

2013

APN e.Book

Towards An Arab School Of Psychological Sciences

الكتاب الإلكتروني لشبكة العلوم النفسية

خارج الإصدار المتسلسل لكتاب الشبكة

نومبر 2013

جاءك المكان

السيمار الكتاب الثالث

الذكريات

(الجزء الأول)

ترجمة وتقديم: عبد الحادي الفقير

عدد 32 - 2013

إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية



جاء لا كان

السينار الكاتب الثالثة

الذخائرات

(الجزء الأول)

ترجمة وتقديم عبد الحادي الفقير

الفهرس

4	المقدمة
8	الباب الأول: مدخل لمسألة الذهانات
8	الفصل الأول: مدخل لمسألة الذهانات
21	الفصل الثاني: معنى الهذيان
33	الفصل الثالث: الآخر (الأكبر) والذهان
48	الفصل الرابع: " إني آتية من عند بائع لحم الخنزير"
61	مقتطفات: مختارات شبكة العلوم النفسية العربية

المقدمة

هذه بداية لمشروع ترجمة كتاب "الذهانات"، للمحلل النفسي الشهير جاك لاكان. وهو الكتاب الثالث من سيمناره للفترة الدراسية 1955-1956. تم نشر هذا الكتاب باللغة الأصل (الفرنسية) تحت إشراف جاك-الان ميلار بدار السوي الفرنسية سنة 1981. يحتوي الكتاب على 25 فصلا مقسمة الى أربعة أبواب في 363 صفحة من القطع المتوسط. وهاكم عناوين الأبواب والفصول التي يشتمل عليها الكتاب :

- مدخل لمسألة الذهانات (مدخل لمسألة الذهانات ؛ دلالة الهذيان ؛ الآخر (الأكبر) والذهان ؛ «إني أتية من عند بائع لحم الخنزير»)

- مضمون وبنية الظاهرة الذهانية (في إله يخادع وآخر لا يخادع ؛ إضافة ؛ الظاهرة الذهانية وآلياتها ؛ الاندثار التخيلي ؛ الجملة الرمزية ؛ في اللامعنى وفي بنية الإله ؛ في تمظهر الدال في الواقع وفي معجزة العويل ؛ فيما يتعلق برفض دال أولي)

- في الدال والمطلول (مسألة الهستيريا ؛ ماهية امرأة ؛ الدال في حد ذاته لا يدل على شيء ؛ في الدلالات الأولية ونقصان واحد منها ؛ أمناء سر مسلوب العقل ؛ الإستعارة والكناية (1) ؛ الإستعارة والكناية (2) ؛ محاضرة : فرويد في القرن العشرين)

- جوانب الثقب (النداء والايماة ؛ نقطة الغرز ؛ «أنت الذي ستبتعني» ؛ الطريق الرئيسي ودال "الأب" ؛ "أنت" ؛ الفالوس والشهاب)

سنقوم هنا بنشر الجزء الأول من ترجمة هذا الكتاب. يشمل هذا الجزء على الفصول الأربعة التي يضمها الباب الأول من الكتاب الأصل. وسنعمل جاهدين على نشر الأجزاء الثلاثة المتبقية ريث الإنتهاء من ترجمتها في أعداد مقبلة للكتاب الإلكتروني لشبكة العلوم النفسية العربية. وتهدف هذه النشرات المتتابعة لأجزاء هذه الترجمة من على هذا المنبر الإلكتروني الى توفير مهلة لضبط المفاهيم التحليلية النفسية اللاكانية. ولما تتم مراجعة مجمل النشرات وتثبيت المفاهيم الواردة بها، نقوم بنشر مجمل الكتاب بصفة رسمية بعد التوافق مع الجهات المعنية بحقوق النشر والتوزيع.

تقديم

ما من شك بأن جاك لاكان يعتبر من أشهر المحللين النفسانيين بعد فرويد. وإنه بعد فرويد أكثر المحللين عطاء في مجال التحليل وأفيدهم. لقد ترك خلفه عطاء قيما همه الأساسي استرجاع التحليل النفسي لمضمونه الحق ولمساره الأصوب كما سنهما فرويد وحاد عنهما الخلف بالتجويف والتحريف. وزيادة على النصوص المكتوبة التي خطها لاكان بيده والتي ليست باليسيرة، فإن القسط الأوفر من عطائه كان على شكل تدريس واطب على القيام به بدون توقف لفترة تفوق الثلاثين عاما. ومنذ وفاة لاكان حتى الآن والعمل مستمر على تدوين هذه الدروس الشفوية ثم تحقيقها ونشرها على شكل سلسلة كتب تنقل خطيا ماقله لاكان في سيميناره المسترسل على مدى ثلاثة حقب متتالية. وهذا الكتاب الذي نحن بصدد ترجمته ونقله الى العربية، هو الكتاب الثالث من سيميناره، تطرق فيه بالخصوص الى مسألة الذهان.

كان لاكان في بداية حياته المهنية طبيبا نفسيا. ولقد اهتم آنذاك كثيرا بالمرضى الذهانيين كما تدل على ذلك كتاباته الأولى. إلا أن اندراجه في التحليل النفسي في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي، فتح أمامه بابا واسعا بشأن مسألة الذهان التي خصص لها، انطلاقا من هذا المنظور، مضمون سيميناره على مدى سنة بأكملها تمتد من نونبر 1955 الى يوليوز 1956.

من بين أهداف لاكان في هذا الكتاب هو تبيان المآزق والمزالق التي تكتنف الإقتراب الطبقي للذهان وكذلك التنبيه الى الفهم الخاطئ بصدد التحليل النفسي والذي يصبو، عن قصد أو غير قصد، الى جعل هذا الأخير مجرد وسيلة وأداة يمكن إضافتها للطب النفسي حتى يتقدم في فهمه المزعوم للحق. لذا نجد لاكان في هذا الكتاب لايفتا في التنبيه الى سلبيات الفهم القبلي والمتسرع بل وبمخاطره في هذا المجال. فهذا الفهم المسبق الذي يزعمه مختصوا الأمراض العقلية بخصوص الذهان ما هو إلا مجرد سراب في سراب كما يقول. فلا الطب النفسي بأكمله ولا حتى التحليل النفسي بعد تطويعه لخدمة القيم المجتمعية على حساب تحرر الذات، لن يفلح من شيء في تقصي الظواهر الذهانية إذا ما بقيا على تعنتهما في البقاء بمقام الفاهم والعارف المتعالي أمام هذه المظاهر.

فها نحن نرى لاكان يشدد في النصح بقراءة فرويد مجددا ويوصي بإعارة أشد الانتباه الى الكيفة التي كان يباشر بها الأمور التي تخص الحق. إن عقرية فرويد في هذا المجال، برأي لاكان، تكمن بالأساس في قراءته المتميزة والممتازة لنص مكتوب بيد شخصي عظامي اسمه شريبر Schreber، إنفجر عظامه عندما تمت ترقيته في الخمسين من عمره، رئيسا لمحكمة الإستئناف بمدينة دريسد بالمانيا. لقد خط الرئيس شريبر كتابه هذا سنة 1903، بعدما استفحل به المرض وتم الزج به في مستشفى المجانين لمداواته قسرا عن أنفه. كتب شريبر

مؤلفه تحت عنوان "مذكرات مريض بالاعصاب" وكان يبغي من هذا الكتاب هدفين : الهدف الأول هو الدفاع عن نفسه حتي يتم الإفراج عنه من الحجز التعسفي الذي تعرض له جراء مرضه، ولقد أفلح في ذلك. أما الهدف الثاني فهو إطلاع عامة الناس والمختصين أساسا بما اختبره أثناء هزيانه من أشياء وأحداث بالغة الأهمية في نظره، حتى يزداد بها العلم تقدما والعرفان منفعة.

فحسب لاكان إذن، تكمن عبقرية فرويد، عند اهتمامه بهذه الشهادة المكتوبة، بكونه لم يبتعد ولو قيد أنملة عما صرح به هذا الرجل العظامي الفذ. إنه حرص كل الحرص، أثناء قراءته وتأويله لكلام شريبر المكتوب، على أن يعبر كل الانتباه الى هذا الكلام والى ما يحاول التعبير عنه من خبرة ذاتية جمّة الدلالة. أما الطب العقلي في نظر لاكان، فلقد ابتعد منذ نشأته ولازل، كلما تقدم به الزمن، يبتعد رويدا رويدا عن كلام المريض، للاستعانة بدلا عنه بتطبيقات عضوانية أو سيكلوجوية أو ثقافية، ترمي بنفسها ومن دون تمحص في ماء الأيديولوجيات العكر، معتمدة بالأساس على القيم الأخلاقية والمعاليم الانضباطية والأنماط السلوكية كركيزة لتحرياتها. أما التحليل الفرويدي فهو على العكس، بقي ملتصقا بكلام ذات المريض، يستقصي من هذا الكلام وليس من سواه تجارب الذات المعاشة والخبرات التي تتفرد بها وأن كانت من باب الحمق.

قبل الخوض في مسائل العلاج بخصوص الذهان، يجب تحديد ماهية الذهان وتدقيق بنية تكوينه واستجلاء الآليات التي تتحكم في سيروراته. فما دما لم نقم بهذه التقصيات النظرية والعيادية الأولية فإن الحديث في مسائل العلاج يبقى مجرد هراء وكذلك فإن الإنسياق في تطبيقات هذا العلاج لن يتم إلا لخط عشواء. فمن بين ما كان يصبو اليه لاكان في هذا الكتاب هو توضيح الفصل بين العصاب والذهان حتى لا يستمر الخلط بينهما كما كان عليه الحال رغم ما قدمه فرويد في هذا المجال. إن لاكان يعتبر أن كل ذات أثناء تكونها تصطدم بدال ملغز، إلا أن تبعات لقاء الذات بهذا الدال تختلف جذريا في حالة العصابي منها في حالة الذهاني.

ففي العصاب يكون الآخر الأكبر بمثابة المقام الذي به تتأسس الذات المتكلمة وكذلك الذات المستمعة. وهذا يفترض مسبقا تأسيسا وتنظيما وترتيباً للمجال الدلالي، ترتيباً يتوقف على وجود وسيط ثالث، إذ كما يقول لاكان " لا بد من وجود قانون، من تواجد سلسلة، من انتظام نظام رمزي. لا بد من تدخل نظام الكلام، بمعنى تدخل الأب" وبالضبط على شاكلة إسم-الأب.

إن العصابي، كما يقول لاكان، يتوكل على وظيفة الأب الرمزية ويستند إليها في تقبل تساؤلاته وقبولها. إنها الوظيفة التي تتركز عليها العقدة الأوديبية في تكوينها وتبلورها، وتتركز عليها بصفة أشمل وأوسع كل ذات الفرد في نضجها ونموها. فالأب، انطلاقا من وظيفته الرمزية هاته هو الذي يحوز على الفالوس والذي يمتلك الأم شرعا.

وهكذا فبالنسبة للإنسان بصفة عامة وخصوصا بالنسبة للإنسان المعاصر لسيادة الخطاب العلمي فإن علاقته بنظام الدال، تتأسس وتنتظم بواسطة العقدة الأوديبية. ففي إطار علاقة هذا الإنسان بآخره الأكبر، يستقر إنسان عصر الخطاب العلمي المسائل التي تهم وجوده كمسألة وضعية انتمائه الجنسي (أهو ذكر أم أنثى؟) ومسائل أخرى لا تقل أهمية كمسألة التسلسل الجيلي ومسألة الموت وما إليها من المسائل المستعصية بكونها مرتبطة لا محالة بالتعرف والإعتراف الرمزيين.

أما في الزهان فالامر غير ذلك بحيث أن شللا أو تعطلا ما قد أصاب مركز العقدة الأوديبية، تعطلا سيربطه لا كان في نهاية الكتاب بالشلل الذي يحدث لوظيفة الأب في التركيب النفسية للذهاني. فهذا التعطل المركزي يجعل الآخر الأكبر ينسلخ عن ذات الفرد مما يمنعه من رفع تساؤلاته إليه. وهكذا يكون الذهاني ملزما، كما هو الحال بالنسبة لشريبر، بابتكار ذاتي وتركيب شخصي وخاص لشبكة ذات شكل رمزي يحاول من خلالها ابتداع إجابات مُرضية الى حد ما لتساؤلاته بخصوص القضايا الوجودية الكبرى بالنسبة إليه.

الباب الأول: مدخل لمسألة الذهانات

الفصل الأول: مدخل لمسألة الذهانات

الفصام والعظام

السيد دو كليرومبو

سراب الفهم

من الإنكار الى الإلغاء

الذهان والتحليل النفسي

نبتدى هذه السنة بمسألة الذهانات.

أقول "مسألة" بحيث لا يمكننا، كما أطلعكم بذلك إشعار سابق، الحديث مباشرة عن "علاج" الذهانات وبالأحرى عن علاج الذهان لدى فرويد Freud الذي لم يتحدث عن ذلك أبدا وإلا بطريقة إيمائية جدا.

إننا سننطلق من المنظور الفرويدي كي نقوم بتقدير ما قدمه فرويد في هذا المجال، إلا أننا لن نتوان في إدخال المفاهيم التي اعدناها خلال السنوات الماضية ولن نتوان أيضا في معالجة كل القضايا التي تطرحها الذهانات علينا اليوم. فمن بين هذه القضايا نذكر أولا العيادية منها والتصنيفية والتي بدا لي أنه لم يتم بعد استخلاص كل الفوائد التي يعطيها التحليل بصضدها. وهناك أيضا قضايا العلاج التي هي هدفنا والتي لابد أن يتناولها عملنا هذه السنة. فليس من قبيل الصدفة إذن كوني وضعت كعنوان ذلك الذي سنختتم به. فلنعتبر ذلك فلتة لسان، إلا أنها فلتة ذات دلالة.

أريد التأكيد على شيء غالبا ما يتم إغفاله. في كل ما تم ويتم القيام به بخصوص علاج الذهانات، فإن الأولوية تعطى للفصامات بالنسبة للعظامات حيث يتم الاهتمام بالأولى بشدة ويُنوخى منها نتائج كبرى.(11)

لكن، بعكس ما سبق، لماذا يحتل العظام في المنظور الفرويدي مكانة متميزة ؟ ربما سنقضي وقتا طويلا قبل الإجابة على هذا السؤال الذي سيلازم تفكيرنا

بصفة ضمنية. طبعاً إن فرويد لا يجهل الفصام، إذ أن حركة تكوين هذا المفهوم كانت معاصرة له. وإن كان فعلاً قد اعترف بمدرسة زوريخ التي شجع أعمالها وأعجب بنتائجها، ثم جعل النظرية التحليلية مرتبطة بما كان يتم إنجازه حول بلولر Bleuler، فإنه رغم ذلك بقي بعيداً عن كل ذلك المجهود إلى حد ما. إن اهتمامه أولاً وأساساً كان من نصيب العظام. ولكي أدلكم توا على نقطة استدلال يمكنكم الإستعانة بها، أذكركم بأن فرويد في نهاية عرضه لحالة شريبير Schreber والذي يشكل أهم ما قدمه حول الذهانات، قد سطر مقسم المياه، إن صح التعبير، بين العظام من جهة ومن جهة أخرى، بين ما يحلو له، كما يقول، تسميته بالهذاء الفصامي والذي يقابل بكل دقة مجال الفصامات. إن هذا لمعيار ضروري لفهم ما سنقوله فيما بعد، ذلك أن حقل الذهانات، بالنسبة لفرويد، ينقسم إلى قسمين.

فماذا تتضمنه كلمة ذهان في حقل الطب النفسي ياترى؟ إن الذهان ليس خيلاً. فالذهانات، إن شأتم — ولنسمح لأنفسنا قسطاً من الترف باستعمال هذا اللفظ — هي ما يقابل ما سميناه دائماً وما نواضب بكل عدل على تسميته بالحمق الذي عمد فرويد إلى اقتسامه شطرين. إنه لم يهتم بمسألة التصنيف بخصوص الذهان كثيراً، إلا أنه حيال النقطة السابقة كان جد واضح. ونظراً لقيمة القائل بهذه التفرقة فلن يمكننا اعتبارها وكأنها عديمة الأهمية. فبخصوص هذه المسألة لم يكن فرويد على اتفاق تام مع عصره. أكان متأخراً عنه جداً أم جد سباق؟ هنا موضع التساؤل. فقد يبدو لأول نظرة وكأنه جد متأخر.

ليس بإمكانني هنا أن أطلعكم على تاريخ مفهوم العظام منذ ظهوره في بداية القرن التاسع عشر من طرف طبيب نفساني، تلميذ لكانط Kant. لكن، ليكون في علمكم أن مفهوم العظام لما بلغ ذروة انتشاره مع الطب النفسي الألماني، أصبح يغطي كل مظاهر الحمق تقريباً. سبعون في المئة من قاطني مستشفيات الأمراض العقلية كانوا يحملون لقب العظام. وهكذا فإن كل ما نسميه الآن ذهانا أو حمقاً كان يعتبر عظاماً.

أما في فرنسا، فإن لفظة العظام لما تم إدخالها في تصنيفات الأمراض العقلية، وذلك في ظرف جد متأخر لم يتعدى الخمسين سنة الماضية، فقد تم ربطها بشيء يختلف جذرياً. (12)

فعلى الأقل حتى مجيء أطروحة المسمى جاك لاكان ومحاولتها بث اضطراب كبير في الأذهان — وإن كان هذا الإضطراب قد انحصر على فئة ضئيلة من الاختصاصيين، لكنها كانت محاولة جد كافية حتى تجعلنا اليوم لا نتحدث عن الذهانيين كما كان عليه الحال في السابق — كان يتم تعريف العظامي بأنه إنسان شرير ومتعصب وقبيح الطبع، كله كبرياء وارتباب وحساسية ومبالغة في تقدير ذاته. هذه هي الخاصية التي كانت تشكل ركيزة تعريف العظام. وعندما يصبح العظامي أكثر عظامية، فإنه قد يهذي. وهذه المقولة هي أبعد من أن تكون نتاج نظرية بحتة بقدر ما هي استنباط عيادي، وهو استنباط يتمتع بدقة عالية.

هذا هو بالاجمال، وبدون مبالغة مني، ماكان عليه الحال في فرنسا بعد نشر كتاب السيد جينيل-بيران Génil-Perrin حول البنية العظامية والذي رجّح المفهوم الطبّعي لإضطراب الشخصية. فهذا الاضطراب يتكون أساسا مما يمكن تسميته ببنية الطبع الشاذة. فعلى شاكلة الشخص الشاذ، قد يخرج العظامي عن حدوده، فيسقط في هذا الحمق البغيض والذي يتمثل في تلك المبالغة اللامتناهية لملامح طبعه الدنيء.

إن هذا المنظور يمكن اعتباره سيكولوجيا أو سيكولوجيا أو سيكولوجي نشئي بحيث أن كل الأدلة الشكلية التي تؤكد على مصدر عضوي لا تُغير من هذا المنظور في شيء. ففيه يتعلق الأمر حقيقة بنشأة سيكولوجية إذ يتم تحديد وتقدير شيء ما على مستوى معين ثم يتبعه النمو بصفة متواصلة مع ما يميز ذلك من ترابط مستقل يكفّي بذاته في مجاله الخاص. ولهذا السبب نقول بأن الامر يتعلق هنا بمنظور سيكولوجي رغم رفض وجهة النظر هاته من طرف المؤلف نفسه.

لقد حاولت في أطروحتي إبراز وجهة نظر مغايرة. كنت آنذاك طبيبا نفسيا شابا ودخلت هذا المجال أساسا بفضل قراءة البحوث والتتلمذ المباشر وكذلك بعلاقتي المقربة لشخص لعب دورا كبيرا في الطب النفسي الفرنسي في هذه الفترة. إنه السيد دو كليرومبو de Clerambault الذي أشرت الى شخصه ونتاجه وتأثيره خلال هذه المذاكرة الافتتاحية.

فيالنسبة لمن ليست لهم عن أعماله سوى معرفة تقريبية أو بواسطة الأقاويل فقط، وهم موجودون فعلا، أقول بأنه من الممكن اعتبار السيد كليرومبو بوصفه المدافع الشرس عن المنظور العضواني المتشدد. فأغلب عروضة النظرية كانت تصب لا محالة في هذا المنحى. إلا أنني لا أظن أن الإنطلاق من هذا الاعتبار بوسعه أن يقودنا الى موقف حق، ليس فقط بخصوص التأثير الذي كان لشخصه ولتعاليمه وإنما أيضا بخصوص البعد الحقيقي لإكتشافاته. (13)

فيغض النظر عما تصبو إليه أعماله من أبعاد نظرية، فإن لها قيمة اكلينيكية واقعية. إن العدد هائل لتلك المتلازمات الإكلينيكية الي عاينها بشكل ابتكاري كلية والتي مازالت مدمجة في إطار الإرث المرتبط بالخبرة الطبفسية. ثم إنه أتى بأشياء ثمينة لم يتم الوقوف عليها قبله ولم يتم الرجوع اليها بعده. وأقصد هنا دراساته حول الذهانات المترتبة عن التسمم. لذا أقول بكلمة واحدة بأن كليرومبو لايمكن تجاوزه أبدا في مجال الذهانات.

ففي أعمال كليرومبو وفي تعليمه، يبدو أن مفهوم الأوطوماتيكية العقلية يقتاده الى التمسك بالبرهنة على الخاصية اللافكرية أساسا، على حد تعبيره، والتي تميز الظواهر المتجلبية خلال تطور الذهان ونموه. فهذا معناه عدم التطابق مع استرسال الأفكار. إلا أن هذا القول، مع الأسف، ليس له أكثر دلالة مما أتى به

خطاب المعلم نفسه. ذلك أن هذا التحديد يحصل اعتماداً على قابلية مفترضة للفهم. إن الرجوع المبدئي لهذه القابلية المفترضة يُستعمل قصداً لتحديد ما قد يحدث انقطاعاً في المعنى حتى يظهر بذلك غير مفهوم.

إن هذه لمقولة قد يبدو من المغالاة اعتبارها ساذجة بحيث ما من شك في أنه ليس هناك أكثر من هذه المقولة شيوعاً وانتشاراً بينكم، أو على الأقل لدى الغالبية منكم. فقد يتم الاعتقاد غلطاً بأن التقدم الأساسي الذي حققه الطب النفسي منذ إدماجه حركة الاستنباب والتقصي هذه، والمسماة بالتحليل النفسي، يتلخص في إعادة إدخال المعنى في إطار سلسلة الظواهر. فهذا ليس خطأ بحد ذاته، أما الخطأ فيمكن في تخيل أن المعنى المراد به هو ما يمكن فهمه. لقد ظنّ بطريقة عفوية داخل قاعات الحراسة بمستشفيات الأمراض العقلية بأن ما تعلمناه من جديد بفضل التحليل النفسي هو فهم المرضى. إلا أن هذا ما هو إلا محض سراب.

إن مفهوم الفهم هذا له دلالة واضحة جداً. إنه المنطلق الذي جعل منه ياسبيرز Jaspers، تحت اسم علاقة الفهم، ركيزة كل عطائه في علم النفس المرضي والذي سماه بعلم النفس المرضي العام. فهذا المفهوم يؤدي إلى التفكير بأن هناك أشياء مفهومة في حد ذاتها. فإذا حزن شخص مثلاً، فمرّد ذلك إلى أنه لم يحصل على ما رغب فيه نفسه. إلا أنه ليس هناك أبعد عن الصواب من هذا القول، ذلك لأن هناك أشخاص ملكت أيمانهم كل ما تصبو إليه قلوبهم إلا أنهم مع ذلك حزينون. فالحزن هو شغف من طبيعة مغايرة تماماً.

أريد أن أكرر. فأنتم عندما تصفعون طفلاً فإنه من المفهوم أن يبكي، في حين لا أحد يفكر في أنه ليس من اللازم البتة أن يبكي. أتذكر ذلك الطفل الصغير الذي كلما صُفّع يسأل: أهذه دعاية أم صفة؟ (14)

فعندما نقول له بأنها صفة، فإنه يبكي وأما إن كانت هي مداعبة فهو منشراح مرح. إن هذا لشيء مرتبط بالمعايير المعتادة وبالعرف المتداول. إلا أن هذا المعنى لا يستنفذ المسألة بكاملها. فعوض البكاء، هناك طرق عدة للرد على الصفة، إذ يمكن فعلاً ردّها مثلاً أو على العكس، يمكن مدّ الخد الآخر أو يمكن أن نقول "اضرب، لكن استمع". فهناك إذن ردود فعل متنوعة ومختلفة جداً من الممكن وقوعها إلا أن هذا بالذات هو ما تمّ إغفاله في مفهوم علاقة الفهم التي وضحها السيد ياسبيرز.

وفي انتظار الحصة المقبلة، يمكنكم الإطلاع في كتابه على الفصل المعنون: "مفهوم علاقة الفهم" لتتوقفوا بسرعة على التناقضات التي تكتنفه. فها هنا أيضاً تكمن فائدة خطابنا المسترسل.

إن مفهوم الفهم لا تتم الإشارة إليه إلا كعلاقة متموضعة دوماً على الحدود. فكلما تم الاقتراب منها إلا وأصبحت بعيدة المنال. فالأمثلة التي يعتبرها ياسبيرز الأكثر تجلياً بحيث يعتمد عليها أساساً إلى درجة الخلط بينها وبين المفهوم ذاته وذلك بكل اضطراب وتسرع، هي بمثابة مراجع مثالية في حد ذاتها. إلا أن المثير حقاً هو أنه لم يكن بإمكان ياسبيرز تجنب هاتئة الأمثلة التي كانت الوقائع تضحضها دوماً وأبداً، وذلك رغماً عن قدرته الفائقة في الدفاع عن هذا السراب. فالإنتحار مثلاً، بما أنه قد يشهد على ميول للإنذار والموت، بإمكان أي شخص أن يقول - وذلك إذا ما استدعيناه لهذا الغرض خصيصاً - بأنه يحدث بكل سهولة وقت ذبول الطبيعة، أي في فصل الخريف. إلا أننا نعرف منذ زمان بأن عمليات الانتحار في فصل الربيع هي أكثر منها في فصل الخريف. فهذا أيضاً غير قابل للفهم، لا أكثر ولا أقل. فالإنذار بكون عمليات الانتحار تكون في فصل الربيع أكثر منها في فصل الخريف، لا يمكن إلا أن يتكئ على هذا السراب المتفكك والذي يسمى بعلاقة الفهم وكأن هناك شيئاً ما من هذا القبيل يمكن الإمساك به فعلاً.

