

جاك لاكان

# الذهانات

ترجمة: عبد الهادي الفقير



الشرق

جاك لاکان

# الذھانات

(الكتاب الثالث من السيمينار 1955-1956)

الكتاب: الذهنات (الكتاب الثالث من السيمينار 1955-1956)

تأليف: جاك لاكان

تحقيق: جاك آلان ميلير

ترجمة: عبد الهادي الفقير

عدد الصفحات: 368 صفحة

الطبعة الأولى: 2017

الترقيم الدولي: 978-9938-941-01-2

رقم الناشر: 17/393-107

هذه ترجمة مرخصة لكتاب


*Le Séminaire. Livre III: Les Psychoses (1955-1956)*

de Jacques Lacan

Texte établi par Jacques-Alain Miller

© Editions du Seuil, 1981.

الناشر

 دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت - بئر حسن - ستر كريستال، الهزيم - الطابق الأول

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة - جاردن سيتي 2 - شارع فؤاد سراج الدين (السراي الكبرى) - الدور الأرضي - شقة رقم 2.

هاتف: 0020223921332

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

جاك لاكان

# الذّهانات

(الكتاب الثالث من السيمينار 1955-1956)

تحقيق: جاك آلان ميلير

ترجمة: عبد الهادي الفقير



المؤلف: جاك لاكان، من أشهر المحللين النفسانيين: بدأ حياته المهنية طبيباً نفسياً، ثم تحوّل إلى التحليل.  
عدا عن النصوص التي كتبها بيده، والتي ليست باليسيرة، فإن القسط الأوفر من عطائه كان على شكل دروس شفوية تمّ تحقيقها ونشرها في سلسلة كتب، والكتاب الذي بين أيدينا هو أحدها.

المترجم: عبد الهادي الفقير، محلّل نفسي وأستاذ محاضر في علم النفس المرضي في فرنسا.

## تقديم

ما من شك بأن جاك لاكان يعتبر من أشهر المحللين النفسانيين بعد فرويد. وأنه، بعد فرويد، أكثر المحللين عطاءً في مجال التحليل وأفيدهم. لقد ترك خلفه عطاءً قيمًا همّه الأساسي استرجاع التحليل النفسي لمضمونه الحق ومساره الأصوب كما سنهما فرويد وحاذَ عنهما الخلف بالتجويف والتحريف. وزيادة على النصوص المكتوبة التي خطها لاكان بيده والتي ليست باليسيرة، فإن القسط الأوفر من عطائه كان على شكل تدريس واطب على القيام به من دون توقّف لفترة تفوق الثلاثين عامًا. ومنذ وفاة لاكان حتى الآن والعمل مستمر على تدوين هذه الدروس الشفوية ثم تحقيقها ونشرها على شكل سلسلة كتب تنقل خطيًا ما قاله لاكان في سيميناره المسترسل على مدى ثلاثة عقود<sup>(1)</sup>. وهذا الكتاب الذي نترجمه وننقله إلى العربية، هو الكتاب الثالث من سيميناره، تطرق فيه بالخصوص إلى مسألة الذهان في التحليل النفسي.

كان لاكان في بداية حياته المهنية طبيبًا نفسيًا. ولقد اهتم آنذاك كثيرًا بالمرضى الذهانيين كما تدل على ذلك كتاباته الأولى. إلا أن إندراجه في التحليل النفسي في أواخر الأربعينات من القرن الماضي، فتح أمامه بابًا واسعًا بشأن مسألة الذهان التي خصص لها، انطلاقًا من هذا المنظور، مضمون سيميناره على مدى سنة بكاملها تمتد من نوفمبر/ تشرين الثاني 1955 إلى يوليو/ تموز 1956.

من بين أهداف لاكان في هذا الكتاب هو تبيان المآزق والمزالق التي تكتنف الإقتراب الطب-نقسي للذهان وكذلك التنبيه إلى الفهم الخاطئ بصدد التحليل النفسي والذي يصبو، عن قصد أو غير قصد، إلى جعل هذا الأخير مجرد وسيلة وأداة يمكن إضافتها للطب النفسي حتى يتقدم في فهمه المزعوم للجنون. لذا نجد لاكان في هذا

(1) يتكون السيمينار من سبعة وعشرين كتابا (م).

الكتاب لا يفتأ ينبه إلى سلبيات الفهم القبلي والمتسرع، بل ومخاطره في هذا المجال. فهذا الفهم المسبق الذي يزعمه متخصصو الأمراض العقلية بخصوص الذهان ما هو، في الحقيقة، إلا مجرد سراب في سراب كما يقول. فلا الطب النفسي بأكمله ولا حتى التحليل النفسي بعد تطويعه لخدمة القيم المجتمعية على حساب تحرر الذات، سيفلحان في تقصي الظواهر الذهانية إذا ما بقيا على تعنتهما في القبوع بمقام الفاهم والعارف المتعالي أمام هذه المظاهر.

فها نحن نرى لاكان يشدد في النصح على قراءة فرويد مجدداً ويوصي بإعادة أشد الانتباه إلى الكيفية التي كان يياشر بها الأمور التي تخص الجنون. إن عبقرية فرويد في هذا المجال، برأي لاكان، تكمن بالأساس في قراءته المتميزة والممتازة لنص مكتوب بيد شخص مصاب بجنون العظمة، إسمه شريبر Schreber، انفجر عظامه عندما تمت تربيته، وهو في الخمسين من عمره، رئيساً لمحكمة الاستئناف في مدينة دريسدن بألمانيا. لقد خط الرئيس شريبر كتابه هذا سنة 1903، بعدما استفحل به المرض وتم الزج به في مستشفى المجانين لمداواته رغماً عن أنفه. كتب شريبر مؤلفه تحت عنوان «مذكرات مريض بالأعصاب»، وكان يبغى من هذا الكتاب هدفين: الهدف الأول هو الدفاع عن نفسه قضائياً حتى يتم الإفراج عنه من الحجز التعسفي الذي تعرّض له جراء مرضه، وقد أفلح في ذلك. أما الهدف الثاني فهو إطلاع عامة الناس والمتخصصين أساساً، بما اختبره أثناء هذيانه من أشياء وحوادث بالغة الأهمية في نظره، حتى يزداد بها العلم تقدماً والعرفان منفعة.

فبحسب لاكان إذاً، تكمن عبقرية فرويد، عند اهتمامه بهذه الشهادة المكتوبة، بكونه لم يتعد ولو قيد أنملة عما صرح به هذا الرجل العظامي القَدّ. إنه حرص كل الحرص، أثناء قراءته وتأويله لكلام شريبر المكتوب، على أن يعير كل الانتباه إلى هذا الكلام وإلى ما يحاول التعبير عنه من خبرة ذاتية جمّة الدلالة. أما الطب العقلي في نظر لاكان، فإنه ما زال يتعد، رويداً رويداً، عن كلام المريض، للاستعانة بدلاً عنه بتنظيرات عضوانية أو سيكولوجية أو ثقافية، ترمي بنفسها ومن دون تمحّص في ماء الأيديولوجيات العكر، معتمدة في الأساس على القيم الأخلاقية والمعالم الانضباطية والأنماط السلوكية كركيزة لتحرّياتها. أما التحليل الفرويدي فهو على العكس، بقي ملتصقاً بكلام المريض ذاته، يستقصي من هذا الكلام، وليس من سواه، تجارب الذات المعاشة والخبرات التي تنفرد بها وإن كانت من باب الجنون.

