

Luis Izcovich

*L'agalma, à l'entrée et à la sortie **

Dans le séminaire *Le Transfert*, Lacan se réfère aux *agalmata* en rapport avec *Le Banquet* de Platon, et notamment à leur dimension phallique. Ce sont ces images dont l'extérieur représentait un satyre ou un silène, et l'intérieur, des choses précieuses emboîtées dedans. Ces petits silènes servaient de boîtes à bijoux ou d'emballage pour offrir des cadeaux. Il s'agit selon la formule de Lacan de pièges à dieux, avec lesquels on peut attraper l'attention divine. *L'agalma* fonctionne donc comme ce qui permet de croire à un grand Autre qui cache un savoir précieux. Donc, l'analyste, comme Socrate, sait qu'au niveau du *a*, la question n'est pas celle de l'idéal, et il ne peut que penser que n'importe quel objet peut remplir ce vide. Il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre, et c'est là-dessus qu'est centré le désir de l'analyste.

Pour Alcibiade, Socrate ressemble au silène qui contient à l'intérieur des simulacres – des *agalmata* – de divinité. Ici, il y a une subversion du sens commun de ce mot : *l'agalma* n'est pas la belle image, l'image divine en son ornement. Au-delà d'elle, au-dedans, il y a des bijoux, des *agalmata*. *L'agalma* représente l'objet du désir énigmatique qu'on ne perçoit pas dans une image, mais qui la rend pourtant désirable.

Venons-en au transfert. Dans sa « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », Lacan pose que le transfert est au commencement de l'analyse. Et il reprend ce qu'il avait avancé au sujet de *l'agalma* car il pose que l'analyste sait que c'est à partir de ce qu'il présente de vide, à partir de ce qu'il n'a pas, que surgit cette apparence qui fait miroiter, au regard de l'analysant comme Socrate à l'égard d'Alcibiade, les *agalmata*. Pour reprendre le séminaire *Le Transfert*, c'est cela, finalement, le vide au-delà du plein de *l'agalma* du transfert. C'est là que réside la fonction de

* ↑ Texte présenté lors de la journée préparatoire aux Journées nationales de l'EPFCL « L'aventure psychanalytique et sa logique », à Aix-en-Provence, le 18 octobre 2025, organisée par le Pôle Provence-Corse.

l'agalma entre l'aimant et l'aimé, entre l'érôn et l'érôménos. L'aimé, Socrate, a quelque chose de précieux en lui, mais, en même temps, il ne sait pas ce qu'il a, et c'est ce qui fait son attrait. Lacan rapproche le non-savoir de Socrate, constitué comme un appel au vide au centre du savoir, de la place de l'analyste.

C'est un point très sensible dans l'analyse des névrosés : au moment où ils élaborent un point en rapport avec leur castration, on peut parfois repérer une tendance à récupérer le manque phallique dans l'élaboration suivante, et c'est là que l'analyste a à maintenir le vide pour laisser la place à la castration et à la vacillation du sujet. Chez l'hystérique, on peut dire que *l'agalma* concerne le manque-à-être : comment se vouer au manque-à-être, comment le faire briller d'une enveloppe phallique. On a ici une démonstration de la chute des idéaux du père, du vidage des *agalmata* qu'il recèle, à travers la figure du père de la dérision, de l'ordre subverti, de l'abject, de l'obscène, de la canaille, la légitimité du père n'étant qu'un leurre. C'est cela, finalement, le vide au-delà du plein de *l'agalma* du transfert.

Dans *Le Banquet*, Lacan a trouvé cet objet caché à l'intérieur, et qui est radical pour le ressort de l'amour. *L'agalma* est donc un objet caché qui provoque l'amour. Autrement dit, l'Autre, en l'occurrence Socrate, recèle un objet caché à l'intérieur et qui provoque l'amour. Et cet objet précieux, cet *agalma*, révèle également la structure fondamentale du désir. C'est la rencontre de l'autre en tant qu'image dans le miroir, en tant qu'autre moi-même, avec cet objet qu'est *l'agalma* qui constitue un autre Autre, un autre différent. Un objet peut prendre ainsi par rapport au sujet cette valeur essentielle qui constitue le fantasme fondamental. Comment se fait-il que l'Autre auquel est adressée la demande d'amour provoque aussi le désir ? L'Autre dont il est question alors n'est plus du tout notre égal, et c'est pourquoi Lacan l'écrit avec un grand A. C'est un Autre différent, un Autre bien humain, ce n'est pas qu'un lieu, trésor du signifiant, mais c'est un Autre qui représente ce lieu, qui en est le représentant, le porteur. *L'agalma* s'incarne sur un objet nouveau qui évoque la trace d'un objet du passé.

