

Anne Meunier

Valeur agalmatique, valeur de rebut de l'objet a

Cet objet *a* si précieux, caché dans le silène, est-ce le même que celui dont le psychanalyste se fait, opérant de la place de l'objet, ainsi promis non pas au délaissement, mais au rebut « mais pas n'importe lequel »¹? Qu'en est-il de cette pierre de rebut qui doit devenir pierre d'angle ?

Ce sont les valeurs contradictoires de cet objet, « enjeu de l'acte analytique²», qui interrogent. L'objet *a* condense à la fois l'objet perdu de Freud, l'objet soustrait, objet manqué « qui n'est en fait que la présence d'un creux, d'un vide, qui peut être occupé », nous dit Freud, par n'importe quel objet³ et l'objet cause du désir. Colette Soler relevait la bipolarité des éléments signifiants et de la structure dans la construction puis la condensation par Lacan en une seule écriture de l'objet *a*⁴. En 1959, il le décrivait « en quelque sorte en position de condenser sur lui ce qu'on peut appeler les vertus ou la dimension de l'être, il peut devenir ce véritable leurre de l'être qu'est l'objet du désir humain⁵ ». Puis il en parlera comme d'un « ludion logique⁶ », auquel le praticien saura s'attacher. Ludion, du latin *ludio* « histrion, baladin et gladiateur » sert à dénommer un appareil de physique lesté d'une figurine qui monte et qui descend comme une sorte de funambule. Cela pourrait évoquer le *quantum* d'affect freudien qui se déplace ou se fixe et les modulations de la valeur de trésor ou de rebut attribuée à l'objet.

L'enfant adopté, objet a dans la civilisation ?

Cette condensation fait écho à celle dont est porteur l'enfant adopté, à la fois délaissé, abandonné et attendu comme le Messie. D'autant que la filiation adoptive a pris dans notre société une valeur agalmatique.

1. Lacan J., Note italienne, *Autres écrits*, Seuil 2001, p.309.

2. Lacan J., Radiophonie, *Autres écrits*, Seuil, 2001, p. 410.

3. Lacan J., Le séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p.164.

4. Soler C., *Le symptôme et l'analyste*, cours 2004-2005, p.175.

5. Lacan J., " Le désir et son interprétation ", 15 avril 1959.

6. Lacan J., Radiophonie, *Autres Ecrits*, Seuil, 2001, p.428.

Certes, tout enfant peut devenir l'objet d'investissements, être marqué par un intérêt privilégié, prendre une valeur phallique pour ses parents. On a pu parler de « l'enfant précieux ». Aujourd'hui, il fait partie de la circulation mondialisée des échanges et risque de se réduire à un objet plus-de-jour de plus sur le marché *via* le commerce des paillettes et ovocytes et le marché international de l'adoption.

En effet, il peut être objet cédé, échangeable, accessible moyennant finances, capitalisé, quand il est acquis par emprunt bancaire, et il est parfois rendu quand pas conforme. Mais il est aussi l'enfant abandonné à la grâce de Dieu, l'enfant laissé tomber, celui qui reste, que ceux qui l'ont mis au monde ont choisi de ne pas élever, celui qui a connu la détresse. Celui-là prend, pour ceux auxquels manque une descendance, une valeur inestimable, proportionnelle à la détresse qu'ils lui prêtent d'avance et à l'amour dont ils l'imaginent en quête insatiable.

Freud avait montré combien l'enfant est un jouet érotique pour les parents et notamment la mère ⁷. Avec Lacan nous pouvons relever « la phénoménologie de l'enfant comme objet précieux excrémental ⁸ » dans des ambiguïtés signifiantes et dire qu'il est un objet de jouissance pour la mère et l'enjeu d'une lignée pour le père. « Il est du sang d'Hector, mais il en est le reste » s'écrie l'Andromaque de Racine à propos d'Astyanax. Et si Médée sacrifie ses enfants c'est qu'ils sont ce qu'il y a de plus précieux pour Jason. « L'enfant est le seul objet *a* authentique, vivant, réel et il apprend tout de suite qu'à ce titre, il tient, il contient le désirant ⁹ ». Ce qui voudrait dire que les autres entités n'ont pas cette authenticité, ce caractère de réel. L'enfant n'est pas une substance évanouissante ni épisodique, donc pas un objet *a* comme les autres. En grec, au sens premier, *agalma* est un terme employé pour « l'enfant qui fait la joie et l'orgueil de ses parents ». C'est ce que reprend aussi Lacan.