فقبل الخوض في مسائل العلاج بخصوص الذهان، يجب تحديد ماهية الذهان وتدقيق بنية تكوينه واستجلاء الآليات التي تتحكم في سيروراته. فما دما لم نقم بهذه التفصّيات النظرية والعيادية الأولية فإن الحديث في مسائل العلاج يبقى مجرد هراء. وكذلك فإن الانسياق في تطبيقات هذا العلاج لن يتم إلا خبط عشواء. فمن بين ما كان يصبو إليه لاكان في هذا الكتاب هو توضيح الفصل بين العُصاب والذهان حتى لا يستمر الخلط بينهما كما كان عليه الحال رغم ما قدمه فرويد في هذا المجال. إن لاكان يعتبر أن كل ذات أثناء تكوّنها تصطدم بدالّ ملغز، إلا أن تبيعات لقاء الذات بهذا الدالّ تختلف جذرياً في حالة العُصابي عنها في حالة الذهاني.

ففي العصاب يكون الآخر الأكبر بمثابة المقام الذي به تتأسس الذات المتكلّمة وكذلك الذات المستمعة. وهذا يفترض مسبقاً تأسيساً وتنظيماً وترتيباً للمجال الدلالي، ترتيباً يتوقّف على وجود وسيط ثالث، إذ كما يقول لاكان «لا بد من وجود قانون، ومن تواجد سلسلة، ومن انتظام نظام رمزي. لا بد من تدخّل نظام الكلام، بمعنى تدخل الأب» وبالضبط على شاكلة إسم-الأب.

إن العصابي، كما يقول لاكان، يتوكأ على وظيفة الأب الرمزية ويستند إليها في تقبل تساؤلاته وقبولها. إنها الوظيفة التي تتركز عليها العقدة الأوديبيّة في تكوينها وتبلورها، وتتركز عليها بصفة أشمل وأوسع كل ذات الفرد في نضجها ونموها. فالأب، انطلاقاً من وظيفته الرمزية هذه هو الذي يحوز على الفالوس<sup>(1)</sup> والذي يمتلك الأم شرعاً.

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

أما في الذهان، فالأمر غير ذلك، بحيث إن شللاً أو تعطلاً ما قد يصيب مركز العقدة الأوديبيّة، تعطلاً سيربطه لاكان في نهاية الكتاب بالشلل الذي يحدث لو وظيفة الأب في التركيبة النفسية للذهاني. فهذا التعطل المركزي يجعل الآخر الأكبر ينسلخ عن ذات

(1) رمز القوة والسلطة، يتجسد في صورة عضو الذكورة في حالة انتصابه (م).



الفرد مما يمنعه من رفع تساؤلاته إليه. وهكذا يكون الذهاني ملزماً، كما هو الحال بالنسبة لشريبر، بابتكار ذاتي وبتركيب شخصي وخاص لشبكة ذات شكل رمزي يحاول من خلالها ابتداء إجابات مُرضية إلى حد ما، لتساؤلاته بخصوص القضايا الوجودية الكبرى بالنسبة إليه.

عبد الهادي الفقير  
أستاذ علم النفس

## مدخل لمسألة الذهانات

## مدخل لمسألة الذهانات

- الفصام والعصاب
- السيد دو كليرومبو De Clerambault
- سراب الفهم
- من الإنكار إلى الإلغاء
- الذهان والتحليل النفسي

نبتدي هذه السنة بمسألة الذهانات.

أقول «مسألة» بحيث لا يمكننا، كما أطلعكم بذلك إشعار سابق، الحديث مباشرة عن «علاج» الذهانات وبالأحرى عن علاج الذهان لدى فرويد الذي لم يتحدّث عن ذلك أبداً إلا بطريقة إيمائية جداً.

سننتقل من المنظور الفرويدي كي نقوم بتقدير ما قدمه فرويد في هذا المجال، إلا أننا لن نتوانى في إدخال المفاهيم التي أعددناها خلال السنوات الماضية ولن نتوانى أيضاً في معالجة كل القضايا التي تطرحها الذهانات علينا اليوم. فمن بين هذه القضايا نذكر أولاً العيادية منها والتصنيفية والتي بدا لي أنه لم يتم بعد استخلاص كل الفوائد التي يعطيها التحليل بصدها. وهناك أيضاً قضايا العلاج التي هي هدفنا والتي لا بد من أن يتناولها عملنا هذه السنة. فليس من قبيل الصدفة إذاً كوني وضعت كعنوان ذلك الذي سنختتم به. فلنعتبر ذلك زلة لسان، إلا أنها إن كانت كذلك فهي زلة ذات دلالة.

أريد التأكيد على شيء غالبًا ما يتم إغفاله. إن كل ما تم ويتم القيام به حتى الآن بخصوص علاج الذهان، فإن الأولوية تعطى للفصامات بالنسبة للعُصابات حيث يتم الاهتمام بالأولى بشدة ويُتوخى منها نتائج كبرى.

لكن، بعكس ما سبق ذكره، لماذا يحتل العُظام في المنظور الفرويدي مكانة متميزة؟ ربما سنقضي وقتًا طويلًا قبل الإجابة عن هذا السؤال الذي سيلازم تفكيرنا بصفة ضمنية. طبعًا إن فرويد لا يجهل الفصام، إذ إن حركة تكوين هذا المفهوم كانت معاصرة له. وإن كان فعلًا قد اعترف بمدرسة زوريخ التي شجّع أعمالها وأعجب بنتائجها، ثم جعل النظرية التحليلية مرتبطة بما كان يتم إنجازه حول بلولر Bleuler، صاحب هذه المدرسة. إلا أنه رغم ذلك بقي بعيدًا إلى حد ما عن كل ذلك الاجتهاد. فاهتمامه أولاً وأساسًا كان من نصيب العظام. ولكي أدلكم على نقطة استدلال يمكنكم الاستعانة بها، أُذكركم بأن فرويد في نهاية عرضه لحالة شريبر Schreber والذي يشكل أهم ما قدمه حول الذهان، قد سطر مفترق الطرق، إن صح التعبير، بين العظام من جهة، ومن جهة أخرى بين ما كان يحلو له، كما يقول، تسميته الهذاء الفصامي والذي يقابل بكل دقة مجال الفصامات. إن هذا لمعيار ضروري لفهم ما سنقوله في ما بعد، ذلك أن حقل الذهان، بالنسبة لفرويد، ينقسم إلى قسمين.

فماذا تتضمنه كلمة ذهان في حقل الطب النفسي يا ترى؟ إن الذهان ليس خبلاً. فالذهانات هي ما يقابل ما سميناه دائمًا وما نواظب بكل عدل على تسميته بالجنون الذي عمد فرويد إلى قسمته إلى شطرين. ولم يهتم بمسألة التصنيف بخصوص الذهان كثيرًا، إلا أنه حيال النقطة السابقة كان واضحًا جدًا. ونظرًا لقيمه كقائل بهذه التفرقة فلن يمكننا اعتبارها وكأنها عديمة الأهمية. فبخصوص هذه المسألة لم يكن فرويد على اتفاق تام مع عصره. أكان متأخرًا عنه جدًا أم سباق؟ يبقى ذلك موضع تساؤل، مع أنه يبدو لأول نظرة وكأنه جد متأخر.

