

États généraux de la psychanalyse: Seconde Rencontre Mondiale – Rio de Janeiro, 2003
thème: 3b – La question de la résistance et de la négativité dans la psychanalyse

Divine Comédie Humaine (ou de la Réaction Thérapeutique Négative)

Leila Maria Bruck Ripoll

leilaripoll@uol.com.br

Résumé

Ce travail est né d'une question surgie à partir d'une expérience personnelle d'analyse, une question qui s'imposait sans cesse: Quel genre de rapport de pouvoir peut s'établir dans un rapport psychanalytique qui empêche le processus de l'analyse et en même temps maintient le lien dans un rapport immobile et difficile d'être rompu? Dans les relations de pouvoir qui définissent et traversent le champ psychanalytique, je parle d'une position stratégique qui vise à mettre en question le concept de "Réaction Thérapeutique Négative", dénaturant certaines catégories conceptuelles et en les retirant du champ de la thérapie, de la négativité et de la cure.

Mots-clefs - Réaction Thérapeutique négative, Résistance, Transfert, Écriture psychanalytique

Je veux commencer ce texte avec les paroles d'une chanson d'un musicien brésilien, Belchior, pour penser à la représentation sociale du psychanalyste qui y apparaît. Je veux analyser la place qu'occupe ce psychanalyste dans l'imaginaire du compositeur quand il parle d'une relation amoureuse.

Divine Comédie Humaine (par Belchior)

J'étais plus angoissé qu'un gardien de but au moment du but
 Quand tu es entrée en moi comme un soleil dans un jardin
 Alors un ami psychanalyste m'a dit que de telle façon je ne serai pas heureux
 Parce que l'amour est chose plus profonde que rencontre fortuite
 Alors un ami psychanalyste m'a dit que de cette façon je ne vivrai pas satisfait
 Parce que l'amour est chose plus profonde que le truc sensuel
 Mais laissons cette profondeur de côté
 Ce que je veux c'est coller à ta peau nuit et jour
 Et faire tout encore de nouveau et dire oui et à la passion et à la philosophie
 Je veux jouir sur ton ciel peut être aussi en ton enfer
 Vivre la divine comédie humaine où rien n'est éternel
 « Ah, vous direz: Entendre les étoiles »? Alors tu es devenu fou!
 Pourtant je vous dirai:

Tant qu'il y aura espace, corps et temps et une façon quelconque de dire non, je chanterai.

Quand le sujet doit prendre une décision et se sent plus angoissé "qu'un gardien de but à l'heure du but", que fait le psychanalyste? Qui est ce psychanalyste qui avant tout conseille de la prudence, de la réflexion et la quête du sens dans ce qu'il y aurait de profond dans l'amour? Qui est ce psychanalyste qui rend immobile le sujet, qui l'interdit de se livrer aux passions pour épargner des intensités et la perte du sens (du bon sens)? J'ai l'intention de laisser ces questions de côté pour le moment et d'enchaîner sur les pensées qui de cette chanson renvoie à mon sujet ici, celui de la Réaction Thérapeutique Négative (désormais RTN).

Mon travail sur la RTN est né d'une question surgie à partir d'une expérience personnelle comme analysant, une question qui s'imposait sans cesse: "Quel genre de rapport de pouvoir peut s'établir dans un rapport psychanalytique qui empêche le processus de l'analyse et en même temps maintient le lien dans un rapport immobile et difficile d'être rompu? Pourquoi dans certains cas les sujets restent comme des prisonniers dans une relation psychanalytique? Dans cet emprisonnement supposé, les sujets "résistent" à la psychanalyse et cela fait partie du processus ou rien ne bouge et à vrai dire il n'y a aucun processus analytique?"

Pour comprendre ce qui est considéré comme analysable, je me suis reportée au concept de RTN formulé la première fois par Freud en 1923, Karl Abraham y ayant fait une première référence en 1919, concept qui décrit une façon particulière de résistance à la méthode psychanalytique. J'ai conclu que pour aborder le problème je devrais me rapporter aux impasses qui ont lieu dans une situation analytique en ce qui concerne le transfert et la résistance et aux destins qui ont ces expériences dans le processus psychanalytique. Particulièrement, j'ai cru devoir focaliser l'impasse explicité par le concept de la RTN par rapport au dispositif psychanalytique, impasse qui se caractérise par un évidement libidinal du rapport; ni un transfert positif, ni un transfert négatif, plutôt un marasme.

