

## الملف...

### ... التحليل النفسي والذات العربية... من التنظير الى الممارسة

5	عبد الهادي الفقير	التحليل النفسي والذات العربية... من التنظير الى الممارسة
8	هيبي الرخاوي	نمذنت "وقروب" الى "الآن"
17	أحمد المطيلبي	آلية الاستئذان والمشهد الأصلي
29	عبد الهادي الفقير	حوار مع جاك لاكان في بعض قضايا التحليل النفسي
34	قاسم حسين صالح	حوار مع قروب
44	سليمان يوفردة	AU-DELÀ DU PRINCIPE DE LA CULTURE
55	عدنان حب الله	LE SYMPTOME EN MOUVEMENT
58	عبد الهادي الفقير	LA PSYCHANALYSE ET L'UNIVERSITÉ
61	كريم جيايلي	ORIENT-OCCIDENT, UNE QUESTION DE LOGIQUE

### إصدارات في الملف...

68	فرج أحمد فرج - مصبر عبد الله عسكر - مصبر
----	---------------------------------------------

### قراءات في الملف...

77	عدنان حب الله، رجاء بن سلامة مصطفى صفوان، تركي علي الربيعو
----	---------------------------------------------------------------

## HONORING

## تكريم

90	أ.د. محمد غربال... بصمات لا تمحى وإضافات علمية مميزة
101	أ.د. عبد الوهاب المسييري... رجل أدر كسر العتبة

## PAPERS & ARTICLES

112

## أبحاث و مقالات

هيبي الرخاوي (مصر)	بوفولة بوحميس (الجزائر)
عمر الخليفة وزملاءه (السودان)	سفيان إسماعيل وزملاءه (فلسطين)
شعبان احمد فضل (ليبيا)	فضل خالد أبو هين (فلسطين)
بشير لعريبط (الجزائر)	أحمد فخري هانسي (مصر)
ع. إبراهيم آل علي (الإمارات)	نادية يعيبع (الجزائر)
مها سليمان يونس (بغداد)	صلاح الدين فرح عتالله (السعودية)
منير فوزي وزملاءه (مصر)	رائد عبد الله سلمان وزملاءه (فلسطين)
عبد العزيز ثابت وزملاءه (فلسطين)	عدنان عديل، أميرين زفار (بنكستان)
إيهاب علي سوركاتي (ماليزيا)	

### قراءات موجهة..

249	قدري حفني، أنيسة الأمين مرعي سلمان عبد الواحد كيوش، أحمد فخري هاني
-----	-----------------------------------------------------------------------

مؤتمرات  
مصطلحات نفسية

مراجعة كتب  
مراجعة مجلات

المشرف

18  
19

## ARABPSYNET e.JOURNAL

ELECTRONIC ARAB PSY REVIEW QUARTLY EDITION

## Subscription For Arabpsynet Services Pack

REGISTRATION FOR 2008

## APN Services Pack

## ■ APN PACK N°1

- Protected Links & APN Mailing List
- **SUBSCRIPTION FEES** : Free for Psychiatrists & Psychologists After Send CV Via Cv Form:
- **REGISTRATION BULLETIN**: [www.arabpsynet.com/cv/cv.htm](http://www.arabpsynet.com/cv/cv.htm)

## ■ APN PACK N°2

- Protected Links
- APN Mailing List
- Subscription for "APN e.Journal"
- Subscription for APN e.Books
- Subscription for 4 Letters to ePsydict (epsydict Arabi Edition; English Edition & French Edition )

- **SUBSCRIPTION FEES** : 50 Euro Or equivalent ( Internaional/arab currencies & Tunisian currency )

- **REGISTRATION BULLETIN:**

[www.arabpsynet.com/subscription/subscribe.htm](http://www.arabpsynet.com/subscription/subscribe.htm)

## ARAB COUNTRIES CURRENCIES

RYAL SAOUDIEN = 250 SAR / RYAL OF QATAR = 245 QAR  
DINAR KOWEÏTIEN = 20 KWD / DIRHAM OF UAE = 245 AED

## TUNISIAN CURRENCY

DINAR TUNISIEN = 85 DN

## INTERNATIONAL CURRENCIES

DOLLARS OF USA = 70 USD / JAPANESE YEN = 7700 JPY  
CANADIAN DOLLAR = 75 CAD / SWISS FRANC = 80 CHF  
POUND STERLING = 35 GBP / DANISH CROWN = 375 DKK  
NORWEGIAN CROWN = 410 NOK / SWEDISH CROWN = 450 SEK

## MODALITY OF PAYMENT

- **MONEY SHOULD BE SENT ONLY BY BANK CHECK TO THE ORDER OF CISEN COMPUTER.**

- **SEND CHECK & THIS FORM BY POSTAL ADDRESS TO DOCTOR JAMEL TURKY SECRETARY .**

## \*Postal Address:

Doctor Jamel TURKY Secretary  
28 Habib Maazoun Street-TAPARURA  
Building Block "B" N°3 3000  
SFAX - TUNISIA

## JOURNAL CORRESPONDENCE

**E.MAIL** : [APNJOURNAL@ARABPSYNET.COM](mailto:APNJOURNAL@ARABPSYNET.COM)

**PMAL**: TAPARURA BUILDING - BLOC «B» N° 3

3000 SFAX - TUNISIA

مجلة شبكة العلوم النفسية العربية

مجلة فصلية نفسية و علم نفسية محكمة

## الإشتراكات في خدمات الشبكة

إشتراكات سنة 2008

مجموعة سلسلة خدمات الشبكة

## ■ خدمات السلسلة 1

- رسوم الإشتراك :  
+ [www.arabpsynet.com/cv/cv.htm/](http://www.arabpsynet.com/cv/cv.htm/)

## ■ خدمات السلسلة 2

- رسوم الإشتراك : 50  
( )  
( )  
- قسيمة الإشتراك :  
( )  
[www.arabpsynet.com/subscription/subscribe.htm](http://www.arabpsynet.com/subscription/subscribe.htm)

## العملات العربية

الريال السعودي = 250 ر.س / الريال القطري = 245 ر.ق  
الدينار الإماراتي = 20 د.إ / الدينار الكويتي = 245 د.ك

## العملة التونسية

الدينار التونسي = 85 د.ت

## العملات العالمية

الدولار الأمريكي = 70 د.أ / اليان الياباني = 7700 ي.ي  
الدولار الكندي = 75 د.ك / الفرنك السويسري = 80 ف.س  
الجنيه الإسترليني = 35 ج.إ / الكورون النمساوي = 375 ك.ن  
الكورون النورفاجي = 410 ك.ن / الكورون السويدي = 450 ك.س

## وسيلة الدفع

- الإشتراك بواسطة حوالة بنكية (شيك مصرفي) قابلة للصرف بأحد العملات الصعبة (المذكورة) لحساب مؤسسة "سيزن كمبيوتر" .

يرسل الشيك المصرفي بالبريد الورقي مضمون الوصول على عنوان "سكرتيرية الدكتور جمال التركي" \*مصحوبا بنسخة مصورة من هذه الفاتورة

\*العنوان البريدي:

"سكرتيرية الدكتور جمال التركي"  
28 نهج الحبيب المعزون  
عمارة ترورة مدرج ب عدد 3 3000  
صفاقس - تونس

## مراسلات المجلة

بريد إلكتروني: [APNJOURNAL@ARABPSYNET.COM](mailto:APNJOURNAL@ARABPSYNET.COM)

بريد ورقي: عمارة ترورة - عدد 3

3000 صفاقس - تونس

## Arabpsynet e.JOURNAL

ELECTRONIC ARAB PSY REVIEW QUARTLY EDITION

TOWARDS AN INTER-ARAB PSY ACADEMIC COLLABORATION

EDITED BY CISEN COMPUTER COMPANY



EDITOR IN CHIEF DR. JAMEL TURKY (TUNISIA)  
 HONOROUR PRESIDENT PR. YAHIA RAKHAWI (EGYPT)  
 ADVISER & VICE PRESIDENT PR. MD NABOULSI (LEBANON)

## SCIENTIFIC BOARD :

## PSYCHIATRY :

PR. KUTAIBA DJLABI (IRAQ)  
 PR. TARAK OKASHA (EGYPT)  
 DR. RITA KHAYAT (MOROCCO)  
 DR. WALID SARHAN (JORDAN)  
 PR. ZINE OMARA (UAE)  
 PR. ADIB ESSALI (SYRIA)  
 DR. HASSEN MALEH (KSA)  
 DR. KHALIL FADHEL (EGYPT)  
 PR. A. IBRAHIM (SYRIA / LEBANON)

## PSYCHOLOGY :

PR. KADRI HEFNY (EGYPT)  
 PR. ABD. IBRAHIM (KSA)  
 DR. BECHIR MAAMRIA (ALGERIA)  
 DR. BOUFOULA BOUKHMIS (ALGERIA)  
 DR. NABIL SOFIANE (YEMEN)  
 DR. ABDELHAFEDH EL-KHAMRI (YEMEN)  
 DR. MUSSAED NAJJAR (KUWAIT)  
 DR. ADNENE FARAH (JORDAN)  
 PR. SAMER RUDWAN (SYRIA/OMAN)  
 DR. SAWSSAN DJALABI (IRAQ)  
 PR. OMAR KHALIFA (JAPAN/ SUDAN)  
 PR. KHALED FAKHRANY (EGYPT)

## JOURNAL SECRETARY :

IMEN FEKI &amp; SALWA WERTENI

## مجلة شبكة العلوم النفسية العربية

مجلة فصلية طب نفسية و علم نفسية محكمة

نحو تعاون أكاديمي طب نفسي و علم نفسي عربي

إصدار مؤسسة سيزن كمبيوتر



رئيس التحرير د. جمال التركي (تونس)  
 الرئيس الشرفي أ.د. يحيى الرخاوي (مصر)  
 المستشار ونائب الرئيس أ.د. محمد أحمد النابلسي (لبنان)

## الهيئة العلمية :

## الطب النفسي :

أ.د. قتيبة جلابي (العراق)  
 أ.د. طارق عكاشة (مصر)  
 د. غيثاء الخياط (المغرب)  
 د. وليد سرحان (الأردن)  
 أ.د. الزين عمارة (الإمارات)  
 أ.د. أديب العسالي (سوريا)  
 د. حسان المالم (السعودية)  
 د. خليل فاضل خليل (مصر)  
 أ.د. عبد الرحمن إبراهيم (سوريا/ لبنان)

## علم النفس :

أ.د. قذافي حفني (مصر)  
 أ.د. عبد الستار إبراهيم (السعودية)  
 د. بشير معمري (الجزائر)  
 د. بوفولة بوخميس (الجزائر)  
 د. نبيل سفيان (اليمن)  
 د. عبد الحافظ الخامري (اليمن)  
 د. مسعود النجار (الكويت)  
 د. عدنان قرح (الأردن)  
 أ.د. سامر رضوان (سوريا/ عمان)  
 د. سوسن شاكر الجليبي (العراق)  
 أ.د. عمر هارون الخليفة (اليابان/ السودان)  
 أ.د. خالد الفخراي (مصر)

## سكرتيرية التحرير :

إيمان الفقي و سلوى الورتاني

<b>5</b>	<b>الملف : التحليل النفسي والذات العربية...من التنظير الى الممارسة</b>
5	التحليل النفسي والذات العربية...من التنظير الى الممارسة -عبد الهادي الفقيير
8	نمــن "فروبيـد" و"الآن" -يحيى الرخاوي
17	آيـة الاستئـذان والمشمـد الأطـبيـي -أحمد المطيلبي
29	حوار مع جاك لاكان أفي بعض قضايا التحليل النفسي -عبد الهادي الفقيير
34	حوار مع فروبيد -قاسم حسين صالح
44	AU-DELÀ DU PRINCIPE DE LA CULTURE -سليمان بوفردة
55	LE SYMPTOME EN MOUVEMENT -عدنان حب الله
58	LA PSYCHANALYSE ET L'UNIVERSITÉ -عبد الهادي الفقيير
61	ORIENT-OCCIDENT, UNE QUESTION DE LOGIQUE -كريم جبايلي
<b>68</b>	<b>إصدارات في الملف...</b>
68	التحليل النفسي وقضايا العالم الثالث - فرج أحمد فرج
74	مدخل إلى التحليل النفسي اللاكاني - عبد الله عسكر
<b>77</b>	<b>قراءات في الملف</b>
77	العرب فكرة النفس عند العرب وموقعها في التحليل النفسي -عدنان حب الله
77	العلم والدين والتحليل النفسي -عدنان حب الله
79	التحليل النفسي من الرجولة إلى الأنوثة -عدنان حب الله
80	مصير الصدمة: الحداد على الذات أو كيف يتم التسليم أو الرضى؟ -عدنان حب الله
80	الإسلام والتحليل النفسي -رجاء بن سلامة
82	الإخصاء ورفضه -رجاء بن سلامة
83	فني الوضعية النكوصية -رجاء بن سلامة
85	تفسير الأحلام لسبخون فروبيد -مصطفى صفوان
85	أخفاقات التحليل النفسي -تركي على الربيعو
88	الظاهرة الأصولية و مزالق التحليل النفسي -تركي على الربيعو
<b>90</b>	<b>تكريم / HONORING</b>
90	أ.د. محمد غربال... بصمات لامتدحى وإضافات علمية مميزة
92	DIFFICULTES DE COMPREHENSION DU MALADE MENTAL NORD-AFRICAIN EN FRANCE
101	أ.د. عبد الوهاب المسيري... رجل أدرك سر العبوة
103	فرويد بين الحضارة الغربية الحديثة والقبالة اليهودية القديمة
<b>112</b>	<b>أبحاث ومقالات/ PAPERS &amp; ARTICLES</b>
112	الإنسان: القتل بالإهانة، عن الوعي بالذات، فالكينونة... فالكرامة -يحيى الرخاوي
119	التربية المعرفية كإطار جديد لسيكولوجية الإرشاد في العالم العربي -الغالي أحرشواو
128	عوامل الفعل الانحرافي ذي الدافع الإسلامي في الجزائر -بوفولة بوخميس
132	زيادة معدل الذكاء القومي في السودان في الفترة 1964-2006 -ع. الخليفة، س. الواحد، ف. الرضى
138	عمالة الأطفال وتأثيرها على صحتهم النفسية في قطاع غزة -س. إ. محمد مطر- م. ثابت
153	اثر النوع على النجاح والفشل في الإنجاز الأكاديمي العقلي -شعبان احمد فضل
158	الغارات الوجودية الإسرائيلية وعلاقتها بالوضع النفسي والانفعالي للأطفال -فضل خالد أبو هين
170	الانعكاسات النفسية والسلوكية لنظام العمل بالمناوبة (8 X3) -بشير لعريبط
177	إعاقة الأطفال السمعية وأثرها على الصحة النفسية للوالدين -ر. معاري- م. ثابت
190	عوامل الخطورة المؤدية للشذوذ الجنسي -ع. إبراهيم آل علي
201	التلووث السمعي وتأثيره على الانسان -أحمد فخري هانسي
205	الدور العراقي في الطب النفسي: منظور تاريخي -مها سليمان يونس
208	دور المكتبة الجامعية في ظل التطورات التكنولوجية -نادية بعبيع
215	RELIGIOUSNESS, ANXIETY AND SALIVARY CORTISOL IN EGYPTIAN MOSLEM MOTHERS OF LEUKEMIC CHILDREN -منير فوزي و زملاءه
223	APPLICATION OF PROGRESSIVE MATRICES IN THE SUDAN -صلاح الدين فرح عتالله

- 226 COPING STRATEGIES OF TRAUMATIZED CHILDREN LOST  
THEIR FATHER IN THE CURRENT CONFLICT - موسى ثابت و زملاءه
- 238 RECOGNITION OF FACIAL EXPRESSIONS WITH REFERENCE TO AGE & GENDER  
- عدنان عديل، أ. زفار
- 245 GENERAL OVERVIEW OF TRADITIONAL HEALER PRACTICES IN  
RELATION TO MENTAL HEALTH IN SUDAN - إيهاب علي سوركاتي

## 249 قراءات : أبحاث... مقالات... حوارات... ..

- 249 علم النفس و جائزة نوبل - قدري حفني
- 250 التحدي ل النفسى للمزاج 11 - 2 - قدري حفني
- 251 رؤية الفكر المخالف ضرورة و متعة - قدري حفني
- 252 عالم ينهار و عالم يتشكل - قدري حفني
- 253 فني حبيب كتب في 1 - قدري حفني
- 254 بيوت السموم والأرض - قدري حفني
- 254 الوعي بأسباب الظلم شرط لمقاومته - قدري حفني
- 255 الدراسات النسائية بين ثلاثة خطابات المستيري، الجامعي، النفسي - أنيسة الأمين مرعي
- 257 العلاج النفسي بين الدين و علم النفس - سلمان كيشوش
- 260 الإبداع لدى الأطفال - أحمد فخري هاني

## 262 مراجعة كتب / BOOKS REVIEW

- 262 العلم والثقافة والتربية: روايات استراتيجية للتنمية العربية - الغالي أحرشواو
- 270 المذهب الرومانسي بين الفلسفة و علم النفس - فارس كمال نظمي

## 277 مراجعة مجلات / JOURNALS REVIEW

- 277 ملخصات المجلة الإلكترونية لشبكة العلوم النفسية - م 04 العدد 17
- 287 الثقافة النفسية المتخصصة - م 18 العدد 71
- 292 علم النفس 2007 - العدد 73-74

## 300 انطباعات / APPRECIATIONS

- 300 أطباء نفسانيون وأساتذة علم النفس

## 305 مؤتمرات نفسية / PSY CONGRESS

- 305 الأيام العلمية لجمعية الأطباء النفسيين الإستشفائيين و الجامعيين - تونس
- 306 المؤتمر السنوي الخامس لقسم علم النفس بجامعة طنطا - مصر
- 307 العلاج المعرفي السلوكي - السعودية
- 309 المؤتمر الحادي عشر لإتحاد الأطباء النفسيين العرب - سوريا
- 311 المؤتمر العاشر لإتحاد الأطباء النفسيين العرب - مصر
- 318 ملتقى الطبي الفرنسي - المصري الخامس - القاهرة
- 320 مؤتمر الإسكندرية الدولي الخامس للطب النفسي - القاهرة
- 322 المؤتمر 27 للجمعية الفرنسية المغاربية للطب النفسي - مراكش
- 324 المؤتمر الثاني للرابطة العالمية لعلماء النفس المسلمين - الإمارات
- 329 المؤتمر الإقليمي العربي الثالث حول حماية الطفل - السعودية
- 331 ندوة: أقسام علم النفس في مؤسسات التعليم العالي السعودية - الرياض
- 333 مستشفى الطب النفسي - السعودية
- 337 أجنحة المؤتمرات النفسية - 2008

## 340 مصطلحات نفسية / PSY TERMINOLOGIES

- 340 المعجم الإلكتروني للعلوم النفسية العربية "ت" ( الإصدار العربي)
- 344 (English Edition) " D " E.DICTIONARY OF PSYCHOLOGICAL SCIENCES
- 348 (Edition Francais) " D " E.DICTIONNAIRE DES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES

## التحليل النفسي والذات العربية... من التنظيم إلى الممارسة

افتتاحية الملتقى

عبد الهادي الفقيه - التحليل النفسي - فرنسا / المغرب

abdelhadi.elfakir2@freesbee.fr - elfakir@univ-brest.fr

ثورات فكرية ثلاث هزة الإنسانية هذا وأسدت ضربات قسوى لتجربها وتعنتها النرجيسيين: فتلك أولا الثورة الكوبيرنيكية التي أنزلت الأرض درجات من مقام المركز بين السماوات. وبعدها ثانيا الثورة الداروينية التي نزعته عن الإنسان تفوقه المزعوم والمفتري على سائر المخلوقات. وثالثا يأتي دور الثورة الفرويدية التي زعزت ثقة الأنا العظامية بنفسه. هذا الأنا الذي شد مادعى ويدعى بسيادته الواعية والمتعالية على كل أنماط وأشكال العطاءات الفكرية. فها هو ذا رقا للشعور ذاك السيد الأجل والأعظم في دار الأفكار والأفعال الإنسابية؛ الطيب منها والخسيء، الرفيع منها والمتدني، الشاذ منها والقويم. إن أكتشف فرويد لآليات اللاشعور وللقوانين التي تحركها وتنظم سيرها فتح أبوابا ونوافذ جلى أمام الإنسانية مكنتها وما زالت تمكنها من إستجلاء أدق وأعمق لمكوناتها الأنتروبولوجية ومن إدراك أفصح لإمكاناتها العقلية والإبداعية.

ففي إثر هذا الإكتشاف تعمقت في جل أنحاء الأرض البحوث الإنسانية والاجتماعية وتعددت أبعاد ومجالات العطاءات الأدبية والفنية ووجدت بكثير من الدقة والجديّة النظريات ومناهج التنقيب حول مسببات الإختلالات العقلية و الإختلافات السلوكية، فردية كانت أم جماعية. ولم يكن مثقفوا العالم العربي في تراجع عن الاستفادة والإستنارة بهذا الإكتشاف بل إن نصيبا وافرا من بينهم قد حذا في ذلك حذو جل مثقفي الأقطار التي استنارت بضياؤه واستفادت برشده. فمنذ زمن كثبُ ومقالات عدة نشرت وفرضيات شتى من هذا المنظور طُرحت وعُرضت وفحاويها نوقشت. فحاول بعض المجتهدين العرب التقريب بين النظريات والمفاهيم التحليلية وبين المعطيات الإنسانية والثقافية المركزية لحضارتنا العربية والإسلامية وبعضهم حاول تطبيق المفاهيم التحليلية على الشخصية العربية لدراسة مختلف جوانبها وأنماط علاقاتها بأوساطها ومرجعياتها والبعض الأخر قصد الإستعانة بما قدمه هذا المنظور من جديد وجدي في تفهم وعلاج الإضطرابات النفسية. إنها اجتهادات جلى تحويها كتب ومجلات لا عد لها تذخر بها مكتبات لاحصر لها بسائر أقطار العالم مما يستحيل التذكير بها هنا ولو باقتضاب كبير. فكل أمني أن يكون ملف هذا العدد مجلة شبكة العلوم النفسية العربية لبنة من اللبنة التي تم وضعها واحدة واحدة من أجل أستخلاص كنه هذا الإكتشاف حتى تثمر شجرته في جل أرجاء أوطاننا.

ليكن في العلم أن فرويد لم يتوصل الى هذا الإكتشاف وهذه الحقيقة الجلى إلا بعد جهد وفير من الإجتهد الفكري والأستبطان الذاتي والعمل العبادي، وبالأخص، عندما أمرته إحدى مريضاته المسماة إيمي فون ن. - خلال إحدى الجلسات العلاجية الماقبل تحليلية والمركزة على التنويم والإجماء - بالامسك عن كثرة الكلام، راجية منه الإنصات قدر المستطاع الى ما تود الأباحة به بدون انقطاع. آنذاك اعترف فرويد، بكل التواضع المعهود له، بأنه تلقى هاهنا الدرس الذي غير مجرى حياته العلمية والعملية. فأصبح بعد ذلك يلجم فمه أكثر من حين وينصت أكثر مما يتفوه متأهبا لإستقبال كلام مرضاه المباح، كلما يسترسل بين داله ومدلوله في تسلسلها الدائب. وبهذا المنحى فقد اقتفى فرويد طريقا مغايرا لكل زملائه، أطباء ومعالجين، الذين بقوا وما زالوا يتأرجحون بين الوعظ والوعود. فهم، في تغافلهم الدائب والمصر لأكتشاف فرويد هذا، لم ولن يتوانوا عن فتح أفواههم تجاه مرضاهم مرة بالأمير وأخرى بالنهي وثالثة بالعتاب ورابعة بالعقاب حتى...، واصدين بذلك أفواه هؤلاء ورافضين سماع أنين كلمهم المكتوم في طيات كلامهم المُجهض والمقهور. وذلك أيضا حال كل خبير مُدع لا يتوان في استعمال روائزه وقياساته المتعددة المداخل والمتسلسلة المداخل والمتباينة الأشكال والبذائل كي يقتحم قلعة المرؤوز الدفاعية فيسير بعلمه التنجيمي عقرها ويملي مكنونها مجزءا ومُعلبا ومُرَقما على مريضه المنبهر والدهوش. في هذا القبيل تحضرنى قصة ذاك الإختصاصي الأمريكي في القياس النفسي والذي خط رسالة الى فرويد عارضا عليه تقسيم الرغبة الى وحدات قياسية

ومقترحا تسمية الوحدة بإسم فرويد، تكريما له وإجلالا به. فما كان من هذا الأخير إلا أن أجابه قائلاً فيما أذكر: "جازك الله خيراً زميلي الفاضل على هذا العرض الطيب وإن كنت أنا بغير خبر بشؤون الفيزياء. فلك مني أفضل الشكر. إلا أنني أفضل أن أموت ورغبتي غير مقاسة ولا محصاة."

ومن ثم، فما هذا الأنا العارف الذي يتشوق ويتسيد به جل خرائنا إن هو في الحقيقة إلا عبد مسود يئن تحت سطوة اللاشعور الذي هو فعلاً سيد السادات بقدر ما يجتفي عن النظر إليه ويمتنع عن القبض به ويجتال عن السطوع عليه. فمهما حالت إليه المعارف العلمية من شماعة للتذليل به ومهما بلغت المنهجيات العلاجية التطويرية منها أو الإنضباطية من جدة وتقنية لإغفال تواجده أو لإبعاده أو لإغلاله وتكبيله، فهو دائماً وأبداً أبعد من تناولها وأجل من اعتباراتها، يمازحها مرة ويمازحها أخرى مصراً على إلقائها الضربة القاضية في حلبة الرمزية الدلالية اللامتناهية الأبعاد والحدود. وذاك ما تألق به نجم الخطاب الهستيري في كل الرحاب والأزمان. فهذا الأخير، بشكاويه المتعددة وطلباته المتكررة، يعمل جاهداً على الرفع والإعلاء أولاً بمعارف الخبراء، ولو كانت خوفاً، إلى أعلى القمم ليلقى بها ثانياً أسفل سافلين، فتراه دائماً لها بقدمي المتعالي المتكرر.

فما هو التحليل النفسي ياترى وما يميزه؟ لقد عرفه فرويد بأنه **أولاً سبيل لسبر واستجلاء السرورات والدوافع اللاشعورية**، وهو ثانياً **طريقة لعلاج الإضطرابات النفسية** لا يتم أفلاجها إلا بإعتماد وتبعية هذا السبر والإستجلاء للسرورات اللاشعورية، وهو ثالثاً **جهاز مفاهيمي** يُمكن من تأطير المعطيات العيادية تأطيراً محكماً ويمكن من تسيير الممارسة التحليلية تسييراً دقيقاً ورزيناً. إن هذا التعريف الذي أسده فرويد للتحليل النفسي يرتكز على أبعاد ثلاثة يمكن تشبيهها، إن صح القول، بملقات ثلاث مشدودة ومربوطة فيما بينها بواسطة حلقة رابعة لامناس منها. **أنها رغبة اخلل النفسي في استرسال الإكتشاف الفرويدي** وإعادة تجريب فعاليته لدى كل فرد يود الإستعانة به لإستجلائه حقيقة تكوينته اللاشعورية. فرغبة اخلل النفسي التي تم إبرازها وتنقيتها عبر تحليله النفسي لذاته بمعونة محلل متمرس، هي التي ستشدد شدا جوانب التحليل النفسي بما فيها من بحث منهجي دقيق ومن علاج فعال ومن تنظير محكم وهي التي ستعطي قيمته الحقبة المرتكزة على قول المتحلل الصائب المتكئ على إنصات اخلل الدائب.

فعلى هذا الأساس قطع التحليل النفسي أواصر القربي بالعلاجات التطبيبية والسلوكية بمختلف أنماطها. فهذه العلاجات لا تعبر اهتماماً للعلاقة المتميزة التي لا محالة تربط المريض بالحلل والتي سماها فرويد بالعلاقة التحويلية. فإذا كان اختصاصي الأمراض العضوية لا يعبر هذه العلاقة أي اهتمام معتبراً عمله تقنياً وموضوعياً محضاً، وله في ذلك أجدر الحق، فإن المعالج السلوكي يحدو هذا الأخير ويقتفي خطاه غلطا وضللاً إذ يعتبر أن الأعراض النفسية أو النفسجسدية إنما هي أصلاً محض اختلالات كيميائية تفرز سلوكيات معوجة وأفكار غير صائبة يجب تعديلها وتقويمها. أما اخلل النفسي فإنه يعبر هذه العلاقة انتباهاً بالغاً ويضعها محل الصدارة في اهتماماته، ذلك أن الأعراض النفسية في منظوره هي بمثابة كلام مبهم ينم عن دلالات في انتظار تبيان كنهها وألغاز غامضة تتوحي فك رموزها حتى يتم إبراز موضوع الرغبة الحق والمردوم تحت طبقات رواسبها. إلا أن هذا التجلي وهذا الفك ليس بمجاصلين إلا برضى من المريض المتعالج ويعمل مسترسلاً، شجاع وصبور منه. فالرغبة هذه هي في فوران دائم كالبركان، تتمد تارة وتئن مرات، متحدية ومتجاوزة للعلاجات المنجزة والمعدة سبقاً، سواء كانت تلك النصائح المتعالية والمبتوثة من أعلى المنابر، دينية كانت أم علموية، إذ تقصد غفير الناس ولا تسدي نفعاً لفرد بالذات، وسواء كانت روائز قياسية أو إسقاطية مجهزة للتنبؤ بالقفزات الشيطانية للعفاريت النزوية وسواء كانت برامج علاجية مختبرية، سلوكية أم بيداغوجية، مقولبة أصلاً حول نماذج من سلوكيات الكلاب والفئران.

فالتحليل النفسي إذن هو علاج يجد من آلام الاعراض المرضية فيزيل من شدتها ويخفف من وطأتها. ومن أجل بلوغ هذا القصد وتوطيده فإن التحليل النفسي لا يقتصر على ذلك. بل إنه يساند المريض على الإحاطة بهوماته اللاشعورية، المكبوت منها واللامكبوت، وما تغلفه وتغطيته من المواضيع الشبقية التي تم للمريض ابتغاؤها والتوحد بها إلى حد إتلاف ذاته. مما جعل هذه الهومات وهذه المواضيع من الأهمية بحيث تصيغ للعرض المرضي شكله في ثباته وتصلبه وتغذيته بالقيمة الزائدة من الألم المقترح والممتع في أن.

فالفارق شاسع إذن بين ذاك الإختصاصي النفساني أوزاك المعالج السلوكي أو البيداغوجي الذي يضع نفسه بمنصب العارف فعلا بما يجب فعله حتى يعفي المريض من تفاقم سلوكه واختلال ذهنه، فنراه تارة يأمره وتارة يصدّه عن هذا السلوك أو ذاك التفكير، وبين المحلل النفسي الذي يعمل جاهدا على عدم تجاوزمكانة المفتَرَض فيه عارف. فهو بالفعل، وإن كان قد حصل على علم وافر، دقيق وعميق في مجال تخصصه فإنه مع ذلك غيرعارف البتة بما قد يدور في ذهن مخاطبه بخصوص التجارب الحياتية التي غدت أعراضه سلوكية كانت أم ذهنية ومخصوص الذوال اللغوية التي حاكت ألبسة هذه الأعراض. فهو أن كان يمتلك علما نظريا وتقنيا لاريب فيه، فهو يعلم كل العلم أن لاعلم له إلا بما يَكُنْه اليه وما يبّحّ له المريض المتحلل بمحض أرائده عن المعطيات اللاشعورية التي بنت كافة أعراضه بل وحتى مصير حياته ككل. فإن كان فوق كل علم عليم، فما هذا العليم إن هو إلا المريض نفسه والذي لا حول ولا قوة لنا الا بما يعلنه أو يخفيه قصدنا. فلا علم لنا إذا إلا بما يبديه أو يضمّره المريض المتحدّث والمتحلل في حضرتنا. فعلمه هو العلم الذي لاريب فيه وبصحيحه أو كاذبه يقتدي المحلل الى حقيقة الرغبة لديه، إلى حقيقة الرغبة القابضة في غياب اللاشعور وما ينجم عنها من تطلعات قد تحبّط ودوافع قد تردّع حسب ما يتقبله الأنا وفقا لمقاييسه وحاجاته الخاصة في تضامنها او تنافرها مع القيم السائدة والتي لاحالة متقلبة ومتغيرة انطباقا لمطلبات الحقب والرحاب.

## ARABPSYNET DICTIONARIES



[www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Dict.htm](http://www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Dict.htm)

## ARABPSYNET PAPERS SEARCH

By Arabic, English & French words



[www.arabpsynet.com/paper/default.asp](http://www.arabpsynet.com/paper/default.asp)

Form Add Papers (For Subscribers)

<http://localhost/paper/PapForm.htm>

## ARABPSYNET DICTIONARY

ePsydict Net  
English Edition

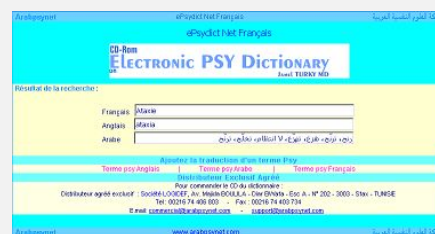


Search Arabic & French Words With PsyTerm English Translate

[www.arabpsynet.com/eng/rech\\_eng.asp](http://www.arabpsynet.com/eng/rech_eng.asp)

## المعجم النفسي الشبكي

الإصدار العربي  
ePsydict Net Arabe



Search French & English Words With PsyTerm Arabic Translate

[www.arabpsynet.com/ar/rechar.asp](http://www.arabpsynet.com/ar/rechar.asp)



**"نحن" وفرويد "الآن"**

عن فرويد وتفسير الأحلام ثم تشريح الشخصية .

أ. د. يحيى الرخاوي    الطب النفسي، القاهرة - مصر

yehiarakhawy@yahoo.com – www.rakhawy.org

**الفصل الأول: مراجع مدمجة \***

**مدخل:** لكل نظرية علمية عمرها الافتراضي، بحيث ينتهي دورها متى استنفذت أغراضها، هذا إن لم تجدد نفسها، فإن فعلت فإنها قد تصبح نظرية جديدة رغم احتفاظها بالاسم، وقد يحتاج الأمر أن تغير من اسمها الأصلي، حتى يتنوع الخلط.

نفس الأمر يمكن أن ينطبق على مناهج البحث، والأيدولوجيا.

وربما الحضارات.

النظريات ليست حقائق.

والفروض ليست نظريات.

والحقائق غير موجودة أصلا في عالم متغير.

الحقيقة الثابتة أو المطلقة لا وجود لها. الحقيقة هي السعى نحوها بمنهج يعد بالوصول إليها (الأمر الذي لا ينبغي أن نتصور إمكان تحقيقه بمجرد الوعد به).

تظهر النظرية، وقد لا تتعدى كونها فرضا عاملا، في وقت بذاته، حاجة الناس إليها، ثم تؤدي وظيفتها سلبا وإيجابا حتى يتخطاها الناس. ثم تتضاءل وتراجع، وتموت إلا ما دخل منها ليتكامل مع ما جاء بعدها ليحتويها.

ما زال الجدل دائرا حول نظرية فرويد في مجتمعات لم تعد تحتاج إليه مثلما كان الحال في السابق.

**مثلا:** في كتاب ظهر مؤخرا سنة 2000 تأليف كولين ماكجين عن نظريات فرويد قام مؤلفه بنقد وتفنيد لفرويد ونظرياته من أسطح ما يمكن. كان هذا النوع من النقد مقبولا وقت ظهور فرويد وفي مواجهة الطغيان - المبرر وغير المبرر- لانتشار نظريته، لكن أن يظهر مثل هذا النقد بعد مرور هذه العقود وقد اختبرها الزمن تطبيقا علاجيا، وإبداعا، وممارسة يومية، بنفس المبررات التي نقدت بها باكرا، فهذا ما شعرت أنه يحتاج إلى وقفة موضوعية لنقد النقد.

