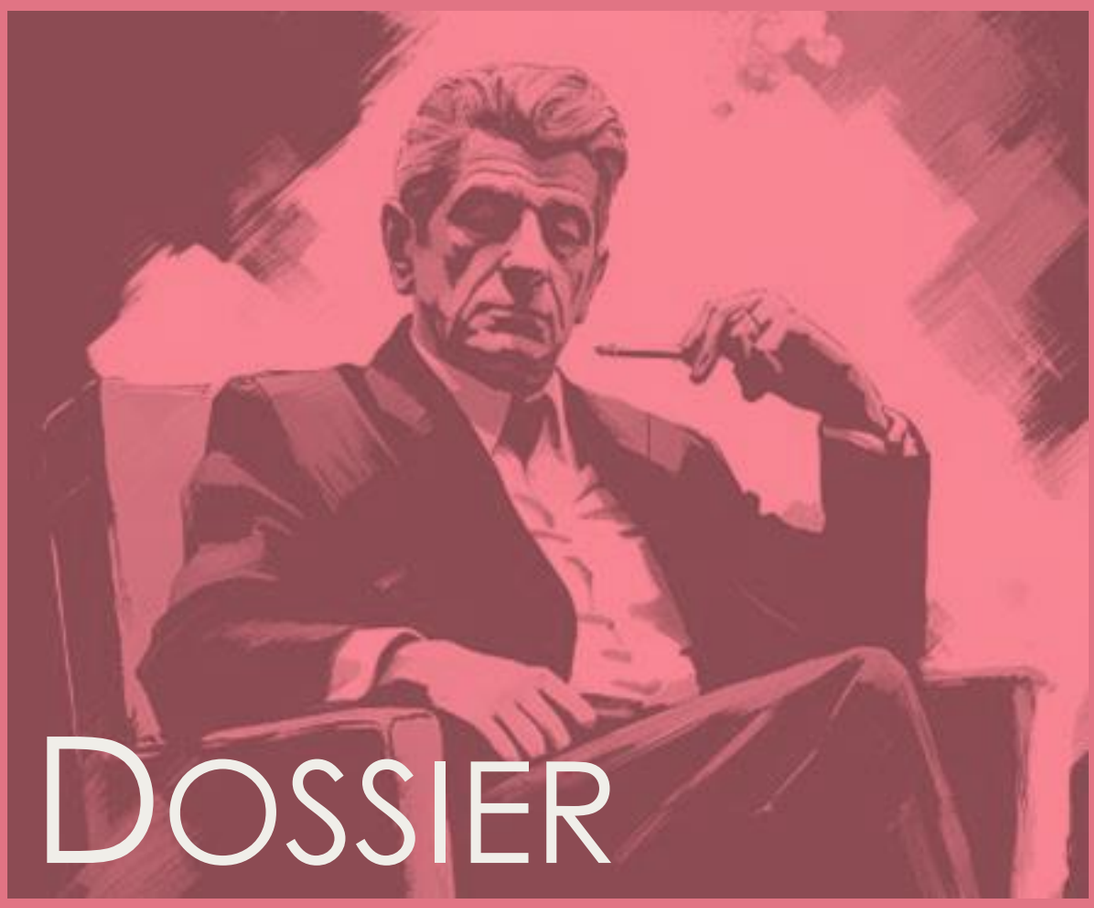
Markos ZAFIROPOULOS 73

Lacan mitólogo: el pase de Edipo, de Hamlet y de Antígona

Markos ZAFIROPOULOS 80

L'agenda du CIAP

Psychanalyse : recherches cliniques et théoriques 87



DOSSIER

Les articles qui constituent ce dossier sont les textes des communications faites à la Journée de recherche *Psychanalyse et pratiques sociales* organisée par le Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique le 17 janvier 2026 en collaboration avec Espace Analytique.

REFUS ET FRUSTRATION SELON LES SEXES

MALAISE ET QUESTIONS DE PASSE

MARKOS ZAFIROPOULOS

L'épidémie du refus : la femme, l'anorexie, la transidentité

Pour présenter rapidement ma problématique, qui place le refus comme une notion centrale pour contribuer à rendre compte de l'actualité du malaise dans la culture, au féminin d'abord, je suis retourné au Lacan du Transfert, revisitant notamment la notion de frustration, très souvent mobilisée par le sens commun, les psychologues, voire quelques psychanalystes qui cherchent à expliquer, avec cette notion, les ressorts de la colère, des violences, des passages à l'acte, voire l'origine des névroses.

Alors, qu'en dit Lacan ?

Je cite :

> *À l'origine de toute névrose, Freud le dit dès ses premiers écrits…, il y a, non pas ce que l'on a interprété depuis comme une frustration, un arriéré laissé ouvert dans l'informe, mais une Versagung, c'est-à-dire quelque chose qui est beaucoup plus près du refus que de la frustration… une Versagung originelle.*[1]

Voilà donc pour le refus à l'origine des névroses.

Et pour le féminin ?

Je rappelle d'abord que mon Lacan structuraliste (Lacan le deuxième) classe l'espèce humaine en deux parties : le masculin et le féminin. Mais non pas entre le masculin, celui qui a des avoirs phalliques (le garçon), et la fille (celle qui n'en a pas), mais entre celui qui a le phallus et celle qui est le phallus. D'où l'idée qu'il faut bien comprendre ce qu'est, pour Lacan, le phallus, puisque c'est une notion qui lui est venue très tardivement, le 22 janvier 1958, dans ce que j'appelle *« la révolution du*

[1] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VIII, Le Transfert (1960-1961)*, Paris, Seuil, 1991, p. 377.

phallus »[2]. En 1958, Lacan a 57 ans et pratique donc la psychanalyse depuis 1936, c'est-à-dire depuis plus de vingt ans sans cette notion de phallus.

La révolution du phallus s'effectue à travers sa relecture du complexe d'Œdipe, qui n'est pas, comme chez Freud, un complexe à trois termes — le père, la mère et l'enfant —, mais à quatre termes : le père, la mère, l'enfant et le phallus, qui indexera dorénavant l'objet du désir de la mère, puis l'objet du désir comme tel dans la recherche de Lacan. Je ne développe pas davantage ici, mais vous vous souvenez sûrement aussi que, pour Lacan, et depuis 1938 — c'est-à-dire depuis celui que j'appelle le premier Lacan, le jeune Lacan, le Lacan durkheimien —, si l'idéal du garçon est d'avoir ce qu'a le père (à savoir les avoirs phalliques), l'idéal de la fille, au moins en Occident, c'est la vierge : à savoir, côté femme, celle qui n'a pas, mais celle qui est. Celle qui incarne l'idéal côté fille, et ceci depuis les premières sources de la culture occidentale, qui nous ramènent au Ve siècle avant J.-C., où nous rencontrons notamment la déesse Artémis, qui n'est pas une déesse mère, comme l'indiquait Freud à tort, mais la vierge entre les vierges. Et j'ajoute qu'il n'y a pas d'idéal de mère dans l'inconscient, tandis que l'idéal de la femme comme femme, en Occident au moins, c'est la vierge, celle qui est, mais qui n'a pas.

Qui n'a pas et qui ne veut pas avoir. Refus.

« Être ou avoir, il faut choisir », assure Lacan. Et, à partir de là, on comprend facilement pourquoi, entre le garçon et la fille, ça ne marche pas très bien, puisqu'il suffit qu'un garçon propose ses avoirs phalliques à une vierge pour qu'elle risque de chuter de son idéal de femme comme femme, c'est-à-dire de son idéal de vierge, et qu'elle refuse. Voilà pourquoi Freud, qui croyait de son côté, mais à tort, à l'idéal maternel, s'étonnait du tabou de la virginité, de même qu'il constatait avec surprise l'hostilité des jeunes filles, très fréquente lors de leur nuit de noces, au point que, historiquement et au moins en Occident, le dépucelage était volontiers confié à des matrones.

Bref, l'idéal de la femme comme femme, c'est la vierge, celle qui n'a rien. Le rien deviendra chez Lacan l'objet cause du désir ; ce que l'on sait d'ailleurs en Occident depuis Platon.

Mais, sur cette question du refus, dont Lacan fait valoir la place éminente au principe du malaise dans la culture, je voulais d'abord introduire la question du refus de la femme comme femme, qui caractérise une bonne part de la clinique au féminin. Une bonne part, mais pas toute, puisque, si la femme veut le rien et qu'elle

[2] M. ZAFIROPOULOS, *« La révolution du phallus dans l'enseignement de Jacques Lacan »*, *Figures de la psychanalyse*, 2012/1, n° 23, Toulouse, érès, p. 59-72.

incarne l'objet du désir comme tel (le phallus), la mère, tout au contraire, veut les avoirs phalliques : le pénis de l'homme, puis l'enfant. Il faut donc rester nuancé, et je vais vous rappeler encore une fois ce qui, selon moi, est la clé de la clinique du féminin pour Lacan.

Je cite ici le Séminaire V sur *Les formations de l'inconscient* (1958), où Lacan assure :

> *La femme […] se trouve prise dans un dilemme insoluble, autour de quoi il faut placer toutes les manifestations type de sa féminité, névrotiques ou pas. Pour ce qui est de trouver sa satisfaction, il y a d'abord le pénis de l'homme, ensuite, par substitution, le désir de l'enfant. Je ne fais ici qu'indiquer ce qui est courant et classique dans la théorie analytique. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'en fin de compte, elle n'obtient une satisfaction aussi foncière, aussi fondamentale, aussi instinctuelle, que celle de la maternité, aussi exigeante d'ailleurs, que par les voies de la ligne substitutive. C'est pour autant que le pénis est d'abord un substitut — j'irais jusqu'à dire un fétiche — que l'enfant lui aussi, par un certain côté, est ensuite un fétiche. Voilà les voies par lesquelles la femme rejoint ce qui est, disons, son instinct et sa satisfaction naturelle.*

Pour la clinique du féminin, il y a donc, premièrement, la mère, qui veut et obtient le phallus ; nous apercevons ainsi une sorte de mère-version fétichiste de structure, qui vise à la satisfaction des besoins. Et, deuxièmement, toujours côté femme, il y a la femme, qui n'est pas du côté de l'instinct ou des besoins, mais du côté du désir. Lacan poursuit :

> *Inversement, pour tout ce qui est dans la ligne de son désir, elle [la femme] se trouve liée à la nécessité impliquée par la fonction du phallus, d'être, jusqu'à un certain degré qui varie, ce phallus, en tant qu'il est le signe même de ce qui est désiré […]. Le fait qu'elle s'exhibe et se propose comme objet du désir, l'identifie de façon latente au phallus, et situe son être de sujet comme phallus désiré, signifiant du désir de l'Autre. Cet être la situe au-delà de ce que l'on peut appeler la mascarade féminine, puisqu'en fin de compte, tout ce qu'elle montre de sa féminité est précisément lié à cette identification profonde au signifiant phallique, qui est le plus lié à sa féminité.*[3]

Avec cette opposition centrale entre la femme comme femme et la mère fétichiste, vous comprendrez pourquoi nous pouvons faire du refus de la femme une notion centrale de la clinique du féminin, au plan du cas mais aussi au plan des masses, et pourquoi Lacan fait de Médée, qui tue ses enfants, celle qu'il appelle la *« vraie femme »* dans son entièreté de femme. C'est encore le cas avec le

[3] J. LACAN, *Le Séminaire, livre V, Les Formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, Seuil, 1998, p. 350.

personnage de Sygne de Coûfontaine, dont il étudie le destin en mai 1961, au cours de la leçon qu'il donne concernant ce qu'il appelle *« le mythe d'Œdipe aujourd'hui »*. Étude qu'il consacre à la trilogie de Claudel, où nous rencontrons Sygne de Coûfontaine refusant, sur son lit de mort, de prendre son fils dans ses bras, comme le lui demandaient les mâles de son entourage, y compris son confesseur, le curé Badilon. Sygne meurt donc comme femme et refuse, ou rejette, la mère en elle, pour mourir comme une vraie femme dans son entièreté de femme.

Au plan des masses, j'ajoute que ce refus de la maternité peut se lire notamment dans les problèmes de dénatalité que connaît l'Europe, mais aussi l'Amérique du Nord ou l'Asie de l'Est (Chine, Japon, Corée). Problèmes qu'il faudrait expliquer par toutes sortes de variables socio-historiques, mais certainement aussi par le fait que les femmes, en Occident notamment, et plus généralement dans les pays les plus riches, refusent de plus en plus fréquemment le devenir mère. Il y a donc comme un malaise dans la reproduction sociale. Refus du devenir mère, ou encore refus de venir s'épuiser au sein des familles conjugales pour les avoirs qui étaient, et restent encore volontiers, le plus souvent les avoirs du chef de famille (le mâle). Via ce refus, les femmes se font évidemment toujours plus indociles à ce que l'on appelle, avec Bourdieu, la domination masculine, émouvant au total beaucoup de monde, comme le remarquait récemment l'une des membres du Cercle (Florence Fredouille), qui a introduit une séance de notre séminaire sur ce thème. Les responsables politiques des pays concernés s'inquiètent en tout cas de l'avenir démographique de leurs formations sociales et tentent de rendre compte de cette question dans une logique pluridisciplinaire (historique, sociologique, démographique, etc.), pourtant toujours très défaillante, car ils écartent encore de leur construction d'objet le savoir psychanalytique, qu'il convient pourtant de réintroduire dans le discours de la science, comme le souhaitait Lacan ; la psychanalyse est une science sociale, comme l'affirmait justement Lévi-Strauss depuis *Les Structures élémentaires de la parenté*, soit depuis 1949. À l'évidence pourtant, nos politiques, comme nos démographes d'ailleurs, se privent bien à tort du rayon de lumière psychanalytique concernant le refus de la maternité des femmes comme femmes, sans lequel ils ne peuvent pas vraiment comprendre cette chute quasi mondiale de la natalité que tous observent aujourd'hui. De même, sans recours au savoir psychanalytique sur ce point, on ne peut sérieusement expliquer la constance des échecs des politiques natalistes menées ici et là, ni, au total, l'enveloppe culturelle de ce symptôme très

moderne qu'est le refus de la maternité. Refus éminent qu'il faut donc savoir situer au cœur du malaise.[4]

Le refus au féminin est donc évoqué ici dans un aspect tout à fait crucial, au plan du cas comme au plan des masses.[5]

Et nous pouvons maintenant décliner cliniquement ce refus d'être mère et ce refus des objets de la mère en utilisant notre clé centrale de l'analyse du féminin : *La femme contre la mère*[6], qui est le titre éponyme de mon ouvrage de 2010, tout en retournant encore à Lacan qui, je le rappelle, situait dès 1938 l'idéal de la femme comme femme non pas du côté de la mère (comme le voulait Freud), mais du côté de la vierge, et qui a repris cette notion vingt ans après dans son article intitulé *« La direction de la cure et les principes de son pouvoir »* pour évoquer très généralement les anorexies, mais aussi — et d'une manière qui détonne nettement avec l'esprit du temps — en convoquant précisément : *« une anorexie […] chez un sujet toujours angoissé de passer pour un plagiaire »*[7]. Sujet resté célèbre dans le champ analytique sous le nom du patient de Kris, qui lorgnait après chaque séance sur un *« menu de cervelle fraîche »* affiché à la vitrine d'un restaurant près de chez son analyste. Sujet qui devait sans cesse s'assurer qu'il ne vole rien.

Et Lacan de conclure qu'avec son fantasme de comestible, ce sujet donnait à son psychanalyste l'occasion *« d'avoir un quart d'heure d'avance sur la nosologie de votre époque en diagnostiquant : anorexie mentale »*. Et le psychanalyste d'ajouter : *« anorexie, dans ce cas, quant au mental, quant au désir dont vit l'idée, et ceci nous mène au scorbut qui règne sur le radeau où je l'embarque avec les vierges maigres. »*[8]

Suivant donc la trace d'une anorexie cliniquement attestée, nous voilà de retour à l'idéal virginal d'un sujet qui se présente pourtant sous les dehors d'un homme et que Lacan replace cliniquement dans la foule des vierges maigres, où se tiennent plutôt des femmes qui ne veulent rien et deviennent donc des militantes du désir contre l'empire des besoins que manipulent leurs mères fétichistes, écrasant volontiers leurs enfants sur ce registre de la satisfaction instinctuelle qui va contre le désir.

---

[4] Selon l'ONU, le taux de fécondité mondial est de 2,25 enfants par femme en 2024 ; plus de la moitié des pays et territoires se situent désormais sous le seuil de remplacement de 2,1. Un peu plus d'un pays ou territoire sur dix, principalement en Afrique subsaharienne, conserve un taux de 4 enfants ou plus. Voir Nations unies, Département des affaires économiques et sociales, Division de la population, *World Population Prospects 2024: Summary of Results*, 2024. Voir également, dans ce dossier, l'article de Lionel Le Corre sur la théorie du remplacement.

[5] Sondage IFOP pour ELLE, septembre 2022 : 30 % des femmes en âge de procréer déclarent ne pas vouloir d'enfant. Une enquête IVI/GfK publiée en 2022 indique par ailleurs que, parmi les femmes de 25 à 45 ans sans enfant interrogées, 51,7 % déclarent ne pas avoir envie d'avoir un enfant et 34,4 % invoquent la crainte de perdre leur liberté.

[6] M. ZAFIROPOULOS, *La question féminine de Freud à Lacan ou La femme contre la mère*, coll. *« Philosophie d'aujourd'hui »*, Paris, PUF, 2010 (trad. chinoise, Fujian Education Press, Shanghai, 2016 ; trad. espagnole, *La cuestión femenina de Freud a Lacan*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2017).

[7] J. LACAN, *« La direction de la cure et les principes de son pouvoir »*, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 600.

[8] J. LACAN, *Écrits*, op. cit., p. 601.

D'où le fait que ce soient plutôt des filles (la femme contre la mère) qui refusent ordinairement les nourritures maternelles et tentent de faire exister, face au gavage de leur mère, l'espace du rien qui est la cause du désir. Mais on voit que cette recherche du rien comme objet (manger le rien, voler le rien) peut, le cas échéant, motiver la reprise de la stratégie du refus anorexique par un homme qui peut donc parfaitement désirer du point de vue d'une femme.

Nous avons donc, avec le patient de Kris — et je force le trait —, une des premières descriptions cliniques par Lacan d'une sorte de transidentité névrotique agissant pour le *« rien »*, à partir d'une part d'identité inconsciente féminine chez un homme.

Disons très simplement que l'on appelle cela généralement une hystérie. Mais l'exemple de ce refus me permet ici de rappeler, plus généralement, l'extrême précaution que doit nourrir le psychanalyste à l'endroit de l'image qu'il aperçoit du genre de l'analysant dans les toutes premières minutes et qui peut être parfaitement démentie par la parole de ce sujet comme par ses symptômes, formant in fine la particularité de l'être du symbolique qui vient nous parler et doit être le seul, d'abord, à polariser notre attention de clinicien, y compris quant à ce qui concerne le classement dans le genre dont on parle beaucoup aujourd'hui et que j'ai largement évoqué dans mon *Lacan presque queer*[9].

Restons-en pourtant aux sujets à l'anorexie au féminin pour écouter une de mes analysantes, Rachel, me dire :

> *Je me nourris avec des médicaments… Tout commence par un refus de manger… lorsque j'avais deux ans, on me battait lorsque je ne mangeais pas, on m'enfermait dans une chambre noire, puis, plus tard, lorsque j'allais à l'école et lorsque je rentrais déjeuner chez mes parents à midi, je ne voulais pas manger, ma mère allait chercher le concierge qui se mettait debout à côté de la table, à côté de moi, et enlevait son ceinturon.*

Clinique du refus et clinique du fantasme sont ici capitonnées, puisque nous voyons, dans ce témoignage, se relier le refus des nourritures de la mère avec le recours au fantasme paradigmatique de Freud : *« on bat un enfant »*. Fantasme par lequel le père (ou son substitut) offre à la fille une sorte de plus-de-jouir masochiste soutiré au père qui bat. Par les coups attendus, la fille s'assure de l'amour et du désir du père contre le gavage maternel, en mangeant rien ou, plus précisément, en

[9] M. ZAFIROPOULOS, *Lacan presque queer*, Toulouse, érès, 2023 (trad. espagnole, *Lacan casi queer*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2026).

mangeant ce médic-amant qui s'appelle le Survector, une amphétamine-like dont elle attendait, selon ses dires, *« un coup de fouet »*[10].

Malaise dans la culture scientifique, donc : refus et dépendance se lient. Ou, mieux dit, ce qui se lie ici, c'est le refus et la manie des toxiques, qui nous ramène à la clinique des masses de notre actualité et aux troubles de l'oralité.[11]

Au plan très général et pour faire assez court, je dirai donc qu'en plus de refuser le devenir mère, comme semblent l'indiquer très généralement les chiffres de la baisse de la natalité, on aperçoit, avec le refus des nourritures maternelles, une sorte d'*« épidémie d'anorexie »*, confirmant que la cause du désir, qui est le rien, s'affirme toujours plus nettement comme une des causes du malaise dans la culture qu'aperçoivent évidemment ceux qui sont au service de la reproduction sociale : les hommes politiques, fort soucieux de l'avenir du bien et des biens de la cité, mais qui, sans repères psychanalytiques dans l'analyse de la question de la dénatalité comme dans la recherche des solutions, sont voués à l'échec. Ce qui ne veut pas dire — et je le précise une nouvelle fois — que le psychanalyste doit, dans sa pratique, venir pallier cet aveuglement, car il doit, selon Lacan, se tenir très éloigné des idéaux du bien de la cité. Raison pour laquelle il choisit l'éthique d'Antigone contre celle de Créon comme éventuel patronage de ce que doit être l'éthique du psychanalyste.[12] Le psychanalyste, dans la cure, incarne notamment celui qui, précisément, veut… rien.

Dernier point, très rapide : j'évoquerai en passant, sur cette question du refus au féminin, l'émergence de certaines transidentités qui, très généralement, prennent leur départ d'un refus d'accorder le classement biologique du corps — classement encore largement binaire — au classement du genre du sujet qui habite ce corps. Nouvelle figure du refus au féminin, pour laquelle il faut encore ici rester nuancé quant à l'interprétation, car je ne crois pas que ceux qu'on appelle *« les trans »* et dont on parle beaucoup actuellement encore forment une classe cliniquement homogène du point de vue du champ freudien, étant entendu notamment que l'expérience montre que, si ceux qu'on appelait les *« transsexuels »* relèvent volontiers de l'expérience des psychoses, on trouve beaucoup de sujets à la névrose parmi ceux qui entament ou souhaitent entamer aujourd'hui le voyage de la transidentité.

---

[10] Ce cas est évoqué dans M. ZAFIROPOULOS, *Tristesse dans la modernité*, coll. *« Psychanalyse et pratiques sociales »*, Paris, Anthropos/Economica, 1996.

[11] Sur le passage de la *« toxicomanie »* à *« la manie des toxiques »*, voir M. ZAFIROPOULOS, *Le toxicomane n'existe pas*, coll. *« Analytica »*, Paris, Navarin, 1988, 104 p. ; et M. ZAFIROPOULOS, *Le symptôme et l'esprit du temps. Sophie la menteuse, la mélancolie de Pascal… et autres contes freudiens. Essais d'anthropologie psychanalytique II*, Paris, PUF, 2015.

[12] Voir M. ZAFIROPOULOS, *Les Mythologiques de Lacan*, vol. 1, *La prison de verre du fantasme : Œdipe Roi, Le Diable amoureux, Hamlet*, Toulouse, érès, 2017 (trad. espagnole, *La cárcel de cristal del fantasma, Œdipo Rey, El diablo enamorado, Hamlet*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2018) ; vol. 2, *Œdipe assassiné*, Toulouse, érès, 2019 (trad. espagnole, *El pase de Edipo*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2026).

J'observe aussi qu'au plan des masses, s'il y a une dizaine d'années encore, les passages d'homme vers femme étaient les plus nombreux et relevaient en réalité assez fréquemment de pères de famille choisissant de devenir femme, nous constatons qu'aujourd'hui, en France, le type de passage le plus fréquent dans le champ des transidentités semble être celui des jeunes femmes visant une identité masculine, ou même celle de *« macho d'élite »*, comme c'est le cas du philosophe Paul B. Preciado[13], venu faire la leçon aux psychanalystes lacaniens le 17 novembre 2019, invité par l'École de la Cause freudienne, pour exposer son point de vue queer, très critique sur la pratique et la théorie psychanalytiques. Point de vue auquel j'ai cru devoir répondre dans mon *Lacan presque queer*.

Reste que, pour ce qui concerne les transidentités, c'est bien le refus qui surplombe encore ce que l'on peut appeler le tableau clinique esquissé ici pour ce qu'il en est du malaise dans la culture occidentale de notre XXIe siècle. Raison pour laquelle on peut parler, je crois, au total et aujourd'hui, d'une épidémie de refus traitée dans cette première partie côté femme ou, mieux dit, côté féminin.

Le refus au masculin

Venons-en maintenant, dans une deuxième partie, à ce qui concerne le refus au masculin. Je retournerai rapidement à la figure d'Hamlet — paradigme, pour Lacan, de l'homme moderne ou du névrosé au masculin —, enfermé dans ce que j'ai appelé *« la prison de verre du fantasme »*, au motif qu'il refuse de risquer l'intégrité de son image (ou de son moi idéal) pour engager le combat auquel son défunt père (le roi Hamlet Ier) l'appelle afin de restaurer l'ordre et la dignité dans le royaume de Danemark. Royaume dont il est le prince et qui se trouve très dégradé du fait de l'obscène jouissance qui soude sa mère, Gertrude, à son amant, Claudius, qui fut aussi le frère et le meurtrier du père d'Hamlet et qui est encore l'amant de sa veuve, la mère du prince.

Quelque chose est pourri dans le royaume de Danemark, en effet, et il revient au fils de ramener l'ordre et la dignité dans la cité.

Las, et comme vous le savez, enfermé dans l'enveloppe narcissique de son moi idéal qu'il ne veut pas mettre en péril, le prince tergiverse et recule sans cesse le moment de l'affrontement avec l'oncle assassin, jusqu'à ce qu'une blessure libère son bras et qu'il sorte de l'impuissance d'agir pour en finir avec la souillure du royaume de ses pairs.

[13] P. B. PRECIADO, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset, 2020.

Voilà rapidement rappelé ce qu'il en est du refus paradigmatique de l'homme moderne selon Lacan : face à la même mission, Œdipe, le héros antique, s'est engagé sans barguigner dans le rétablissement de l'ordre de Thèbes, en payant notamment de la mutilation de ses yeux sa lourde faute, qui fut de coucher avec sa mère après avoir assassiné son père, et surtout de vouloir savoir. Œdipe ne procrastine pas : il veut savoir, en effet, et ne demande pas cette rançon qui le conduirait à garder intacte son image ; tout au contraire, puisqu'en frappant ses propres yeux, le fils de Thèbes s'extrait tout entier du registre de l'imaginaire. Retenons au passage que cette sorte d'automutilation deviendra, pour Lacan, la formulation la plus ajustée de ce qu'est la castration.

Entre Hamlet et Œdipe, l'Occident, porté au temps de la mort des dieux, pâtit de l'atermoiement du fils, qui exige de garder par-devers lui cette sorte d'intégrité moi idéal-typique de son image i(a), que Lacan appelle sa rançon, et qui forme cette sorte de trésor imaginaire que le fils refuse de mettre en jeu, autour de quoi se constitue l'appareillage du fantasme, enfermant in fine le fils de la modernité dans cette viscosité narcissique de sa prison de verre, déterminant son impuissance d'agir.

Bref, pour que la puissance du fils s'affirme, la castration doit opérer, et le fils doit consentir à l'incomplétude de son être, marqué, rayé, blessé par quelques frappes du réel ouvrant à ce que Lacan appelle des moments de passe ou de traversée du fantasme. J'ai déjà rappelé dans mon *Lacan presque queer* que Lacan illustre la nature de ces moments de passe en convoquant notamment le destin de Jacques Maast, le héros du roman de Jean Paulhan intitulé *Le Guerrier appliqué*[14].

