

**Freud-Lacan Psikanaliz Derneği- ALI Turquie**  
**Colloque psychanalytique du printemps 2026 – Le transfert**  
**6-7 Juin 2026**

**L'audace du transfert \***

**Sezin Aydoğ**

\*Traduit à partir du texte original de l'intervention au colloque.

La psychanalyse est une *talking cure*, une cure par la parole, et, comme Lacan le souligne dans son Séminaire sur le transfert, une cure au commencement de laquelle se trouve l'amour. Mais lorsque nous cherchons ce commencement, où pouvons-nous aller le trouver ? Quels sont les traits qui nous ont constitués comme sujets ? C'est à partir de cette question que j'ai voulu commencer aujourd'hui : en réfléchissant à ce à quoi correspondent pour chacun d'entre nous le fait de parler, de prendre la parole, de dire quelque chose en son nom. Si, au commencement, il y avait la parole, ou, comme le dit Lacan, l'amour, alors comment commencent nos propres histoires d'amour ?

Au cours de cette période où nous lisons le Séminaire sur le transfert, plusieurs proverbes ont émergé dans mon univers de pensée, portés aussi par ce que les séances faisaient résonner en moi. Bien sûr, cela n'était pas sans lien avec mon propre parcours subjectif ; certains d'entre eux m'ont ramenée, à plusieurs reprises, aux lieux mêmes où ils s'étaient inscrits.

Vous pourriez vous demander quel rapport un proverbe entretient avec le transfert. Les proverbes ne sont-ils pas au cœur même de la transmission orale ? On peut en retrouver les traces dans les sources écrites, en rechercher l'origine, les transformations qu'ils ont subies ou encore leurs différentes formes. Pourtant, leur transmission ne s'effectue pas d'abord par l'écrit, mais de génération en génération, par la parole, sans que l'on sache à qui ils appartiennent.

Pour en donner une définition succincte, les proverbes sont considérés comme des énoncés qui transmettent les valeurs communément admises d'une société ; ils dispensent directement des leçons de morale et des conseils, et constituent des valeurs anciennes, anonymes et sacralisées (Aksoy, 1952). Autrement dit, pour reprendre les termes qui sont les nôtres, les proverbes sont des vecteurs du discours du maître.

On peut trouver des proverbes sur presque tous les sujets. Il existe même des proverbes qui se contredisent. Le fait que des proverbes tenus pour si sacrés puissent transmettre des messages contradictoires — comme « *celui qui dit la vérité est chassé de neuf villages* » ou encore « *la chandelle du menteur ne brûle que jusqu'à la prière du soir* » — semble avoir intrigué Ömer Asım Aksoy (1952), l'un des premiers linguistes de la République turque. Il explique cette contradiction par le fait que ces proverbes ont pu apparaître dans des lieux ou à des époques différentes et porter, de ce fait, des messages différents. Comme si une parole venue des ancêtres ne devait pas se contredire. Après tout, le maître ne devrait pas se contredire s'il est supposé connaître le Bien absolu...

Bien entendu, comme Lacan le souligne lui-même dans ce séminaire, notre question n'est pas de savoir ce qu'est le bien, notion particulièrement problématique. La psychanalyse, du fait même de la nature du transfert, ne vise pas le bien du sujet ; elle lui permet plutôt d'apprendre son manque en tombant amoureux et, peut-être, de parvenir à l'aimer (Lacan, 1960). Heureusement, nous ne sommes pas réunis ici pour déterminer ce qui est bon, juste ou moral.

Il existe pourtant un proverbe qui, me semble-t-il, nous concerne particulièrement et mérite peut-être que nous nous y arrêtions un instant. Je suis certaine qu'il parlera à tous ceux qui ont grandi sur ces terres ; peut-être vous est-il même déjà venu à l'esprit lorsque j'ai prononcé le mot « *parole* » :

“La parole au grand, l'eau (“su”) // le silence (“sus” : *tais-toi*) au petit.”  
“*Söz büyüğün, su // sus küçüğün.*”

C'est un proverbe que je n'avais, jusque-là, jamais véritablement interrogé. Du moins jusqu'à ce que, dans les séances, le fait que la parole soit effectivement accordée au « grand » devienne si manifeste ; jusqu'à ce que je constate que les analysants, même dans ces séances où ils viennent précisément pour parler d'eux-mêmes, ne se reconnaissent pas toujours le droit de disposer de leur propre parole ; jusqu'à ce que je réalise combien il pouvait être difficile de contester la parole du grand ou d'en franchir les limites...