**أين موقفنا (وموقعنا) نحن من فرويد ونظرياته الآن، خاصة وهي ليست بعيدة عنا؟ بل لعلها أقرب إلينا منهم في الوقت الراهن بعد أن تحطت المجتمعات الغربية والمتقدمة المرحلة التي احتاجت ظهور هذه النظرية وبررت انتشارها؟ ذلك باعتبار أننا متخلفون عنهم، وبالذات فيما يختص بموضوعنا اليوم.**

نحن نعيش حقبة تقابل الحقبة التي انتشر فيها الفكر الفرويدي، وأدى وظيفته آنذاك، قبل بداية العد التنازلي لأخساره، بل لعلنا نعيش فترة أسبق حتى من العصر الفيكتوري الذي كان له الفضل في ظهور وانتشار الفكر الفرويدي كنفيس. ولعل هذا هو ما يبرر استمرار هذا الفكر وازدهاره في تفسير حياتنا وإنتاجنا الفني، خاصة في جانبه التبريري، وغلبة الختمية السببية في تفسير كثير من نواحي سلوكنا وبعض ثقافتنا حتى الآن.

**لماذا فرويد؟ ولماذا التحليل النفسي؟**

**من وجهة نظر السيرة والتاريخ يوجد:**

(1) فرويد قبل التحليل النفسي: (!!)

( )

" The Project "

)

(

- (2) فرويد الباكر:  
( ) - - - - -
- (3) فرويد المتأخر:  
( ) - - - - -
- (4) فرويد بعد فرويد:  
( ) - - - - -
- إنك إذا قلت فرويد،  
( ) - - - - -
- هذا القارئ قد يستقبل "ما هو فرويد" بشكل مختلف،  
حسب الشائع فعلا، ومن أمثلة ذلك:
- 1- ( )
- 2- ( )
- 3- ( )
- 4- ( )
- 5- ( )
- 6- ( ) !!
- 7- ( )
- 8- ( )
- فأى فرويد من هؤلاء نتناوله بالنقد ونحن نتكلم عنه، وماذا فعل كتاب كولين ماكجين الذي أشرنا إليه وسنتناول بعضه هنا حالا؟
- تناسب المرحلة التاريخية، وانتشار النظرية:
- علينا أن نسأل أنفسنا بالتّتيب:
- (1) ( )
- (2) ( )
- ( )

تذكرة برووس مواضيع ما لحق بفكر فرويد منذ كان: (6) " المنطلق":

"علم النفس الإنساني" ( ) :

( Self actualization )

( Self Expansion ) :

(7)

(1) انشاقات بدأت في حياته وعلى عينه ) :

(2) تطوير وتعديل لأفكاره )

( Post Freudians & Neo-Freudian )

( )

(Transpersonal Psychology and Psychiatry)

(8)

(3) إنكار تام وهجوم ضار

( )

(4) تجاوز إلى ما هو أبعد من فكره, )

(9)

( )

( )

Archetypes

(5) تواصل التجاوز

( )

Structural analysis

.Transactional analysis

## الفصل الثاني : علم وشائج

فيما يلي نواصل تقديم بعض ما يصل إلى ناسنا, في ثقافتنا الخاصة, على أنه فرويد في الممارسة الحياتية وهو ليس بالضرورة كذلك:

(1) يرادف الكثيرون منا بين ما هو فرويد, وما هو تحليل نفسي, مع أن التحليل الفرويدي لم يعد إلا أحد أشكال التحليل النفسي.

(2) يخلط الكثيرون أيضا بين التحليل النفسي وبين أي علاج للمرض النفسي بما في ذلك الطب النفسي خاصة إذا لم يستعمل الطبيب العقاقير أساسا, ولا يقتصر ذلك على العامة بل يمتد إلى مهنيين ومثقفين وعلماء وأطباء أعصاب, وربما أطباء نفسيين.

(3) يترادف اسم فرويد مع ما يسمى عند العامة "عقدة", أو "مركب Complex مما يجعلنا نبادر إلى المغلاة في تبرير سلوكنا "الآن" بما حدث من تثبيت خبرة سابقة عادة في الطفولة.

(4) تتأثر كثير من محاولات الإبداع بتصورات المبدع عما هو فرويد, وما هو تحليل نفسي, وما هو عقدة نفسية, تأثرا مباشرا, خذ مثلا في الإبداع الروائي (والقصصي) حين يغلب هذا الإلحاح لإثبات والتأكيد على سبب في الماضي مما ينتمي إلى الحتمية النفسية, ليفسر الأحداث اللاحقة, مما يترتب عليه مسخ وتسطيح العمل الفني برمته. أحيانا يقع هذا في إطار ما يسمى ربط المقدمات بالنتائج, وأحيانا يتناول ضمن ما يسمى "عقدة" الرواية أو المسرحية, ثم حلها, الأمر الذي يعتبر عائقا لأصالة الإبداع وغائيته الأعمق والتي تشمل توليد حركيته إلى ما تنطلق إليه. ناهيك عن الظهور المباشر لمثل هذه المحاولات التافهة بحضور طبيب نفسي أو محلل نفسي بشكل فج وجاهل في كثير من المسلسلات والمسرحيات والأفلام.

(بلغ من إلحاح هذه الحتمية النفسية أن تقوم بتحديث جرائم ربا وسكينة في "مسرحية ربا وسكينة" الجميلة للفنانين المتحدين- حين عمد تحديث النص إلى تبرير جرائم ربا وسكينة بتفسير حتمي سطحي سخيف (زوجة الأم تقتل أمهما في الصعيد) الأمر الذي لم يكن يتطلبه النص أصلا إلا استجابا لتعاطف ليس ضروريا مع سهير البابلي وشادية, لماذا!!!)

(5) وفي مجال النقد الأدبي كثيرا ما تحتل القراءات النفسية وخاصة ما يسمى النقد النفسي, إلى ما هو تحليل النفسي, فيقرأ الناقد المتن وكأنه يترجم النص إلى أجدية فرويدية جاهزة وقادرة, وأحيانا مستبعدة.

كل هذا وغيره يجعلنا نتساءل ليس فقط عن فرويد الآن، ولكن أساسا عن موقعنا منه؟ ما تبقى لنا من فكره، وإلى أي مدى أسأنا ونسيء فهمه؟

كيف نناقش هذا الذي تبقى؟

كيف نقرأ من حاوروه؟ لنأخذ منه، ومنهم ماذا؟

ونترك ماذا؟

فيما يلي محاولة موجزة لتقديم خطوط عريضة لمراحل تطور فكر فرويد وما يقابلها، وما بقى منها، وما علاقتها بالفكر النفسي والطب النفسي الأحدث.

## أولا: فرويد عالم الباثولوجيا المرضية

High Energy Bond

" "

( )

The Project

• الأول:

• والثاني:

التعقيب:

( )

• والثالث:

)

المواجهة المواقبة المسئولية م.م.م:

(

ثانيا: الشعور والاشعور

" - " "

" ( ) "

ماذا تبقى من هذا "المشروع" الذي لم يلتفت إليه أحد؟

The Project

إن فرويد نفسه هو أول من يعلم ذلك، وهو بكل تواضعه وذكائه الخاص وتحايله أعلنها صراحة بقوله ". . . يميل إلى أنه قبيح لي أن أكتشف أكثر الأمور بداهة".

( )

).

إن الناس تعيش النظريات ثم

يكشفها العباقرة.

- - )

( )

شعور (

(

" " ( " )

قبل الشعور) (

الاشعور:

"... . إنني أشكك في مجمل فكرة الكبت الفرويدي وأراها محض خرافة بالرغم من شعبيتها (!!!)، لكن إذا كان الكبت فرضية غير مؤكدة، فيكون الحال كذلك من ثم، بالنسبة للاوعي الفرويدي حيث إنه يعرف بأنه حصيلة ما جرى كبته: فكرة إناء الفقايع العقلية خرافة أيضا، فالفقايع كلها تخرج بمجرد كونها"

Free Association

):

( (

!!!

التعقيب:

"ألقى

التعقيب

السلة بالطفل الذي بها "

: (لا تشتم القحبة تلهيك، وكل اللي فيها تجيبه فيك)، (إيش حاشك عن الرقص يا اعرج، قال قصر الاكمام) (ما قدرشي على الحمار اتشطر على البردعة)، (كله عند العرب صابون)...

Rationalization

Displacement

.Identification

إنه لولا هذا الكبت العظيم يخفى عيوب الإنسان عن نفسه، ويخفف من فداحة عرى وقسوة ما بالداخل، لما أمكن للحياة أن تستمر. (

"ورينا القوة، يا واد انت وهوه"، "لا يا عم سعيدة، دي البدلة جديدة"، (إيش حاشك عن الرقص يا اعرج قال قصر الاكمام". "ها ها ها سعيدة، يا بو بدلة جديدة".

): (

وحين يجثم السيد ماكجين نقده قائلاً بمنتهى الثقة "عليه إلا أنه : اسمه  
الثقة" "!!!"

لصاح شعور ظاهر مصنوع، وهذا هو ما قد يفسر أن القضايا، والعقائد، والتصريحات، والأرقام كلها عندنا محكومة بالإغلاق محسومة النهاية.

نحن في الحالة الأولى نستثمر سوء فهمنا لفكر فرويد لنعيش في ظلام استسلامي لما لا نعرف

ثم إننا في الحالة الثانية نقف ضد فرويد، من فرط اليقين الظاهر الثابت، الذي لا يسمح بأي احتمال آخر.

### الفصل الثالث: تفسير الأحلام، وتثريه الشخصية، وما هو الأنسب لنا!!!

في يوم الأربعاء 24 يوليو سنة 1895 كان فرويد يجلس في مطعم يمك بالسكين بيده حين هبط عليه ما حسبه أهم حدى في حياته، حتى أنه سجل التاريخ حفراً على مائدة الطعام، وقد عرض فرويد أمورا كثيرة بسيطة وصحيحة في هذا الشأن، مثل أن الخلم يحقق رغبة الخلم بشكل ما، وهو أمر قديم ليس لفرويد فضل فيه (الجعان يلم بسوق العيش)، أو مثل أن الخلم يجرس النوم، من حيث أنه يتضمن المثبرات التي تصل إلى مجال الخس فيقلبها حلماً حتى لا توقظ النائم. كذلك قدم فرويد أفكاراً أعمق مثل أن ثمة مستويين للخلم، الكامن والظاهر، كما تناول العلاقة بينهما بشكل رائع. وأيضاً استطاع فرويد أن يجد ما أسماه "العمليات الأولية" باعتبارها عمليات كلية متداخلة هلامية يتصف بها كل من الخلم والجنون، تستعمل فيها التكثيف والإزاحة وفرط التداخل والرمزية بعيداً عن الواقع. وقد قابل هذه العمليات بما أسماه العمليات الثانوية، وهي التي يستعملها الفكر الناضج أثناء اليقظة بما يسمى المنطلق المسلسل الذي يجثم "مبدأ الواقع"، ويكون في متناول النقد والمراجعة. هذه هي بالإضافة الأهم وراء حدى فرويد ورؤاه لتفسير الأحلام، وإن كان هو شخصياً لم يضعها على قائمة كشفه. فقد تصور أن كل ذلك يخدم تفسير محتوى الخلم أكثر من تقدير دوره في وضع وظيفة عملية الخلم ذاتها - بغض النظر عن محتواه - في مكانها الصحيح.

### التعليق

نبدأ بالرد على ما أورده ماكجين قائلين:

إن النشاط الخالم أثناء النوم هو أهم من النوم نفسه، وكأننا ننام لكي تسنح لنا الفرصة لنحلم، وليس كما قال فرويد - إننا نحلم لكي نستمر في النوم.

إن قراءة تفسير

( )  
2008-3-13 ( )

1"

مأخذنا أقدم في تسطيح الأحلام

( )

(Re patterning : )

"قراءات في نجيب محفوظ"2،

( )  
"أصداء الأصداء"3.

( هي بمثابة صمام

)  
أمن ضد الجنون،

- محتوى الحلم ينبغي أن يعامل مجذر شديد، باعتباره  
الجزء المتاح من إبداع مجهض،

( )

)

(

( )

ساحة لفرقاء، ( )	Primary ( )	اليقظة العادية، العمليات ( Processes
EGO	Secondary ( )	الثانوية (= ) ( Processes
( )	(Tertiary Processes) "	"
مدرسة التحليل	مدرسة العلاقة بالموضوع، التفاعلاتي ( )	( )
-3-24 ) -	(4	2008
( )	:	:
( )	" " " " "	"
:"	-	"
"لا موضوع"	:	يعيب ماكين على فرويد هذا التقسيم بقوله:
الموقف ( )	الشيذوي (schizoid position)	"
( )	" / الآخر"	"
( )	:" (paranoid position)	التعقيب:
( )	:" ( )	:
( )	:" ( )	:
( )	(depressive position)	( )
فولاف يتكون ..	النفسي.	" " "
المدرسة الإنجليزية للتحليل	( )	في حالة من الشواش والغوضى.
( )	( )	:
( )	( )	-
ضد البيولوجي، بالإفراط في البيولوجية.	ينقصه التفكير	المنظوماتي الهراركي، ينقصه التبادل الحيوي الإيقاعي ينقصه البعد الجدلي الغائي النمائي،
( )	" "	
من منظور ثقافتنا !!		
( )	Individuation	Integrated Adult



وأخيراً:  
 فينوميولوجي  
 النيوروني في تركيب المخ البشري.

منظور  
 أساسها  
 " / "

عند (Ego) ، إن "الهو" عند فرويد هو طاقة فوضوية ضاغطة وليست ذاتا كلية متماسكة، كما أن الأنا الأعلى هو مؤثر خفي ليس له حق الظهور مباشرة أيضا.

يتبين من هذه العجالة أن النقد الذي يمكن أن يوجه إلى فرويد هو أن فكره كان قاصرا عن الاقتراب من منظومات الإنسان الكلية المرتبة هيراركيًا في تبادل إيقاعي متناوب، وليس بالضرورة متصارع، أو مهدد بالفوضى والتشتت، الأمر الذي ترتب عليه أنه اضطر أن يصيغ نظريته باختزال القوى الفاعلة إلى ما تحتويه وتعبر عنه "الأنا" الظاهرة الواحدة. من هنا لم يكن أمامه فرصة أن يرى مسيرة الولايف بين هذه الذوات المتباعدة، فالتحاورة، فالمتكاملة في ولاف نام مفتوح النهاية.

### وفى النهاية:

( )  
 " النظرية الإيقاعية التطورية"

- ظهر موجز له في مجلة "الكتب: وجهات نظر" (العدد الثاني والعشرين نوفمبر 2000- ترجمة وتقديم بدرالرفاعي

- \*\*يوميًا " الإنسان والتطور (العدد: 241) - 2008-4-28
- \*\*\*يوميًا " الإنسان والتطور (العدد: 242) - 2008-4-29
- \*\*\*\*يوميًا " الإنسان والتطور (العدد: 243) - 2008-4-30
- 1http://www.rakhawy.org/a\_site/everyday/history/Archef/13-3-2008.htm
- 2http://www.rakhawy.org/a\_site/art\_of\_writing/books/Keraaat\_Nageeb%20web/Content\_Keraaat\_Nageeb.htm
- 3http://www.rakhawy.org/a\_site/art\_of\_writing/books/Book\_Asdaa\_El\_Asdaa/Content\_Asdaa\_El\_Asdaa.htm
- 4http://www.rakhawy.org/a\_site/everyday/history/Archef/24-3-2008.htm

( )  
 ( )  
 - النظرية التطورية الإيقاعية -

(كتاب دراسة في علم السيكيوباتولوجي)

- Transactional Analysis ( )

(عدة منظومات بيونيورونية = حالات الذات Ego States - حالات للذات- حالات العقل .. إلخ).

الإنسان، واحد في لحظة بذاتها، هو كيان متكامل

إن هذا التعدد في الذوات هو نقلة نوعية، على بساطتها، تتجاوز فرويد بمراحل كما يلي :

بين النوم والحلم واليقظة  
 ثالثًا:

**Arabpsynet Jobs**



Arabic Edition: [www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Jobs.Ar.htm](http://www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Jobs.Ar.htm)  
 French Edition: [www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Jobs.Fr.htm](http://www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Jobs.Fr.htm)  
 English Edition: [www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Jobs.htm](http://www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Jobs.htm)

**Arabpsynet Jobs Demand**



Send Your Jobs Demand Summary Via This Form  
[www.arabpsynet.com/jobde/JobDEForm.htm](http://www.arabpsynet.com/jobde/JobDEForm.htm)

## آية الاستئذان والمشهد الأصلي

د. أحمد المطياحي أخصائي نفسي؛ تطوان، المغرب

## مقدمة :

لقد تضمنت الآية الثامنة والخمسون من سورة النور، وهي الآية التي تعارف عليها المفسرون بآية الاستئذان، أحكاماً شرعية ذات دلالات نفسية وتربوية وخلقية هي أدخل فيما يسمى اليوم بالتربية الجنسية. على أن الاطلاع على كتب التفسير واجتهادات الفقهاء والمربين قديماً وحديثاً بالمقارنة مع نتائج الدراسات النفسية المعاصرة بصدد مفهوم "المشهد الأصلي" يحملنا على الإقرار بأن الحكم المتعلق بالاستئذان في الأوقات الثلاثة التي نصت عليها الآية يحكم بضرورة اعتبار الجانب النفسي في الفهم والتأويل والتفسير.

ويهمني في هذا البحث أن أتوسع في النظر إلى آية الاستئذان بما يكشف عن مواطن الإعجاز فيها في ضوء المعارف النفسية المعاصرة. وأقصد بالإعجاز العلمي تحديداً ما ورد في الآية من وقائع أو حقائق خارقة للعادة في البيان أو الإدراك أو الفهم وقت نزول الوحي وما بعده، فيعجز الإنسان عن استكناه دلالاتها وأبعادها إلا أن يلجأ إلى المنهج العلمي القائم على القواعد والمبادئ المتعارف عليها وعلى رأسها الملاحظة والاستقراء والتجريب متى توافرت الشروط المناسبة للاجتهاد في البحث والتجديد في المنهج والإبداع في الفهم. وبهذا المعنى يتساقط مفهوم الإعجاز العلمي مع التفسير العلمي متى كان القصد بيان الآيات الدالة على عظمة الخالق وبديع حكمته وجليل صنعه وبلغ تدبيره خلقه في الأفق والأنفس، مع فارق أساس هو أن الإعجاز العلمي الحق يتخطى الكشف عن القوانين العلمية المتغيرة متوخياً الوقوف على السنن الإلهية الثابتة التي لا تقبل التبدل ولا التحويل.

وحسي هنا أن ألفت النظر إلى ما تنطوي عليه آية الاستئذان من إعجاز نفسي وتربوي وتشريعي خفي عن غير واحد من علماء التفسير قديماً وحديثاً. وقبل ذلك لا بد من استعراض جهود المفسرين في فهم الآية واستنباط قضاياها وأحكامها بنوع من التفصيل والإسهاب.

## آية الاستئذان :

## أسباب النزول

"يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم، وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلكم كذلك يبين الله لكم آياته والله عليم حكيم "





72»

71»

60»

73»

61»

74»

75»

62»

63»

64

65

66»

67»

76

68»

69

70»

تعليل حكم الاستئذان

77

78

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

204

205

206

207

208

209

210

211

212

213

214

215

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

237

238

239

240

241

242

243

244

245

246

247

248

249

250

251

252

253

254

255

256

257

258

259

260

261

262

263

264

265

266

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

288

289

290

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

301

302

303

304

305

306

307

308

309

310

311

312

313

314

315

316

317

318

319

320

321

322

323

324

325

326

327

328

329

330

331

332

333

334

335

336

337

338

339

340

341

342

343

344

345

346

347

348

349

350

351

352

353

354

355

356

357

358

359

360

361

362

363

364

365

366

367

368

369

370

371

372

373

374

375

376

377

378

379

380

381

382

383

384

385

386

387

388

389

390

391

392

393

394

395

396

397

398

399

400

401

402

403

404

405

406

407

408

409

410

411

412

413

414

415

416

417

418

419

420

421

422

423

424

425

426

427

428

429

430

431

432

433

434

435

436

437

438

439

440

441

442

443

444

445

446

447

448

449

450

451

452

453

454

455

456

457

458

459

460

461

462

463

464

465

466

467

468

469

470

471

472

473

474

475

476

477

478

479

480

481

482

483

484

485

486

487

488

489

490

491

492

493

494

495

496

497

498

499

500

501

502

503

504

505

506

507

508

509

510

511

512

513

514

515

516

517

518

519

520

521

522

523

524

525

526

527

528

529

530

531

532

533

534

535

536

537

538

539

540

541

542

543

544

545

546

547

548

549

550

551

552

553

554

555

556

557

558

559

560

561

562

563

564

565

566

567

568

569

570

571

572

573

574

575

576

577

578

579

580

581

582

583

584

585

586

587

588

589

590

591

592

593

594

595

596

597

598

599

600

601

602

603

604

605

606

607

608

609

610

611

612

613

614

615

616

617

618

619

620

621

622

623

624

625

626

627

628

629

630

631

632

633

634

635

636

637

638

639

640

641

642

643

644

645

646

647

648

649

650

651

652

653

654

655

656

657

658

659

660

661

662

663

664

665

666

667

668

669

670

671

672

673

674

675

676

677

678

679

680

681

682

683

684

685

686

687

688

689

690

691

692

693

694

695

696

697

698

699

700

701

702

703

704

705

706

707

708

709

710

711

712

713

714

715

716

717

718

719

720

721

722

723

724

725

726

727

728

729

730

731

732

733

734

735

736

737

738

739

740

741

742

743

744

745

746

747

748

749

750

751

752

753

754

755

756

757

758

759

760

761

762

763

764

765

766

767

768

769

770

771

772

773

774

775

776

777

778

779

780

781

782

783

784

785

786

787

788

789

790

791

792

793

794

795

796

797

798

799

800

801

802

803

804

805

806

807

808

809

810

811

812

813

814

815

816

817

818

819

820

821

822

823

824

825

826

827

828

829

830

831

832

833

834

835

836

837

838

839

840

841

842

843

844

845

846

847

848

849

850

851

852

853

854

855

856

857

858

859

860

861

862

863

864

865

866

867

868

869

870

871

872

873

874

875

876

877

878

879

880

881

882

883

884

885

886

887

888

889

890

891

892

893

894

895

896

897

898

899

900

901

902

903

904

905

906

907

908

909

910

911

912

913

914

915

916

917

918

919

920

921

922

923

924

925

926

927

928

929

930

931

932

933

934

935

936

937

938

939

940

941

942

943

944

945

946

947

948

949

950

951

952

953

954

955

956

957

958

959

960

961

962

963

964

965

966

967

968

969

970

971

972

973

974

975

976

977

978

979

980

981

982

983

984

985

986

987

988

989

990

991

992

993

994

995

996

997

998

999

1000

92

المشهد الأصلي بين فرويد وسيوك

(!!)

88

93

89

90

94

95 !!

!!

91

101

96

الدلالة الإعجازية لآية الاستئذان

97

98

عود على بدء

99

100



### هوامش

سورة النور (آية 56 و57 برواية ورش، و 58 و 59 برواية حفص).

<sup>2</sup> "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون" (سورة النور، آية 27).

<sup>3</sup> الفخر الرازي، ج. 24، ص. 28-29. فهذه الرواية أطول ما وقفت عليه في كتب التفسير. قارن على سبيل المثال مع ما ورد عند ابن الجوزي، زاد المسير، م. 5، ص. 373؛ وأبو حيان الأندلسي، ج. 6، ص. 471-472؛ والخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 738.

<sup>4</sup> كذا أورد اسمها عند الطبري والفخر الرازي. وأورده غيره بصيغ مختلفة كأسماء بنت مرثد (عند الخافظ الجوزي والقرطبي وابن كثير والشربيني)، وأسماء بنت أبي مرشد (عند الزمخشري) وأسماء بنت مرشدة (عند السيوطي).

<sup>5</sup> الفخر الرازي، ج. 24، ص. 29. قارن مثلا مع ما يورده كل من: ابن كثير، ج. 5، ص. 124-125، والسيوطي، ج. 5، ص. 101.

<sup>6</sup> ورد في النص المطبوع "يواقفوا" والصحيح ما أثبتنا.

<sup>7</sup> النيسابوري، ج. 3، ص. 328. انظر كذلك الرواية نفسها مع اختلاف يسير في ألفاظها: ابن كثير، ج. 5، ص. 124، والسيوطي، ج. 5، ص. 101.

<sup>8</sup> يقول ابن الجوزي: "روي عن ابن المسيب أنه قال: "قال هي منسوخة بقوله: "وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا"، وهذا ليس بشيء لأن معنى الآية "وإذا بلغ الأطفال منكم أي من الأحرار الحلم فليستأذنوا، أي في جميع الأوقات في الدخول عليكم كما استأذن الذين من قبلهم"، يعني كما استأذن الأحرار الكبار الذين بلغوا قبلهم، فالبالغ يستأذن في كل وقت، والطفل والمملوك يستأذن في العورات الثلاث" (نواسخ القرآن، ص. 201).

<sup>9</sup> البغوي، ج. 3، ص. 355.

<sup>10</sup> ابن كثير، ج. 5، ص. 124.

<sup>11</sup> قارن نص هذه الرواية لعكرمة عن ابن عباس مع ما أورده القرطبي (م. 12، ص. 303) في تفسيره مع الزيادة التي أثبتتها المحقق في نسخة ك "ولا نعمل بها!"

### خاتمة

- 32 لا يخفى أن سن التمييز غير متفق عليه، ولو أن أغلبية الفقهاء عملوا على تحديده في سن السابعة فما بعدها. وقد ذهب عبد الله ناصح علوان إلى تحديدها ما بين السابعة والعاشر، وهي السن التي "يلقن الولد فيه آداب الاستئذان وآداب النظر" (م. 2، ص. 387).
- 33 الماوردي، ج. 3، ص. 140.
- 34 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 31.
- 35 "قال ابن جريح: "قال لي عطاء بن أبي رباح: فذلك على كل صغير وصغيرة أن يستأذن"، مذكور في الطبري، م. 10، ص. 162.
- 36 أبو حيان. **التفسير الكبير**، ج. 6، ص. 471؛ وابن جزي الكلبي، ص. 478.
- 37 "أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في السنن عن ابن عباس في قوله: "ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم....." قال: إذا خلا الرجل بأهله بعد العشاء فلا يدخل عليه خادم ولا صبي إلا بإذنه حتى يصلى الغداة....."، مذكور في السيوطي، ج. 5، ص. 102؛ راجع أيضا الطبري، ج. 10، ص. 164.
- 38 الشوكاني، م. 4، ص. 50؛ كما يستخدم الطبري في موضع آخر لفظ "الصبيان الصغار"، انظر الطبري، ج. 10، ص. 163 و164.
- 39 انظر كذلك أبو حيان الأندلسي، **التفسير الكبير**، ج. 6، ص. 473.
- 40 الزمخشري، ج. 3، ص. 253.
- 41 "أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن في قوله: "والذين لم يبلغوا الحلم منكم" قال: أبناؤكم"، مذكور في السيوطي، ج. 5، ص. 103.
- 42 من غير أن يبينوا السن الذي يتمكن فيه الطفل أن يميز بين العورة وغيرها أو يعقل معنى الكشفة ونحو ذلك. أما في علم النفس الحديث، فمن المعروف أن سيجموند فرويد كان قد حدد المرحلة القضيبية ما بين سن الثالثة والسادسة، وتتميز هذه المرحلة بوعي الطفل بانتمائه إلى الذكورة أو الأنوثة. أما حديثا فقد ذهب المهمل النفسي روبير ستولر (1968) الذي اشتهر بأبحاثه المتخصصة في هذا الشأن إلى أن الوعي بالهوية الجنسية لدى الطفل يبدأ قبل هذا السن.
- 43 القرطبي، م. 12، ص. 304.
- 44 انظر على التوالي الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 638، وحاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين وتفسير الجلالين، م. 3، ص. 146.
- 45 الطبري، م. 10، ص. 162.
- 46 أبو حيان. **النهر الماد من البحر المحيط**، ج. 2، ص. 472.
- 47 مذكور في الطبري، م. 10، ص. 162.
- 48 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 28.
- 49 الشافعي، ص. 360.
- 50 يقول أبو يحيى زكريا الأنصاري في تفسيره: "إن قلت كيف أمر الله تعالى بالاستئذان لهم مع أنهم غير مكلفين؟ قلت: الأمر في الحقيقة لأولياتهم ليؤدبهم" ص. 289. راجع كذلك موقف ابن قيم الجوزية صاحب كتاب **تحفة المودود في أحكام المولود من مسؤولية الآباء** في سياق آخر، ص. 170.
- 91 الطبري، م. 10، ص. 163.
- 12 الخطيب الشربيني (ج. 2، ص. 639). والهامش أعلاه يدعم هذا الترجيح.
- 13 عقب أبو بكر بن العربي على دعوى النسخ بقوله: "وهذا ضعيف جدا بما بيناه في غير موضع من أن شروط النسخ لم تجتمع فيه من المعارضة، ومن التقدم والتأخر، فكيف يصح لناظر أن يحكم فيه؟" (م. 3، ص. 1397).
- 14 وإلى مثل ذلك ذهب القرطبي في تعليقه على ترك الناس الاستئذان بعد أن جاءهم الله بالاستور والخير حسبما ورد في رواية عكرمة عن ابن عباس. يقول القرطبي: "هذا متن حسن، وهو يرد قول سعيد وابن جبير، فإنه ليس فيه دليل على نسخ الآية، ولكن على أنها كانت على حال ثم زالت، فإن كان مثل ذلك الحال فحكمها قائم كما كان، بل حكمها اليوم ثابت في كثير من مساكن المسلمين في البوادي والصحارى ونحوها" (م. 12، ص. 303).
- 15 انظر: ابن الجوزي (**نواسخ القرآن**، ص. 200؛ **زاد المسير**، م. 5، ص. 374)؛ و القرطبي، م. 12، ص. 303؛ وابن كثير، ج. 5، ص. 124.
- 16 الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 639؛ وابن كثير، ص. 125.
- 17 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 28، والقرطبي، ص. 303-302.
- 18 الطبري، م. 10، ص. 161.
- 19 الماوردي، ص. 141.
- 20 الطبري، م. 10، ص. 161. انظر كذلك: أبو حيان الأندلسي، **التفسير الكبير**، ج. 6، ص. 472-471.
- 21 مذكور في الطبري، م. 10، ص. 161، والماوردي، ص. 140.
- 22 النيسابوري، ج. 3، ص. 328.
- 23 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 28.
- 24 جلال الدين المهلي وجلال الدين السيوطي، ص. 379.
- 25 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 29.
- 26 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 28. لنلاحظ هنا أن الخطيب الشربيني ينقل عن ابن عباس قولاً مخالفاً بعض الشيء لما نقله عنه الفخر الرازي من جهة السن، ونصه: "هي في الرجال والنساء أي البالغين أو من قاربوا البلوغ يستأذنون على كل حال في الليل والنهار للدخول عليكم كراهة الاطلاع على عوراتكم والتطرق بذلك إلى مساءتكم" (ج. 2، ص. 638).
- 27 مذكور في الطبري، م. 10، ص. 162، و النيسابوري، ج. 3، ص. 328. انظر كذلك الوجه الثاني الذي يورده الماوردي في تفسير قوله تعالى: "ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن" (ج. 3، ص. 141).
- 28 ابن الجوزي، **زاد المسير**، م. 5، ص. 373؛ وانظر أدناه أيضا الاختلاف الحاصل بين المفسرين بشأن مفهوم الطفل من جهة الحرية.
- 29 لم يسم الفخر الرازي القائلين بهذا الرأي (ج. 2، ص. 28).
- 30 قرأ ابن عمر والحسن وأبو عمر وطلحة الخلم بالسكون، وهي لغة تميم، انظر ابن حيان، **النهر الماد**، ج. 2، ص. 472؛ والشوكاني، م. 4، ص. 50.
- 31 ابن كثير، ج. 5، ص. 125.

- 80 لا بلانش وبونتاليس (1967)، ص. 481، الترجمة العربية.
- 81 راجع في هذا الصدد كتاب :  
M. Perron-Borelli (1997). **Dynamique du fantasme**. Paris, P. U. F.
- 82 سيجموند فرويد (1905)، ص. 77.
- 83 يتعلق الأمر بمجلة "الرجل ذو الذئب"، وهي حالة شهيرة يمكن مراجعتها بتفصيل والاطلاع على مناقشة مستفيضة لها في :  
E. Roudindesco et M. Plon (1997), p. 767-772.
- 84 سيجموند فرويد (1939)، ص. 137-138.
- 85 لا بلانش وبونتاليس (1967)، ص. 481، الترجمة العربية. راجع كذلك ما تقوله المحللة النفسية فرانسواز كوشار في هذا الصدد :  
F. Couchard (1994), p. 145.
- 86 راجع مقالة فرويد الشهيرة عن "النظريات الجنسية الطفلية" (1908).
- 87 Art. « Traumatisme psychique ». In : E. Roudindesco et M. Plon (1997), p. 965-966.
- 88 بنجامين سبوك (1975)، ص. 278.
- 89 المرجع السابق، ص. 280-281.
- 90 B. Spock (1988), p. 90.
- 91 B. Spock (1988), p. 92.
- 92 بنجامين سبوك (1975)، ص. 281.
- 93 المرجع السابق، ص. 283.
- 94 المرجع نفسه، ص. 284.
- 95 المرجع نفسه، ص. 285.
- 96 وقد تجسدت نزعة العري واضحة لدى كثير من الدعاة إلى التربية المتحررة. وتعد مدرسة سمرهيل التربوية التي أسست في ضواحي لندن في السنوات العشرين من القرن المنصرم نموذجاً لها. ومن وصايا مؤسسها في هذه الشأن : "لا ينبغي أبداً تثبيط العري، وعلى الوليد أن يطلع على عرية والديه منذ ولادته". انظر :  
A. S. Neil (1960), p. 293.
- راجع الفصل الذي يعقده عن مذهبه في "الجنس" (ص. 263-304).
- ويشير بنجامين سبوك إلى ظاهرة تفشي العري داخل الأسر الأمريكية ما بين سنتي 1960 و1970 بدعوى الرجوع إلى الطبيعة واتخاذ السرير الواحد لكل أفراد الأسرة. راجع : B. Spock (1988), p. 92.
- 97 لاحظت فرانسواز كوشار أن التقارب الجنسي بين الأطفال والكبار في كامل أوروبا لم ينظر إليه على أنه أمر "مخجل" ومبعث للاضطرابات التي يتعرض لها الطفل إلا بعد أن اعتبر كائناً خاصاً وتم الاعتراف بقدرته على الإحساس بالانفعالات، ولم يحصل الوعي بذلك إلا حديثاً. وللتدليل على ذلك تذكر أنه ما بعد بداية القرن التاسع عشر بسنوات كان الآباء والأبناء في فرنسا وفي الدول المجاورة ينامون في غرفة واحدة وأحياناً في السرير الواحد. ولم يخطر على بال أحد أن يتساءل عما يمكن أن يصدم الطفل ؛ فقد "اعتبر بريئاً لا يفهم أفعال الكبار ومن ثم لا
- 52 أبو حيان. التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط، ج. 6، ص. 471 ؛ الزمخشري، ج. 3، ص. 253.
- 53 أبو حيان. النهر الماد من البحر، ج. 2، ص. 472 ؛ راجع أيضاً الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 638.
- 54 أبو حيان. النهر الماد من البحر، ج. 2، ص. 472.
- 55 الفخر الرازي، ج. 24، ص. 31.
- 56 الشوكاني، م. 4، ص. 51.
- 57 الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 638.
- 58 أبو حيان، التفسير الكبير، ج. 6، ص. 471.
- 59 الماوردي، ج. 3، ص. 141.
- 60 الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 639 ؛ وانظر شبه ذلك في حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، م. 3، ص. 147.
- 61 الشوكاني، م. 4، ص. 52.
- 62 أحمد الصاوي، م. 3، ص. 147.
- 63 الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 639-640.
- 64 وهو قول عطاء ومعظم المفسرين، انظر الطبري، م. 10، ص. 165 والسيوطي، ج. 5، ص. 103.
- 65 السيوطي، ج. 5، ص. 103.
- 66 المرجع نفسه، ص. 103-104.
- 67 الخطيب الشربيني، ج. 2، ص. 640.
- 68 السيوطي، ج. 5، ص. 103.
- 69 الموضوع نفسه
- 70 الشافعي، ص. 360. وراجع أعلاه قول أبو يحيى زكريا الأنصاري.
- 71 الموضوع نفسه.
- 72 ابن كثير، ج. 5، ص. 123.
- 73 الشربيني نقلًا عن ابن عباس، ج. 2، ص. 638.
- 74 حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، م. 3، ص. 147.
- 75 هذا التعليل لأبي بكر الرازي وقد أورده الفخر الرازي في تفسيره، ج. 24، ص. 31، وانظر كذلك أبو زكريا الأنصاري، ص. 289.
- 76 ولو أن دعاء عمر بن الخطاب لم يقتصر على الخدم، ونصه كما أورده الفخر الرازي في تفسيره : "وددت أن الله نهى أبناءنا ونساءنا وخدمنا أن يدخلوا علينا في هذه الساعات إلا بإذن" (ج. 24، ص. 471-472).
- 77 وقد تبعه في التنبيه إلى هذه الحقيقة كاتب آخر هو أحمد الأبيض (2000، ص. 149-150) إذ يقول : "وإذا ما تساهل الوالدان في بعض ذلك [يعني فيما يقع من خلوة بينهما] وشهده الأبناء فإنه ستكون له آثار سلبية على أعضائهم ونفسياتهم يعسر علاجها وقد تصاحبهم طوال حياتهم كعقد نفسية مستعصية على الحل...".
- 78 سيد قطب، م. 4، ص. 2532.
- 79 وقد يترجم اللفظ الألماني الذي استخدمه فرويد Urszene بالمشهد الأوبي، ويغلب على المحللين النفسيين الفرنسيين ترجمته بالمشهد البدائي.