ليس بوسعي هنا أن أطلعكم على تاريخ مفهوم العظام منذ ظهوره في بداية القرن التاسع عشر من جانب طبيب نفسي، تلميذ لكانط Kant. لكن، ليكن في علمكم أن مفهوم العظام لما بلغ ذروة انتشاره مع الطب النفسي الألماني، أصبح يغطّي كل مظاهر

الجنون تقريبًا. سبعون في المئة من مرتادي مستشفيات الأمراض العقلية كانوا يحملون لقب العظام. وهكذا فإن كل ما نسميه الآن ذهانًا أو جنونًا، كان يعتبر عظامًا.

أما في فرنسا، فإن لفظة العظام لما تم إدخالها في تصنيفات الأمراض العقلية، وذلك في ظرف جد متأخر لم يتجاوز الخمسين سنة الماضية، فقد رُبطت بشيء يختلف جذريًا. وعلى الأقل، حتى مجيء أطروحة المسمى جاك لاكان ومحاولتها بث اضطراب كبير في الأذهان وإن كان هذا الاضطراب قد اقتصر على فئة ضئيلة من الاختصاصيين والتي أصبحت محاولة جد كافية حتى تجعلنا اليوم لا نتحدث عن الذهانين كما كان عليه الحال في السابق حيث كان يتم تعريف العظامي بأنه إنسان شرير ومتعصب وقيح الطبع، كله كبرياء وارتياح وحساسية ومبالغة في تقدير ذاته. هذه هي الخاصية التي كانت تشكّل ركيزة تعريف العظام في الطب النفسي. أما عندما يصبح العظامي أكثر عظامية، فإنه قد يهذي. وهذه المقولة هي أبعد من أن تكون نتاج نظرية بحثة بقدر ما هي استتباب عيادي، وهو استتباب يتمتع بقدر عالٍ من الدقة.

هذا هو بالإجمال، ومن دون مبالغة مني، ما كان عليه الحال في فرنسا بعد نشر كتاب السيد جينيل-بيران Génil-Perrin حول البنية العظامية والذي رَجَّح المفهوم الطبقي لإضطراب الشخصية. فهذا الاضطراب يتكون أساسًا مما يمكن تسميته ببنية الطبع الشاذة. فعلى شاكلة الشخص الشاذ، قد يخرج العظامي عن حدوده، فيسقط في هذا الجنون البغيض والذي يتمثل في تلك المبالغة اللامتناهية لملامح طبعه الدنيء.

إن هذا المنظور يمكن اعتباره سيكولوجيا أو سيكولوجيا أو سيكولوجيا نشيئا، بحيث إن كل الأدلة الشكلية التي تؤكد على مصدر عضوي للذهان، لا تُغيّر من هذا المنظور في شيء. فبداخل هذا الأخير يتم افتراض حدوث سيرورة سيكولوجية قد يتبعها نمو متواصل مع ما يميّز هذا النمو المستقل من ترابط مفترض يكتفي بذاته في إطاره الخاص. ولهذا السبب نقول إن الأمر يتعلّق هنا بمنظور سيكولوجي رغم رفض وجهة النظر هذه من طرف المؤلف نفسه.

لقد حاولت في أطروحتي إبراز وجهة نظر مغايرة. كنت آنذاك طبيبًا نفسيًا شابًا، ودخلت هذا المجال أساسًا بفضل قراءة البحوث والتلمذ المباشر وكذلك بعلاقتي المقربة لشخص لعب دورًا كبيرًا في الطب النفسي الفرنسي في هذه الفترة. إنه السيد دو كليرومبو الذي أشرتُ إلى شخصه ونتاجه وتأثيره خلال هذه المذاكرة الإفتتاحية. فبالنسبة لمن ليست لهم عن أعماله سوى معرفة تقريبية أو بواسطة الأقاويل فقط،

وهم موجودون فعلاً، أقول إنه من الممكن اعتبار السيد كليرومبو بوصفه المدافع الشرس عن المنظور العضواني المتشدد. فأغلب عروضه النظرية كانت تصب لا محالة في هذا المنحى. إلا أنني لا أظن أن الإنطلاق من هذا الاعتبار بوسعه أن يقودنا إلى موقف حق، ليس فقط بخصوص التأثير الذي كان لشخصه ولتعاليمه في ما بعد، وإنما أيضاً بخصوص البُعد الحقيقي لإكتشافاته.

فبغض النظر عما تصبو إليه أعماله من أبعاد نظرية، فإن لها قيمة إكلينيكية واقعية. إن العدد هائل لتلك المتلازمات الإكلينيكية التي عاينها بشكل ابتكاري كلي والتي ما زالت مدمجة في إطار الإرث المرتبط بالخبرة الطب-نفسية. ثم إنه أتى بأشياء ثمينة لم يتم الوقوف عليها قبله ولم يتم الرجوع إليها بعده. وأقصد هنا دراساته حول الذهانات المترتبة عن التسمم. لذا أقول بكلمة واحدة بأن كليرومبو لا يمكن تجاوزه أبداً في مجال الذهانات.

ففي أعمال كليرومبو وفي تعاليمه، يبدو أن مفهوم الأوتوماتيكية العقلية Automatismes mentales يقوده إلى التمسك بالبرهنة على خاصيتها اللافكرية Anidérique بالأساس، بحسب تعبيره، والتي تميّز الظواهر المتجلية خلال تطوّر الذهان ونموه. فهذا معناه عدم التطابق مع استرسال الأفكار. إلا أن هذا القول، مع الأسف، ليس له أكثر دلالة مما أتى به خطاب المعلم نفسه. ذلك أن هذا التحديد يحصل اعتماداً على ما يُفترض في الإنسان من قابلية فطرية للفهم Compréhensibilité. إن الرجوع المبدئي لهذه القابلية المفترضة يُستعمل قصداً لتحديد ما قد يُحدث انقطاعاً في المعنى لدرجة يظهر هذا الأخير غير مفهوم.

إن هذه لمقولة قد يبدو من المغالاة اعتبارها ساذجة بحيث ما من شك في أنه ليس هناك أكثر من هذه المقولة شيوعاً وانتشاراً بينكم، أو على الأقل لدى الغالبية منكم. فقد يتم الاعتقاد خطأً بأن التقدم الأساسي الذي حققه الطب النفسي منذ إدماجه سبيل الاستبواب والتقصّي هذا، والمسمى التحليل النفسي، يتلخّص في إعادة إدخال المعنى في إطار سلسلة الظواهر. فهذا ليس خطأً بحد ذاته، أما الخطأ فيكم في تخيل أن المعنى المراد به هو ما يمكن فهمه. لقد ظنّ بطريقة عفوية داخل قاعات الحراسة في مستشفيات الأمراض العقلية بأن ما تعلّمناه من جديد بفضل التحليل النفسي هو فهم المرضى. إلا أن هذا ما هو إلا محض سراب.

