

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

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

***6-7 Juin 2026***

#### **La résistance en séance du sujet qui s'identifie par la résistance : le transfert en Turquie \*** **Yağmur Ar**

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

« En réalité, peu importe chez qui vous allez, on m'a dit de ne jamais aller voir un psychanalyste lacanien. » La jeune patiente commença ainsi la séance. Pour ma part, je répondis par ce qui me semblait être une remarque tout à fait neutre : « Et vous êtes là. »

À vrai dire, je n'avais pas alors pleinement conscience de la portée culturelle que cette phrase pouvait revêtir au niveau collectif, en tant qu'indice signifiant. La patiente déployait son transfert à travers les perspectives de Freud et de Lacan pour des raisons qui tenaient à sa propre subjectivité et à ses dynamiques inconscientes mais, à la fois pour des raisons de confidentialité et parce que ce n'est pas l'objet de cette intervention, je n'entrerai pas ici dans ces motifs singuliers et subjectifs.

Fait intéressant, à la même époque, je remarquais que j'étais également gênée par les rivalités, particulièrement dans les milieux universitaires, entre les analystes travaillant dans des perspectives freudiennes et lacaniennes. Lors d'un cours que j'animais dans une perspective lacanienne, l'un de mes étudiants m'avait rapporté cette remarque : « Madame, le professeur X nous a dit : "Apprenez la psychanalyse, mais ne vous laissez pas trop empoisonner par Lacan." » À vrai dire, peu importe que cet enseignant ait effectivement prononcé ces mots ou non ; mais comment cette polarisation pouvait-elle ainsi s'introduire au cœur même du travail psychanalytique ?

Enfin, alors que nous lisions le Séminaire sur le transfert, une patiente que je pourrais qualifier de conservatrice m'a demandé un aménagement temporaire de ses horaires de séance en raison du jeûne qu'elle observait. Et, au moment même où elle formulait cette demande, elle a également laissé entendre, d'une certaine manière, qu'elle pensait que je refuserais cet aménagement en raison de mes opinions politiques.

Que représentais-je pour elle ? De quel côté pensait-elle que je me situais politiquement ? Et pourquoi les opinions politiques, ou la question de savoir de quel côté se trouve l'analyste, faisaient-elles surgir dans le cabinet la possibilité même d'une telle polarisation ? Plus encore, quels handicaps cette polarisation et cette logique de prise de parti produisaient-elles dans le travail psychanalytique en Turquie ?

À travers ce que ces rencontres et ces témoignages avaient en commun, je revenais sans cesse à la même question :

En Turquie, au-delà du singulier et du subjectif, serait-il possible de parler d'une résistance culturelle organisée autour des logiques de polarisation et de prise de parti ? Pourquoi était-il si important pour l'analysant de savoir de quel côté se trouvait l'analyste ? Croyez-moi, je pourrais rapporter bien d'autres exemples semblables tirés du cabinet. L'origine de l'analyste, son ancrage local, l'association analytique à laquelle il appartient, les autres analystes avec

lesquels il travaille, sa place, à qui il donne raison, ses opinions politiques... Tout cela pouvait-il indiquer, au-delà de la simple curiosité, une certaine modalité du transfert ?

« De quel côté es-tu ? »

« À quel point es-tu proche de moi ? »

« Si tu es du côté opposé, tu représentes une menace pour moi. »

Ces réactions transférentielles organisées autour de la polarisation et de la prise de parti pouvaient-elles constituer une résistance culturelle faisant obstacle au travail de l'inconscient et de la signification ? C'est précisément de cette question qu'est née l'intervention d'aujourd'hui. Car ce que j'observais, c'était que les interrogations et les attaques portant sur la position de l'analyste dans le monde extérieur pouvaient souvent constituer un obstacle au travail de l'inconscient du sujet. Bien entendu, je savais que les questionnements concernant l'identité de l'analyste et la manière dont il se positionne dans le champ social se déploient à partir de la subjectivité de l'analysant et de sa configuration inconsciente. Mais au-delà de cela, était-il également possible de parler, en Turquie, d'une résistance culturelle collective ? Pour pouvoir penser la manière dont la polarisation et la prise de parti peuvent se transformer en résistance dans le travail de l'inconscient en Turquie, il est d'abord nécessaire de poser une question sur ce que nous appelons la « Turquie » ou la « culture turque ». Mais nous nous trouvons immédiatement confrontés à une impasse : et si définir la culture turque était, en soi, impossible ? C'est à ce point que je me référerai au travail de l'anthropologue Yael Navaro-Yashin, *Faces of State: Secularism and Public Life in Turkey*.