43. الحلي جلال الدين (ت. 864هـ/1459م) والسيوطي جلال الدين (ت. 977هـ / 1505م). **تفسير الجلالين** وعليه حاشية أحمد الصاوي المالكي، بيروت، دار الفكر، د. ت. م. 3.

44. محمود إبراهيم (1994). **الجنس في القرآن**، لندن، رياض الريس للكتب والنشر.

45. مخلوف حسين محمود (1981). **صفوة العيان لعاني القرآن**، الإمارات العربية المتحدة، 1401 هـ.

46. مدن يوسف (1995). **التربية الجنسية للأطفال والمراهقين**، بيروت، دار المحجة البيضاء، 1416 هـ.

47. المراغي أحمد مصطفى. **تفسير المراغي**، دار الفكر، 1394 هـ / 1974 م، ط. 3.

48. المعاجي أبو بكر (ت. 543 هـ). **الأحكام الصغرى**، تج. محمد الزيزي ومحمد البكاري، الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم والثقافة، 1415 هـ / 1990 م، ج. 2.

49. المودودي أبو الأعلى (1959). **تفسير سورة النور**، ترجمة من الأردية: محمد عاصم الخداد، بيروت، دار الفكر، 1378 هـ.

50. النيسابوري أبو الحسن (428هـ). **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**. تج. وت. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 هـ / 1994م.

51. يكن فتحي (1972). **الإسلام والجنس**، بيروت، الرسالة، 1395 هـ / 1975 م، ط. 2.

#### المراجع الفرنسية

1. Couchard Françoise (1994). **Le fantasme de séduction dans la culture musulmane. Mythes et représentations sociales**. Paris, P. U. F.
2. Dialmy Abdessamad (1995). **Logement, sexualité et Islam**. Casablanca, Eddif.
3. **Dictionnaire de la psychanalyse (1997)**, E. Roudenesco et M. Plon, Paris, Fayard.
4. Freud Sigmund (1908). « Les théories sexuelles infantiles ». In : **La vie sexuelle**, p. 14-27, Paris, P. U. F. 1977, 5<sup>ème</sup> édition.
5. « « (1918) ». « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile », In : Gardner M. (1971). **L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même** tr. de l'allemand et de l'anglais : L. Weibel, Paris, Gallimard, 1981.
6. **Grand dictionnaire de la psychologie (1991)**, Larous-Bordas, 2000
7. Marland Sege (1973). **Voulez vous un enfant heureux ?**. Paris, Flammarion
8. Neill A. S. (1960). **Libres enfants de Summerhill**, tr. de l'anglais : M. Laguilhomie, éditions de la Découverte, 1970.
9. Perron-Borelli (1997). **Dynamique du fantasme**, P. U. F.
10. Pezeu-Massabuau Jacques (1983). **La maison, espace social**, Paris, P. U. F.
11. Spock Benjamin (1988). **L'art d'être parents**, tr. de l'américain : J. Vaillancourt, Québec, Editions de l'Homme, 1990.
12. Stoller R. J. (1968). **Recherches sur l'identité sexuelle à part le transexualisme**, tr. de l'anglais : M. Novodersqui, Paris, Galiimard, 1978/
13. **Vocabulaire de la psychanalyse (1967)**. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, P. U. F.

22. السمين الحلي إبراهيم شهاب الدين. **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تج. علي محمد عوض وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414 هـ / 1994م، ج. 5.

23. سيوك بنجامين (1975). **مشاكل الآباء في تربية الأبناء**. تر. منير عامر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

24. السيوطي جلال الدين (ت. 911 هـ / 1505م). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (مختصر تفسير ترجمان القرآن)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411 هـ / 1990 م، ج. 5.

25. الشافعي (ت. 204 هـ / 820م). **أحكام القرآن**، تج. عبد الغني عبد الخالق، بيروت، دار إحياء العلوم، 1410هـ / 1990 م

26. شفيد محمد (1982). **منهج القرآن في التربية**. بيروت، مؤسسة الرسالة.

27. الشربيني الخطيب (ت. 977 هـ / 1569م). **السراج المنير**، بيروت، دار المعرفة، د. ت. ج. 2، ط. 2.

28. الصابوني محمد علي. الشوكاني محمد بن علي (ت. 1250 هـ). **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت، دار الفكر، 1304 هـ / 1983 م، م. 4

29. **صفوة التفاسير**، بيروت، دار القرآن الكريم، 1402 هـ / 1981م، م. 2، ط. 4.

30. الصاوي أحمد، **حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين**، بيروت، دار الفكر، د. ت. م. 3.

31. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت. 310 هـ / 923م). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، 1408هـ / 1988 م، م. 10.

32. عبد الكافي إسماعيل عبد الفتاح (1994). **وصايا إسلامية في أدب الذرية**، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1415 هـ.

33. عبد الواحد مصطفى. **الإسلام والمشكلة الجنسية**، القاهرة، دار الاعتصام، 1391 هـ / 1971 م، ط. 3.

34. علوان عبد الله ناصح. **تربية الأولاد في الإسلام**. دار الإسلام، 1418 هـ / 1997 م، ط. 31 علوان عبد الله ناصح. **تربية الأولاد في الإسلام**. دار الإسلام، 1418 هـ / 1997 م، ط. 31

35. فرويد سيجموند (1905). **ثلاث مقالات في نظرية الجنسية**. تر. سامي محمود علي، القاهرة، دار المعارف، 1963.

36. " " (1939). **معالم التحليل النفسي**، تر. محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966، ط. 4

37. القرطبي أبو عبد الله (ت. 671هـ). **الجامع لأحكام القرآن**، تج. أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، م. 12، د. ت.

38. قطب سيد. **في ظلال القرآن**، 1402 / 1982م، م. 4، ط. 10.

39. القيسي مروان إبراهيم (1985). **الإسلام والمسألة الجنسية**، إربد، 1405 هـ

40. الكلي ابن جزي (ت. 741هـ / 1340م). **تفسير ابن جزي**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1403 / 1983م.

41. لابانش جان وبونتاليس جان بول (1967). **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، تر. مصطفى حجازي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1405هـ / 1985م.

42. الماوردي (ت. 450 هـ / 1058م). **الزكوة والعيون**، تفسير الماوردي، تج. خضر محمد خضر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1402 هـ / 1982 م، ج. 3.

حوار مع جاك لكان<sup>1</sup> في بعض قضايا التحليل النفسي

ترجمة: عبد الهادي الفكي - التحليل النفسي - فرنسا المغرب

[abdelhadi.elfakir2@freesbee.fr](mailto:abdelhadi.elfakir2@freesbee.fr) - [elfakir@univ-brest.fr](mailto:elfakir@univ-brest.fr)

## 1. قوة الكلام في التحليل النفسي

حوار مع جاك لكان في بعض قضايا التحليل النفسي. قام به إيميليو جرانزوطو لفائدة جريدة بانوراما الصادرة بمدينة روما والناطقة بإيطالية. تم نشره يوم 21 نونبر 1974 ثم نقل إلى الفرنسية بواسطة ترجمتين على الأقل اعتمدنا لإيصاله إلى القارئ العربي على ترجمة بول لوموان المنشور بمجلة ماجازين ليتيرير رقم 428 الصادرة بباريس في شهر فبراير لسنة 2004.

إيميليو جرانزوطو :

1900

300

جاك لكان :

س : فماذا لا يمشي على ما يرام لدى الإنسان اليوم؟

س : فما الذي يدفع بالناس لتحليل أنفسهم؟

1939

س : مثلا؟

س : وأما العلاج التحليلي؟

س : فما هي ياترى هذه المسألة؟

س : كلام من ؟ المريض أم المحلل النفسي؟

س : أما بخصوص الفكر الخالص؟

س : فالتحليل إذن هو عبارة عن تخاطب. إلا أن هناك أناس يعتبرونه حصيلة الاعتراف.

س : عندما نتحدث عن لاكان، نربط لامحالة هذا الاسم بمقولة "العودة الى فرويد"، فما معنى ذلك؟

س : إنها علاقة ثقة قصوى.

س : لكن فرويد صعب ويقال بأن لاكان يحيله أقل فهما. فلقد يأخذ على لاكان كونه يتحدث ثم يكتب بطريقة تجعل هذه الكتابة من أشد صعوبة لا يأمل من فهمها إلا الأقلية المتميزة من أتباعه.

س : لقد تحدثتم عن العلاج التحليلي، فهل به إمكانية للشفاء؟ وهل يمكن التنصل من العصاب؟

س : هل يمكنكم التعبير عن هذا المفهوم بطريقة أقل لاكانية؟

س : ماهي مميزات اللاكانية إذن؟

س : في أيامنا هذه، ماهى العلاقة بين العلم والتحليل النفسي؟

س : إنكم تبدون دائما أكثر تشاؤما.

س : إنها لرؤية جد متشائمة لما نسميه بالتقدم.

س : فهل القلق دوما من هذا القبيل أم هناك أنواع من القلق مرتبطة بظروف اجتماعية وبحقاب معينة وبمجالات ثقافية مختلفة؟

س : لكن ما هو القلق بالنسبة للتحليل النفسي؟

س : زيادة على صعوبة اللغة وغموض المفاهيم، يعاب عليكم التلاعب بالألفاظ والمزاح اللغوي والجناس الفرنسي وبالخصوص، التعبيرات المتناقضة. فكل من يستمع إليكم أو يقرأ لكم من حقه أن يحس بأنه محتار وتائه.

س : في أيامنا هذه التي يعرض فيها الجنس في كل الأماكن، بما فيها السينما والمسرح والتلفزة والجراند والأغاني وحتى على الشاطئ، يقال بأن الناس هم الآن أقل قلقا بالمشاكل المتعلقة بالقضية الجنسية. ويقال أيضا بأن التحريمات قد ألقى بها جانبا فأصبح الجنس غير مخيف.

س : تقولون بأن الواقع لاوجود له في حين أن الإنسان المتوسط يعرف بأن الواقع هو العالم وكل ما يحيط به وكل ما يعاينه مباشرة ويلمسه.

س : كنا بصدد الحديث عن الواقع أي العالم الذي نعاينه جميعا.



### ال. نواة الكبت: مقتبس من تحليل نفسي لشخص عربي وإسلامي المنشأ

(تقتصر هذه الترجمة على الفقرة الثالثة والأخيرة لدرس 19 مايو و1954 من سيمينار جاك لكان، الكتاب الأول، بعنوان "كتابات فرويد التقنية"، لسنة 1953-1954، المنشور بباريس بدار السوي، سنة الطبع والتوزيع 1975،

الصفحات المترجمة : 219 الى 223)

[...]

## مجلة الثقافة النفسية المتخصصة



[www.arabpsynet.com/Journals/ICP/index.icp.htm](http://www.arabpsynet.com/Journals/ICP/index.icp.htm)

## المجلة العربية للطب النفسي



[www.arabpsynet.com/Journals/AJP/index.ajp.htm](http://www.arabpsynet.com/Journals/AJP/index.ajp.htm)

## مجلة الطفولة العربية



[www.arabpsynet.com/Journals/JAC/index.jac.htm](http://www.arabpsynet.com/Journals/JAC/index.jac.htm)

## العلاج النفسي اليومي



إصدارات

جمعية ممارسي النفس علاج والإستشارات النفسية  
[www.arabpsynet.com/Books/sppc-vol4.pdf](http://www.arabpsynet.com/Books/sppc-vol4.pdf)

## توطئة

لو اجرينا مسحا " لأهم ماكتب عن " فرويد " لوجدنا وجهات نظر تثير حدة التباين فيها دهشة الكثيرين منا . فبعض وجهات النظر اعتبرت " فرويد " ثوريا" قدم للقرن العشرين خدمات لا تقارن الا بما قدّمه " ماركس " للقرن التاسع عشر ، وانه — فرويد — لا يقل خطورة عن " ماركس " نفسه . فيما ترى وجهة نظر أخرى في " فرويد " بأنه هو الشخص الذي وجّه الضربة " القاضية! " للماركسية . وتقيم فلسفة فرويد — من احدى وجهات النظر — بكونها تشاؤمية في حين يرى آخرون في فرويد مبشرا من نمط كارل ماركس .

ويتحمس بعضهم لفرويد لكونه ناقدا جريئا " للأخلاق البرجوازية " وداعيا" من اجل قيم اخلاقية جديدة ، فيما يصفه آخرون بأنه خير معبر عن برجوازية فيينا في القرن العشرين ، وعده آخرون زنديقا" هدف الى تهديم الأخلاق والدين .

ويرى آخرون بأن احدا من المفكرين منذ عهد " ارسطو " لم يوفق الى فهم الطبيعة الانسانية مثلما وفق فرويد . وأنه الباحث الذي كشف عن رحاب وانفاق مجهولة للروح البشرية ، وأنه أحد أعظم المعادين لليوثوبيا في اوائل القرن العشرين ، وأنه لا يوجد في العصر الحديث شخص عظيم له عقل ومزاج متطوران كما هو الحال عند فرويد. بينما يرى اتجاه مضاد بأن كل ما جاء به فرويد هو شكل من اشكال التعبير عن اللاعقلانية ، وان الفرويدية معادية للتقدم الانساني لكونها ترى ان الشر الاجتماعي لا بد منه ، ولأنها تعطي دورا" مطلقا" للدافع النفسي في سلوك الفرد.

واذا كانت مثل هذه المواقف تأتي من خارج الحركة الفرويدية فان في داخل هذه الحركة تيارات تطلق على نفسها تسميات اليسار واليمين والحفاظة ، تتبادل التهم فيما بينها لدرجة ان اليمين منها يعد يسار الفرويدية الوجه السيكولوجي للماركسية ، في الوقت الذي ترفض فيه الماركسية كل هذه الاتجاهات بوصفها مثالية .

لقد مات فرويد في (23 ايلول 1939) فهل ماتت أفكاره ؟ وهل مات التحليل النفسي بعد أكثر من سبعين سنة على تأسيسه؟.

هنالك من يقول نعم ويرى أن نظريات فرويد ماتت لأنها غير علمية ، بل يذهب خطوة أبعد بأن ينصح قراءة فرويد بوصفه كاتباً writer أكثر منه عالماً scientist. فيما يرى آخرون أن الأمر لو كان كذلك لما لجأ كتاب الدراما وكبار المخرجين السينمائيين الى فرويد في صياغة " شخصيات أبطال أفلامهم ، وكذا يفعل الأطباء النفسانيون وجمعيات التحليل النفسي المنتشرة في عدد من دول العالم والمؤرخون والروائيون وعلماء النفس والاجتماع والتشكيليون ... وأن فرويد اذا كان قد مات فإن نظرياته وأفكاره ما تزال تتنفس في حياتنا اليومية .

قليلون عبر التاريخ الذين احدثوا تغييرا جوهريا في منظور الانسان للكون والطبيعة البشرية. غاليلو مثلا الذي صدم الكنيسة والناس بقوله ان الارض تتحرك وتدور وليست ثابتة . وكوبنيكوس الذي أحدث تغييرا هائلا في منظورنا للكون بنظريته الانقلابية بأن الأرض ليست هي مركز الكون . ودارون في نظريته بأن الانسان هو نتاج عملية تطور الحيوانات الدنيا . وكذا فعل فرويد بأن غير الصورة التي حملها بخصوص أنفسنا بقوله ، ان خيرة الانسان وأفكاره وشعوره وأفعاله ناجمة ليس فقط عن الشعور العقلاني انما عن قوى غير عقلانية خارج درايتنا وسيطرتنا.

ان الفكر العربي لم يحسم الموقف بعد من الفرويدية كما جرى في بعض الجامعات الاوربية التي ادخلت مادة التحليل النفسي دراسة وتطبيقا ، أو كما هو الحال في " الاتحاد السوفيتي " سابقا" الذي منع دخول كتابات فرويد منذ ثلاثينيات القرن العشرين .

وبصرف النظر عن صواب أو عدم صواب هذا الموقف أو ذاك ، فان الحقيقة التي تفرض نفسها هي ان القارئ العربي به حاجة الى الاطلاع على مزيد من النقد الموضوعي لنظرية فرويد ، ومعرفة أي الأفكار منها ما تزال صادقة وأي منها كانت صادقة على الثقافة

هذا الطريق ، ارتأينا ان يتضمن الجانب الاول منه حوارا " يهدف الى توضيح اساسيات نظرية فرويد وا الأوربية في زمانه ولم تعد كذلك في زمان آخر وثقافات أخرى ، وهذا " البحث " مساهمة على فكاره ، وانطلقنا في طرحنا للسئلة من افتراض أننا لو وجهناها الى فرويد نفسه حصلنا على نفس أساسيات الاجابات التي استقينها من كتاباته هو وليس مما كتب عنه ، وقليل منها اجتهدنا في اجاباتها ولا نظن فرويد يعترض عليها .

### 1- مدخل الحوار

ق. ح. صالح: لنبدأ القسم الأول من حوارنا بأسئلة تقليدية عن حياتك الشخصية والعلمية .

فرويد:

1856

( ) .

ق. ح. صالح: بعد عودتك الى فيينا عام 1886 وزواجك من مارتا برنايس التي بقيت في أنتظارك اكثر من اربعة اعوام ، واصبحت اخصائيا في الأمراض العصبية ، تعرفت الى الدكتور ( جوزيف بروير) الذي كان من اطباء الأسر المرموقين في فيينا ، وكان ذا ماض علمي وشهرة وذكاء وقادكما تصفه أنت ، وقد نشرت بالاشتراك معه كتابكما ( دراسات في الهستيريا ) ولكنك خسرت صداقته وانفصلت عنه بسبب اختلافكما في تفسير الهستيريا ..فما هو هذا الاختلاف؟

فرويد:

1873

( )

( )

( ) .

ق. ح. صالح: هذا يعني انك لم تكن ميالا لدراسة الطب .

فرويد:

ق. ح. صالح: أشرت الى العصاب الدفاعي ، فكيف تفسر العصاب ؟ هل تراه اضطرابا انفعاليا، نفسيا ، فسيولوجيا .. أم ماذا؟

فرويد:

1881

ق. ح. صالح: الاترى أنك بردك الهستيريا الى دوافع جنسية تعود الى بدايات الطب ، الى ( افلاطون ) الذي قرر أن الطب هو العلم بألوان الحب والرغبات الجسدية؟

فرويد:

ق. ح. صالح: ولبد انها كانت سببا " في بدايات شهرتك .

فرويد:

ق. ح. صالح: نعلم أنك في عام 1885 منحت مكافاه مالية كبيرة في اجازة دراسية الى باريس ، وانك تعرفت هناك على الطبيب المشهور ( شاركو ) ، فما الجديد الذي تعلمته من شاركو وباريس ؟

فرويد:

)

ق. ح. صالح: يعني الكبت وفقا لنظريتك : معلومات غير مسرة unpleasant تدفع الى اللاشعور من غير ان نكون دارين بها ، وتصفها بأنها الآلية الدفاعية الأعظم قوة التي تقوم بدفع طلبات الهو id غير المقبولة الى العقل اللاواعي . فهل يعني هذا أنك الأول الذي توصل الى معرفة " الكبت " بالصيغة التي طرحتها؟

فرويد:

ق. ح. صالح: دكتور فرويد ، المشكلة لديك أن الفكرة المركزية في نظريتك تقوم على أهمية العمليات اللاشعورية . فأنت تقول بأن معظم ما نفعله لا نكون على دراية به ، وأن سلوكنا محكوم بما يحتويه لاشعورنا فتلغي بذلك دور الوعي . ثم أن كل نظريتك تقوم على مبدأ الحتمية النفسية في قولك الصريح بأن كل الأفكار والانفعالات والافعال ناجمة عن أسباب نفسية . ماذا لو خففتها يادكتور كأن تقول ان للاشعور دورا في تحديد ما نفعله وأن للحتمية النفسية دورا مشاركا في حتميات أخرى تعمل معا في تشكيل شخصياتنا وسلوكنا .

فرويد:

2:

ق. ح. صالح: يمكن أن نوجز نظريتك في التحليل النفسي بأنها تحاول تفسير الشخصية والدافعية والاضطرابات النفسية بالتركيز على تأثير خبرات الطفولة المبكرة في الطريقة التي يتعامل بها الانسان مع ما بداخله من الاخاحات جنسية وعدوانية حين يصبح راشدا.. صح ؟

فرويد:

ق. ح. صالح: لكنك في هذا تلغي تماما امكانية تأثير الخبرات اللاحقة في الأحداث السابقة ، فحكمت على الانسان أن يبقى أسير طفولته حتى لو بلغ التسعين .

فرويد:

ق. ح. صالح : وهؤلاء الراشدين ياسيدي هم من المرضى وليسوا من الأسوياء ، ومن يدري أن يكون بينهم - ومعظمهم من نساء الطبقة البورجوازية - يقول لك ما تحب ان تسمعه متأثرا بارائك .

فرويد:

ق. ح. صالح: مع أن شكبير كان قد سبقك في اكتشاف اللاشعور وضمن تأثير العقل اللاواعي في العديد من مسرحياته ، غير أننا نعتف بأنك أنت الذي اعطيت العمليات اللاشعورية الأهمية الجوهرية في الحياة اليومية لدى الانسان العادي من قبيل النسيان وزلات اللسان والنكته التي وصفتها بأنها وسائل تستخدم لخفض التوتر النفسي واشباع دوافع خفية " النكته مثلا تنفيس عن عدوان" ، لكنك حددت محتوى اللاشعور بدافعين فقط اختزلت بهما سلوك الانسان هما الجنس والعدوان ، وتفترض أن كل الحيوانات بضمنها الانسان تولد ولديها غريزة العدوان ، وان هذه الغريزة -على ماترى - تخلق دافعا للقيام بالعدوان لأشباعها، بمعنى : انها تخلق ضغوطا تجبر الانسان على أن يقوم بالعدوان بطريقة ما فالغيت بذلك دور العلم والثقافة والتمدن وصورت لنا الانسان بأنه لا يتكلف عن الحيوان من حيث تحكم القوى البيولوجية في سلوكه ان لم يكن أشد ضراوة منها ، وأنه - وفقا لطروحائك - ليس سيد عقله .

فرويد:

ق. ح. صالح: عفوا سيدي .لكن التحليل النفسي عندك يعني : تقنية أو تكنيك علاجي لتحليل الأفكار الموجودة في اللاشعور، صح؟

فرويد:

ق. ح. صالح: وهناك من يرى أن التحليل النفسي يفتقر الى الدليل العلمي الذي يؤيد صحته ، بمعنى أن الوسيلة غير علمية وبالتالي فإن النتيجة التي تصل اليها غير علمية .

فرويد:

ق. ح. صالح: أنا محاور وعلي أن اكون محايدا أولا ، وأن أمثل رأي المغيبين ثانيا الذين يرون أن التحليل النفسي قد مات ، ورأي في جنابك أن سعة صدرك تتحمل حتى اسئلة من هم ضدك .

فرويد:

id )

ego (superego).

يظهر عليه في الرشد بسلوك آخر كأن يكون التدخين مثلا عند الرجال وأكل ( الموطاة أم العودة ) عند البنات ، ليعوض مص السجارة ومص الآيس كريم أبو العودة عن مص الثدي ، صح ؟

فرويد:

ق. ح. صالح: وبما انك مدمن على تدخين " البايب" الذي لا تستطيع ان تتخلى عنه برغم ان التدخين سبب لك سرطان الفك ، فهذا يعني انك كنت تمس ثدي امك كثيرا ولديك تثبيت ، ولا يمكنك استثناء نفسك من " حقيقة " أنت عممتها على كل الناس ، وسؤالي : لماذا اخترت " البايب " بالذات ؟

فرويد:

3 - الأحلام والفن .. دافينشي ودستيوفسكي وشكسبير وأوديب ملكا

ق. ح. صالح: لنطرق باب الأحلام الذي فتحته عام 1900 بأضخم مؤلف عنها في كتابك (تفسير الأحلام ) الذي توصلت فيه الى نظرية خلاصتها أنها ( الأحلام ) عملية يقوم بها اللاشعور لاشباع ما بداخله من دوافع مكبوتة ...

فرويد:

( ) ( )

ق. ح. صالح: هنا لدي اشكاليتان ، الأولى تأكيد جنابك ان الاحلام تتضمن ذكريات من مرحلة الرضاعة وخبرات الطفولة المبكرة لاسيما الاحداث المرتبطة بالوالدين ، وأن مضمونها جنسي خالص.. فكيف اهدت الى حكم قاطع يبدو لكثيرين ليس فيه منطوق ؟.

فرويد:

ق. ح. صالح: الاشكالية الثانية قولك ان للحلم معنى ظاهري سطحي وظيفته تشويه او اخفاء المعنى الحقيقي للحلم ، ومعنى خفي تكمن فيه حقيقة الحلم ..

فرويد:

ق. ح. صالح الاشكالية في التفسير ياسيدي، فالشخص الذي يرى في حلمه افعى وربطة عنق ، وآخر يرى في حلمه ملكا او رئيسا ، فانك تنظر الى هذه الرموز بوصفها المعنى الظاهري ، اما معناها الحقيقي - على ما ترى جنابك - فان الأفعى وربطة العنق يرمزان الى الأعضاء

ق. ح. صالح: هذا يعني ان نظرية ماركس في الصراع الطبقي والصراع على المصالح ودافع السيطرة ليست اسبابا لنشوب الحروب بين الدول على رأيك ؟

فرويد:

ق. ح. صالح: الوظيفة الجنسية عند الاطفال ، هل هي متغير فرضي لديك ، ام انك اهدت اليها علميا ؟

فرويد:

1908

ق. ح. صالح: نظريتك في الشخصية ، ومازلنا في موضوع الجنس ايضا ، هي نظرية نمائية او تكوينية developmental . فأنت ترى ان شخصياتنا تتشكل عبر مرورنا بمراحل نمو تكويني اسميتها النمو النفسي الجنسي : من مرحلة الرضاعة وصولا الى مرحلة الرشد ، في كل واحدة منها تكون الدافعية الجنسية للطفل هي اشباع دافع اللذة من مناطق جسمية متنوعة تتمثل في : الفم بمرحلة الرضاعة ، والشرج بالمرحلة الشرجية ، والاعضاء التناسلية بالمرحلة القضيبية . وسؤالي : لماذا حددت هذه المراحل بثلاث اساسية برغم انك لم تدرس الاطفال ، وانك الغيت تأثير الاحداث اللاحقة في الخبرات السابقة ؟.

فرويد:

ق. ح. صالح سيدي ، أنت تذهب خطوة أبعد بقولك ان خصائص أو سمات شخصية الانسان الراشد تشتق من هذه المراحل الثلاث للنمو النفسي الجنسي وكأن التعلم والخبرة والثقافة لا تستطيع حتى تعديل ما حصل في الطفولة .

فرويد:

ق. ح. صالح وماذا بخصوص مفهوم التثبيت fixation الذي تقصد به بقاء جوانب من شخصية الراشد متجمدة على مرحلة من هذه المراحل مر بها "الهو" بحجة معينة ؟

فرويد:

ق. ح. صالح على رأيك فإن الطفل المنشغل في مرحلة الرضاعة بمص ثدي أمه بكثرة وحصل له تثبيت ، فإنه

التناسلية الذكرية ، فيما يرمز الملك او الرئيس الى الأب او المعالج النفسي ، الا ترى في ذلك تأويلا تريده ينسجم مع نظريتك ؟

فرويد:

" "

ق. ح. صالح: لا ادري لماذا تستهويك أحكام كبيرة وقاطعة اترك أمرها لقرائك، ولكنني فهمت - تأسيسا" على وجهة نظرك - ان الفنان يبدو لجناحك كالعصابي أو مريض نفسيا.

فرويد:

( ) : ( )

ق. ح. صالح: أفهم من ذلك أنني اذا قلت لمراجع يأتيني: قل لي أحلامك أقول لك من أنت ، صحيحة وفقا لنظريتك .

فرويد:

( )

ق. ح. صالح: قبل ان نتقدم خطوة اخرى ، نستخلص من حديثك بان نظريات المقاومة والكبت والاشعور ، وقيمة الحياة الجنسية في تحليل المرض ، واهمية الخبرات في مرحلة الطفولة ، هي العناصر الاساسية التي يتكون منها بناء التحليل النفسي .

فرويد:

detective

ق. ح. صالح: في العام 1908 تفحصت حياة دافينشي وأعماله الفنية وتوصلت الى أن دافينشي كان رجلا يعاني من كف جنسي متطرف ناجم عن الشعور بقلق الاخشاء ، وتعني به خوفه من عقاب أبيه على رغبته الجنسية نحو أمه بقطع عضوه الذكرى ، وأنه قام بتحويل مجرى الطاقة الجنسية لديه نحو انتاج لوحات فنية مميزة لاسيما لوحته الموناليزا ، وفسرت ابتسامتها الغامضة بأنها ابتسامته والدة دافينشي ، فكم أنت على يقين من استنتاجك هذا؟

فرويد:

ق. ح. صالح: انسجاما" مع نفس المنطق ، فانك تعتبر طفولة " دافينشي " ذات الطابع الشبقي هي العوامل المحددة لسلوكه . فما فشل " ليوناردو دافينشي " في تكوين علاقات عاطفية ناضجة ، والجنسية المثلية عنده ، وابتسامته الموناليزا ، واتحاد الانوية والذكورة في لوحة يوحنا المعمدان ، وانشغاله في محاولاته الفنية المبكرة بتصوير رؤوس نساء باسمات ، الا - من وجهة نظرك - كون دافينشي كان اسير ابتسامته امه وانوثتها التي انفصل عنها في سن مبكرة .

فرويد:

( ) ( ) :

)

" ( )

" ( )

( )

Sublimation

ق. ح. صالح: تقول في كتابك ( الجنس ) ما نصه : يظهر لي ان النمو الحالي للجنس البشري لا يحتاج الى اي تفسير يغاير ما ينطبق على الحيوان . فان ما يظهر في اقلية من الافراد كحافز قلق لمزيد من الكمال يمكن فهمه كنتيجة لغرائز فاشلة بني عليها اسمى ما في الثقافة البشرية من قيم . فما هو رأيك بالابداع الفني ؟

( )

( )

( ) :

)

"

(

"

"

ق. ح. صالح: ولكنك تشير الى ان حديثك عن ( دافينشي ) لم يتناول له الا من ناحية الباثوجرافيا ، وهذه لا تكشف عن نواحي النبوغ لدى ( دافينشي ) العظيم ، لان منهج التحليل النفسي لا يستطيع اطلاقنا على طبيعة العمل الفني .

**فرويد:**

( ) "

.(

( )

.( )

( )

" "

ق. ح. صالح: يعزو البعض ان اهتمام ( شكسبير ) بكتابة المساة يرجع الى انه - شكسبير - شعر بهوة عميقة بينه وبين الحياة التي بدأت ترسخ سلطة الاقطاع . اما انت فانك تخضع هاملت شكسبير لنفس عقدة اوديب .. فما هي اسباب تردد هاملت من وجهة نظرك ؟ .

**فرويد:**

( ) ( )

" "

:

" "

ق. ح. صالح: انك تربط الابداع الفني بالكبت والجنس والعصاب ، وانك تعد عقدة اوديب ( التي تعني في نظريتك : رغبة لاشعورية لدى كل الأطفال - دون استثناء ! - بقتل آبائهم وامتلاك أمهاتهم جنسيا ) هي العقدة الرئيسية في الامراض العصابية . وتقرر بان الاعتراف بعقدة اوديب اصبح المبدأ الاساسي الذي يميز اتباع التحليل النفسي عن خصومه . وتقرر ايضا " بان عقدة اوديب تمثل القمة التي يصل اليها النشاط الجنسي الطفلي ، وأنها المحدد الأعظم أهمية الذي يقرر سلوك الطفل في تكيفه الجنسي والتي تؤثر في نتائجها تأثيرا حاسما" حتى في النشاط الجنسي للراشدين . وتضيف بأن كل شخص يصل لأول مرة الى هذا الكوكب مجابه مهمة التغلب على عقدة اوديب ، التي هي جوهر العصاب ولبنه ، وكل فرد يفشل في ذلك يقع فريسة العصاب . وتقرر اخيرا " بان عقدة اوديب تبدو في حياتنا على انها نهاية حكم عليها ان تكون مرعبة . فكيف توصلت الى هذه الاحكام ؟

وبالمناسبة كنت انت قد حلمت في صباك بأنه قد تحت ك تمثال كتب عليه : ( الى من حل لغز ابي الهول وكان اشد الرجال اقتدارا" ! ) .

**فرويد:**





فرويد:

ق. ح. صالح: أنا أريد مفهومك للحب بوصفه علاقة بين رجل وامرأة .

فرويد:

ق. ح. صالح: هذا يعني أن العاشقة التي تنتحر بسبب هجر عشيقها لها تريد قتل العشيق الساكن في قلبها .

فرويد:

ق. ح. صالح تفسر غريب اتركه للعاشقات وقد تكون فيه حكمة ، ودعني أسألك :هل ترى أن الحب منذ نشأ بين البشر كان على وفق ما ذكرت ؟.

فرويد:

ق. ح. صالح دعني أوضح للقراء مفهومك للبيدو بأنك تقصد به الطاقة النفسية للهو ID الذي تعني به ذلك الجزء البدائي من الشخصية ومستودع الطاقة النفسية للفرد والمتضمن للدوافع التي تسعى الى الاشباع المباشر على وفق مبدأ اللذة ، والذي لا يكتز بالقيم والأخلاق والدين ، ولا يهمله الله والناس والشرطة قدر ما يهمله سعيه لاشباع حاجته الى المتعة ، صح ؟

فرويد:

ق. ح. صالح: يبدو أن المعادلة لديك في الحب قائمة على طرفي السادي مقابل المازوشي ، وأن الرجل هو السادي دائما والمرأة هي المازوشية دائما؟

فرويد:

ق. ح. صالح: نعم ، لأنني أرى أن الحب الحقيقي هو القائم على التكافؤ في اشباع الحاجات العاطفية والبيولوجية والنفسية لدى الطرفين لا أن يكون أحدهما ساديا والآخر مازوشيا . ثم الا يمكن ان يحصل العكس : ان يكون الرجل مازوشيا والمرأة سادية في العلاقة الجنسية ؟

فرويد:

ق. ح. صالح: لو سألتك عن شخص ، رجل كان أم امرأة ، تربطه علاقة حب قوية بشخص آخر ..وأن هذا الشخص تركه او هجره ، وأن ذلك الشخص انتحر بسببه ..فكيف تفسر لنا انتحاره؟.