إن مفهوم الفهم هذا له دلالة واضحة جداً. إنه المنطلق الذي جعل منه ياسبيرز

Jaspers، تحت إسم علاقة الفهم، ركيزة كل عطائه في علم النفس المرضي والذي سماه علم النفس المرضي العام. فهذا المفهوم يؤدي إلى التفكير بأن هناك أشياء مفهومة في حد ذاتها. فإذا حزن شخص مثلاً، فمرَّ ذلك إلى أنه لم يحصل على ما رغبت فيه نفسه. إلا أنه ليس هناك أبعد عن الصواب من هذا القول، ذلك لأن هناك أشخاصاً ملكت أيمانهم كل ما تصبو إليه قلوبهم إلا أنهم مع ذلك يبقون في حزن شديد. فالحزن إذاً هو شغف من طبيعة مغايرة تمامًا.

أريد أن أؤكد. فأنتم عندما تصفون طفلاً فإنه من المفهوم أن يبكي، في حين لا أحد يفكر في أنه ليس من اللازم البتة أن يبكي. أتذكر ذلك الطفل الصغير الذي كلما صُفح يسأل: «أهذه دعابة أم صفقة؟». فعندما يقال له إنها صفقة، فإنه يبكي، وأما إن قيل له إنها مداعبة فنراه مرحاً منشرحاً. إن هذا لشيء مرتبط بالمعايير المعتادة وبالعرف المتداول. إلا أن هذا المعنى لا يستنفد المسألة بكاملها. فعوض البكاء، هناك طرق عدة للرد على الصفقة، إذ يمكن فعلاً ردّها بالمثل أو على العكس، يمكن مد الخد الآخر أو يمكن أن نقول: «اضرب، لكن استمع». فهناك إذاً ردود فعل متنوعة ومختلفة جداً من الممكن حصولها. إلا أن هذا بالذات هو ما تم إغفاله في مفهوم علاقة الفهم التي طرحها السيد ياسبيرز.

وفي انتظار الحصة المقبلة، يمكنكم الاطلاع في كتابه على الفصل المعنون: «مفهوم علاقة الفهم» لتتوقفوا بسرعة على التناقضات التي تكتنفه. فهذا هنا أيضاً تكمن فائدة خطابنا المستمر هذا.

إن مفهوم الفهم لا تتم الإشارة إليه إلا كعلاقة متموضعة دومًا على الحدود، كلما تم الإقتراب منها أصبحت بعيدة المنال. فالأمثلة التي يعتبرها ياسبيرز الأكثر تجلياً، بحيث يعتمد عليها أساساً إلى درجة الخلط بينها وبين المفهوم ذاته وذلك بكل اضطراب وتسرع، هي بمثابة استنادات مثالية في حد ذاتها. إلا أن المثير للانتباه حقاً هو أنه لم يكن بإمكان ياسبيرز تجنب هذه الأمثلة التي كانت الوقائع تدحضها دومًا وأبدًا، وذلك رغمًا عن قدرته الفائقة في الدفاع عن هذا السراب. فالانتحار مثلاً، بما أنه قد يشهد على ميولٍ للإندثار والموت، بإمكان أي شخص أن يقول وذلك إذا ما استدعيناه لهذا الغرض خصيصًا بأن الانتحار يحدث بكل سهولة، وقت ذبول الطبيعة، أي في فصل الخريف. إلا أننا نعرف منذ زمن بأن عمليات الانتحار في فصل الربيع هي أكثر انتشارًا منها في فصل الخريف. فهذا أيضًا غير قابل للفهم، لا أكثر ولا أقل. فالإنبهار يكون

عمليات الإنتحار تكون في فصل الربيع أكثر منها في فصل الخريف، لا يمكن إلا أن يتكئ على هذا السراب المتبدد والذي يسمى علاقة الفهم وكأن هناك شيئاً ما من هذا القبيل قد يمكن الإمساك به فعلاً.

وهكذا نتوصل بالتدريج إلى اعتبار أن فكرة النشأة النفسية Psychogenèse تنماهي مع إعادة إدخال علاقة الفهم المزعومة في إطار الطب النفسي. إلا أن هذا الاعتبار يصعب تخيله لا لسبب إلا لأنه لا يمكن الأخذ به قطعاً. لكن هذا الاعتبار، ككل الإعتبارات التي لم يتم بعد حصرها في مفهوم قويم، يبقى في حالة افتراض ضمنى كما بقيت علاقة الفهم مُضمرة في كل التعديلات الشكلية والطفيفة التي طرأت على الطب النفسي منذ ثلاثين سنة. لذا، فإذا كانت هذه هي فكرة النشأة النفسية فإني أقول لأن الغالبية منكم قادرون الآن على استيعاب ذلك خصوصاً بعد سنتين من تقديم رؤيتي حول الرمزي والتخيلي والواقعي. وأقوله أيضاً لهؤلاء الذين هم دون هذا المستوى بأن سر التحليل النفسي الأكبر هو عدم وجود أية نشأة نفسية بالنسبة إليه. فإذا ما كانت النشأة النفسية هي كما رأينا، فإن ذلك بالضبط ما يبعد عنه التحليل النفسي بكل حركته وبكل إلهامه وبكل فاعليته وبكل ما أتى به وبكل ما يقودنا نحوه وبكل ما يجعلنا راسخين حوله و متمسكين به.

وللتعبير عن هذه الأمور بطريقة مختلفة، وبطريقة يبعد مداها، يمكن القول إن ما هو سيكولوجي، فهو، إذا ما حاولنا تحديده عن قرب، مرادف للإيطولوجي بحيث يتعلق بكل سلوكيات الفرد ككائن بيولوجي في علاقته مع محيطه الطبيعي. إن في هذا لتعريف مشروع لعلم النفس، إذ هناك ترتيب لعلاقات واقعية مع موضوع يُتوخى تحديده داخل مجال يتم حصر حدوده إلى حد ما. إلا أن بناء أي موضوع علمي يستلزم المضي إلى أبعد من ذلك. فبخصوص السيكولوجيا الإنسانية، يمكن أن نقول ما قاله فولتير Voltaire بخصوص التاريخ الطبيعي، بأن هذا التاريخ ليس بطبيعي في شيء. بل إنه، في مجمل القول، كل ما هو مضاد للطبيعة. وقياساً على ذلك، فكل ما هو سيكولوجي في السلوك الإنساني يخضع لإضطرابات جد عميقة، ويتضمن مفارقات جد واضحة، إلى حد استحيل فيه معرفة ما يمكن فعله بشأنه كي يتسنى التفريق في مجاله بين الخيط الأبيض والخيط الأسود.

فإذا ما نسينا ما يميز التحليل النفسي وما يشكل بُعده الأساسي، علمًا أن هذا النسيان يشكل طبيعة الحال الميل الدائب والملاحظ يوميًا لدى المحللين النفسانيين فإننا



نتراجع إلى ترهات نظيرية من شتى الأنواع، تكوّنت منذ زمن لم يتم تحديده بعد، وإن كان هذا الزمن، يرجع إجمالاً إلى أواخر القرن الثامن عشر. فهناك خرافات عدة منها خرافة وحدة الشخصية وخرافة التوليفة النفسية وخرافة الوظائف العليا والسفلى، وهناك أيضاً خلط حول مسألة الآلية. فكل أشكال تنظيم المجال الواقعي هاته تُبين في كل لحظة إلى أي حد يذهب إليه المحللون في تكسير وتشتيت وتمزيق ونفي الحوادث الواقعية، وتُبين كذلك مدى تجاهلهم للخبرة الأكثر مباشرة.