هكذا نتوصل بالتدريج إلى اعتبار أن النشأة النفسية تنمائها هنا مع إعادة إدخال هذه العلاقة المفترضة في صلتها بموضوع الطب النفسي. فهذا اعتبار يصعب تخيله لا لسبب إلا لأنه لا يمكن الأخذ به قطعاً. إلا أن هذا الاعتبار، ككل الاعتبارات التي لم يتم بعد حصرها في مفهوم قويم، تبقى في حالة افتراض ضمنى كما بقيت علاقة الفهم مضمرة في كل تغيرات الهالة التي طرأت على الطب النفسي منذ ثلاثين سنة. لذا، فإذا كانت هذه هي النشأة النفسية فإني أقول - لأن الغالبية منكم قادرين الآن على استيعاب ذلك خصوصاً بعد سنتين من تعليمي حول الرمزي والتخيلي والواقعي. وأقوله أيضاً لهؤلاء الذين هم دون هذا المستوى - بأن سر التحليل النفسي الأكبر هو عدم وجود أية نشأة نفسية بالنسبة إليه. أما إذا كانت النشأة النفسية كما رأينا، فإن ذلك بالضبط ما يبعد عنه التحليل النفسي بكل حركته وبكل إلهامه وبكل فاعليته وبكل ما أتى به وبكل ما يقودنا نحوه وبكل ما يجعلنا راسخين حوله ومتمسكين به. (15)

للتعبير عن هذه الأشياء بطريقة أخرى، وبطريقة بعيدة المدى، يمكن القول بأن ما هو سيكولوجي، فهو، إذا ما حاولنا تحديده عن قرب، مرادف للإيطولوجي والذي يتعلق بكل سلوكيات الفرد ككائن بيولوجي في علاقته مع محيطه الطبيعي. إن في هذا لتعريف مشروع لعلم النفس إذ هناك ترتيب لعلاقات واقعية مع موضوع يتوخى تحديده داخل مجال يتم حصر حدوده إلى حد ما. إلا أن بناء موضوع علمي يستلزم المضي إلى أبعد من ذلك. فبخصوص السيكلوجيا الإنسانية، يمكن أن نقول ما قاله فولتير Voltaire بالنسبة للتاريخ الطبيعي، بأنها ليست بطبيعية في شيء، بل إنها، في مجمل القول، كل ما هو مضاد للطبيعة. فكل ما هو سيكولوجي في السلوك الإنساني يخضع لإضطرابات جد عميقة ويتضمن مفارقات جد واضحة إلى حد تستحيل فيه معرفة ما يمكن فعله حتى يتسنى التفريق بين الخيط الأبيض والأسود.

فإذا ما نسينا ما يميز التحليل النفسي وما يشكل بُعده الأساسي - علما بأن هذا النسيان هو بطبيعة الحال الميل الدائب والملاحظ يوميا لدى المحللين النفسانيين - فإننا نترجع الى أساطير من كل نوع، تكونت منذ زمن لم يتم تحديده بعد، وإن كان بالإجمال، يرجع الى أواخر القرن الثامن عشر. فهناك أساطير عدة منها أسطورة وحدة الشخصية وأسطورة التركيب وأسطورة الوظائف العليا والسفلى وهناك أيضا خلط حول الآلية. فكل أشكال تنظيم المجال الواقعي هاته تبين في كل لحظة تكسير وتشتيت وتمزيق ونفي الأحداث وتبين كذلك تجاهل الخبرة الأكثر مباشرة.

بعد هذا القول، يجب ألا نخطئ. فأنا لست بصدد الحث على هذه الخبرة المباشرة التي تشكل ركيزة ما نسميه بعلم النفس وحتى مانسميه بالتحليل النفسي الوجودي. فليس للخبرة المباشرة من امتياز يمكنها من إيقافنا وإيهارنا أكثر مما هو الحال في أي علم آخر. إنها ليست بتاتا وحدة القياس التي من خلالها نفيس التكوين الذي يتحتم علينا التوصل اليه في آخر المطاف. فالتعليم الفرويدي، بما هو هنا مطابق كلية لما يحدث في باقي المجال العلمي وبما هو مخالف للأسطورة التي تحدثنا عنها، يأخذ بالإعتبار أبعادا هي في ما وراء الخبرة المباشرة ولا يمكن الإمساك بها بتاتا بوسيلة حسية. فهنا نفس الحال كما في علم الفيزياء، بحيث أن ما يشد انتباهنا ليس هو اللون في حالته المحسوسة والمحددة بواسطة الخبرة المباشرة وإنما هو شيء يتواجد خلفه ويعمل على تكوينه. (16)

فالخبرة الفرويدية ليست قبل-مفهومية إطلاقا. إنها ليست خبرة محضة. إنها خبرة مبنية فعلا على شيء اصطناعي وهو العلاقة التحليلية المكونة بواسطة البوح الذي يقدمه الفرد بين يدي المحلل وبما يقوم به هذا الأخير اتجاه هذا البوح. فكل ما يتم تركيبه وإنجازه في التحليل ينطلق من هذه الصيغة العملية الأولية.

من خلال هذا التذكير، يمكنكم التعرف على الأنظمة الثلاثة التي كثيرا ما أكدت خيالكم بضرورتها في فهم أي شيء يتعلق بالخبرة التحليلية وهذه الأنظمة هي : الرمزي والتخيلي والواقعي.

أما الرمزي فلقد أبصرتموه عندما أشرتُ وبطريقتين مختلفتين الى ماهو أبعد عن كل فهم. فبدخله يتم إدراج وتأطير كل فهم وهو يقوم بتأثير يترك اختلالا ملحوظا في علاقة الانسان بنفسه وعلاقته بالآخرين.

ولقد رأيتُ التخيلي يبرز لما أشرتُ الى علم السلوك الحيواني والذي يُعنى بتلك الصور والأشكال الخلابة والخداعة والتي هي بمثابة السكك الحديدية التي تقود السلوك الحيواني الى أهدافه الطبيعية. إن السيد بيرون Piéron والذي ليست لنا به علاقة سمحاء، قد عنون أحد كتبه : "الإحساس، دليل حياة". إنه

عنوان جميل جداً لكني لا أظن أنه ينطبق بالفعل على الإحساس بالقدر الذي يدعيه، زد على ذلك أن مضمون الكتاب لا يؤيد قوله بتاتا. أما ما هو صحيح في هذا المنظور يكمن في كون المجال التخيلي هو فعلا بمثابة دليل حياة بالنسبة لكل المجال الحيواني. أما إذا كانت الصورة تلعب أيضاً دوراً أساسياً في مجالنا الانساني، فإن هذا الدور يتم تناوله بصفة بعدية، ويتم إعادة صياغته ثم إحيائه بواسطة النظام الرمزي. فالصورة تكون دوماً، قليلاً أو كثيراً، مندمجة في هذا النظام الذي، كما أذكركم بذلك، يتحدد لدى الانسان بصفته كبنية منظّمة.

فما الفرق ياترى بين ما يرتبط بالنظام التخيلي أو الواقعي وما يرجع للنظام الرمزي ؟ ففي النظام التخيلي أو الواقعي، نجدنا دوماً أمام القليل أو الكثير، أمام عتبة أو هامش أو تتابع. أما في النظام الرمزي، فقيمة كل عنصر تحصل بكونه مضاداً لآخر.

فلنأخذ مثالا على ذلك من المجال الذي نحن بصدد استهلاله. لقد حكى لنا أحد مرضانا الذهانيين عن العالم الغريب الذي دخل فيه منذ مدة. فكل شيء أصبح علامة بالنسبة إليه. فهو ليس فقط مراقب خلسة ومُعاين من طرف آخرين، ينظرون ويومنون إليه، يتحدثون عنه ويتغامزون ضده، بل الأكثر من ذلك - وهنا سيبدو لكم حدوث الإلتباس - فإن هذا الإحساس سيجتاح حتى مجال الأشياء الواقعية، الغير الحية والغير الانسانية. لننظر الآن في هذه المسألة عن قرب. إنه إذا ما قابل سيارة حمراء في الشارع - والسيارة ليست شياً طبيعياً - فإنه يبادر الى القول بأنها إن مرت هنا فإنما لغرض معين يتعلق به هو. (17)

لنتساءل الآن بصدد هذا الحدس الهذائي. فلقد تكون لهذه السيارة دلالة عند الذهاني إلا أنه غير قادر على تحديد ماهيتها : هل توجد هذه السيارة مؤاتٍ أم هو مهتد ؟ إنها إن تواجدت هنا فذلك في نظره من أجل غرض ما على كل حال.

وكذلك بخصوص ظاهرة أقل تمايزاً وتحديداً كهاته، يمكن أن نحصل على ثلاث تصورات مختلفة تماماً. فيمكننا النظر لهذه المسألة من زاوية الاضطراب الإدراكي. ولا تعتقدوا أننا قد ابتعدنا الآن عن هذا المنظور. ففي فترة ليست ببعيدة كان السؤال يطرح على هذا المستوى لمعرفة ما يُحسه ويختبره الشخص المعنوه بصفة أساسية ومبدئية. فربما قد يكون دلتونيا بحيث يرى الأحمر أخضرا أو العكس، وربما قد لا يملك القدرة على التفريق بين الألوان.

يمكننا أيضاً النظر لعلاقته بهذه السيارة الحمراء على مستوى ما يحدث عندما يلتقي عصفور أبي الجني بصفور آخر من فصيلته فيعرض عليه صدريته التي يستمد منها اسمه Rouge-gorge. فلقد بينت الدراسات بأن لباس العصفير هذا يتناسب مع حراسة حدود مجالهم الخاص وأن الإلتقاء في حد ذاته كاف لتحديد سلوك معين قبالة الخصم. فاللون الأحمر له هنا وظيفة صورية يتم

ترجمتها، في إطار نظام علاقات الفهم تحديدًا، يكون هذا اللون الأحمر قد جعل الشخص يرى شرًا. إنها وظيفة تجعله يعتقد أن هذا اللون في حد ذاته يحمل السمة المعبرة عن العداوة أو الغضب بشكل مباشر.

وفي الأخير، يمكننا فهم السيارة الحمراء داخل النظام الرمزي بنفس المعنى الذي نفهم به اللون الأحمر في إطار لعبة الورق بأنه مضاد للون الأسود وبأنه يندمج في لغة منظّمة قَبْلًا. فهي ذي الأنظمة الثلاثة مميزة فيما بينها كما تم التمييز بين المستويات الثلاثة التي يمكن لفهمنا الافتراضي للظاهرة الأولية أن نخترط فيها.

إن التجديد الذي أدخله فرويد عندما تناول العُظام كان أكثر تجلي ولمعان منه في أي موضوع آخر، وذلك لأن هذا التجديد قد ابتعد بوضوح أكثر عن الخطابات المعاصرة له حول الذهان. فنحن نرى فرويد هنا يتصرف مباشرة بجرأة تتمتع بصفة الابتكار المطلق. ومما لا ريب فيه، فإن تفسيره للأحلام هو أيضًا من باب الابتكار. ومهما قيل بأنه قد تم الإهتمام بمعنى الحلم قبله، إلا أن هذا الإهتمام ليست له أي صلة إطلاقًا بهذا العمل الريادي الذي هو امام أعيننا. (18)

فالقصد هنا ليس فقط التوصل الى القول بأن الحلم يعبر عن شيء ما، ذلك أن المسألة الوحيدة التي كانت تهتم فرويد تنحصر على التركيبية التي يُعبر الحلم عبرها عن شيء، وذلك على واترة الكلام. فهذا ما لم يتم أبداً استجلاؤه. لقد تم الوقوف على أن للحلم معنى، ويمكن أن نقرأ فيه هذا المعنى أو ذاك، إلا أن ما لم يتم الوقوف عليه هو أن الحلم يتكلم.

لننتقل فرضًا بأن اقتراب فرويد للحلم كان قد تم إعداده من طرف تلك الممارسات الساذجة التي سبقت محاولته، إلا أن الطريقة التي تعامل بها مع شريبر Schreber لم يسبق لها مثيل. فماذا فعل ياترى؟ إنه أخذ كتاب شخص عظامي - ذاك الكتاب الذي نصح بقراءته وهو بصدد خط مؤلفه قائلًا : "لا تفرطوا في قراءته قبل أن تقرأوني" - لقد أخذ هذا الكتاب وفك رموزه فكاً شاموليونيا. إنه فك رموزه بالطريقة التي يتم بواسطتها فك الهيروغليفات.

فمن بين الإنتاجات الأدبية من نوع المرافعة، ومن بين مداخلات أولئك الذين، بتخطيهم الحدود، حدثونا عن تلك التجربة الغربية التي يعيشها الذهاني، فإن مؤلف شريبر يبقى طبعًا من أبرزها. فهنا نتجلى لقيى خارقة للعادة بين عبقرية فرويد وبين كتاب فريد من نوعه.

أقول عبقرية. نعم، لقد حصل من قبل فرويد فعلٌ عبقرى حقيقي ليس بمدّين البتة لأي استشفاف حدسي. إنه الفعل العبقرى لإختصاصي اللغة الذي عندما يرى بروز نفس العلامة تتكرر عدة مرات في نص معين فإنه ينطلق من فكرة أن هذا الحدث لا بد أن يكون له معنى ثم إنه، انطلاقًا من ذلك، يتمكن من إعادة

تركيبية استعمال كل علامات هذه اللغة. إن التماهي المذهل الذي استتبته فرويد بين "العصافير السماوية" وبين "الفتيات" ينخرط في هذا المضمار. إنه افتراض رائع يُمكن من إعادة تركيب سلسلة النص بكاملها. إنه يُمكن ليس فقط من فهم العلامات الدلالية المتواجدة، بل وأكثر من ذلك، فإنه يمكن من إعادة تشكيل اللغة في حد ذاتها، هذه اللغة المركزية التي يحدثنا شربير عنها. فهنا، أكثر من أي مجال آخر، يتجلى التأويل التحليلي بكونه رمزيا، بالمعنى المبني للكلمة.

إنها بالفعل قراء رائعة. لكن يجب الاحتياط منها إذ أنها تُبقي بمجالي الذهانات والأعصية على نفس المستوى. فإذا كان تطبيق الطريقة التحليلية لا يعطي أكثر من قراءة رمزية، فإنه سيبدو غير قادر على تبيان التفرقة بين المجالين. لهذا فإن القضايا موضع بحثنا هذه السنة تتعدى هذا المستوى.

إنه لمن الجلي أننا داخل النظام الرمزي مادما بصدد خطاب مكتوب لرجل مسلوب العقل. لكن ماهي مادة هذا الخطاب ؟ وعلى أي مستوى يجري المعنى الذي قرأه فرويد ؟ ومن أين تم استجلاب عناصر التسمية المكونة لهذا الخطاب ؟ يمكن القول بصفة عامة بأن بدن الشخص هو ما يشكل هذه المادة.(19)

إن علاقة الإنسان ببذنه تميز لديه مجالا لا يمكن اختزاله وإن كان ضيقا ؛ إنه المجال التخيلي. فإذا كان لدى الإنسان ما يطابق الوظيفة التخيلية كما هي فاعلة عند الحيوان، فهو كل ما يرجعه بطريقة تلقائية، وإن كانت أبدا غير ملموسة، إلى الشكل العام لبذنه حيث يتم تسمية هذه البقعة أو تلك بالشقية. فهذه العلاقة الممتدة دوما على حدود المجال الرمزي، لا يتم الوصول إلى أبعد حدودها إلا بواسطة الخبرة التحليلية. فهذا هو ما يبينه لنا التحليل الرمزي لحالة شربير إذ لا يمكننا تعمقها إلا بدخولها من بوابة النظام الرمزي.

إن القضايا المطروحة تدور بالتمام حول المفاهيم ذات الفعالية داخل مجالنا المراسي. لقد أصبح متداول القول بأن اللاشعور في الذهان يبرز على السطح بمثابة شعور. ولهذا تم الاعتقاد بأن العمل على تركيب اللاشعور في التحليل لا يجدي نفعاً. فمن خلال هذا المنظور، القيم في حد ذاته، يمكن القول بأن اللاشعور لا يستمد فعاليته، كما أكد ذلك فرويد، من خلال هذه الميزة السلبية التي تجعل منه مضادا للشعور. أما نحن وانطلاقاً من قراءتنا لفرويد، فإننا نقول بأن اللاشعور بمثابة لغة. وإن كان مبنياً ومتربطاً فذلك لا يعني أنه معترف به. والدليل على ذلك هو أن فرويد يتعامل معه وكأنه يترجم لغة أجنبية بل وكأنه يعيد تركيب هذه اللغة بعد تفكيك جزئياتها. فبالنسبة للغته يكون الفرد بكل بساطة في نفس موقع فرويد. وإذا كان من الممكن أن يتحدث شخص ما بلغة مجهلها تماماً، فبوسعنا القول بأن الذهاني يجهل اللغة التي يتكلمها. فهل هذه الاستعارة كافية ؟ طبعاً لا، ذلك أن السؤال الحقيقي ليس هو معرفة لماذا هذا اللاشعور

المتواجد هنا، والمتربط قبالتنا، يبقى مقصيا من طرف ذات المريض وغير متحمل لديها، وإنما يكمن في معرفة لماذا يتمظهر في الواقعي.

أتمنى أن يكون بينكم من يتذكر التعليق الذي قدمه لنا السيد جان هيبوليت Jean Hyppolite حول مفهوم الإنكار. وإني أتأسف لعدم حضوره بيننا هذا الصباح، الشيء الذي يمنعني من التأكد بعدم تشويه مضمون الملاحظات التي عمل على استخلاصها. (20)

فالذي ينجلي بكل وضوح في تحليله لهذا النص الأخاذ هو أن ماهو لاشعوري ليس كله مكبوتا، بمعنى أنه قد تم تجاهله من طرف الذات بعد أن حصل النطق به. وإنما يجب التسليم بوجود عملية قبول أولية، قبول بالمعنى الرمزي كامن خلف سيرورة الكلام والذي من الممكن أن ينعدم وقوعه.

تتقاطع هذه النقطة مع نصوص أخرى وبالخصوص مع مقتطف جلي للغاية يتعرض فيه فرويد لظاهرة الإقصاء التي يبدو استعمال لفظ الإلغاء صالحا بصددتها والتي تختلف عن ظاهرة الإنكار التي تحدث في مرحلة جد متأخرة. فقد يحدث لشخص أن يرفض إدماج شيء في عالمه الرمزي رغم أنه قد تم اختياره، وما هذا الشيء بهذه المناسبة إن هو إلا خطر الإقصاء. وكل التطور المتلاحق يبين أن الذات لا تريد أن تعرف عنه شيئا بصفته مكبوتا كما يقول فرويد بالحرف.

إلا أن كل ما يخفي تحت قبضة الكبت يتم انجلاؤه وذلك لأن الكبت ورجوع المكبوت هما وجهان لشيء واحد. إن المكبوت حاضر دائما ويعبر عن نفسه بطريقة جد مركبة في الأعراض وفي ظواهر عدة. وعلى العكس، فكل ما يسقط تحت قبضة الإلغاء فله قدر مختلف تماما.

وبهذا الخصوص، ليس من غير المفيد أن أذكركم بالمشابهة التي أقمتها العام الماضي بين بعض ظواهر النظام الرمزي وبين ما يحدث في هذه الآلات العصرية التي لا تتكلم بعد كلية والتي لا محالة ستفعله عما قريب. فقد يتم إطعامها ببعض الأرقام الصغيرة ثم يُترجى منها إمدادنا بحسابات كان من المفروض إنتظار مائة ألف سنة للحصول عليها. إلا أنه لا يمكننا إدخال أي شيء في برنامج هذه الآلة إلا توافقا مع تراتب وظيفتها وإلا فسيتم إبطاله لعدم إمكانية إدراجه. يمكننا إذن الاحتفاظ بهذه الصورة في حين يجب إضافة أن كل ما تم رفضه في النظام الرمزي، بمعنى الإلغاء، فإنه يتمظهر في الواقع من جديد.

إن نص فرويد بهذا الخصوص يبعد عن كل التباس. وكما تعلمون فإن الأمر يتعلق برجل الذئاب الذي أبدى ميولا وخصائص ذهانية، ولقد أبان عن ذلك في ذهانه الوجيز الذي حصل له بين نهاية علاجه مع فرويد ولحظة إعادة إخضاعه للمراقبة. إن رفضه أي ولوج للاقصاء - وإن كان هذا الولوج متجليا في تصرفاته - وأي ولوج إلى مستوى الوظيفة الرمزية، ثم إن عدم إمكانيةه أي

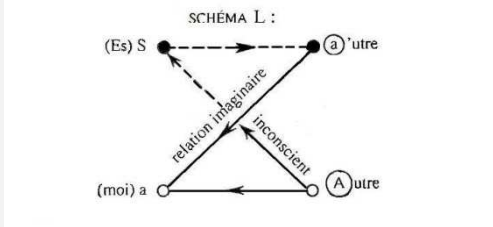
تحمل للإخصاء بضمير المتكلم، له ارتباط وثيق بالهلوسة الوجيزة التي حصلت له أثناء الطفولة والتي روى تفاصيلها بدقة فائقة. (21)

فالمشهد هو كالاتي: كان يلعب بموسى وكاد أن يقطع أصبعه لو لم يبق مشدودا بقليل من الجلد. لقد روى هذا الحادث في أسلوب وكأنه يعيشه اللحظة وبذلك يبدو أن كل رصد لديه لمعالم الزمن قد اختفى. بعد ذلك، جلس على مقعد بجوار مربيته التي كانت تقاسمه فعلا أسرار أستطلاعاته الجنسية الأولية. إلا أنه لم يتجراً على محادثتها في الامر. كم هو ذو دلالة تعليق القدرة عن الكلام هذا، خصوصا صوب الشخص الذي كان يحادثه في كل شيء، وفي أشياء من هذا القبيل بصفة خاصة. لقد انفتحت هنا هوة، حدث انزلاق زمني ووقع انكسار في الخبرة. بعد ذلك، حصل وكان شيئاً لم يحصل. وبما أن ما حصل قد فات وانتهى، فلنسكت عن الكلام إذن. إن العلاقة التي يقيمها فرويد بين هذه الظاهرة وبين هذا التعبير المتميز جداً : "لا معرفة بالشئ ولو بمعنى المكبوت" كما هو معبر عنه في النص، يمكن قراءتها على الشكل التالي: كل ما رُفض في النظام الرمزي، تتم معاودة بروزه في الواقعي.

إن هناك علاقة وثيقة، من جهة، بين الإنكار وبين البروز من جديد على المستوى الفكري المحض لما لم يتم إدماجه من طرف الذات، ومن جهة أخرى، بين الإلغاء وبين الهلوسة وذلك بمعنى الظهور من جديد في الواقعي لما تم رفضه من طرف الذات. إن لهذه المسألة تشكلات متنوعة وعلاقات مختلفة.

فيماذا يتعلق الامر في ظاهرة الهلوسة ؟ يكمن منبع هذه الظاهرة في ما سنسميه مؤقتاً بضرورة الذات في المجال الرمزي. لست أدري إن كنت سأحتفظ دوماً باتلاف الألفاظ هذا الذي أعتمده الآن، لأن كل سيرورة هي رمزية في حد ذاتها. لكن لنحتفظ مؤقتاً بهذا التعبير. إلا أن الفرق الاساسي هو كالاتي: إن منبع المكبوت العصابي لا يقع في نفس المستوى من سيرورة الذات في الرمزي كما هو الحال بالنسبة للمكبوت الذي يخص الذهان وإن كانت علاقات وثيقة تربط المضامين فيما بينها. إن هذه التفرقة تحمل لوحدها مفتاحاً يُمكن من وضع المسألة بشكل أكثر سهولة مما تم فعله حتى الآن.

نفس الشيء كذلك بخصوص الخطاطة التي قدمتها لكم السنة الماضية فيما يتعلق بالهلوسة اللفظية.



أذكركم بأن خطاطتنا هذه تجسد انقطاع الكلام الممتلئ بين الذات والآخر الأكبر l'Autre ثم تعرج هذا الكلام بالأنانين، أ و أ' وبعلاقتها التخييلية. هكذا يتم إبراز لدى الذات بُعد ثلاثي يطابق كون الأنا هو الذي يخاطب شخصا آخر عن نفسه وعن الذات، ذ، في محل الغائب. لقد أثار أرسطو الإنتباه الى أنه يلزم عدم القول بأن الشخص يفكر وإنما يلزم القول بأنه يفكر بروحه. وعلى هذا القبول أقول بأن الذات تتخاطب بواسطة أناها. إلا أن التخاطب بواسطة الأنا لا يبدو جلياكليّة لدى الفرد العادي. فعلاقته بأناه جد ملتبسة بالأساس، وكل إعلاء للأنا من الممكن إنقاصه. أما لدى الشخص الذهاني، على العكس، فإن بعض الظواهر الأولية وخصوصا الهلوسة التي تشكل العنصر المتميز داخل هذه الظواهر، تبرز لنا المريض إما متوحداً كلية بأناه الذي يدخل معه في الحديث وإما بتقمصه الأنا كيلة على النمط الأداتي. إنه هو من يتكلم عن نفسه، عن ذ، بكلا المعنيين الملتبسين للفظ. إن هذا ما يحدث في ظاهرة الهلوسة اللفظية. فعندما تبرز في الواقعي بمعنى أنها تكون مرفوقة بإحساس الواقعية، هذا الإحساس الذي يشكل الخاصية المركزية للظاهرة الأولية، فإن الذات تتحدث بالحرف مع أناها وكان شخصا آخر مرادفاً يتكلم ويعلق على تصرفاتها.

إن هذا ما قادتنا إليه هذه السنة محاولتنا لتحديد مختلف أشكال الذهان بالنسبة للمجالات الثلاثة: الرمزي والتصورى والواقعي. إن هذه المحاولة ستمكنا من تدقيق الوظيفة الحقة التي يمكن إعطاؤها للأنا داخل العلاج التحليلي. وهكذا فإن العلاقة بالموضوع تبدأ في الظهور للعيان.