فرويد:

ق. ح. صالح: بخصوص غريزتي الحياة والموت ، هناك نظرية للعالم الالمانى " وايزمان " ( 1834 - 1914 ) حاول فيها ان يقدم تفسيرا" بايلوجيا - وانت متأثر بعلماء البايولوجي - للموت عند الكائنات العضوية . فقد قام بتقسيم المادة الحية الى جانب فان وجانب خالد . والجانب الفاني هو الجسم في اضيق معانيه . اما الخلايا التناسلية فانها خليقة بالخلود بمعنى انها تستطيع اذا واتتها الظروف ان تتحول الى فرد جديد ،



ق. ح. صالح: وأنا متفق معك بأنه ليست لك علاقة بالرقم سبعة ، ولكن علاقتك برقم سحري آخر هو ( 3 ) فهناك أكثر من ثالوث في نظريتك .

**فرويد:**

ق. ح. صالح أحسب معي لو تكرمت :

( " " ) .

:

( " " ) .

( !

:

"

:

**فرويد:** !

ق. ح. صالح: حسنا " لا اطلب تفسيرا" لذلك ، ولكن يصف البعض نظريتك ومنهجك في البحث كالببت الذي كتب على واجهته : ( اهجروا كل منطق يا من تدخلون هنا ) اي ان المعايير العلمية لا تنطبق على التحليل النفسي .

"

**فرويد:**

ق. ح. صالح: ولكنك تقول عن اعمالك ما نصه :

)

( .

**فرويد:**

"

" "

**فرويد:**

ق. ح. صالح: شكرا " دكتور فرويد.

ق. ح. صالح: هناك من يصف نظريتك بأنها تشاؤمية . ويدلل على ذلك بما جاء في كتابك ( مستقبل وهم - the future of an allusion ) فهل كان لفلسفتي " نيتشه وشوبنهاور " تأثير عليك ؟

**فرويد:**

"

"

"

"

"

"

ق. ح. صالح دكتور فرويد ، هل تؤمن بالأرقام السحرية ؟

**فرويد:**

ق. ح. صالح السبعة . فالخمسة سبعة ، وكنائس أسيا سبع ، والليالي التي اهلكت قوم " عاد " سبع ، وان " أهوار مزدا " الذي وصفه " زرادشت " - وانت مولع به - له سبع صفات :

:

"

"

"

## AU-DELÀ DU PRINCIPE DE LA CULTURE - CORPS BLESSÉ ET TRAVAIL ANTHROPOLOGIQUE DU SYMPTÔME

SLIMAN BOUFERDA

psychologue clinicien, docteur en psychopathologie fondamentale, psychanalyse, docteur en sociologie.

### 1. Introduction : une question de méthode et de regard

Toute manifestation qui en appelle à des procédés thérapeutiques est vouée à faire admettre l'anthropologie dans ses considérations. En atteste le fait qu'à différentes cultures correspondent des typologies du rapport, sinon au pathologique, du moins à la « folie ». L'avènement d'une symptomatologie ne serait donc pas séparable de son inscription dans la culture par le fait même que celle-ci en définit à la fois le statut, la valeur et le traitement. Cependant, la culture n'est ni explicative du fait psychopathologique, ni en mesure de lui donner du sens. Elle n'entreprend que d'instaurer la manière de le regarder, de le considérer et de l'admettre dans telle ou telle zone de ses régulations intimes, c'est-à-dire de ses stratégies de l'inclure ou de l'exclure par rapport au système qu'elle adopte pour fonctionner. En effet, le fait psychopathologique n'advient pas pour traduire le ratage de telle ou telle fonction normalisatrice, mais pour rendre encore plus subjectif, en investissant l'étrangeté, l'expression des troubles psychiques au-delà de ce que les structures d'admission entendent par l'opposition entre normalité et anormalité. Ainsi, si l'on estime que tout désordre psychique ne peut se passer des inductions culturelles qui, en le précédant, lui prescrivent des modalités langagières pour produire sa signification, c'est qu'il se rapporte à un ancrage anthropologique de la subjectivité qui vient préfigurer les différentes manifestations du clinique. Ces différentes manifestations constituent la seule condition qui permet de passer d'une « théorie sociale » de la maladie psychique, à une théorie psychopathologique qui, elle, devrait annuler le préjugé culturel afin d'introduire la dimension du sujet dans l'abord de la psyché. Sinon, on se retrouve plus du côté de l'aliénation, y compris celle du clinicien, que du côté de l'analyse qui permet de construire « des vérités » autour de ce que la culture « refoule » dans sa manière de défendre ses valeurs de normation.

La recherche que nous proposons s'inscrit dans une approche psychopathologique du « phénomène de la possession » au Maroc en considérant les ramifications à la fois épistémologiques, idéologiques et scientifiques auxquelles la lecture de ce phénomène conduit inéluctablement. Il s'agit alors d'une illustration qui nous impose de reprendre le fond même de ce qui est devenu « opinion » pour voir en quoi il est possible d'en « dire autre chose » à travers ce que le sujet en situation laisse voir et entendre. Étudier le phénomène de la possession, en ce qu'il est porté par et à travers le rapport au corps, suppose la prise en compte de deux requis : d'une part, sa réalité culturelle en tant qu'elle catégorise, sous forme de référentiel étiologique parfois incontestable par le malade lui-même, une configuration plus ou moins détournée du mal-être. D'autre part, la singularité du clinique en ce qu'elle représente un éprouvé

psychologique subjectivé, mais toujours en prise avec le poids de l'ordre symbolique qui le compose et le recompose allant même jusqu'à dénier la souffrance psychique qu'il laisse transparaître. Dénier qui concorde avec une résistance à toute autre théorie que celle érigée par la culture et donc à toute autre perception ou interprétation qui n'introduit pas la « *catégorie intériorisée du djinn* »<sup>1</sup>. Cependant, cette résistance nous indique autre chose : autant la culture tend à prescrire des modes de compréhension du pathos, autant la subjectivation de ce dernier implique une problématique individuelle. Ce qui veut dire : l'implication de la culture dans la codification du symptôme vient « illusionner » l'expression du conflit psychique faisant en sorte que celui-ci ne soit jamais capté dans sa propre signification. Et cela pour la simple raison que la culture constitue un « élément parasitaire » qui vient encombrer le travail sous-jacent du clinique en le déplaçant dans un territoire où on a « l'impression de le voir » alors qu'on l'empêche d'être ce que le sujet tente d'entreprendre par son biais.

Dans cette stratégie, la psychologie et l'existence vont dès lors se coller l'une à l'autre, elles vont être constitutives de la même complexité : pour que le sujet soit reconnu, il ne suffit pas qu'il se plie aux exigences extérieures, il faut que les normes soient en mesure d'exercer leur emprise sur la pratique individuelle. C'est là qu'on pourrait parler d'un processus continu où la surveillance met l'obéissance aux règles en adéquation avec la morale. Une morale qui traverse la conscience des individus en ce qu'elle vient leur permettre d'avoir un style qui avoue leur assujettissement<sup>2</sup>. Par rapport à ce style dont le symptôme fait partie, le sujet en perte de souveraineté<sup>3</sup> va refléter les modes de gestion qui le ramènent à la discipline, qui le manifestent dans ses ratages symboliques et qui le rattrapent dans sa liberté. De fait, le sujet ne fonde pas ce qu'il est, il se produit d'abord à partir d'une conception où sa différence est raccordée beaucoup plus à l'expérience de la morale qu'à celle de la psychologie. Donc : de quel type de blessure serait-il question ici même où le corps s'abandonne à l'illusion ? Comment y capter une logique d'objet qu'on pourrait soumettre à l'analyse psychopathologique ? Dans quel sens peut-on la saisir à travers des règles constituantes de méthode et de repérage ?

Dans sa structure élémentaire, la possession s'articule autour d'un « acteur virtuel » dont les effets diffèrent selon l'intensité d'adhésion du sujet au discours ambiant et l'impact de ce dernier sur le rapport au corps propre. Cet acteur virtuel n'est que la pensée du sujet représenté par le vocable « djinn » qui concentre en lui une lutte contre toute figure de négativité à savoir **ce que le père n'admet pas et ce que le sujet refuse comme castration**. Un dilemme qui met le sujet face à des résolutions qui oscillent entre le symptôme névrotique et la tragédie de la psychose. Le vocable de djinn signifie étymologiquement

le caché, l'invisible, ce qui se refuse à l'apparition<sup>4</sup> et se définit comme entité autonome dotée d'une disposition originaire à « coloniser » les moindres recoins du corps devenu étranger à soi. D'emblée, le corps et le djinn sont indissociables ; la visibilité de l'un sert à attester la présence de l'autre. Aussi, c'est sur le corps et à travers lui que s'inscrit l'organisation psychique qui inclut les causalités pathogènes dans une logique sémiotique amenée à les représenter en spectacle.

Bien plus, la possession semble avoir un double aspect : elle peut désigner « ce qui ne va pas bien » et ce qui fait d'elle une expérience initiatique. Le premier aspect, articulé à la plainte, serait d'ordre maléfique où l'envahissement intracorporel vient faire référence à une sorte de « quelque chose de la culture » pour se laisser nommer en conséquence. Le deuxième aspect, articulé à la demande, est lié à une pratique rituelle sollicitée pour invoquer les esprits de bienveillance, ou intériorisés comme tels, afin de s'attribuer soi-même des vertus thérapeutiques ou divinatoires. Il s'agit de deux typologies de la possession dont la logique, inféodée au référentiel étologique qui la met en dynamique, relève de deux registres : additif et soustractif<sup>5</sup>. En traversant le phénomène de possession, cette logique aboutit à en réguler les modalités d'expression et à faire en sorte qu'il se présente suivant le taux de négativité qu'on accorde au djinn à travers l'interprétation de l'œuvre qu'il inscrit sur le corps. Le djinn est donc introduit comme principe régulateur de la négativité contre laquelle la société a fabriqué toute une panoplie de défenses pour en prémunir les effets, y compris par ce qu'on appelle « thérapie traditionnelle ». Quoi qu'il en soit, il demeure ce à partir de quoi le corps est capturé dans la programmation imaginaire impulsée par des mythes fondateurs.

Aussi, il nous semble préférable, pour ne pas s'enfermer dans l'enclos de la normation culturelle et pour s'ouvrir sur la mobilité de la souffrance psychique à travers ce qu'en dit le sujet, d'utiliser le terme spécifié de « *syndrome djinnopathique* ». Celui-ci désignerait alors un ensemble d'états morbides où le djinn est supposé constituer, par le type d'appréhension qu'on cultive à son égard, un agent imaginaire de causation où on peut entrevoir une tendance à « l'auto-interprétation » qui s'appuie beaucoup plus sur une forte adhésion à la culture que sur une discursivité autonome. Car, tout comme il y a des symptômes différentiels qui impliquent une gestion particulière du moi par rapport aux contraintes externes, on peut envisager l'existence d'un modulateur commun structuré autour d'une angoisse à intensité variable. L'origine de cette angoisse peut être saisie à travers un travail archéologique sur les déplacements effectués par le sujet pour « chercher l'adresse » qui lui convient. Et c'est la métaphore du djinn dans sa pluralité qui devrait nous permettre de saisir, en considérant le contexte dans lequel elle est utilisée, « l'objet du désir » qui préfigure la production du symptôme. Si le syndrome djinnopathique se manifeste à travers « *des scènes livrées au regard de l'autre* », la visibilité ostentatoire du corps n'en serait que l'affectation locale ouvrant sur des ramifications singulières. D'où le clinique comme langage de l'intime qui vient « porter secours » au sujet en plein désarroi. Le syndrome djinnopathique nous ramène, du fait qu'il demeure une intensification psychopathologique d'un conflit, à une problématique de méthode : dans quelle mesure pouvons-nous envisager « le cas clinique » comme point d'intersection de la culture et de la psychopathologie ? Quel est le statut imaginaire du djinn dans la dynamique intersubjective qui se déroule entre le clinicien et le sujet ? À partir de quel moment la tentative de sa « compréhension » implique-t-elle une crise dans le domaine de l'interprétation ?

Si on a tant considéré le phénomène de possession comme relevant d'une entité à changer complètement les paramètres habituels de la psychopathologie et à exiger l'invention d'autres domaines « spécialement taillés » pour des sujets estimés ne pas entrer dans des sphères déjà établies, c'est qu'on a confondu le sens de la culture avec sa fonction. On a donc pensé la culture comme « productrice » du sujet au lieu d'y capter les paradoxes qui le mettent en « *déliation* » avec les présupposés qu'elle tente de lui imposer. Ceci revêt plus de sens dès que la souffrance psychique vient s'articuler au travail anthropologique que les symptômes opèrent : transformer l'expression du clinique en une possibilité d'énonciation où le sujet est capturé selon la dynamique psychique qui le fait acteur de son histoire et objet de sa spécificité<sup>6</sup>. Un psychotique l'est au moment où il présente une dissociation, au moment où le détachement avec la réalité implique une conduite délirante. On peut avoir à considérer « la chronicité de la maladie », mais ce serait un gâchis d'efforts et d'énergies que de vouloir « comprendre » la culture du malade pour le traiter, à supposer qu'on est capable d'y voir clair même quand il s'agit d'une culture commune au malade et au clinicien. La preuve en est que l'administration médicamenteuse demeure efficace - efficace par rapport à ce qu'on en attend bien sûr - qu'il s'agisse de l'effectuer dans un hôpital de la région parisienne ou dans un hôpital de Casablanca. Donc, il faudrait revenir à cette question périlleuse de l'objet même du savoir en psychopathologie afin de voir en quoi la différence culturelle ne semble pas « mériter » le statut de causalité ou de mode d'explication. Car elle ne peut venir que de « surcroît » par rapport à la différence individuelle de base que l'étrangeté radicalise au plus proche de ses manifestations.

L'objet transculturel est une appellation accolée souvent à tout observable qu'on n'arrive pas à saisir ou à inscrire dans la modernité. La terminologie même des champs de connaissance qui l'abordent lui est afférente : ethnopsychiatrie, ethnopsychanalyse, anthropologie psychanalytique, etc. Tout se passe comme si le savoir ne pouvait se former que par recours à « l'exotisme » de son objet. Exotisme qui devient, dans le cas qui nous concerne, « brutalement » représentatif de ce qui ne relève<sup>7</sup> pas des préalables nosologiques de la psychiatrie moderne. Autrement dit, il faut que la culture soit convoquée à chaque fois que le clinicien est mis en crise par des associations étrangères à ses capacités d'entendement. En réalité, cette mise en crise constitue un piège : tant que le clinicien s'attarde sur le contenu du récit, il est pris dans le territoire vers lequel le sujet veut bien l'entraîner. Et si le clinicien était en mesure d'interroger la différence individuelle plutôt que la référence culturelle, il serait peut-être en possession d'un moyen supplémentaire d'analyser le cas : saisir en quoi « les formes » constituent en elles-mêmes la vérité subjective sémiotisée à partir de métaphores qui en appellent à une déconstruction. Le clinique étant fondamentalement raccordé au sujet en mesure d'énoncer quelque chose de significatif dont la souffrance psychique est le précurseur. En effet, nous nous retrouvons devant un problème non seulement d'ordre épistémologique ou empirique, mais aussi d'ordre idéologique : il y a quelque chose de pernicieux qui gouverne toute approche voulant faire de la maladie psychique de l'autre, c'est-à-dire de celui qui n'appartient pas à « la culture de la science », une simple affaire de culturalisme et donc de civilisation. Par là même où on estime acquérir un plus de savoir, on est dans une production complètement décalée par rapport au clinique puisqu'on le sort du domaine où il doit être « pensé » et auquel il appartient du fait de sa spécificité : une pathologie, ni plus, ni moins. Ce problème concerne ce qu'il en est des instruments d'analyse pratiqués sur des objets « exclus », le plus

naturellement du monde, du domaine de la nosographie alors même que ce domaine devrait en capter l'étrangeté selon le sujet et non pas selon la culture, selon des mécanismes psychiques et non pas selon des préalables d'adaptation. On est donc obligatoirement livré à l'étonnement face à l'ethnos en ce qu'il signe la permanence des « pré-supposés coloniaux » les plus éloignés de l'acte clinique : l'indigène en ce qu'il doit promouvoir une posture qui le maîtrise jusqu'à lui dénier sa subjectivité, jusqu'à le considérer comme semblable à lui-même par référence aux autres de son « espèce » et jusqu'au point où son identité est confondue avec un « réglage technique » de ce qu'on pense déjà de lui. En ceci, le recours à l'ethnos nous ramène aux thèses de l'école psychiatrique d'Alger patronnée par Antoine Porot pour qui « la structure mentale » de l'indigène s'explique par un retard endogène le situant à mi-chemin entre l'homme primitif et l'occidental évolué. Plusieurs « qualificatifs » faisant office de « vérités nosologiques » ont ponctué ce discours consistant à rendre viscéralement culturel les comportements et les conduites observés avec toute l'attention de l'esprit colonial dans les pays du Maghreb. On opta alors pour « étudier » le peuple dans ses différences les plus abjectes. Et étudier le peuple fut confondu avec une « classification » qui le ramenait à l'état où il devait avouer qu'il était en deçà de toute activité intellectuelle supérieure : « *Hâbleur, menteur, voleur et fainéant le nord-africain musulman se définit comme un débile hystérique, sujet de surcroît, à des impulsions homicides imprévisibles.* »<sup>8</sup> Remarquons l'usage d'ensemble du « nord-africain », il démontre à quel point on n'était nullement dans l'analyse de tel ou tel phénomène, mais dans la rationalisation d'une option idéologique où la différence a fondamentalement valeur d'infériorité. Plus que ça, la science est venue argumenter le préjugé, soutenir le préalable racial et fonder la théorie de l'oppositivité civilisationnelle entre orient et occident : « *L'indigène nord-africain, dont le cortex cérébral est peu évolué, est un être primitif dont la vie essentiellement végétative et instinctive est surtout réglée par le diencéphale* »<sup>9</sup>, entendu et sans aucune ambiguïté, comme chez les vertébrés inférieurs. L'assise neurologique de la théorie du « primitivisme » illustre « la rigueur coloniale » dans la splendeur accordée à ces « fonctionnaires de la vérité » que représentaient les psychiatres « spécialement formés » pour comprendre la personnalité de l'indigène à travers le décorticage de son fonctionnement cérébral. Aussi, devient-il nécessaire de faire un rapprochement idéo-épistémologique entre les théories qui accordent, d'une manière ou d'une autre, une large considération à la différence culturelle. Le concept « *d'inconscient ethnique* » élaboré par Georges Devereux ne sombre-t-il pas dans le même piège, voire dans la même « catégorisation » où la clinique ouvre sur la typicité collective plutôt que sur le type individuel ?

Justement, il y a mépris dès qu'on commence à « tailler un costume » à la mesure de l'autre. Ce mépris, la science peut toujours l'argumenter dans une sorte de comparaison où « l'étalon » doit propulser le savoir au degré où il devient « admissible dans ses vérités ». Donc : qu'est-ce qui glisse dans l'idée même de la différence culturelle appelant à un traitement spécial ? Qu'est ce qu'on attend de l'explication par la culture, les gènes, le cerveau ?

On peut esquisser une réponse : ce qu'on attend de toute cette agitation épistémologique centrée sur l'idéologie, c'est une légitimation. D'abord d'une suprématie référée à la science comme ce qui conclut sur la vérité de l'énoncé. Ensuite d'une volonté de mondialiser l'économie en déniait ce qui

l'accompagne comme transformations dans les domaines de la culture et de la société. Dès que la thèse de la différenciation est émise, il y a obligatoirement renfermement de l'autre dans l'espace où le décrire ne peut s'épargner de le stigmatiser. D'ailleurs la psychiatrie a toujours été confrontée à ce risque lié à la volonté de médicaliser pour convaincre : comment faire de la nosographie un domaine qui saisit la maladie psychique dans ses implications médico-sociales plutôt que le malade dans sa façon de s'y soumettre ?

Quand l'ethnos se mêle à cette difficulté intrinsèque, il concourt à en codifier l'efficacité idéologique. Et c'est cela même qui glisse dans ce catalogue de qualificatifs qui doit renforcer le critère de la différence pour enfin montrer à quel point penser l'autre en évaluant son taux de différenciation est synonyme de l'assujettir à une discipline où la jouissance du savoir se confond avec celle, plus perverse, de distinguer son humanité en l'approuvant à travers le recours à la notion dangereuse, parce que fatale, de civilisation. De fait, l'ethnos se constitue en « accessoire » qui permet à l'impuissance des sciences humaines, hantées par le risque de se voir infiltrées par la vanité de leurs entreprises, à créer un champ de savoir où elles peuvent sublimer leurs paradoxes : se résoudre à analyser en quoi les discours formés de concepts et de regards sont, dans leur efficacité même, le reflet de ce qui, du côté du sujet, ne sert à rien. L'ethnos comme critère d'évaluation nous met devant une question abritant une hypothèse : la culture du malade ne poserait-elle problème que du moment où elle n'est pas « partagée » avec le clinicien ? Faut-il avoir comme condition à l'exercice de la clinique « un branchement anthropologique » pour avoir à « comprendre » ce que le malade exprime, sachant que la compréhension n'a jamais été le but présumé de cet exercice ?

## 2. Les stratégies mythiques de « l'ethnos »

Le syndrome djinnopathique conduit à des manifestations dont la phénoménalité dédouble le corps à la fois comme « substrat sémiotique » et comme instrumentalisation symptomatologique. En lui-même, il ne relève de l'ethnologique que du moment où celui-ci vient aveugler le clinique. Ici, le rapport du sujet au pathos fait du symptôme une *théorie autochtone de soi*<sup>10</sup> où le savoir auto-référent est archivé dans une véritable *monographie de la souffrance psychique*<sup>11</sup> dont il faut capter le processus de constitution en référence à l'encodage du discours. Sans aucun doute, la culture se fonde sur ce qui donne aux liens intra et intersubjectifs une dimension anthropologique, mais à ceci près que le processus de subjectivation diffère d'un sujet à l'autre. Par-delà la différence culturelle, c'est l'incommensurabilité de deux savoirs, ou plus précisément, de deux vérités, qui crée une sorte « d'entorse » où le clinique se voit « ethnologique » par défaut. Or le sujet ne fait pas que livrer un matériel culturel, il transmet aussi un message selon l'implicite ou l'explicite du « schéma émotionnel » qu'il établit dans ses rapports avec l'autre quel qu'il soit. Il n'est pas nécessairement en demande d'un savoir supposé mettre de l'ordre dans ce qu'il manifeste. Il « fait symptôme » aussi bien pour son environnement culturel que pour le clinicien en situation d'écoute et d'observation. Tout savoir incommensurable au sien, lui paraît ipso facto, comme étrangeté répondant à une autre.

On est donc face à un problème de communication où s'entretiennent des rapports d'évaluation : là où le clinicien pense offrir au patient un espace de parole, le patient, lui, croit l'aider en lui produisant un discours d'idéalité, c'est-à-dire visant à lui indiquer les étiologies locales comme celles là mêmes qui se

confondent avec la souffrance qu'il n'admet qu'au prix d'une aliénation à l'égard du supposé savoir. De notre expérience de cliniciens, nous avons constaté que les personnes « atteintes de syndrome djinnopathique » cherchent avant tout à prouver l'existence factuelle du djinn comme si leur désir était de s'assurer d'abord du crédit que l'autre doit porter à leur croyance à partir d'un étonnement partagé.

La pluralité des expressions pathologiques, au sein de la même société, vient montrer en quoi la culture n'est pas « le destin » du sujet, qu'elle est tout au plus, le cadre dans lequel il est soumis à « un conflit de loyauté ». On peut envisager ici l'existence d'une « **fonction-ethnos** » qui consiste à coller toute une série de préalables extérieurs à la psychopathologie sur le sujet supposé en être la concentration. Elle initie le niveau à partir duquel il devient possible d'introduire une pseudo-scientificité dans le domaine de la représentation. Que la pratique discursive que cette fonction-ethnos permet soit une formation de représentations, c'est cela même qui s'autorise à devenir une stratégie de savoir. Donc, il y a dans tout discours sur la différence un glissement qui ne peut se dérober d'une conception stéréotypée. Et on se retrouve face à un dispositif de pouvoir où les mots, les concepts, les idées sont compatibles avec ce qu'on souhaite exercer comme emprise sur l'autre : « on ne te comprend pas, ta folie nous est étrangère autant qu'elle nous est exotique, tu sera donc un « ethno-fou » ». Voilà en quelque sorte l'énoncé qui fait du discours ethnologique une formulation de pouvoir ou d'une ouverture sur des pouvoirs s'exerçant comme circularité de la discipline dans un système disciplinaire : on construit d'abord le cadre avant même de reconnaître chez le sujet une différence individuelle. On entame une démarche inverse où c'est le cadre, cette discipline qui va désintégrer le symptôme au sein de la psychopathologie pour l'intégrer dans un solide amas de préjugés et d'impuissances transformés en analyseurs. Cependant, ce qui peut s'appliquer sur la société globale en prise avec sa culture, ses acquis historiques, ses mœurs, ses traditions, ses modes d'interdit et ses appuis d'organisation, ne peut s'appliquer sur l'individu séparé, surtout dès qu'il entre dans la phase où c'est la maladie psychique qui devient la seule réalité qu'il reconnaît.

La fonction-ethnos vient alors rendre disciplinaire, c'est-à-dire assujettis aux critères du cadre et à la pré-programmation de la subjectivité, toute une conception de l'humain « dénaturé » par ses irrégularités psychologiques. Deux hypothèses : ou on considère que la pathologie vient faire irruption à l'intérieur du système disciplinaire et aboutit à un « outrage à l'ordre culturel » ; ou on considère qu'elle touche fondamentalement le seuil à partir duquel le sujet opère une coupure avec cet ordre pour faire transparaître ce qui nécessite que le symptôme en soit le représentant. Quelle est la distance nécessaire pour que l'une et l'autre hypothèse ne soient pas une entrave à une clinique du sujet en situation ? On dira ce qui s'impose comme contexte. Après tout, au sein de la même société, on pourrait concevoir une diversité d'approches qui atteste la légitimité de cette démarche : qui en appelle aux thérapies traditionnelles, qui en appelle à la psychiatrie, qui en appelle à la psychanalyse ?<sup>12</sup> En somme quel est le motif qui gouverne l'acte de consulter les « Psy » en supposant chez eux une efficacité qu'on dénie aux « thérapeutes traditionnels » et inversement ?

Là, on passe à ce qui s'articule entre la fonction-ethnos et ce que M. Foucault appelle « la fonction-psy »<sup>13</sup> c'est-à-dire toutes les figures rattachées au discours explicatif, et dans une certaine mesure, thérapeutique, qui souhaite ramener le malade

à une organisation qu'il met à mal en étant la caricature. Ce passage alterne avec la question de savoir comment tel ou tel procédé est plus à même de prendre place par rapport à l'aliénation du sujet vis-à-vis de ce qu'il « imaginarise » comme résolution soutenue par la plainte ou la demande. Car on peut aussi postuler l'existence d'un « universel de la différence » qui fait que tout « individu culturel » est habité par « l'homme pulsionnel » et que de ce fait il n'y a rien qui détermine l'un et l'autre séparément.

À l'inverse de l'ethnocentrisme, « l'ethnologisme » procède dans l'excès de l'hypothèse culturaliste et sa répétition : regarder le fait psychopathologique à travers un discours qui capte en lui « une double déviation », par rapport à la norme scientifique et par rapport à la norme culturelle. Le sujet malade quant à lui demeure objet à la fois d'étonnement et de hantise pour finir « absent » dans toutes les significations qu'on établit dans l'institutionnalisation de ses insignifiances. Pourtant, il y a « les normes sanitaires » qui possèdent assez de neutralité pour considérer la souffrance psychique dans l'expression du symptôme et pour relativiser l'impact de la culture sur ses explications. Justement, parce que toute situation clinique est d'essence anthropologique, puisqu'elle implique des formes culturelles d'échange et de communication, il ne pourrait y avoir de situation « à caractère ethnologique » par rapport à d'autres. Car le malade est avant tout un sujet social enraciné dans le système symbolique qui le produit en tant qu'effet de relation. L'anthropologique vient obligatoirement en rendre compte et dire quelque chose qui tient lieu de sens par rapport à la clinique. En somme, il est indispensable de ne pas envisager la pathologie, quel que soit son mode d'expression, comme fait culturel lié à une simple gestion individuel des contraintes liées aux traditions<sup>14</sup>.

En cela, « l'ethnos » se laisserait interpréter suivant ce qu'il tente de « compléter » en étant raccordé à tel ou tel domaine de la psychologie individuelle, transformée par la même occasion, en une « psychologie d'ensemble ». Il ne désignerait qu'un simple terrain d'application d'une option idéologique ou d'une philosophie laissant apparaître le savoir comme « ressourcé » d'une nouveauté alors qu'il ne fait qu'encombrer un savoir déjà existant. Tel le cas de « l'ethnopsychiatrie » : sans objet approprié et n'ayant pour argumentation que la référence maladroite à la psychanalyse, elle aboutit à en être l'une des dérivations les plus controversées. Car, au cœur même de la psychanalyse, se dresse le symptôme comme unité où l'affrontement de l'homme pulsionnel et de l'individu culturel aboutit à la naissance du sujet différencié. L'ethnos, dans ce cas là, ne correspond à aucune précaution qui viendrait expliquer en quoi il constitue un élément de savoir. Ainsi, l'approche différentielle des maladies psychiques, se basant sur l'étiologie locale, devient un discours superposé à la culture et décentré par rapport à la clinique. On en vient donc d'une manière ou d'une autre à la question du transfert des savoirs d'un territoire épistémologique vers un autre ou selon l'expression de J. Laplanche de « la stratégie de l'extraterritorialité »<sup>15</sup> d'une connaissance s'appliquant sur « des objets exotiques », c'est-à-dire supposés ne pas répondre aux exigences premières et aux qualités requises. Et on voit comment le cheminement vers des postulats voulant être novateurs, prend une allure de préjugé sur ce qui devrait être du ressort de l'analyse scientifique des troubles mentaux. On voit aussi se profiler toute une série de mécanismes qui tendent à « naturaliser » la subjectivité ou même à lui imposer une limite disciplinaire au-delà de laquelle elle ne peut prétendre à l'objectivité.



Un double effet de miroir se déroule ainsi entre les significances de l'observable et le savoir qui tente de lui restituer une certaine intelligibilité : ou bien le savoir analytique est enfermé dans une logique qui considère que la métapsychologie et ses modes de validation s'appliquent sur tout et de la même manière. Au quel cas, on ne comprend pas pourquoi ne pas s'y référer en tant que telle et sans y « injecter » du transculturel, celui-ci étant assujéti à ce que « l'ethnos » opère dans le domaine de la psychanalyse comme assertion<sup>16</sup>. Ou bien il se dénature jusqu'à devenir une instrumentalisation du modèle psychanalytique dans une duplication de ce que souhaite entendre le sujet ou de ce que la culture de référence continue à imposer. Ainsi, le croisement des deux savoirs, celui du clinicien, qu'il soit thérapeute ou chercheur, et celui que le sujet construit autour de ses troubles, achoppe sur une difficulté majeure à cause, justement, des mythes fondateurs qui consistent à « illusionner la psychopathologie » par l'exclusion « des mythes individuels » que la maladie psychique formule en syndromes.

Cette tentative d'homologation qui se soutient du « transculturel » s'établit sur un malentendu initial : le modèle étiologique identifiant le mal à partir des métaphores qui le désignent comme causatif du désordre et de l'altération, ne paraît pas se croiser avec le modèle étiologique qui se fonde, lui, sur le savoir implicite que la souffrance psychique tend à inclure dans l'expression du symptôme<sup>17</sup>. À moins que l'on fasse de cette homologation un jeu de variation strictement terminologique derrière lequel est stipulé le bien fondé d'une équivalence théorique et technique entre la théorie démonologique et la psychanalyse : « De toutes les psychologies et psychopathologies, seule la psychanalyse est comparable aux techniques thérapeutiques traditionnelles, est « exportable » et peut à son tour recevoir des apports, car elle est la seule à n'avoir pour objet que du matériel psychique, à l'exclusion de tout matériel d'origine expérimental, biologique, chimique, etc. »<sup>18</sup> Cependant, cette analogie qui met sur le même versant une technique thérapeutique et un ensemble de rituels plus ou moins mystique et sans aucune assise argumentative, pose le même problème : pourquoi vouloir à tout prix « isoler » ce qui concorde avec telle ou telle option dans le traitement de l'étrangeté ? Ne serait-ce là l'esquisse des stratégies mythiques où des « métaphores prises à la lettre » induisent un savoir qui, à défaut de saisir des objets, demeure en recherche d'hypothèses ?

Alors que la psychanalyse est en elle-même une problématisation du rapport d'identité entre la science de la psyché et les savoirs magiques, il est impossible d'y trouver les mêmes fondements conceptuels de ce qu'on appelle « thérapie traditionnelle », à moins d'avoir désiré au préalable de la discréditer. Celle-ci étant structurée autour d'une « ignorance circulaire » qui traverse à la fois l'entourage, le malade et la personne qui fait office de « thérapeute ». En ceci, les stratégies mythiques renvoient, en en attestant le travail sous-jacent, à ce qu'on peut appeler « un défaut d'élaboration épistémologique » qui se voit dans cette forme de disparité où les tentatives de compréhension aboutissent à obscurcir encore plus ce qu'on veut éclairer. Le paradoxe en est que l'on cherche à appliquer un savoir nouveau à travers le recours à des savoirs institués en y installant telle ou telle idéologie sans pour autant l'interroger. D'où la « transculturalité » du savoir lui-même tandis que son objet est ruiné au profit de discussions interminables. Et si c'était tout simplement une « erreur d'appréciation » ou une volonté de « faire mieux » retournée continuellement à son degré zéro d'aptitude ?

Là où « le phénomène de possession » est regardé selon l'agent pathogène représenté par le djinn, le sujet en situation semble être annulé. La référence diffuse au « monocentrisme culturel », c'est-à-dire rapportant le savoir à des causalités externes sur lesquelles le sujet n'a pas de prise, risque de transformer le désordre psychique en une objectivation de la culture à travers le symptôme alors que le symptôme est une critique de la culture. Donc : Existerait-il un fait psychopathologique selon un ordre de nature plutôt que selon un ordre de culture ? Ce fait psychopathologique en appelle-t-il à une clinique débarrassé de « l'intrusion culturelle » pour introduire « le monument anthropologique » commun à toutes les cultures humaines ?

### 3. Sémiotique du corps sacrificiel : une hypothèse clinique

La pathologie mentale est une « négativité » qui ne se donne pas comme objet de savoir tel que le savoir désire le capturer. En ce sens, il n'existe aucune équation à y résoudre en dehors du « sémiotique » amené à instaurer un contexte où les relations sociales connaissent des inversions dans le système de communication. À partir du sémiotique, l'anthropologique vient loger, par glissement, le symptôme en ce qu'il met le sujet dans une crise d'intersubjectivité. Cette crise d'intersubjectivité concerne le domaine des signifiants plutôt que celui de la culture proprement dite. Et même si le référentiel symbolique précède le sujet, les stratégies de signifiante que celui-ci adopte pour s'y inscrire demeurent sélectives et conduisent à une mutation impossible à expliquer sans qu'elle soit rapportée à l'histoire de vie. Le fait psychopathologique possède alors la spécificité de sauvegarder l'ancrage linguistique qui permet au sujet de « dire le corps » tout en bousculant les paramètres communs de sa perception.

C'est bien une clinique dont il s'agit à chaque fois qu'il est question de saisir ce qui articule le symptôme aux formes culturelles de son expression et donc à la fixité anthropologique dont le langage est une projection. Sous cet angle, il importe peu de chercher si les catégories nosographiques de la psychiatrie correspondent aux catégories nosologiques locales ou si elles sont traduisibles sous forme d'équivalences métapsychologiques. Car, il est impossible d'entreprendre une clinique sans métapsychologie puisque le sujet humain ne peut échapper à la structuration du moi, du ça et du surmoi. Toutes les tentatives de prouver la « non universalité » de cette structuration impliquent nécessairement de la substituer par la culture. Ce qui ne sert évidemment qu'à rendre encore plus absurde l'idée de l'homme dépourvu de ses pulsions et donc de son inconscient. En revanche, il serait d'une importance capitale de s'appuyer sur la psychopathologie en tant que « science des troubles psychiques et mentaux » pour admettre la souffrance psychique dans une zone où c'est elle qui nous impose la manière de la regarder. Cette manière ne pouvant être dans son essence même qu'une lecture qui part d'une généralité théorique pour saisir la singularité à travers les traces sémiotiques qu'elle laisse transparaître. Ainsi, émerge l'interprétation en tant qu'elle doit « tomber juste » : capter ce dont le symptôme signe la radicalité par rapport à la normation culturelle.