لكن بعد هذا القول، يجب ألا نخطئ. فأنا لست بصدد الحث على هذه الخبرة المباشرة التي تشكّل ركيزة ما نسميه علم النفس وحتى ما نسميه التحليل النفسي الوجودي. فليس للخبرة المباشرة من امتياز يمكّنها من إيقافنا وإبهارنا أكثر مما هو الحال في أي علم آخر. إنها ليست بتأناً وحدة القياس التي من خلالها نقيس التكوين الذي يتحتّم علينا التوصل إليه في آخر المطاف. فالتعليم الفرويدي، بما هو هنا مطابق كلياً لما يحدث في باقي المجالات العلمية وبما هو مخالف للخرافة التي تحدّثنا عنها، يأخذ بالاعتبار أبعاداً تمشي إلى ما هو أبعد من الخبرة المباشرة ولا يمكن الإمساك بها بتأناً بوسيلة حسّية بحتة. فالحال هنا هو كما في علم الفيزياء، بحيث إن ما يشد انتباهنا في هذا العلم ليس هو اللون في حالته المحسوسة والمحددة بواسطة الخبرة المباشرة، وإنما هو شيء يتواجد خلفه ويعمل على تكوينه.

فالخبرة الفرويدية ليست قبل-مفهومية إطلاقاً. إنها ليست خبرة محضة. إنها خبرة مبنية فعلاً على شيء اصطناعي يتجسّد في العلاقة التحليلية الناتجة عن البوح الذي يقدّمه الفرد بين يدي المحلّل وبما يقوم به هذا الأخير بصدد هذا البوح. فكل ما يتم تركيبه وإنجازه في التحليل، ينطلق من هذه الصيغة العملية الأولية والمركّبة.

من خلال هذا التذكير، يمكنكم التعرّف على الأنظمة الثلاثة التي كثيراً ما أكّدتُ أمامكم بضرورتها في فهم أي شيء يتعلّق بالخبرة التحليلية وهذه الأنظمة هي: الرمزي والخيالي والواقعي.

أما الرمزي فلقد أبصرتموه عندما أشرتُ وبطريقتين مختلفتين إلى ما هو أبعد من كل فهم. فبداخل الرمزي يتم إدراج وتأطير كل فهم. وهو يقوم بتأثير يترك اختلالاً ملحوظاً في علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بالآخرين.

ولقد رأيتم الخيالي يبرز لما أشرتُ إلى علم السلوك الحيواني والذي يُعنى بتلك الصور والأشكال الخلابة والخادعة التي هي بمثابة السكك الحديدية التي تقود السلوك

الحيواني إلى أهدافه الطبيعية. إن السيد بيرون Piéron والذي ليست لنا به علاقة سمحاء، قد عنون أحد كتبه: «الإحساس، دليل حياة». إنه عنوان جميل جداً، لكنني لا أظن أنه ينطبق بالفعل على الإحساس بالقدر الذي يدّعيه، زد على ذلك أن مضمون الكتاب لا يؤيد قوله بتاتاً. فما هو صحيح في هذا المنظور، يكمن في كون المجال الخيالي هو فعلاً بمثابة دليل حياة بالنسبة لكل المجال الحيواني. أما إن كانت الصورة تلعب أيضاً دوراً أساسياً في مجالنا الإنساني، فإن هذا الدور يتم تناوله بصفة بَعْدِيَّة، وتم إعادة صياغته ثم إحيائه بواسطة النظام الرمزي. فالصورة تكون دومًا، قليلاً أو كثيرًا، مندمجة في هذا النظام الذي، كما أذكركم بذلك، يتحدد لدى الانسان بصفته بنية منظّمة.

فما الفرق يا ترى بين ما يرتبط بالنظام الخيالي أو الواقعي وبين ما يرجع للنظام الرمزي؟ ففي النظام الخيالي أو الواقعي، نجدنا دومًا أمام القليل أو الكثير، أمام عتبة أو هامش أو تتابع. أما في النظام الرمزي، فقيمة كل عنصر تحصل بكونه مضافًا لآخر. فلنأخذ مثالاً على ذلك من المجال الذي نحن بصدد استهلاله. لقد حكى لنا أحد مرضانا الذهانين عن العالم الغريب الذي دخل فيه منذ مدة. فكل شيء أصبح علامة بالنسبة إليه. فهو ليس فقط مراقب جلسة ومُعابِن من جانب آخرين، ينظرون ويومثون إليه، يتحدثون عنه ويتغامزون ضده، بل الأكثر من ذلك وهنا سيبدو لكم حدوث الإلتباس فإن هذا الإحساس سيجتاح عنده حتى مجال الأشياء الواقعية، غير الحية وغير الإنسانية. لننظر الآن في هذه المسألة عن قرب. إنه إذا ما قابل سيارة حمراء في الشارع والسيارة ليست شيئًا طبيعيًا فإنه يبادر إلى القول إنها إن مرّت ها هنا فإنما لغرض معيّن يتعلّق به هو.

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

وكذلك بخصوص ظاهرة أقل تمايزًا وتحديدًا كهذه، يمكن أن نحصل على ثلاثة تصورات مختلفة تمامًا. فيمكننا النظر لهذه المسألة من زاوية الاضطراب الإدراكي. ولا تعتقدوا بأن المحلّلين الآن قد تخطّوا هذا المنظور. ففي فترة ليست ببعيدة، كان السؤال يُطرح على هذا المستوى لمعرفة ما يُحسه ويختبره الشخص المعنوه بصفة أساسية ومبدئية. فربما قد يكون دلثونيًا بحيث يرى الأحمر أخضر أو العكس، وربما قد لا يملك القدرة على التفريق بين الألوان.

يمكننا أيضًا النظر إلى علاقته بهذه السيارة الحمراء على مستوى ما يحدث عندما يلتقي عصفورُ أبي الحِن بعصفور آخر من فصيلته فيعرض عليه صدْرته التي يستمد منها إسمه Rouge-gorge. فلقد بيّنت الدراسات بأن تزيّن العصافير هذا يتناسب مع حراسة حدود مجالهم الخاص، وأن الالتقاء مع عصفور آخر لكافٍ في حد ذاته لتحديد سلوك معيّن قبالة الخصم. فاللون الأحمر له هنا وظيفة صورية يتم ترجمتها، في إطار نظام علاقات الفهم الإنسانية تحديدًا، بكون هذا اللون الأحمر قد يجعل الشخص يرى شرًا. إنها وظيفة تجعله يعتقد بأن هذا اللون في حد ذاته يحمل السمة المعبرة عن العداوة أو الغضب بشكل مباشر.

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

## 2

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

فالقصد هنا ليس فقط التوصل إلى القول بأن الحلم يعبر عن شيء ما، ذلك أن المسألة الوحيدة التي كانت تهتم فرويد تنحصر في التركيبة التي يُعبّر الحلم عبرها عن شيء ما، وذلك على واطرة الكلام. فهذا ما لم يتم أبدًا استجلاؤه قبله. لقد تم الوقوف على أن للحلم معنى، ويمكن أن نقرأ فيه هذا المعنى أو ذلك، إلا أن ما لم يتم الوقوف عليه قبل فرويد هو أن الحلم يتكلم.