Georges Pérec décrit de façon presque littéraire cette expérience d'immobilisation du rapport psychanalytique, de ce temps suspendu: "... je vins pendant quatre ans m'enfoncer dans ce temps sans histoire, dans ce lieu inexistant qui allait devenir lieu de mon histoire, de ma parole encore absente. (...) un décor

strict et toujours bien rangé, apparemment neutre, peu changeant d'une séance à l'autre, d'une année à l'autre: un endroit mort et tranquille." (Pérec, 1981:66). Sur les possibilités de comprendre ce qui s'est passé il déclare: "De ce lieu souterrain, je n'ai rien à dire. Je sais qu'il eut lieu et que désormais, la trace en est inscrite en moi et dans les textes que j'écris." (Pérec,1981:71). De la même façon, je retiens en moi les traces de cette expérience et certainement c'est à partir de ces traces que j'ai l'intention d'écrire quelque chose sur ce temps à l'écart du monde, sur ce lieu souterrain, inexistant, décrit tout à l'heure. Je crois que pour bien traiter cette question il est fondamental discuter ce que signifie penser aux limites de ce qui est analysable et aux difficultés que trouvent les psychanalystes quand ils rencontrent des modes de subjectivation contemporaines. L'observation de Pérec à propos des traces de l'expérience qui se trouvent dans les textes qu'il produit nous mène à penser à ce que signifierait une écriture psychanalytique. Selon Birman(1996), le problème de l'écriture s'impose aujourd'hui comme un thème fondamental de la discussion psychanalytique. Face à cela, il pose plusieurs questions qui doivent être répondues. À savoir: Existe-t-il une spécificité formelle qui diffère l'écriture psychanalytique des autres? Ou, au cas où cela n'existerait pas, existe-t-il un style psychanalytique d'écriture qui diffère des autres genres d'écriture? Il souligne en particulier que "la question de l'écriture est placée sur l'horizon comme une possibilité théorique pour que l'on puisse examiner si la transmission de la psychanalyse est légitime. Un psychanalyste pourrait être reconnu non seulement par ce qu'il écrit, mais aussi par sa façon d'écrire sur la psychanalyse". (Birman,1996:91). De cette façon l'écrit psychanalytique devrait avoir non seulement la psychanalyse comme thème, mais produire également une expérience d'inconscient, de transformation du lecteur.

J'observe que Foucault perçoit l'expérience de l'écriture et de la lecture de façon semblable, une expérience, pas un essai cognitif: " Une expérience est quelque chose dont on sort transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que j'ai déjà pensé, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais le courage de l'entreprendre. J'écris parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que j'aimerais tant penser. De sorte que le livre me transforme et il transforme ce que je pense." (Foucault,1996:41). Il perçoit de façon similaire l'attitude du lecteur face à un livre, quand il fait un commentaire sur le choc provoqué par son livre *L'Histoire de la Folie* : "C'est donc un livre qui fonctionne comme une expérience

pour celui qui l'écrit et pour celui qui le lit, beaucoup plus que la simple constatation d'une vérité historique." (Foucault, 1996:45). L'affirmation que l'importance d'un livre porte beaucoup plus sur l'expérience qu'il apporte à l'écrivain et au lecteur que les vérités historiques qu'il produit a un rapport direct avec la question de la signification de la production d'une connaissance, aussi bien que l'indissociabilité de cette production des luttes de pouvoir, au moyen de ce qu'il appelle jeux de langage et jeux de vérité.

Foucault (1999, 2000) prend comme point de départ l'œuvre de Nietzsche pour lequel l'idée que le désir de connaître est quelque chose inné dans l'être humain, est quelque chose qui peut être considérée comme l'origine de toute la connaissance, pour affirmer que la connaissance est une invention et que l'histoire n'admet jamais la préexistence d'un sujet de cette connaissance.