Si « le regard clinique a cette paradoxale propriété d'entendre un langage au moment où il perçoit un spectacle<sup>19</sup> », il faudrait pousser cette paradoxalité jusqu'à ce qu'elle induise la positivité de sa signification par rapport à ce qui est articulé à travers elle comme effet de langage et de perception. Car, dans la mesure où ce qui nous est donné à voir est en lui-même un sens déjà construit, il est évident que ce qu'il nous reste à entreprendre

c'est à qui l'attribuer. Et c'est dans cette recherche de la source supposée correspondre à une adresse, que « le spectacle » se transforme en une scène de signifiants passibles de lecture et d'interprétation. Puisque ni la pensée, ni la psyché ne sont réductibles à leurs objets, ils se produisent là où la pulsion se « théorise culturellement »<sup>20</sup> selon l'assise anthropologique qui gouverne le rapport entre sujet et contraintes externes. « *Connaissance endopsychique, mythe endopsychique, auto-perception psychique* »<sup>21</sup>, toutes ces formes de productions sémiotiques aboutissent à faire du symptôme quelque chose de mystérieux qui accompagne l'éprouvé psychique dans le chemin qu'il se fraye pour se déposer. Il reste à savoir auprès de qui. On peut saisir deux postulats : premièrement, le djinn comme mythe endopsychique, n'est pas que contenu solidaire d'une pratique irrationnelle ou d'une prélogique. Deuxièmement, le djinn peut être envisagé comme représentant de ce qui lie la psyché à ses objets d'investissement et à tout ce qui participe à « les fantasmer ». Cette double configuration nous amène à prendre en considération ce qu'on peut appeler une « **subjectivation de la négativité** » qui procède dans le paradoxe : admettre le djinn comme représentation du mal et exclure toute possibilité individuelle d'y voir autre chose que ce qu'on sait déjà. Ce paradoxe, on peut l'envisager comme « résistance massive » à une clinique du sujet en situation qui explique le recours à la culture et à ses rites pour dénouer ce qui est de l'ordre de la pulsion, s'affronte au cadre. En un sens, le djinn vient « donner vie » au corps pour que le moi soit entendu. Il fait que le sujet, au lieu de parler en son nom, parle au nom d'un symbolisme dont il fait usage inconditionnel. Donc, en quoi le djinn vient occuper une place où il est langage par le fait qu'il soit « **le signifiant majeur** » à partir duquel tout devient logique dans une configuration d'impératif catégoriel : soit ce que tu es supposé être pour l'autre ?

Ici, la question de la somaticité se pose en lien avec ce que la psyché ordonne comme message dans un spectacle qui touche les structures d'admission tout en donnant raison à leur manière de considérer le sujet. En effet, ce lien englobe toutes les figures du symptôme qui oscillent entre le corps comme prétexte à tout signifier et le corps comme instrumentalisation de la culture. La visibilité du corps « culturellement difforme » est portée à être une résolution, non pas de compromis, mais d'affectation de ce dont le sujet est incapable d'avouer « verbalement »<sup>22</sup> Il s'agit alors de substitutions où le manque dans la liberté de dire est compensé par le fait de s'abandonner en entier à l'appréciation du tiers, celui-ci étant dans l'embarras de choisir les preuves qu'il désire par symboles interposés. Cependant, la somaticité de l'éprouvé psychique peut être entendue comme substrat visible qui en appelle au témoignage. Ainsi, le rapport suspensif qu'elle établit entre le sujet et ce qu'il choisit de déléguer pour avoir plus d'impact sur l'autre, ne s'oppose pas à ce que la maladie psychique puisse loger le corps en le rendant plus sensible à la demande qu'à la plainte. Demander quelque chose à quelqu'un se confond de la sorte avec une plainte qui doit trouver dans le recours au corps une possibilité de « multiplier les chances » de sa réussite. Cela concerne justement la diversité du sens qu'on peut accorder à la somaticité par rapport « aux logiques du symptôme » qui se mêlent aux glissements de l'inconscient dans une conduite devenue étrange et donc susceptible de provoquer toutes sortes d'angoisses et d'appréhensions, y compris chez le sujet. Il s'agit de mettre en exergue la place de celui-ci non pas comme agent d'un désordre frappant les valeurs culturelles, mais comme acteur de sa vie. D'où la possibilité de suivre à la trace ce qu'il en est de la visibilité corporelle voulant attester la vérité du sujet frappé dans son équilibre par une force étrangère. Cette.

force étrangère est une désignation générique et extensive d'une causalité psychique représentée par le vocable djinn devenu analyseur de la situation plutôt qu'entrave à la recherche du sens.

Dans le syndrome djinnopathique rien ne paraît se faire ou se défaire sans être passé, à des degrés variables, par le corps pris comme lieu d'une conflictualité qui engage le sujet dans une lutte imaginaire contre ce qu'il n'arrive pas à saisir de lui-même. Les manifestations du corps conduisent alors à une disqualification du sujet dans son propre discours, c'est-à-dire à une annulation du « Je » au profit d'un moi englouti à la fois dans un excès d'émotions et dans un appel constant à l'autre. Son exprimé pathologique semble coïncider avec le fait qu'il est malade de ce qu'il ne voit pas, de ce qu'il ne perçoit pas mais dont il nomme l'agissement et l'oeuvre sous forme de négativité. Mais quelle est, dans ce cas, la valeur clinique du djinn ? Quel éprouvé psychique contribue-t-il à « théoriser » du côté du sujet en y indiquant une vérité à dévoiler ?

Questionner la somaticité lorsqu'elle se trouve en prise avec le symptôme, c'est cela même que le syndrome djinnopathique nous livre dans cette formulation de « corps blessé » : le corps est mis en avant comme si le sujet devait répondre « matériellement » du sens qu'il attribue à sa souffrance. Ce qui est spectacle ordonné n'est au fond que le sujet en mesure d'inscrire en langage ce qui devait échapper à ses associations les plus étranges. Il se soumet volontiers à un jugement dont l'efficacité, réelle ou fantasmée, est de le prendre au sérieux. En conséquence, l'expression somatique du trauma et de ce qui le rappelle correspondrait plus à une affirmation de l'imaginaire qu'à une négation de la psychologie, celle-ci étant mise en suspens par rapport à l'impact de la théâtralité sur le regard. Le corps s'y présente comme recours là où l'impossibilité de « saisir le mal » concorde avec l'acte de déléguer le djinn à être sa voix. En effet, l'instrumentalisation du corps et de ses propriétés renvée à une activité compensatoire où on peut conclure sur une « *surcharge sémantique* » amener à se confondre avec une défaillance dans le registre de la signification alors qu'elle en atteste la pluralité. Ce que l'on pourrait observer ici, c'est que le corps s'offre lui-même à l'interprétation, mais toujours comme territoire où le djinn est le signifiant maître à produire des ramifications inépuisables. Ce qui sous-tend deux choses. Premièrement, la visibilité du corps apparente le symptôme au travail anthropologique qu'il entreprend au moment où le sujet est enclin à faire « acte d'allégeance » au discours culturel qui le capture. Deuxièmement, il existe des conséquences idéo-sociales du rapport au corps blessé qu'on peut rapprocher aux bénéfices secondaires liés à la maladie : autant celle-ci est spectaculaire, autant on est présent au chevet du malade. Donc :

**- En quoi le sujet est-il amené à penser que les formes d'envahissement qu'il ressent possèdent un coefficient d'inquiétante étrangeté tel qu'il doit se confondre avec la figure du djinn ?**

Dans le syndrome djinnopathique, telle est notre hypothèse clinique, utiliser le corps comme théâtre de l'exprimé pathologique n'a de sens que référé à l'émergence d'une « corpo-graphie de spécification ». Cette corpo-graphie signifie que chaque douleur ressentie correspondrait au mal que le djinn distribue selon la grandeur de son pouvoir et l'intensité de sa mythification. Ceci dénote en quoi la dialectique de la psyché et du corps n'obéit pas à un processus où la défaillance de la première, voire sa négation, propulse le second à en être le substitut sémiologique. Elle se pose comme forte diversification sémiotique quant à la valeur accordée à l'emprise du djinn

et selon la dynamique pulsionnelle qu'elle est supposée recouvrir.

#### 4- Le cas : la libido coupable et la femme tragique

Nous donnons ici une illustration de ce qui fait du djinn un signifiant majeur dont les ramifications sont en prise avec l'histoire de vie et ce que le sujet en retient d'exceptionnel. L'utilisation du cas, comme nous l'entendons par rapport à la problématique clinique du syndrome djinnopathique, possède alors la valeur d'une exemplarité et nullement d'une généralité. Son intérêt est de nous aider à voir en clair comment la codification culturelle de la pathologie concerne en premier lieu le sujet qui en fait quelque chose de singulier, même si son aliénation demeure fixée sur ce que ses références symboliques ont de plus catégorique. Ce qui d'ailleurs constitue le fond psychopathologique de l'entité du djinn appelée à représenter un mal « assez bien situé » pour que la certitude du sujet y capte la source de ses angoisses.

Safari est un jeune homme de 25 ans, taciturne et d'aspect malingre. Ses yeux sont constamment baissés dégageant, lorsqu'ils osent se poser sur l'autre, un regard désenchanté et désabusé. Il a été rencontré au sanctuaire Boya Omar, lieu mythique où se déroulent sur plusieurs mois et parfois sur plusieurs années, les rituels d'exorcisme pratiqués comme « compétence » qui relève d'une spécialisation déniée aux médecins. Safari parle par saccades en ponctuant chaque îlot de paroles de longues poussées respiratoires. Il commence par préciser : « *Ma langue est nouée* » (Maftoula), avant de poursuivre : « *je suis contraint de la dénouer à chaque prise de parole* ». Effectivement, Safari semble se livrer à une rude épreuve psychologique entre deux énonciations préluées de formules conjuratoires de type « que Dieu nous préserve ». L'énonciation s'érige d'elle-même en acte qui lutte pour ne pas équivaloir à un ébranlement de l'intériorité psychique. Intervient alors l'entité du djinn dans son rôle de transformer l'expression symptomatologique en une sémiologie retournée contre le corps et à travers le corps. La « conscience » d'être habité par le djinn entreprend d'entrée de jeu une opération où l'auto-interprétation implique la véracité du diagnostic, mettant l'interlocuteur dans une position de doute par rapport à l'éventualité d'un autre savoir :

« Je suis frappé par un djinn qui refuse de parler, c'est un silencieux (Sakett)... il me fait pas parler... il me laisse pas parler... il tétanise ma langue... je ne suis plus maître de mon corps... de mes actes... »

La mise en suspens de l'énonciation se juxtapose aux exprimés psychosomatiques de nature dépressive : douleurs diffuses, troubles du sommeil, maux de tête répétés, asthénie, refus de manger, déplaisir, repli sur soi. Elle confère au djinn la fonction du maître avant de l'intérioriser comme signifiant d'une douleur dont le sujet perçoit la qualité d'analyste en rapport avec ce qu'en disent les autres. L'exprimé pathologique est inclus, de la sorte, dans un rapport en miroir entre soi et le risque d'une perte d'identité. La langue nouée dénote une injonction inversée où le Je devient l'Autre à y entendre une loi qui limite le processus du désir à être ce que le sujet ne peut entreprendre sans passer par le symptôme. En retraçant le processus de cette opération de « sauvetage », on s'aperçoit que l'énoncé vient faire aboutir la plainte sous forme de demande en empruntant le chemin des métaphores qui vont donner une portée significative à ce que le sujet considère comme événement traumatisant. On peut en présenter la valeur de la manière suivante :

- **La théorie subjective de l'effraction** : Safari commence par mettre le doigt sur ce qu'il suppose être l'esquisse d'une histoire, celle de son entrée dans le domaine de la souffrance psychique à laquelle il devait trouver une explication :

« Elle était très belle... elle habitait en face du lieu de mon boulot... je ne lui prêtait guère attention... elle n'avait rien à faire que de me regarder... yeux doux... sourires d'invitation... gestes de charme... le comble... elle était mariée avec deux enfants... »

Ici, on voit se confondre l'investissement pulsionnel de l'objet avec ce qui devait le contraindre à faire reculer le désir comme ce qui ne peut s'autoriser de la loi et que Safari rapporte à quelque chose de culturel plutôt que de symbolique : la femme mariée lui est interdite au moment où il la considère comme objet potentiel. Cette interdiction vient subvertir le fait même qu'il est possible de l'atteindre. Au lieu de l'atteindre, Safari procède par inversion de la libido, de l'amour érotisé en opérant un calquage normatif sur le discours ambiant, à savoir « critiquer la femme dans ce qu'elle a de naturel parce qu'elle a tendance à pervertir l'homme, à le rendre fou ». La loi est donc « réinventée » à mesure que la libido s'érige comme liberté du corps ; cette liberté qui va devenir chez Safari le point culminant du paradoxe : pour ne pas répondre à l'appel du désir, il faut trouver au désir « des défauts de concordance ». C'est ce que l'injonction de la femme mariée, avec des enfants, vient replacer en affectant le récit de préjugés prélevés de la loi : « on a pas le droit d'avoir des relations sexuelles en dehors du mariage » se transforme en « je n'ai pas le droit d'avoir des relations sexuelles avec une femme mariée ». Transformation qui laisse la loi suspendue à l'œuvre de la pulsion qui la contrarie : il y a toujours possibilité, en acculturant la loi elle-même, de se dérober de ses effets. La culture permet d'être dehors alors que la loi ne le permet jamais sans en payer le prix. C'est donc intervenir sur la loi que d'en appeler à la culture : « si je réponds à cette femme, je serais mal vu ». Mais si « être mal vu » n'est qu'un risque, la punition en serait une éventualité insupportable que la loi pourrait signer. Le caractère superstitieux de ce mécanisme de rationalisation vient lier la croyance de base à une loi qui transcende le sujet pour le déterminer dans sa façon d'en souffrir. Cette subjectivation de la loi ne peut résoudre complètement l'équation du désir, elle renforce l'emprise de l'interdit par référence à la culture qui devient le seul allié du sujet dans sa façon de résorber les fantasmes cultivés à partir de ce qui ne devrait pas arriver. Ce qui arrive, à l'inverse, c'est d'en souffrir jusqu'à en décider de la cause. Le djinn vient alors « au secours du sujet » en se rapportant à la figure de la féminité intériorisée comme « le mal en soi ». L'effraction djinnopathique est alors envisagée comme solution de compromis : pour ne pas passer à l'acte en répondant à la séduction par le désir, le sujet produit la douleur de ne pas y arriver sous forme de critique et donc de refoulement de ce qui devait être conforme à la nature, mais en décalage avec la culture.

- L'objet de l'effraction : l'inversion de la libido vient cristalliser la culpabilité en menant un combat contre toute prétention de désirer ce que la castration devait instaurer comme limites au désir. Le questionnement du sujet est alors mis à contribution : pourquoi la loi n'a pas de prise sur moi ? La pensée est submergée par le recours à la loi interprétée selon une négociation entre « succomber aux charmes » de ce qui est supposé chercher une adresse, un dépositaire capable d'en faire quelque chose, et trahir le préjugé autoproclamé comme théorie sur la femme et son œuvre. Tout se passe dans une sorte de sublimation gagnée, mais repoussée au maximum de ce qu'elle peut donner. Elle exprime par son allure romancée le regret

d'avoir raté l'objet et d'avoir entrepris d'en ignorer la valeur pulsionnelle. Le souvenir est angoisse, l'évocation donne lieu à une transformation dans le registre du sens en accordant au désarroi la fonction d'intermédiaire entre désir et satisfaction. L'énoncé est là même où l'aveu de désirer équivaut à l'acte alors que la pureté du corps est un gage d'inscription dans les ramifications culturelles de la loi. Rien que par le fait d'y penser, il y a manquement à la loi et la culpabilité ne vient pas après coup, elle est à la base même de cette « langue nouée » qui se dérobe à la logique de la pulsion. Le dilemme est insupportable, le symptôme vient alors le démontrer :

« Chaque fois qu'elle me regardait... me souriait... je tremblais d'excitation... je transpirais... quelque chose en mon for intérieur s'agitait... j'avais peur mais en même temps je ne pouvais que lui rendre la monnaie de ses regards... »

Quelle perfection morale le sujet souhaite-il atteindre en luttant contre le processus désirant ? Y a-t-il chez lui une contradiction à résoudre entre l'émotion et ce qu'elle induit dans le registre de la faute ?

On peut postuler une réponse en référence au style adopté. Nous avons l'impression que la pensée du sujet construite autour de ses émotions est complètement engloutie dans une logique de « tentation ». Ce style est érotique, il montre comment le sujet s'efforce de confirmer sa masculinité à la fois pour démontrer ses capacités d'homme à lutter contre l'incitation de la chair et pour manifester son savoir concernant « ce que veut une femme ». Rapporté à la subjectivation de la négativité, il montre à quel point la valeur de la conscience morale, sous le principe « d'être mal vu », aboutit à déléguer le discours de l'Autre dans l'exposition de ce qui ne va pas bien. Et le symptôme à être l'énoncé mis en réalité. Le sujet devient lui-même le relais du discours de l'Autre exercé sur soi et adressé à soi sous le pli de ce qu'on peut appeler un « sentiment préventif de culpabilité ». C'est comme si le sujet se faisait violence en se rappelant que le désir doit avoir comme condition, non pas la disponibilité de l'objet à le satisfaire, mais son accessibilité. Avoir accès à l'objet est cela même qui lui dérobe la liberté de l'entreprendre. Car le savoir de ce que veut une femme ne peut remplacer ce qu'une femme doit respecter comme règles pour avoir une réponse :

« Elle devrait avoir honte... une mère... c'est honteux (...) j'étais sûr qu'elle n'allait pas me laisser dans ma peau... vous savez, les pratiques des femmes ! »

Le sujet s'impose une discipline dans le domaine du désir afin que le désir soit une circularité de la loi qui s'organise autour de la discipline. Et on revient à la question de la théorie autochtone : la femme est libre quand elle est disponible alors que sa liberté devrait dépendre de ce que l'homme a à en faire. Du coup, le sujet se voit agressé dans ses certitudes les plus fondatrices, celles-ci mêmes qui sont ébranlées par l'étonnement : comment une femme mariée, avec des enfants, pourrait-elle être en dehors de la loi ? C'est à ce souci que Safari tente de répondre en travestissant le désir en morale diffuse donnant à la femme la figure de « l'ignoble fornicateur » qu'il annule après-coup dans le style qu'il choisit pour l'exprimer. Il s'inflige une sorte d'auto-flagellation à travers le sentiment préventif de culpabilité qui lui permet de ne pas être ce que la femme lui demande, en se refusant à lui répondre par l'acte. Ce qu'il entreprend, c'est le compromis comme « monnaie d'échange » à travers des regards porteurs d'érotisme, mais révisés à chaque fois que l'excitation bas son plein. Qu'est ce que la femme évoque pour Safari dans le domaine des investissements libidinaux ?

Elle ne lui évoque rien d'autre qu'une compensation affective qui inhibe l'accès à l'objet : la femme ne peut être à la fois la mère et l'objet sexuel. S'interdire la femme, c'est dès lors rendre hommage à la pureté de la mère décédée en emportant avec elle la pièce manquante qui va faire trou dans l'histoire personnelle : autoriser le sujet à atteindre son « âge d'homme ». La fixation œdipienne du désir de la mère est renversée dans ce que la femme, passible d'être partenaire de la relation sexuelle, atteste comme désir. Elle concorde plutôt avec le souvenir d'un processus inachevé :

« Je n'ai pas de chance avec les femmes... à l'âge de 8 ans je suis tombé malade... mon père ne me croyait pas... j'avais comme une poussée de voix dans ma tête qui me commandait de déchirer mes habits... d'errer dans les rues... mon père m'a fait consulter à l'hôpital, vainement... ils n'ont rien trouvé... je savais que j'étais « touché » (frappé par le djinn)... depuis le décès de ma mère et le remariage de mon père... ma vie est devenue un enfer... si ma mère était là... »

C'est à partir de cette injonction de la mémoire qu'on pourrait voir comment la loi ne devait qu'interférer dans le rapport à la jouissance d'où le djinn est autorisé à en représenter les limites. Le djinn, au prix d'une douleur intégrée, empêche l'acte de se conclure en rappelant le père : la femme mariée est celle qui a un homme à satisfaire alors que la satisfaction de Safari serait de pouvoir lutter contre quelque chose jugé culturellement inadmissible. Coller au discours culturel serait alors une façon de s'appliquer une morale que le désir, au moment où le sujet a à le cultiver, ne reconnaît pas. On est donc devant une logique sémiologique à double expression : culpabilité et toute puissance. La première est le sombre précurseur de l'énoncé, la deuxième est l'initiatrice du style de l'énoncé. La première invite le djinn à stopper « l'hémorragie des pulsions sexuelles », la deuxième opère un transfert du libidinal vers le sémiotique : à défaut de jouir de l'objet, l'objet est sublimé dans la stratégie de le dire. Le paradoxe : « je désire là où on me dit de ne point désirer » impose à Safari de « coller aux signifiants culturels » la valeur de l'interdit au lieu de savoir la loi. Ce non-savoir de la loi implique que la culture en soit le substitut, mais n'aboutit pas à avoir le même impact puisqu'elle « autorise le sujet » à nourrir son espoir libidinal : « peut-être si elle n'était pas mariée », mais aussi, « peut être si personne n'en est témoin ». Donc, si la culture laisse ouverte une brèche permettant de penser la relation sexuelle, la loi, elle promet la punition. C'est cette punition qui va ordonner la « contre volonté » pour contraindre la formation du désir. D'ordre superstitieux, elle est la création, le résultat d'un conflit entre l'idée et son contraire : « je veux, moi non plus ». La description du réel, comme cela même est entendu dans le style de l'énonciation, s'articule au fantasme transgressif de la loi sans la déborder, c'est-à-dire sans que l'équation du désir soit en mesure de pervertir la normation de la libido supposée conclure sur l'abstinence en l'attente de l'à-venir.

Cependant, il n'existe pas ici une loi qui vient remplacer une autre, défaillante, c'est justement la faille du sujet dans l'impossibilité de répondre à la loi, complètement, qui fait ressurgir cette logique dans laquelle il oscille entre admettre « une loi », s'y référer et la critiquer en même temps par détournement sur objet dont la femme est le représentant le plus significatif. La critique de la femme est l'équivalent de la loi que le sujet doit reconnaître alors qu'il l'ignore.

- **La sémiotisation corporelle de l'effraction** : Safari fait un retour à son corps en tentant de convaincre de ce qu'il considère lui-même comme le mal. D'où une perception toute particulière de ce qui est avancé comme souffrance :

« Cela a commencé par le dégoût... mon boulot me faisait tout le temps gerber... j'avais mal partout... mon corps me faisait faire des choses hallucinantes... »

On voit comment le processus de sémiotisation doit avoir comme condition l'abandon de la pensée aux manifestations du corps. Blessé, ce corps donne lieu à une pensée morbide où le moi n'a plus de prise sur le Je, où le Je s'arrange pour être l'acteur de ce que le moi ne peut entreprendre sans contredire le surmoi et donc sans que la liberté de penser ne soit en butte au paradoxe de la pulsion. La déprise de soi se conclue par l'intervention du djinn pour permettre au sujet de pointer le désir comme dramaturgie où l'imaginaire et le symbolique sont invités à se rencontrer dans un lieu qui leur dénie toute différenciation. Ce lieu est le symptôme présenté par le sujet suivant ce qu'il retient du discours culturel et selon ce que les pressions pulsionnelles mettent en contradiction. Emerge alors « une explication certifiée conforme » de ce que le corps manifeste à l'encontre du Je : le djinn est un vrai marionnettiste libre d'aliéner le sujet, de lui ordonner ses conduites et de lui dicter ses pensées. Il exerce sur lui un pouvoir tellement grand qu'il ne lui laisse aucune possibilité autre que d'admettre qu'il est effectivement victime d'un pacte diabolique dont la femme est l'initiatrice :

« La femme de mon père m'avait ensorcelé... elle a mis du sang usurpé (Mardour) dans un talisman... puis l'a enterré dans un cimetière abandonné... elle m'aimait pas... on m'a obligé de quitter l'école... à cause d'elle... mon père mettait toujours mes paroles en doute... il ne croyait qu'elle... »

L'épreuve est celle où le conflit dans la réalité ne peut trouver sa résolution que par des productions psychiques mettant en scène des personnages réels reconnus dans leurs rôles respectifs. Cependant, ce qui ne permet pas au sujet « d'entendre » sa souffrance, c'est l'interférence de ses propres explications. La superstition, qu'on peut rapprocher au mode obsessionnel de l'expression djinnopathique, transforme l'imaginaire en une pseudo-rationalité qui vient marquer la fixation de la pensée sur la recherche de la cause renforcée par la stigmatisation de la belle-mère. En somme, le djinn et la belle-mère appartiennent à la même catégorie. Ils font un pour atteindre le sujet dans ce qu'il a de plus important : le rapport au père. Ce rapport au père va connaître sa mutation dès que les métaphores qu'il ordonne ne sont plus en mesure de « spécifier la loi » puisque « la parole du fils » ne trouve pas adresse. En effet, on peut reprendre à grands traits les éléments dramaturgiques de ce manque dans la communication et que l'entité du djinn est venue remplir. Il s'agit de retracer l'historisation de la douleur à travers un signifiant capable d'amplifier le sens pour indiquer l'adresse que les autres doivent percevoir. Le djinn, impliqué en tant que métaphore du mal, recouvre la causalité psychique entretenue dans l'histoire de vie, ou du moins dans ce qui semble constituer le parcours personnel qui a amené Safari à rencontrer le symptôme dans le rapport au corps :

« Vous savez ! J'étais pas comme ça... avant j'arrivais pas à ouvrir ma bouche... aucun mot ne voulait sortir... là, Hamdoullah, je parle quand même... mais je fais attention... avant, je sentais le djinn m'offusquer, me faire frissonner mon corps, révolter mes yeux... j'étais pas moi... je pouvais me retourner contre moi-même ou agresser tout ce qui se trouve devant moi sans m'en rendre compte... »

Du coup, la dramaturgie construite autour du djinn désimplique le sujet sous forme de perte d'identité acceptée d'ailleurs

comme fatalité, et qui témoigne d'une blessure narcissique récupérée par le corps et instruite dans la lutte contre l'accès à l'objet. Ce qui reste à savoir, c'est : qu'est-ce que Safari attend du symptôme après y avoir déclaré ce qui le lie ou le délie à la loi ?

Puisque le signifiant djinn ne se rapporte à aucun autre pour faire chaîne, il entreprend une balade en sorte qu'il est partout et nulle part. Mais être partout et nulle part, engage le sujet dans la passion de l'ignorance pour que le désir ne puisse équivaloir au meurtre du père. Le syndrome djinnopathique par où la souffrance psychique se reconnaît dans ses expressions les plus étranges, n'induit pas la culture d'ensemble comme répercussion de l'interdit sur le symptôme. Il s'articule plutôt à ce que le sujet fait de la symbolique qui fonde son rapport au monde à travers le statut accordé aux personnages influençant son histoire personnelle. Cette symbolique est destinée à lui indiquer la loi, mais aussi la manière d'y faire référence à chaque fois qu'il s'agit de paradoxes à dénouer.

### Bibliographie

Le djinn renvoie à un être admis culturellement comme une incarnation du mal qui vient « pervertir » le rapport entre sujet et croyance. On peut envisager ses effractions comme « atteinte démoniaque » dont est victime non seulement le malade, mais toute la communauté des croyants. D'où le souci de rechercher ce qu'il oppose à celle-ci pour l'affronter. Et c'est en cela que le symptôme est confondu avec le message qu'il est supposé porter à travers la colonisation du corps.

<sup>2</sup> BOUFERDA (S), « Subjectivité et pluralité culturelle » pp 216-227 in Mise en espace de la folie. Soins psychiatriques et travail de l'idéal, Paris, L'Harmattan, 2004.

<sup>3</sup> Cette question de la souveraineté est posée par Michel Foucault dans une négation : le sujet n'est sujet que parce qu'il est soumis à des techniques, des injonctions, des conventions disciplinaires qui se maintiennent. : « Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel. » Voir Foucault M., « Une esthétique de l'existence » in Dits et écrits, Tome IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 730-735. L'articulation de la soumission et de l'action individuelle sur la liberté nous paraît, somme toute, en contradiction avec les procédés culturels qui viennent généraliser telle ou telle valeur. Le sujet n'est pas assujetti parce qu'il est en face de la culture, mais parce qu'il est l'objet par lequel la culture vient démontrer en quoi elle est partout où il y a subjectivité.

<sup>4</sup> RAZI (F), Atafsir Al Kabir, Boullaq, Tome I, p. 279

<sup>5</sup> LAPLANTINE (F), Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique noire, Paris, Delarge, J P., 1978

<sup>6</sup> Cette dialectique sujet/objet nous introduit dans la question du rapport à la loi et donc à l'ordre symbolique. Rappelons que la culture n'est pas le symbolique en tant que tel, mais ce qui fait amendement de la loi au moment où l'histoire de vie se construit avec tout ce qu'elle comporte de personnel. Lacan y définit le caractère institutif du sujet affronté à « la passion de l'ignorance » : « Et bien, de même, pour tout être humain, c'est dans la relation à la loi à laquelle il se rattache que se situe tout ce qui peut lui arriver de personnel. Son histoire est unifiée par la loi, par son univers symbolique, qui n'est pas le même pour tous. La tradition et le langage diversifient la référence du sujet. Un énoncé discordant, ignoré dans la loi, un énoncé promu au premier plan par un événement traumatique, qui réduit la loi en une pointe au caractère inadmissible, inintégré - voilà ce qu'est cette instance aveugle, répétitive, que nous définissons habituellement dans le terme de surmoi. » Ainsi, « le tout être humain » vient démentir l'équation culturelle de la différence pour n'en retenir que ce que le sujet « manque à être » dès que le symptôme devient son représentant le plus éloigné des effets de la loi, celle-ci même qui devait l'inscrire en tant que sujet. Voir Lacan (J), Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, 1975, pp 211- 223.

<sup>7</sup> Alors même que la nosographie, l'histoire de la psychiatrie l'atteste, est un processus d'intégration continue des étrangetés observées et classées selon un ordre qui révèle en elles « des déviations » ou « des écarts » par rapport à ce qui vient établir l'homme dans son environnement. Ainsi, parler de la culture quant il s'agit des pathologies psychiques, c'est faire de l'anthropologie plutôt que de la psychopathologie.

<sup>8</sup> POROT (A), « Notes de psychiatrie musulmane », Annales médico-psychologiques 1918, 74, 377-384

<sup>9</sup> Intervention d'Antoine Porot au congrès des aliénistes et neurologistes de langue française, Bruxelles, 1935

<sup>10</sup> FEDIDA (P), « D'une psychopathologie générale à une psychopathologie fondamentale. Note sur la notion de paradigme » in Crise et contre-transfert, Paris, PUF, 1992, pp 300-3001

<sup>11</sup> BOUFERDA (S), « Le livre de Moïshe, du nom propre à l'esthétique sociologique » in Pour une sociologie de la forme, ouvrage collectif, L'Harmattan, Paris, 1999

<sup>12</sup> Au Maroc, les courants de thérapies et de psychothérapies les plus divers sont représentés, en plus des saints et des marabouts.

<sup>13</sup> FOUCAULT (M), Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard/Seuil, 2003.

<sup>14</sup> Même le protectorat français au Maroc, basé pourtant sur l'idée d'un « respect des traditions locales » initiée par Lyautey, a fini par construire des asiles psychiatriques dont celui, devenu presque mythique, de Berrechid. Au-delà des motifs politiques de ce choix, il n'en demeure pas moins qu'il montre paradoxalement la désuétude à la fois des thèses culturalistes et des thèses primitivistes.

<sup>15</sup> LAPLANCHE (J), Problématique V, le baquet - transcendance du transfert, Paris, PUF, 1987, p. 142

<sup>16</sup> Rappelons ici ce que C. Lévi-Strauss écrivait en 1949 : « toute tentative hasardeuse d'assimilation se heurterait en effet à la constatation très simple qu'il n'existe pas seulement des enfants, des primitifs et des aliénés, mais aussi - simultanément - des enfants primitifs et des primitifs aliénés, et il y a également des enfants psychopathes, primitifs, civilisés. » in Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF, 1949, p 144

<sup>17</sup> À titre d'exemple, l'hypothèse de J M Hirt considérant « la perte de la dimension invisible qui structure son psychisme au même titre que la dimension visible » comme explicative des troubles chez le maghrébin. Or, la perte de la dimension invisible est le propre d'une angoisse psychotique répercutée à travers un discours prêt à l'emploi tel que la culture le construit et tel que le sujet le récupère dans ses expressions les plus individuées. Il n'y a qu'à observer les manifestations de morcellement dans les psychoses pour s'en rendre compte. Il s'agit alors d'une adhésion inconditionnelle à la culture du père avec des nuances : quand la souffrance psychologique est trop insupportable, le recours à ce discours est une « tentative de guérison » où l'attitude défensive contre « la folie » induit au même moment « un calquage normatif » dont la fonction, disant plus ou moins thérapeutique, est d'attirer la compassion. Le terme « **Tbaouhite** » qui désigne cet acte intersubjectif à l'égard de l'autre en le prenant à témoin et qui est souvent utilisé comme équivalent d'une « simulation victimaire » devient, dans le cas de la pathologie, caricatural, c'est-à-dire donnant au symptôme son contenu anthropologique sans travestir le fond psychopathologique autour duquel il est structuré. On se retrouve alors dans le registre des mécanismes psychiques mis en œuvre pour exprimer ce dont il s'agit dans le symptôme et non pas dans la culture proprement dite. Par conséquent, l'hypothèse de J M Hirt semble coïncider, du fait même qu'elle se veut une lecture de la différence culturelle, avec un échec dans l'interprétation clinique de la singularité. Voir J M Hirt, Le miroir du prophète, psychanalyse et islam, Paris, Grasset, 1993, p 89

<sup>18</sup> NATHAN (T), La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique, Paris, Dunod, 1986, p. 3

<sup>19</sup> FOUCAULT (M), Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1988, p 108

<sup>20</sup> GREEN (A), La causalité psychique, entre nature et culture, Paris, Odile Jacob, 1995, p 178

<sup>21</sup> LAPLANCHE (J), Nouveaux fondements pour la psychanalyse. Paris, PUF, 1990, p 58

<sup>22</sup> Pendant longtemps au Maroc, les psychiatres répondent aux crises épileptiques, y voyant un rapprochement avec l'hystérie, par une injonction d'ordre libidinal : ça va disparaître avec le mariage !

FOUCAULT (M), Le pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard/Seuil, 2003

FOUCAULT (M), Dits et écrits, Tome IV, Paris, Gallimard, 1994

FOUCAULT (M), Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1988

GREEN (A), La causalité psychique entre nature et culture, Paris, Odile Jacob, 1995

LACAN (J), Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, 1975

LAPLANCHE (J), Problématique V, le baquet - transcendance du transfert, Paris, PUF, 1987

LAPLANCHE (J), Nouveaux fondements pour la psychanalyse. Paris, PUF, 1990

LAPLANTINE (F), Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique noire, Paris, Delarge, 1978

NATHAN (T), La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique, Paris, Dunod, 1986

POROT (A), « Notes de psychiatrie musulmane », in Annales médico-psychologiques 1918, 74, pp 377-384.