Guerrier appliqué… à la passe, ai-je donc dit : il trouve sa puissance d'exister après la blessure reçue à Noël sur le champ de bataille de la Première Guerre mondiale. Blessure qui modifie l'univers du soldat, renouant alors avec une sorte d'être-là qui le réunit à la nature et l'assure de son être comme de sa puissance d'agir, non pas malgré sa blessure, mais grâce à sa blessure.

Et nous garderons en tête que cette blessure de Noël fut, pour Jean Paulhan alias Jacques Maast, le déclencheur de l'écriture, au même titre que, dans mon *Hamlet au crépuscule narcotique*, elle le fut pour le dénommé Norman, qui voulait précisément complaire aux idéaux de sa mère, admiratrice des écrivains américains, et se trouvait, lui, impuissant, arrêté dans son acte d'écriture au moment où il vient me voir, doté de la tentative de solution qu'il s'était forgée : s'adonner, précisément pour écrire, à ces lignes de cocaïne dont il était devenu l'esclave. C'est donc Norman, enfermé dans un moi idéal d'écrivain accroché à la cocaïne, que j'ai rencontré à la demande

[14] J. PAULHAN, *Le Guerrier appliqué* [1917], Paris, Gallimard, coll. « *L'Imaginaire* », 1982.

insistante de sa mère. J'ai déjà rendu compte de cette cure dans mon ouvrage *Le symptôme et l'esprit du temps*[15], où l'on trouvera aussi, plus longuement développé, le cas de Rachel que j'ai évoqué plus haut. Mais, pour nous en tenir maintenant au cas Norman, j'évoquerai rapidement ici les effets subjectifs particulièrement féconds d'une marque sur le corps qu'il se fit : c'est dans une ambiance de mise à sac de l'appartement maternel que ce fils s'est automutilé, balafrant son propre visage face au miroir, avant de se convertir à la religion judaïque de ses pères et, enfin, de se mettre à écrire sans lignes de cocaïne.

Jean Paulhan comme Norman ont donc, d'une certaine manière, accédé à l'écriture par la voie d'une blessure, d'une marque, d'une défaite de leur narcissisme moi idéal-typique ; raison pour laquelle je rapproche ici ces deux situations, qui valent comme deux moments de passe dont on pourra se demander ce qu'ils nous enseignent concernant la socialisation inconsciente du sujet.

Qu'en fut-il, en effet, après ces moments de passe ?

Après son automutilation, Norman écrit.

Après sa blessure, Jean Paulhan devint le prince des lettres parisiennes et consacra notamment, en 1946, une introduction aux Infortunes de la vertu de Sade[16], dont je ne résiste pas au plaisir de vous faire partager l'analyse, puisque l'an dernier je vous ai déjà situé la place éminente de Sade dans l'histoire de l'éthique en Occident selon Lacan.

Pour relier l'ouverture de cette nouvelle année à celle de l'an dernier, je reprends donc ce point qui concerne la relation du sujet du fantasme aux idéaux de la culture.

Et comprenons qu'avec l'invention du fantasme, l'homme moderne s'extrait de la cité, paralysé qu'il est par son refus et son enfermement dans la prison de verre constituée par son moi idéal-typique i(a), capitonné, précise Lacan, sur les idéaux des temps chrétiens, dont le paradigme est *« tu aimeras ton prochain comme toi-même »*.

Je vais très vite et rappelle que la passe s'effectue précisément, pour Lacan, par la séparation entre le moi idéal et les idéaux de la culture, remaniant du même coup la relation au corps de l'autre, laissée jusque-là en impasse.

En effet, si l'idéal d'aimer l'autre comme soi-même est endossé et que le soi-même n'est autre qu'une image que ne doit affecter le moindre souffle de vent, on

[15] Voir M. ZAFIROPOULOS, *Le symptôme et l'esprit du temps. Essais d'anthropologie psychanalytique II*, Paris, PUF, 2015.
[16] D. A. F. DE SADE, *Les Infortunes de la vertu*, avec une notice de Maurice Heine, une bibliographie de Robert Valançay et une introduction de Jean Paulhan, Paris, Éditions du Point du Jour, 1946.

comprend que le sujet n'atteigne jamais le corps de l'autre comme autre. On comprend aussi que seule, peut-être, la disjonction — la séparation entre le corps moi idéal-typique formant le fantasme et ce style d'idéal d'amour — permet au sujet d'atteindre enfin le corps de l'autre, selon la logique de toutes sortes d'autres idéaux, dont ceux que ne laisse pas de côté l'œuvre sadienne, visant à remplacer l'idéal chrétien de l'amour du prochain par sa haine.

Français, encore un effort, vous vous souvenez que le texte de Sade appelait notamment à cette subversion sociale radicale par laquelle un droit à la jouissance sans limite du corps de l'autre aurait été inscrit dans la loi. D'où l'interdit absolu, pour la victime, de s'exonérer de la violence de ses tourmenteurs.

Mais quel rapport entre Sade et Paulhan ?

Eh bien, je l'ai dit, Jean Paulhan, le guerrier appliqué à la passe, le guerrier blessé, lit Sade et, plus précisément, *Les Infortunes de la vertu* pour souligner, dans son introduction de 1946, comment chaque vertu mise en acte par Justine se retourne inexorablement contre la jeune fille, subissant les violences, les tortures et les humiliations que Sade se plaît à décrire longuement.

Et Paulhan lui-même de se demander : mais pourquoi Sade s'épuise-t-il à raconter dans le détail les retournements catastrophiques de tous ces appels à la vertu qui emportent Justine dans une infortune absolue ? Il se demande donc, au total : mais qu'en est-il du désir de Sade lui-même ?

Facile ! entend-on du côté des paresseux : Sade est sadique.

Pas sûr, nous dit Paulhan, qui fait remarquer que toutes les modestes transgressions aux biens de la cité qui ont marqué la vie de Sade ont toutes convoqué des punitions fort disproportionnées, jusqu'à et y compris le très long enfermement de la Bastille à Charenton qui a marqué son destin, comme si, avance Paulhan, le marquis semblait rechercher lui-même les punitions les plus rigoureuses.

Criminel par culpabilité, pourrait rapidement dire un freudien.

Peut-être, aurait dit Paulhan, avant de se demander : mais comment Sade peut-il en savoir si long sur les douleurs de Justine ? Il assène enfin sa propre thèse.

Sade peut longuement expliciter les douleurs de Justine parce que ces douleurs ne forment rien d'autre que le but de son propre désir, écrit Paulhan, et ceci pour la simple raison que Justine, c'est lui.

Justine, c'est Sade.

Voilà la thèse de Paulhan, qui fait donc de Sade non pas un sadique, mais une sorte de masochiste plutôt réussi.

Et je pousse un peu plus loin maintenant l'avantage, à mon tour.

Comment, en effet, Jean Paulhan, notre guerrier appliqué, le passant exemplaire de Lacan, le prince des lettres, a-t-il pu découvrir le désir de Sade d'une main si certaine ?

Et je réponds : c'est parce que lui-même, Jean Paulhan, le phare de la littérature et des éditions Gallimard, s'adonnait lui aussi aux délices de la marque et des pratiques masochistes que lui octroyait volontiers celle qui fut sa secrétaire et son amante durant de longues années : Pauline Réage, dont on ne découvrira que très tard l'identité comme autrice d'*Histoire d'O*[17], publié chez Pauvert en 1954, premier roman pornographique au féminin. Et j'ajoute que cette identité — Dominique Aury, née Anne Desclos — n'est révélée publiquement qu'en 1994, vingt-six ans après la mort de Jean Paulhan, pour lequel elle avait rédigé cette longue lettre d'amour.

Ah ! les lettres, les noms !

Pauline Réage

Pauline, Paulhan…

Ils ne vont évidemment pas si mal ensemble, ces deux écrivains dont les noms entrelacés unissaient ces deux amants des marques et des lettres. Ou encore cette sorte de foule à deux, plutôt bien décrite par Freud.

Les lettres de leurs noms les unissent, l'écriture des désignateurs rigides de leurs noms les soude l'un à l'autre.

Et l'on pressent alors l'importance que prendra, pour Lacan, la lettre dans l'inconscient, le poids de la lettre dans le destin du sujet de l'inconscient.

Et je peux maintenant revenir à la leçon du rapprochement établi par mes soins entre Paulhan et Norman, en remarquant que ces deux moments de passe, caractérisés par des blessures sur le corps — la blessure guerrière chez Paulhan, la balafre chez Norman —, emportent une même rayure du moi idéal, qui extrait le sujet de sa prison de verre, lui rend sa liberté d'agir et engage le passant dans l'écriture.

Au refus et au refuge dans le fantasme est alors substitué le consentement à l'écrit, ou au moins à son déchiffrage symptomatique reporté vers un parchemin hors corps.

[17] P. RÉAGE, *Histoire d'O*, préface de Jean Paulhan, Sceaux, Jean-Jacques Pauvert, 1954.

D'où, peut-être, l'idée de Lacan d'attendre un savoir produit par les analystes de son École (AE), c'est-à-dire par les passants, et d'où, peut-être encore, son idée de formuler, en 1973, à l'école italienne qui voulait se former : *« tout doit tourner autour des écrits à paraître. »*[18]

Bref, je conclus ici avec cette hypothèse exorbitante indiquant que, pour Lacan, le sujet (de l'inconscient) se cherche et s'affirme dans et par l'écrit, et que ces deux renaissances par la passe, cliniquement attestées, que nous avons évoquées montrent toutes deux combien le sujet de l'inconscient est d'abord moins un sujet qui écrit qu'un sujet d'une jouissance écrite dans les symptômes comme sur les corps, et dont l'écriture qui accompagne la passe manifestera le déplacement de la morsure des lettres sur le corps et les répétitions vers quelque parchemin externe au corps.

J'ajoute que la solution par l'écriture *« d'après passe »*, ou qui accompagne la passe, n'absorbe pas nécessairement tous les effets morbides des jouissances qui ont marqué le corps du sujet, puisqu'on sait que Paulhan, par exemple, persistera dans ses pratiques masochistes à côté de son activité d'écriture et de prince des lettres.

Avec la question de l'écriture, nous sommes en tout cas portés à l'expression de la passe, comme au seuil d'une nouvelle période de la recherche de Lacan, mettant au premier plan la logique des identifications qu'il localise en revenant à Freud moins par la voie de la première identification (celle qui se déduit de la dévoration du père mort) — beaucoup trop compliquée pour être maniée, nous dit Lacan — que par la voie de la seconde identification, celle de l'identification hystérique qui forme les foules (à deux ou plus) : identification par le symptôme. Identification à la petite différence, identification à la pure différence, identification au trait unaire que Lacan situe maintenant à l'origine de la particularité de ce sujet de l'inconscient qui, d'avoir été élidé par l'entrée dans le langage, veut faire valoir une sorte de *« droit au retour »* par la recherche d'un plus-de-jouir dont le psychanalyste déchiffre les traces dans les symptômes — même ceux qui apparaissent hors sens — et qui s'affirment si souvent dans toutes ces compulsions de répétition où affleurent, dans toute cette géographie, des marques de jouissance venant de l'Autre originel : ses premiers soins, sa voix, par exemple. Les premiers mots de la mère, ou plus généralement les premiers bruits de la Chose, *das Ding*, comme ses premiers touchers, s'inscrivent dans ces marques dont il s'agit moins, je le répète, de rechercher le sens que de lire, à la fois comme insistance d'une volonté de retrouvailles avec une unité mythique et comme modalité de traitement d'une sorte de reste (de jouissance) que la stratégie de défense du sujet par l'enfermement dans le fantasme n'épuise pas totalement. D'où l'idée — que je fais valoir maintenant sous ces termes et à titre hypothétique — d'une sorte d'au-delà

[18] J. LACAN, *« Note italienne »*, in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 311.

(ou d'en deçà) du fantasme à lire comme écriture plus ou moins archaïque de marques ou de traces des rencontres avec l'Autre plus ou moins originaire.

On comprend en tout cas qu'il s'agit maintenant, pour Lacan, de mettre l'accent sur l'écriture et donc sur la lecture, c'est-à-dire sur les marques dont témoignent, même hors sens, l'activité et les tourments du sujet, dont l'origine, au plan des masses, se déduit moins, pour Lacan, du drame du père mort que de l'invention de l'écriture, qui devient l'opérateur central non pas directement de ce qu'est le sujet, mais de ce dont il est exclu du fait qu'il est le produit de l'élision signifiante. Élision accompagnant son entrée dans le langage et qui le tourmente comme un manque auquel il refuse de consentir et qu'il cherche, enfin, par toutes sortes de moyens, à compenser. Inutilement.

Bref, vous voyez que, pour cette nouvelle période de la recherche de Lacan, tout se transforme et que c'est du sujet des actes, de la marque et donc de l'écrit qu'il s'agit maintenant. Période 4 de mon archéologie de la recherche de Lacan ? Peut-être. Mais c'est bien là que je suis conduit comme conséquence de mon élucidation de la passe, au seuil de cette nouvelle période de ma lecture de la recherche de Lacan, qui s'ouvre enfin vers toutes ces formules que vous entendez si souvent et que j'ai, jusque-là, si peu vraiment évoquées : la lalangue, le sinthome, les écrits de Joyce, bref toutes ces formules du fameux TDL (*« tout dernier Lacan »*), où me conduit mon laborieux travail d'élucidation de la recherche de Lacan. Et c'est là que je dois vous laisser aujourd'hui, au seuil, donc, du Livre IX du Séminaire de Lacan, dont le titre est *L'identification*. Livre à paraître au Seuil à l'heure où ces lignes sont écrites[19], et qui ouvre donc vers cette nouvelle période comme une sorte d'élision inaugurale, parfaitement homologue avec ce qu'il en est maintenant de l'origine des tourments du sujet, au-delà du fantasme et moins, peut-être, à entendre qu'à déchiffrer, c'est-à-dire à lire.

Tout doit tourner autour des écrits à paraître, dont les miens, pourquoi pas ? Raison pour laquelle j'ai, à mon tour, proposé pour notre Cercle la création d'une maison d'édition qui s'appellerait Sygne, comme notre revue en ligne.

Et voilà pourquoi nous avons orienté nos travaux depuis longtemps en soutenant, avec Lacan, que le sujet se déduit des grands textes plus qu'il ne les produit.

[19] Ouvrage annoncé pour parution le 22 janvier 2027 (note du comité de rédaction).

ENTRE DESIR PUR ET JOUISSANCE TRAGIQUE

LA PLACE D'ANTIGONE DANS LA QUERELLE QUEER RELATIONNEL / ANTI-RELATIONNEL

FREDERIC BAITINGER

> *Que faire des violences sexuelles si l'on rejette toute norme pour juger la sexualité ? Si les politiques queers et les théories qui s'y rattachent sont incapables de prendre en charge les problématiques liées à ce qui est acceptable ou non sur le plan sexuel, cela ne signifie-t-il pas que le queer est dépassé à l'heure de #MeToo ?*[20]
>
> Pierre Niedergang, Vers la normativité queer

C'est à l'occasion des débats qui agitèrent les milieux activistes queer autour de la reconnaissance légale des couples de même sexe, à la fin des années 1990 aux États-Unis, que se posa, dans les franges les plus radicales de ces milieux, la question de savoir si l'obtention d'un tel droit n'allait pas faire courir au mouvement queer le risque d'être récupéré par le discours légal et, in fine, d'être inclus dans les normes hétéropatriarcales que ce mouvement prétendait pourtant contester. À partir de cette question s'ouvrit une faille à l'intérieur du champ des études queer, d'où émergea une véritable querelle opposant les tenants de la thèse dite relationnelle, ou constructiviste, qui soutenaient les militants LGBTQIA+ dans leur désir d'inclusion en pensant celui-ci sous la forme d'une réitération critique des normes, aux tenants de la thèse dite anti-relationnelle ou antisociale, qui défendaient une forme d'autonomie radicale des sujets queer face à la loi, elle-même indexée sur une forme d'éloge de la négativité et de la pulsion de mort.[21]

Cette querelle, en outre — et c'est là le point qui retiendra ici toute notre attention —, mobilisa d'une manière à la fois complexe et surprenante le discours de

[20] P. NIEDERGANG, *Vers la normativité queer*, Toulouse, Blast, 2023.
[21] R. L. CASERIO, L. EDELMAN, J. HALBERSTAM, J. E. MUÑOZ et T. DEAN, « The Antisocial Thesis in Queer Theory », *PMLA*, vol. 121, no 3, 2006, p. 819-828.

la psychanalyse[22], notamment la définition que Lacan donne de l'éthique de la psychanalyse dans son Séminaire VII, à savoir celle de *« ne pas céder sur son désir »*.[23] Aux yeux d'un penseur anti-relationnel comme Lee Edelman, dans *Merde au futur: théorie queer et pulsion de mort*, cette formule semblait ouvrir sur la possibilité d'un acte rendant possible l'existence d'un sujet queer qui trouverait, dans la singularité de son mode de jouissance — dans son sinthome —, la force de refuser les normes qui le condamnent. Là où, pour une autrice relationnelle comme Judith Butler, l'héroïsme d'un tel acte risquait au contraire de faire *« perdre de vue le processus d'itérabilité (des normes) à l'endroit duquel une intervention critique est nécessaire »*, en faisant de cet acte *« un moyen de produire un "sujet" sur le dos d'une ontologie relationnelle »*.[24]

Mais que vaut une telle lecture de l'éthique lacanienne par les tenants de la thèse anti-relationnelle ? Et en quel sens la critique qu'en fait l'autrice relationnelle Butler ne vise-t-elle pas davantage l'interprétation anti-relationnelle de l'éthique lacanienne que l'éthique lacanienne elle-même ? Voilà la double question à laquelle mon texte voudrait répondre en prenant pour objet de ses réflexions la figure d'Antigone, élevée par Lacan au rang d'héroïne de son éthique[25], puis par Butler au rang d'héroïne queer ne pouvant pleurer ses morts[26], et enfin par Lee Edelman au rang d'une sinthomosexuelle, c'est-à-dire au rang *« de ce que le sens ne peut jamais saisir »* dans la queerité.[27]

Ainsi, l'exploration de ces trois interprétations, de ce qui les rassemble, mais aussi de ce qui les sépare, me permettra d'éclairer d'un nouveau jour le débat qui oppose les tenants de la thèse relationnelle aux tenants de la thèse anti-relationnelle, tout en donnant à l'interprétation lacanienne du geste d'Antigone sa véritable portée éthique et politique.

Les multiples visages d'Antigone

Ce qu'il y a d'extraordinaire avec le personnage d'Antigone, c'est qu'il en existe une infinité de versions. Il y a, bien sûr, l'Antigone tragique, héroïne de la pièce éponyme de Sophocle. On trouve également des *Antigones* chrétiennes (Kierkegaard), des *Antigones* juives (Weil), des *Antigones* musulmanes (Shamsie), ou encore des *Antigones* communistes, des *Antigones* anarchistes, des *Antigones*

[22] M. RUTI, *The Ethics of Opting Out: Queer Theory's Defiant Subjects*, New York, Columbia University Press, 2017.
[23] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, 1991, p. 362.
[24] J. BUTLER, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, London/New York, Verso, 2009, p. 183.
[25] J. LACAN, *op. cit.*
[26] J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, trad. Guy Le Gaufey, Paris, EPEL, 2017.
[27] L. EDELMAN, *Merde au futur : théorie queer et pulsion de mort*, trad. Marc Démont, Paris, EPEL, 2016, p. 140.

résistantes (Anouilh), aussi bien que des *Antigones* queer ou postcoloniales (Rau).[28] Autrement dit, il existe au moins autant d'*Antigones* qu'il existe de façons de dire non à une loi qu'un individu pris dans les tourmentes de l'histoire peut trouver injuste, pour autant que cette loi retire au sujet la possibilité même de conserver sa dignité ou de faire honneur aux lois imprescriptibles des dieux. En ce sens, on pourrait même aller jusqu'à dire qu'Antigone est le nom, la figure, qui vient donner son support mythique à une force traversant toutes les cultures, toutes les époques, toutes les injustices, toutes les souffrances. C'est une figure qui, au-delà du lieu où elle a pris naissance, donne à voir une particularité du désir humain, une force de refus absolue, radicale, pouvant même conduire celui qui la suit jusqu'à la mort.

Or, l'un des problèmes majeurs que pose la figure d'Antigone à quiconque veut l'ériger en modèle à suivre est qu'Antigone n'offre aucune solution politique et, par conséquent, aucun espoir de rédemption. Bien au contraire, il faudrait plutôt dire que ce qui fascine, voire éblouit, dans le personnage d'Antigone, c'est la radicalité avec laquelle elle s'oppose au pouvoir de Créon et la détermination froide dont elle fait preuve au moment où elle accomplit le geste qui la conduira vivante au tombeau. Car ce geste, bien loin d'ouvrir à une quelconque forme de *« lamentation légale »*[29] entre elle et Créon, comme la nomme Butler dans son livre sur Antigone, signe au contraire son refus catégorique de passer avec lui le moindre compromis. Tout compromis équivaudrait à accepter de se laisser salir par Créon et donc à faire preuve de lâcheté, de soumission, là où Antigone, au contraire, ne semble aspirer qu'à une seule chose : affirmer, avec toute la fougue et la grandeur d'âme de sa jeunesse, sa détermination. C'est là d'ailleurs ce qui fait dire à George Steiner, dans ses *Antigones*, qu'il y a, dans la pureté du geste d'Antigone, une forme de rejet du politique lui-même, en tant que lieu de la compromission, autrement dit en tant que lieu où le désir se doit de céder à ce qui s'oppose à lui, même si ce qui s'y oppose n'est pas légitime.[30] Cette pureté donne en retour à l'attitude d'Antigone une allure de paradoxe, puisqu'Antigone devient alors la figure d'un refus dont le seul programme politique — comme celui des tenants de la thèse anti-relationnelle ou antisociale — consiste uniquement à refuser. Mais refuser quoi, et au nom de quoi ou de qui ? Voilà toute la question.

Le désir pur d'Antigone

[28] Voir notamment S. KIERKEGAARD, *Ou bien… ou bien*, Paris, Gallimard, 1943 ; G. WEIL, *My Sister, My Antigone*, London, Avon Books, 1984 ; K. SHAMSIE, *Home Fire*, London, Bloomsbury Press, 2018 ; J. ANOUILH, *Antigone*, Paris, La Table Ronde, 2016 ; M. RAU, *Antigone in the Amazon*, 2023.
[29] J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, *op. cit.*, p. 9.
[30] G. STEINER, *Antigones*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2011.

Pour y répondre, il faut commencer par dire que le *« NON »* d'Antigone est un non qu'Antigone prononce au nom d'un type de désir qui ne saurait donner lieu à une quelconque maxime universelle, pour reprendre ici la célèbre formulation de l'acte moral proposée par Kant dans sa *Critique de la raison pratique*.[31] Car le désir au nom duquel agit Antigone est un désir qu'il faut bien plutôt qualifier de pathologique, au sens kantien du terme, puisqu'il ne trouve sa force que dans la particularité du lien émotionnel qui unit Antigone à son frère Polynice d'abord, mais aussi à son père Œdipe et enfin, comme nous le verrons, à sa mère Jocaste. Désir pathologique que Lacan nomme — nous aurons à y revenir — un *« désir pur »*, c'est-à-dire un désir qui *« se présente comme autonomos, pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est »*.[32] Cette coupure signifiante renvoie Antigone à la manière dont le signifiant est venu marquer les êtres de sa famille pour y inscrire le chiffre, bien souvent funeste, de leur destinée.[33]

Désir pur, donc, qui n'appartient pas en propre à Antigone, mais qui l'inscrit bien plutôt dans le destin tragique affectant l'ensemble des membres de la lignée des Labdacides. Désir qui a marqué Œdipe, d'abord, et qui l'a conduit à tuer son père, Laïos, puis à prendre pour femme sa mère, Jocaste, avant de lui faire quatre enfants. Désir qui poussera Œdipe, ensuite, à s'aveugler avant de partir de Thèbes au bras de sa fille Antigone. Désir qui poussera aussi ses deux fils, Étéocle et Polynice, à s'entretuer pour la succession du trône de Thèbes, et qui conduira enfin Antigone, contre l'ordre de son oncle Créon, nouveau roi de Thèbes, à vouloir enterrer son frère. Désir, enfin, qui prend sa source dans le désir incestueux de Jocaste, qui, comme l'a bien montré Markos Zafiropoulos dans le second volume de ses *Mythologiques de Lacan*[34], introduisit la première, dans la lignée des Labdacides, la malédiction dont tous ses membres sont porteurs et qui les conduira, chacun à son tour, vers une mort violente. Jocaste d'abord, qui se pendra au moment où son désir incestueux sera découvert par la volonté de savoir d'Œdipe. Œdipe, ensuite, qui partira, aveugle, au bras de sa fille Antigone, mourir seul près d'Athènes. Étéocle et Polynice, après, qui s'entretueront, comme Œdipe le leur avait prophétisé. Et Antigone, enfin, qui se pendra comme sa mère après avoir accepté de se laisser enterrer vivante par Créon pour avoir eu l'outrecuidance d'enterrer Polynice contre son décret. Voilà donc le *« désir pur »* qui fonde le geste *« éthique »* d'Antigone et dont elle ne peut se séparer

[31] I. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. V. Delbos, Paris, Gallimard, 1985.
[32] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII*, *op. cit.*, p. 328.
[33] SOPHOCLE, *Antigone*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1990 : « Cette raideur qui lui vient de la raideur du père, elle est chez la fille : elle ne sait pas céder devant le pire.»
[34] M. ZAFIROPOULOS, *Œdipe assassiné ? Œdipe roi, Œdipe à Colone, Antigone ou l'inconscient des modernes. Les Mythologiques de Lacan* 2, Toulouse, érès, 2019.

sans se trahir elle-même, quand bien même cette *« non-trahison »* est aussi ce qui la conduit nécessairement vers la mort.

Le désir criminel de Jocaste

On pourrait donc légitimement se demander ce que vaut, éthiquement, le fait pour Antigone de ne pas *« céder sur son désir »*, et s'il est vraiment louable d'ériger cette figure en modèle de droiture morale ? Car son geste n'est-il pas d'abord celui d'un être subissant son malheur et accomplissant, sans même le savoir, le destin funeste que lui a réservé dès sa naissance le désir coupable de sa mère ? Et, inversement, ne pourrait-on pas se demander s'il ne faudrait pas plutôt louer Ismène de refuser de suivre sa sœur dans sa radicalité ? Car de ce refus naît, pour elle, la possibilité de se détacher du destin funeste qui marque de son empreinte chacun des membres de sa famille, puisque son refus est aussi ce qui autorise Ismène à cesser d'être la fille de sa mère et de son père, à la différence d'Antigone la vierge, qui, elle, le restera jusqu'à la fin. Voici comment Lacan, de son côté, tranche la question dans la leçon du 8 juin 1960 intitulée *« Antigone dans l'entre-deux-morts »* :

> *Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne.*
>
> *Réfléchissez-y bien — qu'en est-il de son désir ? Ne doit-il pas être le désir de l'Autre, et se brancher sur le désir de la mère ? Le désir de la mère, le texte y fait allusion, est l'origine de tout. Le désir de la mère est à la fois le désir fondateur de toute la structure, celui qui a fait venir au jour ces rejetons uniques, Étéocle, Polynice, Antigone, Ismène, mais c'est en même temps un désir criminel. Nous retrouverons là, à l'origine de la tragédie et de l'humanisme, une impasse semblable à celle d'Hamlet, et, chose singulière, plus radicale.*
>
> *Aucune médiation n'est possible ici, si ce n'est ce désir, son caractère radicalement destructif. La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance, l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime, et la validité du crime, si ce n'est Antigone.*
>
> *Entre les deux, Antigone choisit d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier, et couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'Atè familiale — motif, axe véritable autour duquel tourne toute cette tragédie.*

Antigone perpétue, éternise, immortalise cette Atè.[35]

Ce serait donc dans la mesure exacte où le corps social, c'est-à-dire Créon, se serait refusé *« à pardonner, oublier, et couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires »* qu'Antigone se serait vue contrainte de *« faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'Atè familiale »*. Autrement dit, ce ne serait que dans la mesure où Créon, en promulguant son décret, aurait échoué à remplir sa fonction — dans la mesure, donc, où il aurait lui-même fait preuve d'un certain excès, d'une certaine hubris, d'une certaine colère partiale dans son usage du service des Biens contre Polynice — qu'Antigone se serait vue contrainte de s'offrir elle-même en holocauste d'amour pour que le crime perpétré par son frère reçoive les honneurs qui lui étaient dus, c'est-à-dire l'honneur d'être inscrit dans l'Atè familiale qui a présidé à sa mort et qu'Antigone, par son geste, honore en l'élevant au rang de singularité absolue.[36] Autrement dit, dans cette interprétation, ce qui force Antigone à passer à l'acte, ce qui la pousse à faire le sacrifice de sa vie, ce n'est pas la jouissance incestueuse inconsciente qui la rattache au destin funeste des Labdacides, ni non plus l'amour incestueux qui pourrait l'attacher à son frère, mais la reconnaissance de l'unicité même de la coupure signifiante qu'incarne son frère, doublée du refus impie de Créon de faire reconnaître une telle coupure par la loi des hommes, là même où seule cette reconnaissance aurait pu mettre un terme au courroux des dieux.