Selon Nietzsche, la connaissance n'est pas instinctive mais elle garde une relation directe avec les instincts d'où l'affirmation que dans la recherche de l'origine de n'importe quel savoir, ce que l'on va trouver c'est le bas, rien de sublime qui soit dévoilé par l'acte de connaître, mais plutôt une lutte entre vérités, un jeu de pouvoir où la construction du savoir se fait par le discours victorieux dont la vérité est bâtie en même temps que le savoir qui soutient cette vérité et avec le sujet de la connaissance. Par conséquent, la production de la connaissance se fait par un rapport de lutte, par un rapport de violence, de viol de la chose, et non de la reconnaissance ou de la perception de la vérité de l'être des choses dans le monde. C'est dans son expérience dans le monde, dans sa situation contingente, dans sa quête de la reconnaissance de l'autre que le sujet se voit obligé au travail de la construction permanente de nouveaux sens. Les sens n'existent pas dans les choses, ils ne sont pas donnés en avance pour être découverts, la construction des sens fait partie de choix éthiques et esthétiques du sujet. Cette façon de concevoir l'expérience me semble très adéquate pour penser l'expérience psychanalytique où le sujet dans la déconstruction du transfert est poussé à prendre une position de détresse, à bâtir singulièrement des sens pour le monde et à reconnaître dans la relation avec l'autre, dans l'histoire et dans le monde les marques de ce qui le constitue.

La production d'un savoir qui affirme quelque chose sur le monde, sans avoir recours à un argument d'autorité basé dans la science et aussi sans prétendre que

sa vérité soit fondée dans l'appréhension de l'essence de son objet nous met dans la même situation de quelqu'un marchant sur le fil d'un couteau. Nous sommes sans cesse hantés par la menace de la banalité du n'importe quoi, sans avoir de repères pour nos affirmations, par l'imprécision entre la fiction et la réalité, ou plus radicalement par le dépassement de cette limite construite, d'ailleurs, qui oppose la raison et la folie. En nous interrogeant sur ce que signifie la production d'un savoir sur le monde, nous nous trouvons dans la situation présentée par Bourdieu quand il déclare que le sociologue serait toujours menacé par une sorte de schizophrénie "dans la mesure où il est condamné à dire l'historicité et la relativité dans un discours prétendant à l'universalité et l'objectivité, à caractériser la croyance dans une analyse impliquant la mise en suspens de toute adhésion naïve, à soumettre la raison scolastique à une critique inévitablement scolastique, dans ses conditions de possibilité et dans ses formes d'expression, bref, à ruiner en apparence la raison dans une argumentation rationnelle, à la façon de ces patients qui commentent ce qu'ils disent ou ce qu'ils font, en utilisant un métadiscours qui les contredit? Ou bien, n'est-ce là qu'une illusion, née de la répugnance à accepter l'historicité de la raison, scientifique ou juridique?" (Bourdieu,2001:113).

Quand Bourdieu associe la schizophrénie du sociologue à la position du patient qui parle à travers un meta-discours, un patient qui parle mais ne dit pas, il met sur scène, de manière exacte, la question de ce mot absent, de ce mot décharné que l'expérience psychanalytique devrait rendre présent. C'est à dire, l'expérience psychanalytique devrait s'y installer en cherchant à rendre indissociables le parler et le dire et laissant de côté un meta-discours d'interprétation schizophrénique. Je continue avec Bourdieu: le problème c'est que pour rendre le mot présent il faut accepter sans répugnance l'historicité scientifique et juridique de la raison, qui obligent à la reconnaissance du caractère performatif de toute la production de connaissance e de tout rapport psychanalytique.

Selon Bourdieu, les forces sociales et politiques qui engendrent la différences entre les champs du savoir créent simultanément le sujet de la connaissance et l'objet de cette connaissance: "(...) Dire avec Saussure que « le point de vue crée l'objet », c'est dire qu'une même « réalité » fait objet d'une pluralité de représentations socialement reconnues, mais partiellement irréductibles les unes des autres – comme les points de vue socialement établis dans les champs dont elles

sont le produit –, bien qu'elles aient en commun de prétendre à l'universalité. (Du fait que chaque champ comme "forme de vie" est le lieu d'un "jeu de langage" qui donne accès à des aspects différents de la réalité, on peut s'interroger sur l'existence d'une rationalité générale, transcendante aux différences régionales si intense que puisse être la nostalgie de la réunification, il faut sans doute renoncer, avec Wittgenstein, à chercher quelque chose de semblable à un langage de tous les langages.)" (Bourdieu,2001:119)

Selon ce point de vue, mon travail, malgré le fait qu'il soit né d'une expérience singulière, cherche une intervention politique dans le champ psychanalytique, il cherche à récupérer certains concepts de la "pureté" scientifique dans lesquels ils semblent être immergés. Je m'intéresse à délimiter la RTN en tant que quelque chose de l'ordre de l'invention, qui peut être objet d'une généalogie. Je me repère à une position stratégique qui envisage interroger ce concept, dans les rapports de pouvoir qui définissent et qui croisent le champ psychanalytique, tout en dénaturalisant certaines catégories psychanalytiques et en les ôtant du champ de la thérapie, de la négativité et de la guérison.