Fait intéressant, lorsqu'elle cherche à définir la Turquie, Yael Navaro-Yashin montre précisément que toute tentative de décrire une « culture turque » stable, cohérente et unifiée se déplace sans cesse, glisse et se recompose continuellement. En Turquie, des catégories telles que la laïcité, la modernité, la tradition, l'État, le conservatisme ou encore l'occidentalisation ne fonctionnent jamais comme des identités pleinement établies et fixes ; elles se caractérisent au contraire par des chevauchements permanents, des constructions fondées sur des oppositions, des déplacements réciproques et des réorganisations constantes.

D'une certaine manière, la Turquie apparaît comme un espace culturel qui tente sans cesse de construire son identité à partir de la question de savoir « de quel côté elle se trouve », sans jamais pouvoir s'identifier complètement à ce côté. Comme le souligne Navaro-Yashin, l'enjeu ne se réduit pas aux seules positions politiques ; la relation même à l'État, à la modernité, à la tradition et à l'Occident est, dès l'origine, marquée par une structure fragmentée, hybride et constamment mouvante.

Pour sa part, Lacan montre très clairement, dans le Séminaire sur le transfert, que deux registres distincts, le registre imaginaire et le registre symbolique, doivent être en constante intersection, aussi bien dans le transfert que dans l'amour. Du point de vue de Lacan, l'ordre symbolique représente le champ qui organise le langage, la loi, la limite, la différenciation ainsi que le rapport du sujet au désir. C'est pourquoi le registre symbolique possède une fonction qui lui permet, dans une certaine mesure, de limiter les débordements du registre imaginaire et de les réorganiser.

Mais que se passe-t-il dans le transfert lorsque cette structure symbolique elle-même c'est-à-dire le langage, la culture, les lois, le discours public et le champ du Grand Autre présente un caractère fragmenté, incohérent, autoritaire et polarisant ? Mon hypothèse est que, pour les raisons historiques et culturelles que j'évoquerai dans un instant, cette question de l'identification à travers la fragmentation et les oppositions en Turquie pourrait contribuer à faire du registre imaginaire un terrain beaucoup plus fragile et débordant dans le travail

psychanalytique. Confronté au manque, le sujet peut alors, au lieu de l'élaborer dans son rapport au désir, faire rapidement l'expérience du manque et de la coupure comme d'une menace adressée à son moi idéal ; comme si le manque, la différence ou l'interruption étaient vécus comme une faille mettant directement en péril son existence même.

Dans un tel contexte, l'analyste est lui aussi pris dans cette dynamique. Au lieu d'être situé à partir d'une fonction liée au manque et à la mise en mouvement du désir, il peut très rapidement être transformé en représentant d'un « camp » hostile, menaçant ou excluant. Dans un espace culturel où l'identification se construit particulièrement à travers la protestation, la résistance et la polarisation, les analysants développent peut-être une résistance à assumer leur inconscient, leur subjectivité et la responsabilité de leur désir organisé autour du manque, pris qu'ils sont dans l'emprise des identifications imaginaires. C'est précisément pour cette raison que la position politique de l'analyste, les analystes dont il est proche, les personnes auxquelles il donne raison, ou encore le fait qu'il soit perçu comme plus ou moins féministe, traditionnel, moderne ou « masculiniste », peuvent ne pas rester de simples caractéristiques personnelles suscitant la curiosité. Ces éléments peuvent devenir des coordonnées culturelles fondamentales déterminant la place imaginaire à laquelle l'analyste sera assigné.

Autrement dit, en Turquie, le processus analytique se déroule peut-être souvent sous l'emprise d'identifications imaginaires organisées autour d'identités et de caractéristiques visibles. Dans un tel contexte, l'analysant peut être amené à chercher continuellement à situer l'analyste ; non pas tant à partir de ce qu'il dit, de la manière dont il le dit ou de la fonction analytique sur laquelle il s'appuie, mais plutôt à déterminer « qui il est ». Peut-être est-ce précisément à ce point que la polarisation cesse d'être un phénomène uniquement social ou politique pour devenir une forme de résistance culturelle faisant obstacle au travail de l'inconscient. C'est cette question qui m'a conduite vers le second axe important de cette intervention, à savoir l'organisation historique, culturelle et politique de la Turquie. Car la véritable question était la suivante :

Pourquoi, en Turquie, les identifications imaginaires peuvent-elles faire obstacle au travail analytique ? Pourquoi ce qui est visible, déterminé, fixe et « juste » occupe-t-il une place si centrale ? Et pourquoi le sujet éprouve-t-il le besoin de se garantir rapidement au sein d'une position identitaire plutôt que de travailler l'incertitude, le manque ou la contradiction ?