L'Antigone de Butler

Or, c'est précisément à ce croisement, à cette jonction entre la loi des dieux qui préside au destin tragique d'Antigone et le service des Biens qu'est censé servir Créon, que s'inscrit l'étude de la figure d'Antigone par Judith Butler. Car ce croisement est aussi le lieu où peut être pensée à nouveaux frais la querelle queer autour du mariage pour tous, pour autant que c'est le lieu où vient au jour ce que la philosophe queer relationnelle Butler nomme *« une opposition prépolitique au politique »*[37], puisque c'est un lieu où se révèle non pas tant ce qui sépare Antigone — en tant que représentante de la loi des dieux — de Créon — en tant que représentant du service des Biens — que ce qui les unit, c'est-à-dire ce qui révèle *« la parenté*

[35] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII*, *op. cit.*, p. 328-329.
[36] SOPHOCLE, *Antigone*, *op. cit.*, v. 905-918 : « Si j'avais des enfants, si c'était mon mari qui se fut trouvé là à pourrir sur le sol, je n'eusse certes pas assuré cette charge contre ma Cité. Quel est donc le principe auquel je prétends avoir obéi ? Comprends-le bien : un mari mort, je pouvais en trouver un autre avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux, mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fut jamais né. Le voilà le principe pour lequel je t'ai fait parler avant tout autre. Et c'est ce qui me vaut de paraitre à Créon coupable, rebelle, frère bien-aimé ! Et à cette heure, je suis entre ses mains ; il m'a saisie, il m'emmène — et je n'aurai comme lit ni le lit nuptial ni le chant d'hyménée ; je n'aurai pas eu, comme une autre, un mari, des enfants grandissant sous mes yeux. »
[37] J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, *op. cit.*, p. 9.

comme la sphère qui conditionne la possibilité de la politique, sans jamais y entrer ».[38] Autrement dit, à la différence de la lecture que Hegel fait d'Antigone dans la *Phénoménologie de l'esprit* , puis dans les *Principes de la philosophie du droit*[39], lecture qui se fonde tout entière sur l'opposition séparant Antigone de Créon — opposition qui renvoie à ce qui sépare les lois de la famille, entendues comme lois contingentes, comme lois du sang, des lois de la cité, entendues comme lois éthiques fondées sur des principes d'universalité —, Butler entend remettre en cause cette distinction en posant à la pièce ces deux questions :

> *Les deux questions que pose la pièce sont, l'une de savoir s'il peut y avoir parenté — et par « parenté » je n'entends pas la famille sous quelque forme que ce soit — sans le support et la médiation de l'État ; et l'autre, s'il peut y avoir État sans la famille en tant que support et médiation. Plus encore, quand la parenté en vient à constituer une menace pour l'autorité de l'État et que l'État lui-même s'engage dans une lutte violente avec la parenté, ces deux termes peuvent-ils encore soutenir leur indépendance l'un vis-à-vis de l'autre ?*[40] .

Pour Butler, une chose est claire. Antigone, en tant que fille d'Œdipe et de Jocaste, c'est-à-dire en tant que produit d'un inceste, ne saurait en aucun cas représenter la famille, puisque sa famille repose précisément sur la transgression de la seule règle que Lévi-Strauss a mise à l'origine de tout système de parenté : le tabou de l'inceste. Ce qui fait d'Antigone non pas une représentante de la famille mais, comme l'écrit Butler, *« une aberration fatale de la parenté ».*[41] Inversement, dès l'instant qu'Antigone prend la parole dans la pièce pour s'opposer à son oncle Créon, c'est elle qui semble tout à coup incarner l'autorité de l'État et devenir, en vertu même de l'autorité de ses paroles et des principes transcendants qu'elle évoque — la loi des dieux — pour justifier son acte, le véritable chef politique, le véritable souverain masculin. À l'inverse, Créon se voit dévirilisé, voire castré, dès l'instant qu'il commence à subir l'autorité des paroles d'Antigone. Autrement dit, bien loin de confirmer la distinction classique entre famille et État, sphère publique et sphère privée, ainsi que les rôles de genre qui lui sont associés, ce que vient transgresser l'acte d'Antigone, c'est la possibilité même de distinguer les deux.

La puissance illocutoire d'Antigone

[38] Ibidem, p. 10.
[39] G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1993 ; *Principes de la philosophie du droit*, éd. critique, trad. et annot. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.
[40] J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, *op. cit.*, p. 13.
[41] Ibidem, p. 24.

Car n'oublions pas que l'acte d'Antigone, bien loin de pouvoir se réduire à celui d'avoir enterré par deux fois le corps de son frère Polynice, est un acte qui, comme le souligne Butler, *« arrive à tout moment à travers des actes de langage »*.[42] Le premier consiste à refuser de nier que c'est bien elle qui a effectué l'acte. Ce refus place sa parole immédiatement sur un plan politique, puisqu'il est celui par lequel elle refuse de se couper elle-même de son acte — là où, précisément, sa sœur Ismène lui demande de garder le silence[43], avant de se proposer elle-même d'en prendre la responsabilité. Demande à laquelle Antigone, bien entendu, refuse d'accéder, puisque ce qui lui importe le plus, justement, c'est *« de refuser d'être contrainte au déni par la langue d'un autre »*.[44] Car c'est à cette condition seulement qu'elle peut, en retour, mettre en faillite la parole de Créon en mettant en faillite le caractère performatif de son énonciation. Ce qui permet à Butler de conclure qu'Antigone ne peut véritablement accomplir son acte, c'est-à-dire l'accomplir en parole, qu'en se désignant comme étant son véritable auteur et, pour ce faire, *« en donnant corps au pouvoir auquel elle s'oppose »*.[45] Car, ajoute Butler, *« ce qui donne à ses actes langagiers leur pouvoir, c'est la puissance normative qu'ils incarnent sans même advenir »*.[46] Autrement dit, le refus que met en œuvre Antigone — c'est là toute la dimension relationnelle de la thèse avancée par Butler — ne saurait s'accomplir sans emprunter les mots de la souveraineté politique à laquelle elle s'oppose. Butler écrit :

> *Antigone s'affirme elle-même à travers l'appropriation de la voix d'un autre ; celui à qui elle s'oppose ; ainsi conquiert-elle son autonomie à travers l'appropriation de la voix autoritaire à laquelle elle résiste, une appropriation qui contient dans son tracé à la fois un refus et une assimilation simultanée de cette même autorité.*[47]

Autrement dit, là où Lacan donne pour point d'origine du geste d'Antigone le désir pur qui l'habite et, pour force de soutien, son être-pour-la-mort, Butler localise cette origine bien plutôt dans le fait qu'Antigone se situe au point exact *« qui fait de sa vie une mort vivante »*[48], c'est-à-dire au point exact où l'amour incestueux qu'elle porte à son frère — et à son père — *« n'a pas sa place dans les termes qui confèrent l'intelligibilité à la vie »*. Ce qui permet en retour à Butler de comparer Antigone à toutes les personnes queer qui, au cours de l'épidémie du VIH, n'ont pas pu pleurer leurs morts. Butler écrit : *« Antigone refuse d'obéir à toute loi qui ne lui accorderait pas la reconnaissance publique de sa perte, et préfigure ainsi la situation de ceux qui*

[42] Ibidem, p. 15.
[43] SOPHOCLE, *Antigone*, *op. cit.*, v. 36 : « Mais du moins, je t'en prie, ne t'ouvre à personne de pareil projet. Cache le bien dans l'ombre. »
[44] J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, *op. cit.*, p. 16.
[45] Ibidem, p. 19.
[46] Ibidem.
[47] Ibidem, p. 20.
[48] Ibidem, p. 33.

n'ont que trop connu des pertes publiquement inavouables — dues au sida par exemple. À quelle espèce de mort vivante ont-ils été condamnés ? »[49]

Antigone devient donc, pour Butler, non pas l'héroïne d'un désir pur, toute prête à l'incarner jusque dans la mort, mais l'héroïne d'un drame bien plus universel, celui des *« limites de l'intelligibilité culturelle »*. Dans ce drame, la mort d'Antigone n'est plus le signe de son Atè familiale, mais son Atè familiale devient le symptôme de tous les modes de parenté que les lois de l'État se refusent à prendre en compte ou, pour reprendre cette fois des termes lacaniens, des formes de parenté que l'ordre symbolique se refuse à prendre en compte dès l'instant que celui-ci cesse d'être détaché, en tant que structure signifiante, des institutions sociales qui lui donnent corps.

Le symbolique a toujours deux bords

Toutefois, cet ordre symbolique dont parle Butler, et qu'elle prétend ne pas pouvoir être radicalement détaché des lois de la Cité, dans quelle mesure correspond-il aussi à la chaîne symbolique, c'est-à-dire à l'Atè familiale dans laquelle Antigone est prise selon Lacan ? Autrement dit, dans quelle mesure Butler, en cherchant à faire s'équivaloir, au point où se situe Antigone, l'ordre symbolique lacanien avec les lois de la Cité, ne prend-elle pas le risque de passer à côté de ce qui fait la richesse de la notion d'ordre symbolique telle que Lacan la met en usage dans le champ de la psychanalyse ? À savoir, comme un instrument permettant de penser non pas l'ordre social mais, au contraire, le fonctionnement de l'inconscient. Fonctionnement que Lacan aborde effectivement à partir de la notion d'ordre symbolique telle qu'il la trouve chez Lévi-Strauss, mais qui s'incarne toujours aussi, d'une manière contingente, dans un corps, rebaptisé pour l'occasion corps-parlant. Corps auquel doit toujours être associé un certain mode de jouir, c'est-à-dire une certaine modalité de régime pulsionnel, elle-même produite par immixtion d'un certain ordre symbolique dans le corps.

C'est là d'ailleurs la raison pour laquelle, chez Lacan, le symbolique, pourrait-on dire, a toujours deux bords : un bord qui l'inscrit dans l'Autre, c'est-à-dire dans l'Autre comme lieu du trésor des signifiants, et un autre qui l'inscrit dans un corps, dont il vient singulariser le fonctionnement pulsionnel sous la forme de ce que Lacan appelle l'objet petit a — cause du désir. Ce double bord du symbolique amène d'ailleurs Lacan à dire, à propos d'Antigone et du destin tragique qu'elle incarne, qu'elle

[49] Ibidem, p. 33.

chemine *« au joint entre l'imaginaire et le symbolique où nous poursuivons le rapport de l'homme au signifiant, et le splitting qu'il engendre chez lui »*.[50] D'un côté, Antigone est prise dans le réseau symbolique qui fait d'elle la fille de son père et de sa mère — dans une certaine structure de parenté, pourrions-nous dire — et, de l'autre, elle est la fille d'une jouissance incestueuse qui déborde et finit par conduire chacun des membres de cette famille vers une fin criminelle ou honteuse.

Jouissance incestueuse à laquelle Antigone, quant à elle, ne succombera pas elle-même, mais dont elle cherchera en revanche à racheter la dette de ceux qui y ont succombé. Qu'il s'agisse d'Œdipe qui, jusqu'à la fin, refuse d'endosser la responsabilité de ses actes et de suivre les conseils du Chœur, qui lui demande de s'ôter lui-même la vie pour racheter son honneur ; de Polynice et Étéocle, qui refusent d'entendre la mise en garde que leur adresse leur père de ne pas se battre pour le trône de Thèbes ; d'Ismène, qui préfère oublier la malédiction pesant sur sa famille et faire comme si elle n'en portait pas elle-même la marque ; ou enfin de Créon qui, faisant mauvais usage de la loi, fait preuve lui aussi d'une jouissance excessive, dont sa femme et son fils rachèteront la dette au prix de leur propre vie.

La tragédie du désir

Autrement dit, s'il est vrai qu'Antigone, comme les autres membres de sa famille, est elle aussi marquée par le destin des Labdacides, elle s'en distingue néanmoins par le fait qu'elle est prête, à la différence des autres, à payer de sa vie la possibilité de donner à son frère une sépulture, c'est-à-dire de donner à son crime la seule place symbolique susceptible de lui rendre sa dignité. Dignité que Créon refuse à Polynice en faisant de la loi de la Cité un usage obscène, là où Antigone, faisant appel aux lois non écrites des dieux, s'efforce de rappeler Créon à une certaine décence en l'invitant à jouer son juste rôle de souverain, comme le souligne Alenka Zupančič dans *Let Them Rot : Antigone's Parallax*.[51] Un usage décent de la loi aurait permis au corps criminel de Polynice de trouver enfin une forme de repos. Repos entendu comme repos de son corps-parlant, c'est-à-dire de son corps de jouissance portant la marque de la chaîne signifiante ayant présidé à sa venue au monde, et que seule la sépulture aurait pu venir apaiser.

Singularité sublime d'Antigone, donc, qui fait d'elle l'héroïne d'un désir pur, c'est-à-dire d'un désir qui ne cède en rien sur la singularité de la chaîne signifiante ayant présidé à sa naissance, mais qui, en revanche — c'est là le point sur lequel je

[50] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII*, *op. cit.*, p. 319.
[51] A. ZUPANČIČ, *Let Them Rot: Antigone's Parallax*, New York, Fordham University Press, 2023, p. 14.

voudrais insister —, refuse, avec toute la pureté de son corps vierge, de s'engager sur le chemin ténébreux de la jouissance incestueuse qui a perdu les autres membres de sa famille. Autrement dit, Antigone est la figure qui, au prix de sa vie même, maintient séparés le désir et la jouissance que, pour le plus grand malheur de sa famille, le destin avait réunis. Alors que tous les autres membres de sa famille, cédant au destin malheureux qui les accable, finissent par refuser d'assumer la responsabilité de leur jouissance, seule Antigone accepte, au prix de sa vie et sans maudire les dieux, de ne pas céder sur son désir en payant, avec sa jouissance, le prix des fautes de ceux qui l'ont précédée. Elle montre ainsi, dans une forme éblouissante, que le tragique, comme le rappelle Patrick Guyomard dans *La jouissance du tragique*, *« s'infléchit autant du côté du désir — il le fonde alors sur une perte pour se détacher — que du côté de la jouissance — il se fonde sur une perte pour aller au-devant de la mort. Il y a une tragédie du désir mais aussi une jouissance du tragique »*.[52]

Jouissance et désir : les deux au-delà de la norme

Bien sûr, entre ces deux formes du tragique, la différence est parfois difficile à faire, comme le souligne Lacan lui-même quand, dans son Séminaire VII, il se propose de commenter certains actes de mystiques chrétiens qui peuvent tantôt être compris du côté du désir et de la perte de jouissance que le maintien de ce désir induit, tantôt du côté d'une jouissance tragique dont l'érotisme a partie liée avec la pulsion de mort. Voici comment Lacan se propose de décrire cette équivoque :

> *C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable et de ce qui s'y passe, qu'il s'agit dans l'exploit dont on provoque notre jugement, quand on nous dit, par exemple, qu'une Angèle de Foligno buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, et je vous passe les détails — il y avait une peau qui s'arrêtait en travers de sa gorge, et ainsi de suite —, ou quand on nous conte que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'un malade. La portée convaincante de ces faits assurément édifiants vacillerait sans doute quelque peu si les excréments dont il s'agit étaient, par exemple, ceux d'une belle jeune fille, ou encore s'il s'agissait de manger le foutre d'un avant de votre équipe de rugby. Pour tout dire, ce qui est de l'ordre de l'érotisme est ici voilé.*[53]

En fait, toute la question ici revient à savoir si Antigone, comme Angèle de Foligno ou Marie Allacoque, accepte de se laisser enterrer vivante au nom d'une perte radicale de jouissance, d'un désir pur s'efforçant de rester fidèle à l'Atè familiale

[52] P. GUYOMARD, *La jouissance du tragique : Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1998, p. 26-27.
[53] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII*, *op. cit.*, p. 221.

(désir pur qui lui-même annonce la fidélité au pur amour des femmes mystiques) ou bien si, au contraire, la radicalité de son geste n'a d'égale que l'intensité voilée de la jouissance incestueuse inavouable qui l'accule à passer à l'acte, et qui n'aurait d'égale qu'un certain érotisme chrétien.

Butler, Edelman et Antigone

Or, c'est précisément autour de cette ambiguïté radicale que tourne la discussion que le penseur anti-relationnel Edelman met en place autour de la figure d'Antigone à la fin de son livre *Merde au futur*. Car ce qui intéresse Edelman dans le comportement d'Antigone, ce n'est pas la manière dont celle-ci est prête à sacrifier sa jouissance au nom de sa fidélité à l'Atè familiale, mais, au contraire, la jouissance qui lui permet de remettre en cause l'espace même du politique comme lieu du « *futurisme reproductif* ».[54] Autrement dit, et pour reprendre ici les termes de Guyomard, ce qui intéresse Edelman dans la figure d'Antigone, c'est la jouissance tragique qui la hante, et non la dimension du désir pur qui donne pourtant à sa figure sa grandeur véritable. Car c'est bien du côté d'une telle jouissance qu'Antigone annonce la sainteté perverse contenue dans le sinthome de Joyce qui, tantôt, comme le rappelle Lacan dans son Séminaire XXIII[55], fait signe vers la sainteté de Thomas d'Aquin, et tantôt vers le Sin anglais, c'est-à-dire vers la notion de péché dont Edelman se saisit pour fabriquer sa notion de sinthomosexuel.[56] Jouissance, enfin, qui fait de l'Antigone de Butler, aux yeux d'Edelman, une Antigone dont les ambitions politiques ne font que la reconduire aux bornes étroites d'une forme d'utilité générale, au lieu de la porter aux limites du politique lui-même. Voici comment Edelman résume l'argument de Butler :

> *Ainsi, Antigone peut bien sortir de sa tombe, à la fin de l'argumentation de Butler, retournant à la vie de la sphère politique, dont elle avait été exclue, mais elle le fait en conservant la tombe comme lieu d'ensevelissement, pour tout ce qui continue d'exister, en dehors du sens, immunisé aujourd'hui contre l'intelligibilité ou dans n'importe quel futur*

[54] L. EDELMAN, *Merde au futur*, *op. cit.*, p. 9-10 : « Mon projet se situe dans l'espace même que la "politique" rend impensable : l'espace extérieur au cadre dans lequel la politique se manifeste, et ainsi, à l'extérieur des conflits de projet qui ont pour commune présupposition que le corps politique doit survivre. En effet, au cœur même de ma discussion polémique avec le texte culturel de la politique et la politique des textes culturels, réside une simple provocation : la queerité désigne le côté de ceux qui ne se battent pas pour les enfants, le côté extérieur au consensus par lequel toute politique confirme la valeur absolue du futurisme reproductif. »

[55] J. LACAN, *Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2005.

[56] L. EDELMAN, *Merde au futur*, *op. cit.*, p. 54 : « J'appelle donc sinthomosexualité le lieu où le fantasme du futurisme se confronte à l'insistance d'une jouissance qui le déchire, précisément en exposant sa relation à la pulsion. La sinthomosexualité fait également référence, en tant que signifiant néologique, au "péché" qui continue à être attaché à "l'homosexualité" […] et qui matérialise la menace faite à la croyance du sujet que sa vraie demeure est celle du sens, une menace rendue réelle par le lien de l'homosexuel à une "demeure" moins rassurante : le sinthome comme lieu de jouissance, autour duquel et sur lequel le sujet prend forme et consistance. »

encore à venir. […] Il s'ensuit que cette Antigone ne sort de son placard qu'en revenant à l'intelligibilité à laquelle elle avait renoncé.[57]

Ce qui permet à Edelman de conclure que *« la lecture de Butler enterre une seconde fois Antigone — ou plutôt enterre en elle le Saint homosexuel qui refuse l'obligation d'intelligibilité et l'économie corrélative qui régule ce qui est "légitime et reconnaissable" »*.[58]

Or, ce qui me semble dommageable dans l'argumentation d'Edelman, c'est précisément ce que lui-même relève comme le *« refus d'obligation d'intelligibilité du Saint homosexuel »*. Car, s'il est vrai que Lacan, dans son Séminaire XXIII, oppose la jouissance opaque et hors sens du sinthome à la jouissance cadrée par le fantasme du symptôme, il ne le fait pas pour penser les conditions de la politique — qui sont, comme le souligne pertinemment Butler, des conditions relevant d'une matrice de sens —, mais pour penser une dimension de la clinique qui ne saurait fournir à la réflexion politique aucune base, ni d'ailleurs à l'éthique une quelconque maxime. Autrement dit, entre la lecture relationnelle de Butler et la lecture anti-relationnelle d'Edelman se rejoue la question critique que Kant, le premier, a su poser : à quelles conditions des concepts inventés dans un champ de savoir peuvent-ils être mobilisés pour penser les conditions de fonctionnement d'un autre ? Or, de ce point de vue, il me semble que Butler ne commet pas la même faute critique qu'Edelman, qui, en se saisissant du concept de sinthome pour penser la politique, succombe à la tentation d'user d'un concept inventé dans un champ — celui de la clinique — pour en penser un autre — celui de la politique.

Conclusion : Élever le désir à la dignité de la Chose

Tâchons, pour conclure, de revenir sur le chemin que nous venons de parcourir afin d'extraire de notre lecture d'Antigone ce que celle-ci nous a appris sur les rapports du désir et de la jouissance, et donc sur les différentes manières dont il est possible d'user ou de mésuser du principe de l'éthique lacanienne pour penser la politique, dès l'instant que ces deux notions deviennent difficiles à démêler, c'est-à-dire dès l'instant que la tragédie du désir commence à se confondre avec la jouissance du tragique.

Si Antigone peut effectivement être élevée au rang d'une héroïne de l'éthique lacanienne, c'est d'abord parce que son désir pur lui permet, à elle seule, de maintenir la différence absolue entre deux types de morts. Cette différence oppose,

[57] L. EDELMAN, *Merde au futur*, *op. cit.*, p. 138.
[58] Ibidem, p. 138.

d'abord, le type de mort qu'incarne le corps laissé sans sépulture de son frère Polynice — qui relève, dans son abjection, de la notion de jouissance tragique proposée par Guyomard — à la mort comme lieu symbolique, comme rien, qui seule peut élever la jouissance tragique à la hauteur d'une tragédie du désir et interrompre le principe de répétition inconscient, donc la jouissance incestueuse qui ne cesse de reconduire la malédiction des Labdacides. Lieu symbolique qu'Antigone donne à son frère Polynice en le payant de sa vie même, c'est-à-dire en acceptant de maintenir vide de toute jouissance le désir inconscient qui l'anime.

En ce sens, ce que nous enseigne la tragédie d'Antigone, ce n'est pas tant, comme pourraient nous le laisser penser les penseurs anti-relationnels, que le véritable but éthique de la psychanalyse soit de faire de nous tous des sinthomosexuels, en nous aidant à franchir les barrières du Bien et du Beau afin que nous puissions, en retour, nous dissoudre comme Jocaste, Étéocle et Polynice dans une forme de jouissance tragique. Mais, au contraire, que nous puissions, comme Antigone, nous soucier d'immortaliser, au nom d'une relationnalité bien comprise, l'unicité et la singularité des liens qui nous unissent aux personnes qui donnent consistance à notre désir, en élevant l'amour que nous leur portons à la dignité de la Chose.

Sans quoi, nous prendrions le risque, comme l'a fort justement rappelé la psychanalyste et philosophe Clotilde Leguil dans un entretien publié dans *Le Monde* à la suite des révélations faites par Judith Godrèche à propos des violences sexuelles que lui a fait subir le réalisateur Benoît Jacquot[59], de transformer la formule de l'éthique de la psychanalyse en une formule d'assujettissement perverse. Assujettissement du sujet agissant à sa jouissance tragique, d'un côté, et assujettissement de la victime au rang d'objet consommable, voire jetable. Double assujettissement dont Lacan avait d'ailleurs lui-même donné la formule la plus claire et concise dans son texte *Kant avec Sade* : *« J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. »*[60] Formule qui, convenons-en, représente bien plutôt l'envers de la formule de l'éthique de la psychanalyse que son accomplissement.

[59] C. LEGUIL, « On voit émerger un questionnement sur l'abus de ceux qui, en place de père ou d'autorité, imposent le monopole de leur jouissance », entretien, *Le Monde*, 17 février 2024.
[60] J. LACAN, « Kant avec Sade », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 768.

Bibliographie

J. ANOUILH, Antigone, Paris, La Table Ronde, 2016.

J. BUTLER, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, London/New York, Verso, 2009.

J. BUTLER, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, trad. Guy Le Gaufey, Paris, EPEL, 2017.

R. L. CASERIO, L. EDELMAN, J. HALBERSTAM, J. E. MUÑOZ et T. DEAN, *« The Antisocial Thesis in Queer Theory »*, *PMLA*, vol. 121, no 3, 2006, p. 819-828.

L. EDELMAN, *Merde au futur : théorie queer et pulsion de mort*, trad. Marc Démont, Paris, EPEL, 2016.

P. GUYOMARD, *La jouissance du tragique* : Antigone, Lacan et le désir de l'analyste, Paris, Flammarion, coll. *« Champs »*, 1998.

G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, éd. critique, trad. et annot. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, coll. *« Quadrige »*, 2013.

G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1993.

I. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. V. Delbos, Paris, Gallimard, 1985.

S. KIERKEGAARD, Ou bien… ou bien, trad. P.-H. Tisseau, Paris, Gallimard, 1943.

J. LACAN, Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960), Paris, Seuil, 1991.

J. LACAN, Le Séminaire, livre XXIII, Le sinthome (1975-1976), Paris, Seuil, 2005.

C. LEGUIL, *« On voit émerger un questionnement sur l'abus de ceux qui, en place de père ou d'autorité, imposent le monopole de leur jouissance »*, entretien, *Le Monde*, 17 février 2024.

P. NIEDERGANG, Vers la normativité queer, Toulouse, Blast, 2023.

M. RAU, *Antigone in the Amazon*, création scénique, 2023.

M. RUTI, *The Ethics of Opting Out: Queer Theory's Defiant Subjects*, New York, Columbia University Press, 2017.

K. SHAMSIE, Home Fire, London, Bloomsbury Press, 2018.

SOPHOCLE, Antigone, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

G. STEINER, *Antigones*, Paris, Gallimard, coll. *« Folio essais »*, 2011.

G. WEIL, My Sister, My Antigone, London, Avon Books, 1984.

A. ZUPANČIČ, *Let Them Rot: Antigone's Parallax*, New York, Fordham University Press, 2023.

M. ZAFIROPOULOS, Œdipe assassiné ? Œdipe roi, Œdipe à Colone, Antigone ou l'inconscient des modernes. Les *Mythologiques de Lacan* 2, Toulouse, érès, 2019.

DEFENSES CONTRE LA CHOSE DANS LES PSYCHOSES

L'ATTEINTE DE NADIA ET JEAN LE FUGITIF

ISABELLE GUILLAMET

À Nadia, à Jean…

Dans *Lacan presque Queer*[61], Markos Zafiropoulos apporte à l'anthropologie psychanalytique plusieurs propositions théoriques majeures. J'en retiendrai ici principalement deux :

- Premièrement, l'idée que la figure inconsciente de la mère peut être pensée comme l'un des noms de la Chose ;
- Deuxièmement, la conception du fantasme comme dispositif défensif élaboré dans la névrose afin de faire écran à la Chose.