Pontalis (1988) remarque que la question concernant la RTN est peu discutée en théorie et peu mentionnée dans les publications et que pourtant à partir des années 70, les psychanalystes s'interrogent de plus en plus sur l'efficacité du processus psychanalytique et de la stabilité de ses résultats. Il affirme que dès lors a eu lieu un processus de description de plus en plus détaillé, et plus raffiné, des types de personnalité qui serait par nature réfractaires à la psychanalyse. Il observe que ces descriptions sont toujours faites dans des termes déficitaires, comme une impossibilité du côté des patients, comme quelque chose qui s'imposerait comme une limite du processus psychanalytique, d'une façon telle, que les psychanalystes semblent ne faire face qu'à des cas impossibles. Il faut questionner alors l'adéquation des instruments psychanalytiques pour faire face à la souffrance des sujets dans la contemporanéité. Or, ceci pointe vers le besoin d'une réflexion sur le processus historique de constitution du champ psychanalytique et vers la construction conceptuelle constante et simultanée, définie par ce champ du savoir.

Selon Pontalis (1977), la question des limites de l'analysable doit être discutée considérant deux sphères à peine apparemment séparées, à savoir: celle du but que l'on se propose à atteindre, de l'application de la méthode et l'interprétation

psychanalytiques au-delà des frontières de l'analysable dans un *setting* psychanalytique et celle du terrain d'application de cette technique en les termes d'une nosologie pouvant définir ses indications et ses contre-indications, c'est à dire, l'ensemble des perturbations psychiques dans lesquelles elle pourrait être appliquée. L'auteur affirme que la corrélation entre les limites du champ psychanalytique face à d'autres savoirs et la constitution de critères cliniques de ce qui constituerait l'objet de la psychanalyse apparaît dans le procès même de démarcation du champ de la psychanalyse par le moyen de la production des concepts psychanalytiques. Le champ psychanalytique a été établi à partir de cette confrontation avec d'autres savoirs, dans la quête d'un statut scientifique, créant ainsi les concepts qui composent le tableau des perturbations qui seraient de manière légitime l'objet de la psychanalyse.

Selon Bourdieu, les principes qui régissent la production de la connaissance dans un champ déterminé ne peuvent être compris que dans la relation de ce champ avec le microcosme social. Ces principes correspondent à l'institution d'un point de vue sur les choses et sur le *habitus*, ce qui implique des structures déterminées de pensée du sujet cognitif délimitant ce qui est pensable et ce qui est impensable dans ce domaine: "Pour que l'on ait une chance quelconque de savoir parler avec propriété de ce que l'on fait il faut essayer d'extraire ce qui est inscrit dans les différents rapports d'implication dans lesquels le penseur et sa pensée se trouvent mêlés, c'est à dire, les présuppositions qu'il a mobilisées, aussi bien que les inclusions et les exclusions qu'il opère sans le savoir."(Bourdieu, 2001:121). Dans cette constatation, il est clair qu'il y a quelque chose qui dépasse le sujet, ou plutôt que l'idée de sujet de la connaissance, en tant que sujet de la raison, est incapable d'apercevoir dans les formes de subjectivité les marques de l'*habitus* et, par conséquent, elle ignore les marques inscrites dans le corps de ce sujet sans dedans ni dehors, simultanément extérieur et intérieur.

Après avoir pensé la place de la psychanalyse en tant que savoir et en tant qu'expérience, après avoir pensé le statut des concepts psychanalytiques, je suis arrivée à la constatation de l'impossibilité et de l'inadéquation d'une systématisation ahistorique de l'expérience analytique, aussi bien que de l'inutilité et des dommages advenus d'une formalisation conceptuelle visant rapprocher la psychanalyse et le champ scientifique. Nietzsche considère l'esprit de liberté comme conséquence du