En 1966, il l'épinglait d'une lettre algébrique, pour en suivre le fil, cet objet central dont la fonction a un nom, c'est sa valeur, il a une valeur de vérité ¹⁰. C'est en ce sens que la demande d'avoir un enfant adopté peut s'appréhender comme un symptôme de la vérité du couple familial, sous les traits de l'étranger qui va être inclus dans la famille. Il va réaliser la présence

7. Freud S., " Contributions à la psychologie de la vie amoureuse ", *La vie sexuelle*, p.57.

8. Lacan J., Le séminaire, Livre VIII, *Le transfert*, Seuil, 1991, p.244.

9. Lacan J., Séminaire inédit, " Les problèmes cruciaux de la psychanalyse ", 3 février 1965.

10. Lacan J., Séminaire inédit, " L'objet de la psychanalyse ", 5 janvier 1966.

Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les éditions de Minuit, T I, 1969, p.131.

de ce que Lacan désigne comme l'objet *a* dans le fantasme. En venant se substituer à l'objet *a* du fantasme, en apparaissant dans le réel, il sature le mode de manque qui spécifiait le désir de la mère.

Valeur agalmatique

La formulation est redondante, puisque dans ses plus anciens emplois, le mot *agalma* implique la notion de valeur. Au premier sens, l'*agalma* est un objet dont on se pare, s'enorgueillit. En second c'est un objet ouvré offert à un dieu, par extension l'image des dieux. La racine est celle du verbe *agallô* : orner, se glorifier, se réjouir. Il est inséparable du verbe *agallein* signifiant à la fois parer et honorer par des présents. Au sens second l'*agalma* est un objet ouvré offert à un dieu et par extension l'image des dieux. Les *agalmata* sont particulièrement désignés pour être objets d'offrande ¹¹.

C'est par la représentation mythique que la notion de valeur s'objectiverait le mieux, si l'on en croit l'helléniste Louis Gernet, avec la légende du trépied des sept Sages, qui remonte à l'âge pré monétaire. Les sept forment un groupe que la tradition associe en un « banquet », lieu d'élection pour les générosités, les contrats, les défis, cadre de la circulation de la coupe. Il s'agit d'une récompense à un concours de sagesse, de bonheur, (trépied, coupe ou gobelet d'or), attribuée « au plus sage ». Elle est successivement obtenue par chacun des sept, circulant de main en main comme si sa valeur s'accroissait ainsi, avant d'être consacrée à Apollon. Plutarque emploie à son propos le terme de « cession ».

Il y a deux pôles dans cette représentation légendaire de l'*agalma*. Car, avant d'être attribué le trépied est source de disputes, de guerres entre les cités, il est donc douée d'une mystérieuse efficacité, « il exerce au sens précis du mot, une influence néfaste ¹² ». Cet objet recèle une puissance redoutable. L'ambivalence de l'objet précieux en fait une chose à laquelle sont attachées des qualités de puissance et de danger. Va-t-on le dilapider, le piétiner, en faire un déchet ou non ? Car la richesse est objet de respect religieux *aidos*, et elle peut être sacrifiée intentionnellement. Certains *agalmata* proviennent directement de l'autre monde postulé par la pensée religieuse, lieu d'origine de l'*agalma*, ou y reviennent. La légende confère pourtant à l'*agalma* la vertu d'un « pouvoir » social, plutôt bénéfique.

11. Gernet L., " La notion mythique de la valeur en Grèce ", *Anthropologie de la Grèce antique*, Champs/Flammarion, 1995.