Si le fantasme (comme la sublimation) est un dispositif de défense du névrosé construit contre la Chose, une cage, une prison dont il pourrait s'affranchir par l'analyse[62], ma question est la suivante : qu'en est-il des modalités de défenses contre la Chose et leurs conséquences pour la conduite de cure des sujets candidats à la psychose ?

Pour tenter de répondre à cette question, je m'appuierai sur deux séquences cliniques. Le cas de Nadia, puis celui de Jean.

Le psychotique et la mort

Dans la psychose, la forclusion et l'impossibilité d'inscription dans le registre phallique peuvent conduire le sujet à une confrontation directe avec la mort, celle-ci venant parfois faire réponse ou prendre valeur de sacrifice face à la jouissance sans

[61] M. ZAFIROPOULOS, *Lacan presque queer. L'éthique de l'homme occidental et les buts moraux de la psychanalyse*, Érès, 2023.

[62] Ibid.

limite de l'Autre. La cure analytique vise alors un traitement de cette jouissance envahissante. En l'absence du bord constitué par l'incorporation signifiante, en l'absence d'une limite symbolique opérante, il arrive que la mort réelle tende à s'imposer comme unique frontière possible.

Quand Markos Zafiropoulos me proposait d'intervenir pour nos journées CIAP 2025, j'étais, au même moment, éprouvée par le décès brutal de l'un de mes patients, celui que j'ai appelé Jean, emporté dit-on par un accident tragique. J'y reviendrai.

Cette mort brutale m'a sonnée, sidérée et désorientée dans mon désir d'analyste. Dans ce contexte, l'invitation pour les journées CIAP a constitué une sorte de boussole. En effet, j'ai décidé d'y parler de Jean, de ce qu'il m'a enseigné, des questions cliniques que son cas m'a posées. Écrire, penser, symboliser autour de cette mort m'a permis de ne pas rester rivée à ce trop de réel et de me remettre au travail.

Cette intervention m'aura permis de rendre hommage à Jean.

La mort de Jean a tout de suite fait résonance avec une autre mort. Celle d'une patiente, Nadia, qui avait bouleversé la jeune clinicienne que j'étais alors en se suicidant il y a plus de 15 ans.

Jean et Nadia ont fait résonner pour moi de manière urgente cette question que convoquait déjà le titre de nos journées CIAP 2024 : *Les buts de la psychanalyse*.

Quels buts vise la psychanalyse pour les sujets candidats à la psychose ? On sait que Freud ne faisait pas de la psychanalyse, a priori, une indication pour les psychoses, là où Lacan invitait au contraire les analystes à ne pas reculer devant lesdites psychoses.

Pour le déroulé de mon exposé, qui relève peut-être davantage d'un témoignage sur ce que ces patients m'ont enseigné et sur les interrogations qu'ils suscitent, je propose d'abord de mettre en exergue les tentatives de résolution, ou encore les tentatives de défense contre la Chose dans les psychoses. Cette Chose que l'on entrevoit derrière la figure inconsciente de la mère, si l'on reprend l'hypothèse selon laquelle la Mère constituerait l'un des noms de la Chose.

Je partagerai ensuite les questions cliniques qui orientent mon travail autour de la psychanalyse avec des patients psychotiques : quelles modalités de stabilisation, quels maniements du transfert et quelles directions de la cure ?

L'atteinte de Nadia

> *Le rôle de la mère, c'est le désir de la mère. (…). Le désir de la mère n'est pas quelque chose qu'on peut supporter comme ça, (...) Ça entraîne toujours des dégâts. Un grand crocodile dans la bouche duquel vous êtes – c'est ça, la mère. On ne sait pas ce qui peut lui prendre tout d'un coup, de refermer son clapet.*[63]

Depuis plusieurs années, mon travail prend appui sur la conception lacanienne du désir maternel, entendu comme un désir susceptible *d'engloutir* l'enfant, de réincorporer ce *produit*, selon les termes de Lacan. La mère, dans cette perspective, se situe du côté de jouissances mortifères et de satisfactions perverses, l'enfant venant alors occuper la place d'un fétiche supposé pouvoir la combler.[64]

Lacan conduit à considérer la figure de la mère comme l'une des versions de la Chose contre laquelle le sujet tente de se défendre. Ainsi, la proposition de Markos Zafiropoulos de faire de la figure de la Mère *l'un des noms de la Chose* est assez éclairante sur le plan clinique. Il rappelle : *« Ce qui est universel n'est pas tant l'Œdipe, que le vouloir fétichiste de la mère. »*[65] Il en déduit : *« Le fantasme n'est donc pas le scenario par lequel l'enfant cherche à obtenir une jouissance sexuelle supplémentaire et incestueuse (…) c'est plutôt un scenario, de défense par le sujet contre la jouissance d'un Autre »*[66], autrement dit une défense contre la Chose maternelle.

L'un des axes de mon travail de thèse[67] consacré à la grossesse du point de vue de l'inconscient consistait précisément à mettre en évidence la manière dont le sujet enceint (la femme enceinte) peut être amené à se défendre contre cette Chose en lui – ou plus exactement contre cette mère en elle. Il s'agissait alors de penser la femme devenant mère comme engagée dans une lutte subjective contre la dimension de la Chose maternelle présente en elle-même.

---

[63] J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, 1991, séance du 11 mars 1970.

[64] Sur la perversion maternelle, voir I. GUILLAMET, « Maternité et perversion, le cas Joëlle », *Figures de la psychanalyse*, n° 30(2), 2015, p. 133-146.

[65] M. ZAFIROPOULOS, op. cit., p. 28.

[66] Ibid., p. 28.

[67] I. GUILLAMET, *Psychopathologie psychanalytique de la périnatalité. Envers inconscient et destins cliniques du devenir mère*, thèse de doctorat en psychanalyse et psychopathologie, Paris 7 – CRPMS, sous la direction de M. ZAFIROPOULOS, février 2013.

C'est notamment ce que m'avait enseigné Nadia[68], que je rencontre il y a une quinzaine d'années dans un centre d'hébergement social qui l'avait accueillie après une période d'errance où elle avait connu la rue. Elle est alors enceinte de quatre mois. Elle a en tête de fonder une famille, de trouver un homme qui fasse le père pour son enfant.

Elle accouche de Nathan par césarienne. Dès le lendemain, *« plaie quasi-ouverte »* précisent les médecins, elle quitte l'hôpital à deux reprises et laisse l'enfant sans donner de nouvelles plusieurs jours. Une ordonnance de placement provisoire est décidée. Nathan est confié à l'aide sociale à l'enfance en pouponnière.

Elle ne comprend pas cette mesure, engage des procédures juridiques pour *« faire appel »* de cette décision, souhaite récupérer son fils, *« ne supporte pas qu'on s'occupe de lui à sa place »* me dit-elle.

Prénommé Nathan, l'enfant porte quatre autres prénoms : *« chacun correspond à un homme de ma vie »*. Père, grand-père, père de Nathan et enfin le prénom d'un jeune garçon qu'elle avait aimé adolescente, constituent l'édifiante série des hommes qu'elle convoque pour nommer le fils.

Si toute la période de l'accouchement lui paraît confuse, une chose est certaine, elle a désiré cette grossesse et souhaite récupérer son fils. Son vœu le plus cher avait été de fonder un foyer, une famille avec le père de Nathan.

À la maternité, elle l'a attendu. Il est venu, a vu l'enfant, mais n'a pas souhaité le reconnaître, prétendant qu'il n'était peut-être pas le père. C'est à ce moment qu'elle était sortie de l'hôpital (première fois). Elle était allée le trouver *« pour le convaincre »*. Consciente qu'il ne reviendrait pas, elle était partie de l'hôpital une deuxième fois pour trouver un père pour son fils en rendant visite à *« d'anciennes connaissances »*, des ex-compagnons mais cela sans succès.

Face à la forclusion de ce signifiant paternel, il y a plusieurs tentatives d'appel au Père.

Elle multiplie les compagnons, cherche avec acharnement un père pour ce fils. Elle rencontre un homme qui veut l'épouser *et « adopter le petit, comme ça on fera une famille »* répète-t-elle.

Elle fera état de leurs incessantes ruptures et réconciliations jusqu'au jour où elle énonce que cet homme *« ne peut pas avoir d'enfant, ne peut pas être père car il a eu une opération, une épisiotomie »,* dit-elle dans une confusion certaine. À

[68] Cas exposé dans ma thèse.

l'impossibilité de répondre à l'appel de ce signifiant Nom-du-Père, on voit ici l'échec dans ses tentatives acharnées de faire tenir l'homme comme *Un-Père*. Elle énonce cet impossible par cette référence à l'épisiotomie en lieu et place du sexe de l'homme où le phallique ne peut s'inscrire pour elle que comme déchirure du corps dans sa version féminine (P0, phi0) : une épisiotomie.

À l'approche des fêtes de Noël, elle renoue avec sa mère et sa sœur qu'elle n'avait pas vues depuis quinze ans. Tentative de solution par la famille à laquelle elle veut présenter un nouveau *fiancé*.

À plusieurs reprises elle évoque la bague de fiançailles offerte par ce nouveau compagnon autour de laquelle vont se construire plusieurs élaborations délirantes. Le délire s'organise ainsi : elle affirme avec certitude que, durant son sommeil, son compagnon lui dérobe la bague avant de la lui restituer au réveil.

« Il me l'a volée, j'en suis sûre, il l'a donnée à une vieille à qui il taxe du fric, c'est un gigolo, il fait la pute aux vieilles. » Cette figure de la *« vieille »* semble la désigner elle-même, dans une dimension où affleure la figure maternelle. Dès lors, le personnage de celui qui *« fait la pute aux vieilles »* devient récurrent dans son discours. Elle se met à faire plusieurs rêves où sa mère couche avec son fiancé, autrement dit le rêve d'une mère qui jouit du beau-fils. Nous ne sommes pas loin de la mère incestueuse qui jouit du fils. Les choses se précisent quand elle apporte des propos confus sur sa sœur qu'elle qualifie désormais de pédophile, qu'elle accuse d'une jouissance interdite envers ses neveux.

J'en déduis que Nadia s'acharne à vouloir faire de l'homme *Un-Père* qui déferait cette alliance *pédophile*. Ce serait une tentative de faire écran contre cette figure de la *vieille* (de la Chose maternelle) ou encore de la mère obscène, fétichiste voire pédophile, tentative pour elle de s'extraire de cette effraction de jouissance. Elle est alors très angoissée.

Elle se met à boire beaucoup. Tentative sans doute pour elle de traiter ses envahissements.

S'ensuit une période où elle se sent persécutée par l'aide sociale à l'enfance, cet Autre capricieux, qui fait exprès selon elle *« pour que Nathan ne sache pas qui est sa mère »* dit-elle. Elle fait appel à un avocat, porte plaintes à tous vents (tentatives d'appels à la loi). Le maniement du transfert est délicat. Je dois éviter de venir occuper cette place de l'Autre auquel elle impute une volonté de jouissance.

Puis un nouveau montage se constitue : elle veut *« être auxiliaire de puériculture »*. Elle explique son projet : *« une fois mon diplôme en poche, j'irai*

travailler dans la pouponnière où est mon fils ». Elle envisage de *« suivre »* les différentes étapes de Nathan, *« Après je travaillerai dans les écoles comme assistante maternelle. Je serai à ses côtés comme ça ».* Ce projet prend de plus en plus de place et l'objectif s'énonce : *« je veux faire ça pour sauver les enfants », « je lutte contre la pédophilie », « je veux travailler dans les instituts pour enfants pour les sauver des pédophiles. »* Lutte-t-elle contre cet excès de jouissance en elle, jouissance générée par l'enfant, lutte contre une *jouissance fétichiste* dirait Lacan ? Elle apporte à ce moment plusieurs rêves où elle convoque à nouveau le personnage *« qui fait la pute aux vieilles », « celui qui couche avec la mère ».*

Elle emprunte des livres, des manuels, s'inscrit à une préparation au concours d'auxiliaire de puériculture. Tout ça l'occupe beaucoup. En même temps elle décide d'être aidée pour arrêter l'alcool et s'engage dans une cure, elle s'active dans sa recherche d'emploi.

Une mesure de placement en famille d'accueil pour Nathan est engagée.

Son appel à cette décision de placement (comme ultime appel à la Loi) est rejeté[69]. L'audience s'avère très difficile pour elle. Elle me rapporte : *« J'ai entendu des connards qui disaient au Juge que je ne regardais pas mon fils comme il faut. »* Elle pointe ici la question du regard pour le fils.

La dernière fois que je l'ai au téléphone, elle dit ne plus pouvoir venir aux entretiens, *« je commence ma formation d'auxiliaire ».* Plusieurs semaines passent. Malgré mes relances, elle ne vient plus aux rendez-vous prétextant être *« très occupée par la recherche d'emploi ».*

Le passage à l'acte de Nadia

Nadia s'est suicidée, elle s'est pendue chez elle. À côté d'elle, on retrouve ses cours d'auxiliaire de puériculture à moitié brûlés. Veuillez m'excuser pour ces détails crus, les légistes m'informent qu'elle s'est lacérée un œil avec des lames de rasoir. Je repense alors à ses paroles *« des connards qui disaient au Juge que je ne regardais pas mon fils comme il faut ».*

En atteignant l'œil, j'ai l'idée qu'elle aurait visé l'atteinte de la *Chose maternelle*, ce point de jouissance qu'incarne de façon exemplaire le regard.

[69] Nathan a alors environ sept mois.

Autrement dit, en atteignant l'œil, ce qu'elle vise, c'est le *regard pour le fils* auquel elle est peut-être réduite à ce moment. Ainsi confrontée à ce qu'elle est comme objet *a* et en rapport avec son être de jouissance, elle passe à l'acte.

Dans le cas de Nadia la Chose maternelle, le désir de la mère dont on sait qu'il n'est pas pris en charge par la métaphore générée par le signifiant paternel, est prompt à envahir le sujet. On aperçoit les tentatives acharnées de Nadia de faire barrage contre cette *Chose* :

- En tentant de faire du Père (ou l'un de ses équivalents) avec de l'homme
- Dans cet *appel* acharné à *faire famille* contre la Chose, en barrage contre la Chose maternelle.

Ce qui se présente comme symptôme du sujet est déjà l'élaboration d'une réponse comme tentative de faire barrage contre la Chose, qu'il s'agisse dans la psychose d'un délire, d'une hallucination ou d'un passage à l'acte. Mais ici mes questions sont les suivantes : Quelle place pour l'analyste ? Quelle place pour celui qui écoute ?

Être le témoin des tentatives de solutions du sujet ? Je serai tentée de répondre oui, mais pas seulement.

Repérer quelques usages du transfert, identifier les logiques subjectives de traitement de la jouissance ? Certes… mais quels effets de rectifications subjectives obtenir ?

Ce sont les questions que posent pour moi Nadia.

Avec Nadia, l'atteinte de la Chose en elle, autrement dit, ce suicide où la mort constitue l'ultime bord contre la Chose, est une solution qui se fait – vous me l'accorderez – essentiellement sans l'analyste.

Et si avec Nadia, il y eut peu de place à l'analyse, au transfert, aux rectifications subjectives comme effets du traitement analytique, ce fut moins le cas avec Jean que je souhaite vous présenter maintenant.

De l'atteinte de la Chose à la fuite de la Chose : Jean

Jean a vécu longtemps à la rue. Il est hébergé depuis cinq ans dans l'établissement social où je le rencontre. Pendant ces cinq années, il présente quelques bizarreries dans son comportement, parfois le discours est agressif, il se revendique fervent gilet jaune et peut s'emballer sur des sujets politiques. Il y a durant ces cinq années quelques signalements liés à ses problèmes d'hygiène dans le studio qu'il occupe. Mais tout cela se régule relativement avec l'institution.

Puis il y a un changement soudain. On constate quand on le croise que ses vêtements sont chaque jour plus sales, qu'il se met à se délester de plusieurs choses, des objets d'abord, ses papiers, son téléphone, les travailleurs sociaux qui l'accompagnent s'en plaignent, il n'est plus joignable. Il se déleste ensuite de ses chaussures, puis de ses prothèses dentaires.

Le voilà donc à déambuler sale, pieds nus, édenté dans l'institution.

Je vais à sa rencontre. L'échange est direct :

- *« Alors ? Comment ça va ? »*
- *« Bien »*, me répond-il très souriant, *« je crois en Dieu maintenant et Dieu m'a donné des pouvoirs »*.

Il me raconte qu'il s'est mis à croire en Dieu depuis qu'une femme dans un bar lui a caressé la joue en lui disant qu'il était un ange. *« Depuis, je suis un ange et j'ai des pouvoirs et comme je suis un ange alors je crois en Dieu, c'est Dieu qui me donne ces pouvoirs »*.

Je l'interroge sur cette allure inhabituelle, pourquoi est-il pieds nus ?

« Ce sont les pouvoirs justement qui font disparaître des choses » dit-il, *« le diable s'en mêle un peu aussi »*.

Les pouvoirs, ces phénomènes élémentaires, qu'il désigne aussi parfois comme *« l'électricité »*, sont des phénomènes qu'il n'explique pas tellement, ces choses bizarres qui se produisent et qui trouvent une résolution par le truchement de cette construction : *« je suis un ange »*, *« je crois en Dieu »*, *« c'est donc dieu qui me donne ces pouvoirs »*, des pouvoirs d'électricité qui déclenchent la lumière et la musique ou qui font disparaître des choses.

« Tout a commencé par l'électricité » me dit-il un jour.

Jean connaît une modification radicale dont j'essaie d'identifier les coordonnées.

Fâché contre les gilets jaunes qu'il ne trouve désormais *« franchement pas sympas voire méchants »* dit-il, il préfère désormais fréquenter une paroisse.

J'ai l'idée que le discours idéologique et cette nomination *gilet jaune* l'ont peut-être orienté dans l'existence, l'ont stabilisé pendant ces cinq années où ça n'allait pas trop mal pour lui.

On sait que l'engagement politique, comme l'armée ou l'Église, est parfois une voie de stabilisation pour des sujets psychotiques qui y trouvent les règles propres à réguler une jouissance envahissante.

Le voilà soudain pris dans un nouvel agencement de signification pour lui : c'est Dieu qu'il institue désormais comme cet Autre.

Pourquoi à ce moment-là ?

À cette question, la scène du bar où cette femme lui caresse la joue et lui dit qu'il est un ange constitue une piste importante. Mon hypothèse est la suivante : cette rencontre le convoque à répondre de ce qu'il est comme être sexué. Or Jean, sujet à la psychose, ne dispose pas de la fonction phallique pour y répondre. On est tenté de se dire que ce *« tu es un ange »* est sa réponse. La solution sans sexe.

Devant ce tableau clinique foisonnant je tente de trouver quelques repères.

Le vouloir divin

Il y a d'abord cette figure centrale de l'Autre divin, un Dieu exigeant. Jean m'explique que Dieu lui ordonne de retrouver sa famille.

« Dieu attend de moi, que j'ai une famille » me dit-il. On trouve ici comme pour Nadia cette question insistante de la famille, celle de *faire famille*. Jean n'a aucun contact avec sa famille depuis plus de vingt ans. Il se met à leur recherche. Il souhaite retrouver des cousins d'abord, puis son père qu'il n'a pas revu depuis le divorce de ses parents alors qu'il avait 6 ans. Déterminé, il se présente au commissariat afin d'être aidé dans ses recherches. C'est un échec. La police lui répond qu'elle ne peut pas l'aider.

Je l'interroge : *« Pourquoi Dieu exigerait-il que vous recherchiez votre famille ? »* Sa réponse me surprend : *« Parce que les gens bien ont une famille, les gens sans famille ça fait des tueurs en série »*

Il fait ici entendre sa tentative d'inscription dans l'Autre. Il se cherche une place du côté des *gens bien*, là où la figure du tueur en série n'est pas très loin.

Les traitements de corps

D'autres injonctions divines apparaissent : Dieu va exiger par exemple qu'il se nourrisse de produits spécifiques, favorables à la semence : du miel, du gingembre. Jean n'en dit pas plus.

Dieu va lui ordonner également des pratiques sexuelles : des pratiques anales avec un gode – glissement de sens – (god/gode). Il me rapporte que, malgré la souffrance que cela lui inflige, il s'astreint à *« faire de l'anal avec Dieu avec un god(e) »*. Il se fait objet de la jouissance de cet Autre.

Rapidement, je m'interroge sur ma place dans ce montage et comment border ces phénomènes ? Comment intervenir dans ce foisonnement de signification sans risquer d'être logée du côté de la persécutrice, du côté de cet Autre dont il se ferait l'objet de jouissance ? C'est toujours le risque dans les psychoses.

Je note pourtant qu'il me dit, dès le premier échange que nous avons : *« vous vous croyez en Dieu, ça se voit »*. Je n'y réponds pas bien sûr, mais j'accueille cela comme l'indice qu'il me loge du côté du semblable, du petit autre. Comme lui je crois en Dieu, je ne suis donc pas à ce moment en lieu et place d'un Autre jouisseur.

Il me répète que je l'écoute, qu'il a besoin de parler et que ça l'apaise. Quand il me parle *« il y a moins de bruit la nuit »* me dit-il.

Progressivement, face à sa logorrhée, je lui propose de me raconter *« racontez-moi »*, l'invitant ainsi à l'effort d'une mise en récit.

Jean me parle systématiquement de la destination qu'il prendra prochainement : *« demain j'irai en Belgique retrouver papa »*, *« en Russie chez Poutine »*, *« à Cannes, pour le festival »*, *« en Allemagne au parc d'attraction Europa-parc »* (Euro-papa-rc : on note l'appel au père).

« J'ai toujours voyagé. » Jean me raconte qu'il fugue la première fois quand il a seize ans. Il explique qu'il devait partir de chez lui, sinon il allait tuer sa mère.

Il me parle de sa mère comme *« d'une folle qui riait tout le temps et qui se baladait à poil »* dit-il. *« Je l'aurais butée, il fallait que je parte. »* Ses parents ont divorcé quand il était petit. Il n'a plus jamais revu son père.

À seize ans, il part de chez lui pour fuir la Chose obscène qu'est pour lui sa mère.

Récupéré par la police en Allemagne, il est raccompagné chez lui car il était mineur. Il repart peu de temps après. Il répète *« Il fallait partir »*.

C'est ainsi depuis trente ans. Il va ici et là, traverse la France, les frontières au gré me dit-il *« des rencontres, avec les beaux routiers qui le prenaient en stop »*, il vagabonde en Belgique, Allemagne, Italie, Espagne. Je m'interroge sur le rôle du franchissement des frontières comme tentative de faire un bord.

Il se prostitue. Il vit un temps dans le sud avec une femme bien plus âgée[70].

Il finit par partir : *« il fallait que je parte de chez cette vieille folle. »*

Selon moi, la figure pour lui obscène de sa mère puis celle de la *vieille folle,* sont la cause de ces départs successifs. Jean est donc un vagabond, ou plus justement, Jean est un fugitif, un **fugitif de la Chose**. Fuir la mère obscène, fuir la *vieille folle*.

Je dois ce terme de fugitif au travail de Markos Zafiropoulos qui situe d'emblée la place, le lieu de la Chose comme ce qui motive **la fuite du sujet**. L'homme moderne est un *fugitif,* dit-il dans son *Lacan presque queer*. Il vise à s'éloigner de la Chose qui apparaît chez Lacan sous le visage angoissant de la volonté de jouissance de la mère originaire. Mais cette fuite du sujet le conduit vers la voie ruineuse de l'enfermement dans le fantasme[71].

J'ajouterais ici que c'est le cas dans la névrose, d'où ma question : qu'en est-il dans les psychoses ? Il serait intéressant ici d'effectuer une recherche d'anthropologie psychanalytique sur la figure du *vagabond* à mettre en lien avec cette figure inconsciente du fugitif de la Chose.

Quelle direction de cure ?

[70] Je ne peux pas m'empêcher ici de penser au personnage désigné par Nadia comme celui qui fait la pute aux vieilles, celui qui se fait l'objet de jouissance de la Chose maternelle.

[71] M. ZAFIROPOULOS, op. cit.

Devant un tel tableau clinique, quelle direction de cure ? Quel effet de stabilisation obtenir pour Jean ?

Si dans la névrose, la psychanalyse conduit à la traversée du fantasme qui passe par le deuil de l'image du moi idéal et par la dissolution de l'imaginaire, ça n'est pas le cas du tout dans les psychoses, ou bien souvent, c'est le défaut de moi qui génère une dissolution du sujet.

En effet, dans la psychose, faute de moi et d'identification imaginaire, le sujet se trouve dénudé et se présente comme ce *a*, ce déchet, objet de la jouissance de l'Autre. C'est ce que présente Jean et je suis témoin de ses multiples tentatives de se constituer un moi. À chaque fois, cela ne tient pas, ou très peu.

Dans la série des identifications, il y a d'abord l'ange.

Je lui demande : *« C'est quoi pour vous un ange ? »* À cette question, il appose un signifiant supplémentaire : *« Je suis un ange protecteur. Alors, poursuit-il, un ange, ça protège les gens. »*

Un matin il me dit qu'il est un Tsar, *« ça va surprendre Maman »* dit-il. Plus tard *« je suis un lapin crétin »*, ensuite *« Eminem, le chanteur de Rap qui a dézingué sa mère dans ses chansons, c'était une folle sa mère »* précise-t-il. Puis la figure du tueur en série revient (les tueurs en série que deviennent les gens qui n'ont pas de famille). *« Peut-être que je suis un tueur en série, vous savez comme ceux qui buttent les clochards »* me dit-il. J'interviens : *« L'ange gardien vous va mieux. »* Il n'en parle plus.

Ces moments d'instabilité du moi s'accompagnent de grandes angoisses.

Quand nous nous retrouvons le lundi matin dans mon bureau, il est épuisé : *« J'ai pas dormi, il y avait du bruit toute la nuit, les films, les courses de voitures, Belmondo. »* Pour tenter de s'extraire de ces envahissements, il lui arrive de déambuler jusqu'au périphérique (comme frontière/bord ?).

« C'est inondé chez moi » me dit-il, en référence sans doute à ses pieds trempés par la pluie quand il arpente Paris toute la nuit pieds nus.

Je parviens à le convaincre d'être hospitalisé en psychiatrie. C'est un échec, il quitte l'hôpital au bout de deux jours. Si j'ai été l'initiatrice insistante de cette hospitalisation, il ne m'en tient pas rigueur, s'enfuit de l'hôpital pour revenir spécifiquement dans mon bureau : *« Isabelle, il n'y a que des alcooliques là-bas, je ne suis pas un alcoolique. »* Et le foisonnement de significations recommence, Dieu, les pouvoirs, l'électricité etc.

Il continue de venir me voir tous les lundis. J'arrive, puis j'entends du bout du couloir : *« Ah la voilà. »* Il entre sans que je ne l'y invite et me parle. Il lui arrive de dormir sur le canapé situé en face de mon bureau.

Quand il est trop angoissé, il ne tient pas dans ce bureau alors nous partons marcher dans le quartier. Nous prenons peu à peu cette habitude. Il m'emmène saluer tel marchand de journaux, tel sans abri à la sortie du métro auquel il ne manque pas de donner quelque chose, les trois centimes calés dans sa poche, de vieux mégots. Il me présente aux uns et aux autres. Me voilà témoin de ce *bon samaritain*, pieds nus démuni qui se déleste de ce qu'il n'a pas aux SDF qu'il croise.

Un jour il est si angoissé par ses voix que je parviens à le convaincre d'aller rencontrer les médecins du centre psychiatrique dans un square du quartier. L'équipe médicale consent à ce bricolage. Il accepte, sur le banc du square, de prendre quelques traitements. Le rituel s'installe et nous parvenons peu à peu, dans cette sorte d'errance guidée, à ce qu'il accepte un traitement qui l'apaise considérablement au fil des semaines.

Il y a la possibilité de compensation des sujets psychotiques par l'intermédiaire de béquilles aux identifications imaginaires. En effet, il arrive que le sujet rencontre un petit autre sur lequel se régler, un autre à qui il peut attribuer par moments le rôle de l'orienter dans le monde.