Ce qui me paraît particulièrement intéressant dans ce proverbe, c'est que ce qui est attribué au plus jeune peut être aussi bien de l'eau (« su ») qu'un ordre de se taire (« sus »). L'une des formes les plus anciennes que l'on ait pu retrouver est, en turc oghouz, « *Söz ulunin, su kiçinin* » (« La parole au grand, l'eau au petit ») (Tan, 2014, p. 67). Mais des sources plus tardives rapportent également la forme « *Söz büyüğün, sus küçüğün* » (« La parole au grand, tais-toi si tu es petit ») (Tan, 2014). L'ajout de la lettre *s* comme signifiant change en réalité tout : ce qui est donné au plus jeune n'est plus de l'eau mais un bâillon. Et le fait de se taire, de parler ou même de déterminer ce qui peut être dit selon le commandement du grand produit précisément un effet de censure.

Comme le souligne Lacan (1960), l'effet de censure introduit par les règles sociales constitue précisément la source de ce que nous appelons la névrose. De ce point de vue, il s'agit là d'un phénomène presque banal pour la psychanalyse. Le discours du maître que nous entendons lors des entretiens préliminaires se transforme peu à peu, au fil de l'expérience analytique : avec la chute du Grand Autre, l'émergence du manque et le repérage du désir. L'expérience psychanalytique exige toujours, en ce sens, une certaine audace. Mais ce n'est pas de ce phénomène-là que je voudrais parler aujourd'hui ; de ce phénomène singulier pour chaque sujet, mais que nous pourrions néanmoins qualifier, du point de vue théorique, d'ordinaire.

Mais que se passe-t-il lorsque nous n'avons plus affaire à cette censure ordinaire qui est à l'origine de la névrose, mais à une restriction de la liberté d'expression, voire à une véritable criminalisation de la parole ? Que se passe-t-il lorsque nous vivons dans un temps et un lieu où il devient impossible de savoir quelle partie de ce que nous disons pourra faire l'objet d'une accusation, ni quelles en seront les conséquences ? Que se passe-t-il lorsque le principe de légalité des délits et des peines s'effondre ? Autrement dit, lorsque la sanction devient arbitraire, lorsque ce qui est hors-la-loi devient la règle pour ceux-là mêmes qui sont chargés de faire appliquer la loi ? Que se passe-t-il lorsque la parole, ce lieu du désir, cesse d'être un lieu sûr ?

Malheureusement, je crois que nous pouvons aujourd'hui parler d'une véritable criminalisation de la parole sans avoir besoin de longues explications ni de nombreux exemples ; une criminalisation que nous connaissons tous à travers les événements que nous suivons quotidiennement. Un système où la désignation du coupable semble fonctionner comme un jeu de hasard, où nul ne sait sur qui, ni sur quoi, tombera la sanction. Un système où l'on ne sait jamais quel mot, quelle phrase ou quelle prise de position pourra devenir matière à accusation. Et parfois même un système dans lequel la détention en vient à être préférée à la liberté, portée avec fierté comme une position politique ; un système où les barreaux deviennent le signe même de la liberté.

Dans les institutions publiques, il existe un mécanisme appelé « dossier de couloir » (*koridor sicili*), l'une des plus grandes craintes de ceux qui y travaillent. Les gardiens de ce dossier, qui n'a rien de transparent ni d'impartial, sont tous les employés eux-mêmes. Alimenté par les collègues, il peut entraver votre progression professionnelle ou, dans les cas les plus graves, vous faire perdre votre place. Un véritable dispositif paranoïaque ! Il y a des années, une analysante me parlait avec inquiétude des conséquences que pourrait avoir l'inscription dans ce dossier de la trace de sa relation amoureuse interdite. Il ne serait sans doute pas excessif de dire que ce système de dossier est devenu un véritable mode de fonctionnement social.