STRAUSS (C L), Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF, 1949

## Bibliographie

ARRAZI (F), Atafsir Al Kabir, Boullaq, Tome I  
BOUFERDA (S), « Le livre de Moïshe, du nom propre à l'esthétique sociologique » in

Pour une sociologie de la forme, ouvrage collectif, éditions L'Harmattan, Paris, 1999

BOUFERDA (S), Mise en espace de la folie. Soins psychiatriques et travail de l'idéal, Paris, L'Harmattan, 2004

FEDIDA (P), Crise et contre-transfert, Paris, PUF, 1992

## ARABPSYNET PAPERS SEARCH

By ARABIC, ENGLISH & FRENCH WORDS

[www.arabpsynet.com/paper/default.asp](http://www.arabpsynet.com/paper/default.asp)

Form Add Papers (For Subscribers)

<http://localhost/paper/PapForm.htm>

## ARABPSYNET THESIS SEARCH

[www.arabpsynet.com/These/default.asp](http://www.arabpsynet.com/These/default.asp)

Form Add Thesis Summary (For Subscribers)

[www.arabpsynet.com/these/ThesForm.htm](http://www.arabpsynet.com/these/ThesForm.htm)

## الكتاب الذهبي للأطباء النفسيين

[www.arabpsynet.com/propositions/ConsPsyGoldBook.asp](http://www.arabpsynet.com/propositions/ConsPsyGoldBook.asp)

شارك برأيك

[www.arabpsynet.com/propositions/PropForm.htm](http://www.arabpsynet.com/propositions/PropForm.htm)

## الكتاب الذهبي لأساتذة علم النفس

[www.arabpsynet.com/propositions/ConsGoldBook.asp](http://www.arabpsynet.com/propositions/ConsGoldBook.asp)

شارك برأيك

[www.arabpsynet.com/propositions/PropForm.htm](http://www.arabpsynet.com/propositions/PropForm.htm)

## LE SYMPTÔME EN MOUVEMENT

PR. ADNANE HOUBALLAH - BEIRUT, LEBANON

[ahabalah@idm.net.lb](mailto:ahabalah@idm.net.lb)

Le concept du symptôme n'a cessé d'évoluer tout le long du développement de la théorie analytique depuis la découverte Freudienne. Le symptôme désigne le point d'ancrage pour tout psychanalyste qui s'engage dans la cure, car il représente la formulation subjective de ce que peut être sa souffrance psychique.

Que celle-ci rentre dans son économie libidinale, elle ne peut que restituer une part de sa jouissance qui demeure en l'occurrence inavouée ou occulte. Donc souffrance et jouissance articulées dans la formation du symptôme, font partie de ce mouvement que subit son être dans le droit à l'existence, (sa tribu de la douleur d'exister).

Ce phénomène dépendrait du statut qu'occupe le sujet dans le mythe familial et social, de l'évolution des certaines normes, de l'exigence idéologique qui préside au fonctionnement de la société.

De ce fait nous constatons que le concept du symptôme dans le parcours Freudien n'a cessé d'évoluer tout le long de l'évolution culturelle et sociale grâce au développement du discours de la modernité.

J'ai repéré dans l'approche Freudienne du symptôme trois étapes que je vais essayer de les schématiser de la façon suivante.

### I/ Théorie Ontogénétique:

Ce que l'on appelle l'étape accidentelle ou traumatique qui entrave l'évolution normale de la libido. Autrement dit cet événement, source de déplaisir, est évité par la conscience, et passe pour ainsi dire sous l'effet du refoulement ou dans l'amnésie.

Demeuré actif dans l'inconscient, fait retour sous forme de symptôme. Le travail de l'analyste est simple, il consiste à faire remonter dans la mémoire ce qui a été à un moment donné intolérable, et restitue ainsi au sujet une partie de son histoire oubliée, à l'instar de l'archéologue qui grâce à cette fouille arrive à reconstituer l'histoire d'une ville ensevelie.

Mais ceci n'est compréhensible que dans une théorie évolutionniste de l'être humain, car le symptôme ne prend sens qu'à partir de cette anomalie de l'évolution. Toute rétention d'un quantum d'énergie par un symptôme ne peut que créer une souffrance si on doit croire à la théorie physico-physiologique de l'école de Holmhultz -à laquelle Freud et Breuer adhéraient-

Cette première étape se heurte à deux premières difficultés :

A/Un événement peut ne peut être traumatique au départ, il ne le devient qu'après plusieurs années suite à un petit incident banal. Par quel mécanisme il y a eu un effet rétroactif.

B/Comment rendre compte d'un événement qui n'a pas eu lieu, les conséquences traumatiques se déduisent uniquement d'une scène imaginaire? Alors dans ces cas comment se forme-t-il un symptôme?

Donc Freud procède à un premier tournant; Obligé d'abandonner sa première théorie de l'interprétation du symptôme, pour reconnaître son origine fantasmatique, autrement dit reconnaître une réalité psychique au même titre d'une réalité extérieure. Donc événement et fantasme contribuent en même temps pour former un symptôme. Il se forme ainsi un noyau pathogène qui rentre en connexion avec tout le développement psychique ultérieur.

Le symptôme devient de ce fait le dernier représentant de ce noyau dit pathogène ou érogène, autrement dit il réside dans le fantasme. Freud à partir du cas de "l'Homme" aux loups, finit par se demander si un événement réel a le même impact chez un sujet qu'un événement halluciné; Il déduit à partir des données cliniques que ce qui compte, ce n'est pas la réalité de l'événement mais surtout l'interprétation lecture que le sujet lui en donne. Autrement dit c'est le fantasme qui se forme dans l'après coup où le sujet de l'inconscient s'est embusqué pour maintenir une illusion, moyen en quoi il s'accroche à l'objet sensé être perdu ou interdit.

Au cours de cette observation Freud constate que la théorie évolutionniste du symptôme est insuffisante pour combler toutes les lacunes et pouvoir demeurer dans une rationalité cartésienne.

Donc on voit à partir de ce premier jalon posé par Freud sur le symptôme, beaucoup des questions commencent à l'interpeller. Pour répondre à cette incohérence sur le plan théorique, Freud fait recours aux champs de la phylogenèse qui doit combler les lacunes laissées en marge par la théorie



évolutionniste C'est à ce titre qu'il a écrit son livre Totem et Tabou en 1915.

## 2 : phylogénèse:

Le symptôme ramené aux successions d'événements dans l'évolution de l'être, n'épuise pas son origine. Freud a tenté dans T. et T. de trouver une explication à certains phénomènes symptomatiques transmissibles à travers l'histoire de l'espèce sans qu'il y ait une raison actuelle. On retient dans ce champ :

- Des éléments empruntés à la mythologie grecque, tel que le mythe d'Oedipe chez Sophocle. Lacan déduit que l'Oedipe ne s'agit-il pas d'un mythe mais plutôt d'une structure universelle.

- Dans le champ de l'ethnologie et de l'histoire de l'homme chez les primitifs, on retient: l'interdit de l'inceste et l'origine du TABOU.

- Le Totem et l'origine de la religion et enfin le meurtre du père et le fondement de la Loi. Freud en fait ne se limite pas à la causalité individuelle, il s'est lancé à la recherche de la paternité de l'héritage humanitaire.

De ce fait, le symptôme ne se limite plus à l'histoire de la vie individuelle, mais interfère dans sa structure tout un ensemble de facteurs qui seront en rapport avec son appartenance culturelle, la croyance religieuse, et l'effet des mythes dans le langage populaire, autrement dit, le langage intervient pour effectuer une série de coupures qui s'opposent à l'évolutionniste.

En fait, Freud cherchait à partir de ce champ phylogénétique à établir l'existence d'une réalité psychique universelle qui se recoupe avec la théorie évolutionniste de l'ontogénèse. On peut continuer à suivre l'analyse de ce paradigme dans le champ social où Freud établit une certaine analogie entre la névrose individuelle et la névrose universelle, à savoir la religion, autrement dit, le symptôme est devenu à l'origine du lien social.

**3/ Etape sociale :** L'insertion de l'homme dans la société est soumis à l'idéologie dominante, au régime politique, à la croyance religieuse bref à toute une série d'idées qui président au bon fonctionnement de la société, Toute perturbation qui peut déstabiliser cet équilibre ne peut que sécréter un malaise qui engendre à son tour des symptômes au niveau individuel comme aussi bien au niveau social. De ce fait on peut avancer qu'un symptôme peut varier d'un pays à un autre, soumis à un régime politique différent, démocratique, totalitaire intégrisme religieux, ou autre, le malaise social engendré peut varier en fonction de l'appartenance culturelle de chacun et du malaise social à lequel il est soumis.

Freud dans son livre « malaise dans la civilisation » anticipe sur ce que nous vivons actuellement dans le malaise de la post modernité. Il déplace l'axe de la clinique vers le champ social. Prenons la modernité dans ses progrès techniques, scientifiques, et industriels, nous constatons qu'elle exige de plus en plus de sacrifice de chaque individu, non seulement pour maintenir les acquis de la civilisation, mais surtout actuellement, une productivité compétitive pour faire face à la mondialisation du marché. Qui dit refoulement- répression- révolte- culpabilité d'origine sociale.

Le symptôme est désormais au centre de convergence de ces multiples facteurs.

Par comparaison au départ de 1896 alors que le symptôme de conversion hystérique qui soulevait un sentiment triomphaliste chez les psychanalystes, cède la place à un scepticisme mesuré qui se fonde sur une vision plus réaliste quant à sa résolution et son interprétation.

Après cette introduction et la mise en place de la fonction du symptôme, comme lieu de conséquence de multiples facteurs, comment peut-on l'interpréter, lorsqu'on travaille dans un milieu culturel, tout oriental et tout à fait différent du milieu occidental ?

Il s'agit en l'occurrence d'un milieu Islamique, où le dogme religieux est devenu dominant, envahissant, préside à la cohésion de la société, de telle façon que personne n'échappe à sa prescription sociale.

Je parle du Liban, pays qui dans la succession des guerres depuis 40 ans. Guerre traditionnelle, guerre terroriste (attentat, explosion, guerre de camps ....) et finalement guerre civile qui a duré 15 ans. Personne n'a été à l'abri que ce soit, ceux qui ont vécu les événements à l'intérieur du pays ou à l'étranger.

Le syndrome post traumatique (PTSD) est devenu source de la pathologie sociale. Celle ci est vécue par toutes les couches sociales, comme un fait quotidien et dont les symptômes engendrés sont presque coupés de leur origine, parce que l'état et l'ambiance de guerre sont devenus un mode de vie commun, comme la paix dans un pays paisible. Il y a toute une génération qui est née et s'est développée dans la guerre et la violence au point de ne plus savoir une autre façon de vivre. Les symptômes engendrés se sont développés à leur insu et ont formé par conséquent un mode de vie tout à fait adaptable comme modèle défensif.

Ce que je vous apporte sort de la clinique ordinaire, tel qu'un pays européen qui vit en paix depuis la deuxième guerre mondiale.

Si la modernité avec sa philosophie de consommation représente le paradigme principal autour de quoi se forme le symptôme comme une façon possible de faire avec. Alors que dans un pays du Moyen-Orient et précisément le Liban, j'ai constaté que les guerres successives avec ses trois formes : traditionnelles, terroristes et civiles, ont créé une série de troubles psychopathologiques comme mode défensif que ce soit sur le plan subjectif ou sur le plan social.

Devant la violence, la destruction et la mort, le citoyen civil se retrouve devant l'incertitude, démuné de tous les moyens de défense, exception faite pour les combattants (sujet normal). C'est ainsi que j'ai constaté que le retour à la religion est le meilleur abri pour se protéger.

Rentrer dans Hizbollah, c'est donc déjà assurer une protection divine ne serait-ce que par le signifiant « parti du Dieu ». Ce phénomène on le trouve aussi chez les Chrétiens, où le Pape a déjà nommé deux moines Saints, et une sœur Sainte. On ne cesse d'annoncer des miracles, leurs tombes sont devenues des lieux de prière et de pèlerinage, de visite à l'instar de Saint Lourde en France.

Dans ce milieu social encadré par la croyance, le sujet se met à l'abri de ces intrusions pulsionnelles, grâce aux rituelles et aux offrandes, construites ou multipliées à l'occasion. Le croyant arrive à neutraliser leurs effets destructifs mais quelquefois ses mesures défensives s'avèrent insuffisantes pour éponger tous les fantasmes d'un retour du refoulé. C'est par ce biais que ces personnes viennent consulter un psychanalyste ; c'est-à-dire un symptôme ne prend sa valeur handicapante que lorsqu'il n'arrive pas à s'intégrer dans le processus social. Autrement dit, lorsque la névrose individuelle échappe à la névrose sociale.

Pour illustrer ce phénomène, je cite deux exemples semblables :

1- Il s'agit d'une jeune fille de 24 ans, étudiante à l'université, elle m'appelle pour prendre un rendez-vous, tout en refusant de citer son nom. Elle me donne un prénom quelconque à sa place, et me met en demeure pour ne rencontrer personne dans la salle d'attente. Comme je m'attendais, je me suis trouvé devant une jeune fille voilée de la tête jusqu'aux pieds sauf un visage découvert. Dans ce cas, j'ai l'habitude de ne pas tendre la main, car il est interdit à toute voilée de saluer par la main, le contact de la chair est considéré comme un pêcher.

Elle m'a parlé de ses difficultés sociales et de son isolement à l'université, mais le problème essentiel, se révèle après plusieurs entretiens dans son rituel d'ablution. Normalement, ce rituel qui a pour but de se purifier par l'eau avant de se mettre devant Dieu pour accomplir la prière demande 5 ou 10 minutes. Mais cette jeune fille en révélant son symptôme essentiel, se considère handicapée par le temps consacré à ce rituel. A chaque fois qu'elle termine l'ablution, elle recommence pour répondre à un commandement subjectif, comme quoi elle n'est pas suffisamment pure, et si par hasard elle touche le mur ou la porte, elle sera obligée de recommencer au point de passer à chaque fois deux heures dans la salle de bain. Elle sort complètement épuisée, disait-elle.

Le symptôme s'est griffé sur le rituel qui normalement doit encadrer et éponger les pulsions agressives d'une névrose obsessionnelle. Mais il se trouve que l'action de cette jeune fille est présidée par un fantôme apparu dans un rêve, pendant qu'elle était dans la salle de bain, la porte oubliée semi-ouverte, elle est surprise par les regards du père et de son frère aimé.

Ce rêve est suivi d'un retour d'un souvenir concernant la violence exercée par le père sur ses fils. Le père entraîne de le flageller. Notre patiente est surprise, au-delà de l'angoisse envahissante, par une sensation de jouissance paradoxale allant jusqu'à l'orgasme.

Il se révèle pour elle que l'impureté malgré la répétition de l'ablution, se déplace du champ corporel au champ subjectif et la question qui préside à ses actions de répétition, comment se purifier d'un fantôme où son sujet d'Inconscient est embusqué sous une forme incestueuse.

Ce déplacement du symptôme ancré dans le rituel religieux s'est déplacé du champ corporel au champ subjectif. On peut imaginer la décharge des bouffées d'angoisse qui accompagneraient cette transformation du symptôme. Le gain possible de cette action analytique réside non pas dans la disparition du symptôme, mais tout simplement dans sa libération d'un commandement religieux. Autrement dit il devient accessible à l'analyse et à une autre mutation possible.

2- Il s'agit d'un homme d'une quarantaine d'années, marié, père d'une famille, homme d'affaire qui a bien réussi dans son établissement industriel. J'ai trouvé chez lui le même symptôme du cas précédent. Mais à la différence près, lorsqu'il faisait sa prière après avoir été épuisé dans la salle de bain, durant deux heures à se purifier, il s'est trompé dans l'accomplissement du nombre de fois, à se mettre à genoux. Le doute l'a envahi à savoir s'il a fait 2 ou 3, 3 ou 4 au point d'être saisi par une angoisse immaîtrisable ; pour l'échapper, il se voit dans l'obligation de répéter sa prière dès le début à plusieurs reprises.

J'apprends au cours de l'analyse qu'il travaillait au début avec son père et suite à un malentendu où il le soupçonnait de malhonnêteté à son égard, il s'est séparé de lui et a monté sa

propre affaire. Par cet acte, non seulement il s'est libéré de l'autorité paternelle, mais en plus il a réduit son père à un rival dont il cherche à le dépasser. C'est à ce moment qu'il a constaté son enlèvement dans l'exagération de son rituel religieux. La suite de l'analyse montre assez bien l'abandon du symptôme et de déplacer le débat sur le champ corporel, et le doute de l'accomplissement de son devoir à l'égard de Dieu, est déplacé au champ occulte de la rivalité haineuse à l'égard de son père. De cette transaction résulte une réduction de la fonction paternelle à un simple rival où il peut l'écraser facilement dans les affaires.

A partir de cette réduction de la fonction paternelle, Ali n'a d'autre possibilité que faire recours à Dieu tout puissant où il peut demander secours pour ne pas basculer dans le chaos, en multipliant les offrandes que ce soit au niveau de son droit à la jouissance, où la dette à l'égard du père se retrouve amplifiée à travers une rituelle exercée jusqu'à l'épuisement.

Le symptôme est devenu nécessaire au support de la fonction paternelle, faute de quoi c'est l'effondrement. Cette déduction s'est confirmée dans le déplacement de l'analyse, car j'ai constaté au fur et à mesure que la question de la rivalité du père revient sur la scène analytique et occupe la place centrale de sa propre interrogation ; le symptôme recule et le sujet attache moins d'importance aux incidents banaux, cause de sa répétition.

Lorsque Ali est arrivé à normaliser sa relation avec le père réel, le symptôme perd sa valeur signifiante et cesse sa répétition sans qu'il y ait un changement de structure. Il ne demandait pas plus pour poursuivre son analyse.

Conséquence dans l'après coup, je l'ai rencontré quelques années plus tard, il s'est approché de moi et s'est présenté pour me rafraîchir la mémoire : il exprime sa gratitude et ajoute qu'il est divorcé avec sa femme, et maintenant il est satisfait de sa nouvelle vie.

Je me suis rappelé que la femme en question a été imposée par le père, conforme aux traditions. Cette séparation avait un effet de libération, comme quoi son désir pourrait être finalement différent de celui du père ou comme offrande à l'autel divin.

Dans ces deux cas, nous avons presque le même symptôme greffé sur une structure obsessionnelle, qui normalement la religion s'en charge pour le normaliser. Le symptôme individuel n'apparaît que lorsque les données culturelles et religieuses n'arrivent plus à éponger les conflits pulsionnels agressifs, surtout lorsqu'il s'agit du père. La fonction du symptôme est double : d'un côté il consolide l'installation du sujet dans la culture religieuse où quelquefois l'excès du rituel est interprété comme signe de piété.

D'un autre côté, sa répétition devient source d'une jouissance occulte qui si jamais dépasse certaine limite, elle devient obstacle à la demande analytique. Toute jouissance masochiste est adressée au grand Autre providentiel, dont le salut est promis dans l'au-delà.

Conclusion :

« Quelque soit le lieu, la culture ou les mythes, le symptôme si on se réfère à ce qu'a dit J. Lacan, comme fait de structure, garde toujours son attache fixe à une structure originare invariable qui détermine le sujet de l'Inconscient.

La meilleure façon d'illustrer ce phénomène, serait par la topologie de l'ellipse déterminée par deux foyers fixes. Quelque soit la position du point (symptôme) sur la courbe, on obtient toujours le même résultat :

Les cotes qui relient le point symptôme aux foyers, restent toujours identiques et égales au diamètre de l'ellipse

## PSYCHANALYSE ET UNIVERSITÉ

(Entre discours et énonciation)

ABDELHADI ELFAKIR - MAÎTRE DE CONFÉRENCES EN PSYCHOPATHOLOGIE,  
Université de Bretagne occidentale. - Psychanalyste, Brest - France.

[abdelhadi.elfakir2@freesbee.fr](mailto:abdelhadi.elfakir2@freesbee.fr) - [elfakir@univ-brest.fr](mailto:elfakir@univ-brest.fr).

Je remercie les responsables de l'Ecole Psychanalytique de Bretagne de m'avoir autorisé à prendre la parole lors de ces journées\*, parole que je vais essayer de dérouler à partir du point de rencontre me concernant de ces deux lieux : l'université et la psychanalyse. Plus précisément encore, je leur témoigne ma reconnaissance de m'avoir ainsi amené à envisager, pour la première fois, de manière assez appliquée, cette frange de la théorie lacanienne relative aux discours. Je vais essayer ici - en prenant le risque de me hasarder à proférer des contre sens - d'en reprendre très brièvement quelques éléments, de les faire jouer autour de certains aspects de ma trajectoire personnelle et de mon parcours professionnel.

### Du temps de Freud...

Pour commencer, je rappelle que le rapport entre université et psychanalyse, a été abordé par Freud dès les premiers temps de celle-ci. Il l'examine dans un court article de quatre pages, publié en 1919 et intitulé « Faut-il enseigner la psychanalyse à l'université ? ». Déjà la formulation de cet intitulé laisse entendre deux choses :

1- la psychanalyse n'a pas attendu l'université pour se constituer comme discours. Elle en est totalement indépendante ;

2- elle peut et pourra effectivement se passer de l'université puisque les exigences de son exercice, les conditions de sa transmission et les moyens de son extension n'en dépendent absolument pas.

La traduction française des Œuvres complètes précise que la première publication de ce texte où Freud voit d'un bon œil l'introduction de la psychanalyse à l'université, fait suite à une enquête menée en vue de la réforme des études médicales en Hongrie. Celles-ci devenant de plus en plus pauvres et stériles, il était alors question de les redynamiser en y intégrant des pans entiers de connaissances psychanalytiques, demandés par une pétition des étudiants.

Pour situer ce positionnement de Freud, je dirai que nous sommes alors en cette période du capitalisme qui a vu son apogée dans ce qui est appelé la révolution industrielle, et qui est sous le signe de la domination et la transformation de la nature avec ses effets de confort et d'égalitarisme domestiques. Elle est caractérisée par une large expansion de l'économie de marché accolée à l'hégémonie des idéologies scientistes. Les deux jumelés, ont œuvré en concert à la désacralisation de l'univers puisque désormais Dieu et le père ne vont plus de pair et ne se prêtent plus le manteau divin. Ils ont œuvré aussi au désenchantement de la scène d'une partie du monde et à la gestion objectivée des modes de jouissance et du sentiment d'existence.

Dans le champ de la psychopathologie, la psychiatrie a procédé avec le calme et la froideur du geste fondateur de la médecine qui, pour voir le jour comme discipline scientifique, a du donner un coup de bistouri dans le cœur refroidi des lois divines. Car c'est dans le très fond d'un cadavre dépecé que la médecine comptait désormais trouver les lois de l'âme défroquée de son mystère.

L'appel fait alors à la psychanalyse, consistait donc à dégager la psychopathologie de la faucillisation scientiste dans laquelle la clinique médicale l'a plongée. Et comment Freud n'en serait-il pas d'accord ? Il savait certes qu'il apportait la peste dans le sens où la psychanalyse ruinerait les croyances et les savoirs qui s'y appuieraient plutôt qu'elle les consoliderait. Pourtant, Freud s'avançait masqué, ne présentant d'abord de la psychanalyse au maître capitaliste et scientiste de l'heure que ce qui lui agréait : nouveauté, efficacité, scientificité.

Cependant, c'est la découverte de l'action du refoulement dans la mise en place de la vérité inconsciente polarisée par l'objet-manque qui va signer en son temps, la portée subversive de la psychanalyse dès ses débuts. Freud a suffisamment expérimenté le fait que la redécouverte, à chaque fois nouvelle et singulière, de l'action refoulante, conduit à l'éclaircissement explicative et à l'action interprétative du contenu manifeste, pathologique ou non, mais néanmoins symptomatique. En somme, Freud met d'un côté le discours psychanalytique et de l'autre, tous les autres discours pour lesquels le premier fait fonction d'interprète.

Nous avons ainsi avec Freud une bipartition assez simple : d'un côté, les réalités humaines en tant que réalisations et contenus manifestes, individuels ou collectifs, normaux ou pathologiques, et de l'autre côté, les contenus latents constituant le refoulé inconscient. C'est une bipartition entre deux discours ; le manifeste ou ce qui est du registre du symptôme d'une part et d'autre part, le latent qui relève de la vérité inconsciente et qui interprète le premier, et en l'interprétant il le transforme.

**... au temps de Lacan**

De cette bipartition freudienne simple, bipolaire où la psychanalyse est posée par Freud en opposition aux autres productions discursives de l'homme, nous passons avec Lacan à une répartition plus complexe.

Mais avant d'en dire quelques mots, précisons d'abord que nous ne sommes plus aux temps de Freud cadrés par la domestication de la nature. Nous sommes aux temps de la révolution du vivant séquencé et virtualisé par les technosciences au service du marché mondialisé. Le capitalisme n'est plus à sa phase cumulative et restrictive pour les masses au service de quelques maîtres. Il est à celle distributive au un par un des plus de jouir en kit. Les registres de l'existence humaine, traditionnellement plus ou moins stabilisés sous l'effet des lois du langage, sont désormais « OGMisés ».

Et de cet individu promu il y a si peu comme entité bien pensante, libre et autonome, on assiste maintenant à l'éparpillement technologique et mercantile de ses divers organes et pulsions. Il y va parallèlement, de la dissolution du collectif au profit de la masse indistinct d'individus de plus en plus particularisés dans leur mode de jouissance et de plus en plus branchés aux diverses matrices hyper-centralisées, distributrices des modes d'être confectionnés à échéance ultra-rapide dans de nouveaux gadgets et mots d'ordre.

Dans ce contexte, la nouvelle répartition des discours que propose Lacan est non seulement complexe parce que quadripartite mais aussi parce que la psychanalyse y est convoquée à prendre rang et place au même titre que les autres productions discursives, les interprétant tout en étant interprétée par elles.

J'ai déjà fait assez long pour ne pas m'attarder à reprendre les bases de cette théorie. Je dirai simplement que pour Lacan, si la prise du vivant dans le langage négative la jouissance toute, ce vivant a à s'insérer en tant que sujet dans le discours collectif organisant les bouts de jouir qui lui font retour. Cette négativation de la jouissance par le langage et ce retour dans la parole de ses effets, constituent la condition nécessaire et suffisante à la subjectivation et son ancrage dans le lien social qui prend plusieurs formes discursives dont quatre, isolés par Lacan. Le discours, pour le dire rapidement, s'organise à partir de quatre places immuables dans lesquelles se succèdent dans l'ordre quatre éléments structurels : Le sujet (\$) coupé de la jouissance du fait qu'il n'est que représenté dans la chaîne signifiante (S1-S2) et dans le circuit de cette représentation, un plus de jouir est récupéré, (a).

Ce déplacement en chaîne des quatre éléments donnent forment aux quatre discours opérants identifiés et nommés en fonction de l'élément en position d'agent ; ce qui donne le signifiant primordial S1 pour le Discours du maître ; le \$ ou le symptôme pour le discours de l'hystérique, le S2 ou le savoir pour le discours de l'universitaire et enfin le a ou l'objet cause du désir pour le discours de l'analyste.

Ces quatre discours sont de véritables liens sociaux puisque chacun d'eux constitue un mode spécifique de traitement du réel qui échappe nécessairement au savoir. La rencontre dans chacun de ces discours de cet intraitable, peut constituer une occasion de changement de discours.

**De l'élève hystérisé ...**

C'est ce que je vais tenter d'illustrer par quelques fragments de mon vécu personnel. Il me semble que j'ai dû, très tôt dans mon enfance, expérimenter quelque chose qui, rétrospectivement, pourrait être qualifié de décrochage du discours commun, le discours du maître : A l'âge de treize ans, lors d'une prière collective

à l'école primaire, rassemblant les maîtres et les élèves, j'étais surpris par la facticité de l'opération. Facticité que j'ai dû vérifier une fois pour toutes quelques jours après : lors d'une prière individuelle pratiquée sur la terrasse de la maison grand parentale dans un village bédouin, j'interromps net le rituel en plein milieu, intimidé non pas par la présence omnisciente du Très Haut Tout Puissant, mais par le regard amusé de la fille de la maison d'en face. Ensuite, les quelques tentatives de jeûnes annuels du mois de Ramadan que j'ai plus ou moins bien menées, avaient pour objectif non pas de garantir une place au paradis mais de ne pas offusquer les bonnes consciences très respectables de mon entourage.

Quelques années plus tard, au baccalauréat, la rencontre avec le programme de philosophie fut déterminante. Mon attention s'est trouvée focalisée tout particulièrement par deux chapitres, l'un portant sur Marx et son économie politique et l'autre sur Freud et sa métapsychologie. Et peut être que mon caractère contemplatif et réservé, doublé de mes préoccupations personnelles de l'heure ont donné privilège et priorité au second chapitre. Toujours est-il que la rencontre avec la notion de l'inconscient qui était pour moi à ce moment là éminemment énigmatique, va décidément orienter mes choix ultérieurs. J'apprendrai plus tard que ce programme était confectionné par quelques universitaires de gauche. Ils ont été ainsi les promoteurs de savoirs déjà anciens sous d'autres deux (en occident comme on dit) mais nouveaux sous le nôtre. Ce discours universitaire dont ils ont contribué à favoriser la promotion, est venu ainsi, pour moi et peut être pour quelques autres, appuyer la destitution déjà engagée de l'Un-tout-puissant-énonciateur-pour-tous. Décidément, l'Autre réel qui avait pour nom Allah a pris pour moi une autre figure et un autre nom aussi énigmatique et autrement tout puissant. Dieu, pour ainsi dire, n'est pas mort comme on peut le prétendre. Il est désormais inconscient.

Le passage du baccalauréat a fait consister une part de cet énigme en un symptôme somatique, entre autres, qui va, au tout début de mes études universitaires, lancer la danse des discours en place. Il conduira cette danse à partir du discours hystérique bien sûr. Il est répondu au sujet, présentant son symptôme, du côté de maître par trois biais : l'un, par l'intermédiaire d'un chef de clinique, lui proposant illico une opération chirurgicale, l'autre, par l'intermédiaire d'un spécialiste de médecine interne lui signifiant, à contrario qu'il y a pas de quoi se plaindre et qu'il ferait mieux de dépenser son argent avec ses copains. Le troisième enfin où il se laissera tenter par l'appel du père au guérisseur dont le sujet a décrété l'inefficacité par avance.

Par ailleurs, ce sujet n'en continue pas moins à faire valoir l'objet cause de son désir, de là où il est, en place de vérité, cherchant à en débusquer les traces dans des lectures frénétiques de la douzaine de tomes des Mille et Une Nuits, de nombreux ouvrages ethnologiques sur les mœurs sexuels des contemporains, civilisés ou primitifs et enfin de l'opuscule de Freud sur les Trois essais sur les théories sexuelles et dont il rêvait déjà d'en être un jour le traducteur dans sa langue paternelle.

Ensuite et dès les débuts des études universitaire, une curiosité assez prononcée me fait croiser un texte intitulé « Freud et Lacan » écrit par un grand nom de l'université : Louis Althusser. Sa lecture, me fera fortement sentir que c'est dans cette direction que l'énigme croisera peut être son oracle. Au campus universitaire et dans l'étalage d'un bouquiniste à même le sol, j'aperçois un ouvrage un peu fripé et dont l'auteur n'est que ce Lacan même mais avec un titre on ne peut plus énigmatique : « Ecrits ». Je me procure prestement ces dits Ecrits éventuellement à lire, vérifiant sur le champ, qu'ils se prêteront à mes tentatives de déchiffrages que bien des décennies plus tard et encore.

En attendant, il a bien fallu, au cours des années universitaires, me coltiner les mots d'ordres parfois opposés des maîtres du moment, déguisés en savoir pensant pour son propre compte. Ainsi de ce professeur qui ouvre chacun des ses cours en philosophie morale par la formule consacrée : « Au non de dieu clément et miséricordieux » et qui apprécie fortement de voir figurer cette formule au frontispice de chaque copie d'examen. Et de cet autre, qui dans la même veine, s'offusquant de m'entendre lui demander gentiment s'il était possible de reclasser sa bibliographie par ordre alphabétique, bibliographie où il avait placé le saint Coran en tête. Par ailleurs, me revient aussi le souvenir de cet autre professeur enrageant contre l'hypothèse d'un étudiant qu'il se pourrait bien que la psychologie ne soit pas une vraie science.

C'est aussi pour ces quelques raisons qui peuvent avoir l'air anecdotiques, qu'un virage s'est produit : laisser tomber mes projets d'études doctorales soit en Russie, m'apercevant que la dictature de la psychologie expérimentale y régnait sans conteste, soit aux Etats Unis qui avaient trouvé dans la psychologie du moi un vaccin efficace contre la peste freudienne. Restait encore et fort heureusement la France, principalement pour l'éventualité d'une possible rencontre avec le discours analytique.

Celui-ci a eu, en effet, l'occasion de prendre la relève et de mener la danse des discours sous le chef de l'objet a, confrontant le sujet à l'impossible règle de tout dire et de tout savoir. Une bascule est ainsi produite dans ce sens, engagée sous transfert, à partir des énoncés d'un rêve. Le rêveur s'adressait à Freud en personne avec sa question énigme de toujours : « Qu'est-ce que l'inconscient ? ». En cela, il ne croyait pas mieux faire, car qui d'autre mieux que Freud pourrait lui répondre à cette question ? Ne croyait-il pas ainsi obtenir de la bouche du grand Autre la réponse ultime à sa propre question ? Mais, à sa grande insatisfaction salutaire, il reçoit, somme toute, une réponse complètement à côté, laissant le sujet avec l'infini et l'indéfini de sa question.

### ... à l'enseignant analysant

Voilà donc comment j'ai cru pouvoir reconstruire la ronde des discours dans ma trajectoire personnelle et c'est aussi cette même ronde que j'essaie de maintenir opérante dans ma fonction universitaire.

L'institution universitaire est le lieu où, en principe, un certain nombre de connaissances, de méthodes et de techniques sont enseignés parce que reconnus et promus comme savoir privilégié à un moment donnée du discours commun, du discours maître. Elle ne fait qu'exposer ces connaissances qui se juxtaposent le plus souvent, qui se croisent et cherchent parfois à se compléter, et quand rarement elles se confrontent, elles peuvent quelques fois attiser un plus de désir de savoir.

La psychanalyse, comme corpus théorique a pu depuis Freud, et peut toujours bénéficier de ce haut lieu pour son extension. Elle s'y enseigne comme elle peut être enseignée dans les instituts et les écoles prévues précisément pour cela. Mais si elle peut être enseignée là où c'est possible, ne peut se transmettre d'elle que ce que permet l'expérience de la cure, c'est à dire la castration assumée et le désir qui s'y en dégage, dégageant corollaire à la rencontre du manque dans l'Autre. Autrement dit, un enseignement de la psychanalyse hors du réel de la cure, même dispensé par un analyste ou par une institution pour la psychanalyse

, peut fonctionner sous le régime du discours universitaire.

Celui-ci consiste à mettre en poste de commande, les savoirs établis, faisant croire qu'ils agissent en autonomie du maître qui en organise les énoncés. Il agit en distribuant les plus de jouir, les bouts de jouissance, derrière lesquels courent étudiants et élèves, en les exposant en une multitude de formations qualifiantes et en autant de sanctions diplômantes. Il a pour mission de produire des sujets identifiés aux bouts de savoirs engrangés et aux éventuels diplômes décernés.

Ce discours produit des sujets formés à la tâche, parfois formatés, mais quelques fois, frustrés et insatisfaits voire paralysés devant un savoir composite, disant à la fois tout et rien en particulier. Ces affects sont le plus souvent mis sur le compte de l'impuissance de l'institution universitaire ou sur l'état insuffisant des connaissances. Le statut fait au sujet ici ne fait qu'accumuler et augmenter encore le malaise engendré par l'impuissance de structure de ce même discours à faire avec le réel rencontré.

C'est alors qu'un renvoi vers le discours analytique s'avère propice et pertinent s'il permet de faire passer cette impuissance au registre de l'impossible. Autrement dit, la rencontre avec le discours analytique permet au sujet de faire l'expérience qu'il n'y a pas de savoir théorique ou technique, ni de sommes de savoirs qui lui épargneraient un positionnement singulier, une appropriation personnelle et une énonciation propre. Il permet au sujet de vérifier que le savoir de l'Autre est troué et qu'il est invité, voir sollicité à avancer le sien propre.

Pour cela, c'est la responsabilité de l'enseignant, fut-il analyste, qui est engagée quant à son rapport au discours universitaire. Cela dépend de la place à partir de laquelle il parle

- soit que l'enseignant s'identifie à ce savoir en poste d'agent et la psychanalyse est posée alors comme pur savoir, une théorie à appliquer pour produire du sens délesté de tout réel ;

- soit qu'il essaie de faire conjointer la position enseignante et la position analysante. Mon souci là aussi est de faire en sorte que le discours universitaire entreprenne sa ronde vers celui de l'analyste. Faire en sorte qu'un mouvement puisse s'opérer dans ce sens pour que soit possible un passage du mode de la réponse du tout savoir universitaire au mode de la mise en question radicale propre à la psychanalyse.