Jean m'enseigne ça. En effet, un jour il porte une casquette et un tee-shirt que je ne lui connaissais pas. Je l'interroge. *« Ce sont mes habits »* me répond-il, *« ils sont de la marque Isabelle. »*

Voilà l'habillage relativement précaire mais qui constitue à ce moment-là une ébauche de moi pour Jean, un appui sur l'analyste *Isabelle*.

Il ne consent toujours pas à se chausser mais il retrouve progressivement une apparence moins abîmée.

Il a toujours ce discours : *« j'irai dans le sud, en Belgique, en Russie… demain j'irai retrouver Papa… »*, il n'en déroge pas.

Jean est emporté par un accident dit-on. En effet, un lundi il ne se présente pas.

La police nous contacte, il a eu un accident. Il est décédé brutalement, électrocuté, alors qu'il traversait les voies de métro pieds nus. L'électricité… décidément.

Les caméras de surveillance RATP le montrent, nous explique l'agent de police : il se dirige d'abord vers la sortie du quai, s'arrête, puis revient sur ses pas pour traverser

la voie. Mort brutale qui laisse bon nombre de professionnels sidérés par cette mort tant absurde qu'énigmatique : est-ce un suicide, une voix qui l'aurait enjoint à cette traversée ?

Sa mort demeure énigmatique pour moi. Ultime fuite ? Ultime traversée ? Je ne sais pas et je ne saurai jamais.

Avec Nadia puis avec Jean, la question du passage à l'acte ou de l'acte se pose.

Ma question a été un temps : que faut-il faire ou qu'aurait-il fallu faire pour éviter les passages à l'acte ? Notre savoir par rapport à cela n'est pas un savoir prédictif. Ce serait croire qu'on puisse résorber la pulsion dans le symbolique, et ça, nous le savons, c'est impossible. Il y a un reste fondamental. Mais quand même…

Pour conclure

Je conclurai avec plusieurs questions.

La manœuvre analytique auprès de sujets psychotiques, quand elle est possible, que vise-t-elle ? Dans la névrose, la cure vise à mettre au jour une jouissance refoulée afin d'en obtenir une réduction des identifications corrélatives des refoulements. C'est très différent chez le psychotique qui est en proie à des phénomènes de jouissance qu'il s'agit plutôt d'atténuer, de limiter et non de révéler. Peut-on en déduire que l'analyse de sujets candidats à la psychose s'en tient à limiter, border la jouissance dans le réel, ce qui est déjà énorme certes… mais est-ce que l'analyste s'en tient là ?

Autre question : quelle place et quelle marge pour celui qui écoute ? Celle du semblable, du témoin, qui prend acte et, éventuellement, compatit, ce qui compte bien sûr, mais qui exclut sans doute que l'on modifie quelque chose du côté du sujet.

Cela pose d'emblée la question du transfert dans les psychoses.

Pour Freud, si la psychanalyse suppose le transfert, l'amour de transfert est impossible pour le psychotique[72] puisqu'il est en proie à un repli narcissique et une

[72] Freud semble nuancer son propos en précisant ceci : *« Peut-être ce renoncement sera-t-il définitif, peut-être n'est-il que provisoire et ne durera-t-il que jusqu'au moment où nous aurons découvert, pour ce genre de malades, une méthode plus adaptée. »* S. FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 2001, p. 41.

Il dit ailleurs : *« Nos méthodes techniques usuelles doivent donc être remplacées par d'autres, et nous ignorons encore si nous réussirons à opérer cette substitution. »* S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1990, p. 400.

absence de libido d'objet qui empêche que l'analyste soit investi par quelque transfert que ce soit, sauf sur le mode de la persécution, comme chez Schreber ou dans l'érotomanie.

En effet, dans la psychose il y a une sorte de renversement : ce n'est plus (comme dans la névrose) de l'amour de transfert adressé au savoir supposé de l'analyste, mais le patient qui suppose un vouloir de l'analyste qui s'adresse au patient. Dans ce cas, ce n'est plus l'analyste qui interprète ce que dit le patient, mais le patient qui interprète ce qu'il suppose d'un amour (ou d'une haine) qui s'adresse à lui. (Persécution ou érotomanie). Alors quelle marge pour l'analyste ?

Lacan invite au contraire les psychanalystes à ne pas reculer devant la psychose, ne serait-ce que parce que, comme le souligne très justement Michel Silvestre[73], *« pas tous les psychotiques ne reculent à l'idée de venir parler à un analyste »*. Loin de là.

L'approche analytique orientée par Lacan invite le clinicien à soutenir chaque sujet qui s'adresse à lui dans l'invention de ses propres solutions en se gardant bien de savoir *a priori* ce qui lui conviendrait au nom de son bien. Cela se renouvelle bien sûr avec chaque patient, chaque sujet.

Pour conclure, je souhaite renouveler ma gratitude envers Nadia et Jean. J'évoquais combien la mort de Jean m'avait profondément bouleversée, me laissant un temps dans une forme de sidération.

Je dirai, *in fine*, que ce qu'a fait résonner avec force Jean, ce vagabond, ce fugitif de la Chose, ce sujet marqué par un *« parcours d'errance »*, comme on le dit dans le champ social, c'est que justement celui qui écoute ne peut demeurer dans l'errance de son acte. Car l'acte analytique convoque inévitablement la question du désir de l'analyste.

C'est là, précisément, que l'acte de Jean me convoque.

[73] M. SILVESTRE, *Demain la psychanalyse*, Champ freudien, Seuil, 1993, p. 202.

LECTURE CRITIQUE ET PSYCHANALYTIQUE D'UNE ECRITURE TOTALISANTE

RENAUD CAMUS : UN FANTASME ACHRIEN ?

LIONEL LE CORRE

« Je maintiendrai »

Devise de la Maison d'Orange

Cette communication[74] propose quelques réflexions[75] sur les articulations entre champ politique et psychanalyse, mais aussi sur les politiques de la psychanalyse, autrement dit son éthique, au regard de cette psychanalyse réactionnaire qui encombre notre champ. Déjà en 1998, Jean Allouch alertait, s'agissant du champ freudien, sur *« un certain ratage à l'endroit du sexe »*, c'est-à-dire :

> *Laissant à d'autres les espaces de la sexualité maintenue dans l'ombre [ajoutons : le fameux continent noir de Freud], c'est-à-dire se défaussant sur d'autres du soin d'instaurer de nouvelles érotologies.*[76]

L'écrivain Renaud Camus, auteur de *Tricks*[77], y est évoqué pour ce qu'il renouvelait alors d'une érotologie gay – qu'il nomme *« achrienne »* – avant qu'il ne soit, quelques années plus tard, l'objet d'un paradoxe, celui d'un auteur gay d'avant-garde de la fin des années 1970 – contribuant donc à représenter ces nouvelles érotologies que signale Allouch – devenu, au tournant du siècle, l'un des fervents défenseurs d'une thèse, celle du *« remplacisme global »* de l'Europe, plus connue sous la formule de *« Grand Remplacement »* et cochant toutes les cases du complotisme, de la post-vérité, de l'antisémitisme et du racisme. Thèse dont la performativité pour le pire opère largement : le 22 juillet 2011, en Norvège, Anders Breivik tue 77 personnes au nom du *« Grand Remplacement »*, le 11 août 2017, la *« théorie du Grand Remplacement »* est scandée dans les cortèges néonazis de Charlottesville aux États-Unis, le 15 mars 2019, à Christchurch (Nouvelle-Zélande), Brenton Tarrant fait 51 morts

[74] Communication écrite avec l'assistance de ChatGPT-5-2.
[75] Ce texte doit beaucoup à un échange avec Rithée Cévasco qui a eu lieu à la suite du séminaire *Heterotopias espacio crítico* qui s'est tenu le 4 octobre 2025 au FPB-EPFCL Barcelona, séminaire dirigé par Marcelo Coelho, où je présentais une communication intitulée : « La Homosexualidad de Freud o lo que lo sexual no deja de cuestionar ».
[76] J. ALLOUCH, « Pour introduire le sexe du maître », *L'Unebévue Revue*, n° 11, 1998, p. 17, 22.
[77] R. CAMUS, *Tricks*, Paris, P.O.L, 1988 (1978), 476 p.

et 49 blessés dans deux mosquées, attentat fondé sur son manifeste intitulé *« Le Grand Remplacement »*[78]. Enfin, le 5 décembre 2025, l'administration Trump, reprenant des arguments semblables, publie une note sur la politique étrangère des États-Unis d'Amérique où le risque *« d'effacement civilisationnel »* de l'Europe est signalé, risque lié à l'immigration de masse et au déclin démographique.[79]

Donc, ma question est la suivante : comment est-ce possible ? Comment passe-t-on du statut d'écrivain d'avant-garde et militant homosexuel à celui de théoricien d'extrême droite à l'influence internationale ?[80] Quelle logique est ici reconduite, et comment ? Logique d'un fantasme, donc, que je dis *achrien*, reconduit socialement dans sa déclinaison totalisante et eschatologique.

Précautions méthodologiques

Lire Renaud Camus depuis la psychanalyse suppose d'emblée une précaution méthodologique : il ne s'agit ni d'un diagnostic, ni d'une psychobiographie, ni d'une réduction morale de l'œuvre à ses effets politiques contemporains. L'enjeu n'est pas de *« comprendre »* l'auteur au sens d'une causalité psychique, mais d'interroger ce que son écriture produit, organise et met en circulation comme formes de jouissance, de savoir et de croyance.

Ce choix implique un double refus : celui d'une lecture esthétisante qui isolerait l'œuvre de ses devenirs idéologiques, et celui d'une lecture strictement disqualifiante qui traiterait les textes comme de simples symptômes. En fait, le pari ici est le suivant : la psychanalyse permet de penser l'œuvre comme un dispositif, non pas de ce que l'auteur est, mais de ce que l'écriture fait.

La question du transfert est ici centrale à deux titres. D'abord, en tant que transfert qui s'instaure entre le texte et ses lecteurs, et non de l'auteur vers l'analyste. Deuxièmement, ce que j'avance procède bien sûr d'une lecture fragmentaire des écrits de Renaud Camus… mais pas seulement. Cette méthode trouve un écho clinique précis me concernant puisque l'un de mes analysants exclusivement attiré par des hommes racisés se consacre professionnellement à élaborer des argumentaires juridiques visant à restreindre l'accès au séjour des étrangers en

[78] Voir : « Proposition de résolution visant à condamner la théorie du "grand remplacement" présentée par Mme Sophie Taillé-Polian et M. Benjamin Lucas », enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 17 novembre 2023.

[79] A. MAHUET, « "Grand remplacement", "effacement civilisationnel"… À coups de théories d'extrême droite, l'administration Trump s'engage dans une stratégie anti-européenne », *France Info*, 06/12/2025, consultable ici : www.franceinfo.fr

[80] TATI-GABRIELLE, « De Tricks au Grand Remplacement : politique et homosexualité chez Renaud Camus », *Trou noir*, n° 5, mai 2020. Consultable ici : https://trounoir.org/De-Tricks-au-Grand-Remplacement-politique-et-homosexualite-chez-Renaud-Camus

France. Le paradoxe concernant Renaud Camus ne tient donc pas seulement à une contradiction subjective, mais à l'articulation – politiquement située – entre un choix d'objet minorisé et un discours de rejet. Notons que la psychanalyse a éprouvé de longue date la pertinence de cette méthode… depuis ce que Freud a nommé la *« petite psychanalyse »*[81] de Léonard de Vinci[82], Freud qui, lui aussi, se trouvait pris dans un dispositif dédoublé puisque, comme il l'écrivait à Jung le 17 octobre 1909, il recevait au même moment *« son homologue (sans son génie) ».*[83]

Enfin, cette lecture de Renaud Camus refuse toute téléologie. Il ne s'agit pas de lire rétrospectivement *Tricks*, paru en 1978 – accompagné d'une préface de Roland Barthes – qui installe l'auteur dans le paysage littéraire, comme préfiguration du Grand Remplacement,[84] mais de repérer quelques homologies structurales, des logiques de répétition et de déplacement, sans causalité linéaire.

Éléments biographiques et bibliographiques

Renaud Camus naît le 10 août 1946 à Chamalières (Puy-de-Dôme). Il est issu d'une famille bourgeoise de province et a étudié les lettres, la philosophie et les sciences politiques. Depuis les années 1990, l'homme vit dans le Gers, au Château de Plieux, sorte de Thébaïde du XIVe siècle, d'où il observe le monde pour en déplorer l'état. L'œuvre écrite, abondante, plutôt maniériste, est celle d'un observateur de son temps, volontiers moraliste, œuvre que l'auteur lui-même classe, entre autres choses, en *« Églogues »*, *« Élégies »*, *« Chroniques »*, *« Miscellanées »*, *« Topographie »*, etc. Son *« Journal »* est publié chaque année depuis 1986, ainsi que des romans, des écrits sur l'art, des guides de voyage et, bien sûr, une série d'écrits politiques, dont *Le Grand Remplacement* régulièrement réédité depuis 2010.[85]

Militant homosexuel à l'orée des années 1980, il est aussi chroniqueur pour le magazine *Gai Pied* de 1982 à 1986[86], et soutient à l'époque des positions dont la radicalité résonne encore pour nous aujourd'hui. Ainsi, lors de l'émission *Les Dossiers de l'écran*[87] en septembre 1984, on retient une argumentation globalement solide, articulant homosexualité et race. Renaud Camus y soutient que le problème n'est pas l'homosexualité en elle-même, mais sa condamnation sociale et sociétale, qu'il

[81] S. FREUD, C. G. JUNG, *Correspondance. Tome 1 : 1906-1909*, Paris, Gallimard, 1975, p. 342.
[82] S. FREUD, « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci », *Œuvres complètes. Psychanalyse*, tome X, Paris, PUF, 1993 (1910).
[83] L. LE CORRE, *L'Homosexualité de Freud*, Paris, PUF, 2017, p. 193.
[84] R. CAMUS, *Le Grand Remplacement. Introduction au remplacisme global*, Plieux, Chez l'auteur, 2019, 504 p.
[85] R. CAMUS, *Le Grand Remplacement. Cinquième édition*, Plieux, Chez l'auteur, 2019, p. 499-504.
[86] Les chroniques entre août 1982 et août 1983 ont été réunies en volume. Voir : R. CAMUS, *Chroniques achriennes*, Paris, P.O.L, 1984.
[87] Voir le site de l'INA : « Être gay en 1984, c'était comment ? », *Les Dossiers de l'écran*, consultable ici : https://www.youtube.com/watch?v=wClFAvBdU2U

qualifie de tare morale et de racisme anti-homosexuel, sur le modèle de l'antisémitisme. Si le propos n'est pas inédit – Freud, dès 1905, signalait que le problème n'était pas l'homosexualité mais son rejet social[88] – Camus en propose une formulation singulière. Il avance notamment une analogie entre le prétendu exhibitionnisme homosexuel et la situation des peuples colonisés, auxquels les colonisateurs reprochent de parler leur propre langue. Il évoque également les déportations d'homosexuels dans les camps d'extermination nazis, sujet alors à peu près absent dans le débat public.[89] Enfin, Camus souligne un trait spécifique de ce qu'il nomme le racisme anti-homosexuel : contrairement à d'autres formes de racisme, il prive souvent ses victimes de tout soutien familial, la famille étant fréquemment le premier lieu de la discrimination. L'argument sera repris, quinze ans plus tard, dans *Réflexions sur la question gay* par Didier Eribon, sans que la source camusienne ne soit mentionnée.[90]

J'indique ici que l'intervention télévisée de Renaud Camus, tout rigoureuse qu'elle soit, est travaillée également par un autre registre discursif qu'on retrouvera par la suite de manière plus sophistiquée. L'argument est solide, mais ce qui l'étaye l'est beaucoup moins. S'entendent des affirmations imprécises relevant davantage d'une doxa pseudo-rationnelle que du savoir : évocation de meurtres d'homosexuels en province, de suicides au nombre *« affolant »* imputés à l'Église, etc. Cette rhétorique doxique fonctionnera à plein lorsqu'il s'agira de dénoncer la *« subversion migratoire »* et le *« remplacement des peuples »*. Mais dans l'intervalle, Renaud Camus élaborera une rhétorique autrement plus complexe, qui pose l'écriture littéraire comme mode de connaissance du monde, opposé au discours de la science.[91]

« L'affaire Renaud Camus »[92], au début des années 2000, marque le moment où l'écrivain cesse d'être seulement un styliste du journal s'inscrivant dans la tradition de l'auteur diariste, pour devenir un *« cas »* politico-moral. Avec *La Campagne de France*, il met en scène une logique de comptage et de soupçon – notamment à propos de la présence jugée trop nombreuse de *« Juifs »* dans l'émission *Le Panorama*

[88] L. LE CORRE, *L'Homosexualité de Freud,* Paris, PUF, 2017, p. 11-27.

[89] Si les premières actions militantes pour la reconnaissance de la déportation homosexuelle commencent en 1978, notamment sous l'impulsion du journaliste et militant Jean Le Bitoux, il faut attendre 2009 et la thèse (publiée en 2011) de l'historien Régis Schlagdenhauffen pour un abord scientifique de ce sujet largement dénié. Voir : J. LE BITOUX, *Les Oubliés de la mémoire*, Paris, Hachette, 2002 ; R. SCHLAGDENHAUFFEN, *Triangle rose : la persécution nazie des homosexuels et sa mémoire*, Paris, Autrement, 2011.

[90] D. ERIBON, *Réflexions sur la question gay,* Paris, Fayard, 1999, p. 96. Le passage en question est celui-ci : « On peut cependant mentionner d'autres différences. Par exemple, un jeune Noir a toutes les chances de vivre dans une famille noire et donc d'être soutenu, en tant qu'il est victime du racisme, par le milieu familial, tandis qu'un jeune homosexuel a très peu de chances de vivre dans une famille gay ou lesbienne, et le stigmate ou l'injure qui lui sont renvoyés par le monde extérieur traversent également le milieu dans lequel il vit. Il doit la plupart du temps se dissimuler aux "siens" autant qu'aux "autres", et le "racisme" dont il est victime est inhérent à sa vie familiale autant qu'à sa vie extérieure. »

[91] Écouter « Le grand déménagement du monde », *Répliques*, France Culture, 10 juin 2017.

[92] R. CAMUS, *La Campagne de France*, Paris, Fayard, 2000, 507 p.

sur France Culture – qui installe durablement l'accusation d'antisémitisme. Cette controverse devient un scandale qui prend une ampleur nationale (pétitions, prises de position d'écrivains, d'éditeurs, d'universitaires) et provoque moins une ostracisation de Renaud Camus que son déplacement du champ littéraire d'avant-garde vers celui de la polémique : il endosse désormais une position d'intellectuel *« contre »*. Cette requalification signe, nous le verrons, ce que nous pourrions nommer une *conversion de position* fondée sur un rapport à la connaissance déduit d'une révélation.

Signalons enfin que l'homme a également une ambition politique puisqu'il s'est présenté par deux fois aux élections européennes et à la présidentielle de 2012, dix ans après avoir fondé le Parti de l'In-nocence, qui vise, à partir de son étymologie – *« nocense »* de *« nocere »* (la nuisance) – *« une absence (idéale) de nuisance »*.[93]

Le Grand Remplacement ou la fin d'un monde

D'abord, rappelons que ce que désigne la formule *« Grand Remplacement »* n'est pas nouveau. Comme l'indique Pierre-André Taguieff [94], le *« Grand Remplacement »* n'est pas une invention *ex nihilo* mais un recyclage, c'est-à-dire la mise en forme contemporaine d'un imaginaire ancien, dégradé dans sa dimension eschatologique – il s'agit moins de la fin **du** monde que de la fin **d'un** monde – déjà structuré par des schèmes comme la submersion, la colonisation inverse, l'invasion et la disparition d'un peuple. Pour aller à l'essentiel, Renaud Camus se situe dans une généalogie où l'on croise, par exemple, Gobineau et ses obsessions concernant la dégénérescence et la disparition d'un peuple, Vacher de Lapouge et la question de la pureté biologique, Barrès et l'opposition autochtones/allogènes, etc. Autrement dit, Renaud Camus n'invente pas ce répertoire mais il le condense et le modernise.

De même, il faut se souvenir qu'il existe une autre tradition, bien repérée par Didier Eribon[95], qui concerne ce qu'il nomme l'antisémitisme gay, où, de Jouhandeau à Camus, on retrouve la même configuration complexe : comment un groupe historiquement stigmatisé peut, à son tour, produire de l'abjection en construisant un autre à haïr.

Enfin, citons les travaux de Jasbir K. Puar, qui propose, avec ce qu'elle nomme l'homonationalisme, un montage politico-discursif dans lequel certaines formes d'acceptation ou de visibilité homosexuelles sont intégrées au récit national, non pas

[93] Site web du Parti de l'In-nocence : www.in-nocence.org consulté le 25/12/2025.
[94] P.-A. TAGUIEFF, *Le Grand Remplacement ou la politique du mythe. Généalogie d'une représentation polémique*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022, 325 p.
[95] D. ERIBON, « L'abjecté abjecteur. Quelques remarques sur l'antisémitisme gay des années 1930 à nos jours », *Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Fayard, 2003, p. 169-206.

au nom d'une émancipation universelle, mais comme marqueur de modernité opposé à des altérités racialement et culturellement construites comme arriérées, dangereuses ou incompatibles (souvent l'*« arabe »*, le *« musulman »*, l'*« immigré »*). Dans ce cadre, la figure de l'homosexuel devient un signe de civilisation : la nation se donne comme tolérante et progressiste, et l'acceptation des gays fonctionne comme capital moral pour légitimer un discours sécuritaire, anti-immigration ou islamophobe. L'homosexualité peut ainsi être instrumentalisée comme preuve d'Occident.[96]

J'en viens à Renaud Camus. C'est donc le 26 novembre 2010 à Lunel dans l'Hérault qu'il évoque pour la première fois en public cette *« théorie »* du Grand Remplacement, terme placé entre guillemets car il ne s'agit pas tant d'une théorie que d'une formule devenue slogan qui traduit une représentation dont les fondements n'ont pas grand-chose de théorique au sens, par exemple, de Bourdieu.[97] Or, Renaud Camus est aux antipodes de cette démarche, proposant un rapport à la connaissance résolument non scientifique. D'ailleurs, sur cette formule, qui est aussi le titre de la conférence de Lunel, Renaud Camus indique que c'est précisément dans cette ville *« il y a une quinzaine d'années, que le phénomène [l'a] frappé par la force de son évidence et [qu'il a] conçu l'expression. »*[98]

Si j'osais, je dirais que la dimension mythologique ici saute aux yeux. Qu'est-ce à dire ? Que la route de Lunel est son chemin de Damas. Ici tout est affaire de révélation. Il ne voyait pas, il a vu. Bien sûr, Lunel n'est pas Damas et la vision de Camus est, elle, sans épreuve. Paul tombe, devient aveugle, doit traverser l'opacité, puis seulement ensuite, réapprendre à voir. Chez Camus, au contraire, la révélation est immédiate, confortable, et surtout auto-garantie : il visite un village de l'Hérault, il *« voit »* un peuple, et ce *« voir »* fait office de preuve. À partir de là, tout est scellé : le regard devient argument, l'évidence devient démonstration. D'ailleurs, Camus accentue l'effet de révélation de son propos en dédiant son ouvrage *Le Grand Remplacement « aux deux Prophètes Enoch Powell et Jean Raspail »*, l'un est un conservateur britannique connu pour son discours *« Les rivières de sang »* où il dénonçait l'immigration du Commonwealth ; l'autre est l'auteur d'un roman, *Le Camp des Saints*, paru en 1973 et qui met en scène l'arrivée en France d'une

[96] J. K. PUAR, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, 153 p.
[97] Bourdieu : « La théorie constitue l'instrument par excellence de cette rupture, en tant qu'elle permet de construire l'objet contre les évidences premières et les prénotions. » Voir : P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON, J.-C. PASSERON, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968, p. 27.
[98] R. CAMUS, « Le Grand Remplacement. Conférence de Lunel », *Le Grand Remplacement. Cinquième édition*, Plieux, Chez l'auteur, 2019, p. 85-88 : « J'étais dans de vieux villages de l'Hérault, donc, de vieux gros villages ronds et fortifiés, aux rues étroites, aux maisons serrées de guingois les unes contre les autres, et qui en l'an mil avaient déjà, pour beaucoup d'entre eux, une solide expérience du monde ». Il poursuit : « C'était avant la France diront certains. Peut-être. Quoiqu'il en soit maintenant, c'était *après*, aurait-on pu croire : parce qu'aux fenêtres et sur les seuils de ces très vieilles maisons, le long de très vieilles rues, apparaissait presque exclusivement une population inédite en ces parages, et qui par son costume, par son attitude, par sa langue même, semblait ne pas lui appartenir mais relever d'un autre peuple, d'une autre culture, d'une autre histoire. Et dans Lunel, qui n'est pas un village, c'était cette même impression très troublante d'avoir changé de monde sans être sorti de l'ancien (…) »

immense flotte de migrants venus du Sud, entraînant l'effondrement moral et politique des institutions. Ce livre aux accents prophétiques – jusqu'à son titre ! – est un succès dans les milieux d'extrême droite.

Tricks : érotologie du même et fantasme achrien

J'en viens à *Tricks* et au fantasme achrien. *Tricks,* qui se présente comme une série de 45 récits (pour la version définitive), occupe, il me semble, une place singulière dans l'histoire de la littérature homosexuelle française : à la fois journal, archive du désir et dispositif formel où la rencontre devient une unité répétable. Le titre désigne, en argot américain, une rencontre sexuelle ponctuelle, souvent anonyme – un *« plan »*. Camus transforme ce terme en cellule narrative : le *trick* est un événement bref, noté, quasi documenté, qui permet au texte d'articuler intimité et série, singularité et répétition.

C'est dans cette logique que se situe la modernité de *Tricks* par rapport à des textes d'auteurs qui ont précédé Camus : Marcel Proust, que travaille la question du secret ; André Gide, celle de la confession (voir *Corydon*) ; Marcel Jouhandeau, l'abjection et la culpabilité ; ou encore Jean Genet, à l'écriture épique et transgressive. L'ouvrage de Renaud Camus neutralise en grande partie la psychologie et substitue au récit un montage fragmentaire, sériel, itératif à un moment où, dans la ville – la grande ville américaine ou européenne – émerge une nouvelle sociabilité gay avec l'ouverture des premiers bars avec backroom comme, par exemple, le Manhattan dans le Ve arrondissement de Paris.

Cette modernité est aussi érotologique puisque *Tricks* installe un modèle qui rompt avec le vieux trope actif/passif, historiquement saturé de hiérarchies et d'assignations : virilité/féminité, éraste/éromène, enculeur/enculé. Camus configure l'éros autrement : anonymat, circulation, réversibilité, symétrie. Or ce déplacement, potentiellement libérateur, qui liquide la question (idiote) de qui fait la femme, s'accompagne d'un geste plus ambivalent : Camus opposera plus tard son érotologie à ce qu'il nomme un éros *« méditerranéen »* (euphémisation du terme *« arabe »*), qu'il polarise avec la figure de la folle et qu'il rejette, montrant que l'idéal du texte n'est pas l'altérité, mais une forme d'homogénéité. Le partenaire est souvent moins rencontré comme altérité (à la différence de Guy Hocquenghem dans son essai intitulé *La Beauté du métis*[99]) que reconduit comme double, variante d'un type, miroir rassurant qui renvoie des traits fétichisés : musclé, poilu, moustachu. Avec *Tricks* c'est du pareil au même : non pas seulement la répétition des actes, mais la répétition du semblable. Camus, dans plusieurs textes, situe explicitement cette érotologie sous le

[99] G. HOCQUENGHEM, *La Beauté du métis, réflexion d'un francophobe*, Paris, Serge Safran éditeur, 2015, 248 p.

signe d'une importation américaine, le *« clone »*, celui que l'on croise dans les rues de Castro à San Francisco, dont il fait un opérateur de structure permettant de discriminer, d'isoler un certain rapport au désir en se protégeant de ce qui excède, dérange ou dissone.