12. Idem, p.135.

La philosophe Marianne Massin voit dans l'agalma « un paradigme des figures du ravissement ¹³ ». Ni image fixe, ni objet, elle le définit comme « une liaison dynamique » entre l'humain et le divin, la « figure des figures ». Nous retrouverons ce terme de figure chez Lacan, à propos de ce qui est soustrait à l'être vivant « les objets a n'en sont que les représentants, les figures ¹⁴ ». En effet l'*agalma* est cause, but et origine, il a pour le philosophe une fonction ambivalente. L'*agalma* a aussi une figure sonore, c'est l'*aulos*, instrument de l'enthousiasme bachique dionysiaque par excellence dont la musique enchante. Il est « l'instrument de l'étrangeté à soi-même : pour le lecteur grec, il est l'instrument culturel de la possession par une puissance divine ¹⁶. » Marianne Massin remarque que « statuette du silène et musique du satyre ont les mêmes fonctions : enveloppe, trésor qui doit se défaire de sa peau pour être vraiment perçu ». La statuette étant bien celle de l'âme, il s'agit de la reconnaissance du sujet dans l'objet. Plotin a développé la dimension de l'*agalma* comme présence invoquée, désirée, « modèle, opérateur et résultat d'une conversion incessante ¹⁷ ».

Marianne Massin cite Plotin : « Reviens en toi-même et regarde ; si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue (*poiêtês agalmatos*) qui doit devenir belle, il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il fasse apparaître un beau visage dans la statue (*agalmati*) ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue (*agalma*) ¹⁸. ». Ce serait la quête suscitée par l'*agalma*, non pas d'une réalité déjà là, mais sa réalisation par la découverte effectuée par celui qui le découvre peu à peu. Ce qui n'est peut-être pas sans faire écho à la fin de l'analyse. L'issue n'est pas une conversion mais la jouissance revue et corrigée, davantage une transfiguration, ou, plutôt, pour revenir à l'étymologie de l'*agalma*, « réjouissance ».

Agalma et daimôn de Socrate

En 1960-1961 dans son analyse du Banquet, Lacan explique comment Alcibiade voudrait démasquer Socrate, car il attend en vain un signe

13. Massin M, *Les figures du ravissement*, Grasset/ le Monde, 2001, p.105 et 108.

14. *Idem*, p.106.

15. Lacan J., Livre XI, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p.180.

16. *Idem*, p.121.

17. *Idem*, p.164.

18. Plotin, *Ennéades* I 6 9, éditions des Belles Lettres, trad. E. Bréhier.

de son désir. Le désir de Socrate est une énigme. Et Alcibiade compare la belle apparence de Socrate à celle des Silènes exposés dans les ateliers de statuaires¹⁹. Le Silène c'est un compagnon de Dionysos, par extension le silène c'est un emballage quelconque, une boîte qui contient une merveille : des statues des dieux, *agalмата*, dont on ne sait ce qu'ils sont. L'ouvrir c'est aller de l'extérieur vers l'intérieur, au-delà de l'apparence vers le réel, du superficiel à l'essentiel. La racine du mot grec indique un pouvoir spécial de l'objet, une idée d'éclat, caractéristique de la pupille, de la mer qui brille. L'*agalma* c'est ce qui est utilisé pour attraper l'attention des dieux, par son côté insolite.

Ainsi l'*agalma*, caché en Socrate suscite l'amour d'Alcibiade. Cet objet indéfinissable, ce trésor, c'est son désir même, le manque, manque révélé par l'objet *a*. C'est ainsi formulé en 1964/65 par Lacan. Dans l'analyse, le transfert est une manière de chercher à obtenir un complément au manque, dans l'objet agalmatique que le psychanalyste est supposé posséder. L'objet, *agalma*, est ainsi localisé, imaginé, en cet Autre auquel le transfert s'adresse.

Mais Socrate est aussi « comparé à cette enveloppe rude et dérisoire²⁰ » d'un satyre. Athéna avait inventé la flûte, mais ne voulant se défigurer en gonflant les joues l'avait jetée. Marsyas, un satyre, (homme chèvre vivant dans les lieux sauvages) l'avait retrouvée et en tirait des sons si merveilleux qu'il osa défier Apollon, celui-ci l'écorcha vif.