Pour comprendre ce mode de lien et son fonctionnement, je crois que la distinction proposée par Melman (2015) entre le pouvoir du père et le pouvoir exercé par le Pharaon peut être particulièrement éclairante. Selon Melman, le père est un pouvoir que l'on peut haïr sans craindre les conséquences de cette haine ; la haine est, d'une certaine manière, incluse dans le contrat, on peut s'y engager. À l'inverse, dans le pouvoir exercé par le Pharaon, la haine ou la contestation du sujet peuvent avoir des conséquences mortelles ; la négativité adressée au pouvoir est punie. Dans un tel ordre, l'obéissance obligatoire remplace l'amour et il n'y a plus de place pour les affects négatifs ; le lien repose sur la peur. Dès lors, le fait qu'une communauté s'organise autour d'une fonction paternelle symbolique ou autour du pouvoir exercé par le Pharaon est d'une importance vitale pour l'existence même de la subjectivité.

Dans une organisation aussi pharaonique, toute négation du pouvoir et, pour nous, le pouvoir peut prendre le visage de toute figure d'autorité sera vécue comme une menace. On craint qu'il y ait un prix à payer pour la contestation, la critique ou la différence ; et, malheureusement, il y aura souvent effectivement un prix à payer. Ce prix ne prend pas nécessairement la forme d'une sanction physique. Il peut aussi prendre des formes plus diffuses, plus discrètes, mais tout aussi efficaces : la disqualification, l'isolement, l'entrave à l'avancement professionnel, l'exclusion des réseaux de relations, l'accusation de trahison ou encore la mise à l'écart ; je vous laisse compléter vous-mêmes cette liste...

Et face à l'exclusion, l'un des marqueurs les plus caractéristiques de l'organisation paranoïaque, Melman (2011) indique que le sujet peut s'orienter vers trois solutions différentes :

- recourir à la séduction afin d'obtenir une place privilégiée ;
- se faire Un, le Un phallique, en se constituant comme une instance absolue, soustraite à la critique ;
- ou se faire zéro, en cherchant à s'effacer et à devenir invisible.

Dans les institutions et les modes de lien contemporains, les traces de ces trois solutions sont aisément repérables. D'un côté, la quête de proximité avec le pouvoir et de privilèges ; de l'autre, des figures qui parlent au nom d'une vérité absolue ; et enfin ceux qui s'efforcent de ne pas attirer l'attention, de demeurer invisibles. Dans de telles configurations, ce qui devient déterminant n'est plus la loi mais la voix du commandement absolu (Melman, 2011), une figure d'autorité devant laquelle il faudrait nécessairement s'incliner. On ne prend plus position en fonction d'une loi cohérente, mais en fonction d'un commandement arbitraire, ou du moins tente-t-on de le faire. Dès lors, ce qui importe n'est plus tant ce qui est juste ou faux, ni même un choix subjectif, mais l'origine du commandement, celui dont il émane. La subjectivité, les choix, la parole et les pensées ont alors bien peu de poids.

Je ne crois pas me tromper en disant que cela conduit à une véritable économie de la toute-puissance : une toute-puissance qui intoxique celui qui détient le pouvoir et fascine ceux qui l'entourent. La loi n'y fonctionne plus comme un tiers terme venant limiter à la fois le sujet et le pouvoir. Tout se trouve rapporté à la volonté de celui qui détient le commandement. Il est extrêmement difficile d'introduire le moindre parasite dans un tel fantasme. La contestation, la critique, voire une simple question peuvent être perçues comme hostiles. La limite peut parfois être imposée par le réel ; mais même cela est souvent d'abord dénié, puis provoque certains déplacements, avant d'être finalement remis au service du fantasme. Voilà malheureusement un tableau assez sombre...