إن الإستعمال الحالي للعلاقة بالموضوع في إطار علاقة تحليلية يتم فهمها بأنها ثنائية، يبنى على تجاهل استقلالية النظام الرمزي، الشيء الذي يؤدي الى الخلط بين المستوى التحليلي والمستوى الواقعي. لكن العلاقة الرمزية لن يتم إبعادها رغم ذلك، بحيث أننا نستمر في الكلام، بل إننا لا نفعل سوى ذلك. إلا أن ما يحدث نتيجة هذا التجاهل هو أن كل ما يتطلب الإعراف به لدى الذات على مستوى التبادل الرمزي الحقيقي والذي يصعب التوصل اليه نظراً للتشويش الدائم عليه، يتم إيداله بمجرد اعتراف بالتصورى وبالهوم. إن ترسيماً كهذا لكل ما يتعلق بالتخيلي لدى الذات إنما يجعل من التحليل غرفة انتظار نحو الحق ولن يبق لنا إلا أن نُعجب بكون كل هذا لا يؤدي الى حمق أعمق. إن هذا الحدث بلا ريب، يدلي بما فيه الكفاية بأن الحق كي يحصل لابد من استعداد معين، أو على الأقل لابد من شرط معين. (23)

لقد حدث أن سألني شاب وسيم كنت أشرح له بعض المسائل البسيطة في فيينا، إن كنت أعتبر أن أصل الذهانات عضوي أم لا. فقلت له بأن هذه المسألة قد تقاضى عليها العهد وأنني لا أفرق بين النفسي والفيزيولوجي منذ زمن وأنه بالفعل "لا يصبح أحق من يريد" كما كتبت ذلك على جدار قاعة الحراسة منذ ذلك الزمن البعيد والعتيق. ومع ذلك يبقى أن تسيير العلاقة التحليلية بطريقة

تعمل عل ترسيم التخيلى وإبدال الإعتراف على المستوى الرمزي بالاعتراف على المستوى التخيلى، هو مصدر تلك الحالات المألوفة والمتعلقة بالإنبثاق السريع للهاء الذي قد يتصلب ويدوم أحيانا. فكون التحليل قد يؤدي في أولى لحظاته الى انبثاق الذهان هو شئ ملحوظ الا أن إي أحد لم يقدم حتى الان على تفسير ذلك. فهذا الانبثاق مشروط فعلا باستعدادات الذات إلا أنه يرجع أيضاً الى التسيير المتهور للعلاقة بالموضوع.

ما أظنني فعلت اليوم أكثر من إحاطتكم علما بفائدة ما سنعمل على دراسته فيما بعد. إنه من الأجدى الإهتمام بالعظام وإن كان ذلك وعرا وقاحلا بالنسبة لنا. فذلك سيمكننا من تطهير وتركيب واستخدام المفاهيم الفرويدية، وكذا تكويننا للتحليل بنفس المناسبة. أتمنى أنني توقفت في جعلكم تحسون بما قد يكون لهذه التركيبية المفاهيمية من فعالية جد مباشرة في الطريقة التي سنفكر بها، أو التي سنتحاشى التفكير بها في ما يلزم أن تكون عليه التجربة التحليلية اليومية.

الفصل الثاني: معنى الهديان

نقد كريبلين

خمود الديالكتيك

سيغلا والهوسة النفسحركية

الرئيس شريبر

كلما تقدمنا في دراسة العظام وكلما ظهر ذا دلالة وأبصرنا التعاليم التي يمكننا استخلاصها من التقدم أو من انعدام التقدم - كما تريدون - الذي يميز مجال الطب العقلي.

وفي آخر المطاف، ليس هناك ما هو أكثر مفارقة من لفظ العظام. فإن كنت قد اعتبت المرة السابقة بوضع الحمق في موضع الصدارة، فذلك لأنه يمكننا القول حقا بأن المؤلفين، باستعمالهم للفظ العظام، قد أظهروا كامل الإلتباس الذي يتضمنه استعمال لفظ الحمق، هذا اللفظ القديم والذي يشكل اللفظ المركزي لما هو متداول.

لم يظهر هذا اللفظ بالأمس القريب ولا مع نشأة الطب العقلي. ومن دون أن ألجأ هنا إلى استعراض تبسيطي لقدرات معرفية، أذكركم فقط أن الإشارة إلى الحمق تكون جزءا من لغة الحكمة أو ما يُعتبر كذلك. بهذا الصدد فإن كتاب "مدح الحمق" المشهور، يحتفظ بكل قيمته نظرا لتوحيده الحمق بالسلوك الانساني العادي - وإن كانت هذه اللفظة غير متداولة بعد في ذلك الوقت. فما كان يقال آنذاك في لغة الفلاسفة، إنتهى الأمر إلى أخذه بعين الاعتبار، بل و بالحرف -

وهو منحنى تأكد مع باسكال Pascal الذي أقر بلهجة تتم عن الوقار والتفكير بأن هناك، وبدون ريب، حمق ضروري، وأنه من الحمق، بدورة أخرى من الحمق، ألا نصاب بحمق هو حمق كل الناس. (25) إن هذا التذكير له أهميته عندما نرى المفارقات الضمنية التي تتخلل بديهيات المنظرين. فيمكننا القول أنه قبل فرويد، كان يتم إرجاع الحمق إلى مجموعة من الأنماط والنماذج السلوكية، في حين كان آخرون يعملون بتقييم سلوك كل الناس على هذه الشاكلة. إلا أن هذه التفرقة، نموذج مقابل نموذج، لا تبدو للعيان في نهاية المطاف. إذ لم يتم التأكيد الكافي على ما يمكن من تكوين صورة لما قد يُعتبر سلوكا عاديا بل وقابلا للفهم ، ثم تمييزه عن التصرف العظامي فعلا.

فلنبق هنا على مستوى التحديدات. إن تقسيم العظام كان بلا ريب أشجع طيلة القرن التاسع عشر منه انطلاقاً من نهاية القرن المنصرم، وذلك حوالي 1899، إبان النشرة الرابعة أو الخامسة لكتاب كريبلين. لقد بقي كريبلين لمدة طويلة متمسكا بالمفهوم الفصفاض والذي يعني إجمالاً بأن الرجل المتمرس يعرف، بنوع من الحدس، كيف يتعرف على الدليل الطبيعي. فالموهبة الطبية الحقة تكمن في رؤية الدليل الذي يُصنف الواقع بدقة. فهو لم يُدخل تحديداً أقل فضفاضة إلا سنة 1899، حيث أعاد إدخال الذهانات القديمة في إطار الفصام الأوّلي وذلك بإبتكار باب خصصه ليشبه العظام. لحظتها قدم تحديداً لا بأس به للعظام يمكن من عزله عن باقي أنماط الهذات العظامية التي بقي مختلطا بها حتى تلك الفترة.

كريبلين يقول : "يتم تفريق الذهان عما يخالفه بكونه يتميز بأسباب داخلية تنمو نمواً متباطئاً. ويتميز أيضاً، وفق تطور متواصل، بنظام هذائي مستمر وتستحيل زحزحته. وهو يرسو مرفوقاً بحفاظ تام على الوضوح وعلى النظام في التفكير والارادة والفعل....".

فهذا التحديد الوارد بقلم رجل عيادي مقتدر يتميز بكونه يناقض كل المعطيات العيادية نقطة بنقطة. إن كل شيء به مخالف للحقيقة.

فالنمو ليس بمتباطئ وإنما هناك دوماً دفعات، وفترات. يبدو لي، إلا أنني لست متأكداً كلية، بأنني أنا الذي أتيت بمفهوم اللحظة الناضجة. فهذه اللحظة الناضجة هي دائماً حساسة في بداية عظام ما. وهناك دوماً إنقطاع فيما يسميه كريبلين بعد ذلك، بالتطور المتواصل للذهاء تحت تأثير أسباب داخلية. إنه من الجلي جداً استحالة حصر تطور الذهان على العوامل الداخلية. وبكفي للتأكد من ذلك، النظر في فصل "علم الأسباب" من موجز كريبلين ثم قراءة وجهة نظر المؤلفين المعاصرين له، مثال سيريو وكابغرا *Sérieux et Capgras* اللذين يرجع تاريخ عملهما إلى خمس سنوات فيما بعد. فخلال البحث من طرف هؤلاء عن الأسباب المفجرة لذهان ما، تتم الإبانة دوماً، بعد لحظة الإستقصاء اللازمة، عن عنصر انفعالي في حياة الفرد، عن أزمة حيوية يمكن فعلاً ردها إلى علاقاته بمحيطه الخارجي. لذا، قد يبدو مدهشاً حقاً عدم الوقوف على هذه الخاصية عندما يتعلق الأمر بهذاء يتميز أساساً بكونه هذاء العلاقات. أذكر بأن هذا اللفظ ليس من ابتكار كريتشمر *Kretschmer* وإنما هو من إبتكار فرنيك *Vernicke*. (26) أسترسل في قراءة نص كريبلين : "... تطور متواصل لنظام هذائي مستمر وتستحيل زحزحته....". إنه قول كله خطأ. ذلك أن منظومة الهذاء تتغير، سواء تمت زحزحتها أم لا. على كل، إنها مسألة ثانوية كما يبدو لي. فهذا التغير يرجع إلى التواصل السلوكي، إلى تدخلات الخارج، إلى استمرار أو اختلال نظام معين في العالم المحيط بالمرضى. فالمرضى يكون أشد البعد عن عدم اعتبار هذا التغير، فيعمل خلال تطور هذائه إلى ضم هذه العناصر إليه وتركيبها بدخله.

"... إنه يرسو مرفوقا بحفاظ تام على الوضوح والنظام في التفكير والإرادة والفعل..." طبعاً، لكنه يجب معرفة كنه هذا الوضوح وهذا النظام. فإذا ما تم التوقف خلال عرض المريض لهذائه على شيء يستلزم هذه النعوت، يلزم أنذاك تحديد ما تم سماعه منه فعلاً. وهذا التساؤل قمين في حد ذاته بإثارة الشك حول هذه المفاهيم التي نحن بصدد عرضها. أما بخصوص الفكر والإرادة والفعل، فإننا، بدل اعتبارها مفاهيم مضبوطة مسبقاً، فإننا هنا نحاول تحديدها ارتكازاً على عدد معين من السلوكات الواقعية ومن بينها سلوك الحمق. يبدو لنا أنه يلزم إعادة وضع علم النفس الأكاديمي تحت محك الممارسة حتى يمكنه إنتاج مفاهيم تحصل على الدقة الكافية التي تؤهلها للتبادل، على الأقل داخل نطاق خبرتنا.

فإلى ماذا يمكن إيعاز الالتباس الذي وقع حول مفهوم العظام ؟ لأشياء عدة، وربما إلى تقسيم عيادي غير مكتمل. أظن أن أطباء العقل المتواجدين بينكم يتوفرون على ما يكفي من المعرفة بخصوص الأنماط العيادية المختلفة مما يمكنهم مثلاً، من معرفة بأن هذاء التأويل يختلف كلية عن هذاء المطالبة. لا بد أيضاً من التفريق بين الذهانات العظامية والذهانات الشغفية. إنها تفرقة ممتازة تم إعلاء قيمتها من خلال أعمال أستاذاي كليرومبو. هذا الذي بدأت منذ الحلقة الفارطة أدلكم على وظيفته ودوره وشخصيته وتعاليمه. إن عطاءه يحظى بأهمية عظمى على مستوى التصنيفات السلوكية. لكن هل هذا يعني التماذي في بعثرة الأشكال العيادية، والمضي إلى نوع من التفتت ؟ أنا لا أعتقد ذلك. إن الشكل المطروح بالنسبة لنا يتعلّق بإطار العظام في مجمله.

إنّ قرناً من العمل العيادي لم يُمكن من يتجاوز الانزلاق الدائم حول هذا الموضوع . فكلما تقدم الطب العقلي بعض الشيء وتعمق، كلما فقد نصيباً وفيراً من المجال الذي تم فتحه وذلك بسبب طريقته في التنظير والتي تترك تأثيراً مباشراً في المراقبات العيادية. فالتناقض بين الملاحظة وبين التنظير هو أجلى في الطب العقلي منه في أي مجال آخر. (27)

ويمكننا بالكاد القول بأنه ليس هناك خطاب حول الحمق أكثر تجلياً وحساسية من خطاب الأطباء النفسانيين وخصوصاً حول موضوع العظام. إن هناك شيئاً يبدو لي فعلاً في صلب المسألة. إنكم لو قرأتم مثلاً العمل الذي قمت به حول الذهان العظامي فإنكم سترون بأنني أؤكد على ما أسميه، مقتبساً التعبير عن أستاذاي كليرومبو، بالمظاهر الأولية، وبأنني أحاول أن أبين الطابع الجد مختلف لهذه الظواهر عما يسميه بالاستنباط الفكري، بمعنى ما هو مفهوم لكل الناس. فلقد أكدت بكل قوة منذ ذلك الحين على أن هذه الظواهر الأولية، ليست أكثر أولية مما يكمن خلف بنية الهذاء بأكملها. إنها أولية بقدر ما تكون كذلك، بالنسبة لنبتة، الورقة التي يبدو من عليها تفصيل معين للشاكلة التي من خلالها تتراكب و تندمج الصلوع. إن هناك شيء عام في النبتة بأكملها، تتم إعادة إنتاجه في بعض الأشكال التي تشارك في تركيب الكل. فعلى هذا القبيل، نبات مشابهة تتواجد من جديد على مستوى الهذاء بتشكيله وتحفيزه وإعطائه مضمونا، وكذلك على

مستوى الظاهرة الأولية. بمعنى آخر، إنها دوماً نفس القوة المبنية التي تفعل في الهذاء، سواء نظرنا إليها من أحد أجزائها أو في كليتها.

فالمهم إذن في الظاهرة الأولية ليس كونها نواة الانبثاق أو نقطة مُنغصة على حد تعبير كليرومبو، في داخل الشخصية، تعمل الذات على إحاطتها ببناء، أو بركة فعل ترمي بأليافها لتغلفها كي تبطل مفعولها وفي نفس الوقت لتتمجها، أي لتشرحها كما يقال عادة. إن الهذاء لا يتم استنتاجه. إنه ينشأ من نفس القوة المكونة. إنه هو أيضاً ظاهرة أولية. وهذا يعني أن مفهوم العنصر لا يمكن اعتباره هنا مغايراً لمفهوم البنية، بصفتها بنية محددة لا يمكن اختزالها في شيء غيرها بالذات.

هذا البعد الخاص بالبنية كان مجهولاً تماماً لدرجة أن الخطاب الذي تحدثت عنه سابقاً والذي يدور حول العظام يحمل علامات هذا التجاهل. هي ذي ملاحظة يمكن أن تخبروها في قراءتكم لفرويد ومعظم المؤلفين. ستجدون بخصوص العظام صفحات، بل وفصولاً كاملة في بعض الأحيان. إستخرجوها من إطارها واقرووها بصوت عال فستجدون فيها روائع من بين ما كتب حول سلوك العادي من الناس. ولا ينقص إلا الشيء اليسير حتى يصلح حتى التحديد للسلوك العادي على ما قرأته عليكم قبل هنيئة من تحديد كريبلين للعظام. (28)

إنكم ستجدون هذا التناقض وبدون انقطاع حتى عند محللين عندما يتموضعون حول ما أسميته قبل قليل بالنمط. إنه لفظ حديث التجلي من حيث تأثيره عبر النظرية التحليلية وإن كان له في هذا الإطار وجود ضمني منذ زمن بعيد.

ولتحضير هذا اللقاء، أعدتُ قراءة مقالة مر عليها الزمن، فهي لسنة 1908، يصف فيها أبرهام Abraham سلوك رجل مصاب بعته مبكر، ويصف كذلك ما يسمى بانعدام انفعاله انطلاقاً من علاقته بالأشياء. فهاهو الرجل ولمدة شهور قد راك، واحدة تلو الأخرى، أحجاراً لا قيمة لها في حد ذاتها ماعدا القيمة الخاصة التي تحظى بها من لدن المريض. وقد حدث أن تحطم المشهد، محدثاً صخباً كبيراً في الغرفة بقدر ما تراكم على المشهد من أحجار. بعد ذلك تمت إزالة كل الأحجار وتنظيف الغرفة. لكن هذا الشخص الذي بدا وكأنه يعطي كل القيمة لهذه الأحجار، لم يظهر أي انتباه لما يجري ولم يحتج ولو قليلاً على إفراغ كل هذه الأشياء موضع رغبته، بينما نراه يعيد الكرة بكل بساطة، فيعمل على جمع أحجار أخرى. فهذا هو العته المبكر.

من هذه الخرافة الحكيمة القصيرة، نود لو ننشئ أسطورة تبين بأن هذا هو ما نفعله دائماً. بل وأكثر من ذلك. إن تجميع وإدخار أشياء عديمة القيمة، ثم بُعْية استثمارها بين عشية وضحاها، ثم إعادة الكرة ثانية، لهو علامة جد حسنة. فيمكننا القول بأن هناك مغالاة في قيمة الموضوعات عندما يبقى المرء عالقاً بما حصل له إضاعته ولم يعد بإمكانه تحمل الإحباطات الناجمة عن ذلك.

فهذه الاستنتاجات ذات القيمة البرهانية المزعومة، هي على درجة عالية من الخلط تجعلنا نتساءل كيف يمكن، ولو للحظة، المحافظة على الانخداع بها إن لم يحصل ذلك عن طريق نوع من إبطال الحس النقدي الذي يستحوذ على كل القراء عندما يفتحون أي كتاب ذي مضمون تقني، وبالأخص عندما يتعلق الامر بخبرتنا وبمهارتنا.

الملاحظة التي أبديتها لكم المرة الماضية والتي مفادها أن الفهم مسألة تنقلت دائماً ولا يمكن التحكم فيها، من الغريب أنه لم يتم أبداً اعتبارها كدرس مبدئي وكقاعدة لا مناص من الانطلاق منها نحو العمل العملي. إبتدؤوا بعدم الاعتقاد بأنكم تفهمون. إنطلقوا من الفكرة القائلة بسوء التفاهم المركزي. إنها لقابلية أولية وبانعدامها ليس هناك حقاً ما يمنعكم من فهم كل شيء ولاشيء. فقد يُقدّم لكم أحد المؤلفين سلوكاً في إطار معين بأنه عبارة عن انعدام الأنفعال في حين أن مؤلفاً آخر قد يقول بعكس ذلك. إن تحمل فقدان نتاج ما ثم إعادة إنتاجه، يمكن أن يفهم من خلال دلالات جد متعارضة. وهذا يتم استعمال مفاهيم يُعتقد أن الأمر قد حسم في مصداقيتها، إلا أنها في الواقع ليست كذلك بأي حال. (29)

فها هنا مكن قصدي. إن الصعوبة في تناول مسألة العظام تكمن بالتحديد في كونها تتواجد فعلاً على مستوى الفهم. أما الظاهرة الأولية والتي لا يمكن اختزالها فهي هنا على مستوى التأويل.

أريد أن أرجع الى المثال الذي قدمته في السابق. لنفترض أن العالم بدأ يحمل دلالة خاصة بالنسبة إلى هذا الشخص. فما معنى هذا ؟ فهو منذ مدة عُرضة لظواهر تتمثل في كونه يكشف بأن أشياء معينة تحدث في الشارع. فهاهي هذه الاشياء ياترى ؟ عند مساعلته سترون بأن هناك نقاطاً تبقى مُلغزة بالنسبة له وأخرى يتحدث عنها ببساطة. بتعبير آخر، إنه يرمز الى ما يحدث بوساطة الدلالة. وعندما تحاولون التحقق أكثر، تجدونه في الغالب لا يعرف إن كانت هذه الاشياء تحدث لصالحه أم هي مناوئة له. إلا أنه يبحث دوما عما يعنيه سلوك ما لبني جلدته، وعن معنى مؤشر أي تمت ملاحظته في العالم، هذا العالم الذي من غير الممكن بتاتا إعتبره باللا إنساني لأنه منظم من قبل الإنسان. فعندما حدثتكم بالسيارة الحمراء، كنت أبحت، بهذا الصدد، أن أبين لكم المضمون المغاير الذي يتخذه اللون الأحمر في قيمته التخيلية وفي قيمته الرمزية. فحتى على مستوى السلوكيات العادية فإن بعض المؤشرات التي كانت ذات صبغة محايدة حتى الان، فإنها قد تسطبع بقيمة معينة.

فماذا يقوله المريض في آخر المطاف، خصوصاً في مرحلة معينة من هذائه ؟ إنه يقول بأن هناك دلالة. فما هي إذن هذه الدلالة ؟ إنه لا يعرف وإنما يقر بأن هذه الدلالة تأخذ مكان الصدارة بالنسبة له. إنها تفرض نفسها عليه وأنها لديه لا بد مفهومه بكل جلاء. إن العظام يتموضع هكذا حتماً على مستوى الفهم كظاهرة غير مفهومه، إن أمكنني القول، ولهذا فهو في نظرنا صعب المنال ونو أهمية قسوى في نفس الوقت.

وهكذا فإن الحديث عن حق معقلين، وعن احتفاظ بالوضوح والنظام والارادة بخصوص الهذاء العظامي، يرجع الى كوننا نقبع في مستوى الفهم ولا نتعدها، مهما بلغت درجة تعمقنا للمسألة. وإن كنا قد اعتبرنا أن ما فهمناه، قد بقي من غير الممكن للمريض التلطف به أو تسميته أو إيلاجه في تركيبة تساعد على توضحه، يكون مع ذلك موقفنا قد تم تحديده قبلنا على مستوى الفهم. ذلك أن الأمر يتعلق بأشياء قد تبدو وكأنها مفهومة في حد ذاتها. وهذا ما يجعلنا نحس بأننا على عتبة الفهم وأنه لامحالة في متناولنا. (30)

إنطلاقاً من هنا ينشأ الوهم التالي : بما أن الامر يتعلق بالفهم فإننا نعمل على التفهم. إلا أن الامر في الحقيقة هو عكس ذلك.

وهذه ملاحظة سبق لأحدنا أن قال بها، إلا أنه توقف عند هذا المستوى الأولي منها. يتعلق الامر بشارل بلونديل Charles Blondel الذي وثق في كتابه حول الوعي المضطرب بأن خاصية الامراض العقلية تكمن في خداعها للفهم. إنه كتاب ذو قيمة وإن كان بلونديل قد رفض بكل تعنت، فهم أقل القليل بخصوص تطور الأفكار. في حين أنه من الأفيدي إعادة النظر هنا في قضية الزعم بأن كل شيء يتم فهمه.

إننا نلاحظ أثناء التكوين الذي تقدمه للمتدربين بأنه من الأفيد دوماً إيقافهم على هذا المستوى. ففي ذات اللحظة التي يعتقديون فيها أنهم قد فهموا والتي يتسارعون خلالها لملى الحالة بفهم معين، فإنهم آنذاك يمرون بجانب التأويل الذي يفيد إعطاؤه أو التأويل الذي يصلح كتماته. فنراهم يعبرون عن موقفهم بقولهم : هذا ما أراد المريض قوله. فرد عليهم : لكن ما أدراك بذلك ؟ كل ما هو أكيد هو أنه لم يقله. ففي أغلب الاحيان، إذا ما تم الانصات فعلاً لما يقوله المريض، يكون من الأجدي وضع سؤال قد يبدو لوحده كاف لبلورة التأويل الأصح أو على الأقل للتمهيد له.

سأعطيك الان فكرة عن النقطة التي يصب فيها خطابنا هذا. إنه ليس من المهم أن تكون لحظة ما من إدراك المريض أو من استنباطه الهذائي أو من تفسيره لنفسه أو من تحاوره معكم، قابلة للفهم الى حد ما. فقد يحدث لبعض هذه المظاهر أن تتجلى بصفة تجعلها تلمح لوجود نواة قابلة للفهم كلية، إن كنتم تتمسكون بهذا الاعتقاد. فقابلية الفهم هذه تبقى بكل تحديد عديمة القيمة. إلا أن ما يثير الانتباه فعلاً هو أن هذه النواة تبقى في غير المتناول، جامدة وخامدة بالنسبة لكل ديالكتيك.

لنأخذ مثال الذهان المسمى بالغرامي والذي يبدو جد قريب مما نسميه بالسواء. فإذا ما تم التركيز بصده حول أهمية المطالبة فلأننا نعتبر أن الشخص يكون في عدم المقدرة على تحمل فقدان ما أو خسارة ما وكل مسار حياته يبدو وكأنه يدور حول هذه الخسارة المتكبدة وحول المطالبة التي تترتب عنها. (31)

وهكذا تحتل السيورة محل الصدارة لدرجة تبدو وكأنها أكثر أهمية من المسألة الأساس التي تتضمنها. فهنا أيضاً توقف في الديالكتيك الذي يتركز هنا على شاكلة جد مخالفة لما هو عليه في الحالة السابقة.

لقد أبرزت لكم في الحصة السابقة حول ماذا تدور ظاهرة التأويل. إنها ترتبط بعلاقة الذات مع الآخر، إذا ما أخذنا بالاعتبار تحديد النظرية التحليلية للأنما بكونه نسبياً على الدوام. ففي الزمان العسقي، إن ما تمت تسميته بالنواة القابلة للفهم والتي هي فعلاً نواة الجمود الديالكتيكي، تتموقع بكل تحديد على مقربة من ضمير المتكلم ومن الذات. وبالإجمال فإن العمل السريري حادّ عن الصواب عندما تجاهل جذرياً ومنذ الأبد، البعد الديالكتيكي الكامن في مظهرات الخبرة المرضية. ويمكن القول أن هذا التجاهل يميز طبقة من أهل الفكر. فيبدو أنه منذ افتتاح مجال الملاحظة العيادية للإنسان، منذ القرن ونصف التي تأسست فيه هذه الملاحظة مع بدايات الطب العقلي، منذ اللحظة التي اعتنينا فيها بالإنسان على هذا المنوال، لقد تم التجاهل الجذري لهذا البعد القائل بالإستقلالية التامة للسمّة الديالكتيكي والتي، حسب المعنى الذي يحظى به في العلوم الإنسانية، تبدو حية ومقبولة ومندولة بكل بساطة في مجالات شتى.

لقد تم الحديث عن عدم اضطراب قدرات الشخص العظامي. فالإرادة والتصرف، كما أشرنا قبل قليل لما قاله السيد كريبلين، تبدوان متطابقتان مع ما هو منتظر من أناس أسوياء. إلا أن ما ننسأه هو أن ما يميز السلوك الإنساني يتجلى في الحركية الديالكتية للأفعال والرغبات والقيم والتي تجعلها ليس فقط تتغير دائماً وأبداً، وإنما قد تؤدي إلى قيم متناقضة يتم بروزها إثر منعطف أثناء التخاطب. فهذه حقيقة نعثر عنها في الخرافات الأكثر شعبية وهي تبين بأن ما قد تم حله لحظة من فقدان أو خسارة، ينقلب في اللحظة اللاحقة إلى سعادة ووفرة مهداة من الآلهة. إن إمكانية إعادة النظر في الرغبة وفي التعلق بل وفي الدلالة الأكثر ثباتاً بخصوص أي نشاط إنساني، بمعنى إمكانية الانقلاب المتواتر لإشارة ما حسب الديالكتيكية الكاملة لموقف الفرد، هي بمثابة خبرة جد عادية لدرجة تجعلنا نندش لعدم انتباهنا لهذا البعد كلما كنا بصدد الاهتمام بنظيرنا، وبالخصوص عندما نريد تشييبه.

إلا أن هذا البعد لا يتم نسيانه دوماً وكلية، ذلك أننا نقف على أثره كلما قيل الملاحظ الاقتياد طوعية بما يحس به قبالة ما يحدث فعلاً. ففي إطار هذا "الحق العاقل"، قد تؤدي مسألة التأويل إلى مختلف أنواع اللبس. (32)

لقد تم الحديث عن الزمان التركيبي، إلا أن هذا اللفظ الأخير كان من الممكن أن يكون خصباً في عطائه لو تم الإنتباه إلى ما كان يتم التحدث به، بمعنى أن اللغز هنا يكمن حقيقة في تركيبة الظواهر.