Socrate, dans un dénuement avoué, se dit dépourvu de toute compétence particulière. En assumant une certaine perte, il se met au service du vrai et se laisse alors aimer par les figures, figure de l'aimantation et figure du *daimôn* qui a une fonction médiatrice entre le divin et le philosophe. Il s'agit d'une voix, (signal, avertissement), entendue pour la première fois dans l'enfance. C'est une présence à la fois intérieure, intime, familière, extraordinaire et transcendante à la fois. Elle le détourne de ce qu'il est sur le point de faire sans jamais le pousser à l'action. Elle a une fonction de retenue, d'empêchement, d'arrêt. Alcibiade décrit Socrate restant « en plan » debout à la belle étoile, la concentration de son esprit le laissant seul au milieu de la foule, comme arraché à lui-même, sous l'emprise de quelque chose qui le met hors du monde, dans un état qui semble cataleptique. Il fait l'expérience d'un moment atopique de détachement et ce détachement

19. Platon, *Le Banquet*, XXXII, 215a-216a.

20. Lacan J., Le séminaire, Livre VIII, *Le transfert*, Seuil, 1991, p.181.

laisse advenir en lui une autre dimension grâce à laquelle va s'ouvrir en chacun la brèche d'une interrogation.

Abjection de l'être

Une des quatre substances épisodiques de l'objet *a* est aux antipodes de l'image que nous faisons du trésor, c'est la part d'abjection de l'être. Il s'agit comme le développe Michel Bousseyroux de ce « déchet que constitue le rejet, le déni de la part de l'homme civilisé, de cette part d'animalité que Freud nomme « le douloureux reste de la terre » et dont les fonctions sexuelles et excrémentielles constituent le noyau ²¹». Comment le déchet peut-il prendre dans le désir de l'homme une fonction causale ?

Si le principe de plaisir est un principe pour moins pâtir, si nous croyons que le plaisir est un bien, c'est que l'usage du bien nous tient à distance de notre jouissance. Que nous mollissions dès le premier pas un peu sérieux vers notre jouissance c'est notre expérience clinique quotidienne, notait Lacan ²². Aller vers notre jouissance, vers un au-delà du principe de plaisir, lieu de la Chose innommable, pourrait nous mener à l'extrême, à des exploits édifiants et puérils. Tels ceux auxquels Lacan faisait allusion dans son séminaire *l'Éthique* ²³, en particulier ceux de Marguerite Marie Alacoque, visitandine du XVII^{ème} siècle, à l'origine de la dévotion au Sacré-Cœur.

Cette dévotion a des fondements théologiques : la plaie au côté du Christ étant considérée comme une source de grâces, un trésor, un sanctuaire sacré. Il en est déjà question chez sainte Lutgarde d'Ayvières, sainte Gertrude la grande, Angèle de Folino au XIII^{ème} siècle, puis saint Jean Eudes au XVII^{ème}.

Marguerite-Marie a vécu de 1647 à 1690. Elle avait prononcé ses vœux en 1672, au couvent de Paray-le-Monial, ayant entendu en y entrant une voix intérieure qui lui aurait dit : « C'est ici que je te veux. » Elle écrit que préférant le silence et la prière aux jeux des enfants, bien que ne comprenant pas les mots de vœux et de chasteté, elle se sentait, à cinq ans, « continuellement pressée de dire : ô mon Dieu, je vous consacre ma pureté et je vous fais vœu de perpétuelle chasteté ²⁴». Par ce dire, dont elle ne sait d'où il vient, s'opère un changement de place. Ce dire l'engage et tout se jouera entre pureté et impu-

21. Bousseyroux M ; " Hétérologie de l'abject ", *l'En-Je*, n°5, Erès, décembre 2005, p.41.

22. Lacan J., Le Séminaire, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986, p.220.

23. Lacan J., Le Séminaire, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, p.221

24. Gauthey Mrg, *Vie et œuvre de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, Autobiographie, Paris 1915, p.30.

retés, immondices. Elle pratique dès l'âge de 9 ans des mortifications, considère toutes les religieuses comme des saintes, c'est ce qu'elle veut être, elle sera canonisée en 1920. A la suite de ce vœu d'amour, elle est guérie sur le champ d'une « pitoyable maladie », (conversion hystérique, catatonie ?) qui la laissait dans l'impossibilité de marcher. Tandis qu'elle est encore dans le monde, par obéissance à sa mère, elle se pare « des maudites livrées de Satan » pour plaire et se venge sur elle-même. Puis, elle renonce au monde et se fait le jouet de l'amour du « Divin époux de son âme », il se joue d'elle selon son bon plaisir, elle s'abandonne pour lui rendre amour pour amour ²⁵. Gratifiée de sa divine présence « je me sentis d'abord comme tombée et anéantie dans l'abîme de mon néant ²⁶», écrit-elle encore.