fait que "Dieu est mort", que la croyance au Dieu chrétien a perdu son crédit. Mais ensuite il questionne: dans quelle mesure nous aussi sommes encore des dévots? Dans quelle mesure nous avons remplacé Dieu par la science? Ainsi, la croyance aveugle et ahistorique dans la vérité scientifique "est aussi religieuse que la croyance chrétienne puisqu'en fait la science présuppose la croyance que "rien n'est plus nécessaire que la vérité et par rapport à celle-ci tout le reste a une valeur secondaire". (Nietzsche, 2001:235). Ensuite, Nietzsche se demande quel est le sens de cette exigence inconditionnelle, de cette quête obsédée par la vérité et il conclut: "Un tel dessein pourrait être, si l'on interprète favorablement, un quichottisme, un égarement léger et exalté; mais il pourrait être aussi quelque chose de pire, c'est à dire, un principe destructeur, ennemi de la vie... 'l'envie de la vérité' - pourrait être une envie cachée de mort." Ainsi l'homme vrai "affirme un autre monde" qui n'est pas le nôtre, le monde métaphysique des idées parfaites, où Dieu est vérité et la vérité est divine. Alors nous devons comprendre que l'idée même d'une précision et d'une ahistoricité d'un concept présuppose une croyance métaphysique en la vérité essentielle saisie par le concept, approchant de cette manière science et religion.

L'une des caractéristiques du discours psychanalytique qui m'intrigue et me gêne le plus est l'utilisation des mots, du fait que les racines de ma formation appartiennent à un champ très formel, celui des Mathématiques. Je m'explique: en Mathématiques, quand nous employons un mot, même si l'idée intuitive associée à ce mot est importante pour la compréhension de ce que nous voulons dire, une des exigences qu'oblige la "scientificité" c'est que le concept doit être défini de manière précise dans le système formel utilisé et sans avoir recours à aucune idée intuitive comme justification ou fondement du procédé. Dans la théorie psychanalytique il arrive souvent le contraire; il y a l'utilisation de l'idée intuitive que véhicule le mot dans la tentative de spécifier le concept et après il y a un "oubli" de cette parenté sémantique originale liée à la naissance du concept et une abstraction de ce concept qui gagne une essence propre et qui est supposée se libérer de ses "basses origines" comme le dirait Nietzsche. Je pense que ce mécanisme de purification des concepts explicite un désir de mort, formellement nié, mais réel et caché, de quelques théoriciens de la psychanalyse, d'inclure la psychanalyse dans la catégorie aseptique et ahistorique de la science moderne.

Qu'est-ce que les concepts? Qu'est-ce que les mots? Les mots ne sont plus les choses. Les mots sont devenues des choses et alors ils sont des objets historicisables.

A mon avis, les mots ne sont pas utilisés impunément et on peut comprendre beaucoup de l'histoire et de l'efficacité de certains concepts psychanalytiques par le moyen d'une discussion de ses mots, puisque d'après Starobinski (2002:12), "(...) les linguistes, dans leur majorité, ont opté pour une approche synchronique et ils ne voient pas le moindre intérêt à recourir à la vraie origine archaïque des mots qu'ils considèrent comme un mirage. Néanmoins, la sémantique historique (telle qu'elle a été définie par Michel Bréal en 1897 ou comme elle a été illustrée par les travaux d'Emile Benveniste) n'a jamais été une victime de l'illusion de considérer le sens attesté comme le plus ancien une vérité philosophique. Elle ne peut que gagner avec l'appui d'une linguistique du type général et formel. Pour mieux comprendre notre époque et notre situation présente, nous avons beaucoup à attendre de l'histoire de la langue puisqu'elle est inséparable de l'histoire des sociétés, des savoirs, des pouvoirs techniques et ainsi elle a une valeur d'indice. Elle nous aide à reconnaître en quoi nous différons. Ça veut dire que la *variation* sémantique elle-même est un signifiant et que ce fait en remettant à la contexture des successifs "états de langue" permet de mieux percevoir les changements des "états de culture".

Quand Starobinski dit que l'histoire de la langue "nous aide à reconnaître en quoi nous différons", je fais une association immédiate avec le concept de *frayage* et d'*après-coup* en Freud et la lecture que fait Derrida (1995) de ce concept par le moyen de l'idée de *Différance*.

Derrida observe que le mot *différer* comporte simultanément deux sens: le sens de non identique, d'être autre, discernable et un autre, moins usuel, le sens d'ajourner qui prend en compte le temps et les forces dans une opération de retard. *Différance*, cela condense alors ces deux aspects: celui de la temporisation avec un ajournement et celui de la production d'espace dans l'un.

