

**Freud-Lacan Psikanaliz Derneği- ALI Turquie**

**Colloque psychanalytique du printemps 2026 – Le transfert**

**6-7 Juin 2026**

**Au commencement était l'amant : l'Âşık comme porteur de la parole \***  
**Aylin Özkan**

\*Traduit à partir du texte original de l'intervention au colloque par Sezin Aydoğ et Melis Hürdana.

En préparant cette intervention, je me suis trouvée saisie par un lieu inattendu. Parmi mes anciennes notes, j'ai retrouvé une brève note que j'avais prise pour moi-même au moment où j'écrivais ma thèse de doctorat. Une note laissée en suspens, manifestement écrite à la hâte. Elle disait ceci : « La question de savoir où, comment et avec qui commence une analyse — *Gönül Dağı*, Neşet Ertaş, le transfert, la demande, l'inconscient, le langage et son importance. C'est probablement cela que je citerai dans ma thèse, plutôt que Dostoïevski. » Dans ma thèse, il n'y a pas une telle citation.

Je ne me souviens pas exactement pourquoi j'avais écrit cela à ce moment-là. C'était probablement une pensée laissée de côté dans une certaine impasse académique, avec l'idée d'y revenir plus tard.

Aujourd'hui, cette note m'est revenue ; peut-être avec les voix et les paroles que mon oreille entend depuis ma naissance. Et elle m'a ramenée vers un Âşık d'Anatolie, Neşet Ertaş.

*Gönül Dağı* ((*Le Mont du gönül* ; *gönül* ne se réduit ni au cœur, ni à l'âme, ni au désir : il désigne un lieu intérieur d'adresse, d'attachement et d'élan vers l'Autre ; *dağ* signifie le mont/la montagne, mais s'ouvre ici aussi à *dağlamak*, marquer au fer, brûler, laisser une trace)) est une œuvre que Neşet Ertaş jouait et chantait avec son *saz* (instrument à cordes emblématique de cette tradition), et qui s'est identifiée à son nom.

À un moment, elle dit :

*"Kalpten kalbe bir yol vardır, görülmez*

« Il est un chemin de cœur à cœur, il ne se voit pas,

*Gönülden gönüle gider*

Il va de gönül à gönül,

*Yol gizli gizli"*

Le chemin, en secret, en secret. »

Ce qui m'attire dans ces vers, ce n'est pas tant le récit sentimental d'un amour romantique que la question de savoir autour de quoi la parole se constitue et comment elle se transporte : autrement dit, sa structure et son trajet.

La tradition des Âşık d'Anatolie n'est pas seulement une tradition consistant à jouer du *saz* et à chanter des *türkü* ; elle est l'une des formes par lesquelles la parole, la mémoire et le tourment se transmettent de génération en génération. Cette tradition, dont les racines peuvent être rapportées à d'anciennes figures de la culture orale telles que l'*ozan*, le *kam* ou le *baksı* (figure de chamane-musicien), s'est transformée en Anatolie au contact du soufisme, de la poésie populaire, de la langue alévie-bektachie, de l'*Abdallık* et de la culture du *meclis* (assemblée traditionnelle de parole, de poésie et de musique), donnant naissance à la figure de l'Âşık. L'Âşık se forme le plus souvent dans une relation de maître à disciple ; c'est dans cette relation qu'il apprend le *saz*, le *deyiş* (chant/parole poétique de tradition spirituelle et populaire), le récit, la joute poétique et l'étiquette du *meclis*. Dans certains récits, le devenir-Âşık s'explique par le motif de la *bâde*, le breuvage initiatique reçu en rêve d'un *pir* ou de Hızır. Le *pir* y est la figure qui ouvre la voie et la parole ; Hızır, le guide qui survient au moment inattendu ; et la *bâde*, une fois bue, peut être pensée comme un signe qui appelle le sujet vers l'amour, vers la parole et vers l'acte de dire. Autrement dit, la parole n'est pas seulement pensée comme quelque chose qui s'apprend techniquement, mais comme quelque chose qui vient d'un lieu, qui saisit quelqu'un et le contraint à dire.