Un jour où « je m'oubliai de moi-même et du lieu où j'étais, il me fit reposer fort longtemps sur sa divine poitrine », puis il lui dit qu'il l'a choisie « comme un abîme d'indignité et d'ignorance » et l'investit de la mission d'établir une dévotion particulière envers son Sacré-Cœur. Après quoi, elle le supplie et il met son cœur à elle dans le sien « adorable » lui fait voir comment « ce petit atome se consume dans cette ardente fournaise » « comme une flamme ardente en forme de cœur ²⁷», avant de redéployer son cœur à elle là où il l'avait pris ! Elle souffrira ensuite d'une douleur au côté, qui renferme « une petite étincelle de ses plus vives flammes ²⁸ ». Anorexique, l'eau et le pain lui suffisent pendant cinquante jours et elle traverse une nuit d'agonie, prête au sacrifice de tout son être « objet de contradiction, un égout de rebut de mépris et d'humiliation ²⁹». Si elle ne pouvait se défendre ou se voyait contrainte à remplir sa bouche du vomissement d'un malade ou du pus d'une plaie, c'est qu'elle y apprenait à vaincre son extrême répugnance, n'avait que Dieu pour témoin et trouvait « tant de délices dans cette action ». Ce qu'elle décrit aussi comme une nourriture délicieuse ce sont toutes les occasions de contradiction, d'humiliation et d'abjection, opprobres, oublis, mépris, sans consolation, soulagement. Dans lesquelles elle se fait déchet.

La forme même du *a* dans le Sacré-Cœur

Son divin maître lui a fait prendre une devise : « Je veux tout souffrir sans me plaindre, puisque mon pur amour m'empêche de rien craindre ³⁰» et

25. *Idem*, p.38.

26. *Idem*, p.62.

27. Cité par Beinaert, p.70.

28. *Idem* p.70.

29. *Idem*, p. 96.dem, p.87.

30. *Idem*, p.87.

elle éprouve les amertumes du Calvaire. Le Cœur de Jésus lui est présenté tandis que chantent les Séraphins : « l'amour triomphe, l'amour jouit, l'amour du sacré-cœur réjouit ³¹ ». Elle grave avec douleurs le nom de Jésus sur son cœur, la plaie s'en guérit par sa grâce, parfois elle se croit dans le paradis avec les « faveurs, caresses et familiarités avec son Seigneur Jésus » ³². Elle a toujours associé le thème de la plaie à sa représentation du Christ, elle l'avait entendu lui dire : « Voici la plaie de mon côté pour y faire ta demeure actuelle et éternelle. » Dans une des nuits qui suivit, le Seigneur la tint « environ deux ou trois heures la bouche collée sur la plaie de son Sacré Cœur ³³ ». On relève dans sa biographie des éléments, l'érysipèle purulent de la face maternelle, objet d'un attrait et d'une horreur, qui a présidé à cette fixation particulière de la jouissance, scène qui se répète faisant de la plaie ardente sa demeure. Marguerite Marie a été en proie à cette vérité de jouissance masochiste qui « a fixé son être dans la figure féminine du Christ aux plaies sanglantes, ³⁴ » dans cette passion dont elle jouit, comme le développait Michel Bousseyroux. Consommer et être consommée, consumée par la flamme du feu dévorant qui la brûle, elle n'est plus qu'un buisson ardent.

Elle accentue particulièrement le versant « crasseux » qu'évoquait Lacan : « le saint est un riche..., et particulièrement crasseux parmi les autres... Le saint se déplace tout entier dans le domaine de l'avoir. Le saint renonce peut-être à quelques petites choses, mais c'est pour posséder tout... le saint ne peut aimer Dieu que comme un nom de jouissance. Et sa jouissance, au dernier terme est toujours assez monstrueuse ³⁵ ». Ce renoncement aux biens est insoutenable pour l'entourage familial de Marguerite Marie Alacoque et sa position de renoncement extrême suspecte aux yeux de sa communauté. Ici Marguerite Marie trouve sa récompense dans des effusions spirituelles qui ne sont pas sans faire penser à celles de Schreber. Son corps mortifié, martyrisé est la possession de l'Autre, elle est parlé par un Autre. Elle se fait l'objet de sa jouissance. Sa communauté la traite de visionnaire, de possédée du démon, alors qu'elle sent toujours son cœur dans une paix inaltérable. Elle sera rassurée par un jésuite, le Père La Colombière, qui lui commanda d'écrire ce qui se passait en elle.