Nous voyons alors que cette logique se rapproche progressivement d'un fonctionnement pervers. En 2012, Melman définit la perversion comme le fait de s'attacher non pas à une représentation mais à l'objet lui-même. Autrement dit, dans la perversion, l'objet perd sa fonction de représentation. Pour celui qui en est victime, il devient difficile de s'en séparer ou de s'en détacher. Comme l'illustre simplement Melman (2012) : « *Par exemple, un grand amour se termine, vous allez manger. Exemple banal, pas agréable bien sûr, mais c'est comme ça.* » La perte est certes déplaisante, mais c'est ainsi qu'elle se vit.

Cependant, lorsque la jouissance n'est pas garantie par le symbolique, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est pas soutenue par un réel délimité, nous avons besoin d'un objet, ou de plusieurs objets, qui nous rappellent son existence. C'est là que réside la difficulté propre à la perversion : elle est profondément monoïdérique. C'est pourquoi le sujet revient de manière insistante, répétitive et obsessionnelle au même point. Cette monoïdérie absolue est particulièrement éprouvante, tant pour celui qui y est pris que pour son entourage (Melman, 2012).

Je n'ai pas évoqué tout cela pour faire la critique d'un système, ni pour montrer à quel point la subjectivité peut se trouver sous pression. Je voudrais plutôt attirer votre attention ailleurs.

Au début du Séminaire sur le transfert, Lacan (1960) souligne plusieurs caractéristiques propres à la relation entre l'analyste et l'analysant :

Lacan (1960) définit d'abord la caractéristique qui détermine cette relation comme une « disparité subjective ». Il s'agit d'une propriété que nous pourrions qualifier d'inégalité ou d'asymétrie subjective ; il ne s'agit ni d'une relation hiérarchique ou autoritaire, ni d'une relation symétrique entre semblables.

Par ailleurs, contrairement à ce que certains milieux intéressés par la théorie psychanalytique semblent parfois viser, la relation analytique n'est pas celle d'un analyste constamment à

l'affût de la parole de l'analysant, comme s'il attendait que celui-ci se fixe en un point précis pour ensuite y planter son épée (Lacan, 1960).

De même, l'analyste ne doit pas tomber dans une négociation diplomatique où il chercherait sans cesse à savoir si ce qui est dit l'est pour lui faire plaisir ou pour procurer un soulagement à l'analysant. Car une telle relation de marchandage fondée sur l'intersubjectivité est ce qu'il y a de plus étranger à la rencontre analytique ; l'expérience analytique ne peut même commencer à se déployer qu'en l'absence de ce type de considérations (Lacan, 1960).

Lacan (1960) nous met également en garde contre l'idée selon laquelle l'analyste serait un être isolé du désir et de la passion de l'inconscient. L'analyste ne doit pas être pensé comme un être purifié, neutralisé ou vidé de ce qui relève de son propre inconscient.

Alors, de qui parlons-nous lorsque nous parlons du psychanalyste ?

Lors de la dernière séance du cycle de séminaires de psychanalyse que nous avons organisé il y a quelques semaines, Angela Jesuino est revenue, dans son intervention sur la fétichisation de l'identité, sur une question importante formulée par Melman : « Une identité peut-elle cesser d'être un symptôme pour devenir un fétiche ? »

Melman nous indique que l'identité peut parfois fonctionner comme une sorte de totem permettant au sujet de circuler dans le monde sans trop d'angoisse. Plus encore, lorsqu'il réfléchit à la fin de l'analyse, il souligne l'importance pour le sujet de pouvoir renoncer à sa propre identité en tant que fétiche.

Mais qu'en est-il de l'identité du psychanalyste ?

Aujourd'hui, à une époque où presque aucune institution n'échappe à cette économie de la toute-puissance, où les fétiches de l'identité et de la fonction prolifèrent, peut-on exclure que la position du psychanalyste elle-même devienne un objet fétiche au sein des milieux analytiques ? La position du psychanalyste n'est pas celle d'un objet ; elle est celle de ce qui ne peut être symbolisé, celle de la place vide du désir. À ce titre, elle ne peut trouver consistance qu'au sein d'une praxis qui ne cesse de la reproduire. Alors, pouvons-nous encore parler de l'analyste lorsque nous séparons l'expérience analytique de la théorie ?