C'est pourquoi l'Âşık n'est pas simplement quelqu'un qui raconte son propre affect ; en tissant la parole de son propre affect, il porte aussi par la parole l'amour, la perte, l'exil, l'injustice, la nostalgie ardente et la quête vécus par le peuple. Être porteur de la parole, ici, concerne donc moins la transmission d'un sens déjà constitué que la possibilité de donner forme à ce qui naît du manque. Le manque déloge le sujet ; il l'oriente vers un lieu, vers quelqu'un, vers un Autre. L'Âşık porte cette orientation par le *saz* et par la parole.

La tradition dont est issu Neşet Ertaş, à qui appartiennent les paroles que je viens d'évoquer, est précisément une telle tradition. Il s'inscrit dans cette lignée comme porteur de la parole, issu de la tradition de l'*Abdallık* et du *bozlak*. Il a poursuivi, avec sa propre voix, l'héritage musical et culturel reçu de son père Muharrem Ertaş ; c'est pourquoi il a été considéré non seulement comme un artiste, mais comme une figure vivante de la mémoire culturelle. Ainsi, avant sa mort en 2012, son nom a été inscrit en 2009 à l'Inventaire national des Trésors humains vivants de Turquie, dans le domaine de la tradition de l'*Abdallık*.

Un passage d'entretien montrant comment Neşet Ertaş pensait les vers que j'ai cités au début est important pour moi. Lorsque Yalçın Çetinkaya, qui menait l'entretien, lui demande : « *Gönül Dağı* (le mont du cœur) doit avoir une place particulière dans votre *gönül* ? », Neşet Ertaş répond ainsi : « Il y a un "dağ" (le mont), et il y a un autre "dağ". Quand on chauffe le fer et qu'on le pose sur la peau, eh bien c'est aussi "dağ". Le *gönül* (le cœur), se cautérise aussi ainsi. »

Çetinkaya ajoute : « Dans le même chant, vous dites : “Il est un chemin de cœur à cœur, inconnu.” » La réponse est la suivante : « Le chemin qui va de cœur à cœur passe par le canal d’Allah. Puisque tous les cœurs sont reliés à Allah, le chemin qui va de cœur à cœur passe par Allah. Quant au chemin qui va de *gönül* à *gönül* : lorsque deux êtres s’aiment, il se forme entre eux un lien de *gönül*. »

Dans la littérature populaire et dans l’imaginaire soufi, le mont peut, selon les contextes, figurer le Père, la loi ou l’obstacle. En ce sens, le mont ne fonctionne pas seulement comme une image naturelle, mais aussi comme un signifiant qui convoque la trace, l’entaille et le champ symbolique. Dans la mesure où cette pluralité de sens du mont convoque à la fois la trace et l’entaille, elle fait penser à la division du sujet par le langage et par le symbolique.

Un autre aspect important de la tradition des Âşik est que la parole y est à la fois traditionnelle et subjective. L’Âşik parle depuis l’intérieur d’une tradition déjà là ; il reçoit le *saz*, la métrique, le *makam*, le récit, le *deyiş* et l’étiquette du *meclis*. Mais cet héritage ne fait pas de lui un simple transmetteur anonyme. C’est précisément pourquoi l’usage du *mahlas* est important. Le *mahlas* est le nom d’emprunt que l’Âşik utilise dans ses poèmes, une sorte de signature poétique ; il apparaît le plus souvent dans le dernier quatrain. Mais ce n’est pas seulement un pseudonyme : il indique la place que l’Âşik prend dans la parole, la manière dont il marque sa propre voix depuis l’intérieur de la tradition, et la façon dont il assume la responsabilité de ce qui est dit.

L’Âşik porte la parole venue avant lui ; mais il la redit à travers son propre manque, son propre tourment, sa propre orientation. C’est pourquoi devenir Âşik ne consiste pas seulement à poursuivre une tradition, mais à ouvrir, au sein de cette tradition, une place pour le subjectif. Le manque, ici, ne reste pas une détresse intérieure personnelle ; il devient transmissible dans les formes du *saz*, de la parole et de la tradition. C’est précisément ici que me paraît significatif cet autre vers du même chant : « Quand le *can* (l’être vivant, l’âme aimante) trouve le *canan* (l’être aimé), cela me fend la poitrine ; la langue, en secret, en secret. » Le fait que le *can* trouve le *canan* — que l’amant trouve l’aimé — n’est pas raconté comme l’accomplissement de deux moitiés qui se complètent. La rencontre ne referme pas ; au contraire, elle blesse. Bien entendu, je ne voudrais pas identifier trop hâtivement tout cela à des concepts psychanalytiques. Ce que je voudrais souligner ici, c’est que le chemin de l’amour ne se referme jamais simplement entre deux personnes. L’Âşik fait advenir une parole non pas parce qu’il a rejoint, atteint ce qu’il cherchait, accédé à une totalité ou su ; mais parce qu’il cherche.