Le transfert est, dans cette perspective, d'une part, la marque de la présence du passé et, d'autre part, ce qui est susceptible d'être maniable par l'interprétation. Pour revenir à *l'agalma* et à ses effets : ils concernent l'amour et le désir. Le maniement concerne cette dimension : c'est en gardant l'écart entre la demande d'amour et le désir que l'analyste soutient le désir de l'analysant.

À partir de là, surgit la question de ce que Lacan entendait par le maniement de l'objet *a*.

Déjà dans le séminaire *Le Transfert* il posait que l'analyste n'a pas à répondre, n'a pas à faire de nous son objet, mais « il a la fonction de sauver notre dignité de sujet, c'est-à-dire de faire de nous autre chose qu'un sujet soumis au glissement infini du signifiant¹ ». Il convient de remarquer que c'est déjà dans l'autre que petit *a*, *l'agalma*, fonctionne. Du seul fait qu'il y a transfert, l'analyste est impliqué dans la position d'être celui qui contient *l'agalma*, l'objet fondamental dont il s'agit dans l'analyse du sujet comme lié, conditionné par ce rapport de vacillation du sujet que nous caractérisons comme constituant le fantasme fondamental. Donc, la logique analytique est essentiellement corrélée à la place de l'objet *a*, à sa localisation du côté de l'analyste et à son devenir dans la cure.

On comprend ainsi la proposition de Lacan selon laquelle l'analyste n'est entendu que du point où il porte le transfert. *L'agalma* en effet n'a pas de consistance signifiante, autrement dit, désirer l'Autre, ce n'est jamais désirer que *a*. Or, non seulement l'analyste n'a pas à s'identifier à l'Autre de l'amour, il doit en déchoir, mais avant tout le ressort fondamental de son opération est de maintenir la distance entre I et *a*, l'élément séparateur. On saisit ainsi que l'amour dans la névrose peut voiler *a*.

Reprendons ainsi la proposition de Lacan introduite dans son séminaire *Le Transfert* : « Au commencement de la psychanalyse il y a l'amour². » À quoi sert l'amour de transfert ? Tout d'abord à ce que le sujet aime son inconscient. Donc le transfert est condition d'émergence de l'inconscient.

Considérant ensuite le courant pulsionnel, Lacan fait valoir qu'au-delà de la demande d'amour, il existe un autre aspect de la demande qui concerne non plus le champ du narcissisme, mais celui de la jouissance. Il s'agit cette fois de la dimension d'une demande beaucoup plus radicale, mettant en jeu la pulsion, une pulsion qui va « quêter » silencieusement du côté de l'Autre un objet à jouir. On peut saisir ce mouvement de la pulsion, par exemple, dans la tentative faite pour obtenir de l'Autre un regard ou une voix. Il y a là l'idée que la pulsion vient voler, arracher à l'Autre un objet à jouir. Cette quête silencieuse se manifeste comme recouverte et véhiculée en même temps par la parole d'amour, dit Lacan. Derrière le « je t'aime » de la parole d'amour, se trouve mis en œuvre beaucoup plus foncièrement un « Je te consomme ». Lacan le formule ainsi : « Je t'aime, mais, parce qu'inexplicablement j'aime en toi quelque chose plus que toi – l'objet petit *a*, je te mutile³. »

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 202-203.

2. ↑ *Ibid.*, p. 12.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 241.

Le désir de l'analyste comme désir averti veut dire au moins ceci : qu'il ne doit pas se laisser prendre par cette tromperie de l'amour, car une autre dimension est à l'œuvre, plus cachée mais nécessaire à faire émerger la dimension pulsionnelle. Elle n'est pas sans rapport avec les symptômes dont le patient se plaint, et il y a tout lieu d'essayer de la cerner.

Elle met en évidence le fait que l'analyste n'est pas seulement objet du transfert par la supposition de savoir mais en tant qu'il incarne l'objet *a*, que l'analysant situe du côté de l'analyste. L'analyse n'est pas qu'une expérience épistémique. Il y a également une dimension pulsionnelle de l'aventure analytique. L'analyste prête son corps, non pas pour la satisfaction mais pour que le sujet fasse le tour, le détour, autour de l'objet de satisfaction sans la satisfaction.