لنتقبل فرّضًا بأن مقارنة فرويد للحلم كان قد تم إعدادها من طرف تلك الممارسات الساذجة التي سبقت محاولتها، إلا أن الطريقة التي تعامل بها مع شريير لم يسبق لها

مثيل. فماذا فعل يا ترى؟ لقد أخذ كتاب شخص عظيمي، ذاك الكتاب الذي نُصح بقراءته وهو بصدد كتابة مؤلفه حول الأحلام، قائلاً: «لا تفرطوا في قراءته قبل أن تقرأوني» لقد أخذ هذا الكتاب وفك رموزه فكاً شاموليونياً. فكُ رموزه بالطريقة التي يتم بواسطتها فك الهيروغليفات.

فمن بين الإنتاجات الأدبية من نوع المرافعة، ومن بين مداخلات أولئك الذين حدثونا، بتجاوزهم الحدود، عن تلك التجربة الغربية التي يعيشها الذهاني، فإن مؤلف شريبر يبقى طبعاً من أبرزها. فها هنا يتجلى التقاء خارق للعادة بين عبقرية فرويد وبين كتاب فريد من نوعه.

أقول عبقرية. نعم، لقد حصل، من قبل فرويد، فعلٌ عبقرى حقيقي ليس بمدين البتة لأي استشفاف حدسي. إنه الفعل العبقرى لأخصائي اللغة الذي عندما يرى بروز العلامة نفسها تتكرر مرات عدة في نصٍّ معين فإنه ينطلق من فكرة أن هذا الحدث لا بد أن يكون له معنى. ثم إنه، انطلاقاً من ذلك، يتمكن من إعادة تركيبة استعمال كل علامات هذه اللغة. إن التماهي المذهل الذي استنبطه فرويد في كتاب شريبر بين «العصافير السماوية» وبين «الفتيات» ينخرط في هذا المضمار. إنه افتراض رائع يُمكن من إعادة تركيبة تسلسل نص شريبر بالكامل. فهذا الافتراض يُمكن ليس فقط من فهم العلامات الدلالية المتواجدة، بل وأكثر من ذلك، فإنه يمكن من إعادة تشكيل اللغة في حد ذاتها، هذه اللغة المركزية التي يحدثنا شريبر عنها. فها هنا، أكثر من أي مجال آخر، يتجلى التأويل التحليلي بكونه رمزياً، بالمعنى المبتين للكلمة.

إنها بالفعل قراءة رائعة. لكن يجب التحوُّط منها إذ أنها تُبقي بمجالى الذهانات والأعصبة على نفس المستوى. فإذا كان تطبيق الطريقة التحليلية لا يعطي أكثر من قراءة رمزية، فإنه سيبدو غير قادر على تبيان التفرقة بين المجالين. لهذا فإن القضايا موضع بحثنا هذه السنة تتعدى هذا المستوى. إنه لمن الجلي أننا نتواجد في داخل النظام الرمزي ما دمنا بصدد خطاب مكتوب لرجل مسلوب العقل. لكن ما هي مادة هذا الخطاب؟ وعلى أي مستوى يجري المعنى الذي قرأه فيه فرويد؟ ومن أين تم استجلاب عناصر التسمية المكوِّنة لهذا الخطاب؟

يمكن القول بصفة عامة إن جسد الشخص هو ما يشكّل هذه المادة. إن علاقة الإنسان بجسده تميّز لديه مجالاً لا يمكن اختزاله وإن كان ضيقاً؛ إنه المجال التخيلي. فإذا كان لدى الإنسان ما يطابق الوظيفة التخيلية كما هي فاعلة عند الحيوان، فهو كل

ما يرجعه بطريقة تلقائية، وإن كانت أبداً غير ملموسة، إلى الشكل العام لبدنه حيث يتم تسمية هذه البقعة منه أو تلك بالشبكية. فهذه العلاقة الممتدة دوماً على حدود المجال الرمزي، لا يتم الوصول إلى أبعد حدودها إلا بواسطة الخبرة التحليلية. فهذا هو ما يبينه لنا التحليل الرمزي لحالة شريبر، إذ لا يمكننا تعمقها إلا بولوجنا لها من بوابة النظام الرمزي.

3

إن القضايا المطروحة تدور بالتمام حول المفاهيم ذات الفعالية داخل مجالنا الجراسي. لقد أصبح متداولاً القول إن اللاشعور في الذهان يبرز على السطح بمثابة شعور. ولهذا تم الاعتقاد بأن العمل على تركيب اللاشعور في التحليل لا يجدي نفعاً. فمن خلال هذا المنظور، القِيم في حد ذاته، يمكن القول إن اللاشعور لا يستمد فعاليته، كما أكد ذلك فرويد، من خلال هذه الميزة السلبية التي تجعل منه مضاداً للشعور. أما نحن وانطلاقاً من قراءتنا لفرويد، فإننا نقول إن اللاشعور هو بمثابة لغة. وإن كان مبنياً ومتربطاً فذلك لا يعني أنه معترف به. والدليل على ذلك هو أن فرويد يتعامل معه وكأنه يترجم لغة أجنبية، بل وكأنه يعيد تركيب هذه اللغة بعد تفكيك جزئياتها. بالنسبة للغة يكون الفرد بكل بساطة في موقع فرويد نفسه. وإذا كان من الممكن أن يتحدث شخص ما بلغة يجهلها تماماً، فبوسعنا القول بأن الذهاني يجهل اللغة التي يتكلمها. فهل هذه الاستعارة كافية؟ طبعاً لا، ذلك أن السؤال الحقيقي ليس هو معرفة لماذا هذا اللاشعور المتواجد هنا، والمتربط بقاتنا، يبقى مقصياً من طرف ذات المريض وغير متحمل لديها، وإنما يكمن في معرفة لماذا يتمظهر في الواقعي.

أتمنى أن يكون بينكم من يتذكر التعليق الذي قدمه لنا السيد جان هيبوليت Jean Hyppolite حول مفهوم الإنكار La Verneinung. فأنا آسف لعدم حضوره بيننا هذا الصباح، الشيء الذي يمنعني من التأكد بعدم تشويه مضمون الملاحظات التي توصلت بفضلها إلى استخلاصها.

فالذي ينجلي بكل وضوح في تحليله لهذا النص الأخاذ هو أن ما هو لا شعوري ليس كله مكبوتاً، بمعنى أنه قد تم تجاهله من طرف الذات بعد أن حصل النطق به. لذا يجب التسليم بوجود عملية قبول أولية Bejahung primordiale، قبول بالمعنى الرمزي، كامن خلف سيرورة الكلام والذي من الممكن أن ينعدم وقوعه.

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

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

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

إن نص فرويد بهذا الخصوص يبعد عن كل التباس. وكما تعلمون، فإن الأمر يتعلق بصاحب الذئاب الذي أبدى ميولًا وخصائص ذهانية، ولقد أبان عن ذلك في ذهنه الوجيز الذي حصل له بين نهاية علاجه مع فرويد ولحظة إعادة إخضاعه للمراقبة. إن رفضه أي ولوج للإقصاء وإن كان هذا الولوج متجليًا في تصرفاته أو أي ولوج إلى مستوى الوظيفة الرمزية، مع عدم إمكانية أي تحمّل للإقصاء بضمير المتكلم، له ارتباط وثيق بالهلوسة الوجيزة التي حصلت له أثناء الطفولة والتي روى تفاصيلها على مسامع فرويد بدقة فائقة.