إن السؤال الذي قمنا برفعه بما فيه الكفاية في خطابنا كي يحظى بكامل قيمته هو التالي: من المتحدث ؟ يجب أن يحتل هذا السؤال محل الصدارة في مسألة الذهان. لقد أوضحت لكم عندما ذكرتمكم بالميزة المركزية للهلوسة اللفظية في العظام. إنكم على علم بما مر من وقت قبل الوقوف على ماهو كامل التجلي في بعض الاحيان وعلى كل حال، والذي مفاده أن الفرد يتلفظ بما يدعي سماعه. من أجل ذلك كان لابد من الإشارة الى السيد سيغلا Siglas وإلى كتابه " دروس سريرية". فلقد أثار الإنتباه منذ بداية حياته المهنية وبقسط وافر من العبقرية، إلى أن الهلوس اللفظية تحدث لدى أناس يمكن أن نلاحظ، ببساطة لدى البعض وبشيئ من التحري لدى البعض الآخر، بأنهم يتلفظون بعلم أو بغير علم منهم بنفس الألفاظ التي سبق أن أتهموا الأصوات التي تعتورهم بالتلفظ بها. فهذا الاكتشاف بأن الهلوسة اللفظية ليس مصدرها من الخارج قد شكل ثورة صغرى في إطار الطب العقلي. الشيء الذي أدى إلى الاعتقاد الراسخ بأن مصدرها في يكمن داخل الفرد. وهل هناك أكثر استهواء من الاعتقاد بأن هذه الهلوسة هي بمثابة رد على دغدغة بقعة تسمى بالحسية ؟ إلا أن معرفة ما إذا كان تطبيق هذا الاعتبار في مجال اللغة تبقى عالقة. بمعنى آخر، هل هناك هلاوس لفظية محضة ؟ أليست هذه الهلاوس نفسحركية الى حد ما وعلى الدوام ؟ وهل يمكن فصل ظاهرة الكلام بأشكالها السوية أو المرضية عن هذا الحدث الجلي والمتمثل في كون الشخص عندما يتكلم فإنه يستمع لذاته ؟ فكون شخص آخر ليس هو الوحيد من يستمع اليكم، يشكل أحد الأبعاد الأساسية لظاهرة الكلام. لذا فمن المستحيل اختزال ظاهرة الكلام في الخطاطة المستعملة من طرف بعض نظريات ما يسمى بالتواصل والتي تركز على قطبي المرسل والمرسل اليه وما قد يُداول بينهما. لقد نبذو هنا وكأننا نتناسينا أن ما يميز الكلام لدى الانسان، بالاضافة الى أشياء أخرى، هو أن المرسل يكون هو عينه المتلقي وأننا نسمع صوت كلامنا. فمن الممكن الا ننتبه لذلك، لكن من الاكيد أننا نسمعه.

ملاحظة جد بسيطة كهذه تغمر مسألة الهذاء اللفظي بكامله. إلا أنه تم إرجاعها إلى منزلة ثانوية في تحليل هذه الظواهر وذلك ربما لتجليها الساطع. وعلى كل حال، فإن ثورة سيغلا البسيطة لم يكن بإمكانها إمدان بمفتاح للغز. (33)

ذلك أن سيغلا قد توقف عند الاستعراض المظهري للهلوسة. وإن كان قد تراجع عما كان في نظريته الاولى من نزعة متشددة فاعاد الى بعض الهلاوس، التي لم يعد من الممكن تنظيرها عل هذا المستوى، مكانتها اللاتقة بها. أضف الى ذلك أنه أتى بـايضاحات سريرية وبدقة في الوصف لا يمكن تجاهلها وإني أنصحكم الاطلاع عليها.

أما في ما إذا كان بعض من مراحل تاريخ الطب العقلي ذو فائدة، فإن ذلك مرده ليس الى العطاءات الإيجابية الواردة منه وإنما الى الاخطاء التي صدرت عنه. إلا أنه لا يمكننا الاكتفاء باستعادة الخبرة السلبية لهذا المجال وإعادة البناء

فقط ارتكازا على الأخطاء. فمجال الأخطاء هذا وفير لدرجة يبدو وكأنه من غير الممكن نفاذه. يلزمنا إذن اتباع طرق غير متداولة لمحاولة الولوج الى قلب المسألة. وسنفعل ذلك مقتدين بنصائح فرويد، وبرفقته سندخل في تحليل حالة شريبير.

خرج شريبير من مصحة الأستاذ فليشيسغ Flichsig وهو معافي كلية على ما يبدو وبدون عقابيل، بعد مرض قصير متمثل في هذاء وسواس المرض حدث له بين 1884 و 1885 وهو يشغل منصبا ذي أهمية في القضاء الألماني.

بعدها قضى خلال ثمان سنوات حياة تبدو عادية إذ صرح هو نفسه بأن سعادته العائلية آنذاك لم تتكرر إلا بتأسفه لعدم إنجابه وليدا. وفي نهاية الثمان سنوات هذه، عين رئيسا لمحكمة الاستئناف بلايبزغ Leipzig. وبما أن إخباره بشأن هذه الترقية البالغة الأهمية حدث قبيل فترة العطلة الصيفية، فإنه شغل وظيفته في شهر أكتوبر. ولقد كان وقتها، وكما يحدث غالبا في جل النوبات النفسية، في حالة يبدو فيها وكان وظيفته قد تجاوزت طاقاته. فهو لم يكن بعد كاهلا وهو في الواحد والخمسين من عمره كي يترأس محكمة بهذا المقام. لذا فإن هذه الترقية قد أفرعته شيئا ما. لقد وجد نفسه بين أناس أكثر منه خبرة وأدري منه في تدبير الشؤون المعقدة. لذا فإنه وقع لمدة شهر في حالة ارتباك ذهني حسب تعبيره وعادته اضطرابات مختلفة كالأرق والهذيان وظهور أفكار ذات مضامين متصاعدة الإزعاج الى درجة أدت به الى الإستشارة مرة أخرى.

فتم احتجازه طيبيا في المستشفى من جديد، وذلك أولا في مصحة الاستاذ فليشيسغ السابق ذكرها، ثم بعد إقامة وجيزة بمصحة الدكتور بييرسون Pierson بريسد Dresde، تم نقله الى عيادة سومينستين التي قام بها حتى سنة 1901. (34)

فهنا سيتنقل هذائه بسلسلة من المراحل ترك لنا عنها، كما يمكن معابنته، تحقيقا أكيدا منظما بشكل رائع كتبه خلال الشهور الاخيرة من احتجازه الطبي. إنه لم يُخفِ على أحد، عندما كان يطالب بحقه في الخروج، بأنه سيطلع الانسانية جمعاء بتجربته قصد إعلامها بالكشوفات الهامة التي تتضمنها والتي قد تفيد الجميع.

نُشر هذا الكتاب سنة 1903 بعد خروجه وأثار اهتمام فرويد سنة 1909. لقد تحدث عنه أثناء العطلة مع فيرنشزي Ferenczi، وفي شهر ديسمبر كتب فرويد "بحث حول السيرة الذاتية لحالة من العظام الهذائي".

سنقوم هنا وبكل بساطة بفتح كتاب شريبير "مذكرات مريض بالاعصاب". إن الرسالة التي تنصدر الكتاب والموجهة الى المستشار الخاص، الاستاذ فليشيسغ، تبين بوضوح الوسيطة التي يتم لشخص هاذي من خلالها إنتقاد المواضيع التي له بها أكثر الارتباط والتعلق.

وهذا شيء، خصوصا بالنسبة لمن ليست لهم منكم خبرة بهذه الحالات، له قيمة تستحق الوقوف عندها. فإنكم سترون بأن الدكتور فليشيسغ يحتل مكانة مركزية في تركيبة هذيان شربير.

(لاكان يقرأ الرسالة من الصفحة 11 الى الصفحة 14).

يمكنكم استحسان نبرة اللطف والوضوح والنظام. إن الفصل الاول تشغله نظرية تتعلق على ما يبدو بالإله و بالخلود. ثم إن المواضيع التي يتركز حولها هذيان شربير تصبو الى إعطاء الأعصاب وظيفة أولية في مضمونه.

قراءة الفقرة الاولى، ص. 23 - 24

فها هنا كل شيء. إن هذه الاشعة التي لا تعرف حدودا والتي تتجاوز معالم الذات الانسانية بحد ذاتها، تشكل الشبكة الشارحة والمعاشة في نفس الوقت والتي ينسج مريضنا حولها نسيج هذائه بكامله.

فما هو أساسي له علاقة بالربط بين الأعصاب، وبالأخص بين أعصاب المريض والأعصاب الالهية، ويتضمن مجموعة من الطوارئ من بينها مايسمى بإضافة الأعصاب والتي هي بمثابة انجذاب بإمكانه وضع المريض في حالة تبعية لبعض الأشخاص، وتجعله يتخذ داخل هذائه مواقف محددة تباعا لنواياهم. إن هؤلاء الأشخاص، أبعد من أن يكونوا عطوفين في البداية، وذلك، على أقل تقدير، لما يختبره من كوارث تحدث له من قبلهم. (35)

ثم أثناء الهذاء، نجدهم قد تغيروا وتم إدماجهم في تطويرية أكيدة. فنرى كيف تغلبت شخصية الدكتور فليشيسغ على بداية الهذيان وكيف سيطرت على نهايته بنية الإله. فهناك إثبات بل وتطور ملموس للأشعة الإلهية التي هي مصدر الأرواح. إلا أن هذا ما لا يمكن اعتباره بمثابة هوية الأرواح. ذلك أن شربير أكد بأن خلود الأرواح هذه لا يمكن أختراله وإرجاعه الى مستوى الشخصية، ذلك أن احتفاظ الأنا بهويته لا يقتضي برهانا بالنسبة له. فلقد قال كل هذه الاشياء بنوع من الجدية لا تجعل نظريته غير مقبولة.

أما بخصوص هذه الأعصاب، فلقد قدم بشكل دقيق، تصويرا متحولا مفاده أن الإحساسات التي يتم تسجيلها تتحول فيما بعد الى مادة خام تعمل، عند إدماجها في الاشعة، بإمداد وتزويد الفعل الالهي ويمكن دوما هكذا استعمالها في ابتكارات مستقبلية

إن دقائق هذه الوظائف لها أكبر الأهمية وسنرجع الى ذلك. أما ما يتضح منذ الان فهو كون التكلم من طبيعة هذه الاشعة الإلهية. إن هذه ملتزمة بذلك ولا بد لها من الكلام. وروح الأعصاب تتطابق مع ما يسمى "اللغة المركزية" والتي سأبين لكم بقراءة بعض المقاطع المناسبة، الدقة الفائقة التي بذلها المريض في

تحديدها. إنها تقترب من لغة ألمانية رفيعة النكهة، ويتخللها استعمالٌ جد متقدم للتلميح تم الدفع به الى درجة اعتماد سطوة الكلمات الملتبسة المعنى. وسوف أقدم لكم قراءة هذه المقاطع فقرة فقرة وبطريقة فعالة في المرة المقبلة.

إنه لمن المثير هنا التوقف على علاقة قرابة ملفنة للإنباه بين ما رأيناه وبين مقالة فرويد المشهورة حول ازدواجية المعنى للكلمات البدائية. إنكم لتتذكرون بأن فرويد اعتقد الوقوف على تماثل بين اللغة وكذلك اللاشعور الذي لا يقبل أي تناقض وبين هذه الكلمات التي تتميز بالإشارة الى قطبين متعاكسين لسمة أو خاصية، على منوال كلمات الجيد والسيئ، الشاب والكهل، الطويل والقصير، الخ. لقد قدم السيد بنفنيست Benveniste بصدد مقالة هذه نقدا دقيقا من وجهة الألسني في محاضرة ألقاها السنة المنصرمة. وعلى الرغم من ذلك، فإن ملاحظة فرويد تستمد كل قيمتها وفعاليتها من تجربة العصابيين. وما يمكن أن يبرهن على مصداقيتها فهو التوكيد الذي يقدمه لها هنا المسمى شريبر.

إن الهذيان الذي ستبصرون غناه، يبرز تشابها مثيرا، ليس فقط على مستوى المضمون أو رمزية الصورة وإنما على مستوى التركيبية وعلى مستوى البنية ذاتها، بالإضافة الى بعض المعالم التي يمكننا نحن العمل على استخلاصها من خبرتنا. فبداخل نظرية الأنصبه الربانية المتكلمة والتي يمكن للمريض إدماجها وإن كانت منفصلة كلية، بإمكانكم استشفاف شيء لا يختلف كلية عما أعلمكم بخصوص الطريقة التي يجب من خلالها وصف سيرورات اللاشعورات. (36)

إن حالة شريبر تصبغ طابع الموضوعية على بعض البنيات المفترض صحتها نظريا - مع إمكانية الانقلاب المرتقب لاحقا. فهذه مسألة تطرح بشأن كل تركيبة انفعالية داخل هذه المجالات الوعرة التي نتنقل فيها عادة. ولقد أبدى فرويد نفسه بهذه الملاحظة بالذات حيث أكد على هذا التماثل والتقابل الذي أذكره. لقد سجل في نهاية تحليله لحالة شريبر بأنه لم ير بعد أقرب من نظريته حول الليبيدو وما تتضمنه من انقطاع في الإستثمار ومن ردود فعل الانفصالية ومن حالات تأثير عن بعد، بقدر نظرية شريبر حول الاشعة الربانية. الا أن فرويد لم يفعل من جراء ذلك، لان مجمل عرضه يصبو الى القول بأن هذيان شريبر يبرز تقاربا مثيرا بين بنيات التبادل البيشخصية والبنيات النفسية الفردية.

فكما ترون، نحن هنا بصدد حالة حمق جد متقدمة. ويعطيكم هذا المدخل الهذائي فكرة عن الطابع المختل لخزعبلات شريبر. إلا أننا بفضل هذه الحالة المثالية وبفضل عقل فرويد الثاقب، نجدنا نحصل ولأول مرة على مفاهيم بنيوية يمكن استجلاؤها في كل الحالات. إنه استكشاف خلاب ومثير في نفس الوقت، يمكن من إعادة تصنيف الذهان اعتمادا على ركائز جديدة كل الجودة. وكذلك نجد في نص الهذاء بالذات حقيقة غير مكتومة وغير مخبأة عكس ما نجده في العصابات، فنجدها متجلية بكل وضوح وقد تم تنظيرها الى حد ما. إن الذهان

يقدم هذه النظرية، ليس فقط لحظة إمساكنا بمفتاحه وإنما منذ اللحظة التي يتم اعتبارنا إياه كما هو حقاً وفعلاً أي بكونه ضعيفاً مقروءاً بكل وضوح لما يقترّب منه البحث النظري.

فهاهنا تكمن السمة المثالية لمجال الذهانات والذي اقترحت عليكم الاحتفاظ له بفسيح المجال وبقدر وافر من الليونة وهذا ما يبرر إعطائنا له انتباهاً خاصاً.

الفصل الثالث: الآخر (الأكبر) والذهان

الجنسمثلية والعظام

الكلمة واللفظة التكرارية

الأوطوماتيكية والتتظر الباطني

المعرفة العظامية

قواعد لغة اللاشعور

إن حياة المحلل النفسي، كما ذكرني عدة مرات بذلك أولئك الذين قمت بتحليلهم، ليست كلها هناء. فالمقارنة التي يتم القيام بها بين المحلل النفسي وبين مزبلة لها ما يبررها. إنه فعلا يتحمل طيلة النهار أقوالا مشبوها فيها، ليس فقط بالنسبة إليه ولكن حتى بالنسبة للشخص الذي يبوح بها نحوه. إلا أن المحلل النفسي، إن كان فعلا كذلك، لا يكون فقط قد إعتاد منذ زمن على التغلب على هذا الإحساس وإنما، بتعبير أصوب، يعمل على محوه كلية من ذاته خلال مزاولته لعمله.

لكن بإمكانني القول بأن هذا الإحساس ينشأ من جديد وبكل قوة عندما نجدنا مضطرين لمراجعة ما تراكم من أعمال لما يسمى بالتراث التحليلي. فليس هناك من تمرين أكثر بلبلية للانتباه العلمي كما هو الحال عندما نحاول الإحاطة في وقت وجيز بما قدمه المؤلفون التحليليون من وجهات نظر حول بعض المواضيع. ويبدو لي ألا أحد حتى الآن، قد عاين التناقضات التي لم يتم بعد حسمها كلما تم التطرق للمفاهيم التحليلية الأساسية.

إنكم تعلمون بأن التحليل النفسي يفسر حالة شريبر والعظام بمجمله بواسطة الفكرة القائلة بأن الدافع للشعوري للشخص العظامي ينحصر في ميوله الجنسمثلية. (39)

إن إثارة الانتباه الى مجموع الوقائع التي تتجمع حول مفهوم كهذا، هو بكل يقين إبتكار مركزي عمل على تغيير عميق للإتجاه بخصوص معرفة هذه الجنسمثلية وعلى أي مستوى من التركيبية النفسية للشخص يتم تدخلها وكيف نُحْتَم

الذهان. لكن يمكنني القول بأنه ليس هنالك، بهذا الصدد، إلا بوادر لمحاولات جد تقريبية، بل ومتنافرة جداً.

وقد يتم الحديث عن الدفاع ضد انبثاق هذا الميل المزعوم. لكن لماذا يحدث انبثاق الميل الجنسمتي ولماذا في لحظة معينة بالذات ؟ إن هذا ما لا يمكن البرهنة عليه إذا ما حاولنا إعطاء مفهوم الدفاع معنى دقيقاً الى حد ما. إنما هذا ما يتم تجنبه من طرف هؤلاء المؤلفين حتى يستمر التفكير في غياهب الجهل. إلا أنه من الواضح أن ليسا متواصلين ببقى هاهنا وأن هذا الدفاع يحتفظ مع السبب الذي أدى اليه بصلة غير أحادية البعد البتة. ومع ذلك، يتم اعتبار هذا الدفاع إما ككون للحفاظ على توازن ما وإما كونه المؤدي للمرض.

يتم التأكيد أيضاً على أن المحددات الأولية لذهان شربير يجب البحث عنها خلال لحظات انطلاق المراحل المختلفة لمرضه. فأنتم تذكرون بأن النوبة الاولى لمرضه حصلت حوالي سنة 1886. واعتماداً على مذكراته، يحاول المؤلفون إعطائنا الدلائل على محددات هذه النوبة. إنه قدم آنذاك، حسب قولهم، ترشيحه للرأبشتاغ. وبين هذه النوبة والثانية، وجد نفسه قد تبوأ منصبا عاليا جداً، وهو منصب رئيس محكمة الإستئناف بلايزغ. إلا أن هذا الترقى قد تم وقوعه بصفة سابقة لأناتها الى حد ما، أو بالأحرى لم يكن هذا الترقى متوقفاً نظراً لعمره آنذاك.

فهذه الوظيفة التي تتسم بالسمو والرفعة، قد أسبغت عليه كما قيل، سطوة رفعت به الى مستوى مسؤولية ليست بالسهلة بل كانت أكثر ثقلاً من كل تلك الوظائف التي كان بإمكانه التطلع إليها. وهذا ما يجعلنا نحس بأن هناك علاقة بين هذا الترقى وبين انطلاق النوبة.

بمعنى آخر، في الحالة الاولى يتم توظيف مسألة كون شربير قد خفق في تلبية تطلعاته، وفي الأخرى، تكون هذه التطلعات قد تم إشباعها من الخارج وبطريقة تم اعتبارها وكأنها غير مستحقة. وهكذا يتم إعطاء هذين الحادثتين نفس القيمة في عملية إطلاق النوبة. أما بخصوص كون شربير لم يخلف ذرية، فلقد تم استغلال هذا الحدث لإعطاء مفهوم الأبوة الدور الاساسي في ذهانه. ولكن في ذات الوقت، يتم القول بأن تعالي شربير، في آخر المطاف، الى وظيفة أبوية أدى الى إيقاظ الخوف من الإخصاء لديه مع بروز نزوة جنسمتية موازية عنده. فهذا ما تم اعتقاد تدخله مباشرة في انطلاق النوبة وكذلك في إنبات كل تلك الاعوجاجات والنشوهات المرضية والأوهام التي ستتطور تدريجياً الى ذهيان لديه. (40)

لا شك أنه إذا كان الاشخاص الذكور المنتمون للوسط الطبي لشربير حاضرون في خطابه منذ البداية. وإذا ما تمت تسميتهم وهم يمرون تباعاً حتى عقر الاضطهاد العظامي الشكل لدى الرئيس شربير، فإن ذلك لدليل كافي على أهميتهم عنده. إن هذا في مجمل القول تحويل. وإن كان هذا التحويل لا يمكن

اعتباره بالمعنى الذي ألفناه به، فهو مع ذلك يفضي الى شئ من هذا القبيل. إن هذا التحويل لديه يرتبط بشكل خاص بكل أولئك الذين عملوا على الاعتناء به. إن اختياره لأشخاص بالذات يتم شرحه من هذا المنحى شرحا كافيا بلا ريب. إلا أنه قبل الاكتفاء بهذا التنسيق لمجموع جوانب الخطاب، يستحسن التوقف على أن محاولة تبرير تواجد هؤلاء الأشخاص، يدفع بنا كلية الى إهمال البرهنة بالنقيض. وهكذا نهمل التعرف على أننا نعطي للخوف من الصراع وللتفوق السابق عن أوانه، قيمة علامة أحادية الاتجاه، أي علامة إيجابية في كلتا الحالتين.

لنفترض أيضاً أن الرئيس شربير أصبح أبا صدفه بين نوبتيه، حينها سيتم التأكيد لا محالة على هذا الحدث وسيتم إعطاء كامل القيمة لإمكانية عدم تحمله لهذه الوظيفة الأبوية. وبالإجمال يمكن القول بأنه يتم استعمال مفهوم الصراع هنا بشكل ملتبس. فيتم وضع ما هو منبع للصراع بنفس المستوى مع ما هو أكثر صعوبة للمعانية والمتمثل في انعدام الصراع. فالصراع يترك، إن صح القول، مكانا فارغا. وفي هذا المكان الغارغ من الصراع، تظهر ردة فعل وتركيبة وتفعيل الذاتية.

إن المقصود من هذه الإشارة هو إطلاعكم على نفس اللبس الذي توقف عنده درسنا السابق وهو يفعل فعله الآن. إنه لبس دلالة الهذيان بعينها والذي يتعلق بما نسميه عادة بالمضمون وهو ما أفضل تسميته هنا بالقول الذهاني. فأنتم تعتقدون بأن لكم أمرا مع شخص يتواصل معكم لانه يخاطبكم بنفس اللغة. ثم إنكم إذا ما كنتم محللين نفسانيين، قد تحسون بكبر قابلية ما يقوله للفهم وبأنكم أمام شخص تغفل، بأكثر مما أوتي لأي شخص آخر من الأحياء، في أغوار آلية نظام اللاشعور بعينه. وهذا ما عبر عنه شربير في مكان ما من الفصل الثاني من كتابه حيث قال: "لقد أوتيت من الأنوار نادرا ما حظي به فاني". فخطابي اليوم سيقف عند هذا اللبس الذي يفدي الى أن نسق الهذائي نفسه هو ما يقدم لنا عناصر فهمه بالذات. (41)

إن الذين يحضرون لجلسات تقديم المرضى التي أشرف عليها يذكرون أنني قدمت المرة السابقة امرأة ذات ذهان جد واضح وأنهم يتذكرون كل الوقت الذي قضيته كي أنتش منها العلامة أو الإشارة التي تبرهن على أن الامر يتعلق فعلا بامرأة هذائية وليس فقط كما يقال، بشخص ذي طابع رديئ يتخاصم مع جيرانه.

لقد تجاوز الاستتطاق الوقت المخصص له كالمعتاد قبل أن تتجلى بوضوح قواعد لغة أخرى على مشارف تلك اللغة التي كاد جهدنا أن يخفق من إيلاجها منها. فبرزت لغة أخرى ذات نكهة خاصة وغير مألوفة في الغالب. إنها لغة الهذائي. لغة تحظى فيها بعض الكلمات بنبرة متميزة وبكثافة قد تتجلى أحيانا حتى في شكل الدال فتضفي عليه بكل وضوح هذا الطابع التوليدي لمفردات جديدة، والذي يشد الانتباه في العطاءات العظامية. وفي الأخير برز على لسان

مريضتنا هذه لفظة "يركض بخفة" galopiner، لفظة قدمت لنا توقيعا على كل ما تم قوله حتى تلك اللحظة.

إن الأمر هنا يتعلق بشيء مخالف جداً لما يمكن اعتباره حرمانا تكون السيدة قد سقطت ضحيته في ما يخص كرامتها واستقلاليتها أو على الأقل بخصوص الامور البسيطة المتعلقة بحياتها اليومية. لقد أصبح لفظ الحرمان هذا، ومنذ مدة، مألوفاً ومتواتراً في كلام الناس العاديين. فمن لا يحدثكم طوال اليوم بما عاناه وبما سيعانيه من حرمان أو بما يتكبداه الآخرون كذلك من حوله ؟ إلا أن هذه السيدة كانت فعلاً في عالم آخر، في عالم تحتل فيه لفظة "يركض بخفة"، وألفاظ أخرى بلا ريب كانت قد كنمتها في وجهنا، محل نقاط استدلال أساسية.

في هذه النقطة بالذات، أحب أن أترثكم لحظة حتى أجعلكم تحسون كم هي ضرورية هنا تلك المقولات المستمدة من النظرية الألوهية والتي حاولت السنة المنصرمة أن أطوِّعكم على استعمالها. ففي الأسنوية كما تذكرون، هناك الدال والمدلول. أما الدال فيجب الأخذ به على أنه مادة اللغة. إن الفخ الذي يلزم تجنبه هنا يكمن في اعتبار المدلول بمثابة مواضيع أو أشياء بعينها. إن المدلول شيء آخر تماماً. إنه المعنى. وبفضل سان أوغستان Saint Augustin الذي هو أيضاً الأسني بمستوى السيد بينفنيست، فإنني شرحت لكم بأن هذا المعنى يقود دوماً إلى المعنى، أي إلى معنى آخر. إن منظومة اللغة، أي كانت النقطة التي تمسكون بها منها، لا تقضي أبداً إلى إشارة مباشرة نحو نقطة محددة من الواقع. ذلك أن الواقع بكامله مغطى بمجموع الشبكة اللغوية. فلن يمكنكم القول بتاتا بأن هذا بالضبط هو ما تمت الإشارة إليه. ولنفترض أن ذلك ما حصل بالفعل، فإنه ليس بمقدوركم أبداً تحديد ما أنا بصدد الإشارة إليه الآن، بخصوص هذه الطاولة مثلاً، إن كان هو لون الطاولة أو سمكها أو صفتها كشيء أم هو شيء آخر.