À ce point, la formule lacanienne de l’amour résonne elle aussi sur un autre plan : « L’amour, c’est donner ce qu’on n’a pas. » Il apparaît non pas comme une union qui abolirait le manque, mais comme une rencontre qui rend le manque visible, qui laisse une trace dans le corps et dans la parole. Il n’est pas un circuit direct, immédiat et fermé entre deux personnes ; il passe par le langage, par la parole, c’est-à-dire par un troisième champ. Autrement dit, l’amour consiste à s’orienter, à partir d’un manque relatif à l’existence, vers une adresse, et à supposer à cette adresse un objet, une valeur, un agalma.

Mais à qui, à quel lieu, la parole s'adresse-t-elle ? Lorsqu'une parole est adressée à quelqu'un, est-elle vraiment dite seulement à cette personne ?

Cette question nous conduit directement au champ du transfert. Car dans le cabinet analytique, la parole ne s'oriente pas seulement vers l'interlocuteur visible à ce moment-là ; elle arrive en passant par des traces plus anciennes, par d'autres appels et par le champ de l'Autre. L'analysant vient à l'analyste avec une demande et lui parle ; mais l'adresse de cette parole ne se limite pas à la personne de l'analyste. « Entends-moi, comprends-moi, dis-moi ce qu'il y a en moi, sors-moi de cette détresse. » Lorsque nous parlons depuis la position de l'amant, la demande n'est pas seulement l'expression d'un besoin ; elle s'oriente vers l'Autre comme adresse et porte en elle la demande d'être aimé, l'appel à être aimé : elle vient y buter et revient autrement. La parole vise plus que son adresse apparente ; elle circule en passant par l'Autre.

Dans sa lecture du *Banquet*, Lacan souligne l'asymétrie structurelle entre les positions d'éraстès et d'éрôménos. Éрастès est du côté de celui qui aime, qui désire, qui manque. Éрôménos, quant à lui, est du côté de l'aimé, de celui en qui quelque chose de précieux est supposé se trouver. Mais ces deux positions ne coïncident pas. Celui qui aime ne sait pas exactement ce qui lui manque ; celui qui est aimé ne sait pas non plus ce qui, en lui, est aimé. Toute la structure à la fois illusoire et productive de l'amour naît de là. Celui qui aime suppose dans l'aimé une valeur, un trésor intérieur, selon le terme de Lacan : un agalma. Cette valeur ne se réduit pas aux propriétés réelles de l'aimé ; le propre manque de celui qui aime y apparaît comme un éclat.

Le transfert demeure insuffisamment compris s'il est saisi comme le fait que l'analyste soit aimé ou qu'un affect lui soit adressé. Le transfert est le fait, pour l'analysant, de mettre en mots son propre manque à travers ce qu'il suppose chez l'analyste. L'analyste se trouve ici placé dans la position de l'aimé ; mais il n'incarne pas l'agalma qui lui est attribué.

Nous pouvons avoir aujourd'hui l'impression que la demande adressée aux cures psychanalytiques augmente. Cependant, lorsque l'existence du manque est déniée, la demande prend elle aussi une autre forme : demande de soulagement plus rapide, de diagnostic plus clair, de réponse plus certaine, de moi plus fonctionnel, de meilleure performance. Dans un tel champ, comment une demande parvient-elle à l'analyse ? Nous traversons l'image, la vitesse, le savoir, l'expertise, la visibilité et les promesses de complétude. Comment pouvons-nous faire fonctionner la position analytique ? Entendons-nous la demande qui nous est adressée comme une demande à laquelle il faudrait répondre rapidement, comme le veut le discours contemporain ; ou bien pouvons-nous tenir un lieu où puissent s'ouvrir, en elle, les dimensions du manque, de la répétition et du désir ? Dès lors, l'orientation vers les cures psychanalytiques relève-t-elle d'une mode, de la recherche d'un nouvel objet de bien-être, ou bien est-elle le signe que, dans tout cet ordre de l'image et de la performance, le manque continue malgré tout à demander la parole ?