C'est ici qu'il nous faut parler du terme *« achrien »* et de ce qu'il nous apprend de la logique du fantasme qui s'en déduit pour Renaud Camus. Le terme est forgé en 1978, dans le roman *Travers*[100] avec l'hétéronyme Tony Duparc[101] :

> *[…] Achrien et achrienne désigneront donc ici, à partir de maintenant, les individus sexuellement attirés par leur propre sexe, et tout ce qui se rapporte à eux : l'on substituera ces mots, désormais, à tous leurs synonymes éventuels.*[102]

Trois remarques avant d'examiner de plus près cette définition. Première remarque concernant l'innovation lexicale de Renaud Camus. La pratique n'est pas nouvelle dans le champ LGBTQI+. Comme je l'ai indiqué dans mon ouvrage, *L'Homosexualité de Freud*[103], l'innovation lexicale liée à l'homosexualité constitue un enjeu central de l'histoire des sexualités, dans la mesure où les mots participent à la production même des catégories qu'ils prétendent décrire. Ainsi, le XIXe siècle se caractérise par une floraison de néologismes savants (inversion, uranisme, homoérotisme, pour n'évoquer que les plus connus), issus des discours médicaux et sexologiques, visant à stabiliser et à normer les conduites sexuelles. En tension avec cette entreprise classificatoire se développent des usages lexicaux non savants, militants ou littéraires, qui cherchent à se réapproprier ou à contourner ces désignations ; citons, par exemple et pour rappel, les noms de Karl Maria Kertbeny (inventeur du terme *« homosexualité »*), Magnus Hirschfeld (et sa théorie du troisième sexe), Edward Carpenter, Marc-André Raffalovitch[104], etc. L'invention de Renaud Camus s'inscrit donc dans ce champ conflictuel tout en s'en démarquant : le néologisme *« achrien »* ne vise ni la médicalisation ni la revendication identitaire, mais une soustraction à l'historicité même des catégories sexuelles. Une phrase l'illustre à propos de *Tricks*. Renaud Camus écrit :

---

[100] R. CAMUS, T. DUPARC, *Travers. Roman*, Paris, Hachette, 1978, 280 p.

[101] Dans ses Églogues, Renaud Camus utilise des pseudonymes ou hétéronymes qui évoquent l'écrivain Tony Duvert : le deuxième livre est signé Denis Duvert, le troisième Renaud Camus et Tony Duparc, le quatrième Jean-Renaud Camus et Denis Duvert, le cinquième de J.R.G Le Camus et Antoine Duparc et le sixième de J-R-G du Parc & Denise Camus. Voir : R. CAMUS, T. DUPARC, *Travers*, Paris, Hachette, 1978.

[102] R. CAMUS, *Notes achriennes*, Paris, Hachette P.O.L, 1982, p. 13-14. Notons qu'il s'agit-là d'une autocitation : R. CAMUS, T. DUPARC, *Travers*, Paris, Hachette, 1978, p. 86-94.

[103] L. LE CORRE, *L'Homosexualité de Freud*, Paris, PUF, 2017, p. 111-121. Voir également : « La geôle des mots : quelques aspects historiques des liens critiques entre psychanalyse et homosexualité », *Figures de la psychanalyse*, 2026/1, p. 177-186.

[104] P. CARDON, *Discours littéraires et scientifiques fin de siècle. La discussion sur les homosexualités dans la revue* Archives d'anthropologie criminelle *du Dr Lacassagne (1886-1914). Autour de Marc-André Raffalovitch*, Paris, Orizons, 2008, 318 p.

Ce livre essaie de dire le sexe, en l'occurrence l'homosexe, comme si ce combat-là était déjà gagné, et résolus les problèmes que pose un tel projet : tranquillement.[105]

Ce geste lexical, qui cherche moins à nommer qu'à désactiver la nomination, rappelle que l'histoire du lexique de l'homosexualité n'est pas un simple processus d'accumulation, mais un ensemble de stratégies discursives où se rejouent les rapports entre langage, pouvoir et subjectivation.

Deuxième remarque : il n'est pas inutile, compte tenu de ce que l'on sait des inflexions ultérieures de l'œuvre – et sans céder à la facilité téléologique – de rappeler comment Renaud Camus en vint à forger le terme ***achrien***. Fort du principe saussurien de l'arbitraire du signe, l'écrivain choisit de s'en remettre au hasard, mais à un hasard dûment réglé : *« Ouvrons donc sept fois un livre […] et prenons chaque fois la première lettre de la page gauche »*.

D'accord. Mais quel livre ?

Le livre en question, attrapé à portée de main, n'est autre qu'***Isolde 39***, biographie de Germaine Lubin[106], diva parmi les divas, wagnérienne, dont la carrière fut brisée du fait de ses accointances avec l'Allemagne nazie – détail biographique qui ajoute rétrospectivement une saveur pour le moins rance à l'expérience. L'essai ne donnant rien de probant, Camus se rabat sur une autre procédure automatique : laisser venir sept mots, les premiers à l'esprit.[107] De cette série hétéroclite surgit achrien, comme si le terme s'était finalement imposé à la faveur d'un double hasard, à la fois méthodique et légèrement embarrassant.

Troisième remarque : Claude Courouve signale que le mot connaît une fortune militante limitée mais significative, en particulier dans certains milieux intellectuels et étudiants. Il est repris, à partir des années 1980, par des associations comme le *« Groupe Achrien des Grandes Écoles »*, le GAGE à Paris ou *« Les Nouveaux Achriens »* à Bordeaux, où il fonctionne à la fois comme marque de distinction culturelle, signe d'appartenance lettrée et tentative de réélaboration symbolique de l'homosexualité hors des cadres médicaux ou identitaires dominants. Cette circulation atteste d'un moment de flottement terminologique, antérieur à l'hégémonie du mot *« gay »* dans l'espace français. Notons toutefois que le terme tombe très vite en désuétude.[108]

---

[105] R. CAMUS, *Tricks*, Paris, P.O.L, 1978, p. 19.

[106] S'agissant d'une biographie de Germaine Lubin, voir : N. CASANOVA, *Isolde 39. Germaine Lubin*, Paris, Flammarion, 1974, 247 p.

[107] Il s'agit de « *Diane, archer, marque, échange, transe, signe, vol* » et d'en retenir les sept lettres qui apparaissent le plus. Voir : R. CAMUS, *Notes achriennes*, Paris, Hachette P.O.L, 1982, p. 13-14.

[108] Si Claude Courouve en propose une notice dans son *Vocabulaire de l'homosexualité masculine* paru en 1985, celle-ci ne figure plus dans son *Dictionnaire français de l'homosexualité masculine*, dictionnaire en ligne qui recense consciencieusement les productions lexicales du champ LGBTQI. Voir : C. COUROUVE, *Vocabulaire de*

Je répète la définition du terme *« achrien »* :

> *[…] Achrien et achrienne désigneront donc ici, à partir de maintenant, les individus sexuellement attirés par leur propre sexe, et tout ce qui se rapporte à eux.*

On ne saurait trop insister sur la formulation. Camus ne désigne pas les individus sexuellement attirés par des personnes de même sexe. Non, ce qu'il vise, ce sont des individus *« sexuellement attirés par leur propre sexe »*. La différence est décisive. Là où la première définition engage une relation à l'autre – fût-il du même sexe –, la seconde replie le désir sur le ***même*** ou, plus exactement, sur ***du même*** : sur une forme de circularité narcissique où l'altérité est neutralisée. Ce glissement lexical n'est évidemment pas anodin : il nous ouvre d'emblée une piste privilégiée pour comprendre la logique du fantasme ici à l'œuvre.

Dans la lecture de Lacan que propose Markos Zafiropoulos dans *Lacan presque queer*[109], le fantasme se laisse saisir comme un opérateur de clôture : non pas une production imaginaire secondaire, mais une solution structurale face à un point de réel : celui d'une jouissance non tempérée – la jouissance de la mère, à entendre comme l'une des figures de Das Ding –, avec son risque d'intrusion, de captation et de saturation subjective par l'Autre. Le fantasme ne représente pas cette jouissance : il s'y oppose par constitution d'une scène, d'une cage, d'une prison de verre. De verre, parce que rien n'y apparaît tout à fait comme contrainte ; le fantasme est d'autant plus efficace qu'il se confond, de manière trompeuse, avec l'évidence du désir dont il soutient l'illusion.

Si l'on transpose cette logique au dispositif camusien de *Tricks*, le livre cesse d'être un simple *« journal sexuel »* : il se révèle comme une mise en série de la rencontre et, plus précisément, comme une mise en série du même. L'image du *« clone »* est ici décisive, non comme stéréotype sociologique, mais comme opérateur formel de réduction de l'altérité. Le partenaire est convoqué sous le régime du semblable, de la variante, du typable. La modernité du texte, à cet égard, n'est pas seulement thématique ; elle tient au fait que la scène du désir s'organise comme archive et répétition, et que la rencontre est traitée comme occurrence. L'érotique du même donne consistance au désir, mais au prix d'une neutralisation de l'Autre comme événement.

---

l'homosexualité masculine, Paris, Payot, 1985, p. 38-39 ; du même : *Dictionnaire français de l'homosexualité masculine – lexique et connotations – langue, littérature et histoire,* où l'entrée « achrien » n'apparaît plus, sauf dans la chronologie des désignations relatives à l'homo- et l'hétérosexualité masculines, pour l'année 1978, aux côtés du terme « gai », p. 492-493. Consulté le 01/01/2026 ici : https://
www.languefrancaise.net/dev6/uploads/Argot/C/Courouve1985/Courouve.DFHM-libre.pdf

[109] M. ZAFIROPOULOS, *Lacan presque queer. L'éthique de l'homme occidental et les buts moraux de la psychanalyse*, Toulouse, Érès, 2023, 207 p.

Un travail plus abouti devrait reprendre ce point en situant l'objet petit a mobilisé par ce montage : le regard dans sa double modalité, voir et être vu. La série chez Renaud Camus n'est pas seulement répétitive : elle est scopique, au sens où elle institue une économie de reconnaissance, de comparabilité, de lisibilité du corps. Le *« clone »* est un corps regardable parce qu'il est déjà dans l'image. De même, j'évoquais la vision dans le village de l'Hérault et son effet de dévoilement aux accents mystiques, confirmant ici le rôle d'un opérateur scopique.

Comment s'opère le passage d'une bulle[110] à l'autre, celle d'une cave au fond d'un bar gay à celle d'un monde, l'Occident ? Sans doute peut-on y voir un effet de l'homologie de structure entre un dispositif érotique et le basculement ultérieur du discours de Renaud Camus, effet qui n'est autre qu'un **effet de clôture**.

Deux traits cliniques homologues en rendent compte. Le premier est signalé par Jean Allouch, qui repère que, dans Tricks, il n'y a pas un seul orgasme rectal dans les 45 récits. Il précise :

> *Cet acte reste de tous ceux qui sont décrits le moins évident. […] Il faut à Camus pouvoir passer d'un geste à l'autre, d'une posture à l'autre, […] bref, varier, explorer quelque chose comme un ensemble de possibilités.*

Ainsi, signale Allouch :

> *L'acte de pénétrer ou d'être pénétré s'inscrit-il […] dans cette recherche d'une sorte de globalité des corps mis en jeu, voire de totalité des actes.*

Allouch conclut à propos de la logique du fantasme ici à l'œuvre :

> *La non-existence de l'orgasme rectal serait une sorte de barrière ultime qui, si elle était levée, ferait que la sexualité serait toute, toute là, toute ça, toute dans un corps lui-même totalisé, toute envahissante, occupant tout le temps.*[111]

L'autre trait clinique concerne ce qui est déjà la vision du monde de Renaud Camus. Nous sommes en 1996. Il s'agit d'un détail – presque rien – qui s'entend dès les premières secondes du documentaire *Renaud Camus : les chemins de la solitude*.[112] La caméra glisse sur un coteau de Lomagne ; Purcell, *Music for a While*, installe une gravité douce ; et Camus, recueilli, prononce :

---

[110] Sur le thème de la bulle, voir (le très stimulant) : P. ZAOUI, *Beautés de l'éphémère. Apologie des bulles de savon*, Paris, Éditions Points, 2025, 186 p.

[111] J. ALLOUCH, *Le sexe du maître. L'érotisme d'après Lacan,* Paris, Exils éditeur, 2001, p. 82-83.

[112] *Renaud Camus : les chemins de la solitude*, réalisé par Bruno Aguila et Philippe Simeon, Paris, Key Light 1996, 52 minutes.

Je me souviens que ma mère n'avait pas de plus grande admiration que celui de la devise de la Maison d'Orange qui est Je maintiendrai… et peut-être qu'au fond écrire c'est prendre à son compte cette devise.

Celui de la devise, non pas *celle*. Une faute d'accord minuscule. Mais ici elle devient un événement, parce qu'elle touche à l'orgueil même du dispositif au point qu'on en oublie le message : l'écrivain virtuose, tout gidien de tenue ; le gardien sourcilleux des délicatesses du français contemporain ; l'intraitable dénonciateur des solécismes… laisse passer cette scorie dans une prise qu'il eût suffi de refaire. Comme une tache graisseuse sur une vitre – celle de la prison de verre peut-être – insignifiante mais polarisante, car désormais tout le paysage est vu à travers elle. Et l'ironie, irrésistible, se scelle d'elle-même : au moment précis où Camus invoque *Je maintiendrai*, il maintient – obstinément – l'erreur. Et l'on se dit alors que le purisme n'est peut-être pas ici le culte du bon usage, mais l'art plus inquiétant de faire passer une nécessité subjective pour une règle de langue. Elle est ici, selon moi, la barrière érigée par Camus dans sa défense d'un peuple, à l'instar de cette clôture identifiée par Allouch concernant les plans de *Tricks*, dans cette faute d'accord maintenue qui fait sans doute barrière à quelque chose d'un trop de jouissance de la mère… précisément. Pourquoi ? Parce que pour Camus, cette faute de français improbable fait que la langue, sa langue, devient territoire. *Maintenir* comme opération première. L'on pourrait y lire une figure condensée de ce qui se joue ailleurs : une solution de clôture avec son ratage, soutenue par une fidélité au signifiant, et dont le coût est assumé.

Pour conclure rapidement, ce que mon travail ne dit pas suffisamment, ce sont les raisons de l'efficacité de la collectivisation du fantasme achrien de Camus. Relevons toutefois que si le terme est tombé en désuétude, ce qu'il désigne a, en revanche, rencontré un écho international. Écho dont l'efficace totalisante n'est pas sans lien avec un régime de véridiction d'ordre mythologique – à entendre ici comme la collectivisation d'un fantasme – dont les ressorts sont à chercher du côté d'un symbolique instaurant ce qu'on pourrait nommer une extension du domaine de la lutte. Au final, j'espère avoir su vous montrer que l'écriture de Renaud Camus vise à suturer le manque, à empêcher l'altération symbolique dans un mouvement où la faute de français devient une sorte de point de capiton qui fixe Renaud Camus à un territoire. La langue comme territoire, donc… disons plutôt comme terroir… Renaud Camus qui fait siens les mots de sa mère : elle voulait maintenir, il maintient. Le réel ici n'est plus ce qui résiste mais ce qui confirme.

LES HOUSES DANS LE MOUVEMENT CHOREGRAPHIQUE DU VOGUING ET LEURS ARTICULATIONS AVEC LES CHAMPS PSYCHANALYTIQUES

FAIRE FAMILLE AUTREMENT ?

MARC-ANTOINE BOURDEU

La famille dont nous allons traiter est ici celle du Voguing, ce mouvement chorégraphique né dans les années 1970 dans des clubs fréquentés par des gays latinos et afro-américains, essentiellement à Harlem, à New York. On peut en rattacher les sources à l'essor du mouvement culturel, artistique et intellectuel afro-américain, la Harlem Renaissance, dans les années 1920 et 1930, qui a fortement soutenu l'existence et la vitalité des communautés homosexuelles, drag et trans de Harlem. Ce sont ces foules de jeunes personnes marginalisées, noires, latinos et homosexuelles, qui composent ce mouvement chorégraphique, aujourd'hui inscrit dans la culture populaire. Le Voguing s'inspire des poses de mannequins dans les magazines de mode comme Vogue, dont il a tiré son nom ; il est devenu une danse originale mêlant gestuelle stylisée et performance dramatique. C'est une danse porteuse de revendications politiques, créée en réaction au racisme, à l'homophobie et à la transphobie.

La House : un modèle original de famille de substitution

Le mouvement du Voguing est structuré autour d'un élément central : la House, qui représente une nouvelle famille pour les jeunes danseurs qui s'y rassemblent. C'est la création de cette structure « familiale » qui fait la spécificité de ce mouvement chorégraphique et que l'on ne retrouve nulle part ailleurs en danse. Prenant pour modèle la cellule familiale traditionnelle, ces houses sont dotées à leur tête de « pères » et de « mères », *Fathers* et *Mothers*, tout en troublant les identités genrées puisque ces fonctions peuvent être tenues par des hommes, des femmes, des drag queens, des drag kings, des hommes ou des femmes trans, etc. Ils sont désignés en fonction de leur expérience, de leur reconnaissance par la communauté du Voguing et des distinctions qu'ils ont obtenues : Star, Statement, Legend, Icon. Ce sont des signifiants qui vont permettre un « transfert de travail ».

Les « mères et les pères » ont la responsabilité des « kids de la House ». Ils enseignent et transmettent les mouvements de danse, dirigent les entraînements pour les compétitions, recrutent les nouveaux membres et enseignent les règles, l'histoire et l'éthique du Voguing. Ces parents jouissent d'un grand prestige auprès des membres de la famille, ce qui leur donne beaucoup d'ascendant et une légitimité pour diriger la House. Ils exercent un rôle de leader au sens où Freud l'expose dans son ouvrage *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, publié en 1921 et traduit en français par *Psychologie des masses et analyse du moi*. Ils représentent une figure d'autorité faisant l'objet d'une idéalisation qui renforce la cohésion du groupe. Ils sont un modèle d'inspiration artistique et motivent les jeunes à se dépasser.

Dans les années 1980, aux États-Unis, intégrer une House signifiait vivre en communauté au sein d'une maison ou d'un appartement. Chantal REGNAULT, photographe française installée à New York dans les années 1980, a réalisé des portraits de Vogueurs et rencontré les Houses. Ce travail a fait l'objet d'une publication, *Voguing and the House Ballroom Scene of New York City 1989–92* :

> *Dans ces houses, il y avait un vrai rôle de famille alternative puisque nulle part ailleurs ils ne pouvaient exister. Beaucoup de jeunes souvent gays avaient été virés de leurs familles biologiques. La house était un espace familial avec une personne plus âgée avec de l'expérience, la Mother ou le Father. Les « maisons » étaient de véritables familles alternatives, et les « mères » qui s'occupaient d'eux étaient réellement impressionnantes. Tout le monde les respectait.*[113]

> *Elles accueillaient ces jeunes homosexuels noirs et latinos rejetés par leurs familles biologiques, victimes d'abus, vivant à la rue, pris dans la toxicomanie et la prostitution, confrontés à la discrimination sociale et raciale et à la misère économique.*[114]

Le documentaire *Paris Is Burning*, réalisé entre 1985 et 1990 par Jennie Livingston, constitue un document précieux et unique dans l'histoire de la danse pour décrire les Houses et les ballrooms new-yorkais de cette époque.

Il s'agit de séquences dansées et d'entretiens avec des Vogueurs, des drags, des travestis et de jeunes homosexuels latinos et noirs, qui mettent en lumière la précarité sociale, la misère, le recours à la prostitution pour vivre, la vie dans la rue et ses dangers, ainsi que l'usage de drogues[115].

[113] C. REGNAULT, *Voguing and the House Ballroom Scene of New York City 1989–92*, Londres, Soul Jazz Books, 2011.
[114] Ibidem.
[115] Diffusion d'un extrait de *Paris Is Burning, 23 min 25 s à 25 min 23 s.*

Quelques repères psychanalytiques sur la famille

Dès 1936, Lacan parle de la famille dans son texte « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu ». Il décrit la structure familiale comme une structure nucléaire fondée sur le concept d'alliance. Lacan radicalise une thèse qu'il reprend de l'anthropologie : la famille nucléaire correspond à une forme minimale non pas de parenté, mais d'alliance.

Plus près de nous, il traite de la famille comme d'un espace où le sujet est introduit à un ordre symbolique régi par le langage. En 1969, dans la *Note sur l'enfant*, adressée à Jenny Aubry, Lacan utilise les termes suivants : *« famille conjugale »*, *« structure familiale »*, *« couple familial »*, pour nous rappeler que l'enfant naît, avant tout rapport sexuel, dans le désir du couple parental, bien avant sa conception même[116]. Lacan, dans cette fameuse *Note sur l'enfant*, nous appelle à penser le père et la mère comme des fonctions, sans préjuger du sexe biologique ni du contexte familial.

Cette approche permet d'appréhender les nouvelles organisations familiales, monoparentales, homoparentales et transparentales, de notre contemporain.

La House : une famille pour se reconstruire

Cette reprise d'une forme de structure familiale traditionnelle peut interroger, car il s'agit le plus souvent de jeunes gens en rupture avec leur famille d'origine. Pourquoi rechercher d'autres parents, alors que les siens sont vécus comme rejetant, insatisfaisants, insuffisants, violents ou abusifs ? En fait, la House dans le Voguing peut être vue comme une réinterprétation de la structure familiale et sociale. Ces familles constituent une proposition sociale alternative au modèle de la famille conjugale. Elles permettent de constituer un espace singulier de création artistique dans lequel une expression des blessures de son histoire peut se réécrire au travers de la danse. C'est la production d'un geste artistique dansé, élaboré dans une communauté, regardé et entendu par d'autres, qui peut servir d'appui — même si celui-ci est insuffisant, incomplet ou temporaire — au sujet, pour se soutenir de lui-même.

Les histoires de vie de ces danseurs sont souvent douloureuses et traumatiques, notamment durant l'enfance et l'adolescence, puis du fait de violences sociétales racistes et/ou homophobes. Chez les adolescents, le taux de suicide est très important chez les jeunes homosexuels ou bisexuels par rapport aux jeunes hétérosexuels, bien souvent en raison d'un harcèlement scolaire lié à une orientation homosexuelle ; cette

[116] J. LACAN, « Note sur l'enfant » (1969), in *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

prévalence est encore plus élevée chez les jeunes gens qui se disent « trans »[117]. Par la danse, les Vogueurs viennent mettre en mouvement la question de savoir comment continuer à vivre. C'est leur inscription et leur engagement dans le collectif « familial » de la House qui permettent cette élaboration. La psychanalyste Patricia GHEROVICI écrit :

> *Une des leçons les plus importantes que j'ai apprises ces dernières années en travaillant avec des personnes qui se définissent comme trans aux États-Unis est que pour eux le problème clé ne porte pas tant sur le genre que sur une question qu'il faut bien appeler de vie ou de mort (…) Ce qui est en jeu, c'est moins la fluidité du genre que de pouvoir trouver une manière d'être, une façon d'exister.*[118]

Au Brésil, par exemple, l'homophobie dans les favelas est telle que les assassinats d'homosexuels constituent une réalité. L'association ANTRA de personnes LGBT et trans alerte sur le fait que la violence homophobe conduit de nombreux adolescents, le plus souvent noirs et pauvres, à se faire opérer pour pouvoir survivre dans un climat où il vaudrait mieux être trans que gay, y compris pour des personnes qui, dans un milieu plus favorisé, auraient pu vivre une homosexualité acceptée ou tolérée. Il est donc bien question de vie ou de mort.

0

La* House*, un espace de revendication politique

Performer les genres et lutter contre le racisme

Les travestis et les drag queens noires et latinos jouent un rôle central dans la naissance du Voguing. Dans les années 1960, la figure légendaire de la drag queen Crystal LaBeija est centrale dans la création de ce mouvement. En effet, les concours de drag étaient dominés par des participantes et des juges blancs. À cette époque, les États-Unis sont encore marqués par des législations de ségrégation raciale. LaBeija, se sentant discriminée en raison de la couleur de sa peau lors d'un concours, fonde la première House, en devient la *Mother* et lance le Voguing avec une catégorie destinée aux drag queens, le Vogue Fem.

Les drag queens noires ont été soutenues par le mouvement de la Harlem Renaissance des années 1930, mouvement intellectuel et artistique afro-américain. Elles ont participé aux luttes pour les droits civiques des Noirs avec Martin Luther King et Malcolm X.

---

[117] F. BECK, J.-M. FIRDION, S. LEGLEYE, M.-A. SCHILTZ, *Les minorités sexuelles face au risque suicidaire. Acquis des sciences sociales et perspectives*, nouvelle éd., Saint-Denis, INPES Éditions, 2014.
[118] P. GHEROVICI, *Transgenre : Lacan et la différence des sexes*, Paris, Éditions Stilus, 2021.

En 1969, Marsha P. Johnson, une drag queen noire transgenre, donne le signal de départ des émeutes de Stonewall à New York, qui initient les luttes pour les droits des personnes LGBT. Elle fonde l'association STAR pour aider les jeunes travestis et trans noirs et latinos sans abri.

Performer les genres comme outil de revendication politique contre la domination des normes sociales est au centre du Voguing. Les drag queens y occupent une position centrale, souvent comme *Mothers* des *Houses,* mais aussi par la catégorie de danse qu'elles développent, le Vogue Fem : c'est un style exubérant et dramatique qui met en avant la féminité et des performances expressives inspirées des poses de mannequins des défilés de haute couture, revendiquant le glamour et la théâtralité.

Vinii REVLON, « Father » de la House REVLON à Paris, a un statut reconnu de « Legend » dans le Voguing, le premier en France. Il est noir, d'origine franco-congolaise. Dans un entretien enregistré aux Ateliers Médicis, il est interviewé par la chorégraphe Bintou DEMBÉLÉ, qui lui demande : *« quelle est ta langue ? »*.

> *Ma langue c'est le Voguing […] Le Voguing me définit, je peux aller chercher ma féminité comme mon côté masculin, le Voguing qui est une danse ultra féminine à renforcer mon côté masculin, ça a été étonnant pour moi quand j'étais petit j'étais très efféminé, cette danse est venue chercher mon côté masculin*[119]

Judith BUTLER s'intéresse au Voguing dans son ouvrage *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du « sexe »*. Pour elle, les danseurs, au travers de leurs chorégraphies, réalisent un déplacement dans les champs sociaux, genrés et raciaux dans lesquels ils sont assignés par la société, pour opérer un déplacement politique. Pour Judith BUTLER, le Voguing n'est pas une imitation du genre : il n'exprime pas un désir de correspondre ou d'imiter, mais constitue une performance qui permet d'habiter différemment les genres, de les parler autrement, de les faire vivre hors de leurs contraintes sociales et biologiques[120].

Les apports de la psychanalyse lacanienne, notamment à partir des formules de la sexuation, permettent d'éclairer davantage ces problématiques, en ce que le biologique est dépassé pour définir l'appartenance à un sexe et que cette définition se fait plutôt à partir des modes de jouissance du sujet parlant. En effet, comme nous le dit Gisèle CHABOUDEZ, la psychanalyse a depuis longtemps :

[119] B. DEMBÉLÉ, « Palabres – épisode 2 : Voguing avec Vinii Revlon», *Ateliers Médicis*, 2020, 52 min.
[120] J. BUTLER, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. Charlotte Nordmann, Éditions Amsterdam, 2009.

> *Annoncé que le sexe psychique, comme choix involontaire et inconscient, ne dépend pas totalement du sexe anatomique, et qu'il répond de telle ou telle façon, en y objectant plus ou moins, à ce qui est imposé par les discours et le désir de l'Autre.*[121]

De même, dans son ouvrage *Lacan presque queer*, Markos ZAFIROPOULOS met l'accent sur la place du fantasme dans la psychanalyse lacanienne, plutôt que de soutenir le concept de « différence des sexes » :

> *Dans le séminaire, l'Éthique de la Psychanalyse, l'opposition principale n'étant plus masculin / féminin mais Chose / Phallus ou Moi idéal…et ceci vaut pour tous les sujets hétérosexuels ou LGBTQIA+, la cage peut être la plus prégnante n'est donc pas celle de l'épistémologie binaire de la différence des sexes, inscrite dans la culture que celle du fantasme refermé par le sujet sur lui-même…*[122]

La House, un espace artistique permettant une sublimation

Comme discipline artistique, la danse opère un processus sublimatoire de déplacement subjectif : elle permet de transformer la pulsion en une création artistique, esthétique et partageable. Elle inscrit le mouvement dansé dans un langage exprimé par le corps, qui surgit de l'individuel pour le porter au collectif et le situer dans le champ culturel.