فالمشهد هو كالآتي: كان وهو صغيرًا يلعب بموسى وكاد أن يقطع أصبعه لو لم يبق هذا الأخير مشدودًا بقليل من الجلد. لقد روى هذا الحادث على مسامع فرويد في أسلوب وكأنه يعيشه للحظة وبذلك يبدو أن كل رصد لديه لمعالم الزمن قد اختفى. بعد

ذلك الحادث، جلس على مقعد بجوار مربيته التي كانت تقاسمه فعلاً أسرار استطلاعاته الجنسية الأولية. إلا أنه لم يتجرأ على محادثتها في الأمر. فكم هو ذو دلالة تعليق القدرة على الكلام هذا، خصوصاً صوب مربيته التي كان يحادثها في كل شيء، وفي أشياء من هذا القبيل بصفة خاصة. لقد انفتحت لدى الطفل هنا هوة، فحدث انزلاق زمني ووقع انكسار في الخبرة لديه. بعد ذلك للتو، أصبح الأمر وكأن شيئاً لم يحصل. بالنسبة إليه، بما أن ما حصل قد فات وانتهى، فلنسكت عن الكلام إذاً. إن العلاقة التي يقيمها فرويد بين هذه الظاهرة وبين هذا التعبير المتميز جداً: «لا معرفة بالشيء ولو بمعنى المكبوت» كما هو معبر عنه في النص، يمكن قراءتها على الشكل التالي: كل ما رُفض في النظام الرمزي، تتم معاودة بروزه في الواقعي.

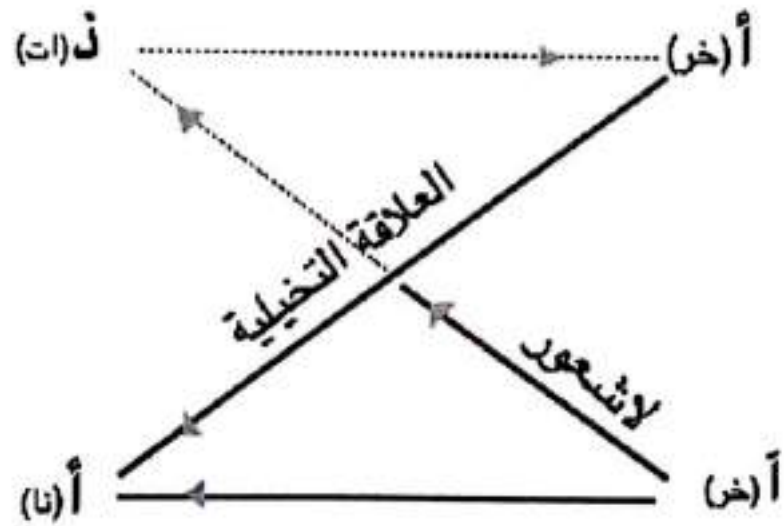
إن هناك علاقة وثيقة، من جهة، بين الإنكار وبين البروز من جديد على المستوى الفكري المحض لما لم يتم إدماجه من طرف الذات، ومن جهة أخرى، بين الإلغاء وبين الهلوسة وذلك بمعنى الظهور من جديد في الواقعي لما تم رفضه من طرف الذات. إن لهذه المسألة تشكيلات متنوعة وعلاقات مختلفة.

فبماذا يتعلّق الأمر في ظاهرة الهلوسة؟ يكمن منبع هذه الظاهرة في ما سنسميه مؤقتاً بسيرورة الذات في المجال الرمزي. لست أدري إن كنت سأحتفظ دوماً بالتقارب الألفاظ هذا الذي أعتمده الآن، لأن كل سيرورة هي رمزية في حد ذاتها. لكن لنحتفظ مؤقتاً بهذا التعبير. إلا أن الفرق الأساسي هو كالآتي: إن منبع المكبوت العُصابي لا يقع في نفس المستوى من سيرورة الذات، أي على مستوى الرمزي، بالمقارنة مع المكبوت الذي يخص الذهان، وإن كانت علاقات وثيقة تربط المضامين في ما بينها. إن هذه التفرقة تحمل لوحدها مفتاحاً يُمكن من وضع المسألة بشكل أكثر سهولة مما تم فعله حتى الآن.

نفس الشيء كذلك بخصوص الخطاطة التي قدمتها لكم السنة الماضية في ما يتعلّق بالهلوسة اللفظية.

أذكركم بأن خطاطتنا هذه تجسد انقطاع الكلام الممتلئ بين الذات والآخر الأكبر l'Autre (أ) ثم تُعرج هذا الكلام بالأنانين، (أ) و(أ) وبالعلاقاتهما التخيلية. هكذا يتم إبراز بُعد ثلاثي لدى الذات، يطابق كون الأنا هو الذي يخاطب شخصاً آخر (أ) عن نفسه وعن الذات، (ذ)، في محل الغائب. لقد أثار أرسطو الانتباه إلى أنه يلزم عدم القول بأن الشخص يفكر، وإنما يلزم القول بأنه يفكر بروحه. وعلى هذا القبيل أقول

إن الذات تتخاطب بواسطة أناها. إلا أن التخاطب بواسطة الأنا لا يبدو جلياً كلية لدى الفرد العادي. فعلاقته بأناه جد ملتبسة بالأساس، وكل إعلاء للأنا لديه من الممكن إنقاصه في المقابل. أما لدى الشخص الذهاني، على العكس، فإن بعض الظواهر الأولية وخصوصاً الهلوسة التي تشكل العنصر المتميز داخل هذه الظواهر، تُبرز لنا المريض إما متوحداً كلية بأناه الذي يدخل معه في الحديث وإما بتقمصه الأنا كلية على النمط الأداتي. إنه هو من يتكلم عن نفسه، عن (ذ)، بكلا المعنيين الملتبسين للفظ. إن هذا ما يحدث في ظاهرة الهلوسة اللفظية. فعندما تبرز في الواقعي بمعنى أنها تكون مرفوقة بإحساس الواقعية، هذا الإحساس الذي يشكل الخاصية المركزية للظاهرة الأولية، فإن الذات تتحدث بالحرف مع أناها وكان شخصاً آخر<sup>(1)</sup> مرادفاً يتكلم ويعلق على تصرفاتها.



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

إن الاستعمال الحالي للعلاقة بالموضوع في إطار العملية التحليلية يتم فهمها بأنها

(1) أرمز إلى لفظة «آخر» بألف ومد (أ) عندما يتعلق الأمر بمفهوم الآخر الأكبر Le grand Autre عند لاكان، وأستعمل رمز ألف وهمزة (أ) عندما يتعلق الأمر بمفهوم الآخر الأصغر Le petit autre (م).