لنتوقف أمام هذا الشيء البسيط جداً والمتمثل في لفظة "يركض بخفة"، الصادرة عن مريضتنا السابق ذكرها. شربير نفسه لم يتوان على التشديد في كل لحظة على السمة الابتكارية التي تتحلّى بها بعض ألفاظ خطابه. فهو عندما يتحدث عن "إضافة الأعصاب"، فإنه يؤكد جيداً على أن هذا اللفظ بوح له به إما من طرف الأرواح المفحوصة أو من طرف الأعصاب الإلهية. فهي بالنسبة إليه ألفاظ جوهرية ولقد أدلى بأنه ماكان بإمكانه أن يجد عبارة دقيقة والألفاظ متميزة وذات كثافة مغايرة للألفاظ التي استعملها من أجل الإدلاء بتجربته. فهو نفسه لا يخطأ في حق هذه الألفاظ، إذ هي تطلعننا على تواجد مستويات مختلفة.

فعلى مستوى الدال، وبخصوص طابعه المادي، فإن الهذيان يتميز تحديداً بهذا الشكل الخاص من التناثر مع اللغة المشتركة والذي يسمى بالعملية التوليدية لألفاظ جديدة. أما على مستوى المعنى فإنه يتميز بما لا يمكن أن يتجلى لكم إلا

إذا إنطلقتم من فكرة أن المعنى يفدي دائماً الى معنى آخر. فما يتميز به إذن على هذا المستوى يمكن حقا في أن معنى الكلمات الواردة في الهذيان لا يُستنفذ بواسطة الإحالة الى معنى آخر.

وهذا ما تتمت رأيته من خلال نص خطابات شربير وكذلك خلال التواصل مع أي مريض. فخاصية معنى الكلمات التي قد تستوقفكم تكمن في كونها تحيل إلى الدلالة في حد ذاتها. فهي دلالة لا تحيل قطعا الى أي شيء غيرها ولا يمكن أبدا إختزلها. فالمريض نفسه يؤكد بأن الكلمة في حد ذاتها تحظى بكل الثقل. وقيل أن يتم إدماجها في معنى معين، فإنها تومئ في حد ذاتها لشيء ما يتمتع كلية عن الوصف. فهنا إذن يتعلق الامر بدلالة تحيل قبل كل شيء الى الدلالة في حد ذاتها.

إننا نلاحظ ذلك في قطبي كل المظاهر الملموسة التي تخالف هؤلاء المرضى. فمهما بلغت درجة الكلام الباطني الذي يعثور مجمل المظاهر التي تعثورهم، نجدنا أمام قطبين تبلغ فيهما هذه الخاصية درجة قصوى. وكما ركز على ذلك نص خطاب شربير، فإن نموذجي المظاهر المرضية اللذين تبرز خلالهما توليدية الكلمات هما الحدس وصياغة التعبير.

أما الحدس الهذائي فهو ظاهرة ملئى تكتسي طابعا مفعما بالنسبة للمريض. إنها تفتح له أفقا جديدا لا يلبث في التوكيد على طابعه الابتكاري وعلى نكهته الخاصة، كما فعل شربير عندما تحدث عن اللغة الاصلية التي أوصلته تجربته إليها. فها هنا تكون الكلمة - بكل ما يتضمنه هذا التعبير من مغالاة تحدث لما نتحدث مثلا عن كلمة اللغز - تكون الكلمة روح الموقف.

وعلى العكس من ذلك، هناك الشكل الذي تتخذه الدلالة عندما لا يبقى ما تحيل إليه بعدها. فإن صيغتها هي التي تتكرر وتتعاود وتتردد بإصرار جد مقولب. وهذا ما يمكننا تسميته باللفظة التكرارية، على العكس من الكلمة. (43)

هذان الشكلان، الأكثر امتلاء والأكثر فراغا. يعملان على إيقاف الدلالة. إنهما داخل خطاب المريض بمثابة قطعة معدن ثقيل في قعر شبكة صيد الأسماك. إنها خاصية بنوية تمككنا، لحظة الإقتراب العيادي، من التعرف على توقيع الهذيان.

وهذا هو ما يحملنا على تجاوز مفهوم هذه اللغة التي نفع في فخها أثناء الإقتراب الاول للمريض الذي قد يكون أحيانا من كبر الهذائين، ونُدخل مكانه مفهوم الخطاب. إنه من البديهي أن هؤلاء المرضى يتحدثون نفس اللغة التي نتكلمها. إلا أن عدم التوقف على خاصية الخطاب، قد يجعلنا لا نفهم أي شيء من صلب الهذيان. فتركيبية الخطاب إذن، وعلاقة المعنى بالدلالة وعلاقة خطاب هؤلاء المرضى بالترتيبية العامة للخطاب المشترك، كلها أبعاد تمككنا من التأكد بأن الامر يتعلق فعلا بالهذيان.

لقد حاولت في السابق إفتتاح تحليل خطاب الذهاني وذلك في مقال نشر في الثلاثينات بمجلة "الحوليات الطبفسية". لقد كان الامر يتعلق بحالة من الفصام المرهلي، يمكن من خلالها فعلا وعلى كل مستويات الخطاب، الدلالي منها والتركيبي، الوقوف على ما تمت تسميته - بجدية ربما ولكن بدون فهم دقيق لجدوى هذا اللفظ - ماتمت تسميته بالتفكك الفصامي.

لقد حدثتكم عن اللغة، ويمكنكم بهذا الصدد لمس النقصان والاتجاه الخاطئ الذي يفشي به تعبير أولئك المحللون النفسانيون الذين يزعمون بأنه يجب التكلم مع المريض لغة كلامه. ما من شك في أنه يلزم مسامحة أولئك الذين يتشددون بهذه الأقاويل كما هو الحال بصدد أولئك الذين لا يعون بما هم به قائلون. إن الإشارة لما يتعلق به الامر بهذه الطريقة المقتضية، علامة على تراجع مستعجل منهم، علامة على ندم وتوبة منهم. وهكذا يتم ردهم للذين والخصوع توا للقاعدة المسطرة. إلا أن كل ذلك لا يعمل إلا على إفشاء موقفهم المتعالي وعلى إبراز المسافة التي يتم فرضها على الموضوع المعنى بالأمر، ألا وهو المريض عينه. فزاهم يقولون: "بما أنه مريضاً، فسوف لن تحدث لغته، لغة بسيط العقل والأغبياء". إلا أن التأكيد على هذه المسافة، وجعل اللغة مجرد أداة ووسيلة لإفهام من لا فهم لهم، مبتغاه التحاشي التام لما يعنيه الامر وهو واقع اللغة.

لنترك المحللين جانباً ولو للحظة ونتساءل حول ماذا يدور النقاش بخصوص الذهان في الطب النفسي، سواء كان هذا النقاش من الجانب الفينومينولوجي أو من جانب التفسير السيكلوجي أو العضواني؟ ثم ماهو مدى هذه التقييمات الخارقة للعادة والثاقبة التي قدمها دو كليرومبو في هذا الإطار؟ البعض يظن أن الامر يتعلق بمعرفة ما إذا كان الهذيان ظاهرة عضوية أم لا. وقد يمكن تلمس ذلك على المستوى الفينومينولوجي بذاته على ما يبدو. فلماذا لا، لكن لننظر في هذه المسألة عن قرب. (44)

ولنبداً بالسؤال التالي: هل المريض يتكلم؟ لو لم نقم بالفصل بين اللغة والكلام، سنقول بلى، إنه فعلاً يتكلم. إلا أنه يتكلم وكأنه دمية منطوية تفتح وتغلق عينها ثم تمتص سائلاً، الخ. إن دو كليرومبو عندما درس الظاهرة الأولية، كان يبحث في داخلها عن التوقيع الميكانيكي الزاحف كالتعبان، ويبحث أيضاً عما شاء الله من كلمات توليدية مبتكرة. بمعنى أنه في تقييمه هذا أيضاً، يفترض الشخصية كمفهوم وإن لم يتم تحديده بعد. إنه يتم افتراض وجود مفهوم الشخصية بصفة مسبقة لأن تقييمه كله يرتكز على فرضية أولية إمكانية الفهم المترتبة عن الطابع الفكري لنشأتها، ويرتكز أيضاً على علاقة العواطف بتعبيراتها اللغوية. كل هذا يُفترض أنه قائم بذاته، ومنه يتم الانطلاق للتقييم والبرهنة. فهاهم يقولون: "إن الطابع الأوتوماتيكي تتم ماينتهانطلاقاً من المظاهر في حد ذاتها وهذا دليل على أن الاضطراب ليس سيكلوجي المنشأ. إلا أنه في نفس الوقت يتم تحديد

ظاهرة ما على أنها أوتوماتيكية بالرجوع الى تفسيرها بنشأتها السيكلوجية. وهكذا يتم افتراض مسبق لذاتٍ تُتهم بذاتها وتلاحظ، وإلا فكيف يمكن الإحساس بالظواهر الأخرى على أنها غريبة ؟

لاحظوا معي بأن هذا ليس هو المشكل الكلاسيكي الذي أوقف الفلسفة منذ لايبنتز، وعلى الأقل منذ الفترة التي تم خلالها التركيز على الوعي بكونه ركيزة اليقين. فهل من اللازم للفكر، كي يمكن اعتباره فكراً، أن يفكر نفسه مفكراً ؟ وهل من الضروري لكل فكر أن يلاحظ نفسه بصدد التفكير فيما يفكر فيه ؟ كل هذا بعيد جداً من أن يكون سهلاً، ويفتح مباشرة لعبة تقابل المرايا اللامتناهية - فإن كان من طبيعة الفكر أن يفكر في ذاته مفكراً، فلا بد هنالك فكر ثالث يفكر ذاته مفكر وهلم جرا. إن هذا المشكل الصغير والذي لم يتم حله بعد، يكفي بحد ذاته للبرهنة على عدم الاكتفاء بظاهرة الفكر كظاهرة شفافة لذاتها لتأسيس الذات. لكن ليس هذا ما يتعلق به الأمر هنا.

فمنذ اللحظة التي نقبل فيها بأن المريض له معرفة مباشرة بالظاهرة المشوَّنة ذاتها أي بكونها ليست صادرة عن ذاته وإنما بكونها منغرسَة في بنية الجهاز العصبي وفي اضطراب مايسمى بمسالك الترابط المخية، نكون آنذاك مضطرين لإعتبار أن المريض له تنتظر باطني لما يجري فعلاً داخل أجهزته. فهذه مقولة تقرض نفسها على كل نظرية تجعل من الظواهر العضوية الباطنية مركز ما قد يحدث للذات. لقد عرض فرويد لهذه المسائل بدقة أكثر من غيره، إلا أنه اضطرب أيضاً لإعتبار أن الذات تتموضع في مكان متميز يجعلها متمكنة من الحصول على تنتظر باطني لما يدور في خلدائها بالذات.

إن هذا الاعتبار لا يفاجئ أحداً عندما يتعلق الأمر بالتنتظرات الباطنية، الهذائية الى حد ما والتي تخص تصور المريض لما يحدث بداخل معدته أو رئتيه. إلا أن هذا الاعتبار يبدو حرجاً عندما يتعلق الأمر بالظواهر التي تحدث داخل المخ. وهنا يضطر المؤلفون، وبغير دراية منهم في غالب الأحيان، لإعتبار أن لدى المريض قابلية لتنتظر باطني لما يحدث داخل جهاز الألياف العصبية لديه. (45)

لنأخذ حالة مصاب بالارتجاج الفكري ولنفترض مع دو كليرومبو بأن هذا الارتجاج يرجع الى انحراف ناتج عن عطب في التراتب الزمني بحيث يتم إيقاف أحد الرسائل فيصل متأخراً عن الآخر وفي حالة صدق له إذا. وكى يتم إدراك هذا التأخر، لابد من وجود مقام متميز يمكن الذات من هذا الإدراك ويجعلها قادرة على ملاحظة التناظر الممكن بين جهاز وآخر. فعلى كل حال، أياً كانت الطريقة التي تم بواسطتها بناء نظرية عضو-سببية، أو نظرية آتية، نجدنا ملزمين بإقرار تواجد هذا المقام المتميز. وبالأجمال، نصبح هكذا نفس- سببيين أكثر من اللازم.

فما هو ياترى هذا المقام المتميز إن لم تكن هي الروح ؟ إلا أننا بهذا القول نكون أكثر تأليها من أولئك الذين يعطون لهذه الروح واقعية ما بعدها فظاظة حيث يلجونها داخل ليف أو جهاز، داخل ما أسماه الرئيس شريبر نفسه بالليف الوحيد واللسيق بالشخصية. وهو ما تتم تسميته عادة بوظيفة التركيب، ذلك أن خاصية تركيبية ما تكمن في توفرها على نقطة معينة تشغل فيها مكان الإنقاء والترابط. فهي إذن نقطة موجودة وإن كانت نظرية محضة.

لهذا، فسواء كنا عضو — سببيين أو نفس — سببيين، فسنكون ملزمين بأن نفترض، في مكان ما، تواجد كيان أو جوهر موحد. لكن هل هذا كافي لشرح الظواهر الذهانية ؟ هنا يبدو جلبا عقم هذا النوع من الفرضيات. أما وإن حدث للتحليل النفسي أن كشف عن شيء ذي دلالة، عن شيء منير وساطع النور ومجدي ومثمر وديناميكي، فإنه قد فعل ذلك مزعزا أبنية الطب العقلي القزمة والتي تم إنشاؤها خلال عقود اعتمادا على هذه المفاهيم الجد وظيفية ومن بينها مفهوم الأنا الذي كان لها بمثابة القناع. وهو عمودها الفقري بكل تأكيد.

لكن كيف يمكن الاقتراب مما أتى به التحليل النفسي من جديد، بدون السقوط في الفخ إذا ما انتهجنا سبيلا مغائرا يتجسد في الإكثار من أشكال الأنا، تأتي بدورها مرتدية أنماطا مختلفة من الأفعنة.

إن الصبغة الوحيدة التي تنطبق على الاكتشاف الفرويدي تستلزم وضع هذه المسألة على المستوى الذي تتجلى الظاهرة عنده بالضبط. إنه مستوى الكلام. فمستوى الكلام هو الذي يخلق كامل الوفرة والغنى لمتظهرات الذهان. فها هنا نلاحظ كل الجوانب وكل التفككات والانكسارات. والهلوسة اللفظية التي هي أساسية في الذهان، تشكل طبعا أحد المظاهر الكلامية الأكثر إشكالا.

أليس هناك من وسيلة للوقوف على ظاهرة الكلام في حد ذاتها ؟ ألسنا نرى ولو بمجرد نظرة، بنى أولية وأساسية تتجلي فتمكننا من إدخال تحديدات ليست من باب الميثولوجيا، بمعنى أنها لا تفترض مسبقا نقطة معينة تتواجد بها الذات ؟ (46)

فما هو الكلام ياترى ؟ وهل الذات تتكلم بالفعل ؟ لننوقف هنيهة على هذا الحدث الذي يتمثل في الكلام.

فما الذي يفرق بين الكلام وبين خطاب مسجل آليا ؟ إن الكلام، أولا وقبل كل شيء، هو مخاطبة آخرين. إنني وضعت عدة مرات في المقام الأول من تعليمي خاصية التحدث لآخرين هاته والتي قد تبدو لأول وهلة، جد بسيطة. ثم إنه قد تم وضع هذه المسألة منذ مدة، موضع الصدارة في الاهتمامات العلمية بخصوص

ماهية البلاغ. أما فيما يخصني وكما قلت لكم في كل مرة استعملنا فيها هذا اللفظ بمعناه الحقيقي، فإن بنية الكلام تعني أن الذات تتوصل ببلاغها بصفة منعكسة من قيل الآخر. فالكلام الممثل والأساسي، بمعنى الكلام الملتزم يرتكز على هذه البنية. ولنا عن ذلك نموذجان مثاليان: المثال الأول يتعلق بمسألة إعلان الثقة، أي بالكلام الذي يتعهد بصدق، كأن أقول : "أنت امرأتي" أو "أنت مُعلمي". فكلا العبارتان تعنيان: إنك أنت من يشغل كلامي وهذا ما لا يمكنني توكيده إلا بالكلام مكانك. إن هذا أت منك كي يحصل على يقينه مما أبوح به وأتعهد. فكلامي هذا كلام يلزمك أنت. "فوحدة الكلام بكونها مؤسسة لموقف الذاتين تبدو هنا واضحة. أما إذا لم يبدُ لكم ذلك جليا، فإن البرهنة بالنقيض قد تكون، كما جرت به العادة، أكثر جلاء.

إن العلامة التي يُتعرّف من خلالها على العلاقة بين ذاتين، والتي تميزها عن علاقة الذات بموضوع ما، تتمثل في الخداع والتي تشكل الوجه المعاكس لإعلان الثقة. فها هنا تجدوا أنفسكم بحضرة شخص يُفترض فيما يأتي به من فعل أو قول، وكأنه يصبو إلى مغالطتكم معتمدا في ذلك على الجدلية التي يتضمنها هذا السبيل وإن أدى به ذلك إلى قوله الحقيقة كي تعتقدون عكسها. إنكم تذكرون تلك الحكاية اليهودية التي صوّب فرويد الأنظار نحوها والتي تتعلق بشخص يقول: "إنني ذاهب إلى كراكوفي". فيرد عليه مخاطبه قائلا: "لماذا تقول لي بأنك ذاهب إلى كراكوفي ؟ أتفعل ذلك كي تجعلني أعتقد بأنك ذاهب إلى مكان آخر؟" وهكذا فإن كل ما يصدر عن الآخر من قول هو في ارتباط مركزي وضروري بخداع ممكن، منه يرسل الآخر بلاغه إلي، ومنه أتوصل بالبلاغ على شاكلة منعكسة. (47)

فها هي ذي البنية على وجهيتها: الكلام المؤسس والكلام الكاذب، بمعنى الكلام الكاذب في حد ذاته.

لقد عمم هذه البنية مفهوم التواصل. وقد كنا آنذاك على وشك إعادة تنظير ما يحدث لدى الكائنات الحية انطلاقا من هذا المفهوم. إقرأوا، ولو قليلا، السيد نوربير فينير Wiener Norbert. فهذا المفهوم يقود إلى مدى جد بعيد لديه. فمن بين الملاحظات العديدة التي أوردتها، يقدم الأسطورة الغريبة التي تتعلق بالإرسال التيليغرافي لفرد ما من باريس إلى نيويورك وذلك ببعث المعلومات الكاملة المتعلقة بشخصه. وبما أنه ليس هناك ما يحد من إرسال المعلومات، فإن إعادة تركيبها نقطة نقطة، وإعادة إنشاء أوطوماتيكي لهوية الفرد الحية في مكان بعيد، يصبحان في حيز الإمكان. إن أشياء من هذا القبيل هي بمثابة أطياف خلافة يعجب بها كل فرد. فهي بمثابة سراب نفسي يتحطم ريثما ننثب إلى أن المعجزة لن تكون أعظم من إرسال تيليغرافي على بعد سنتيمترين فقط. وإننا لا نفعل غير ذلك عندما ننتقل على نفس المسافة. إن هذا الخلط العظيم يبين، بما فيه كفاية، بأن مفهوم التواصل يجب مزاولته بارتياح وحيطة.

أما فيما يخصني، فإنني أحدد الكلام، داخل مفهوم التواصل المعجم، بصفته مخاطبة الآخر، بمعنى الدفع بالآخر في حد ذاته للكلام. وإن شئتم، فإننا نكتب هذا الآخر بآلف ممدودة. ولماذا بآلف ممدودة؟ لسبب هذائي من دون شك وكل مرة نكون فيها مضطرين لإدخال علامات إضافية لما تمدنا به اللغة. وهذا السبب الهذائي هو كأن تقول "أنت امرأتي" - لكن ما أدراك بذلك؟ وقد تقول "أنت معلمي" - لكن هل أنت متأكد فعلا من ذلك؟ إن ما يعطي لهذه التعابير قيمتها المؤسسة يكمن في أن المقصود في البلاغ، وخصوصا كما يتجلى في بلاغ المخادعة، يدلي بأن الآخر هنا هو كآخر مطلق. أقول مطلق بمعنى أنه متعرف عليه ومعترف به إلا أنه غير معروف. ونفس الشيء بالنسبة للمخادعة، بحيث أنكم في نهاية المطاف لا تعرفون إن كانت فعلا مخادعة أم لا. إن هذا المجهول داخل غيرية الآخر هو الذي يميز بالأساس صلة الكلام بصفته موجهة نحو الآخر.

سأعمل على إيقافكم بعضا من الوقت عند مستوى هذا الوصف البنيوي بحيث لا يمكن تحديد المسائل إلا ارتكازا على هذا المنطلق. فهل ما قلناه هو فقط ما يميز الكلام؟ ربما، ولكن للكلام صفات أخرى. فهو لا يخاطب الآخر فقط وإنما يتحدث عن الآخر بصفته كموضوع. فبهذه الصفة يتعلق الأمر عندما يحدثكم شخص عن نفسه.

لنرجع إلى مثال المرأة الذهانية السابق ذكرها والتي استعملت كلمة "يركضبخفة". فهي عندما تحدثكم فإنكم تدركون بأنها ذاتا. (48) لكنها تحاول مخادعتكم. وهذا ما تعبرون عنه عندما تقولون بأنكم هنا وبكل بساطة بصدد ما تسمونه عياديا بالهذاء الجزئي. وبما أنني قضيت ساعة ونصف في محاولة استخلاص لفظة "يركضبخفة" من فمها، فإنها توقفت عند حدود ما يمكن اعتباره عياديا بمثابة هذيان. فخلال كل تلك المدة جعلتني أخفق في مرامي في حين بدت هي متمتعة بعقل سليم. فما تسمونه في إطار لغتكم التقنية بالجزء السليم من الشخصية لديها، يرجع إلى كونها تتحدث إلى الآخر وإلى كونها قادرة على الاستهزاء به والسخرية منه. فهي لا تتواجد كذات إلا اعتمادا على ذلك.

والآن هناك مستوى آخر. إنها تتحدث عن نفسها. وقد يحصل أن تقول أكثر مما كانت تود البوح به. وها هنا نلاحظ بأنها تهذي. وفي هذا الإطار فإنها تتحدث عما هو موضوعنا المشترك وهو الآخر بآلف غير ممدودة. إنها طبعاً هي التي تتكلم، لكنها تتكلم هنا من بنية أخرى لا يتم الإفصاح عنها بتاتا. فالأمر هنا كما لو كانت تحدثني عن مسألة عادية. إنها تحدثني عن أمر يهمها جداً، بل ويولع كيانها. إنها تتحدث عن أمر إنخرطت فيها كلية حتى يمكن القول إجمالاً بأنها تقدم شهادة.

فلنحاول الآن التوغل شيئاً ما في مفهوم الشهادة ونسأل : هل الشهادة تواصل ليس إلا ؟ طبعاً لا. من الواضح أن كل ما نخصه بقيمة كونه تواصلًا، هو من قبيل الشهادة.

أما بخصوص التواصل المحايد، فيمكن اعتباره شهادة مخففة ليس ألا. فهو من قبيل ما يتفق عليه كل الناس. والكل يعرف أن هذا هو المثال الذي يحتذيه توصيل المعرفة. فكل تفكير أهل العلم يركز على إمكانية تواصل يُفصل فيه المقال بتجربة يمكن للكل الاتفاق حولها. أما قيام التجربة التجربة في حد ذاتها فترتكز على وظيفة الشهادة. إننا هنا بصدد نوع آخر من الغيرية. سوف لن أكرر كل ما قلته سابقاً حول ما أسميته بالمعرفة العظامية لأنني سأرجع إليه باستمرار خلال خطابي لهذه السنة، إلا أنني سأعطيكم عنه فكرة إجمالية.

فما قد عبرت عنه هكذا في مداخلتي الأولى أمام مجموعة مجلة "تطور الطب العقلي"، التي كانت تتمتع آنذاك بجدية وابتكارية ملحوظتين، كان يتعلق بالطابع العظامي الذي يصيغ كل معرفة تتعلق بالموضوع في حد ذاته. فكل معرفة إنسانية تتبع من جدلية الحسد التي تشكل الظاهرة الأولية للتواصل. فينتقل الأمر هنا بظاهرة عامة وشاملة يتم ملاحظتها حتى من المنظور السلوكي. (49)

إن ما يحدث بين أطفال صغار يتضمن هذه القابلية الأساسية التي تعبر عن نفسها في حالة طفل يضرب آخر لكنه يقول " إنه ضربني". فهو لا يكذب بل إنه بمثابة الآخر ذاته.

إن هاهنا الركيزة التي يتميز بها عالم الإنسان عن عالم الحيوان. فالموضوع الإنساني يتميز بعدم تخصصه وبتكاثره اللامنتهي. إنه لا يتوقف على استعداد أو تطابق غريزي لدى الذات كما يتطابق ويتداخل عنصر كيميائي بآخر. فأما ما يجعل عالم الإنسان مليئاً بالمواضيع يركز على أن الموضوع ذي القيمة الانسانية هو موضوع رغبة الآخر.

كيف يمكن ذلك ؟ يمكن ذلك لأن أنا الإنسان هو الآخر عينه. ولأن الذات في البداية هي أقرب من شكل الآخر منها عن إثبات نزعتها بذاتها. فهي في البداية عبارة عن تجميع لامتناسق لرغبات - وهذا ما تعنيه حقاً عبارة البدن المتمفصل - ثم أن التركيبية الأولى لنا هي بالأساس أنا الآخر. إنها تركيبة مستلبة. ذلك أن ذات الإنسان الراغبة تتكون حول مركز متجسد في الآخر الذي يعطيها وحدتها، وكل اقتراب لها بالموضوع يكون بصدد موضوع هو موضوع رغبة الآخر.

فالمعرفة المسماة بالعظامية هي معرفة تؤسس على الغيرة والتنافس في قلب هذا التوحد الأولي الذي حاولت تحديده إنطلاقاً من مرحلة المرأة. فهذه الأرضية الحسودة والتنافسية في صلب موضوع الرغبة، هي تحديداً ما يتم تجاوزه في الكلام بقدر ما تحظى باهتمام الغير. فالكلام هو دائماً تعاقب واتفاق. إننا نتشاور ثم

نتفق على ماهو لك وما هو لي. ونتفق أيضاً على هذا الأمر أو ذاك. إلا أن الطابع العدواني للتنافس الأولي يترك بصمته في كل خطاب حول الآخر الصغير وحول الآخر الكبير بصفته مثلث العلاقة وكذا حول موضوع الرغبة. لذا فالشهادة لم تسمى باللاتينية Testis من دون سبب وإننا نشهد دوماً على خبثيته. فكل ما هو من قبيل الشهادة يقتضي موقفاً ملتزماً من طرف الذات وصراعاً محتلاً يبقى فيه الجسم دوماً في حالة كُمون.