La psychanalyse, depuis son invention, s'est intéressée au processus de sublimation. Dans un article de 1908 intitulé « La morale sexuelle civilisée […] », Freud donne une définition de ce qu'il appelle « capacité de sublimation » :

> *On appelle capacité de sublimation cette capacité d'échanger le but qui est à l'origine sexuel contre un autre qui n'est plus sexuel mais qui est psychiquement parent avec le premier…*[123]

Dans *L'Éthique de la psychanalyse* (1959–1960), Lacan en donne une théorie : *« La sublimation élève un objet à la dignité de la Chose, il s'agit donc d'un acte symbolique permettant l'accès à une jouissance. »*[124]

Les processus sublimatoires, notamment au travers des activités artistiques, m'intéressent particulièrement ; c'est l'une des raisons pour lesquelles j'ai créé les Rencontres Danse et Psychanalyse à Espace. Il ne s'agit pas de psychanalyser les

[121] G. CHABOUDEZ, « Paul B. Preciado. Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes », in *Figures de la psychanalyse*, 2020/2, n° 40, Paris, Érès, 2020.
[122] M. ZAFIROPOULOS, *Lacan presque queer*, Paris, Érès, 2023.
[123] S. FREUD, « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*, trad. D. Berger et J. Laplanche, Paris, PUF, 1997.
[124] J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII, L'Éthique de la psychanalyse (1959–1960)*, Paris, Le Seuil, 1986.

œuvres d'art, mais de voir quelles questions les activités artistiques peuvent poser à la psychanalyse.

Lors du colloque sur le président Schreber à Espace, j'étais parti d'une vignette clinique pour décrire un processus de sublimation chez une patiente « trans », dans un texte que j'ai intitulé « Du geste créatif comme solution temporaire à une difficulté de vivre ». Son engagement, élaboré au cours de son analyse, dans une pratique dansée de Voguing lui avait permis de dépasser une position dépressive liée à son enfance.

Beaucoup de Vogueurs ont affaire à des liens compliqués dans leur famille d'origine : rejets du fait de leur orientation sexuelle, violences physiques ou psychologiques, impossibilité de parler de leurs troubles dans le genre, peur du coming out…

Dans le Voguing, un mouvement répétitif a plusieurs fois arrêté mon regard et mon attention. Il est dansé par tous les Vogueurs, quelle que soit la scène interprétée. Quel est-il ? Quelle est sa signification ? Les Vogueurs appellent ce mouvement le Death Drop, ou le Dip, en français « chute mortelle ». C'est une figure de danse connue des drag queens, qui consiste à tomber sur le dos, une jambe repliée en croix, l'autre tendue en l'air, de façon théâtrale.

J'ai interviewé un danseur sur ce mouvement particulier, sur le sens de cette chute qui intervient à la fin d'une série de mouvements dansés à l'extrême opposé, dans laquelle le corps semble soudain vouloir s'élever vers le ciel, mains et bras tendus, après avoir fait des pas en position génufléchie ; le corps se redresse enfin pour finalement chuter spectaculairement. Pour ce danseur, cette chute parle de la fin d'une histoire : en effet, voguer, c'est raconter une histoire ; le Dip en est le point final. Mais, pour lui, cette chute a une signification plus profonde : il s'agit de déposer ses traumas, ses insécurités, ses failles, ses vulnérabilités. Il parlait de pouvoir déposer à terre, lors de cette danse, les violences qu'il avait subies dans son histoire. Il semble que cette performance dansée représente le parcours de vie d'un sujet dansant qui, malgré les traumas et les « chutes », arrive à se relever, parfois très fragilement, pour continuer sa vie. Le moment qui compte est celui de la reconnaissance du public de la House, qui regarde, entend, applaudit et reconnaît ce parcours dansé, également expression d'un parcours de vie.

Dans ce pas de danse, un déplacement subjectif s'opère au travers d'un geste artistique pour tenter, par le corps dansé, de mettre quelques mots sur une histoire. N'est-ce pas là une tentative de sublimation ?

Pour conclure avec Lacan, Foucault et Freud

Dans sa *Note sur l'enfant*, Lacan prend acte de l'échec des « utopies communautaires » du fait d'un élément de structure irréductible qui les entrave, à savoir la fonction de « résidu ». Il nous dit : *« C'est la famille conjugale qui soutient cette fonction dans l'évolution des sociétés. »*[125] Ainsi, on ne peut se passer de la famille : il y aura toujours un reste.

La famille du Voguing, la House, est structurée, il est vrai, sur un principe communautaire : les foules de personnes noires, homosexuelles, trans et drag qui y sont rassemblées. Cependant, cette famille ne se définit pas comme « l'utopie communautaire » dénoncée par Lacan, utopie dont il nous rappelle qu'elle ne peut qu'échouer. La house ne repose pas sur la croyance en une famille parfaitement recréée, dans laquelle il n'y aurait pas trace de ce que Lacan nomme le « résidu ». Bien au contraire, elle fait place à l'histoire de la famille d'origine du sujet pour la retravailler dans un mouvement artistique dansé.

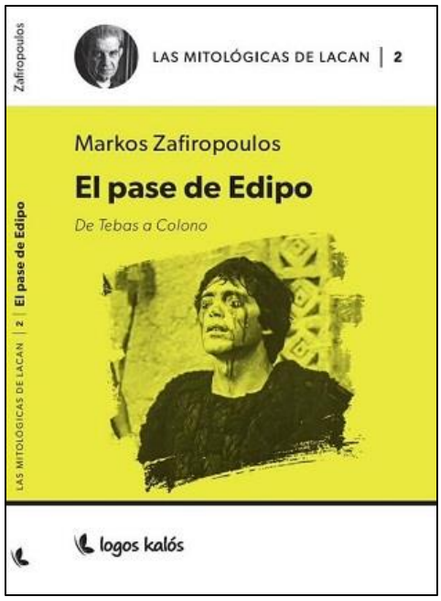
La house du Voguing serait à situer, à ses origines, davantage du côté d'une « hétérotopie » au sens de Michel Foucault, c'est-à-dire comme un espace autre, tiers, séparé des organisations sociales traditionnelles. Foucault concevait les hétérotopies comme des espaces que l'on réserve à certaines catégories de la population dont on considère que l'état et le comportement s'écartent *« par rapport à la moyenne ou à la norme exigée »*, par exemple les prisonniers ou les fous. La house est un espace alternatif qui rassemble des minorités exclues du social pour faire advenir, par une performance dansée, une critique des normes sociales traditionnelles.

Les Ballrooms issus de ces houses organisent un temps particulier de rencontres dansées qui vient refléter, contester et réorganiser les normes sociales dominantes de pouvoir et de genre. Dans cet espace, la question du désir est ouverte et encouragée à s'exprimer et à se manifester. Aujourd'hui, cet espace tiers est ouvert à toutes celles et ceux qui se sentent proches des valeurs transmises par le « Voguing », comme la solidarité et le respect des différences. Chacune et chacun peut venir participer à un Ballroom. Ainsi, l'espace tiers foucaldien, fermé, est aujourd'hui ouvert à d'autres foules.

Dans les questions que la subjectivité de notre époque adresse à la clinique psychanalytique, notamment celles du genre et des transidentités, il nous faut, à la suite de Freud, entendre que nous avons à penser une clinique du cas, toujours singulière, et accepter de renoncer à un échafaudage pensé comme universel, qui pourrait nous faire manquer, par de fausses certitudes, le bâtiment principal.

[125] J. LACAN, « Note sur l'enfant », op. cit.

VARIA



MARKOS ZAFIROPOULOS. "EL PASE DE EDIPO". DE TEBAS A COLONO (ED. LOGOS KALÓS, COLECCIÓN LAS MITOLÓGICAS DE LACAN #2, BUENOS AIRES)

PABLO PEUSNER

La presente obra de Markos Zafiropoulos se erige como una intervención teórica profunda en el campo del psicoanálisis contemporáneo, proponiendo una relectura del retorno a Freud que lejos de ser una repetición académica, constituye una verdadera disección de la subjetividad en la modernidad tardía.

Zafiropoulos despliega con maestría lo que denomina "las mitológicas de Lacan": un ejercicio de hermenéutica donde la tragedia griega y la estructura del lenguaje convergen para revelar que el Edipo no es una reliquia del pasado, sino el eje ordenador de la falta y la ley. En este escenario, la subversión fundamental radica en la inversión de la dirección del deseo: el foco se desplaza del anhelo infantil hacia el goce de la madre, situando al niño como el objeto encargado de obturar la castración materna. Esta revolución del falo redefine la culpa y la responsabilidad subjetiva, invitando al lector a repensar la función de Yocasta y el castigo de un Edipo que, en su ceguera y vagabundeo, encarna la resistencia del sujeto frente a la voracidad del Otro.

A través de un diálogo fluido entre la dramaturgia de Sófocles, la antropología de Lévi-Strauss y la técnica lacaniana, el texto profundiza en la creación del 'objeto a' como la última reserva de libertad frente a la automutilación simbólica. La genialidad del análisis reside en rescatar la singularidad del trayecto que conduce al héroe desde el resplandor soberano de Tebas hasta la desaparición absoluta en la tumba anónima de Colono. Este recorrido, que el autor identifica con el pase de Edipo, no es otra cosa que el proceso de destitución subjetiva donde el individuo se desprende de sus identificaciones imaginarias para confrontar la verdad de su deseo. Al criticar con elegancia la supuesta obsolescencia del mito defendida por ciertos sectores del psicoanálisis actual, este libro reafirma que las mitológicas de Lacan son herramientas clínicas y teóricas indispensables para navegar las tensiones entre la ley de la ciudad y el goce oscuro que habita en el núcleo de todo lazo humano.

LA PASSE D'ŒDIPE. DE THEBES A COLONE. À PROPOS DE M. ZAFIROPOULOS, EL PASE DE EDIPO. DE TEBAS A COLONO, BUENOS AIRES, LOGOS KALOS, COLL. « LAS MITOLOGICAS DE LACAN », VOL. 2, 2025

PABLO PEUSNER

L'actualité de l'œuvre de Markos Zafiropoulos s'érige comme une intervention théorique profonde dans le champ de la psychanalyse contemporaine, proposant une relecture du retour à Freud qui, loin d'être une répétition académique, constitue une véritable dissection de la subjectivité dans la modernité tardive.

Zafiropoulos déploie avec maîtrise ce qu'il appelle *« les mythologiques de Lacan »* : un exercice d'herméneutique où la tragédie grecque et la structure du langage convergent pour révéler que l'Œdipe n'est pas une relique du passé, mais l'axe fondamental ordonnant à la fois le registre de la faute et celui de la loi. Dans cette perspective, la subversion fondamentale de l'auteur réside dans l'inversion de la direction du désir : dans son analyse de l'Œdipe, il déplace le regard du désir incestueux de l'enfant vers la jouissance de la mère, qui fait de l'enfant l'objet chargé d'obturer la castration maternelle. Cette révolution du phallus redéfinit la culpabilité et la responsabilité subjective, invitant le lecteur à repenser le rôle de Jocaste et le châtiment d'un Œdipe qui, dans sa cécité et son vagabondage, incarne la résistance du sujet face à la voracité de l'Autre.

À travers un dialogue fluide entre la dramaturgie de Sophocle, l'anthropologie de Lévi-Strauss et la technique lacanienne, le texte de Zafiropoulos approfondit l'analyse de la création de l'objet *a*, qui devient ici la dernière réserve de liberté prête à l'automutilation symbolique. Le génie de l'analyse réside dans le sauvetage de la singularité du trajet qui mène le héros antique des lumières souveraines des ors de Thèbes à sa disparition absolue dans la tombe anonyme de Colone. Ce parcours, que l'auteur identifie à la passe d'Œdipe, n'est rien d'autre, en définitive, que le processus de destitution subjective par lequel l'individu se détache, dans l'expérience psychanalytique, de ses identités imaginaires pour affronter la vérité de son désir. En critiquant avec élégance la prétendue obsolescence du mythe d'Œdipe défendue par certains secteurs de la psychanalyse contemporaine, les ouvrages de Zafiropoulos réaffirment que les mythologiques de Lacan sont des outils cliniques et théoriques indispensables pour s'orienter convenablement dans l'analyse des tensions existantes entre la loi de la cité et la jouissance obscure résidant au cœur de tout lien social humain.

LACAN MYTHOLOGUE : LA PASSE D'ŒDIPE, D'HAMLET ET D'ANTIGONE

MARKOS ZAFIROPOULOS

Œdipe assassiné ?, le second volume des *Mythologiques de Lacan*, dont le titre en espagnol est *El pase de Edipo* (« La passe d'Œdipe »), réunit trois nouvelles études sur les sources littéraires de Lacan : *Œdipe roi*, *Œdipe à Colone* et *Antigone*[126].

L'étude d'*Œdipe roi*, comme on le verra, vérifie ce que j'ai appelé dans le premier volume de ces *Mythologiques* la révolution du phallus, par laquelle Lacan modifie radicalement la clinique de l'Œdipe puisque, contrairement à Freud, il énonce que ce n'est pas l'enfant qui veut la mère, mais la mère qui veut l'enfant. L'enfant dont elle fait son phallus et dont elle veut jouir. Ce qui fait d'ailleurs de toute névrose une névrose de défense : défense contre la volonté de jouissance de la mère.

Mythologiques ? Certes, mais où conduit donc l'analyse des grands textes littéraires, et pourquoi est-elle exigible, spécialement pour les psychanalystes ?

« Je soutiens et je soutiendrai sans ambiguité – et, ce faisant, je pense être dans la ligne de Freud – que les créations poétiques engendrent, plus qu'elles ne les reflètent, les créations psychologiques »,[127] répond Lacan le 4 mars 1959, indiquant clairement que la structuration du sujet, de même que son évolution historique, se déduisent des grands textes et de leur évolution. D'où mon projet d'écrire *Les Mythologiques de Lacan*[128], montrant qu'entre 1958 et 1963 il y a un Lacan mythologue d'une incroyable fécondité, puisque c'est dans cette période que l'on voit naître sous nos yeux une liste impressionnante d'opérateurs théoriques réunissant

126 M. ZAFIROPOULOS, *Œdipe assassiné ? Œdipe roi, Œdipe à Colone, Antigone ou l'inconscient des modernes*, Toulouse, érès, 2019 ; version espagnole : *El pase de Edipo. De Tebas a Colono*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2025.

127 *« Qu'est-ce que c'est que ces grands thèmes mythiques sur lesquels s'essayent au cours des âges les créations de poètes ? Cette longue suite de variations s'étendant sur des siècles et des siècles n'est pas autre chose qu'une espèce de longue approximation qui fait que le mythe, à être serré au plus près de ses possibilités, finit par entrer à proprement parler dans la subjectivité et dans la psychologie. Je soutiens et je soutiendrai sans ambiguité – et, ce faisant, je pense être dans la ligne de Freud – que les créations poétiques engendrent, plus qu'elles ne les reflètent, les créations psychologiques. »* J. LACAN, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris, La Martinière, 2013, p. 295-296.

128 La réalisation de ce projet rassemble deux ouvrages : M. ZAFIROPOULOS, *Les Mythologiques de Lacan*, vol. 1 : *La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le Diable amoureux, Hamlet*, Toulouse, érès, 2017 ; version espagnole : *La cárcel de cristal del fantasma : Edipo Rey, El diablo enamorado, Hamlet*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2019 ; vol. 2 : *Œdipe assassiné ? Œdipe roi, Œdipe à Colone, Antigone ou l'inconscient des modernes*, Toulouse, érès, 2019 ; version espagnole : *El pase de Edipo. De Tebas a Colono*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2025.

en particulier la révolution du phallus et ses enjeux, la théorie du fantasme, la théorie du nouvel Œdipe, la théorie de la sublimation, celle de l'éthique de la psychanalyse et donc, *in fine*, celle de la passe – qui trouvera son nom plus tard.

Alors, si l'on s'accorde sur ce fait que le sujet de l'inconscient se déduit des grands textes, que nous apprennent les textes de Sophocle sur la querelle qui oppose Lacan à Freud pour ce qu'il en est d'abord de l'imputation de la source du désir incestueux, que l'on attribue classiquement au fils et que Lacan impute à la mère ?

Eh bien, disons, pour aller vite, que l'étude d'*Œdipe roi* (volumes I et II) montre que c'est bien Jocaste qui veut jouir d'Œdipe, tandis que le désir d'Œdipe n'est pas de coucher avec sa mère – et évidemment pas de tuer son père –, comme on le croit trop souvent, mais qu'il n'est autre qu'un désir de savoir. Savoir ce qu'il en est de son destin. De ce point de vue, on peut donc dire, au passage, que le désir d'Œdipe est un désir d'analysant.

Lorsqu'il sait l'infortune qui est la sienne, Œdipe se crève les yeux, quitte le monde des images – le registre de l'imaginaire – et s'engage dans l'errance vers Colone, alors que, face au dévoilement auquel, après bien des entraves, elle consent, sa mère Jocaste se pend et rejoint son statut de femme comme femme. *« La femme est pendue »*, s'exclame en effet le chœur. La femme, pas la mère. Rappelons que, dans la Grèce antique, la technologie politique du suicide, du côté des femmes, est la pendaison, tandis que le mâle, lui, se transperce le corps de son glaive[129].

Le texte tragique se déroule sous la plume de Sophocle. Œdipe, n'ayant pour seul soutien que sa fille Antigone, arrive donc à Colone, à nouveau comme un hors-la-loi. Mais, cette fois, il ne s'agit pas de coucher avec sa mère : il s'agit du fait qu'il piétine le sanctuaire d'Artémis et des Vierges invincibles.

On comprend alors que c'est dans le fil de l'écriture de Sophocle que la question de l'idéal de la femme comme femme est posée, à savoir la question de la vierge[130], et non celle de la mère, comme le voulait le Freud « œdipien »[131], qui croyait

129 Comme l'a montré N. LORAUX, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985, p. 51-53, la tragédie grecque construit une opposition entre mort masculine et mort féminine, cette dernière étant fréquemment associée à la pendaison, *« contraire même d'une belle mort »*.

130 Lacan affirme la primauté de cette figure de la vierge quant à l'idéal du féminin dès son article *« Les complexes familiaux »* (1938), en ces termes : *« L'imago du père, à mesure qu'elle domine, polarise dans les deux sexes les formes les plus parfaites de l'idéal du moi dont il suffit d'indiquer qu'elles réalisent l'idéal viril chez le garçon, chez la fille l'idéal virginal. »* J. LACAN, *« Les complexes familiaux »*, Paris, Navarin, 1984, p. 65.

131 Pour Freud, la mère incarne la réalisation idéale du désir de la femme en tant que femme, et il soutient, bien à tort, que, dans ce qu'il appelle l'histoire primitive des peuples, il y aurait eu d'abord le temps du matriarcat et des grandes déesses mères, puis l'ère des patriarcats. Ce qui est historiquement faux selon la communauté des anthropologues. Et, pour ce qu'il en est du choix de la mère comme idéalisation du féminin par les femmes elles-mêmes, l'histoire des femmes en Occident démontre que les femmes ont, depuis longue date, opté pour s'arracher à l'ombre des foyers familiaux régulés par la domination masculine, où la mère se met précisément

apercevoir à Éphèse, sous la figure de Diane (Artémis), l'une de ces grandes déesses maternelles instituantes du matriarcat qui, en fait, n'a jamais existé dans l'histoire des civilisations. Nous retrouvons là l'un des thèmes centraux de mon travail sur la question féminine[132], nous conduisant à disjoindre radicalement la femme de la mère pour ce qu'il en est de la clinique du cas, de celle du social et de celle de la littérature. Disjonction sans laquelle on ne comprend rien, ou pas grand-chose, à la clinique du féminin, et donc bien au-delà.

Pour ce qu'il en est de l'analyse du texte tragique de Sophocle ou, pour le dire rapidement, de son tracé, qui passe par la réalisation tragique de cette disjonction (mère/femme) dans la mort de Jocaste et par l'automutilation d'Œdipe, laquelle devient chez Lacan le paradigme de la castration, il faut conclure, avec le poète, que les dieux sont satisfaits puisqu'ils font savoir que la cité qui accueillera Œdipe bénéficiera de leur protection.

Et Œdipe, parvenu au bout de son voyage à Colone, de s'exclamer : *« C'est donc quand je ne suis plus rien que je deviens vraiment un homme. »* Le héros antique nous offre par là le témoignage de la modification morphologique de sa situation subjective à laquelle l'a conduit son odyssée, ou encore sa « passe ». Passe par laquelle, en s'arrachant aux pouvoirs et aux ors de Thèbes, il rejoint le registre de la loi ou du désir des dieux – ce qui, pour Lacan, est la même chose – et par laquelle il quitte définitivement le service des biens et du bien de la cité pour incarner le rien qui, depuis Platon, est la cause même du désir.

De Thèbes à Colone, Lacan reconnaît donc la passe du héros antique, qui culmine dans le souhait de ne pas naître. Ne pas naître, *« voilà ce qui vaut mieux que tout »*, conclut en effet le vieil Œdipe à Colone, où il sera inhumé dans une tombe cachée de tous.

Il veut être rien.

---

volontiers au service de cette domination. En professant que l'idéal de la mère est l'idéal le plus abouti de la féminité, l'option de Freud, en l'espèce, apparaît donc, au total, comme politiquement réactionnaire, mais surtout cliniquement fausse, tant au plan du cas qu'au plan des masses. On constate d'ailleurs qu'aujourd'hui le taux de natalité chute très souvent en dessous du seuil de remplacement en Europe, en Asie de l'Est, en Amérique du Nord, et aussi en Amérique du Sud, dont l'Argentine, où la fécondité est désormais en dessous du seuil de renouvellement des générations. Rappelons que plus les femmes sont scolarisées, plus elles accèdent à un statut professionnel et à un bon niveau culturel, et moins elles optent pour le rôle de mère. Freud, de ce point de vue, était donc encore dans l'erreur en expliquant que l'idéal des femmes est le devenir mère ; il n'était d'ailleurs pas féministe et ajoutait volontiers que les femmes ne sont pas dotées des mêmes capacités de sublimation que les hommes. Ce qui, historiquement, apparaît encore comme faux. Pour Lacan, au contraire, la femme est la patronne de la sublimation puisqu'elle parvient à faire du phallus avec du rien. Ce qui, pour lui, est la définition même de la sublimation.

132 M. ZAFIROPOULOS, *La question féminine de Freud à Lacan ou la femme contre la mère*, Paris, PUF, 2010 ; version espagnole : *La cuestión femenina, de Freud a Lacan : la mujer contra la madre*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2017.

Alors, ce destin du héros tragique dessiné par Sophocle est-il si éloigné que cela de notre modernité ?

Eh bien, pas vraiment, découvre Lacan, puisque l'homme moderne, dont Hamlet est le paradigme, doit lui aussi s'automutiler pour quitter sa position d'objet de jouissance de sa mère. Mais il le fait de manière incomplète et conserve par-devers lui ce que le psychanalyste appelle une « rançon » : des fragments de corps, des objets (a) qui, idéalisés, motivent l'érection de ce moi idéal-typique autour duquel le sujet de la modernité construit son fantasme fondamental. Celui-ci est à la fois le garant de son être (narcissique), mais décide tout aussi bien de son impuissance à l'acte – puisqu'il refuse d'abord de mettre sa vie en jeu – et, plus généralement, de son emprisonnement dans sa prison de verre fantasmatique, où il se terre[133] – ou encore dans sa cage, pourrions-nous dire, pour ouvrir le dialogue avec la philosophie queer d'un Preciado reprenant Kafka, comme nous l'avons vu dans *Lacan presque queer*[134].

D'où le fait que le but majeur de l'expérience psychanalytique promue par l'orientation de Lacan consiste précisément dans la traversée de ce fantasme fondamental, qui motive toutes sortes d'inhibitions, symptômes, angoisses, etc., où stagne le sujet de la modernité qui regarde passer la vie sans lui. Et, pour vraiment comprendre les enjeux de cette orientation, il faut comprendre la passe d'Œdipe, mais aussi celle d'Hamlet, caractérisée par un long retard à l'acte qui a surpris tous les lecteurs de la pièce, mais dont le bras se libère lorsqu'il se trouve enfin blessé, car sa blessure l'arrache à l'emprise imaginaire du fantasme.

Pour comprendre cela, il faut donc comprendre avec Lacan ce qu'il appelle le deuil du phallus, l'incomplétude de l'être et le règne du fantasme dans la modernité. Celui-ci n'est pas un opérateur universel et anhistorique, comme on le croit quelquefois, mais un dispositif psychique qui émerge, selon lui, avec le christianisme, ou encore avec ce qu'il appelle l'ère de la mort des dieux – qui est celle de la névrose.

On retiendra donc que la théorie du fantasme chez Lacan ne trouve pas ses sources dans une expérience clinique, comme on pourrait le croire, mais dans l'étude des textes littéraires, au premier rang desquels – comme on le lira dans le premier volume de mes *Mythologiques de Lacan – Le Diable amoureux* de Cazotte, d'où Lacan tire en particulier cette question du *Che vuoi ?*, sortant de la bouche de la

133 Sur cette théorie, voir notamment M. ZAFIROPOULOS, *Les Mythologiques de Lacan*, vol. 1 : *La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le Diable amoureux, Hamlet*, op. cit.

134 M. ZAFIROPOULOS, *Lacan presque queer. L'éthique de l'homme occidental et les buts moraux de la psychanalyse*, Toulouse, érès, 2023 ; version espagnole : *Lacan casi queer. La ética del hombre occidental y los objetivos morales*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2026.

mère chameau, qui circule *larga manu* dans le champ psychanalytique, mais dont on ne connaît pas toujours la source. Quant à l'évolution historique de la structuration du sujet de l'inconscient, on comprend que, là encore, Lacan la déduit de la lecture des grands textes qu'il propose, comparant, selon une méthode structuraliste, le mythe d'Œdipe et celui d'Hamlet. Pour le Lacan « mythologue », l'évolution de la structure du sujet n'est donc pas à chercher dans quelques symptômes modernes qui seraient déterminés par quelques modifications sociales du siècle dernier ; elle doit être aperçue dans la longue durée et, d'abord, dans les vingt-cinq siècles qui séparent Œdipe d'Hamlet, ce dernier émergeant dans la modernité chrétienne sous la forme éminente de la prison de verre du fantasme. Son inspiration ne réside pas dans quelques essais sur l'hypermodernisme et ses développements techniques, mais dans les travaux de son ami et maître Lévi-Strauss, dont il n'est pas encore séparé, ainsi que dans l'inspiration des historiens de l'École des Annales, qui promeuvent l'étude de la longue durée.

Bref, la théorie du fantasme chez Lacan émerge dans l'exercice de son goût pour l'étude des textes mythologiques, car c'est de l'engendrement du sujet qu'il s'agit pour lui dans ces textes.

Alors, l'étude d'*Œdipe roi*, du *Diable amoureux*, d'*Hamlet*, d'*Œdipe à Colone*, et son produit majeur – la théorie du fantasme –, vaut essentiellement pour la structuration du sujet côté garçon.

Quant au texte qui motive ce qu'il en est des sources littéraires de la structuration subjective des filles, c'est du côté d'Antigone que Lacan porte l'analyse du mythe, toujours sous le regard de Lévi-Strauss, qu'il convoque.

Qu'en est-il d'Antigone ?