Je voudrais revenir à la manière dont Yael Navaro-Yashin aborde les processus de sécularisation et de modernisation en Turquie. Selon Navaro-Yashin, il n'est pas possible de penser la sécularisation et la modernisation représentées par Mustafa Kemal Atatürk en Turquie comme entièrement séparées du militarisme, de la structure autoritaire de l'État et du discours étatique. En effet, en Turquie, la modernisation n'a pas seulement constitué une transformation sociale ; elle a également fonctionné comme une modalité d'identification sans cesse réaffirmée à travers le langage, le discours public et les pratiques quotidiennes.

Autrement dit, la modernisation ne signifie pas seulement l'instauration d'un mode de vie « nouveau » et davantage occidentalisé ; elle produit également un discours qui redéfinit sans cesse ce qui doit être laissé derrière sur les plans identitaire et culturel. C'est pourquoi la laïcité, l'occidentalisation, le progressisme ou la modernité ne fonctionnent jamais comme des catégories entièrement neutres. L'une des questions fondamentales posées par Navaro-Yashin est précisément la suivante : est-il réellement possible, en Turquie, de constituer un discours séculier pur, totalement indépendant de l'islam, des traditions ou de l'héritage ottoman ? Car lorsque l'histoire récente de la Turquie est représentée à travers le récit d'une modernisation et d'une occidentalisation radicales, un autre espace culturel se trouve

simultanément défini comme son opposé, comme l'un de ses pôles : celui qui devrait être dépassé et laissé derrière. La culture antérieure à la modernisation est alors souvent transformée en un autre espace identitaire, codé comme traditionnel, ottoman, religieux ou « arriéré / prémoderne ». De plus, cet espace n'est pas seulement présenté comme différent ; il est également représenté comme quelque chose qui devrait, dans la mesure du possible, être rapidement écarté de la visibilité publique.

Alors, est-ce que les choses se sont vraiment passées ainsi en Turquie ?

Avec le processus de modernisation et d'occidentalisation, la société turque a-t-elle réellement pu se débarrasser complètement de ces éléments culturels qu'elle définissait en s'en distinguant l'héritage ottoman, les références religieuses, les structures traditionnelles ? Je ne peux évidemment pas avancer ici de grandes thèses historiques ou culturelles, car je ne suis ni historienne, ni politologue, ni anthropologue. En tant que psychanalyste essayant de prendre part à l'acte psychanalytique en Turquie, je cherche plutôt à attirer votre attention sur la manière dont certaines transformations publiques et politiques, particulièrement durant les premières années de la République, ont produit un récit de la modernisation, ainsi que sur la façon dont, comme conséquence possible de ce processus, l'identification à partir de caractéristiques visibles produites dans le registre imaginaire peut favoriser certaines identifications dans le travail psychanalytique.

Les réformes vestimentaires, les nouvelles représentations concernant la manière dont les femmes devaient s'habiller, l'interdiction du fez, la réforme de l'alphabet, les réglementations portant sur la manière de parler et d'apparaître dans l'espace public... Tous ces aménagements pourraient-ils être pensés non seulement comme des transformations du registre symbolique, mais aussi comme les composantes d'un récit de modernisation et de sécularisation opérant à travers un certain régime de visibilité, dont les effets se déploient principalement dans le registre imaginaire ?

Autrement dit, la modernisation et l'occidentalisation en Turquie ont-elles pu devenir non seulement un espace de transformation politique, mais également les vecteurs à travers lesquels se sont définis, dans l'espace public, l'apparence du corps et du sujet, leur manière de parler, les relations professionnelles ou sociales qu'ils entretenaient et, en ce sens, leur degré supposé de « modernité » ou de « conservatisme » ? Le processus d'identification et les identifications elles-mêmes ont-ils ainsi pu se déployer, dans une large mesure, selon un axe imaginaire ?

Il faut également souligner qu'au cours de cette mise en scène de l'identification, la manière dont l'Occident ou l'Européen percevaient la turcité et le fait d'être de Turquie revêtait une importance considérable. En d'autres termes, la localité ou l'identité turque devait se développer sous le regard de l'Occident. L'enjeu n'était donc pas seulement d'être moderne ou occidental, mais aussi d'apparaître comme tel, de paraître suffisamment moderne ou occidental aux yeux de l'Autre.

Nombreux sont, dans cette salle, ceux qui ont probablement vécu des expériences similaires au cours de leurs contacts avec l'Europe. « Vous n'avez pas du tout l'air turc », « vous ne faites pas du tout moyen-oriental », ou encore : « malgré votre apparence conservatrice / le fait que vous portiez le voile, vous êtes étonnamment ouverte d'esprit ».