Elle est au-delà de la régulation de son organisme par le principe de

31. *Idem*, p.108

32. *Idem*, p.113.

33. Cité par Beinaert L, " Les attaches psychologiques du symbolisme du cœur ", *Etudes carmélitaines*, Desclée de Brouwer, 1950 Le cœur, n°50, p.228-233.

34. Bousseyroux M., *Psychanalyse ou ..religion ?*, Erès,1991, p. 168.

35. Lacan J., *Le transfert*, *Le Séminaire*, Livre VIII, Seuil, 1991, p.417.

plaisir, elle témoigne d'une expérience de jouissance masochiste, forme la plus subtile et la plus caractéristique de la fonction cause du désir. On retrouve les trois formes de masochisme repérées par Freud : masochisme érogène, masochisme féminin, masochisme moral. Lacan fera remarquer que Freud s'était aperçu que « la jouissance du réel comporte le masochisme... Le masochisme est le majeur de la jouissance que donne le réel ³⁶ ». Dans la jouissance masochiste le sujet en prenant cette position de perte, de déchet, représentée par *a* s'efforce de constituer l'Autre, de faire exister la jouissance dans l'Autre. Mais chez la bienheureuse Marguerite Marie la jouissance n'est pas morcelée jusqu'à en produire les chutes « le (*a*), à lire objet *a*, ou bien abjet »³⁷.

On voit que cette religieuse est dans un rapport tout à fait extraordinaire à cet Epoux, cet Un, l'*Ecce Homo* sur la croix, le cœur percé, lui-même sacrifié. L'exaltation de la souffrance physique et morale, la délectation dans l'abjection vont de pair avec une passion amoureuse, passion de l'être dont l'objet est le cœur de l'Autre. Il se vide de son sang, et le sien va venir occuper cette place. Elle ne cesse de tenter de recouvrir cette blessure de son amour, non sans l'angoisse. Ou bien alors il est le lieu des flammes de l'amour qui l'embrase et la brûlure, dans les marques de sa chair, témoigne de son désir de faire Un, trace de cette jouissance indicible.

Lacan se demande ce qu'il en est du « sujet absolu, de la jouissance et du sujet qui s'engendre de ce 1 qui le marque, à savoir du point origine de l'identification ³⁸ ». D'une façon arbitraire il situe entre le 1 et le *a* le point d'écriture, la coupure entre une série décroissante à l'infini et une série croissante. Que l'on parte de la division du sujet ou que l'on parte du *a*, dans une approche de pure consistance logique, ils sont réciproques. Le *a* n'est qu'un effet de la position du trait unaire. Ce n'est que dans ce *a* que peut être saisi ce qu'il en est de la jouissance par rapport à ce que crée l'apparition d'une perte. L'abandon de son être, se faire le jouet de la volonté divine, n'est supportable et possible qu'à condition de s'identifier au résidu, au rebut, à l'abîme du néant. C'est un cœur à cœur ouvert. Elle se consume d'amour, elle est consumée par cette fournaise, fascinée par ses flammes, ainsi unie à celui qui s'est incarné pour souffrir. Ce rapport de la jouissance à l'1 c'est ce que des mystiques ont tenté. « La place de l'âme est à situer au niveau de *a* de résidu, d'objet chu »³⁹, l'âme est toujours conçue en lien

36. Lacan J., *Le sinthome, Le Séminaire*, Livre XIII, Seuil, 2005, p.78.

37. Lacan, J., ...Ou pire, *Autres écrits*, Seuil, 2001, p.550

38. *D'un Autre à l'autre*, 22 janvier 1969.