إن هذه الجدلية تتضمن دائماً إمكانية كوني أجندي مضطراً لإلغاء الآخر وإبطاله وذلك لسبب جد بسيط. إن منطلق هذه الجدلية يكمن في إستلابي بواسطة الآخر وقد تأتي لحظة أجندي فيها بدوري ملغاً نظراً لأن الآخر غير متفق معي. إن جدلية اللاشعور تتضمن دوماً، من بين احتمالاتها، الصراع وعدم إمكانية التعايش مع الآخر. (50)

إن جدلية السيد والعبد تتمظهر هنا. فكتاب "ظاهراتية العقل" ربما لا يغطي كل ما يتعلق به الأمر هنا، إلا أننا وبكل يقين، غير قادرين على تجاهل قيمته النفسية والنفس-سببية. فانطلاقاً من غيرية باكرة وخلال صراع أولي وأساسي، ينتج تأسيس العالم الانساني في حد ذاته، مع فارق بسيط هو أننا نرقب في نهاية المطاف تمظهر الرهانات من جديد.

لقد اختطف السيد من العبد متعته. ولقد استحوذ على موضوع الرغبة بصفته موضوع رغبة العبد. لكنه، بهذا وفي نفس الوقت، فقد إنسانيته. فالأمر هنا لا يتعلق أساساً بموضوع المتعة بقدر ما يتعلق بالغيرة التنافسية في حد ذاتها. فإلى من يدين السيد بإنسانيته ياترى ؟ فقط لإعتراف العبد له بها. ولكن بما أن السيد لا يعترف بالعبد فإن اعتراف العبد بإنسانية السيد لا قيمة له البتة. وكما جرت عليه العادة على مستوى التطور المألوف للأمور، فإن من حصل على الانتصار واستولى على المتعة يصبح أبله كلية، وغير قادر على شيء آخر غير المتعة. في حين يبقى من مُنع منها حائز على إنسانيته. فالعبد يعترف بالسيد وبإمكانه إذن أن يحصل على اعتراف السيد به. ولهذا سيلتزم العبد بالصراع طيلة قرون حتى ينال هذا الاعتراف قولاً وفعلاً.

إن هذه التفرقة بين الآخر ذي الألف الممدودة أي بصفته غير معروف وبين الآخر بألف مهموزة، أي الآخر الذي هو أنا منبع كل المعارف، هي تفرقة أساسية. ففي هذا الفارق، وفي الزاوية المفتوحة بين هاتين العلاقتين، يجب موضعة جدلية الهذيان بكاملها. فالسؤال المطروح هو التالي: أولاً، هل ذات المريض هي من يكلمكم؟ وثانياً، حول ماذا تحدثكم؟

بخصوص السؤال الأول : هل هو كلام حقيقي ؟ سوف لن أجيب عليه ذلك أنه لا يمكننا تحديده منذ البداية. أما بخصوص السؤال : عماذا يحدثكم المريض ؟

يمكن القول بأنه، من دون شك، يحدثكم عن نفسه، لكن بداية بموضوع يختلف عن غيره من الموضوعات، عن موضوع يشكل امتدادا لجدلية الصراع الثنائي. إنه يحدثكم عن شيء يحدث إليه.

إن ركيزة البنية العظامية تكمن في أن العظامي قد فهم شيئا هو بصدد التعبير عنه. بمعنى أن أمرا ما إكتسى لديه صيغة الكلام وأن هذا الأمر يتحدث إليه. وبالفعل، لا أحد يشك في أن مصدر هذا الكلام هو مصدر هومي. والعظامي نفسه لا يشك في ذلك. فهو دائما على أهبة الإعراف بالطابع الملتبس صراحة لمصدر الكلام الموجه إليه. إلا أن العظامي يقدم لكم شهادته بخصوص بنية هذا الكائن الذي يتحدث إليه. (51)

يلزمكم هنا رؤية الفرق في المستوى بين الاستيلاّب كشكل عام للمجال التخيلي وبين الاستيلاّب في الذهان. فالأمر لا يتعلق هنا فقط بالتوحد، وبالديكور المنحاز الى جانب الآخر الأصغر، بل يتعلق الأمر بالآخر الأكبر، مادامت الذات تتكلم. فمن دون هذا الآخر، لن يبقى لمسألة الذهان من وجود ويصبح الذهانيون آنذاك عبارة عن آلات متكلمة.

إنكم تأخذون بعين الاعتبار شهادة العظامي لأنه طبعاً يتحدث إليكم. أما السؤال الأهم فيتعلق بمعرفة بنية هذا الكائن الذي يتحدث إليه والذي يتفق الجميع على القول بأنه كائن هومي. إنه لم بالمعنى الذي يعطيه التحليل إياه. إلا أنه لم تتبعه نقطة استقهام. فما هي إذن هاته الجهة التي تتكلم في الذات ؟ إن التحليل النفسي يقول بأنها اللاشعور. ولكن حتى يكون لهذا السؤال معنى، لابد من افتراض بأن هذا اللاشعور هو بمثابة شيء يتكلم داخل الذات، وإلى ما بعد الذات ويتكلم حتى وإن لم يكن لها بذلك علم وقد يقول أكثر مما كان في ظنها. فالتحليل يقول بأن هذا هو الذي يتكلم في الذهانات. فهل هذا كاف ؟ طبعاً لا، لأن المسألة كلها تتعلق بمعرفة كيف يتكلم هذا الشيء، وما هي بنية الخطاب العظامي. لقد أتانا فرويد عن ذلك بجدلية جد أخاذة.

إن هذه الجدلية تنكئ على التعبير المتعلق بميل أساسي (من الممكن ملاحظته في العصاب). إنه تعبير "أحبه" و "تحبني هي". فرويد يقول بأن هناك ثلاث سبل لنفي ونكران هذا التعبير. لقد توصل فرويد الى هذه النتيجة من دون لف أو دوران ومن دون أن يشرح لنا لماذا لاشعور الذهانيين ممتاز في مضمار قواعد اللغة وريئى على مستوى فقهها. فمن وجهة نظر فقيه اللغة، كل هذا يبقى مشكوك فيه جداً. فلا تعتقدون بأن هذا يسري ببسر كما هو عليه الحال في قواعد اللغة الفرنسية للسنة السادسة ثانوي. فهناك طرق مختلفة لقول "أحبه" بحسب اختلاف اللغات. إلا أن فرويد لم يتوقف عند ذلك. فهو يقول بثلاثة وظائف وثلاثة أشكال للذهان، وقد توفى في ذلك.

إن الوسيلة الأولى لنفي ذلك تتجلى في القول: "لست أنا من يحبّه، إنها هي"، زوجتي أو قرينتي. أما الثانية فتجلى في القول: "ليس هو من أحبه، إنها هي". على هذا المستوى يكون الدفاع غير كافٍ لدى الذهاني ويكون القناع غير مكتمل. وبما أن المريض مازال غير مآمن على نفسه، فلا بد له من اللجوء إلى الإسقاط. أما الإمكانية الثالثة فنتمثّل في القول: "أنا لا أحبه، بل أكرهه". فهنا كذلك، عملية القلب غير كافية، بحدّ تعبير فرويد على الأقل، ويلزم أيضاً تدخل عملية الإسقاط، فتصبح النتيجة: "إنه يكرهني"، وهكذا نجدنا في صلب هذيان الاضطهاد. (52)

إن هذيان الحسد العظامي تحديداً، يتكرر الى ما لا نهاية. فهو ينبثق من كل منعرجات التجربة المعيشية ويعلق بكل الاشخاص الذين يترأون في الأفق وحتى بأولئك الذين لا يترأون.

لننظر الآن الى الحالة الثانية: "ليس هو من أحب، وإنما هي". إنه شكل آخر من الاستيلاّب. فهو ليس منقلب وإنما هو محوّل. فالآخر الذي يصبو إليه مجنون الغرام في خطابه، جد متميز، ذلك أن المريض ليست له به أية صلة واقعية مما دفع الى الحديث بخصوصه عن وصال صوفي أو حب أفلاطوني.

فهو في الأغلب موضوع يتم إبعاده. فيقتصر المريض على التواصل معه بمراسلة لا يعلم إن كانت تصل الى عنوانه. فأقل ما يمكن أن نقوله هنا هو أن هناك استيلاّب محوّل للبلّاغ. إن نفي شخصية الآخر التي ترافق هذا النوع من الإستيلاّب يتجلى في هذا الصمود البطولي أمام كل المحن والمعاناة، كما يقول مجانيّين العشق أنفسهم. فهذيان الجنون العشقي يتوجه الى آخر تم إبطاله لدرجة جعلته يكتسي عظمة وسعة الكون بأكمله، بحيث يكون الاهتمام الكوني المرتبط بالمغامرة الذاتية للمريض، عنصر أساسي بداخلها، حسب تعبير دو كليرومبو.

أما في الحالة الثالثة فنجدنا بصدد موقف أقرب الى الرفض والإنكار بكثير. إنه استيلاّب تبدلي بمعنى أن الحب يصبح كراهية. فالإختلال العميق لكامل بناء الآخر ثم تكاثر هذا الآخر والطابع الانتشاري للتأويل الذي يعم العالم، كل هذا يبين بأن اضطراب المجال التخيلي قد وصل الى أعلى مستوى.

إن العلاقات بالآخر في الهذات تصبح الان في متناول تقصينا. ويمكننا إيراها بأحسن ما يمكن، بالقدر الذي تساعدنا به مصطلحاتنا وذلك بالتفريق بين الذات المتكلمة وبين الآخر الذي هي معه في علاقة تخيلية والتي هي محور أناي الشخصي الذي ليس به كلام. إن هذه التحديدات تمكننا من التمييز بطريقة جديدة بين الذهان والعصاب. (54)

الفصل الرابعم: "إنني أتيت من عند بائم لحم الخنزير"

بخصوص ما يتم رجوعه داخل المجال الواقعي

ذُميات الهذيان

مستويات الواقعي (و) والرمزي (ر) والتخيلي (خ) في اللغة

شَهْوَة الذات

في مقالين معنوين بالتتابع، "فقدان الواقع في الأعصبة والذهانات" و"الأعصبة والذهانات"، أعطانا فرويد تعليمات مهمة حول ما يفصل العصاب عن الذهان. سأحاول التوكيد على ما يفرق بينهما بخصوص الاختلالات التي يدخلنها في علاقات الذات بالواقع. هي ذي أيضاً مناسبة للتذكير، بطريقة دقيقة ومبينة، بما يلزم سماعه بخصوص الكبت في العصاب.

إن فرويد يؤكد على أن علاقات الذات بالواقع ليست في العصاب كما هي عليه في الذهان. وبالخصوص، فإن الطابع العيادي الذهاني يتميز بتلك العلاقة المتشوشة بعمق مع الواقع والتي نسميها هذياناً.

إن هذا الاختلاف الكبير في التنظيم أو في الإخلال بالتنظيم لا بد له، بقول فرويد، من سبب بنيوي عميق. فكيف يمكن إبراز هذا الفارق ؟ إننا عندما نتحدث عن العصاب، نجدنا نعطي دوراً معيناً للهروب والتفادي يكون فيهما نصيب للصراع مع الواقع. ثم نحاول أن نعبر بواسطة مفهوم الصدمة، الذي هو مفهوم سببي، عن وظيفة الواقع في اندلاع العصاب. فهذا شيء، أما الشيء الآخر فيخص اللحظة من العصاب التي يحدث فيها لدى الفرد قطيعة مع الواقع.

فبأي واقع يتعلق الامر إذن ؟ إن فرويد يؤكد تواً بأن الواقع الذي تتم تضحيته في العصاب هو جزء من الواقع النفسي. إننا ندخل هاهنا في نقاش مهم، ذلك أن لفظ الواقع هنا ليس مجانساً للواقع الخارجي. ففي الوقت الذي يندفع فيه العصاب، تعمل الذات على تجنب أو تعتيم - كما قيل فيما بعد - جزء من واقعها النفسي، أو بلغة أخرى، من هويتها. فقد يتم نسيان هذا الجزء إلا أنه يواظب على المطالبة بالإنصات إليه. وبأي طريقة ياترى ؟ إنها الطريقة التي إلترزم تعليمي كله بالتركيز عليها. إنها الطريقة الرمزية.

ففي مقاله الأول الذي أشرت إليه، يذكر فرويد ذلك المستودع الذي تتصبه الذات في ركن من الواقع والذي تخزن فيه موارد وقدرات يتم استعمالها في بناء العالم الخارجي. فالذهان يستعير مواده من هذا الخزان. أما العصاب، كما يقول فرويد، فهو أمر جد مختلف، ذلك أن الواقع الذي تتجنبه الذات لوقت معين، تحاول إعادة إبرازه وإدراجه مع منحه معنى خاصا، معنى خفيا، نحن نسميه رمزيا. إلا أن فرويد لم يركز على هذه الخاصية بالشكل الكافي واللائق. وبصفة عامة، فإن الطريقة الإطباعية التي اعتدناها في اقتراب مفهوم الرمزي، لم يتم حتى الآن تحديدها بالشكل الموافق لما يتعلق به الأمر.

أنبهكم الى أنني لا أتوفر دوما على إمكانية إمدادكم، كما يتوخاه البعض، بكل نصوص المصادر هاته، وذلك حتى لا يتعرض خطابي للتقاطع بسبب عرضها. إلا أنني سأقدم لكم نصوص الاستشهاد إن اقتضى الأمر.

عدة مقاطع من مؤلفات فرويد تشهد على أنه يحس بضرورة تبيان كامل للنظام الرمزي الذي به يتعلق الأمر في العصاب الذي يعتبره مضادا للذهان. ففي الذهان يحصل، في لحظة ما، ثقب أو قطيعة أو انكسار أو هوة في العلاقة مع العالم الخارجي. أما في العصاب، وبما أن الواقع لو يتم ترابطه وترتيبه كلية بصيغة رمزية في العالم الخارجي، يحدث أنذاك لدى الذات في وقت لاحق تهرب جزئي من الواقع وعدم المقدرة على مواجهة هذا الجزء من الواقع الذي يتم الاحتفاظ بالعلاقة معه باطنيا. وفي الذهان، على العكس من ذلك، فإن الواقع بالذات هو ما يحدث به ثقب منذ البداية ثم يأتي الهوام ليظمره فيما بعد.

هل يمكننا الإكتفاء بتحديد بسيط كهذا، وبمناقضة جد إجمالية بين العصاب والذهان ؟ طبعلا، بحيث أن فرويد حدد وبكل دقة، بعد قراءته لنص شربير، بأن القتصار على معاناة كيف تنتصب الأعراض غير كاف، بل يلزم اكتشاف آلية تكوينها. لننتقل من فكرة مفادها أن ثقبا أو هوة أو نقطة انقطاع داخل العالم الخارجي يتم ردمها بهذه القطعة المستعارة والملصقة التي تتمثل في الهوام الذهاني. فكيف يمكن تفسير ذلك ؟ إن آلية الإسقاط في متناولنا.

سأبدأ اليوم بهذه المسألة مع التركيز عليها بقوة لسبب هو أنه وصلني من بعض منكم يقومون بدراسة النصوص الفرويدية التي قمت سابقا بالتعليق عليها، بأنهم أثناء رجوعهم لمقتطف أشرت الى أهميته، توقفوا مترددين حول معنى فقرة لا يكتنفها غموض مع ذلك. إنها الفقرة المتعلقة بالهلوسة العارضة التي تجلت من خلالها الاحتمالات العظامية لدى رجل الذئاب. فرغم أنه قد تم جيدا استيعاب ما أكدت عليه عندما قلت بأن "ما تم إبعاده من الرمزي، يحدث استرجاعه في الواقعي"، لقد رفعت مناقشة حول الصيغة التي ترجمت بها قول فرويد بأن "المريض يرفض، على منوال الكبت، معرفة ماحدث". في حين أن التأثير على المكبوت بواسطة آلية الكبت، يقتضي نوعا من المعرفة به لأن الكبت وعودة

المكبوت هما شيء واحد يتم التعبير عنه خارج نطاق لغة الوعي لدى الذات. لذا فإن ما شكل صعوبة لدى بعضكم، هو عدم تمكنهم من استيعاب بأن ما يتعلق به الأمر في مسألة الكبت هو من قبيل المعرفة.

سأعطيك الآن استشهدا آخر، مقتبسا من حالة شريبر. فعندما عزم فرويد على شرح الآلية الخاصة بالإسقاط التي قد تُمكن من تفسير تظاهر الهوام من جديد في الواقع، فإنه قد توقف ليشد الإنتباه الى أنه من غير الممكن التحدث هنا عن الإسقاط. وهذا واضح جدا إذا ما تذكرنا الشاكلة التي تعمل بها هذه الآلية، مثلا في هذاء الحسد المسمى إسقاطي والذي يتلخص في الرمي على كاهل الزوج بالخيانة التي قد نحس حيالها بالذنب في قرارة أنفسنا. شيء آخر كلية هو هذيان الإضطهاد الذي يتمظهر بواسطة إدراكات حدسية تأويلية في مجال الواقعي. فهاهي ذي الألفاظ التي تحدث بها فرويد حيث قال : "لا يصح القول بأن الإحساس المقموع داخليا قد تم القذف به من جديد نحو الخارج..." - فهذا هو المكبوت وعودة المكبوت. - "... بل يلزمن القول بأن ما تم رفضه..." - إنكم ربما تتذكرون نبرة التوكيد التي أدخلها تداول هذه الكلمة - "... يرجع من الخارج".

وها هو نص آخر يمكن إضافته الى النصوص التي استشهدتُ بها في نفس المجال، وهي نصوص محورية. إنه بالتحديد النص المتعلق بالنفي والذي قدمه لنا وعلق عليه السيد هيبوليت. فهذا النص مكنا بالخصوص من تحديد دقيق لفترة يمكن، إن أمكن القول، اعتبارها منبع عملية الترميز. لكن أرجو الإنتباه - إنه ليس مرحلة من مراحل التطور، إنما هو هنا بمثابة حل لضرورة تترتب عن لزوم بداية لعملية الترميز. وبعد ذلك، من الممكن أن يحدث، في فترة ما من فترات التطور، شيء ما يعاكس الإثبات الاولي - إنه رفض أولي، إن شئنا، يترتب عنه النفي وما يخلفه من تداعيات عيادية. فالتفرقة إذن بين اليتي الرفض والإثبات هي تفرقة جد مهمة وأساسية.

فلفظ الإسقاط هذا، من الأفضل التخلي عنه. فما يتعلق به الأمر هنا ليس له علاقة البتة بهذا الإسقاط السيكلوجي الذي يؤدي، مثلا، إلى استقبال كل ما يفعله أولئك الذين لا تُكن لهم إلا إحساسات جد مختلطة، بنوع من الحيرة والإرتباك بخصوص نواياهم. أما الإسقاط في الذهان ليس على هذه الشاكلة بتاتا. إنه الآلية الذي يعمل على الإرجاع من الخارج ما استحوذ عليه الرفض، أي ما تم الزف به خارج سيرورة الترميز الشاملة والمكوّنة للذات.

فما هي لعبة الشعوذة هاته التي أصبحنا فريسة لها، وما هو لعب البهلواني المتميز هذا بين الرمزي والتخيلي والواقعي؟ وبما أننا لا نعرف من هو هذا البهلواني، فإننا هنا نقصر على طرح السؤال. سأضع هذا السؤال في قائمة جدول أعمال هذه السنة. فإنه سيمكننا من تحديد ما نسميه بالعلقة مع الواقع، وينفس

الوتيرة، سيمكننا من تحديد ما يقصده ويصبو إليه التحليل من دون السقوط في الخلوطات اللامتناهية والمتعلقة بهذا الموضوع داخل النظرية التحليلية. فعندما نتكلم عن التكيف مع الواقع والإنضباط له، عماذا نتحدث ياترى ؟ فلا أحد يعرف شيئاً عن ذلك طالما لم نحدد بعد ماهو الواقع. وهذا أمر ليس بالسهل.

ولكي أفتتح المسألة، فإنني سأطلق من جانب أني وفعلي بالكامل. فلا يمكن القول بناتا بأن هذا السينار يقتصر فقط على قراءة النصوص والتعليق عليها وكان الامر، بكل بساطة، يكتفي بتأويل النصوص. - فهذه الاشياء التي نتحدث عنها هي، بالنسبة لنا، تحيي داخل مراسنا اليومي وفي التاربيب التي نشرف عليها وفي الكيفية التي نقود بها عملية التأويل وفي الطريقة التي نتعامل بها مع المقاومات بمختلف أشكالها. ولهذا، فسأستعير من جلسات تقديم المرضى التي أعدها حالياً، مثالا من جلسة يوم الجمعة الماضي، فمن حضر منكم جلسات التقديم هاته، يتذكر بأنه كان لي أمر بشخصين يقتسمان نفس الهذيان، وهو ما نسميه بالهذيان الثنائي. لم يكن أيضا من السهل علي، على غرار ماحدث مع الأم، إبراز قيمة ما أتت به المريضة. وأظن بجدية أنه، قبل تكفلي بها، قد تمت مراقبتها ثم تقديمها مرات عديدة نظراً للدور الذي يلعبه المرضى في قسم يتكلف بالتدريس كهذا. فهما بلغت درجة هذيانهن، فإن المرضى يحسون في النهاية من الضجر والنفور من مثل هذا النوع من التمارين، ولهذا لم تكن المريضة في حالة استعداد وتقبل.

ومع ذلك، فلقد تم تبيان بعض الجوانب المهمة وخصوصا كون الهذاء العظامي - لأنها كانت عظامية - هو أبعد من أن يركز على أرضية تتمثل في طبع منكبر وشكوك وشديد الحساسية، ولا في التشدد السيكلوجي كما يقال. ف بجانب التأويلات التي يصعب تحديدها والتي كانت تحس هذه الفتاة الشابة نفسها ضحية لها، كان لديها، على العكس، إحساس بأن شخصا مثلها، لما تتمتع به من طبيوبة وسلوك حسن ورغم ما تحملته من مصاعب وعانته من محن، لا يمكن إلا أن تحظى بالعناية والعطف من لدن الجميع. وحتى رئيس القسم أثناء شهادته لم يتحدث عنها، والحق يقال إلا بوصفها كامرأة ظريفة وطيبة ومحبوبة من الكل.

وعلى كل، فلقد عانيتُ الأمرين في التطرق للموضوع بالذات. إلا أنني تمكنت من الإقتراب من مركز ما كان باديا للعيان. فهما الاساسي كان بالتأكيد يتمحور حول تبيانها وبرهنتها على عدم وجود أمر لديها تتوخى كتمانها. وكانت في نفس الوقت تحاول تجنب وقوعها تحت وطأة تأويل خاطئ قد يبدر من طرف الطبيب كما كانت تتوقع. إلا أنها أطلعتني بما حدث لها في يوم من الايام لما كانت تهب بمغادرة شقتها. لقد وجدت نفسها في الرواق قبالة شخص شائن السلوك. ولم تكن لتندعش لذلك لكون ذلك الرجل البشع كان متزوجا وفي نفس الوقت عشيقا لإحدى جاراتها قليلة العفة والإحتشام.

فأثناء مروره وجه إليها شتيمة مازالت توجع قلبها إلا أنها ليست مستعدة

لإعادة ذكرها بحضرتي لأن فعلها هذا سيحط من قدرها حسب قولها. وبما أنني حرصت على التقرب منها بلطف، فلقد تمكنا، بعد خمس دقائق من بدا المقابلة، من التوصل الى تواصل إيجابي وطيب. فأخبرتني للتو، بعد ضحكة تتم عن تنازل من قبلها، بأنها لم تكن، بخصوص ما حدث، كلها صفاء وبراءة لأنه ورد من جانبها أيضا قول ما. وما قالته بالمناسبة، أباحت لي به ببساطة تفوق بكثير بوحها لي بما سمعته. أما ما قالته فهو كالتالي : "إني أتية من عند بائع لحم الخنزير". وبطبيعة الحال، بما أنني لا أختلف عن كل الناس، فإني وقعت مثلكم في نفس الأخطاء وفعلت كل ما أنهيكم بفعله. فإني لست أقل بُعد عن الصواب وإن كان ذلك ينجح لدي شخصا. إن رأيا حقا لا يعدو كونه مجرد رأي في نظر العلم وحتى في نظر سبينوزا. فإن أنتم فهمتم، فطوبى لكم، لكن احتفظوا بما فهمتم لأنفسكم. فالهمم ليس هو الفهم وإنما بلوغ الحق. أما إن كنتم قد بلغتوه على غرة، وإن كنتم تظنون أنكم تفهمون، فإنكم لا تفهمون حقا.

وبطبيعة الحال، فأنا أيضا أفهم، وهذا ما يدل على أنه لدينا جميعا شيء ما نفتسمه مع الهدأتين. إن لدي كما هو لديكم جميعا ما هو هوائي لدى الإنسان العادي.

" إني أتية من عند بائع لحم الخنزير". فإن قيل لي بأن هاهنا ما يمكن فهمه، فقد يكون في مستطاعي اعتبار بأن هناك إشارة الى الخنزير.

فأنا لم أرد عليها بكلمة "خنزير" وإنما قلت لها : "حلوف".

إنها جد موافقة، وذلك ما أردتني أن أفهمه. وربما كان ذلك ما أرادت أن يفهمه الآخر. إلا أن هذا ما لا يجب فعله بالضبط. فما يجب الإهتمام به فعلا هو لماذا تريد هي أن يفهم الآخر ذلك وليس غير. ثم لماذا لم تصرح له بذلك بكل وضوح وإنما عن طريق التلميح. أما إن أنا فهمت، فإني سأمرر الكرام ولا أتوقف عند هذا الامر لأنني أكون قد فهمت. فهذا هو ما يظهر لكم ماذا يعنيه الإنزلاق في لعبة المريض. إنه يعني التورط معه داخل المقاومة التي يقوم بها. فمقاومة المريض هي دوما مقاومته. وما من مقاومة تتجح لدى المريض إلا وتكونوا منعمرسين فيها حتى أعناقكم، لأنكم أنذاك تفهمون. فإن كنتم تفهمون، فأنتم على خطأ. أما ما يجب فهمه حقا هو لماذا يوجد شيء نريد عرضه على الفهم. لماذا قالت " إني أتية من عند بائع اللحم" ولم تقتصر فقط على قول : "خنزير"؟

لقد كرست تعليقي، نظرا لضيق الوقت، لتبيان بأن ما تعلق به الأمر هو بمثابة لؤلؤة. ولقد أوضحت لكم التشابه مع ذلك الاكتشاف الذي حصل يوما لعندما توقفتنا على ملاحظة مرضى يعانون من هلوسات سمعية وهم يقومون بحركات واضحة من الحلق والشفاه وكأنهم يصدرون بأنفسهم هذه الهلوسات. فليس نفس الشيء ما يحدث هنا. فهو متشابه إلا أنه أكثر أهمية لأنه ليس نفس الشيء.