Il n'est pas surprenant que certaines qualités imaginaires soient attribuées à l'idée de devenir analyste ; au cours de son propre parcours subjectif et de sa formation, il est possible que celles-ci tombent progressivement ou acquièrent d'autres fonctions.

En revanche, l'émergence d'institutions où tout un discours d'idéalisation se construit autour de cette idée peut comporter certains dangers. C'est précisément dans cette perspective que Melman (2015) reprend, à propos de l'organisation des communautés analytiques, la distinction qu'il avait proposée entre le pouvoir du père et le pouvoir exercé par le Pharaon.

Selon lui, même le dispositif de la passe, initialement proposé pour interroger la liquidation du transfert, peut se transformer en un lieu où se reproduisent l'idéalisation, les positions privilégiées et les titres distinctifs, un lieu où le pouvoir et le savoir occupent à nouveau une place centrale.

Or, pour reprendre la formulation de Melman, l'inconscient désigne précisément ce que je ne sais pas. Et la seule chose que je puisse savoir est peut-être celle-ci : « Je peux savoir que je ne sais pas » ; ou encore : « Je peux savoir que je ne sais pas ce que je dis. »

Alors, dans une époque où le symbolique s'affaiblit, où sa fonction fondatrice et structurante est mise à l'épreuve, dans quelles conditions est-il encore possible, pour le psychanalyste, de trouver ce lieu vide où le savoir ne peut être que supposé, et d'y travailler ? Si le discours analytique repose précisément sur la possibilité pour un sujet de parler depuis un lieu où il ne sait pas entièrement quels sont les effets de son propre dire, est-il encore possible, dans les institutions dont nous parlons, de trouver la liberté de parler ou d'écouter sans savoir à l'avance ce que l'on dit ?

Pour conclure, j'aimerais revenir une dernière fois au tout début du séminaire. Lacan nous le dit ici très clairement : le fait que Socrate se soit écarté des fondements contagieux de l'ordre social n'est pas un simple accident, même si certains ont cherché à le disculper en le présentant ainsi. Car Socrate sait parfaitement qu'il s'oppose au cours de l'ordre social ; ce qu'il met en cause, c'est son principe même. C'est précisément de cela qu'il s'agit aujourd'hui : suivre le désir qui fait de la contestation de cette organisation une nécessité ; dans une époque où le pouvoir et le savoir sont sacralisés, se laisser guider par le manque et le désir, loin des manuels idéaux de guérison, du côté du vide ; autrement dit, pour le dire plus clairement, ce sans quoi il est impossible d'être psychanalyste.

C'est pour ça que, selon moi, dans la mesure où le transfert consiste à tenter de faire une place à l'amour en se dégageant des rouages gouvernés par la puissance et la peur, il exige, tant de l'analyste que de l'analysant, non seulement du courage, mais aussi, lorsque cela s'impose, la capacité de s'affranchir de la place qui leur est dictée et de franchir l'injonction de se taire. Le transfert est donc une audace.

Merci de votre écoute et de votre lecture.

## **BIBLIOGRAPHIE**

Aksoy, Ö. A. (1952). *Atasözleri ve deyimler hakkında II*. Türk Dili, 15, 154–161.

Jesuino, A. (2026). *Une fétichisation de l'identité ? Conséquences cliniques et politiques*. Séminaire Zoom ALI-Turquie

Lacan, J. (1960-1961). *Le Séminaire, Livre VIII : Le transfert*. Paris : Seuil, 2001.

Melman, C. (2011) *Comment devient-on paranoïaque ?* Conférence publiée sur Freud-Lacan.com

Melman, C. (2012). *Que puis-je savoir ? Analyse et théorie de l'apprentissage et de l'acquisition*. Conférence publiée sur Freud-Lacan.com

Melman, C. (2015) *Le transfert de travail*. Conférence publiée sur Freud-Lacan.com

Tan, N. (2014). *"Su küçüğün, söz büyüğün" atasözüyle ilgili doğrular, yanlışlar*. Türk Dili, 67(750), 67–75.