Dans *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan explicite le rôle que joue le savoir dans le transfert en faisant un détour par la question de la croyance en Dieu. Dieu est en effet, par excellence, le sujet supposé savoir. En matière de religion comme pour la philosophie, Dieu est toujours mis à la place du sujet supposé savoir. Avec Descartes, le sujet supposé savoir, c'est Dieu. Pour que sa théorie fonctionne, Descartes a besoin d'installer un Dieu garant des vérités éternelles. C'est un Dieu qui assure une rationalité en toute chose, que tout événement a sa raison, qui installe une garantie et un rapport de bienveillance par rapport au savoir⁴. La référence que fait Lacan à Dieu pour introduire cette question vient là pour nous montrer que cette croyance en Dieu comme sujet supposé savoir est une nécessité de structure. Nous sommes toujours prêts à installer quelqu'un à cette place. Il faut absolument qu'il y ait quelqu'un qui sache. Le sujet supposé savoir est « une fonction », qui requiert la présence de l'analyste mais en tant qu'il présentifie la dimension d'un tiers. L'analyste ne peut pas se prendre pour le sujet supposé savoir. Il doit faire en sorte de faire exister la fonction. C'est ce qu'indique Lacan avec l'idée de la supposition de savoir en position tierce, soit ni du côté de l'analysant, ni du côté de l'analyste, mais entre les deux.

Quant à l'amour de transfert qui surgit en même temps, il comporte une dimension de tromperie, car il vise à masquer la réalité sexuelle qui émerge dans la cure. L'analyste n'est pas seulement celui qui présentifie le sujet supposé savoir, mais il est objet, objet cause, il se loge dans le fantasme du sujet et opère en causant le désir. Dans cette perspective, ce n'est pas l'analyste comme déchiffreur de l'énigme de l'inconscient. La logique en jeu n'est pas seulement la logique du signifiant, mais aussi la logique

4. ↑ *Ibid.*

de l'objet. C'est l'analyste partenaire sinthome. Cette logique ne concerne pas seulement l'instauration de l'analyste comme sujet supposé savoir, mais aussi la production d'un nouage entre la réalité sexuelle de l'inconscient et l'analyste comme partenaire de l'analysant.

Dans l'aventure analytique, le sujet est dès le départ en position d'indétermination, liée à son manque-à-être car l'objet est perdu. L'analyste est celui qui vient le compléter. Dans ce sens, il y a un couple. L'analyste incarne l'objet de satisfaction sans le donner à l'analysant.

On constate que l'analyste sinthome, c'est l'analyste non pas comme sujet supposé savoir, mais comme objet cause du désir mais aussi supposé incarner l'objet de satisfaction. C'est vérifiable notamment dans certains cas d'analyse où l'éternisation du transfert est un effet d'une satisfaction transférentielle. Or l'analysant est supposé en fin de parcours récupérer l'objet et le désir de l'analyste est de soutenir la hâte de fin. On peut dès lors saisir que non seulement l'analyste n'a pas à s'identifier à l'Autre de l'amour, mais il doit en déchoir. C'est ce qui explique que tout le ressort fondamental de son opération est de maintenir la distance entre I et *a*, l'élément séparateur.

On peut alors affirmer que de même que Lacan a posé l'analyste complément de l'inconscient, et également complément du symptôme, il pose le partenaire comme complément d'objet de satisfaction, c'est l'analyste sinthome. Un lien constant est ainsi posé, il concerne le manque à être du côté de l'analysant, l'être du côté de l'analyste.

Venons-en à la fin de l'aventure analytique. La passe a valeur d'*agalma*. Celui qui fait la passe considère que son expérience analytique relève de l'*agalma*.

Abordons l'autre pôle de l'expérience analytique où Lacan reprend l'expression de Thomas d'Aquin « *sicut palea* », qui signifie en latin « comme du fumier » ou « comme de la paille ». Cette expression est célèbre pour avoir été la réponse de Thomas d'Aquin à la fin de sa vie concernant l'ensemble de son œuvre, qu'il considérait comme ne valant plus rien en comparaison de ses visions mystiques. Lacan dans sa « Note italienne » adressée en 1973 au groupe italien avance : « Qu'il sache comme étant de lui ce que je ne savais pas de l'être du savoir, et qui a maintenant pour effet que ce que je ne savais pas est de lui effacé. »

« C'est lui faire la part belle de ce savoir peut-être imminent, au plus aigu, que ce que la destitution subjective en cette chute masque la restitution où vient l'être du désir, de se rejoindre, à ne s'y nouer que d'un seul

bord, à l'être du savoir⁵. » *L'agalma* qui faisait briller l'objet du fantasme n'opère plus et fait déchoir le sujet de son fantasme. Le reste est donc nettoyé de cette brillance de l'enveloppe phallique pour laisser la place à la cause du désir.

5. ↑ J. Lacan, « Première version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Ornicar ?*, n° 13, collection Analytica, volume 8, avril 1978. Et dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 575-591.