قالت المريضة : لقد قلت بأنني آتية من عند بائع لحم الخنزير. بعدها باحت بالمكنون. وعما قاله الرجل، أجابت : إنه قال "خنزيرة". إن هذا هو الرد المناسب والمترب، كان نفكر في إبرة بعد ذكر خيط ... وعلى هذا المنوال تسري الأحوال.

لنتوقف لحظة بصدد ما سبق ذكره. فإنكم قد تقولون هاهو لاكان فرح مسرور لأن هاهنا ما يود تلقيننا إياه وهو كالتالي : "أثناء الكلام، تستقبل الذات البلاغ الصادر عنها على شكل معكوس". فلتعودوا الى هديكم، إن الامر ليس كذلك البتة. فالإبلاغ الذي يتعلق به الأمر هنا هو أبعد من أن يكون مطابقاً للكلام، حسب ما حددت لكم بكونه ذلك الشكل من الوساطة التي تستقبل فيها الذات إبلاغها من لدن الآخر وبشكل منعكس.

وبداية، من هو هذا الشخص المقصود هنا ؟ إنه كما أسلفنا رجل متزوج وعشيق لفتاة هي نفس الصديقة لمريضتنا والمتورطة جداً في الرغبة التي وقعت المريضة ضحيتها. إلا أن هذه الصديقة ليست المركز بالنسبة لما يحدث لمريضتنا وإنما يمكن اعتبارها الشخص المحوري لها.

فعلاقة مريضتنا بهذين الشخصين هي علاقات ملتبسة. إنهما حقاً شخصان اضطهاديان وعدائيان، إلا أنه لم يتم اعتبارهما منها انطلاقاً من منطلق مطلبى، الشيء الذي تقاجاً منه أولئك الذين حضروا المقابلة منكم. أما ما يميز علاقات المريضة مع محيطها فهو الحسرة والارتباك. إذ كيف كيف تم الإتيان بها مبأهما الى المستشفى إن لم يكن انطلاقاً على أقاويل واعتماداً على عارضة أعدت ضدهما بلا ريب ؟ وعلى هذا المنوال يصبح الإهتمام الكوني الذي يعحظيا به قابلاً للتكرار. فها هنا منبع تلك الإفرازات الجنونغرامية التي قمنا بتحديدنا أثناء المقابلة. إنهما ليستا بمجنونتي الغرام بكل معنى الكلمة، إلا أنهما يكتان إحساس كونهما موضع اهتمام بالغ.

"الخنزيرة". ما قيهة هذا التعبير ياترى ؟ إنه إبلاغ حقاً، ولكن أليس هو الإبلاغ الصادر عن المريضة ذاتها ؟ ففي منطلق كل ما تمت الإشارة إليه، هناك اقتحام الجارة للعلاقة الرابطة بين هذين المرأتين المنعزلتين وللتين بقيتا ملتصقتين طوال حياتهما بحيث لم يتمكن من التباعد بعد زواج البنت الصغرى، بل إنهما تهربا من الوضعية الكارثية التي انقلبت إليها حياتها الزوجية نتيجة تهديدات الزوج لها. فحسب الشهادات الطبية، لم يكن يصبو هذا الأخير الى أقل من تقطيعها إرباً. إننا نحس هنا بأن الشتيمة التي يتعلق بها الامر - إن لفظ الشتيمة هو هنا أساسي حقاً، ولذا تم وضعه موضع الصدارة في إطار الإستنبابات الفينومينولوجية المتعلقة بالعظام - تتناسق مع سيرورة الدفاع التمثلة في عملية الإبعاد التي اضطرت المريضتين للأخذ بها تجاه جارتها التي بدت لهما مزعة أساساً.

فهذه الجارة ، حسب زعمهما، تطرق باب شقتهم عندما يكونان منهما في نظافتهم الحميمة، أو ماضيين في شغل أو أثناء تناولهما وجبة العشاء أو متمتعين بالمطالعة. وبالتالي، فإن ههما الوحيد هو إبعاد هذه الإنسانية الميالة أساسا الى التدخل المتعمد في شؤونهما. ولم تصبح الأمور أكثر إشكالا إلا عندما تم وضع هذا النفي وهذا الرفض وهذا الإبعاد، حيز التطبيق، أي في اللحظة التي قامتا فيها فعلا بالرمي بها بعيدا.

أما السؤال الآن هو هل من الممكن موضعة ما حدث على مستوى الإسقاط، وكأن ما حدث هو بمثابة آلية دفاعية من لدهما ؟ تجدر الإشارة هنا الى أن حياة هاتين المرأتين الحميمة بكاملها قد مرت بكاملها خارج العنصر الذكوري. فلقد اعتبرا الجل من باب الغرابة ومن غير الممكن التوافق معه. إن العالم بالنسبة لهما مؤنث بالأساس. ومع ذلك، هل يمكن اعتبار العلاقة التي يربطانها مع الإناث هي من نوع إسقاطي في حين كانا في اضطراب للعيش منعزلتين وفي انغلاق تام ؟ هل يمكن إرجاع هذه العلاقة الى التنشيط الجنسي بمعناه العام والذي، كما يقول فرويد، هو بمثابة ركيزة العلاقات الاجتماعية ؟ إن هذا ما يفسر كون هذين المرأتين، المنعزلتين عن العالم الأنثوي، يجدان نفسيهما في موضع لا يستقبلان فيه الإبلاغ من لدن الآخر، وإنها يصدران بنفسهما هذا الإبلاغ صوب الآخر.

ألا يمكن اعتبار الشتيمة بأنها هنا بمثابة الكيفية الدفاعية التي تتعكس بداخل علاقتهما، هذه العلاقة التي أخذت منذ نشأتها، تُدرج في حوزتها كل الآخرين وبدون تمييز؟ فهذا محتمل، ويدل بداية على أن الامر يتعلق بالإبلاغ الصادر عن الذات وليس بالإبلاغ المتلقى بصيغة منعكسة.

أيكفي التوقف عند هذا الحد؟ طبعاً لا. إن هذا التحليل قد يجعلنا نفهم بأن المريضة تحس بأنها محاطة بمشاعر عدائية. إلا أن المسألة ليست على هذا المستوى. فالمهم هو أن لفظة "خنزيرة" قد تم سماعها فعلاً على مستوى الواقعي. فمن الذي يتكلم إذن ؟ بما أن هناك هلوسة، فإن الواقع هو الذي يتكلم. فهذا متضمن في منطلقاتنا إذا ما وضعنا بأن الواقع يتكون من إدراكات وإحساسات. فبخصوص ذلك ليس هناك أي لبس. فهي لا تقول "إنني أحسست بأنه يجيبني : "خنزيرة"، وإنما تقول : "لقد قلت بأنني أتية من عند بائع لحم الخنزير". أما هو فقال : "خنزيرة". فإما نكتفي هنا بالقول بأنها مهلوسة، وإما نحاول أن نتقدم الى أبعد من ذلك. وهذا ما قد يبدو محاولة غير معقولة. أو ليس من دور المحللين النفسانيين في الوقت الراهن اختبار المحاولات الغير معقولة ؟

وبدائية، هل يتعلق الأمر هنا بالسمّة الواقعية للموضوعات ؟ ومن ذا الذي يتكلم عادة في الواقع بخصوصنا ؟ وأيضاً، عندما يحدثنا شخص ما، فهل هذا ما نعتبره واقعاً ؟ إن الملاحظات التي أعطيتكم إياها سابقاً حول الآخر والآخر؛

الأخر بالألف المهموزة والآخر بالألف الممدودة كان مفادها أن أبين لكم بأن الآخر بالألف الممدودة عندما يتكلم فإنه ليس بكل بساطة ذاك الواقع الذي تتواجدون أمامه، بكونه الشخص الذي يثلفظ. أما الآخر فهو ما بعد هذا الواقع.

ففي الكلام الحق، يكون الآخر هو قبالة من به تتعرفون على ذاتكم. لكن، لا يمكنكم التعرف على ذاتكم إلا لكون هذا الآخر معترف به مسبقاً. فيجب أن يتم الإقرار به حتى يتم لكم من خلاله التعرف على أنفسكم. وهذه السمة الإضافية، السمة التبادلية، ضرورية كي يتم إضفاء القيمة اللازمة للكلام الذي أعطيتكم عنه هذه الأمثلة النموذجية: "أنت معلمي" و "أنت زوجتي"، أو حتى ذلك الكلام الكاذب الذي، وإن كان يقصد العكس، فإنه يفترض الإقرار بأمر مطلق يتم قصده بعد كل ما يمكن معرفته والذي لا يكون للإقرار به من قيمة إلا لأنه أبعد من المعروف. فبالإقرار به، تقومون بتأسيسه، ليس فقط كعنصر من الواقع، أو ببندق، أو دمية متحركة وإنما بكونه مطلقاً غير قابل للإختزال، وعلى وجوده كذات، تتوقف القيمة الأصلية للكلام التي تعملون على التعرف بأنفسكم داخلها. فها هنا شيء ما قد تمت نشأته.

فعندما تقولون لسيدة ما: "أنت امرأتي" فإنكم تقولون لها ضمناً "إنني رجلك". إلا أنكم أنتم من تقولون بداية: "أنت امرأتي" بمعنى أنكم تؤسسونها في مقام يجعلها متعترف بها، مما يؤدي بها إلى الإقرار بكم. فهذا الكلام إذن هو دوماً أبعد ما في اللغة. إن هذا الإلتزام، كما هو الحال طبعاً بالنسبة لأي كلام آخر وإن كان كاذباً، يلزم كامل الخطاب المسترسل، بكل ما يتضمنه من أفعال وتصرفات وتحركات دُموية داخل اللعبة التي أنتم أول المشاركين فيها. فانطلاقاً من قول ما، يتم تأسيس لعبة تشبه كلية ما يحدث في حكاية "أليس في بلاد العجائب" عندما يشرع خدام الملكة، أو غيرهم ممن يترددوا البلاط، بارتداء أوراق اللعبة التي هم بصدد مزاولتها. فيصبحون هم أنفسهم أوراق اللعبة مثل "ملك القلب" أو "ملكة الرمح" أو "خادم المربع".

إن قولاً كيف ما كان، من اللازم عليكم مساندته بخطابكم أو التبرأ منه أو الطعن فيه أو التأكيد عليه أو ضحده. والأشد من ذلك، أنه يلزمكم الخضوع لأوامر عدة تتدرج تحت قواعد اللعبة. وكم تقوم الملكة بتغيير قواعد اللعبة كما يحلو لها، إلا أن ما هو أساسي يبقى كما كان عليه - وهكذا، فعندما يحصل اندماجكم في لعبة الرموز، فإنكم تجدون أنفسكم ملزمون أبداً حسب قواعد معينة.

وبمعنى آخر، فإن دمية ما عندما تتكلم، فإنها ليست هي من يتكلم. إن الذي يتكلم هو من يقف خلفها. فالسؤال هنا هو معرفة ماهي وظيفة الشخص الذي تم الإلتقاء به في مثالنا. إن ما يمكننا قوله بالنسبة للمريض هو أن هناك شيئاً ما يتكلم من مستوى الواقعي. إلا أن مريضتنا لا تقول بأن من يكلمها هو شخص يقبع خلفها. إنها تتوصل منه بكلامها لكن بشكل معكوس. فكلما ينبع من الآخر الذي هو ذاتها، إنه الآخر الأصغر الذي هو صورتها في المرأة. وهو مثيلها.

فكلمة "خنزيرة" هي هنا بمثابة الرد بالمثل. إلا أننا لسنا بعالمين بما تم الرد عنه فعلاً. فإن كان الكلام يتم صدوره من الواقعي، فمعنى ذلك أن النطق به ينجم عن الدمية. فالآخر الذي يتعلق به الأمر في هذه الحالة لا يعدو شخص المخاطب وإنما يعدو ذات المتكلم الى ما أبعد منها. فهذه هي بنية التلميح الذي يتجلى بنفسه فيما هو أبعد مما يتم قوله. فلنحاول الآن تحديد الأشياء انطلاقاً من هذه اللعبة الرباعية التي استدعاها ماقلتها لكم في المرة السابقة.

فالألف المهموزة، أ، تمثل الرجل الذي التقت به في السرداب. في حين ليس هناك ألف ممدودة، آ. أما أ' فهو ذاك الذي يقول "إني آتية من عند بائع لحم الخنزير". وعن صدر القول "إني آتية من عند بائع لحم الخنزير" ؟ إنها، ذ. أما الألف الممدودة، ا، فإنها قالت لهذه الأخيرة : "خنزيرة". في حين أن السيدة التي تخاطبنا، والتي تحدثت بصفتها هذاء، أ'، فإنها وبدون شك، توصلت ببلاغها الخاص من طرف الآخر الأصغر وبشكل معكوس. وما نقوله بصفتها ذاتاً، يتعلق بما هو أبعد منها إذ لا يمكنها أبداً، لكونها ذاتاً إنسانية، أن نتكلم إلا بواسطة التلميح.

ليس هناك سوى طريقتين للحديث عن ذ، هذه الذات التي هي صليتنا. فإما أن تعملوا حقاً على مخاطبة الآخر، الآخر الأكبر، ثم تحصلوا منه، بشكل منعكس، على البلاغ الذي يخصكم، وإما أن تقوموا بالإدلال بواسطة التلميح على وجوده وعلى الماضي نحوه. فإن كانت هذه المرأة عظامية حقاً، فذلك لأن الدورة الذي تخصها بهذا الصدد تتضمن إقصاء الآخر الأكبر، ثم يتم انشطارها هي بعينها الى قسمين : الآخرين الصغيرين من جهة واللذين هما في قبالتها بمثابة دمية تتكلم وعليها ينعكس صدى بلاغها بالذات، ومن جهة أخرى، هي نفسها التي هي دوماً آخر لكونها أنا، لكنها تتكلم بالتلميح.

فهذا هو الأهم. إنها تتكلم بالتلميح لدرجة يصبح من الصعب عليها معرفة ما نقوله. فماذا نقوله إذن ؟ إنها تقول : "إني آتية من عند بائع لحم الخنزير". لكن، من الذي يأتي من عند بائع لحم الخنزير؟ إنه خنزير متمفصل. إنها لا تدري بأنها تقول ذلك، إلا أنها نقوله مع ذلك. فقبالة هذا الآخر الذي تتحدث إليه، تقول له عن نفسها: "أنا الخنزيرة، إني آتية من عند بائع لحم الخنزير، إني مقطعة، جسدي ممفصل و أطرافي مشنتة. إني أهذي وعالمي يندثر قطعة قطعة، كما هو الحال بالنسبة لذاتي". فهذا ما نقوله. إن التعبير بهذه الكيفية التي تبدو لنا مفهومة، هي، على أقل تقدير. مضحكة ومسلية الى حد ما.

هناك أيضاً مسألة تتعلق بالتوقيت. فانطلاقاً من كلام المريضة، يبدو أنها ليست أول من تكلم. أو على الأقل، ليست هي بالضرورة أول من تكلم. وليس بإمكاننا التحقق من ذلك لأننا سوف لن نحاول تطبيق قياساً زمنياً على كلمات لم تكن بالمفروضة. فإذا ما كان العرض الذي أقدمه صحيحاً، وإذا ما كان الرد هو ما تم النطق به، أي هو ما قالته المريضة حقاً، أنذاك فإن تعبير "إني آتية من عند بائع لحم الخنزير" يفترض لفظة "خنزيرة" كإجابة.

أما داخل الكلام الحق، على العكس من ذلك، فإن الإجابة تكمن في التعبير نفسه. إن ما يجيب على الكلام هو تكريس الآخر والإقرار به كما يحصل في قول "مرأتي" أو "معلمي". وبهذا فإن الإجابة هنا تقتضى الوجود المسبق للتعبير. أما في الكلام الهذائي فإن الآخر مقصي بالفعل وليست هناك حقيقة نهائية. إن وجود هذه الأخيرة في الرهان يكاد ينعلم لدرجة تجعل المريض لا يحتمل هذائه أية حقيقة، ويبقى أمام هذه الظاهرة الفظة في حيرة وارتباك. الشيء الذي يتطلب منه وقتاً طويلاً قبل أن يحاول بصدد ما حدث، ترميم نسق، سُمِّيه النسق الهذائي. إنه يقوم بهذا الترميم، ليس كما يُظن، اعتماداً على الاستدلال والبناء، وإنما بكيفية سنرى فيما بعد بأنها ليست منعقدة الصلة بالظاهرة البدائية نفسها.

وبما أن الآخر مقصي فعلاً، فإن ما يتعلق بالذات يتم قوله في الواقعي من طرف الآخر الأصغر، أو من أشباح له، أو من طرف أشخاص "مصنوعين بإهمال كامل"، حسب تعبير شربير في وصفه للكائنات الإنسانية التي يتم له مصادفتها. فالآخر الأصغر يتميز فعلاً بالطابع الوهمي، أو الميل إلى الوهم.

بعد اهتمامنا بالكلام، سنهتم الآن باللغة التي ينطبق عليها التقسيم الثلاثي بين الرمزي والتخيلي والواقعي.

من المؤكد أن العناية التي بذلها سوسير من أجل إبعاد الإهتمام بالجانب الحركي لللفظ في إطار تحليله للغة، يدل عن إستقلال هذه عن ذاك. إن الخطاب الحقيقي هو اللغة الواقعية، واللغة تتحقق في التكلم. أما المستويين الرمزي والتخيلي فإنهما يتواجدان في اللفظين الآخرين اللذين يُركب سوسير من خلالهما بنية اللغة وهما المدلول والدال.

أما المادة الدالة، كما تتواجد على هذه الطاولة وفي هذه الكتب مثلاً، فهي، كما قلت دائماً، بمثابة الرمزي. فإذا ما كانت الألسن المصطنعة جد بليدة، فذلك لأن تركيبها يتم انطلاقاً من الدلالة. خلال الأيام الماضية، ذُكرني أحدكم بأن طرق الإستنباط التي تنظم لسان الإسبيرنطو، والتي تؤدي، إنطلاقاً من معرفتنا لكلمة ثور إلى استنتاج كلمات بقرة ثم عجلة ثم عجل، الخ. فطلبت منه أن يعرفني كيف يتم القول بلسان الإسبيرنطو "الموت للأبقار" ونحن نعرف أنه يلزم استنتاجه من قوله "عاش الملك". إن هذا التعبير وحده لكافي لضد وجود الألسن الإصطناعية التي تحاول أن تتكون ارتكازاً على الدلالة، وهي لهذا تبقى، على العموم، غير مستعملة.

وهناك أيضاً الدلالة التي تفدي دوماً وأبداً إلى الدلالة. طبعاً، قد يتم حصر الدال داخل الدلالة، إن أنتم اقتصرتم على إعطائه معنى معيناً، وأنشأتم بذلك دالاً آخر بصفته دال، داخل وظيفة الدلالة هاته. فهكذا يمكننا الحديث عن اللغة. إلا أن تقسيم دال-مدلول يتم على الدوام إعادة إنجازها. أما إن كانت الدلالة من طبيعة تخيلية فهذا مما لا شك فيه. إنها كما هو حال التخيلي، دائماً متلاشية في آخر

المطاف لانها مرتبطة تحديدا بما يشد اهتمامكم، أي أنها مرتبطة بما أنتم مشدودين بداخله والذي من خلاله تعرفون بأن الجوع والحب هما نفس الشيء، فتصبحون محقّزين فعلا ككل الحيوانات.

إلا أن دلالة شخصكم المسكينة، والتي تتطوي أيضا على طابع من العمومية التي تتم على يأس مطلق، وإنسانية لامتناهية، فإنها قد تقودكم الى أبعد مدى بفضل وجود الدال. فنظرا لوجود الدال هذا - الذي لم تتمكنوا بعد من فهم كيف تم وجوده ولا كيف تم تواجده هنا والى ما يصلح لكم والى ما يقودكم - فإن به أنتم مقودون.

إن الفرد عندما يتكلم، تكون تحت تصرفه مادة اللسان بكاملها. وانطلاقا من هنا يتكون الخطاب الملموس. ففي البداية هناك مجموعة مترامنة وهي اللسان من حيث هو نسق متواقت لفئات لغوية متناقضة لكنها مركبة في بنية. وبعد ذلك، هناك أيضا ما يحدث بكيفية متتالية ومتتابعة وهو الخطاب. فليس بإمكاننا ألا أن نضع الخطاب في مسرى معين للزمن، في منحى يتم تحديده حسب تعبير دو سويسر، بكيفية تواترية.

إنني لأترك له مسؤولية هذا التعبير. ليس لأنني أعتبره خاطئا - إذ من الحقيقي بكل تأكيد أن لا وجود لخطاب من دون ترانبت ملموس، وإن كان هذا الترانبت افتراضيا. فإن قرأت هذه الصفحة مبتدأ من أسفل إلى أعلى بطريقة معكوسة، فلن ينتج نفس الحاصل إن أنا قرأتها في الاتجاه الصائب. وفي حالات معينة قد يؤدي التصرف الأول الى خلط عميق واختلاط عويص. إلا أنه ليس من الصحيح الإفتراء بأن الخطاب يتكون من سطر واحد، بل إنه يتكون من مجموعة سطور متعددة. فالخطاب لا يتكون إلا في داخل هذا التوالي وهذا التتابع. إن الدال الذي يتواجد نتابعيا، يلحقه داخل الكلام الهذائي تغير سبقت الإشارة اليه في هذا المكان. وهذا التغير يكمن في أن بعضا من عناصر الدال تتفصل وتتناقل، فنكتسب قيمة خاصة وقوة مثبطة وتُشحن بدلالات متعددة أو بالدلالة في حد ذاتها. إن كتاب شربير يزدهر بمثل هذا النمط من الدلالة.

خذوا تعبير "إضافة الأعصاب" مثلا، والذي هو تعبير يستند الى ما يسميه شربير باللسان المركزي. إن شربير يميز بكل دقة بين الألفاظ التي تأتيه بكيفية إيحائية، وعن طريق "إضافة الأعصاب" تحديدا. فهي ألفاظ تعاد على مسامعه بدلالاتها المتميزة وإن كان لا يفهما في كل الأحوال. "قتل الروح" مثلا هو أحد هذه التعابير الإشكالية بالنسبة إليه، إلا أنه يعلم أن لهذا التعبير معنى خاصا.

وبالرغم من هذا كله، يبقى أن شربير يتحدث بخطاب هو نفس خطابنا وكتابه، والحق يقال، جيد الكتابة، واضح التعبير وسهل المنال. وهو أيضا متماسك ككل الأنسقة الفلسفية الراهنة والتي عادة ما نرى فيها الفيلسوف ينتبه فجأة لعضة عنكبوت أصابته في منعرج طريق، فتوري له بأن مفهوم البوفارية

أو الديمومة وكأنها مفتاح العالم. ثم نراه ينطلق توا في إعادة بناء العالم بإسره اعتماداً على هذا المفهوم، من دون أن نعرف البتة لماذا تم التقاطه لهذا المفهوم بالذات من دون غيره. إنني لا أرى أن نسق شريبر أقل أهمية من أنساق الفلاسفة التي أجملت لكم مضمونها العام. فلقد تبين لفرويد عند نهاية عرضه لحالة شريبر بأن هذا الأخير قد كتب أشياء رائعة حقاً، "شبيهة بما وصفته أنا، فرويد."

إن كتاب شريبر إذن، وهو مكتوب في إطار الخطاب المشترك، يشير إلى الكلمات التي حملت بالنسبة للمريض هذا الثقل الخاص جداً. وهذا ما نسميه نحن بالتهيج الجنسي وهكذا نتجنب التفسيرات التبسيطية. فعندما يُسحن الدال على هذه الشاكلة فإن المريض يستبصر ذلك جيداً. إن شريبر عندما استعمل كلمة "هبة"، من أجل تحديد مختلف القوى المترابطة التي تتعلق بالعالم الذي أصبح يخصه، فإنه يقول "، إن كلمة "هبة" مني وليس الآخرون هم من مدوني إياها. إنها كلمة من خطابي المعتاد."

فماذا يحدث على مستوى الدلالة إذن ؟ أذكر بأن الشتيمة هي دوما انقطاع في نسق اللغة. كما هو الحال أيضاً بالنسبة للتعبير عن الحب. فإذا كانت كلمة "خنزيرة" مشحونة بمعنى غامض، وهو محتمل، فإن لدينا هاهنا إشارة إلى هذا التفصيل. فهذه الدلالة، ككل الدلالات، تقدي إلى دلالة أخرى، وهذا ما يميز التلميح هنا. فعندما تقول المريضة "إنني آتية من عند بائع لحم الخنزير"، فإنها تدلنا على أن قولها هذا يفدي إلى دلالة أخرى. إلا أن أن هذا الإدلاء يحصل مع قليل من التعرج بحيث أن المريضة تفضل أن أكون أنا من يفهم ذلك.

أحذركم من أولئك الذين يستعملون تعبير "أنت فاهم ؟" في حديثهم. فالهدف هو إبعادكم عما يتعلق به الأمر فعلاً. وهذا ما فعلته المريضة بالضبط. فعندما تقول "إنك تفهم بلا ريب..." فهذا يعني أنها ليست متأكدة من الدلالة، ومن أن هذه الأخيرة تقدي لديها، ليس إلى نسق متواصل ومترايط من الدلالات، وإنما إلى دلالة تفوق التعبير، إلى الدلالة المركزية لواقعها النفسي ولتفصلها الشخصي.

ثم هناك الواقعي، أي النطق أو التلظ المحسوس. إن الكلام المحسوس، وأقصد بذلك الكلام بصفته منطوقاً، يتم تمظهره في نقطة أخرى بمكان معين داخل المجال، النقطة التي يتوقع فيها الآخر أو الدمية بصفته عنصراً من العالم الخارجي.

إن التحليل النفسي ينبها إلى أن ذ الكبرى والتي ليس لها من غير الكلام بوسيط، بعيدة كل البعد عما يتصوره العامة بصدها. فهناك الشخص الواقعي الذي هو أمامكم بحيث يشغل مكاناً معيناً. - فكل تواجد لإنسان ما يترتب عنه ملاً موقع مقابل، فيمكنكم على هذا المنوال دخول مكتب وعددكم عشرة إلا أن هذا من المستحيل وأنتم مائة وخمسين. - وعلى هذا المنوال، هنالك ما ترونه بأعينكم فيفتنكم ويكون بمقدوره أن يجعلكم ترتمون بغتة في أحضانه، وهو تصرف غير مبرر لكنه ينصهر داخل المجال التخيلي.