Néanmoins et pour conclure, je dirai que le discours analytique, tout en participant à la ronde des discours, reste et restera comme il était de tout temps, toujours marginal. Il est toujours à la marge des discours constitués pour justement accueillir la parole non pas des boiteux de la norme mais des déboîtés du système, de ceux qui ne tiennent pas à s'accommoder avec les modes de jouissances confectionnées sur commande du maître, de ceux qui par leurs symptômes protestent voire objectent bruyamment ou en silence contre les modes d'aise et de jouissance distributives, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent.

### Bibliographie

- FREUD Sigmund, (1919), « Faut-il enseigner la psychanalyse à l'université ? »,
- Œuvres complètes, T. XV, Paris, PUF, 1996, pp. 109-114.
- LACAN Jacques, (1969-70), Le séminaire. Livre XII, L'envers de la
- psychanalyse, Paris, Seuil, 1991.

## « ORIENT-OccIDENT, UNE QUESTION DE LOGIQUE »

KARIM JBEILI – PSYCHANALYSE; CANADA

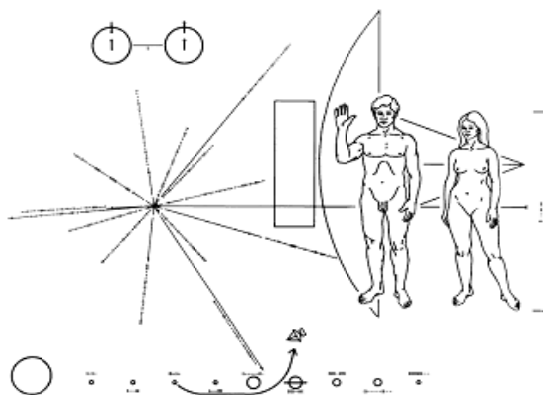
[jbeili@sympatico.ca](mailto:jbeili@sympatico.ca) - [jbeili@calame.ca](mailto:jbeili@calame.ca)**Introduction**

Ce texte fait partie d'un travail d'ensemble entrepris depuis quelques années, visant à appliquer la psychanalyse dans le champ du collectif. Il s'agira cette fois d'observer et d'analyser l'Orient et l'Occident ainsi que les rapports qu'ils entretiennent à la lumière de la logique et de la psychanalyse. Il va falloir, pour commencer, donner à l'Orient et à l'Occident une définition qui ne relève pas de l'intuition mais de la logique. Définition qui nous sera très utile par la suite.

Cette définition se réduit curieusement à peu de choses. L'Orient est le domaine de l'Un. C'est-à-dire, grosso modo, le monde musulman, l'est asiatique et la nébuleuse orthodoxe. L'Occident, en revanche, est le domaine de la dualité. Là où la matière s'oppose à l'esprit, là où la chair sanguinolente du Christ sur la croix contraste avec sa résurrection. Il s'agit, en gros du monde catholique et protestant.

Chacun de ces deux mondes a construit une logique particulière. La logique de l'Un, pour l'Orient et la logique du Deux, pour l'Occident. Ces deux logiques ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. La psychanalyse a révélé combien ces deux logiques sont intriquées à l'intérieur d'une même personne même si elles s'opposent de part et d'autre du mur du refoulement. Cette intrication se retrouve a fortiori au niveau des collectifs. Ceci pour dire que l'univers qui privilégie la logique du Un, va devoir se battre en lui-même pour écarter la logique du Deux. Ceci est vrai, mutatis mutandis, pour celui qui aura privilégié la logique du Deux.

Les particularités de chacune de ces logiques seront développées dans la suite du texte. Mais il faudra garder à l'esprit que si, en apparence, la logique de l'Orient s'oppose à celle de l'Occident, en réalité c'est plutôt chaque logique qui s'oppose à l'autre au sein même de chaque ensemble. Ce n'est que d'une façon secondaire qu'elle s'opposera à l'autre camp, qui ne sera lui-même perçu qu'à travers son propre conflit intérieur.

**Regard nu sur réel brut**

Si on rassemblait les humains et qu'on les mettait tout nus, on s'apercevrait qu'une partie d'entre eux aurait une allure longiligne avec un système pileux développé, tandis qu'une autre partie serait plus en rondeurs. Entre leurs jambes, on trouverait dans les deux groupes des choses manifestement différentes.

Si on maintient ces humains dans la même nudité par grand froid suffisamment longtemps, on s'aperçoit aisément que le mouvement qui caractérise habituellement ces humains est remplacé progressivement par une immobilité irréversible.

Tel est au fond le réel brut pour ne pas dire brutal, auquel nos arrière ancêtres ont dû faire face. Pour l'appréhender, ils

ne disposaient pas de concepts substantiels comme le prétend la Bible qui nous présente Adam nommant les êtres de la nature qui l'environne. L'esprit humain est incapable d'appréhender une réalité en la nommant comme si elle était constituée d'entités diverses. Il doit d'abord l'appréhender à travers des différences que ses sens lui permettent de repérer : chaud/froid, clair/obscur, jour/nuit etc.

Nos ancêtres ont donc créé quelque chose qui fera florès par la suite : la notion de différence, qui avait la singulière propriété de retenir l'attention et surtout de laisser des traces mémoire.

### Au fondement de l'esprit : la négation

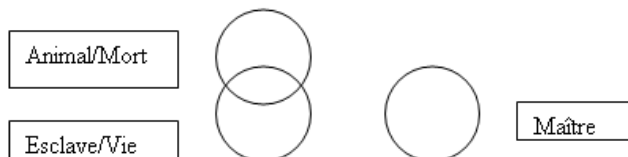
Dans la situation que nous venons de décrire, les différences sont : la différence homme/femme, la différence vie/mort et la différence apparent/caché. Pour rendre ces différences plus manipulables, ils ont inventé des signifiants oppositionnels, c'est-à-dire qu'ils ont inventé le concept de négation. Les signifiants oppositionnels se caractérisent par cette négation. Si nous avons les signifiants oppositionnels X/Y, on dira alors que X= non Y ou alors, ce qui revient au même, Y= non X. Ce qui revient à dire pour les 3 couples de signifiants qui nous concernent : homme = non femme, vie = non mort et apparent = non caché.

Moyennant ce subterfuge X et non X, ils vont réussir à appréhender très partiellement leur réel relativement complexe. Ce système très performant a cependant un inconvénient c'est que les oppositions vont avoir tendance à s'émousser. X aura tendance avec le temps à se confondre à nouveau avec Y. Il leur faudra trouver un moyen de conserver la trace mémoire de cette opposition, un moyen de l'empêcher de s'effacer. Sinon il ne leur restera plus qu'à espérer revivre la situation qui a fait surgir originellement l'opposition.

Avec les siècles, on a cependant fini par trouver une solution pour mémoriser ces oppositions qui est la suivante. On a inventé un Z qui a intérêt à ce que la différence entre X et Y se maintienne. Mais en quoi consiste cet intérêt? C'est que Z va prélever tout ou partie de la différence entre X et Y, qu'il va contribuer à maintenir.

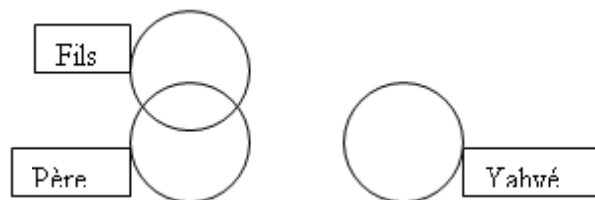
### Le maître fait la différence

L'histoire du maître et de l'esclave de Hegel décrit justement comment le face à face de la lutte de prestige a quelque chose d'impossible parce qu'il implique l'égalité. Les deux protagonistes se battent jusqu'à ce que l'un d'entre eux, par crainte de la mort, finisse par céder et reconnaître l'autre comme son maître. L'égalité impossible de la lutte de prestige, débouche sur une différence maître/esclave. Cette différence stable et manifeste, ne fait, en réalité, qu'incarner ou représenter une différence plus subtile, plus éphémère, celle qu'a ressentie brièvement et avec acuité le futur esclave : la différence vie/mort.



Le futur esclave en ayant peur de mourir prend conscience soudainement de la différence vie/mort, mais il a besoin de

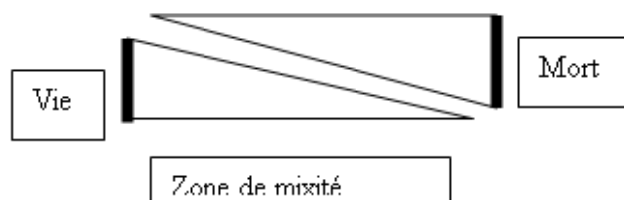
quelqu'un pour l'aider à maintenir la vivacité de cette différence. Ce quelqu'un est tout trouvé, ce sera le maître qui sera d'autant plus intéressé au maintien de cette différence qu'elle tombera entièrement dans son escarcelle. La différence entre la vie et la mort c'est, nous l'avons vu plus haut, le mouvement. Le maître va bénéficier de tous les mouvements de l'esclave, c'est-à-dire de son travail.



Yahvé, comme le maître de Hegel, a demandé à Abraham de sacrifier son fils. Le mythe est interprétable comme un sacrifice des prémisses. Il met en valeur la différence entre le fait d'avoir et de garder pour soi un enfant et le fait de le perdre, comme si on n'en avait jamais eu. La différence met en relief ici le fait de la procréation. Ayant éprouvé avec acuité le danger de perdre son unique enfant, Abraham va se soumettre à Yahvé. Il gardera indéfiniment en mémoire le souvenir de cette menace. Il se fera l'esclave de Yahvé et lui donnera indéfiniment le fruit de sa procréation.

### L'humiliation de la pureté

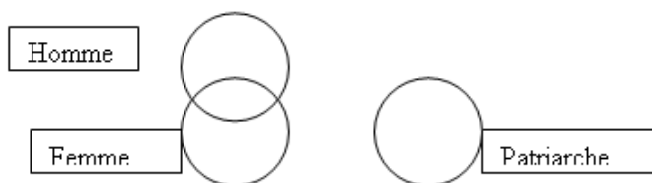
Fait remarquable, la mort dans ce mythe, aussi bien que dans celui de Hegel est virtuellement absente en tant que fait visible ou audible. La mort apparaît plutôt comme un fait réel (dans le sens lacanien), c'est-à-dire un fait impossible, une sorte de limite que l'on n'atteint jamais. Et si par malheur le sort nous y mène, il faut s'en détourner le plus vite possible après l'avoir voilée du linceul de la pudeur. La vie est également absente, tout aussi impossible que la mort. Lorsqu'il lui arrive d'apparaître, en la personne d'un enfant, il faut la limiter, la menacer, la contrôler, modérer son insolence en somme. La vie et la mort doivent rester étroitement imbriquées sans jamais apparaître séparément l'une de l'autre.



### Le Patriarche maître du désir

Mais qu'en est-il à présent de la différence des sexes? Comment l'esprit humain va-t-il appréhender cette différence à ses stades les plus primitifs? Dans la structure communautaire le patriarcat est celui qui accorde ou pas une femme aux membres mâles de la communauté. Il menace de prendre toutes les femmes en assortissant sa menace d'un danger de mort (cf. Abraham) Les fils de la communauté, par crainte de mourir, se soumettent au père et s'engagent à lui donner le fruit de la jouissance de celle qui n'est désormais plus leur femme. En se soumettant et en étant privé de la propriété de toutes les femmes, les fils sentent constamment présente la différence

homme/femme. Le père de la communauté, après avoir soumis les fils, va jouir des fruits de leur labeur procréatif, c'est-à-dire de leurs enfants.



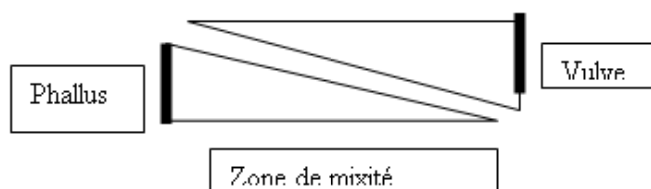
Certes, les femmes sont possédées par le père. Mais ça n'empêche aucunement les fils de coucher avec ces femmes. Simplement, lorsqu'ils le font, c'est au nom de ce père et pour lui. Les frères baisent, au nom du père, des femmes qui appartiennent à ce même père. Il pourra prélever autant d'enfants qu'il veut pour faire la guerre ou pour les sacrifier à son Dieu. Ces enfants sont à lui.

Le fruit de la jouissance des fils sera perçue par le père de la horde ou le père de la communauté comme une sorte de salaire pour son souci de maintenir active la différence sexuelle.

La différence sexuelle doit absolument être maintenue pour que se maintienne le désir. Lors de la consommation de l'acte sexuel, elle disparaît momentanément dans la fusion des sexes mais réapparaît par la suite. Elle ne peut, en revanche, se radicaliser et devenir une différence essentielle. Les deux sexes ne sont pas d'essence différente en Orient. Il faudra sans cesse exercer des pressions sociales et culturelles pour écarter les deux sexes fondamentalement similaires.

#### Un mélange impératif

Ainsi, au niveau des organes sexuels, la vulve et le phallus n'ont pas le droit de devenir des entités substantielles. C'est sans doute pour cette raison, pour ne pas qu'ils se montent le cou jusqu'à penser qu'ils sont distincts l'un de l'autre, qu'ils sont soumis à des rituels de soumission. La circoncision, la perte de la virginité et l'excision sont des rituels qui visent à diminuer les préférences des deux sexes à l'autonomie. Le caractère relatif de la différence des sexes est impératif. En langage mathématique, on dirait qu'il s'agit d'un ensemble ouvert qui ne contient pas ses deux limites, le sexe féminin et le phallus. Entre les deux extrêmes, une continuité nécessaire. La différence sexuelle devient une question de dosage de féminin et de masculin.



Seules les contraintes sociales deviennent un moyen de doser les mélanges; L'homme va voiler sa féminité avec des airs machos qu'il pourra panacher avec une certaine bienveillance. Tandis que la femme va user du voile pour cacher ce qui de la féminité est trop masculin et en particulier le poil ou le cheveu, ces excroissances naturelles qui simulent trop habilement la flexibilité du membre masculin chez les Musulmans et les Juifs religieux par exemple. Si les femmes doivent cacher leurs

cheveux, raser leurs poils surtout la nuit de leurs noces, les hommes doivent en revanche laisser pousser leurs favoris et leurs barbes ou laisser pendre des bouts de corde qui en disent long sur leur organe sexuel.

#### Doser le voir

Ce qui nous amène à cette troisième différence, celle entre l'apparent et le caché. Ici aussi, un savant dosage doit demeurer et l'attrait d'une femme se mesurera à son art de voiler ce qu'elle veut montrer. Comme pour la vie et la mort et la différence sexuelle, le dosage de l'apparent et du caché exclut ses limites. Celles-ci étant d'une part le totalement invisible et, d'autre part, le totalement apparent, c'est à dire le pornographique.



On observe à ce sujet un phénomène très remarquable en Orient, une sorte de mutation entre deux paradigmes. Pendant une très longue période historique, c'est la mixité du caché et de l'apparent qui a prévalu. Les femmes portaient alors des vêtements qui, tout en les voilant, galbaient leurs formes en les rendant d'autant plus attrayantes. La fameuse « melaya laf » de la femme égyptienne, qu'elle utilise avec une habileté consommée pour faire parler ses charmes, en est un exemple éloquent.

Cette période naïve, si je puis dire, est révolue. Depuis les années 80, avec l'intégrisme, a commencé à prévaloir un mode du voilé beaucoup plus sévère. Le voile doit désormais effacer les rondeurs féminines en les remplaçant par d'austères lignes droites. La mixité du voilé et de l'apparent est remplacé par une distinction radicale où le parfaitement voilé doit sans cesse affronter un irréductible pornographique, qui s'entête et insiste, malgré l'amoncellement des voiles.

#### Le cosmopolitisme communautaire

En Orient il en est des religions comme de la sexualité. Les communautés coexistent entre elles et partagent les fêtes du calendrier. Chacun chôme aux fêtes de l'autre sans y penser. Les purifications ethniques de l'État Nation ont eu beaucoup de mal à s'implanter. Il aura fallu des décennies de violences coloniales, il aura fallu mener l'irritation des Orientaux à son comble par des humiliations incessantes pour qu'enfin leur esprit commence à basculer dans la rupture des signifiants, pour que la vie/la mort, l'apparent et le caché, les diverses communautés finissent par se déchirer les uns des autres.

#### La différence de soi à soi

Dans cet univers culturel cosmopolite où, comme on l'a déjà vu plus haut, on habite les oppositions différentielles, vie/mort, homme/femme, apparent/caché, on cultivera également volontiers un art de la différence de soi à soi. Au célèbre principe d'identité d'Aristote  $A=A$  qui fonde la cohérence de la pensée occidentale, on préférera le  $A \neq A$ . Dans le langage courant on introduira des garde-fous pour éviter les dangers de l'identité à soi. Le plus bel exemple en serait les 99 noms de Dieu qui adéquatement insérés dans un discours permettent toujours



d'encadrer, de mettre des limites à une vantardise possible. Chaque fois qu'une parole ou qu'un geste pourrait laisser croire qu'un sujet donné pourrait prétendre avoir une certaine qualité, celui-ci ressentira instantanément le danger de la suffisance. Pour parer à ce risque il attribuera cette qualité à Dieu. D'ailleurs on dira plus facilement que Dieu est «plus grand» et «plus sage» plutôt que «le plus grand» ou «le plus sage». Même limitatif, on ne souhaite pas que Dieu soit La limite

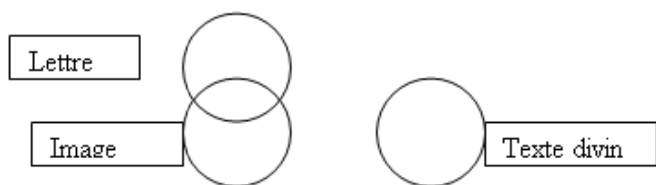


Toujours est-il que si Dieu est plus grand ou plus sage, etc., il n'y a aucune chance pour que je franchisse par mégarde cette limite en me présentant comme tel. Comme une infinité de petites circoncisions qui encadrent mon identité non identique.

On retrouve des processus comparables dans tous les aspects de la vie quotidienne en Orient, y compris dans l'assemblage des signifiants de la présentation de soi. Il y a comme une phobie de la complétude ou de la perfection dans la présentation de soi. On justifie cette phobie par la crainte du mauvais oeil, mais en réalité, il s'agit d'une crainte de prétendre à la perfection, à l'arrogance de l'identité à soi.

#### La lettre et l'image

La crainte de la représentation picturale humaine est du même ordre. Ce qui est redouté, c'est la complétude imaginaire qui rapproche dangereusement de l'identité à soi. La lettre est alors un bon moyen de déjouer cette complétude. La lettre et l'image se conjuguent, se mélangent et s'opposent. Dans les murales hiéroglyphiques aussi bien que sur les icônes byzantines ou sur les murs des mosquées, elles font éclater leur opposition suspendue dans la trajectoire de l'œuvre d'art. La lettre et l'image ont elles aussi des limites réelles à ne surtout pas transgresser. D'un côté, l'écriture en lettres carrées non cursive et sans âme et, de l'autre, l'image pure sans signe écrit.



#### Ségrégation et mixité

On retrouve la même crainte de l'identité à soi au niveau sexuel. La forme sexuelle probablement la plus prohibée en Orient est certainement la masturbation parce qu'elle représente le sommet du rapport de soi à soi. Il est ainsi préférable d'aimer la compagnie d'autrui et de ne pas avoir de préférence marquée par l'isolement.

Il est également peu recommandé d'avoir une orientation sexuelle particulière à l'exclusion d'une autre et encore moins de revendiquer cette orientation comme source de son identité. On pourra par contre être indifféremment homosexuel et hétérosexuel ou toute autre orientation sexuelle et manifester publiquement ces tendances à condition qu'elles ne soient pas

mutuellement exclusives. On verra ainsi des couples du même sexe ou de sexe différent se tenir par la main ou par le bras mais on ne verra jamais des manifestations plus «hard» de l'une ou l'autre orientation. Ces échanges érotiques ne seront pas, du reste, reconnus comme étant de nature sexuelle, légitimés qu'ils seront par le cadre intime du communautaire et du familial.

Ainsi, ce sont les formes mélangées et familières de la sexualité qui prévalent, alors que les formes pures sont sévèrement contrôlées. On peut dire, par exemple, que homosexualité et hétérosexualité sont étroitement mélangées. C'est ce qui permet que des contacts entre personnes du même sexe, même intimes, ne soient pas conçus comme homosexuels. Si le partenaire sexuel a un sexe déterminé, il peut très bien être conçu comme un substitut de quelqu'un du sexe opposé. Dans la pédophilie, par exemple, l'adolescent est conçu comme un substitut de la femme; Une vaste littérature poétique arabe est là pour en témoigner. Les références grecques sont également abondantes à ce sujet.

Ce mixage permet également à des homosexuels de se marier. L'immense majorité des homosexuels en Orient sont mariés et pères de famille. Il y a bien sûr quelques homosexuels irréductibles qui résistent à tous ces accommodements et qui tiennent à pratiquer leur sexualité sous une forme pure. Ceux-là et ceux-là seuls subissent alors la répression des formes extrêmes ou des formes pures. Au même titre qu'un pénis en attente de circoncision.

Toutes les formes soft de l'érotisme seront recouvertes du voile légitimant du lien familial ou de la solidarité communautaire alors que les formes pures et dures seront tout simplement impensables. L'homosexualité permet de marquer de façon caricaturale la différence entre les deux mondes. En Orient, les formes «soft» de l'homosexualité sont tolérées, voire même recommandées; tandis que l'homosexualité avérée et revendiquée comme telle est prohibée. En Occident c'est, trait pour trait, l'inverse. Être gai est tout à fait pensable, alors que tenir la main d'un homme dans la rue est tout à fait aberrant hors des guettos homosexuels.

#### Le traitement des différences

Nous venons d'explorer les soubassements du psychisme humain. La notion de différence est absolument universelle. On la retrouve dans toutes les collectivités humaines de la plus primitive à la plus évoluée. C'est la façon de manifester cette différence qui change d'un peuple à l'autre, d'une zone géographique à l'autre. Si en Orient on habite les différences avec intensité, en Occident, en revanche, on a tendance à déchirer les différences pour les essentialiser. Si X et Y s'opposent, l'Orient dira X=nonY alors que l'Occident dira X et Y sont des essences différentes et ne s'opposent pas. Tant et si bien que, en dernière instance : X=Y

Nous allons à présent changer d'étage, passer du génotype au phénotype. Et explorer comment l'Orient se débrouille avec la différence et ce que font les Orientaux lorsqu'ils émigrent et rencontrent la façon très particulière qu'a l'Occident d'aborder la différence

#### Le triomphe de l'égalité

Mais, commençons par le plus facile : l'Occident. C'est facile de comprendre l'Occident parce qu'il parle aisément de lui-même. Les fondements de la civilisation occidentale, elle ne s'en cache pas et en est même très fière, c'est l'égalité. Les riches comme les pauvres sont égaux devant la loi. Les hommes et les femmes doivent être égaux sous tous les angles possibles.

Les gens qui ont un rendez-vous doivent arriver à l'heure et, de préférence, en même temps pour ne pas avoir fait attendre l'autre. Les couples doivent atteindre leur orgasme en même temps. Les convives payent chacun leur part au restaurant. Les homosexuels doivent avoir un mariage d'égal valeur que les hétérosexuels. Les commerçants affichent le même prix pour tous leurs clients et ont défini au préalable un prix pour leur marchandise, dont ils ne dérogeront pas. Les enfants d'une même fratrie ont tort d'être jaloux les uns des autres puisqu'on les traite équitablement. Même à l'école, on les prive de l'opportunité d'être jaloux entre eux en évitant de leur donner des notes qui puissent les distinguer ou de les classer les uns par rapport aux autres en fonction de leurs notes.

Les marchandises vendues dans les magasins sont strictement identiques au dixième de micromètre près. Même les objets ou les êtres uniques sont tenus d'être constants dans le temps. Un individu ou une entreprise qui assurent un service donné, ne doivent pas laisser varier la qualité de leur service. Les humains sont tenus d'être égaux à eux-mêmes dans leur travail comme dans leur vie familiale. Les espaces ne peuvent pas remplir plusieurs fonctions. Chaque surface est destinée exclusivement à une fonction unique, à moins que le contraire ne soit précisé et qu'alors, il faille détailler ces fonctions pour exclure les autres. Les espaces sont donc fonctionnels et standardisés. En somme tout être est égal à lui-même et  $A=A$ .

Bref, si l'égalité était un dieu, l'Occident serait monothéiste. L'égalité nous est enfoncée dans la tête au moins jusqu'au cerveau reptilien. On l'a verbeuse et revendicative. Tous les champs de la vie sont passés au tamis d'une égalité obsessionnelle, cherchant sans cesse à dénoncer ce qui a bien pu lui échapper.

#### Le temple de la différence

Par opposition à cette égalité qu'on ne peut manquer tellement elle est manifeste, l'Orient s'est façonné depuis la nuit des temps une passion pour la différence. L'homme et la femme doivent manifester leurs différences dans le cadre de leur relation sans qu'aucun doute ne subsiste. Se singulariser ou se prévaloir de relations bien placées est la meilleure façon de se sécuriser et de se valoriser socialement. Les gens qui ont un rendez-vous sont dans l'impossibilité absolue d'arriver à l'heure et une négociation intérieure doit se faire quant à savoir lequel arrivera le premier et lequel fera attendre le ou les autres. Concernant la sexualité, on a très peu d'informations, mais on peut dire que la satisfaction de l'organe mâle l'emporte très largement sur le souci de la simultanéité des plaisirs. Au restaurant, partager le prix du repas est tout à fait impensable. Il faut que l'un paye pour tous les autres, manifestant ainsi sa différence de ceux qui ne payeront pas.

La fête du mouton chez les Musulmans ou la Pâque chez les Juifs et les Chrétiens ainsi que toutes les sortes de sacrifices de prémisses sont aussi le signe de la différence entre la progéniture ou la récolte que l'on aura et la part que l'on aura sacrifiée à Dieu et qui sera continuellement manquante. La récolte aussi bien que la progéniture ne pourra pas être ainsi égale à elle-même. La formule  $A \neq A$  s'applique donc particulièrement bien ici.

Arriver à l'heure à un rendez-vous implique qu'on s'engage à rester fidèle à son désir. C'est impensable. Produire un travail parfait implique qu'il devra demeurer tel, sans changements, ce qui est également impensable. Freud a décrit les lapsus et les actes manqués comme venant occasionnellement subvertir la cohérence de la rationalité. En Orient l'acte manqué est la

norme et non l'exception. Ce qui ne l'empêche pas d'être tout aussi significatif. Faire une représentation picturale de quelqu'un c'est le figer dans la même chose. Ce qui est tout aussi aberrant en Orient. Du Japon à la Méditerranée on subvertit l'image par la lettre. Il ne faut pas qu'il y ait d'identité à soi.

Si deux événements qui se succèdent ont l'air de se ressembler, c'est un fait tout à fait fortuit et même trompeur. Parce que celui ou ceux qui sont à l'origine de l'événement ne sont pas du tout sûrs, jusqu'à la dernière minute de la capacité de leur désir de se reproduire et donc de produire l'événement. L'événement est donc *sui generis*, toujours unique et purement fortuit, ne supportant aucune comparaison avec un autre qui l'aurait précédé ou suivi. Même dans le temps il ne faut pas que deux événements successifs soient identiques. On ira même jusqu'à célébrer des rituels infiniment répétitifs comme les cinq prières quotidiennes des musulmans sans éprouver du tout l'ennui de la répétition. Chaque itération du rite est *sui generis* et n'épuise pas son sens dans sa forme extérieure répétée. Même répétitif, le rituel est chaque fois différent.

Freud a également signalé comment les mécanismes par lesquels certains comportements ou certains symptômes devenaient répétitifs. Ces mécanismes sont la norme en Orient. Alors qu'en Occident ils surprennent. Ils ont besoin d'être expliqués parce qu'ils déjouent les conventions rationnelles. Les seuls rituels traditionnels qui restent, comme la messe, succombent peu à peu à la passion rationnelle.

Je pourrais citer ainsi des exemples à l'infini. La vie quotidienne des Orientaux est marquée à chaque minute par la nécessité de produire de la différence. Ce qui ne veut pas dire qu'ils en ont conscience. C'est un phénomène chez eux totalement inconscient, profond, atavique. Les quelques fois où j'en ai parlé à des Orientaux, ils se sont sentis ridiculisés, voire insultés. Non pas tant parce que je révélais un de leurs secrets les mieux gardés, mais plutôt parce que de l'éventer risquerait de le rendre inopérant. Cette propension à la différence ne pourrait peut-être plus fonctionner si elle devait opérer sous le regard d'un observateur. Figée par le regard de l'autre, elle serait condamnée à se répéter, identique à elle-même, et perdrait la liberté essentielle d'être chaque fois même et différente. Alors que l'Occident n'a aucune difficulté sur ce plan-là. Il peut afficher son amour de l'égalité, le crier haut et fort sans risquer de la compromettre. D'avoir été revendiquée, l'égalité n'en sortira que renforcée.

Les traits essentiels de ces deux univers mentaux étant établis, il nous reste à voir comment ils interagissent entre eux lorsqu'ils sont mis en présence l'un de l'autre dans le cadre plus particulier de l'immigration.

#### La catastrophe

Ce cadre général étant établi, voyons quel effet il a sur les immigrants d'origine orientale. On l'a vu plus haut, ces immigrants proviennent d'une atmosphère culturelle dans laquelle il importe par-dessus tout de créer et de maintenir les différences. Elles constituent, pour eux, un construit de leur civilisation, une de ses conquêtes fondamentales.

C'est dire que l'absence de ces différences ou l'absence de la possibilité de les élaborer aurait des conséquences dévastatrices. Un peu comme si, tout à coup, des acquis civilisationnels venaient à être perdus massivement. L'humain peut être renvoyé au rang d'animal, l'homme libre au rang d'esclave, les différences entre l'homme et la femme

disparaîtraient et donc la possibilité même de désirer et de se reproduire. On ne pourrait plus faire de commerce, puisqu'on ne pourrait plus évaluer la valeur de la marchandise par la négociation. C'est dans cet ordre de grandeur, de la dimension d'une catastrophe que l'Oriental appréhende la disparition des différences.

Déjà, dans son pays, il s'est senti à l'étroit, au bord de la sclérose, et s'est senti prêt à tout sacrifier pour conserver le droit et le pouvoir de construire des différences. On pourrait dire que l'immigrant oriental est, de tous les Orientaux, celui pour lequel il importe le plus de maintenir les différences.

Malheureusement, il rencontre en Occident un phénomène auquel il est loin d'être familier : c'est l'obsession occidentale de l'égalité, qu'il repère tout de suite comme dangereuse pour son souci du maintien des différences. Elle en est certainement aux antipodes, puisqu'elle n'a d'autre préoccupation que, justement, d'éliminer les différences. C'est là qu'il en vient à être partagé entre le sentiment qu'il a tout simplement affaire à des barbares prêts à détruire toutes les formes de civilisation et le sentiment d'admiration devant les formidables réalisations de cette «barbare» civilisation occidentale.

Alors qu'à l'origine, avant qu'il ne quitte son pays, l'Occident lui paraissait la source même de la nouveauté et de l'incertitude et se présentait en tant que tel, comme une figure paternelle, arrivé à destination, il découvre un univers qui pourrait avoir sur lui des effets dévastateurs tout en étant très puissant. Aussi dangereuse qu'une figure maternelle sans alternative paternelle. Il est parti dans l'espoir de rencontrer un père mais trouve une mère phallique à l'arrivée.

Intellectuellement, il va se sentir totalement démuné face à un Occident triomphant qui argumente inlassablement sa vertueuse égalité. Il sera sans cesse à court d'arguments parce que les seuls dont il dispose sont religieux et sont dès lors inutilisables en Occident.

C'est ainsi que commencera pour lui le traumatisme. Il se trouve devant une force admirable et surpuissante qui exige de lui la disparition des différences, ce qui équivaut pour lui à la mort. Face à cette force, il n'a absolument aucun recours. Il est donc pieds et poings liés face à une figure maternelle phallique qui veut sa mort.

#### La conversion à la modernité

Face à ce traumatisme qui fait sans recours disparaître les différences, l'immigrant oriental sera très fortement tenté de se convertir à une nouvelle religion très moderne qui s'appelle l'intégrisme. Quelle que soit sa religion d'origine, il trouvera chaussure à son pied. Il y a un intégrisme pour chaque religion.

L'intégrisme a un avantage important sur toutes les autres religions, d'où son pouvoir de séduction, c'est qu'il instaure une mythologie où les signifiants majeurs sont totalement distincts. Je n'entrerai pas dans les détails de tous les signifiants, je vais me contenter du couple de signifiants le plus important, à savoir la vie et la mort.

Dans les religions abrahamiques, Abraham doit devenir très menaçant et lever le couteau sur son fils pour que celui-ci ressente véritablement la différence entre la vie et la mort. Ce sacrifice doit être répété inlassablement par tous les croyants chaque année pour que chacun soit sensible à cette différence. La Pâque juive et la fête de l'Adha (la fête du mouton) en sont les exemples les plus connus.

Avec l'intégrisme, le sacrifice humain du chahid (martyr) instaure une différence radicale entre la vie et la mort. Le martyr est mort, mais il est en même temps vivant au paradis. La différence entre la vie et la mort est évidente et n'est plus contestable. Il n'y a plus d'hésitation, d'incertitude entre la vie et la mort. Il y a au contraire la certitude de la mort dans le sacrifice et la certitude de la résurrection dans l'au delà. Les signifiants qui étaient autrefois différentiels sont désormais substantivés. Ils existent en soi et indépendamment l'un de l'autre. Plus besoin d'un système complexe de rituel pour les différencier.

L'intégrisme sauve de la mort qu'implique l'indifférenciation en instaurant la vie et la mort comme deux choses radicalement distinctes. Il y a là une stabilité à laquelle ne peut pas ne pas être sensible l'immigrant qui voit ses repères disparaître.

Les religions monothéistes traditionnelles sont comparables, pour ceux qui sont familiers avec l'électricité, à l'électrostatique. On peine à séparer les charges positives des charges négatives et, pour peu que la force qui les distingue disparaisse, chacun retrouve sa chacune, le plus retrouve le moins et on retombe dans la neutralité. Par contre, l'intégrisme est comparable à un circuit électrique avec une différence de potentiel à la clé. Même si les charges négatives vont rejoindre les charges positives, la différence de potentiel demeure inchangée.

Ce qui vaut pour l'émigrant vaut aussi pour l'Orient lui-même. La mutation que subit l'émigrant atteint également des franges importantes des Orientaux en Orient. L'Orient est en train de muter sous la pression médiatique mondialisante. Très peu de zones sont à l'abri de la pression égalisatrice. Le succès de l'intégrisme islamique est le fruit de cette mutation culturelle majeure qui s'incarne essentiellement dans la rupture du rapport dialectique entre les signifiants de la vie et de la mort. Le sacrifice du kamikaze vient nous le rappeler presque quotidiennement. La mort est désormais sur un versant et la vie éternelle sur un autre. La coexistence au sein d'un être vivant de la vie et du danger de mort est devenue presque incongrue. Une pression constante se fait sentir vers un déchirement de cette coexistence.

#### Pour conclure

Est-ce que cette mutation est irréversible? Il est difficile d'en juger. Certaines mutations du même type se sont installées définitivement et ont fait grand bruit. D'autres, par contre, se sont évaporées et ont donc été beaucoup plus discrètes. Elles dépendent, sans doute, des avantages qu'elles peuvent procurer ou non à la civilisation mutante. Pour s'adapter à la pression l'Orient devient lentement intégriste. Il s'est en quelque sorte modernisé pour affronter l'Occident mais, du même coup a laissé échapper son âme.

Deux logiques s'opposent désormais au sein même de l'Orient, entre une tradition religieuse et une réforme intégriste. Deux logiques qui reflètent ou transmettent l'espèce de mésentente, qu'on a peur de qualifier de conflit, entre l'Orient et l'Occident.