Ce qui est écrit comme *Différance* est alors le mouvement du jeu producteur des *différences*, producteur des effets de *différences*. Ces effets ne rencontrent pas leur cause dans un sujet ou substance, dans une chose en général, dans un être qui soit de quelque manière présent et qui donc pourrait échapper au jeu de la *Différance*. C'est grâce à la *Différance* que le mouvement de la signification est

possible. L'élément appelé "présent", chaque élément qui apparaît dans la scène de la présence, est en relation avec quelque chose qui n'est pas lui-même et, par conséquent, maintient en celle-ci la marque de l'élément passé et en se laissant, elle-même, s'imprégner par la marque de sa relation avec l'élément futur. Cette constitution du présent est "originaire" et elle n'a pas d'origine, elle est irréductiblement non-simple (elle est) (simultanément) espacement (et) temporisation."(Derrida, 1982:6).

D'après Derrida, aussi bien Nietzsche que Freud ont utilisé cette idée de *Différance* pour mettre en question la suprématie de la conscience comme la place de la certitude de l'être.

Pour Nietzsche, la plus grande et principale activité de l'être est inconsciente et la conscience est l'effet de forces dont l'essence, les chemins et les modalités ne lui sont pas propres. La force n'est jamais présente; elle est seulement un jeu de différences et de quantités. Il n'existerait aucune force en général sans la différence entre les forces; et ici, la différence entre des quantités compte plus que le contenu de la quantité, plus que la taille absolue en soi. La différence de quantité c'est l'essence de la force, la relation d'une force avec une autre force. Pour Freud, les deux valeurs apparemment différentes de *Différance* sont traitées conjointement: différer comme discerner, distinguer, séparer, espacer et différer en tant qu'ajourner, retarder, réserver, temporiser. Derrida montre que les concepts de *trait* (*Spur*), de *frayage* (*Bahnung*), et de *forces de frayage* du *Projet* sont inséparables du concept de *Différance*. Ainsi, quand Starobinski souligne l'importance d'une sémantique historique comme forme d'accorder du sens aux mots, nous pouvons appuyer cette idée et dire que non seulement le sens attribué aux discours, mais aussi ce que nous sommes, ne peut être pensé qu'en termes de ce processus permanent de *Différance*, les sujets étant plongés le long de leur vie dans de différents "états de langue" qui coexistent de façon cumulative et contradictoire, en mouvement constant, sans le privilège d'un présent devenu ontologique.

Derrida dit que le concept de l'écriture excède et comprend celui de langage et que cette constatation présuppose une certaine définition de langage et d'écriture, ou l'écriture phonétique n'est qu'un cas particulier d'écriture. Dans ce débordement du concept de langage, je veux attirer l'attention sur ce qui se passe, depuis longtemps, dans une science "pure" comme les Mathématiques où il y a une

profusion et une autonomie d'écritures hautement abstraites et indépendantes de l'écriture phonétique pour lesquelles les concepts de signe et de signifiant sont inadéquats car la logique interprétative est complètement indépendante d'un langage phonétique; les signes se rapportent, se renvoient les uns les autres, dans ce jeu interminable du langage. Selon cet auteur, la pensée centrée sur le "logos" qui rabaisse l'écriture a produit la différence entre signifié et signifiant, produisant la distinction entre le sensible et l'intelligible qui organise toute pensée métaphysique.

Encore selon Derrida, la pensée structuraliste est basée sur la distinction entre signifié et signifiant et les linguistes qui pensent la langue synchroniquement ne considèrent pas l'hypothèse de penser historiquement les concepts de signe, signifié et signifiant. Starobinski (2002) signale l'importance d'explorer, sans abandonner la structure explicitée dans la linguistique général, une histoire des mots. L'usage des mots scientifiques, en particulier, sert à beaucoup de propos et il suit des chemins et des détournements qui révèlent beaucoup de la constitution du champ du savoir auquel ils se réfèrent.

Je crois qu'il est productif et éclairant de suivre le parcours de quelques mots, en traversant des mers jamais naviguées, qui sont des constituants des jeux de pouvoir qui ont rendu possible l'émergence de certains concepts. A mon avis, un des chemins à parcourir (l'espacement et la temporisation), d'après l'indication de Pontalis (1988), est celui de la trajectoire des mots utilisés pour nommer le concept de la RTN pour discuter l'entrelacement de sens qui s'est produit dans ce groupement. Par exemple, le mot *Réaction* au sens actuel est toujours employé comme une réponse à une action passible d'être mesurée et qualifiée: une réaction égale, adéquate, insuffisante ou excessive, nulle, positive ou négative. Alors, sans abriter la moindre possibilité d'être première, autonome, indépendante et particulière; aucune possibilité de surgir comme une action affirmative de quelque chose singulière mais seulement comme une réponse à quelque chose d'antérieur à elle. Est-ce possible de penser à un autre sens du mot réaction? Ce mot n'a-t-il pas eu aucun autre sens qui ait été "refoulé"?