Il y a treize ans, j'ai participé à Strasbourg, avec un groupe d'activistes, d'universitaires et de thérapeutes venus de Turquie, à un groupe de travail consacré à la sexualité et au handicap, financé par l'Union européenne. Avec toutes nos apparences et toutes nos opinions européennes et modernes, nous avons reçu ce compliment : « Vous n'êtes pas du tout comme des Turcs. » Et, je dois l'avouer, cela nous avait beaucoup plu d'être perçus comme des

Européens. Pourtant, contrairement à l'identité que nous mettions performativement en scène, nous étions précisément là en tant que personnes venant de Turquie. La manière dont la sexualité et le handicap étaient abordés avec autant d'ouverture et de naturel nous avait profondément déstabilisés. Nous observions, tentant d'assimiler et de donner un sens à ce savoir auquel nous étions exposés. Malgré cela, avec une grande assurance apparente, nous continuions à éviter de paraître turcs et à nous présenter comme occidentaux.

Ce n'est qu'aujourd'hui que je comprends ce que nous étions en train de vivre il y a treize ans. En résistant à être vus de la manière dont nous craignons ou redoutions de l'être, en tenant à distance voire en transformant en altérité menaçante certains traits culturels que nous associons à nous-mêmes, nous tentions de produire une performance culturelle. Nous nous intéressions peu à ce que nous étions ; nous étions bien davantage préoccupés par la manière dont nous apparaissions. Car l'enjeu n'était pas seulement de savoir qui nous étions, mais aussi de déterminer de qui nous n'étions pas et de quel côté nous ne nous trouvions pas.

C'est précisément à ce point que je voudrais revenir à Yael Navaro-Yashin ainsi qu'au travail psychanalytique. Car l'une des thèses les plus importantes de Navaro-Yashin concernant la Turquie est que les identités n'y fonctionnent pas comme des ensembles stables et cohérents ; elles se construisent plutôt à travers des oppositions, des déplacements et des performances continuellement rejouées. Les sujets turcs peuvent construire leur identité non seulement à partir de ce qu'ils sont ou de qui ils sont, mais aussi en performant, de manière consciente et inconsciente, de qui ils ne sont pas et à quoi ils résistent ; autrement dit, ils peuvent exister en résistant.

En d'autres termes, le sujet ne cherche pas ici à exister uniquement à travers une appartenance ; il tente également de se constituer à travers la protestation adressée à l'autre camp et la résistance qu'il lui oppose. Dans un tel contexte, on peut imaginer que l'origine du psychanalyste, son apparence plus ou moins séculière ou traditionnelle, les associations, institutions, analystes ou milieux intellectuels auxquels il est lié ne restent pas de simples détails personnels suscitant la curiosité. Pour l'analysant, ces éléments peuvent devenir l'objet d'un effort intense visant à situer l'analyste dans le registre imaginaire.

Lorsque cela se produit, le travail des signifiants, du langage, du manque et du désir organisé autour du manque peut passer au second plan. Au lieu de travailler son propre inconscient et son désir, l'analysant peut être conduit à chercher sans cesse à assigner l'analyste à des coordonnées imaginaires.

Je voudrais maintenant passer à la dernière partie de mon intervention en faisant brièvement référence au Séminaire sur l'acte psychanalytique de Lacan. Pour Lacan, être engagé dans l'acte psychanalytique est étroitement lié à la rencontre du sujet avec son propre manque. Le travail analytique suppose que le sujet puisse reconnaître son manque, sa division subjective et le fait que son désir s'organise précisément autour de ce manque.

Mais il est possible que les formes de polarisation culturelle et d'identification imaginaire présentes en Turquie rendent plus difficile la rencontre avec le manque ou la capacité à le soutenir. Car le manque peut y être vécu moins comme une ouverture au désir que comme une menace adressée à l'intégrité narcissique.

Et c'est peut-être précisément pour cette raison que cette résistance culturellement organisée ne se contente pas de compliquer le travail analytique ; elle peut parfois le différer, l'interrompre ou rappeler sans cesse le sujet vers la sécurité offerte par les identifications imaginaires.

Je voudrais conclure en précisant que cette intervention elle-même a été préparée dans un mouvement de résistance. Une résistance à la peur. Car, peut-être qu'en Turquie, nous ne parvenons bien souvent à exister qu'en résistant.

Le travail psychanalytique constitue alors peut-être, pour les analystes et les analysants de Turquie, un espace culturellement beaucoup plus inquiétant. Pouvoir soutenir le manque et assumer la responsabilité de son désir sans avoir à résister ni à protester.

Et c'est peut-être précisément pour cette raison que le travail psychanalytique en Turquie exige non seulement un courage individuel, mais aussi une forme de courage culturel.

Merci.

## **BIBLIOGRAPHIE**

*The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII: Transference* (C. Gallagher, Trans.).

Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton University Press.