Confrontée à l'injonction du nouveau maître de Thèbes, Créon, qui exige de laisser pourrir hors les murs le corps de son frère Polynice, lequel avait levé les armes contre la cité de Thèbes, Antigone prend parti pour l'ensevelissement de ce frère criminel, au risque de sa vie même, car elle est la garante intraitable de la loi des dieux, qui n'est rien d'autre que celle du signifiant et donc la loi du désir, énonce Lacan. Même et surtout lorsqu'elle va contre la loi des biens et du bien de la cité, comme il en est de son choix d'aller contre les ordres de Créon, qui plaide au nom de la cité et au nom de la famille, quoi qu'en veuille Pierre Vidal-Naquet, qui veut faire de cette pièce de Sophocle et, plus largement, des tragédies grecques une sorte d'affrontement entre l'ordre de la cité et celui de la famille. L'analyse du texte montre que ce n'est pas le cas. Opter pour la loi des dieux et du désir contre celle de la cité fait, en tout cas et *ipso facto*, d'Antigone une héroïne lacanienne. Et cela est

d'autant plus certain qu'au moment où le chœur de Colone inculpe son père/frère Œdipe comme celui par qui le malheur s'est abattu sur sa famille, elle dément publiquement cette accusation et désigne sa mère Jocaste comme la cause du funeste destin des Labdacides. Cette rectification interne au texte de Sophocle, qui lève enfin, par la bouche de la vierge Antigone, la culpabilité pesant sur le fils Œdipe pour l'imputer là où il faut, c'est-à-dire au lieu de la mère Jocaste, boucle formidablement l'analyse de l'Œdipe – et de la question féminine – que Lacan n'aura donc eu, au total, qu'à cueillir sous la plume de Sophocle pour la porter au cœur du champ psychanalytique, vingt-cinq siècles plus tard, et provoquer, du même mouvement, cette révolution du phallus qui a toutes sortes de conséquences. La première consiste à remanier radicalement la lecture de la distribution des rôles dans la tragédie de l'homme occidental, afin d'éloigner le point de vue de Lacan de celui qui prévaut dans l'orientation plus classique de Freud. Freud qui endosse trop souvent, peut-être, l'idéal du bon père de famille, *« figure aussi larmoyante qu'il vous plaira »*,[135] dit Lacan ; point de vue, donc, de Créon, ou encore point de vue où prévalent la garantie des biens et du bien de la cité, que Lacan écarte pour faire valoir, comme le fait, au terme de son odyssée ou de sa passe, le héros antique – Œdipe et Antigone –, qui, contre le bien de la cité, opte pour la loi des dieux, du signifiant et donc du désir, et sait localiser la source du désir incestueux là où elle est : ni dans le père ni dans le fils, mais dans la mère.

D'où, d'ailleurs, mon désaccord fondamental avec J. Butler qui, prônant l'établissement d'une psychanalyse relue avec Antigone et remaniant l'analyse du mythe d'Antigone, qu'elle juge sans issue hétérosexuelle, voudrait faire de cette vierge réintroduite dans le champ psychanalytique une sorte de Créon contaminée par son dialogue avec le tyran.

On lira dans *Lacan presque queer* les termes de ce désaccord, motivé en particulier par le fait que le projet de Butler ne fut jamais développé sous sa plume et qu'elle ne semble pas vraiment avoir aperçu que ce projet fut porté à bien par un Lacan lévi-straussien bien avant qu'elle en eût l'idée.

Au moins J. Butler a-t-elle reconnu l'importance de la tragédie antique aux sources de la structuration du sujet de la modernité, à la différence de cette sorte d'aveuglement qui frappe les yeux ouverts de ceux qui – quelquefois même psychanalystes – diagnostiquent *larga manu* l'évaporation de l'ainsi nommé complexe d'Œdipe dans notre hypermodernité. Raison pour laquelle j'ai cru,

135 *« En attendant, nous voyons ici le nœud étroit du désir et de la Loi. Moyennant quoi, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté… Le père de famille y est une figure aussi larmoyante qu'il vous plaira… Cette honnêteté patriarcale est censée nous donner la voie d'accès la plus mesurée à des désirs tempérés, normaux. »* J. LACAN, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, 1986, p. 208-209 (16 mars 1960).

d'ailleurs, au risque de l'incompréhension, devoir intituler le second volume de mes *Mythologiques de Lacan*, *Œdipe assassiné ?*, qui est l'intitulé de sa version française, tandis qu'il reçoit, dans sa version espagnole, son titre plus fondamental, *El pase de Edipo*, mettant l'accent là où il le faut, c'est-à-dire sur la passe d'Œdipe et l'immense subversion de Lacan lecteur de Sophocle dans le champ psychanalytique.

Si le chapitre III du second volume est dédié à l'analyse d'Antigone par un Lacan lévi-straussien subvertissant le champ psychanalytique et l'analyse du féminin, les deux derniers chapitres de ce même volume revisitent la théorie de l'évolution de la castration dans la modernité – d'Œdipe à Hamlet –, ainsi que celle du deuil du phallus, qui est une forclusion inversée dans laquelle il faut comprendre que, si le phallus est bien l'objet de la castration, les objets (a) en sont des effets, ce qui est quelquefois bien mal perçu.

Au total, on voit que les incidences cliniques et théoriques de cette nouvelle lecture des sources littéraires de Lacan sont immenses et exigent beaucoup de précision, puisqu'elles touchent à une série d'opérateurs centraux chez Lacan : le phallus, la castration, le deuil, la production des objets (a), le fantasme fondamental, le sujet comme réponse du réel, ainsi que la manière dont la logique du fantasme, pour la clinique du cas, vaut comme opérateur de sublimation au plan collectif. Et, naturellement, cette lecture explicite l'éminente question de la passe, par laquelle émerge, en fin de cure, un psychanalyste qui a donc refait le chemin d'Œdipe, d'Hamlet ou d'Antigone. *Lacan presque queer* prolonge pour une part ma lecture de ce que la recherche de Lacan amène sur l'évolution de l'éthique en Occident et propose, *in fine*, un échange critique avec la philosophie queer sur la place de la psychanalyse dans l'actualité du malaise.

LACAN MITOLOGO: EL PASE DE EDIPO, DE HAMLET Y DE ANTIGONA

MARKOS ZAFIROPOULOS[136]

El segundo volumen —de mi autoría— de *Las Mitológicas de Lacan*, cuyo título en español es *El pase de Edipo*, reúne tres nuevos estudios sobre las fuentes literarias de Lacan: *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona*.

El estudio de *Edipo Rey*, como se verá, verifica lo que he llamado en el primer volumen de estas *Mitológicas «la revolución del falo»*, mediante la cual Lacan modifica radicalmente la clínica del Edipo, ya que, a diferencia de Freud, enuncia que no es el hijo quien quiere a la madre, sino la madre quien quiere al hijo. Un hijo del que ella hace su falo y del que quiere gozar. Lo cual hace, por otra parte, de toda neurosis una neurosis de defensa. Defensa contra la voluntad de goce de la madre.

¿Mitológicas? Ciertamente, pero ¿adónde conduce entonces el análisis de los grandes textos literarios y por qué es exigible, especialmente para los psicoanalistas?

« Sostengo —y sostendré sin ambigüedad— y, al hacerlo, pienso estar en la línea de Freud, que las creaciones poéticas engendran, más de lo que las reflejan, las creaciones psicológicas», responde Lacan el 4 de marzo de 1959, indicando claramente que la estructuración del sujeto, así como su evolución histórica, se deducen de los grandes textos y de su evolución[137].

De ahí mi proyecto de escribir *Las Mitológicas de Lacan*[138], mostrando que entre 1958 y 1963 hay un Lacan mitólogo de una fecundidad increíble, puesto que es en este período cuando se ve nacer ante nuestros ojos una lista impresionante de operadores teóricos que reúnen en particular la revolución del falo y sus apuestas, la teoría del fantasma, la teoría del nuevo Edipo, la teoría de la sublimación, la de la ética del psicoanálisis y, en última instancia, el significante del pase (que aparecerá con este nombre más tarde en la obra de Lacan).

Entonces, si se está de acuerdo con este hecho de que el sujeto del inconsciente se deduce de los grandes textos, ¿qué nos enseñan los textos de Sófocles acerca del tipo de querella que opone Lacan a Freud en lo que respecta, en primer lugar, a la imputación de la

---

136 Psicoanalista, miembro de Espace Analytique. Director de investigación honorario del CNRS y de la Université Paris Cité.

137 *«¿Qué son esos grandes temas míticos sobre los cuales se ensayan, a lo largo de las edades, las creaciones de los poetas? Esta larga serie de variaciones que se extiende durante siglos y siglos no es otra cosa que una especie de larga aproximación por la cual el mito, al ser llevado al límite de sus posibilidades, termina por entrar propiamente en la subjetividad y en la psicología. Sostengo —y sostendré sin ambigüedad— y, al hacerlo, pienso estar en la línea de Freud, que las creaciones poéticas engendran, más de lo que las reflejan, las creaciones psicológicas»*, J. LACAN, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris, La Martinière, 2013, pp. 295-296.

138 La realización de este proyecto reúne dos obras: M. ZAFIROPOULOS, *La cárcel de cristal del fantasma: Edipo Rey, El diablo enamorado, Hamlet*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2019 (vol. I); *El pase de Edipo. De Tebas a Colono*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2025 (vol. II).

fuente del deseo incestuoso que clásicamente se atribuye al hijo y que Lacan imputa a la madre?

Pues bien, digamos, para ser breves, que el estudio de *Edipo Rey* (volúmenes I y II) muestra que es efectivamente Yocasta quien quiere gozar de Edipo, mientras que el deseo de Edipo no es acostarse con su madre (ni evidentemente matar a su padre), como se cree con demasiada frecuencia, sino que su deseo no es otro que un deseo de saber. Saber qué ocurre con su destino. Desde este punto de vista, se podría decir entonces que el deseo de Edipo es un deseo de *«analizante»*.

Cuando conoce la desgracia que es la suya, Edipo se arranca los ojos, abandona el mundo de las imágenes (el registro de lo imaginario) y comienza su errancia hacia Colono, mientras que, frente al desvelamiento al que tras numerosos obstáculos termina por consentir, su madre Yocasta se ahorca y accede a su estatuto de mujer como mujer. *«La mujer está colgada»*, se exclama en efecto el coro. La mujer, no la madre. Recordemos que en la Grecia antigua la modalidad política del suicidio del lado de las mujeres es el ahorcamiento, mientras que el varón, por su parte, atraviesa su cuerpo con su espada[139].

El texto trágico se despliega bajo la pluma de Sófocles. Edipo, no teniendo más sostén que su hija Antígona, llega entonces a Colono, y nuevamente como un hombre fuera de la ley. Pero esta vez no se trata de acostarse con su madre, sino del hecho de que profana el santuario de Artemisa y de las Vírgenes invencibles.

Se comprende entonces que aquí, en el hilo de la escritura de Sófocles se plantea la cuestión del ideal de la mujer como mujer, a saber, la cuestión de la virgen[140], y no la de la madre, como lo imaginaba el Freud *«edípico»*[141], quien creía percibir en Éfeso, bajo la figura de Diana (Artemisa), una de esas grandes diosas maternas instituyentes de un matriarcado que, en realidad, nunca existió en la historia de las civilizaciones.

Nos encontramos aquí con uno de los temas centrales de mi trabajo sobre la cuestión femenina[142], que nos conduce a disociar radicalmente a la mujer de la madre en lo que respecta a la clínica del caso, a la del lazo social y a la de la literatura. Disyunción sin la cual no se comprende nada —o muy poco— de la clínica de lo femenino y, por lo tanto, se comprende muy poco de muchas otras cosas más.

En lo que respecta al análisis del texto trágico de Sófocles o, dicho rápidamente, a su trazado que pasa entonces por la realización trágica de esta disyunción (madre/mujer) en la

139 Como lo ha mostrado N. LORAUX, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985, pp. 51-53, la tragedia griega construye una oposición entre muerte masculina y muerte femenina, estando esta última frecuentemente asociada a la ahorcadura, *«contraria incluso a una bella muerte»*.
140 Lacan afirma la primacía de esta figura de la virgen en cuanto al ideal de lo femenino desde su artículo de 1938 en estos términos: *«El imago del padre, en la medida en que domina, polariza en ambos sexos las formas más perfectas del ideal del yo, de las cuales basta indicar que realizan el ideal viril en el varón y, en la niña, el ideal virginal»*, J. LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris, Navarin, 1984, p. 65.
141 Para Freud, la madre encarna la realización ideal del deseo de la mujer en tanto mujer, y sostiene erróneamente que en la historia primitiva habría existido primero el tiempo del matriarcado y de las grandes diosas madres, seguido luego por la era de los patriarcados —lo cual es considerado históricamente falso por la antropología contemporánea.
142 M. ZAFIROPOULOS, *La cuestión femenina de Freud a Lacan: la mujer contra la madre*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2017.

muerte de Yocasta y por la automutilación de Edipo —automutilación que se convierte en Lacan en el paradigma de la castración—, hay que concluir con el poeta que los dioses están satisfechos, puesto que hacen saber que la ciudad que acoja finalmente a Edipo se beneficiará de su protección.

Y Edipo, llegado al final de su viaje a Colono, exclama: *«Es, pues, cuando ya no soy **nada**, que me vuelvo verdaderamente un hombre»*. El héroe antiguo nos ofrece así el testimonio de la modificación morfológica de su situación subjetiva a la que lo ha conducido su odisea, o bien su *«pase»*. *Pase* por el cual, al despojarse de los poderes y de los oros de Tebas, se inscribe en el registro de la ley o del deseo de los dioses (lo que para Lacan es lo mismo). *El pase* por el cual abandona definitivamente el servicio de los bienes y del bien de la ciudad para encarnar la ***nada*** que, desde Platón, es la causa misma del deseo.

De Tebas a Colono, Lacan reconoce entonces *el pase* del héroe antiguo, que culmina en el deseo de no haber nacido. No haber nacido: *«Esto es lo que vale más que todo»*, concluye en efecto el viejo Edipo en Colono, donde será sepultado en una tumba oculta para todos.

Quiere ser nada.

Entonces, ¿este destino del héroe trágico trazado por Sófocles está tan alejado de nuestra modernidad?

Pues bien, no tanto, descubre Lacan, ya que el hombre moderno, cuyo paradigma es Hamlet, también debe automutilarse para abandonar su posición de objeto de goce de su madre, pero lo hace de manera incompleta y conserva consigo lo que el psicoanalista llama *«une rançon»*, un *«rescate»*, fragmentos de cuerpo, objetos (a) que, idealizados, motivan la erección de ese yo-ideal-típico alrededor del cual el sujeto de la modernidad construye su fantasma fundamental.

Fantasma que es, al mismo tiempo, el garante de su ser (narcisista) pero que decide igualmente su impotencia para la realización del acto (puesto que rehúsa ante todo poner en juego su vida) y, más generalmente, decide su encierro en su prisión de cristal fantasmática donde se oculta[143] (o incluso en su jaula, podríamos decir, para abrir así el diálogo con la filosofía *queer* de Paul B. Preciado que retoma el significante de Kafka[144], como lo hemos mostrado en nuestro libro *Lacan casi queer*[145]).

De ahí que el objetivo mayor de la experiencia psicoanalítica promovida por la orientación de Lacan consista precisamente en la travesía de ese fantasma fundamental que motiva toda suerte de inhibiciones, síntomas, angustias, etc., fantasma donde se estanca el sujeto de la modernidad que mira pasar la vida sin él.

---

143 Sobre esta teoría, véase especialmente M. ZAFIROPOULOS, *La cárcel de cristal del fantasma*, *op. cit*.
144 F. KAFKA, *Rapport pour une académie*, publié par Martin Buber, *Der Jude*, 1917 ; cf. P. B. PRECIADO, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset, 2020.
145 M. ZAFIROPOULOS, *Lacan presque queer. L'éthique de l'homme occidental et les buts moraux de la psychanalyse*, Toulouse, érès, 2023. Edición española: *Lacan casi queer. La ética del hombre occidental y los objetivos morales*, Buenos Aires, Logos Kalós, 2026.

Y para comprender verdaderamente los alcances de esta orientación, es necesario comprender *«el pase»* de Edipo, pero también el de Hamlet, caracterizado por un largo retraso en el acto que ha sorprendido a todos los lectores de la obra, pero cuyo brazo se libera cuando finalmente resulta herido, ya que su herida lo arranca del dominio imaginario del fantasma.

Para comprender esto, es preciso comprender con Lacan lo que él denomina el duelo del falo, la *incompletud* del ser y el reino del fantasma en la modernidad. Fantasma que no es un operador universal y ahistórico como a veces se cree, sino un dispositivo psíquico que, según él, emerge con el cristianismo, o bien con lo que denomina la era de la muerte de los dioses (que es la de la neurosis).

Se retendrá entonces que la teoría del fantasma en Lacan no encuentra sus fuentes en una experiencia clínica, como podría creerse, sino en el estudio de textos literarios, entre los cuales se encuentra en primer lugar (como se leerá en el primer volumen de mis *Mitológicas de Lacan*) *El diablo enamorado* de Cazotte, de donde Lacan extrae en particular la célebre pregunta *«¿Che vuoi?»*, salida de la boca de la madre camello, que circula ampliamente en el campo psicoanalítico, pero cuya fuente no siempre se conoce.

En cuanto a la evolución histórica de la estructuración del sujeto del inconsciente, se comprende que también aquí Lacan la deduce de la lectura de los grandes textos que propone, comparando, según un método estructuralista, el mito de Edipo y el de *Hamlet*. Para el Lacan *«mitólogo»*, la evolución de la estructura del sujeto no debe buscarse en algunos síntomas modernos determinados por modificaciones sociales recientes, sino que debe aprehenderse en la larga duración y, en primer lugar, en los veinticinco siglos que separan a Edipo de *Hamlet*, *Hamlet* que emerge en la modernidad cristiana bajo la forma eminente de la prisión de cristal del fantasma.

Su inspiración no reside en algunos ensayos sobre el hipermodernismo y sus desarrollos técnicos, sino en los trabajos de su amigo y maestro Lévi-Strauss, de quien aún no se ha separado, así como en la inspiración de los historiadores de la *École des Annales*, que promueven el estudio de la larga duración.

En síntesis, la teoría del fantasma en Lacan emerge en el ejercicio de su gusto por el estudio de los textos mitológicos, puesto que se trata, para él, del engendramiento del sujeto en esos textos.

Así, el estudio de *Edipo Rey*, *El diablo enamorado*, *Hamlet*, *Edipo en Colono* y su producto mayor (la teoría del fantasma) valen esencialmente para la estructuración del sujeto del lado masculino.

En cuanto al texto que motiva lo que concierne a las fuentes literarias de la estructuración subjetiva de las mujeres, es del lado de *Antígona* que Lacan orienta el análisis del mito, siempre bajo la mirada de Lévi-Strauss, a quien convoca.

¿Qué ocurre entonces con Antígona?

Confrontada al mandato del nuevo amo de Tebas (Creonte), que exige dejar pudrir fuera de los muros el cuerpo de su hermano (Polinice) que había levantado las armas contra la ciudad, Antígona toma partido por la sepultura de ese hermano criminal, aun a riesgo de su propia vida, ya que es la garante intransigente de la ley de los dioses, que no es otra cosa que la ley del significante y, por lo tanto, la ley del deseo, según enuncia Lacan.

Y toma ese partido incluso —y sobre todo— cuando va en contra de la ley de los bienes y del bien de la ciudad, como ocurre con su decisión de oponerse a las órdenes de Creonte. Creonte, por su parte, argumenta en nombre de la ciudad y de la familia, contrariamente a lo que sostiene Pierre Vidal-Naquet, quien pretende hacer de esta obra de Sófocles, y más ampliamente de las tragedias griegas, una suerte de enfrentamiento y oposición entre el orden de la ciudad y el de la familia. El análisis del texto muestra que no es así.

Optar por la ley de los dioses y del deseo contra la de la ciudad convierte en todo caso, e *ipso facto*, a Antígona en una heroína lacaniana. Y esto es tanto más cierto cuanto que, en el momento en que el coro de Colono incrimina a su padre/hermano Edipo como aquel por el cual la desgracia ha caído sobre su familia, ella lo desmiente públicamente y designa a su madre Yocasta como la causa del destino funesto de los Labdácidas.

Esta rectificación interna en el texto de Sófocles que finalmente desplaza, por boca de la virgen (Antígona), la culpabilidad del hijo (Edipo) para imputarla allí donde corresponde, es decir, en el lugar de la madre (Yocasta), concluye de manera formidable el análisis del Edipo (y de la cuestión femenina) que Lacan no habrá tenido, en definitiva, más que recoger bajo la pluma de Sófocles para llevarlo al corazón del campo psicoanalítico (veinticinco siglos más tarde) y provocar, al mismo tiempo, esta revolución del falo que tiene múltiples consecuencias.

La primera de ellas es modificar radicalmente la lectura de la distribución de los roles en la tragedia del hombre occidental, para alejarse del punto de vista más clásico de Freud, quien asume con demasiada frecuencia el ideal del buen padre de familia, figura *«tan llorosa como se quiera»*, según Lacan[146]. Punto de vista, por lo tanto, de Creonte, en el que prevalece la garantía de los bienes y del bien de la ciudad, que Lacan deja de lado para hacer valer, como lo hace el héroe antiguo al término de su odisea o de su *«pase»* (Edipo y Antígona), la ley de los dioses, del significante y, por lo tanto, del deseo, localizando la fuente del deseo incestuoso allí donde se encuentra: ni en el padre ni en el hijo, sino en la madre.

De ahí, por lo demás, mi desacuerdo fundamental con J. Butler, quien, promoviendo el establecimiento de un psicoanálisis releído a partir de Antígona y reconfigurando el análisis del mito, que ella imagina sin salida heterosexual, quisiera hacer de esta virgen reintroducida en el campo psicoanalítico una suerte de Creonte contaminada por su diálogo con el tirano.

146 *«Por el momento, vemos aquí el nudo estrecho del deseo y de la Ley. De ahí que el ideal de Freud sea ese ideal moderado de honestidad… El padre de familia es una figura tan llorosa como se quiera… Esta honestidad patriarcal se supone que nos da la vía de acceso más mesurada a deseos moderados, normales»*, J. LACAN, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, 1986, pp. 208-209 (sesión del 16 de marzo de 1960).

Se leerán en *Lacan casi queer* los términos de este desacuerdo, motivado en particular por el hecho de que el proyecto de Butler nunca fue realmente desarrollado en su obra y que no parece haber advertido que dicho proyecto ya había sido llevado a cabo por un Lacan de inspiración lévi-straussiana mucho antes de que ella lo formulara.

Al menos Butler ha reconocido la importancia de la tragedia antigua en las fuentes de la estructuración del sujeto de la modernidad, a diferencia de cierta forma de ceguera que afecta a quienes —a veces incluso psicoanalistas— diagnostican de manera compulsiva la evaporación del llamado complejo de Edipo en nuestra hipermodernidad.

Razón por la cual creí necesario —a riesgo de incomprensión— titular el segundo volumen de mis *Mitológicas de Lacan*, *Œdipe assassiné* en su versión francesa, mientras que recibe su título más fundamental en su versión española, poniendo el acento donde corresponde, es decir, en *El pase de Edipo* y en la inmensa subversión de Lacan lector de Sófocles en el campo psicoanalítico.

Si el capítulo III del segundo volumen está dedicado al análisis de Antígona por un Lacan de inspiración lévi-straussiana que subvierte el campo psicoanalítico y el análisis de lo femenino, los dos últimos capítulos de ese mismo volumen revisitan la teoría de la evolución de la castración en la modernidad (de Edipo a Hamlet), así como la del duelo del falo, que constituye una forclusión invertida en la que es necesario comprender que, si el falo es efectivamente el objeto de la castración, los objetos (a) son efectos, algo que a menudo es mal percibido.

En suma, se advierte que las incidencias clínicas y teóricas de esta nueva lectura de las fuentes literarias de Lacan son inmensas y exigen gran precisión, en la medida en que afectan a una serie de operadores centrales: el falo, la castración, el duelo, la producción de los objetos (a), el fantasma fundamental, el sujeto como respuesta de lo real, así como la manera en que la lógica del fantasma, en la clínica del caso, vale como operador de sublimación en el plano colectivo.

Y, naturalmente, esta lectura esclarece la eminente cuestión del *pase*, por la cual emerge, al final de un análisis, un psicoanalista que ha recorrido nuevamente el camino de Edipo, de Hamlet o de Antígona.

Lacan casi queer prolonga, en parte, esta lectura de lo que la investigación de Lacan aporta sobre la evolución de la ética en Occidente y propone, en última instancia, un diálogo crítico con la filosofía *queer* acerca del lugar del psicoanálisis en la actualidad del malestar.

Traducción en español supervisada por A. Testino Zafiropoulos.

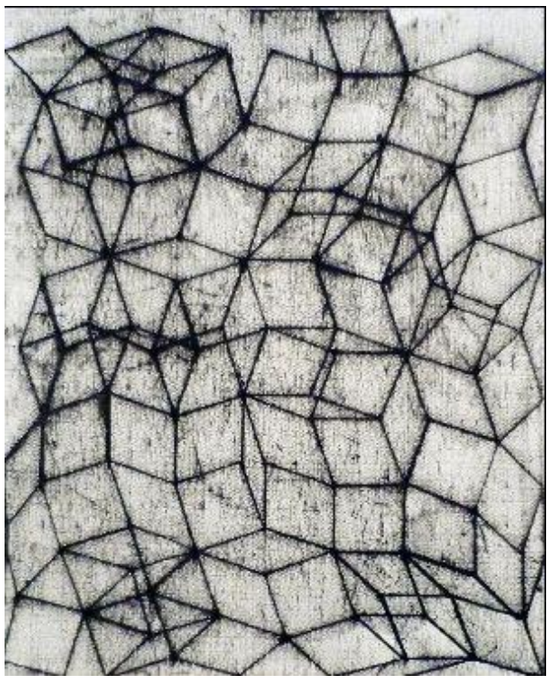
L'AGENDA DU CIAP

CIAP/ Espace Analytique

Psychanalyse : recherches cliniques et théoriques

2026-2027 - SAISON IV

(DIRIGEE PAR MARKOS ZAFIROPOULOS)



Participation

Cotisants du CIAP et d'Espace analytique : s'inscrire en adressant un mail à rensarfa@gmail.com - Autres participants : s'inscrire en adressant un chèque de 40 € à l'ordre du CIAP à René Sarfati (36 rue Quincampoix 75003 Paris) ou encore par virement (RIB et reçu de paiement adressés sur demande).

Etudiants : s'inscrire sans frais. Un lien zoom sera adressé à tous les participants régulièrement inscrits qui le souhaiteront.

On peut aussi s'inscrire à 'entrée de la salle.

Pour accéder librement 1) aux publications du CIAP aller sur le site de la Revue en ligne *Sygne.net* et 2) aux vidéos disponibles du séminaire sur le site du CIAP : www.ciap-group.net.

On peut demander à rejoindre le CIAP en s'adressant à M. Zafiropoulos (mzafir@free.fr)
et Espace Analytique en s'adressant à sa Commission d'accueil.

PROGRAMME

Le séminaire CIAP

17 novembre, 19h30, Agnès Grivaux : *Capitalisme et déraison*

2 fevrier, 19h30, Jan Horst Kepler, *Cadre, travailleur, esclave - le discours lacanien de l'obsessionnel en économie.*

16 mars, 19h30, Sylvette Gendre - Dusuzeau et Anna Angelopoulos : *Clinique de la colère dans la culture et clinique du cas*

27 avril, 19h30, Kim Marteau : *Psychanalyse et messianisme*

15 juin, 19h30, Arnaud Miranda : *Les lumières sombres* - ed Gallimard 2026

La journée CIAP

Deux questions dans le champ freudien

(L'actualité de l'œdipe / L'écriture)

Samedi 16 janvier 2027

10 rue Lebouis 75014

Matinée (9h30-12h30) - Actualités de l'œdipe

Discutant Olivier Douville

Markos Zafiropoulos : *L'œdipe de Freud à Lacan*

Florent Gabarron Garcia : *La folie, l'œdipe et l'histoire*

Frédéric Baitinger : *Du complexe d'œdipe à la comédie du phallus dans* Le balcon *de Jean Genet*

Livio Boni : *le père comme reste, réflexions à partir de la psychanalyse indienne*

Après-midi (14h30- 17h30) : Lire / écrire

Discutants : Jan Horst Keppler et Markos Zafiropoulos

Lionel Le Corre : *L'écriture de Freud*

Isabelle Guillamet : *Une cicatrice se fait écriture*

Xiao XiaoXI : *Ecriture chinoise et clinique du cas*

Marianne Braun : *Lire/écrire une défiguration*