Le mot *Thérapeutique* a-t-il quelque chose à voir avec guérison? Quelque chose à voir avec Médecine, avec progrès, avec évolution d'un processus? Quelque chose à voir avec maladie, pathologie ou avec normalité? Est-ce que le champ sémantique du mot *Thérapeutique* a été toujours celui que l'on considère

aujourd'hui? Quels sont les vestiges de ces signifiés qui se maintiennent vifs et actifs dans l'idée de la RTN? Est-ce possible de penser une histoire de ce mot qui soit une possibilité de suggérer d'autres formes de penser la thérapie et la thérapeutique?

Et le mot *Négative*? Aujourd'hui il se réfère toujours à quelque chose qu'il faut corriger, rendre positif, quelque chose qui n'existe qu'en tant que contre-position à un positif. Est-ce que *Négatif* exprime un manque ou une affirmation de quelque chose qui est vue comme manque? Existe-t-il une forme de penser ce refus-affirmation? Le négatif traduit-il nécessairement un refus ? Un refus d'une cure de quoi?

Je pense que la possibilité d'une conceptualisation métapsychologique de la RTN ne se présente à nous que s'il a été conféré un caractère thérapeutique à la psychanalyse dans le sens médical; si nous pensons la *Résistance* seulement dans son sens réactif, comme une réponse négative à la cure, comme un refus du sujet de se confronter avec quelque chose qui est cachée et qui doit être dévoilée. On peut se demander cependant que refuse un sujet qui vit dans la situation analytique une expérience d'ordre et de silence, une expérience d'immobilité et de mort, une expérience sans ni du temps ni de l'action?

Je crois que si nous acceptons le point de vue de Bourdieu sur la constitution des champs du savoir nous pouvons arriver à une conclusion à partir de la représentation sociale de la figure de l'analyste présente dans la chanson de Belchior, citée au début de ce travail: A l'heure décisive, à l'heure du but, il n'est pas possible de continuer l'interprétation avec de la neutralité et de s'abstenir face à un compromis avec l'expérience en marche. Il faut l'assomption des risques inhérents à l'expérience analytique où "laissant de côté la profondeur" *parler* devrait être aussi *dire*. Peut-être un grand nombre d'analystes croient qu'il faut chercher dans la profondeur du sujet une vérité qui puisse conduire à "être vraiment heureux" ou à "vivre satisfait". Peut-être ils se refusent à plonger dans la divine comédie humaine où « rien n'est éternel » Peut-être ils veulent nier la finitude et la mort puisque du moment qu'elles sont acceptées nous sommes obligés à agir. Alors, il n'y a pas de surprise lorsqu'ils reçoivent comme réponse la résistance ou peut-être l'affirmation positive: " Tant qu'il y aura espace, corps, temps, n'importe quel moyen de dire non, je chanterai."

Bibliographie:

BIRMAN, J., Notas de aula, Instituto de Medicina Social/ UERJ, 2001.

_____, *Por uma estilística da existência*, Editora 34, Rio de Janeiro, 1996.

BOURDIEU P., *Meditações Pascalianas*, Ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2001.

DERRIDA, J., "Excerpt from Différance"(transl. Alan Bass) in *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

_____, "Freud e a cena da escritura" in *A Escritura e a Diferença*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1995.

FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Nau editora, Rio de Janeiro, 1999.

_____, "Nietzsche, a Genealogia, a História" in *Ditos e Escritos*, vol II, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2000.

_____, *Dits et écrits*, vol IV, Gallimard, Paris, 1996.

NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

PÉREC, G., *Les lieux d'une ruse*, Hachette, Paris, 1981.

PONTALIS, J.-B., "Non, deux fois non" in *Perdre de vue*, 1988.

_____, "Bornes ou confins" in *Entre le rêve et la douleur*, 1977.

STAROBINSKI, J. *Action et réaction- vie et aventures d'un couple*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.