39. Lacan J., le séminaire, Livre X, *L'angoisse*, Seuil 2004, p.192.

avec la chute. Cet objet en tant qu'il choit, qu'il est produit par la perte a pour fonction « d'être le reste du sujet, reste comme réel ». Du fait de cette perte à l'origine du vide central du sujet, les objets *a* vont tenir la fonction de la cause du désir pour le sujet. C'est le réel « qui fait le désir en y reproduisant la relation du sujet à l'objet perdu ⁴⁰».

Mais Marguerite-Marie dans cette tentative de faire Un avec le Sacré-Cœur, n'est-elle pas plus proche de Schreber dans son expérience extrême de jouissance que des mystiques comme sainte Thérèse d'Avila ou St Jean de La Croix qui éprouve une jouissance supplémentaire, jouissance féminine ? Elle n'est pas séparée de la jouissance. « L'invention du Sacré-cœur est comme la réponse par laquelle Marguerite-Marie a franchi ce point d'angoisse où l'avait arrêtée la certitude de l'objet d'un primitif désir oral entre aperçu dans la béance de l'autre » ⁴¹, soulignait Michel Bousseyroux. Marguerite Marie Alacoque a, ainsi que le soulignait Lacan, « l'avantage de nous permettre de reconnaître la forme même du a dans le Sacré-Cœur ⁴² ». Elle est sainte mais pas mystique.

L'abjection à quoi s'accroche l'analysant

La valeur agalmatique est attachée au registre imaginaire de l'objet du désir, tandis que la valeur de déchet est attachée au registre du réel de l'objet. Puisque dans RSI, il s'agit d'une autre face que dans le séminaire sur le transfert. Il est réduit à un point nodal minimum, dans le nœud borroméen qui est « un fait logique ⁴³ ». Les objets *a* n'ont pas de forme. « C'est ce que suppose de vide une demande... d'un désir qu'aucun être ne supporte ». Car « l'objet *a* n'est aucun être ⁴⁴ ».

Que l'objet *a* participe des trois dimensions, réel symbolique imaginaire, c'est ce que ce travail a tenté de faire entrevoir avec cette double valeur d'*agalma* et de rebut, condensée dans une abstraction radicale et une réduction sur le plan logique à la lettre *a*. Au départ dans la structure comme l'explique Platon, il est effet de production dans la cure. L'homologie avec le saint c'est que le psychanalyste lui-même n'est pas effet d'une perte, ni un trésor, ni une ordure, mais représente cet effet. Il occupe la place de ce rebut irréductible. S'il se sait être le rebut de l'humanité, c'est qu'en faisant semblant d'ob-

40. Lacan J, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 853.

41. Bousseyroux M., *Psychanalyse ...ou religion ?*, Erès, 1991, p.168.

42. Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Seuil, 2004, p. 234.

43. Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Seuil, 2004, p.120.

44. Lacan J., *Le séminaire, Livre XX, Encore*, p.114

jet *a* il se met à cette place, car « il faut en passer par cette ordure décidée pour, peut-être, retrouver quelque chose qui soit de l'ordre du réel ⁴⁵ ». Mais dans une position logique et non en martyrisant son corps comme notre visitandine dont les jansénistes se moquaient parlant d'alacoquistes et de cordicoles. Si l'Eglise se montre extrêmement prudente à propos des canonisations, c'est qu'elle attend, comme le signale Mario Binasco ⁴⁶, l'impossible. C'est-à-dire les miracles après la mort pour se prononcer sur la sainteté à partir des effets produits par la position du saint. Autrement dit la sainteté se déduit du miracle. Comme le psychanalyste en place d'objet *a* se déduit des effets sur l'analysant. Le psychanalyste ne fait pas de miracles ! « Ce qui naît de dire qui soit interprétant tient au frère que nous sommes, en nous faisant à ce désêtre, en représentant cet effet désigné par l'objet *a*, le déchet, l'abjection à quoi va s'accrocher l'analysant.(...) Notre frère transfiguré, c'est cela qui naît de la conjuration analytique et c'est ce qui nous lie à celui qu'improprement on appelle un patient ⁴⁷. »

45. Lacan J., Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome*, Seuil, 2005, p.124.

46. Binasco M., Petites variations sur le thème du saint, *L'En-Je*, n°5, Le déchet, le rebut.

47. Lacan J., Séminaire inédit, ...*Ou pire*, 21 juin 1972.