C'est précisément ici que nous pouvons revenir aux vers de *Gönül Dağı* : « Si le "viens" ne vient pas de la main de l'Ami, on ne peut parvenir ; la rose du jardin sans consentement ne se cueille pas. »

Ce « viens » est une adresse qui concerne la demande et le désir. Je pense que nous ne pouvons inscrire ici ce « viens » ni seulement du côté de l'analysant, ni seulement du côté de l'analyste. Sans une demande, une orientation, un recours de l'analysant, l'analyse ne commence pas. En même temps, lorsque l'analyste dit « viens » à l'analysant, il ne l'appelle pas dans le champ de son propre savoir, de sa propre image ou de son propre amour ; il y appelle la parole de l'analysant. Il s'adresse à lui depuis une position qui lui ouvre une place, mais qui ne la referme pas par sa propre réponse.

Si l'analyste peut tenir cette place, ce n'est pas parce qu'il saurait ce qui manque ; c'est seulement parce que, dans sa propre analyse, en traversant le champ illusoire de l'amour et du transfert, il a parlé sans savoir où sa parole le conduisait. L'analyste a un savoir concernant la structure de l'amour ; mais ce savoir n'est ni encyclopédique ni didactique. Il s'agit plutôt d'un savoir issu de la traversée de la structure illusoire mais productive de l'amour.

Au début de son séminaire sur le transfert, Lacan dit, en se référant à Breuer et au cas Anna O. : « Au commencement de l'expérience analytique, rappelons-le, fut l'amour. » Freud dit également : « On n'a pas le droit de dénier à l'état amoureux qui se manifeste au cours du traitement analytique le caractère d'un amour "authentique". »

Le fait que Freud nous dise de ne pas priver l'amour de transfert de son caractère d'« amour authentique », et que Lacan place l'amour au commencement de l'expérience analytique, nous permet de penser la position éthique de l'analyste face à l'amour. L'analyste ne se laisse pas prendre par l'illusion de l'amour ; il ne l'accueille ni comme une véritable promesse de complétude, ni ne l'annule comme quelque chose de faux. Non pas parce qu'il méprise l'amour, mais au contraire parce qu'il le prend au sérieux.

Alors, aujourd'hui, jusqu'où prenons-nous l'amour au sérieux ?

Je vous remercie d'avoir rendu possible cette rencontre et de m'avoir écoutée.

### **Bibliographie**

Çetinkaya, Y. (t.y.). Neşet Ertaş ile söyleşi: Gönül Dağı üzerine. Yayımlanmamış söyleşi notu.

Ertaş, N. (t.y.). Gönül Dağı yağmur boran olunca [Türkü]. TRT Türk Halk Müziği Repertuarı, Repertuar No. 3717. Yöre: Kırşehir; kaynak kişi: Neşet Ertaş; notaya alan: Erol Parlak.

<https://www.repertukul.com/GONUL-DAGI-YAGMUR-BORAN-OLUNCA-3717>

Freud, S. (1915/1958). Observations on transference-love: Further recommendations on the technique of psycho-analysis III. In J. Strachey (Ed. & Trans.), The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. 12, pp. 157-171). London: The Hogarth

Press.

Freud, S. (1915/1946). Bemerkungen über die Übertragungsliebe. In *Gesammelte Werke* (Vol. 10, pp. 305-321). London: Imago Publishing.

Günay, U. (1993). Türkiye’de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi. Ankara: Akçağ Yayınları. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü. (t.y.). Neşet Ertaş 1938-2012. <https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-258743/neset-ertas-1938-2012.html> Erişim: 23 Mayıs 2026.

Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü. (t.y.). Yaşayan İnsan Hazinesi Ulusal Envanteri. <https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-12929/yasayan-insan-hazinesi-ulusal-envanteri.html> Erişim: 23 Mayıs 2026.

Lacan, J. (1953). The function and field of speech and language in psychoanalysis. Translated by Cormac Gallagher.

Lacan, J. (1958). The direction of the treatment and the principles of its power. Translated by Cormac Gallagher.

Lacan, J. (1959-1960). *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Transcription ALI.

Lacan, J. (1960-1961). *The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII: Transference*. Translated by Cormac Gallagher from unedited French typescripts.

Platon. (1998). Şölen (S. Eyüboğlu & A. Erhat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.