Tout au long de ce texte, j'ai certainement exagéré les différences entre les deux mondes pour mieux les mettre en valeur. Il reste que toutes ces différences se réduisent à une seule : celle qui réside dans la façon de traiter les oppositions signifiantes. Il n'y a donc pas de différence essentielle entre l'Orient et l'Occident. On peut trouver des mixages de signifiants en Occident comme des ruptures de signifiants en Orient.

Lorsque l'Occident s'est aventuré dans la rupture des signifiants avec le Christianisme, il a abandonné sur son chemin

les zones de mixité qu'il ne tolérait plus, à savoir, le Judaïsme. Il a entretenu un rapport de tension quasi permanent avec son passé judaïque jusqu'à la cruelle intolérance du XX<sup>e</sup> siècle. L'intégrisme est à l'islam ce que le Christianisme est au Judaïsme : une rupture de signifiants qui engendre une modification profonde de la structure de la pensée.

Tous les espaces qui pratiquent encore la mixité des signifiants sont aujourd'hui soumis à de fortes pressions pour les amener à la rupture. Même les Juifs qui pourtant avaient survécu à des millénaires de contraintes ont finalement été soumis. Ils sont désormais sionistes et, en tant que tels assujettis à une différence radicale entre l'Holocauste et l'éternité de l'État d'Israël; Différence qui a une emprise totale sur leur avenir.

Du Judaïsme au christianisme, du Judaïsme au sionisme aussi bien que de l'islam à l'islamisme il y a toujours le même pas du Un au Deux. Le Un a du mal à survivre à l'apparition du Deux qu'il somme de disparaître. Il se fait englober dans sa généralité et devient invisible et inaudible. On a le plus grand mal à croire aujourd'hui qu'il y a des Juifs qui ne sont pas Sionistes ou des Musulmans qui ne sont pas Islamistes.

Toutes les formes de conflit et de guerre qui se répandent entre l'Orient et l'Occident ont pour but d'hyper stimuler toutes les formes de la dualité au détriment des tenants du Un. L'effet paradoxal de la guerre contre le terrorisme qui n'a d'autre résultat que de le stimuler n'est pas paradoxal. Toutes les formes de conflit favorisent la dualité de façon naturelle.

Pour ceux qui veulent sauver l'unité du Judaïsme et de l'islam, s'inscrire dans une querelle c'est déjà avoir perdu la partie. La complexité de la situation doit être rendue sur le plan discursif pour sortir des clivages où les excès et la violence font écho à l'incompréhension qu'on a des phénomènes. Il s'agit que tout le monde, c'est-à-dire les Occidentaux aussi bien que les Orientaux eux-mêmes, parviennent à mettre des mots, à expliquer, à comprendre, à justifier, à reconnaître un univers où il importe de créer sans cesse et inlassablement de la différence pour qu'elle ne s'évanouisse pas. Cet univers est sans cesse décrié, discrédité, par un Occident arrogant et par des Orientaux se reniant eux-mêmes. Cet univers est aussi précieux que la vie, mais il n'a pas développé les armes pour se défendre et sombre lentement. La seule arme qui le sauvera sans l'écraser est celle des mots.

Il s'agit de construire un discours qui dirait l'Orient. Un discours philosophique qui serait en mesure de s'adresser à l'Occident en détaillant avec fierté toutes ses particularités. Ce qui compte dans ce discours c'est de préciser que l'Orient ne dépend pas d'une religion particulière ni même de plusieurs religions à la fois. L'Orient a un esprit qui transcende toutes les religions et qui peut être mis en mots. Il peut par conséquent s'instaurer un véritable dialogue avec l'Occident sur cette base. C'est aux Orientaux surtout de faire cet immense travail de comprendre et de dire ce qu'ils sont. Se dire hors des conflits est une des leçons les plus importantes de la psychanalyse. C'est elle qu'il faut appliquer.

Dans la Bible il s'agit d'Isaac alors que dans le Coran il s'agit d'Ismaël

## سلسلة الكتاب الإلكتروني لشبكة العلوم النفسية

العدد 7 : الإبداع وتذوق الجمال - أ.د. قاسم حسين سالم

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=107](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=107)

العدد 8 : الطب المسند - أ.د. محمد أديب العسالي

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=108](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=108)

العدد 9 : الاكتئاب... المرض والعلاج - أ.د. لطفي الشربيني

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=109](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=109)

العدد 10 : أحاديث في السلوك الإنساني - د. وليد سرمدان

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=110](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=110)

العدد 11 : العلم والثقافة والتربية - أ.د. الخالي أحرشواو

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=111](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=111)

العدد 21 : الحسب الرومانسي - أ.د. فارس كمال نظمي

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=112](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=112)

العدد 1 : في بيتنا مريض نفسي - أ.د. عادل صادق

Full Text: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=101](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=101)

العدد 2 : العلاج النفسي الديناميكي قصير الأمد

ديلموت كولافيك / ترجمة: أ.د. سامر جميل رضوان

Full Text: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=102](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=102)

العدد 3 : مدخل إلى سببنا تطبيق التفكير - د. سليمان جار الله

Full Text: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=103](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=103)

العدد 4 : إضطرابات الشخصية - أ.د. عبد الرحمن إبراهيم

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=104](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=104)

العدد 5 : مدخل إلى الطب النفسي - أ.د. الزيتن عباس عمارة

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=105](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=105)

العدد 6 : التوحد الطفولي - أ.د. سوسن شاكر الجبلي

FullText: [http://www.arabpsynet.com/pass\\_download.asp?file=106](http://www.arabpsynet.com/pass_download.asp?file=106)

## التحليل النفسي وقضايا العالم الثالث

فرج أحمد فرج - علم النفس - القاهرة مصر  
تقديم: حسين عبد القادر - القاهرة مصر

## المحتويات

إهداء من سليمان

إهداء الدكتورة وفاء مسعود

المقدمة: رضاب من عنقايد الشجن- حسين عبد القادر

## مفتتح

في علم النفس: تأملات في تاريخه وخواطر حول مستقبله

## في العدوان

1- عن المجتمع والفرد والجماعة

2- الفرد والجماعة وجدل السلطة والجماهير مقال في العدوان

3- عن العدوان والحياة النفسية (1)

4- عن العدوان والحياة النفسية (2)

5- عن العدوان والحياة النفسية (3)

6- الحياة النفسية والعدوان (4)

7- عن القدرة على العمل والقدرة على الحب

## في السياسة

8- حديث في علم النفس والسياسة

9- قضايا الإنسان ما بين علم النفس والسياسة (1)

10- قضايا الإنسان بين العلم والسياسة (2)

11- عن النفس والسياسة

12- قضية الديمقراطية

13- قضية الديمقراطية

14- يد تعمل وأذن تنصت، هذا هو مخاض الديمقراطية

15- خواطر على طريق الديمقراطية

16- عقبات على طريق الديمقراطية

17- عقبات على طريق الديمقراطية

18- عقبات على طريق الديمقراطية

19- من شروط الديمقراطية

20- من الديمقراطية إلى العمل والإنتاج (تمهيد للإنسان والحريّة)

21- عن الإنسان والحريّة

22- عن الحريّة والوجود مع

23- جدل الحريّة والوجود معاً

## عن المجتمع والفرد والجماعة

24- عن المجتمع والفرد والجماعة

25- الفرد والجماعة وجدل السلطة والجماهير

26- الأفراد والشعوب... والحكومات

27- عن الكفاية والعدل وجدل الفرد والجماعة

28- عن الكفاية والعدل وخواطر حول أحوال الإنسان ما بين الرأسمالية والاشتراكية (1)

29- عن الكفاية والعدل وخواطر حول أحوال الإنسان ما بين الرأسمالية والاشتراكية (2)

30- صورة من العنصرية (1)

31- صورة من العنصرية (2)

32- صورة من العنصرية (3)

33- عن العلم وقضايا المرأة

34- هذه الوقائع الصادمة وخواطر حولها

35- الحياة والتاريخ والجنس

## حول عالم اليوم

36- خواطر حول عالم اليوم (1)

37- خواطر حول عالم اليوم (2)

38- خواطر حول عالم اليوم (3)

39- عالم اليوم والعدالة الغائبة

40- عن التبعية والتشويه (1)

41- عن التبعية والتشويه (2)

42- عالم في محنة (1)

43- عالم في محنة (2)

44- عالم في محنة (3)

45- محنة الجنوب تأملات أولية

46- وللتخلف أحزان

47- الوجه الآخر المتخلف

48- الزلزال والناس

## خاتمة

49- مواجهة مع النفس في ذكرى أكتوبر

50- الأنس والمؤانسة... هما الجماعة وهما الوجود

■ المقدمة رضاب من عنافيد الشجن حسين عبد القادر

( ) "

( ) "

- -

... ..

Repetition compulsion

1993 1991

" :

( )

( )

Defusion of Triebs ( )

( )

Anti thesis

Synthesis

(je- Moi) Ego is Negation  
The Ego

T.A.T

(1) 1974 ( ) 1961 ( )

1969 ( )

...

Objectivization

Tension ( ) -

La belle ame

( ) ... ( ) ( )

( ) - ( )

- ) Entaeusserung ( )

( ) (1804-1803 ) ...

( ) (1806-1805 dasein - ...

( ) ( ) «einem mir fremden

(7)

(8)





) (

... " they name is woman Frailty "

...

displacement

( )

1957

" " " "

1959/01/26

1964

...

1964 ( )

1964 )

"...

1964 ( "

"

"

..

1965/24

...

. 1965

:

1969

1969/04/01

1975/01/28

1979/10/18

1981/09/10

( )

1981/03/30

1981/09/10

1986/01/28

) (

1987/10/18

1989/09/01

1990

## ARABPSYNET CONGRESS GUIDE

English Edition



[www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Cong.htm](http://www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Cong.htm)

## دليل المؤتمرات النفسية العربية والعالمية

الإصدار العربي



[www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Cong.Ar.htm](http://www.arabpsynet.com/HomePage/Psy-Cong.Ar.htm)

## مدخل إلى التحليل النفسي اللاكاني

عبد الله عسكر - التحليل النفسي - مصر

dr\_asker@hotmail.com - dr\_asker@hotmail.com

## الفهرس

## الموضوع

## مقدمة

مقدمة الطبعة الثانية

## الفصل الأول: معالم التحليل النفسي الفرويدي

- القاعدة الأساسية

- التفسير

- الطرح

- مبادئ التحليل النفسي

- اللاشعور

- اللغة والرمز

- على خطى فرويد

## الفصل الثاني: جاك لكان الطبيب والمحلل النفسي

- النشأة

- اهتماماته الأولى

- دراسته للبارانويا

- التحليل النفسي التدريبي

- اهتماماته الفلسفية

- عضويته في جمعية التحليل النفسي

- تأسيس الجمعية الفرنسية

- الأساس التكويني للتحليل النفسي المعرفي عند جاك لكان

- فرديناند دي سوسير وعلم اللغة

- بين اللغة والكلام

- القيمة والدلالة

- رومان جاكوبسون وإثراء الحقل اللغوي النفسي

- كلود ليفي شتراوس والأنثروبولوجيا البنيوية

## الفصل الثالث: الإستهلال اللاكاني

- التلون والمحاكاة

- الرحم الطبيعي والرحم الثقافي

- البدن الممزق

- الصورة المرآوية وتشكيل الأنا

- النرجسية

- العدوانية

- تشكيل أو بناء الأنا

- الموضوع الشبيه بالأنا أو القرين

## الفصل الرابع: من النظام الخيالي إلى النظام الرمزي

- العودة إلى فرويد

- النظام الرمزي

- العقدة الأوديبية

- الإستعارة الأبوية

- أولوية القضيب

- عقدة الخشاء

- الخشاء والصورة الإكلينيكية

- الخشاء والهوية الجنسية

- الواقع
  - o القلق والصدمة
  - o الهلاوس
  - o الخلاصة
- ميكانيزمات صياغة اللاشعور
  - o الإزاحة والتكثيف
  - o التعريف اللغوي للاستعارة والكناية
- الفصل الخامس: الحاجة والطلب والرغبة**
  - الحاجة
  - الطلب
  - الرغبة
    - o الرغبة والخوافز
    - o التحريف والرغبة
    - o المخطط اللاكاني للرغبة
    - o الدال الأصلي
- الفصل السادس: اللذة**
  - المفهوم اللاكاني للذة
  - اللذة والموت
  - التكرار واللذة
  - تنظيم اللذة
- الفصل السابع: الاضطرابات النفسية**
  - الذهان
    - o آلية عمل الإغفال
    - o الإغفال والكبت
    - o المظاهر التشخيصية للذهان
    - o حالات ذهانية على الحدود
    - o السننوم
  - العصاب
    - o الهستيريا
    - o العصاب القهري
    - o المخاوف المرضية
  - الاخراف
  - المراجع
  - دراسات تطبيقية
  - الدراسة الأولى: دلالة أعراض فصام البارانويا
  - الدراسة الثانية: دلالة الأعراض البدنية
  - الدراسة الثالثة: البنية البارانوية والعنف

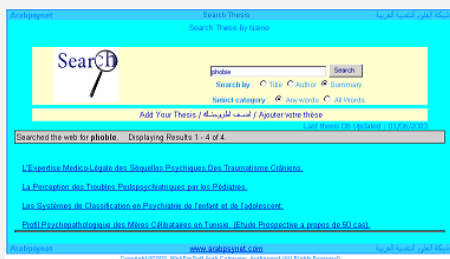
## مقدمة



2000

مقدمة الطبعة الثانية

ARABPSYNET THESIS SEARCH



[www.arabpsynet.com/These/default.asp](http://www.arabpsynet.com/These/default.asp)

ARABPSYNET PAPERS SEARCH



[www.arabpsynet.com/paper/defaultWord.asp](http://www.arabpsynet.com/paper/defaultWord.asp)



- التحليل النفسي خليل أحمد خليل
- الدين والعلم والغد: سماع شرقي لمقامات قومية  
سماعة السيد هاني فحص
- لماذا تخلف العرب عن العلم المعاصر عمليتان  
جراحيتان لم يخضع لهما المسلمون من خادمكم  
المطيع، جورج.م.أ
- الشك واليقين بين الدين والتحليل النفسي  
أ.د. حسين عبد القادر
- البعد الإيماني والبعد العلمي د. يوسف مونس
- أوهام العلم وأوهام الدين د. أديب صعب
- **العلم والدين في ما بعد الحداثة** / البرفسور  
عدنان حب الله

( )

( )

( Fedido

Scientifique Telechno

PMA))

( )

-1

-2

## التحليل النفسي من الرجولة إلى الأنوثة

من فرويد إلى لاكان

أ.د. عدنان حب الله - التحليل النفسي - بيروت، لبنان

-3

[ahabalah@idm.net.lb](mailto:ahabalah@idm.net.lb)

( comité d éthique)

كاد التحليل النفسي أن ينطفئ لولا ظهور جاك لاكان في أوائل الخمسينات. تلامذة فرويد كانوا لا يزالون تحت تأثير سلطة ونفوذ المعلم الأكبر، مما جعلهم يبتعدون عن كل قدرة في الاستنباط والإبداع، فوقعوا فريسة ما يسمى بالآنا الأعلى التحليلي، ولم يبق لهم سوى التقليد مما أفرغ العمل التحليلي من قوته الخلاقة وديناميكيته الناجعة فأصبح هيكلية نظرية.

-4

المحتويات

/ /

(ADN)







\* الكتاب : الإسلام والتحليل النفسي لفتحي بن سلامة  
ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة  
مراجعة المؤلف  
النَّاشِر : دار السَّاقِي ومنشورات رابطة العقلائيِّين  
العرب.  
تاريخ النَّشْر : 2008  
وهذا النَّصُّ هو المَقْدَمَة التي وضعتها المترجمة للكتاب.  
تاريخ النشر: 09-06-2008

الإخفاء ورفضه

أ. رجاء بن سلامة - تونس

[rajeben@hotmail.fr](mailto:rajeben@hotmail.fr)

لا توجد لفظة يحيط بها الالتباس وتكاد تكون "من الأضداد" الجديدة مثل لفظة "الإخفاء". فهذه الكلمة تحفها الكثير من المعاني السلبية في الاستعمال الزائج، لأنها ترتبط في الأذهان بهول الإخفاء الواقعي، أي بقطع خميتي الرّجل أو قطع جزء من الجهاز التّناسلي لدى الرّجل أو المرأة. ثم إنّ لها استعمالاً مجازية ترتبط بمعاني العنف والسيطرة التي تشلّ إحدى الدّوات في العلاقة العدائية القائمة على الغلبة. ولكن ليس للإخفاء في التحليل النفسي هذا الوقع السلبي، أو لنقل إنّ الإخفاء عندما يكون بـ"حرف" اللّغة لا يجد السّكين، هو مظهر من مظاهر "السلبي" الضّروري لبناء الدّوات البشريّة، ولنهوضها بعبء بشريتها، نهوضاً يبتدئ بقذف الأرحام بمن فيها ولا ينتهي إلاّ بالموت.

majesty the baby his

في باب النكوص الموضوعي، لأنه انتقل من الشعور إلى الأشعور. وهناك نكوص زمني ويعني عودة الذات إلى مراحل سابقة من تطورها، سواء تعلّق ذلك بالمرحلة اللبديّة، أو بعلاقة الموضوع، أو بالتماهيات، ومثال ذلك حالات العصاب الحصارّي التي يرى فرويد فيها قابليّة للتراجع من المرحلة الجنسيّة إلى المرحلة الشرطيّة، وهناك أخيراً نكوص شكليّ ويعني الانتقال إلى مستويات في التعبير أو السلوك تُعدّ أدنى، من حيث درجة التّعقيد ومن حيث التّمييز والتنظيم.

ولا بدّ من بعض التّدقيقات الأولى حتّى لا نستبيح هذا المفهوم ولا نستعمله كما اتّفق. فليس كلّ نكوص مرضياً، بل توجد وضعيات تراجعيّة تنتجها الذات بصفة ظرفيّة، لتعود بعد ذلك إلى الحاضر والواقع. مثالنا على ذلك وضعيّة النكوص الظرفي المتمثّلة في الحلم نفسه، ووضعيّة النكوص الجزئيّ المتمثّلة في التذكّر، ووضعيّة النكوص "المفتعل" التي يتمّ إنتاجها داخل الإطار التحليليّ نتيجة استلقاء المحلّل على السرير واستسلامه إلى التذكّر والتّداعيات الحرّة. وحديثنا عن النكوص وعزلنا لبعض حالاته لا يعني أنّ كلّ شكل من أشكال العودة إلى الماضي نكوص، ولا يعني أنّ ماضي الإنسان لا يبقى حاضراً فيه بشكل من الأشكال، إضافة إلى أنّنا لا يمكن اليوم أن نتبنّى تطوريّة آليّة تخضع إليها جميع الذوات، ويميل التحليليون المعاصرون إلى تغليب طابع الوظائف المترتبة على المراحل المختلفة التي يفترض أنّ الذات البشريّة تمرّ بها في حياتها النفسيّة.

( )

## فني الوضعيّات النكوصيّة

وفي أنّ سيب الجنون هو توحد الأصل بالمصير

أ. رجاء بن سلامة - تونس

[rajeben@hotmail.fr](mailto:rajeben@hotmail.fr)

النكوص مفهوم مستعمل في التحليل النفسيّ أساساً، وقد عرّفه فرويد مقسماً إيّاه إلى ثلاثة أنواع كثيراً ما تتداخل في الحالة الواحدة: نكوص موضعيّ أي متعلّق بالأنظمة المختلفة للجهاز النفسيّ، فالحلم مثلاً نكوص موضعيّ، حسب فرويد لأنّ أفكار الحلم تظهر في شكل صور حسّيّة تأتي النائم على نحو شبه هلوسيّ. والكبت هو نفسه يدخل

:"  
:"  
:"  
:"

" "

.1

fixation

investissement

.2

incestuel

( )

**تفسير الأحلام لأم سيغموند فرويد**

د. مصطفى صفي وان - باريس، فرنسا

[fmnst@wanadoo.fr](mailto:fmnst@wanadoo.fr)

الحلم بدأ منذ أن بدأ الإنسان يفكر بحاضره ومستقبله لغزاً لايعرف فك رموزه. المجهول كان دائماً شغله الشاغل، فاستعان بالحلم كما بالنجمين كي يستفسر عما يجتبه المستقبل.

"1973

"1970

ما يحير الفكر أن الحلم يأتي من مكان آخر لا تملك الذات أي سلطة عليه. بل العكس، يتحكم بها، ويصبح الحلم الآتي من هذا المكان يحمل من غربته قولاً يتحكم بالحاضر والمستقبل.

ولكن غاب عن ذهن الإنسان أن هذه الذات الآتية وهذا المكان الآخر الناطق، هما من فعل شخص واحد، يظهر به الانقسام واضحاً ما بين الشعور واللاشعور.

1900

**المحتويات:**

1948، 1967، 1973

"(1).

/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /  
/ / / / /

«(2).

( )

**أخفاقات التحليل النفسي**

من محاكمة الذات الى محاكمة المثقف العربية ؟

**تركي علي الربيعو - سوريا**



« » « »

علي زيعور يجنح باتجاه اعتبار بعض الاالويات الدفاعية التي تقوم بها النفس على انها االويات صحية وسليمة، الا انه وباعتماده المنهج الفرويدي سوف يمهد الى ادانة المجتمع العربي، وكأن المجتمع العربي كارثة طبيعية وليس مجتمعا بشريا على حد تعبير برهان غليون في كتابه الموسوم بـ"مجتمع النخبة".

من محاكمة الذات المجتمعية الى محاكمة المثقف:

(15) ."

)

.(

" « »

"1991".

؟(13)

)

.(

« » .« »

»

« »

( )

( )

1967 /

:

)

،(

(16).

« »

« »

" « »

(14).

( )

"1982".



## مصادر الدراسة

- (1) ابراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية (بيروت، دار الحقيقة، 1974).
- (2) جورج طرابيشي أ- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (بيروت، دار الرئيس، 1991) ب- مذبح التراث (بيروت، دار الساقى، 1993).
- (3) عبدالله القروي أ- الايديولوجيا العربية المعاصرة (بيروت، دار الحقيقة، 1970).
- ب- العرب والفكر التاريخي (بيروت، دار الحقيقة، 1973).
- (4) علي زيعور أ- قطاع البطولة والنجسية في الذات العربية (بيروت، دار الطليعة، 1982).
- ب- الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم (بيروت، دار الطليعة، 1977).
- ج- اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية (بيروت، دار الطليعة، 1991).
- (5) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين (اللاذقية، دار الحوار، 1983).
- (6) كلود ليفي ستروس، الاناسة البنائية، ترجمة حسن قببسي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995).
- تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الاسلامية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995).
- (8) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور (بيروت، معهد الانماء العربي، 1982).
- (9) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، 1982).
- (10) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت، دار الطليعة، 1978).

«  
»  
«  
»  
(17).

"  
"  
/  
»  
«1993

## الهوامش

- (1) ابراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية: الخرافة، ص 20.
- (2) المصدر نفسه، ص 208.
- (3) كلود ليفي ستروس، الاناسة اللبنانية، ص 306.
- (4) بدران والخماش، المصدر السابق، ص 20.
- (5) ستروس، المصدر السابق، ص 238.
- (6) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو ترجمة بوعلي ياسين (اللاذقية، دار الحوار، 1983) وقام جورج طرابيشي ايضا بترجمة الكتاب وصدر عن دار الطليعة في بيروت.
- (7) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص 8.
- (8) المصدر نفسه، ص 8.
- (9) المصدر نفسه، ص 29.
- (10) احسان مراه، مدخل الى تطبيق الماركسية في الواقع العربي، ص 31.
- (11) المصدر نفسه، ص 80.
- (12) علي زيعور، قطاع البطولة والنجسية للذات العربية.
- (13) بدران والخماش، مصدر سبق ذكره، ص 38.
- (14) جورج طرابيشي، شرق وغرب، رجولة وانوثة، ص 78، وص 142 وما بعد.
- (15) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 19.
- (16) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص 9.
- (17) المصدر نفسه، الصفحات 9 و 31 وما بعد و 274.

## الظاهرة الأصولية و مزالق التحليل النفسي

نحو تفسير سيكولوجي لظاهرة الأصولية

### تركي علي الربيعو - سوريا

"

"

"

( 2000/5/9-8 )

"1993

"1991

1967

"1970

!(1995

"1975

"1979

بين "العصاب الجماعي" الذي يسم المتقنين العرب، وبين "الهذيان البارانوي" الذي يميز الحركات الأصولية، هناك طموح من قبل هواة التحليل النفسي لإدخال الأصولية، والمتقنين عموماً، إلى المصحح النفسي والحجر عليهم. أولم ينصحنا الباحث الإسلامي محمد أركون، ومنذ سنوات، بدراسة الأصولية من ضمن منظور الاكتشافات الجديدة الخاصة بالإنسان العصبي؟ وفي رأيي أن هذا الطموح السياسي الذي يوجه خطاب التحليل النفسي، والذي يفصح عن رغبة في الحجر على الآخر خوفاً من هذيانه، يتكشف لنا عن إرادة عدم معرفة لا ترقى إلى مستوى التحليل، وعن شهوة تجريح وإرادة نفي لما نزل تتحكم في رقاب الخطاب العربي المعاصر، وتدفعه باستمرار إلى عنق الزجاجة؟

## قواعد النشر بمجلة شبكة العلوم النفسية العربية

تعمل "مجلة شبكة العلوم النفسية العربية" على الإحاطة بمسجلات الاختصاص في كافة فروع العلوم النفسية، محاولين بذلك الاستجابة لحاجات المخصصين والمهنيين خصوصاً بعد تداخل تطبيقات الاختصاص مع مختلف فروع العلوم الإنسانية. وذلك من خلال اطلاع المصنف على اتجاهات البحوث العالمية وتعريفه بأخبار ومسجلات هذه البحوث عبر بعض الترجمات للأبحاث الأصلية. أما بالنسبة للبحوث العربية فإن المجلة تسعى لتقديم الدراسات والبحوث الرصينة المسابرة للمسجلات والحاجات الفعلية لمجتمعنا العربي.

تقبل للنشر الأبحاث بإحدى اللغات الثلاث العربية، الفرنسية أو الإنكليزية.

1- الأبحاث الميدانية والتجريبية

2- الأبحاث والدراسات العلمية النظرية

3- عرض أو مراجعة الكتب الجديدة

4- التقارير العلمية عن المؤتمرات المعنية بدراسات الطفولة

5- المقالات العامة المتخصصة

المجلة مفتوحة أمام كل الباحثين العرب من أطباء نفسيين وأساتذة علم النفس داخل الوطن العربي وخارجه، وهي ترحب بكل المساهمات الملزمة بشروط

النشر التي حدتها الهيئة العلمية للموقع على الشكل التالي:

### ■ قواعد عامة

- الالتزام بالقواعد العلمية في كتابة البحث.
- الجودة في الفكرة والأسلوب والمنهج، والتوثيق العلمي، والحلولة من الأخطاء اللغوية والنحوية.
- إرسال البحث بالبريد الإلكتروني [APNjournal@arabpsynet.com](mailto:APNjournal@arabpsynet.com) أو بواسطة قرص من (لا تقبل الأبحاث الورقية).
- إرسال السيرة العلمية المختصرة بالنسبة للكاتب الذين لم يسبق لهم النشر في مجلة الشبكة.

### ■ قواعد خاصة

- 1- كتابة عنوان البحث واسم الباحث ولقبه العلمي والجهة التي يعمل لديها مع الملخصات والكلمات المفتاحية باللغات الثلاث العربية، الفرنسية أو الإنكليزية.
- 2- يراعى في إعداد قائمة المراجع ما يلي: تسجيل أسماء المؤلفين والمترجمين متنوعة بسنة النشر بين قوسين ثم بعنوان المصدر ثم مكان النشر ثم اسم الناشر.
- 3- استيفاء البحث لمطلوبات البحوث الميدانية والتجريبية بما يضمنه من مقدمة والإطار النظري والدراسات السابقة ومشكلة البحث وأهدافه وفروضه وتعريف مصطلحاته.
- 4- يراعى الباحث توضيح أسلوب اختيار العينات، وأدوات الدراسة وخصائصها السيكومترية وخطوات إجراء الدراسة.
- 5- يقوم الباحث بعرض النتائج بوضوح مستعينا بالجدول الإحصائية أو الرسوم البيانية متى كانت هناك حاجة لذلك.
- 6- تخضع الأعمال الطبفسية المعروضة للنشر للحكيم اللجنة الاستشارية الطبفسية للمجلة، كما تخضع الأعمال العلمفسية للحكيم اللجنة الاستشارية العلمفسية وذلك وقتما للنظام المعتمد في المجلة ويبلغ الباحث في حال اقتراحات تعديل من قبل المحكمين.
- 7- توجه جميع المراسلات الخاصة بالنشر إلى رئيس الموقع على العنوان الإلكتروني للمجلة.
- 8- الآراء الواردة في المجلة تعبر عن رأي كاتبها ووجهات نظرهم.
- 9- لا تعاد الأبحاث المفروضة لأصحابها.
- 10- لا تدفع مكافآت مالية عن البحوث التي تنشر.

### قواعد التوثيق:

عند الإشارة إلى المراجع في نص البحث يذكّر الاسم الأخير (فقط) للمؤلف أو الباحث وسنة النشر بين قوسين مثل (عكاشة، 1985) أو (Sartorius, 1981) وإذا كان عدد الباحثين من اثنين إلى خمسة تذكر أسماء الباحثين جميعهم للمرة الأولى مثل (دسوقي، البابلسي، شاهين، المصري، 1995)، وإذا تكرر الاستعانة بنفس المراجع يذكّر الاسم الأخير للباحث الأول وآخرون مثل (دسوقي وآخرون، 1999) أو (Sartorius et al., 1981) وإذا كان عدد الباحثين ستة فأكثر يذكّر الاسم الأخير للباحث الأول وآخرون مثل (الدرداش، وآخرون، 1999) أو (Skinner, et al., 1965)، وعند الاقتباس يوضع النص المتبني بين قوسين صغيرين " " وتذكر أرقام الصفحات المتبني منها مثل: (أبو حطب، 1990: 43)

وجرد قائمة المراجع في نهاية البحث يذكّر فيها جميع المراجع التي أشير إليها في متن البحث وترتب ترتيباً أبجدياً. دون ترتيب مسلسل. حسب الاسم الأخير للمؤلف أو الباحث وتأتي المراجع العربية أو لائمه المراجع الأجنبية بعدها وتذكر بيانات كل مرجع على النحو الآتي:  
عندما يكون المرجع كتاباً:

اسم المؤلف (سنة النشر) عنوان الكتاب (الطبعة، أو المجلد) اسم البلد: اسم الناشر، مثال: مراد، صلاح أحمد، (2001) الأساليب الإحصائية في العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية، القاهرة: الأجلو المصرية  
عندما يكون المرجع بحثاً في مجلة:

اسم الباحث (سنة النشر) عنوان البحث، اسم المجلة، المجلد الصفحات، مثل: القطامي، نايفة (2002). تعليم التفكير للطفل الخليجي، مجلة الطفولة العربية، 12، 87 - 114

ج- عندما يكون المرجع بحثاً في كتاب:

اسم الباحث (سنة النشر) عنوان البحث، اسم معد الكتاب، عنوان الكتاب، اسم البلد: الناشر، الصفحات التي يشغلها البحث  
1- الإشارة إلى الهوامش بأرقام متسلسلة في متن البحث ووضعها مرتمة على حسب التسلسل في أسفل النص التي وردت لها مع إعادة اخضرار الهوامش إلى أقصى قدر ممكن، وتذكر المعلومات الخاصة بمصدر الهوامش في نهاية البحث قبل الجزء الخاص بالمصادر والمراجع  
2- وضع الملاحق في نهاية البحث بعد قائمة المراجع

### ■ الدراسات والمقالات العلمية النظرية:

تقبل الدراسات والمقالات النظرية للنشر إذا لمست من المراجعة الأولية أن الدراسة أو المقالة تعالج قضية من قضايا الطب النفسي أو علم النفس بمنهج فكري واضح يتضمن المقدمة وأهداف الدراسة ومناقشة القضية ومروية الكاتب فيها، هذا بالإضافة إلى التزامه بالأصول العلمية في الكتابة وتوثيق المراجع وكتابة الهوامش التي وردت في قواعد التوثيق

### ■ عرض الكتب الجديدة ومراجعتها:

تنشر المجلة مراجعات الباحثين للكتب الجديدة وتقدمها إذا توافرت الشروط الآتية:

- 1- الكتاب حديث النشر، ويعالج قضية تخص أحد مجالات الطب النفسي، علم النفس، العلاج النفسي أو التحليل النفسي
- 2- استعراض المراجع لمخوبات الكتاب وأهم الأفكار التي يطرحها وإيجابياتها وسلبياتها،
- 3- مخفوى العرض على اسم المؤلف وعنوان الكتاب والبلد التي نش فيها واسم الناشر، وسنة النشر، وعدد صفحات الكتاب.

كتابة تقرير المراجعة بأسلوب جيد

### ■ التقارير العلمية عن الندوات والمؤتمرات:

تنشر المجلة التقارير العلمية عن المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية في مجال علم النفس و الطب النفسي التي تعقد في البلاد العربية أو غير العربية بشرط أن يغطي التقرير بشكل كامل ومنظماً أخبار المؤتمرات أو الندوة أو الحلقة الدراسية وتصنيف الأبحاث المقدمة ونتائجها وأهم القرارات والتوصيات كما تنشر المجلة محاضرات الحوار في الندوات التي تشارك فيها لمناقشة قضايا تتعلق بالاختصاص.



# ePsydict

العلماء  
العلماء  
العلماء

العلماء  
العلماء  
العلماء

العلماء  
العلماء  
العلماء

## المعجم .e

# PSY

## e.DICTIONNAIRE

## e.DICTIONARY

**ePsydict C**  
COMPLETE EDITION  
English - French - Arabic  
Français - Anglais - Arabe  
عربي - إنكليزي - فرنسي

**ePsydict EA**  
ENGLISH-ARABIC EDITION  
English - Arabic  
Français - Arabe  
عربي - إنكليزي - فرنسي

**ePsydict FA**  
FRENCH-ARABIC EDITION  
Français - Arabe  
عربي - إنكليزي - فرنسي

**ePsydict EF**  
ENGLISH-FRENCH EDITION  
English - French  
Français - Anglais  
عربي - إنكليزي - فرنسي

**المعجم النفسي العربي**  
عربي - إنكليزي - فرنسي

**المعجم النفسي الفرنسي**  
Français - Anglais - Arabe

**المعجم النفسي الإنكليزي**  
English - Français - Arabe

**المعجم النفسي الأندلسي**  
Español - Français - Arabe

This dictionary comprises 44132 English terms with their translations concerning all fields of psychological sciences. In this dictionary the search for the translation is made in English and the result is displayed simultaneously in French and in Arabic.

Ce dictionnaire comporte 36646 terminologies françaises avec leurs traductions intéressantes tous les domaines des sciences psychologiques. La recherche de la traduction dans ce dictionnaire se fait en Français et le résultat est affiché simultanément en Anglais et en Arabe.

في هذا المعجم على ترجمة المصطلحات العربية وترجمتها بالإنجليزية والفرنسية. يتم البحث في هذا المعجم عن ترجمة المصطلحات النفسية الفرنسية والفرنسية في نفس الوقت.

المعجم الإلكتروني للعلوم النفسية  
www.arabpsynet.com/ePsyDict/subscribe.htm

Publischer: CISEN COMPUTER CENTER Av. Majda Bouflila Imm. Diar El-Waha Etage 1 App. N° 103 - 3003 SFAX - TUNISIE Tel: (00 216) 74 407 014 Fax: (00 216) 74 403 734 Email: yanqu@ymail.com

Distributeur: AGREE - SOCIETE LOGIDEF Av. des Martyrs, Rue Sidi Med El-Karay, Imm. Ben Amor - N°3 - 3003 SFAX - TUNISIE Téléphone: (00 216) 74 405 300 Email: info.nahim@ycoos.com

قسيمه شرااء سي دي المعجم الإلكتروني

[www.arabpsynet.com/ePsyDict/subscribe.htm](http://www.arabpsynet.com/ePsyDict/subscribe.htm)