ثم هناك الآخر الذي تحدثنا عنه والذي هو الذات عينها. إلا أنه ليس مجرد انعكاس لما ترونه أمامكم وليس فقط حصيلة رأيكم لشخصكم وأنتم تتظنون لأنفسكم. فإذا ما كان ما أفوه به الآن بغير صحيح، فإن كل ما قال به فرويد غير صحيح أيضا. إلا أن اللاشعور يعني فعلا ما تقدمتُ به.

أضيف بأن هناك عدة غيريات ممكنة، وسنرى كيف تتمظهر داخل هذيان مكتمل كهذيان شريبر. فهناك أولا الليل والنهار وهناك الشمس والقمر، كل تلك الأشياء التي تعود دوما إلى نفس المكان والتي يسميها شريبر بالنظام الطبيعي للعالم. وهناك أيضا غيرية الآخر الذي يطابق ذ (الكبرى) بمعنى الآخر الأكبر. وهذه الذات الغير معروفة من طرفنا هي بمثابة الآخر الذي هو من طبيعة الرمزي. إنه الآخر الذي نتوجه إليه ونخاطبه بكونه أبعد مما نرى. وبين هذا وذاك تتواجد الموضوعات. ثم بمستوى ذ، هناك شيء هو من فصيلة التخيلي، والأمر يتعلق بالأنا وكذلك بالجسد متمفصلا كان أم لا. إل أنه في الغالب يكون كذلك.

سأترككم اليوم على هذا القدر. إن هذا التحليل البنيوي يفتح ما سأحدثكم عنه في الحلقة المقبلة. سنحاول، اعتمادا على هذا الخطاطة البسيطة على السبورة، تفهم ما يحدث لدى شريبر، هذا الهذائي الذي بلغ أعلى ذروة الهذيان والذي مع ذلك بقي منضبطا كلية. فإن ما يميز شريبر فعلا، هو أنه لم يتوقف أبدا عن الهذيان إلا أنه بقي متوافقا لدرجة أن مدير المصحة قال بصده: "إنه طيب جدا".

لقد ساعدنا الحظ في الحصول على رجل أبلغنا كل نسقه الهذائي في لحظة بلغ فيها أعلى درجة من النضج. فقبل أن نتساءل عن كيفية دخول شريبر في الهذيان، وقبل أن ننطلق في التأريخ لما يسمى بالمرحلة الما-قبل ذهانية، أي قبل التصدي للأمور من الجانب النشأوي - كما جرت به العادة دوما وأبدا، مما يشكل خلوطات لا متناهية - فإننا سنأخذ بالأمور كما وردت في ملاحظة فرويد الذي لم يعتمد في تحليله إلا على كتاب شريبر ولم يلق قط بالمرضى نفسه.

و هكذا سيمكنكم الإحاطة بالكيفية التي تتغير من خلالها عناصر منظومة مبنية إنطلاقا من قوانين اللغة. إنه افتراض مشروع بلا ريب، لكونه يتعلق بحالة لم تصلنا الا من خلال كتاب وهذا ما سيمكننا من إعادة ترتيب ديناميتها بطريقة فعالة. إلا أننا سنبدأ من الجانب الذي يخص جدليتها.

مقالات

مختارات شبكة العلوم التفسيرية العربية

مقتطفات

الخاطئ بصد التحليل
النفسي والذكي يصبو، عن
قصد أو غير قصد، الك جعل
هذا الأخير مجرد وسيلة وأداة
يمكن إضافتها للطب
النفسي حتى يتقدم في
فهمه المزعوم للحق

فلا الطب النفسي بأكمله ولا
حتى التحليل النفسي بعد
تطويغه لخدمة القيم
المجتمعية على حساب تحرر
الذات، لن يفلح من شيك
في تقصي الظواهر
الذهانية إذا ما بقيا على
تغنتهما في البقاء بمقام
الفاهم والعارف المتعالي
أمام هذه المظاهر

جاء لاكان يعتبر من أشهر
المحللين النفسانيين بعد
فرويد. وإنه بعد فرويد
أكثر المحللين عطاء في
مجال التحليل وأفيدهم. لقد
ترك خلفه عطاء قيما همه
الأساسي استرجاع التحليل
النفسي لمضمونه الحق
ولمساره الأصوب كما سسهما
فرويد وحاد عنهما الخلف
بالتجريف والتحريف

من بين أهداف لاكان في
هذا الكتاب هو تبيان المآزق
والمزلق التي تكتف
الإقتراب الطب النفسي للذهان
وكذلك التنبيه الك الفهم

إن عبقرية فرويد في هذا المجال، برأيه لاكان، تكمن بالأساس في قراءته المتميزة والممتازة لنص مكتوب بيد شخصي عظامي اسمه شريبر Schreber

إن لاكان يعتبر أن كل ذات أثناء تكونها تصطم بدال ملغز، إلا أن تبعات لقاء الذات بهذا الدال تختلف جذريا في حالة العصابي منها في حالة الذماني.

إن العصابي، كما يقول لاكان، يتوكل على وظيفة ألاب الرمزية ويستند إليها في تقبل تساؤلاته وقبولها. إنها الوظيفة التي تركز عليها العقدة الأوديبية في تكوينها وتبلورها، وترتكز عليها بصفة أشمل وأوسع كل ذات الفرد في نضجها ونموها

أما الطب العقلي في نظر لاكان، فلقد ابتعد منذ نشأته ولأزل، كلما تقدم به الزمن، يبتعد رويدا رويدا عن كلام المريض، للاستعانة بدلا عنه بتطبيقات عضوانية أو سيكلوجية أو ثقافية، ترمج بنفسها ومن دون تمحص في ماء الأيديولوجيات العكر، معتمدة بالأساس على القيم الأخلاقية والمعاليم الانضباطية والأنماط السلوكية كركيزة لتحرّياتها

ليكن في علمكم أن مفهوم العظام لما بلغ ذروة انتشاره مع الطب النفسي الألماني، أصبح يغطي كل مظاهر الحمق تقريبا. سبعون في المئة من قاطني مستشفيات الأمراض العقلية كانوا يحملون لقب العظام. وهكذا فإن كل ما نسميه الآن ذهانا أو حُما كان يعتبر عظاما

كان يتم تعريف العظامي بأنه إنسان شرير ومتعصب وقبيح الطبع، كله كبرياء وارتباب وحساسية ومبالغة في تقدير ذاته. هذه هي الخاصة التي كانت تشكل ركيزة تعريف العظام. وعندما يصبح العظامي أكثر عظامية، فإنه قد يَهْدج

من الممكن اعتبار السيد كليرومبو بوصفه المدافع الشرس عن المنظور العضواني المتشدد. فأغلب عروضه النظرية كانت تصب لا محالة في هذا المنح

أنتم عندما تصفون طفلا فإنه من المفهوم أن يبكي، في حين لا أحد يفكر في أنه ليس من اللازم البتة أن يبكي. أتذكر ذلك الطفل الصغير الذي كلما طُفح يسأل : أهذه دعاية أم صفحة ؟ (14) فعندما نقول له بأنها صفحة، فإنه يبكي وأما إن كانت هي دعاية فهو منشرج مرح. إن هذا لشيء مرتبط بالمعايير المعتادة وبالعرف المتداول

يتم تناوله بصفة بَعْدِيَّة، وتتم إعادة صياغته ثم إحيائه بواسطة النظام الرمزي. فالصورة تكون دوماً، قليلاً أو كثيراً، مندمجة في هذا النظام الذكي، كما أذكركم بذلك، يتحدد لدى الإنسان بصفته كبنية منظمة

فما الفرق ياترك بين ما يرتبط بالنظام التخليج أو الواقعي وما يرجع للنظام الرمزي ؟ ففي النظام التخليج أو الواقعي، بخدنا دوماً أمام القليل أو الكثير، أمام عتبة أو هامش أو تتابع. أما في النظام الرمزي، فقيمة كل عنصر تحصل بكونه مضاداً لآخر

أنا نعرف منذ زمان بأن عمليات الانتحار في فصل الربيع هي أكثر منها في فصل الخريف. فهذا أيضاً غير قابل للفهم

الخبرة الفرويدية ليست قبل-مفهومية إطلاقاً. إنها ليست خبرة محضة. إنها خبرة مبنية فعلاً على شيء اصطناعي وهو العلاقة التحليلية المكونة بواسطة البوح الذي يقدمه الفرد بين يدى المحلل وبما يقوم به هذا الأخير اتجاه هذا البوح. فكل ما يتم تركيبه وإخازه في التحليل ينطلق من هذه الصيغة العملية الأولية

أما إذا كانت الصورة تلعب أيضاً دوراً أساسياً في مجالنا الانساني، فإن هذا الدور

لقد تم الوقوف على أن
للهم معنى، ويمكن أن نقرأ
فيه هذا المعنى أو ذاك،
إلا أن ما لم يتم الوقوف
عليه هو أن الهم يتكلم.

لقد حصل من قبل فرويد
فعلٌ عبقرى حقيقى ليس
بمدين البتة لأجل استشفاف
حده. إنه الفعل
العبقرى لإختصاص اللغة
الذي عندما يركب بروز
نفس العلامة تتكرر عدة
مرات في نص معين فإنه
ينطلق من فكرة أن هذا
الحدث لا بد أن يكون له
معنى ثم إنه، انطلاقاً من
ذلك، يتمكن من إعادة
تركيبة استعمال كل
علامات هذه اللغة

لقد أصبح متداولاً القول بأن
اللاشعور في الذهان يبرز
على السطح بمثابة شعور.
ولهذا تم الاعتقاد بأن العمل
على تركيب اللاشعور في
التحليل لا يجدي نفعا. فمن
خلال هذا المنظور، القيم في
حد ذاته، يمكن القول بأن
اللاشعور لا يستمد فعاليتها،
كما أكد ذلك فرويد، من
خلال هذه الميزة السلبية التي
تجعل منه مضادا للشعور

الذي ينبغي بكل وضوح
في تحليله لهذا النص الأخاذ
هو أن ما هو لاشعورى ليس
كله مكبوتا، بمعنى أنه قد
تم تجاهله من طرف الذات
بعد أن حصل النطق به. وإنما
يجب التسليم بوجود عملية
قبول أولية، قبول بالمعنى
الرمزى كامن خلف سيروية
الكلام والذي من الممكن
أن ينعدم وقوعه

إن منبع المكبوت العصابي
لا يقع فيه نفس المستوح من
سيرورة الذات فيه الرمزي
كما هو الحال بالنسبة
للمكبوت الذي يخض
الذهان وإن كانت علاقات
وثيقة تربط المضامين فيما
بينها. إن هذه التفرقة تحمل
لوحدها مفتاحاً يُمكن من
وضع المسألة بشكل أكثر
سهولة مما تم فعله حتى الآن

أن كل ما يتطلب الاعتراف
به لدى الذات على
مستوى التبادل الرمزي
الحقيقي والذي يصعب
التوصل إليه نظراً للتشويش
الدائم عليه، يتم إيداله
بمجرد اعتراف بالتصوير
وبالهوام

إلا أن كل ما يختفي تحت
قبضة الكبت يتم إخلاؤه
وذلك لأن الكبت ورجوع
المكبوت هما وجهان
لشيء واحد. إن المكبوت
حاضر دائماً ويعبر عن نفسه
بطريقة جد مركبة فيه
الأعراض وفيه ظواهر عدة.
وعلى العكس، فكل ما
يسقط تحت قبضة الإلغاء
فله قدر مختلف تماماً

إن هناك علاقة وثيقة، من
جهة، بين الإنكار وبين البروز
من جديد على المستوى
الفكري المحض لما لم يتم
إدماجه من طرف الذات،
ومن جهة أخرى، بين الإلغاء
وبين الهلوسة وذلك بمعند
الظهور من جديد فيه
الواقعي لما تم رفضه من
طرف الذات

أُنْجِدْ لَا أَفْرُق بَيْنَ النَّفْسِ
وَالْفِيزِيُولُوجِي. مِنْذُ زَمَنٍ وَانْه
بِالْفَعْلِ "لَا يَصْبِحُ أَحْمَقُ مِنْ
يُرِيدُ" كَمَا كَتَبْتَ ذَلِكَ
عَلَى جِدَارِ قَاعَةِ الْحِرَاسَةِ
مِنْذُ ذَلِكَ الزَّمَنِ الْبَعِيدِ
وَالْحَقِيقِ. وَمَعَ ذَلِكَ يَبْقَى أَنَّ
تَسْيِيرَ الْعِلَاقَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ
بِطَرِيقَةٍ تَعْمَلُ عَلَى تَرْسِيمِ
التَّخْيِيلِ وَإِبْدَالِ الْإِعْتِرَافِ
عَلَى الْمُسْتَوَى الرَّمْزِيِّ
بِالْإِعْتِرَافِ عَلَى الْمُسْتَوَى
التَّخْيِيلِيِّ

كريبلين يقول : "يتم تفريق
الذهان عما يخالفه بكونه
يتميز بأسباب داخلية تنمو
نموا متباطئا. ويتميز أيضا،
وفق تطور متواصل، بنظام
هذائي مستمر وتستحيل
زحزحته. وهو يرسو مرفوقا
بحفاظ تام على الوضوح
وعلى النظام في التفكير
والإرادة والفعل....".

فكون التحليل قد يؤدي
 في أول لحظاته إلى ابتناق
 الذهان هو شيء ملحوظ إلا
 أن إحد لم يقدم حتى
 الآن على تفسير ذلك. فهذا
 الانبتاق مشروط فعلا
 باستعدادات الذات إلا أنه
 يرجع أيضاً إلى التفسير
 المتهور للعلاقة بالموضوع

يبدو لنا أنه يلزم إعادة وضع
علم النفس الأكاديمي تحت
مك الممارسة حتى يمكنه
إنتاج مفاهيم تصل على
الدقة الكافية التي تؤهلها
للتبادل، على الأقل داخل
نطاق خبرتنا

إن الهداء لا يتم استنتاجه. إنه ينشأ من نفس القوة المكوّنة. إنه هو أيضا ظاهرة أولية. وهذا يعني أن مفهوم العنصر لا يمكن اعتباره هنا مغايرا لمفهوم البنية، بصفتها بنية محددة لا يمكن اختزالها في شيء غيرها بالذات.

أن الفهم مسألة تنفلت دائما ولا يمكن التحكم فيها، من الغريب أنه لم يتم أبدا اعتبارها كدرس مبدئي وكقاعدة لا مناص من الانطلاق منها نحو العمل العيادي. إبتدؤوا بعدم الاعتقاد بأنكم تفهمون. إنطلقوا من الفكرة القائلة بسوء التفاهم المركزي. إنها لقابلية أولية وبانعدامها ليس هناك حقا ما يمنعكم من فهم كل شيء ولاشيء

كلما تقدم الطب العقلي بعض الشيخ وتعمق، كلما فقد نصيبا وفيرا من المجال الذي تم فتحه وذلك بسبب طريقته في التنظير والتي تترك تأثيرا مباشرا في المراقبات العيادية. فالتناقض بين الملاحظة وبين التنظير هو أجل في الطب العقلي منه في أي مجال آخر.

أن هذه الظواهر الأولية، ليست أكثر أولية مما يكمن خلف بنية الهداء بأكملها. إنها أولية بقدر ما تكون كذلك

إن الصعوبة في تناول مسألة
العظام تكمن بالتحديد
في كونها تتواجد فعلاً
على مستوى الفهم. أما
الظاهرة الأولية والتي لا
يمكن أخذها فهي هنا
على مستوى التأويل

ماذا يقوله المريض في آخر المطاف، خصوصا في مرحلة معينة من هذائه ؟ إنه يقول بأن هناك دلالة. فما هي إذن هذه الدلالة ؟ إنه لا يعرف وإنما يقر بأن هذه الدلالة تأخذ مكان الصدارة بالنسبة له. إنها تفرض نفسها عليه وأنها لديه لأبد مفهومة بكل جلاء

إن العظام يتموضع هكذا
 حتما على مستوى الفهم
 كظاهرة غير مفهومة، إن
 أمكنني القول، ولهذا فهو
 في نظرنا صعب المنال وذو
 أهمية قسوى في نفس الوقت

هكذا فإن الحديث عن حق
مُعقِّل، وعن احتفاظ بالوضوح
والنظام والأرادة بخصوص
الهذاء العظامي، يرجع إلـ
كوننا نقبح فجـ مستوحـ
الفهم ولا نتعداه، مهما بلغت
درجة تعمقنا للمسألة

إننا نلاحظ أثناء التكوين
الذي نقدمه للمتدربين بأنه
من المفيد دوماً إيقافهم
على هذا المستوى. ففي
ذات اللحظة التي يعتقدون
فيها أنهم قد فهموا والتج.

الخارج قد شكل ثورة صغرى
في إطار الطب العقلي

هل يمكن فصل ظاهرة
الكلام بأشكالها السوية أو
المرضية عن هذا الحدث
الجلي والمتمثل في كون
الشخص عندما يتكلم فإنه
يستمع لذاته ؟ فكون شخص
آخر ليس هو الوحيد من يستمع
اليكم، يشكل أحد الأبعاد
الاساسية لظاهرة الكلام

إنكم لتتذكرون بأن فرويد
اعتقد الوقوف على تماثل
بين اللغة وكذلك اللا شعور
الذي لا يقبل أج. تناقض
وبين هذه الكلمات التي
تتميز بالإشارة الى قطبين
متعاكسين لسمه أو خاصية،
على منوال كلمات الجيد
والسيء، الشاب والكهل،
الطويل والقصير، الخ

يتسارعون خلالها لملحاً الحالة
بفهم معين، فإنهم آنذاك
يمرون بجانب التأويل الذي
يفيد إعطاؤه أو التأويل
الذي يصلح كتمان

في الزمان العشقي، إن ما
تمت تسميته بالنواة القابلة للفهم
والتي هي فعلاً نواة الجمود
الديالكتيكي، تتموقع بكل
تدبير على مقربة من ضمير
المتكلم ومن الذات

أن الهلاوس اللفظية تحدث
لدى أناس يمكن أن
نلاحظ، ببساطة لدى
البعض وبشيء من التحرج
لدى البعض الآخر، بأنهم
يتلفظون بعلم أو بغير علم
منهم بنفس الألفاظ التي
سبق أن اتهموا الأصوات التي
تغتورهم بالتلفظ بها. فهذا
الاكتشاف بأن الهلوسة
اللفظية ليس مصدرها من

إنكم تعلمون بأن التحليل النفسي يفسر حالة شربير والعظام بمجمله بواسطة الفكرة القائلة بأن الدافع للشعور بالذنب للشخص العظامي ينحصر في ميوله الجنسية.

ذلك أن الواقع بكامله مغطى بمجموع الشبكة اللغوية. فلن يمكنكم القول بتاتا بأن هذا بالضبط هو ما تمت الإشارة إليه. ولنفترض أن ذلك ما حصل بالفعل، فإنه ليس بمقدوركم أبدا تحديد ما أنا بصدد الإشارة إليه الآن، بخصوص هذه الطاولة مثلا، إن كان هو لون الطاولة أو سمكها أو صفتها كشيء أم هو شيء آخر

فعلك مستوى الدال، وبخصوص طابعه المادي،

فإن الهذيان يتميز تحديدا بهذا الشكل الخاص من التناظر مع اللغة المشتركة والذنب يسمى بالعملية التوليدية لألفاظ جديدة. أما على مستوى المعنى فإنه يتميز بما لا يمكن أن يتجلى لكم إلا إذا إنطلقتم من فكرة أن المعنى يفسد دائما الد معنك آخر

المريض نفسه يؤكد بأن الكلمة في حد ذاتها تحظى بكل الثقل. وقبل أن يتم إدماجها في معنك معين، فإنها تومئ في حد ذاتها لشيء ما يتمتع كلية عن الوصف. فهنا إذن يتعلق الأمر بدلالة تحيل قبل كل شيء الد الدلالة في حد ذاتها

فسواء كنا عضو - سببيين أو
 نفس - سببيين، فسنكون
 ملزمين بأن نفترض، في مكان
 ما، تواجد كيان أو جوهر
 موحد. لكن هل هذا كافٍ
 لشرح الظواهر الذهانية ؟ هنا
 يبدو جلياً عقم هذا النوع من
 الفرضيات

مستوح الكلام هو الذي
 يخلق كامل الوفرة والغنى
 لمتظاهرات الذهان. فها هنا
 نلاحظ كل الجوانب وكل
 التفككات والانكسارات.
 والهلوسة اللفظية التي هي
 أساسية في الذهان، تشكل
 طبعا أحد المظاهر الكلامية
 الأكثر إشكالا

من البديهي أن هؤلاء
 المرضى يتحدثون نفس
 اللغة التي نكلمها. إلا أن
 عدم التوقف على خاصية
 الخطاب، قد يجعلنا لا نفهم
 أحد شيئا من طلب
 الهذيان

فهل من اللازم للفكر، كج
 يمكن اعتباره فكرا، أن
 يفكر نفسه مفكرا ؟ وهل
 من الضروري لكل فكر أن
 يلاحظ نفسه بصدق التفكير
 فيما يفكر فيه ؟ كل هذا
 بعيد جداً من أن يكون
 سهلاً، ويفتح مباشرة لعبة
 تقابل المرايا اللامتناهية -
 فإن كان من طبيعة الفكر
 أن يفكر في ذاته مفكرا،
 فلا بد هنالك فكر ثالث
 يفكر ذاته مفكر وهلم جرا

أن ذات الانسان الراغبة
تتكون حول مركز متجسد
في الآخر الذي يعطيها
وحدتها، وكل اقتراب لها
بالموضوع يكون بصد
موضوع هو موضوع رغبة الآخر

كل ما يصدر عن الآخر من قول هو في ارتباط مركزي وضروري بخداة ممكن، منه يرسل الآخر بلاغه إلج، ومنه أتوصل بالبلاغ على شاكاة منعكسة.

ففي الذهان يحصل، في لحظة ما، ثقب أو قطيعة أو انكسار أو هوة في العلاقة مع العالم الخارجي. أما في العصاب، وبما أن الواقع لو يتم ترابطه وترتيبه كلية بصيغة رمزية في العالم الخارجي، يحدث آنذاك لدى الذات في وقت لاحق تهرب جزئي من الواقع وعدم المقدرة على مواجهة هذا الجزء من الواقع الذي يتم الاحتفاظ بالعلاقة معه باطنياً. وفي الذهان، على العكس من ذلك، فإن الواقع بالذات هو ما يحدث به ثقب منذ البداية ثم يأتي الهوام ليظمره فيما بعد

إن هذا المجهول داخل
غريبة الآخر هو الذي يميز
بالأساس صلة الكلام بصفته
موجهة نحو الآخر

كل معرفة إنسانية تنبع من
جدلية الحسد التي تشكل
الظاهرة الأولية للتواصل.
فيتخلق الأمر هنا بظاهرة
عامة وشاملة يتم ملاحظتها
حتى من المنظور السلوكي.

”ما تم إبعاده من الرمزي، يحدث استرجاعه في الواقعي

ما يظهر لكم ماذا يعنيه الإنزلاق في لعبة المريض. إنه ينجي التورط معه داخل المقاومة التي يقوم بها. مقاومة المريض هي دوماً مقاومته. وما من مقاومة تتجح لدى المريض إلا وتكونوا منغمسين فيها حتى أعناقكم، لأنكم أنذاك تفهمون. فإن كنتم تفهمون، فأنتم على خطأ. أما ما يجب فهمه حقاً هو لماذا يوجد شيء نريد عرضه على الفهم

”أثناء الكلام، تستقبل الذات البلاغ الصادر عنها على شكل معكوس“. فلنعودوا لك هديكم، إن الأمر ليس

كذلك البتة. فالإبلاغ الذي يتعلق به الأمر هنا هو أبعد من أن يكون مطابقاً للكلام يكون الآخر هو قبالة من به تتعرفون على ذاتكم. لكن، لا يمكنكم التعرف على

ذاتكم إلا لكون هذا الآخر مغترف به مسيقاً. فيجب أن يتم الاعتراف به حتى يتم لكم من خلاله التعرف على أنفسكم

إن الفرد عندما يتكلم، تكون تحت تصرفه مادة اللسان بكاملها. وانطلاقاً من هنا يتكون الخطاب الملموس

من الحقيقي بكل تأكيد أن لا وجود لخطاب من دون ترتيب ملموس، وإن كان هذا الترتيب افتراضياً. فإن قرأت هذه الصفحة مبتدأً من أسفل إلى أعلى بطريقة معكوسة، فلن ينتج نفس الحاصل إن أنا قرأتها في الاتجاه الصائب

أحذركم من أولئك الذين يستعملون تعبير "أنت فاهم ؟" في حديثهم. فالهدف هو إبعادكم عما يتعلق به الأمر فعلا. وهذا ما فعلته المريضة بالضبط. فعندها تقول "إنك تفهم بلا ريب..."

فهذا يعنيد أنها ليست متأكدة من الدلالة، ومن أن هذه الأخيرة تفيد لديها، ليس الك نسق متواصل ومترابط من الدلالات، وإنما الك دلالة تفوق التعبير، الك الدلالة المركزية لواقعها النفسي ولتمفصلها الشخصي

خارج الإصدار المتسلسل لكتاب الشبكة: العدد 32



إصدارات شبكة العلوم النفسية الحربية

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف 2013

د. عبد المادي الفقيير

الاختصاص: التظليل النفسي، علم النفس المرضي والحيادي.

الشهادة: ماستر في علم النفس الحيادي، دكتوراه في علم النفس المرضي والحيادي.



الوظائف والمسؤوليات

- محل نفساني بعيادة خاصة، مدينة بريست، Brest، شمال غرب فرنسا.
- مهالج نفساني ومستشار في مصحات ومؤسسات اجتماعية وتربوية بمدينة بريست ونواحيها.
- أستاذ محاضر في علم النفس المرضي والحيادي، جامعة بريست.
- عضو الهيئة العلمية الاستشارية لشبكة العلوم النفسية العربية.

المؤلفات

- كاتب لعدة مقالات بالفرنسية متخصصة في التظليل النفسي وفي مجالات الأمراض النفسية والعقلية : (الفصام، العظام، الهذيان، السوداوية، الذنوبية...) من منظور تحليلي نفسي.

- مؤلف كتاب : عقدة أوديب والشخصية المغاربية (بالفرنسية).
- مترجم إلى العربية لنصوص تحليلية نفسية، بعضها أُخذ والعض الآخر في طريق الإيجاز.

النشاط العلمي

- مشرف بيداغوجي على شهادة الماستر في علم النفس المرضي والحيادي بجامعة بريست.
- باحث في مركز البحوث التحليلية النفسية والمرضية بجامعة بريست.
- باحث بمركز البحث في علم النفس المرضي والتظليل النفسي بجامعة غين الثانية، Rennes II، فرنسا.
- منظم ندوات ومؤتمرات متخصصة محلية ودولية مع مداخلات عدة.