ثنائية. وينبني هذا الاستعمال على تجاهل استقلالية النظام الرمزي، الشيء الذي يؤدي إلى الخلط بين المستوى الخيالي والمستوى الواقعي. لكن العلاقة الرمزية لن يتم إيعادها رغم ذلك، بحيث إننا نستمر في الكلام، بل إننا لا نفعل سوى ذلك. إلا أن ما يحدث نتيجة هذا التجاهل هو أن كل ما يتطلب الإعراف به لدى الذات على مستوى التبادل الرمزي الحقيقي والذي يصعب التوصل إليه نظرًا للتشويش الدائم عليه، يتم إيداله بمجرد الإعراف بالخيال وبالهوم. إن ترسيمًا كهذا لكل ما يتعلّق بالخيالي لدى الذات، إنما يجعل من التحليل غرفة انتظار نحو الجنون ولن يبق لنا إلا أن نُعجب بكون كل هذا قد لا يؤدي إلى جنون أعمق. إن هذا الحدث بلا ريب، يدلي بما فيه الكفاية بأن الجنون، كي يحصل، لا بد من استعداد معين، أو على الأقل لا بد من شرط معين.

لقد حدث أن سألتني شاب وسيم كنت أشرح له بعض المسائل البسيطة في فيينا، في ما إذا كنتُ أعتبر أن أصل الذهانات عضوي أم لا. فقلت له إن هذه المسألة قد تقاضى عليها العهد، وإنني لا أفرق بين النفسي والفيزيولوجي منذ زمن، وإنه بالفعل «لن يصبح مجنونًا من يشاء»، كما كتبتُ ذلك على جدار قاعة الحراسة منذ ذلك الزمن البعيد والعتيق. ومع ذلك، يبقى أن تسيير العلاقة التحليلية بطريقة تعمل على ترسيم التخيلي وإبدال الإعراف على المستوى الرمزي بالإعراف على المستوى الخيالي، هو مصدر تلك الحالات المألوفة والمتعلّقة بالانبثاق السريع للذهاء الذي قد يتصلّب ويدوم أحيانًا. فكون التحليل قد يؤدي في أولى لحظاته إلى انبثاق الذهان هو شيء ملحوظ. إلا أن أي أحد لم يُقدّم حتى الآن على تفسير ذلك. فهذا الانبثاق مشروط فعلاً باستعدادات الذات، إلا أنه يرجع أيضًا إلى التسيير المتهور للعلاقة بالموضوع.

ما أظنني فعلت اليوم أكثر من إحاطتكم علمًا بفائدة ما سنعمل على دراسته في ما بعد. إنه من الأجدى الاهتمام بالعظام وإن كان ذلك وعرًا وقاحلاً بالنسبة لنا. فذلك سيمكّننا من تطهير وتركيب واستخدام أفيد للمفاهيم الفرويدية، وسمكننا كذلك من تقويم لتكويننا التحليلي بنفس المناسبة. أتمنى أنني أكون قد توفقت في جعلكم تحسّون بما قد يكون لهذه التركيبة المفاهيمية من فعالية جد مباشرة في الطريقة التي سنعمل على الاقتياد بها في ممارستنا التحليلية اليومية وفي تجنب ما يلزم تحاشيه أثناء هذه الممارسة.

16 نوفمبر / تشرين الثاني 1955

## معنى الهذيان

- نقد كريبلين Kraepelin

- خمود الديالكتيك

- سيغلا Ségla والهلوسة النفس-حركية

- الرئيس شريبر

كلما تعمقنا في دراسة العظام، كلما ظهر لنا ذا دلالة وأبصرنا التعاليم التي يمكننا استخلاصها من التقدم أو من انعدام التقدم الذي يميز مجال الطب العقلي.

وفي آخر المطاف، ليس هناك ما هو أكثر مفارقة من لفظ العظام. فإن كنتُ قد اعتنيت في المرة السابقة بوضع الجنون في موضع الصدارة، فذلك لأنه يمكننا القول حقاً بأن المؤلفين، باستعمالهم للفظ العظام، قد أظهروا كامل الإلتباس الذي يتضمنه استعمال لفظ الجنون، هذا اللفظ القديم الذي يشكّل اللفظ المركزي لما هو متداول.

لم يظهر هذا اللفظ بالأمس القريب ولا مع نشأة الطب العقلي. ومن دون أن ألجأ هنا إلى استعراض تبسيطي لقدرات معرفية لدي، أذكركم فقط بأن الإشارة إلى الجنون تُكون جزءاً من لغة الحكمة أو ما يُعتبر كذلك. بهذا الصدد فإن كتاب «تبجيل الجنون» المشهور، يحتفظ بكل قيمته نظراً لتوحيده الجنون بالسلوك الإنساني العادي، وإن كانت هذه اللفظة الأخيرة غير متداولة بعد في ذلك الوقت. فما كان يقال آنذاك في لغة الفلاسفة، إنتهى الأمر إلى أخذه حرفياً في الاعتبار، وهو منحى تأكّد مع باسكال Pascal الذي أقر بلهجة تنم عن الوقار والتفكير بأن هناك، ومن دون ريب، جنوناً ضرورياً، وبأنه

من الجنون، وبدورة أخرى من الجنون، ألا يُصاب الفرد بجنون هو جنون كل الناس.  
إن هذا التذكير له أهميته عندما نرى المفارقات الضمنية التي تتخلل بديهيات  
المُنظِّرين في هذا المجال.

فيمكننا القول بأنه قبل فرويد، كان يتم إرجاع الجنون إلى مجموعة من الأنماط  
والنماذج السلوكية، في حين كان آخرون يعملون بتقييم سلوك كل الناس على هذه  
الشاكلة. إلا أن هذه التفرقة التي تعتمد نموذجًا مقابل نموذج، قد لا تبدو للعيان في نهاية  
المطاف. إذ لم يتم التأكيد الكافي على ما يُمكن من تكوين صورة لما قد يُعتبر سلوكًا  
عاديًا بل وقابلًا للفهم، ثم تمييزه عن التصرف العظامي فعليًا.

فلنبق هنا على مستوى التحديدات. إن تقسيم العظام كان بلا ريب طيلة القرن  
التاسع عشر أوسع مما أصبح عليه منذ بداية القرن العشرين، وذلك منذ عام 1899،  
إبان إعادة نشر كتاب كريبلين للمرة الرابعة أو الخامسة. لقد بقي كريبلين لمدة طويلة  
متمسكًا بالمفهوم الفضايف والذوي يعني إجمالاً بأن الرجل المتمرس يعرف، بنوع من  
الحدس، كيف يتعرف على الدليل الطبيعي لظاهرة ما. فالموهبة الطبية الحقة تكمن في  
رؤية الدليل الذي يُصنّف الظواهر المرضية بدقة. فهو لم يُدخل تحديدًا أقل فضايفية  
إلا نحو عام 1899، حيث أعاد إدخال الذهان القديمة في إطار الفصام الأولي وذلك  
بإضافة باب في كتابه خصّصه ليشبه العظام. لحظتها قدم تحديدًا لا بأس به للعظام  
من عزله عن باقي أنماط الهذات العظامية التي بقي مختلطًا بها حتى تلك الفترة.

كريبلين يقول: «يتم تفريق الذهان عما يخالفه بكونه يتميز بأسباب داخلية تنمو نموًا  
متباطئًا. ويتميز أيضًا، وفق تطوّر متواصل، بنظام هذائي مستمر وتستحيل زحزحته. وهو  
يرسو مرفوقًا بحفاظ تام على الوضوح وعلى النظام في التفكير والإرادة والفعل...».

إن هذا التحديد الوارد بقلم رجل عيادي مقتدر، يتميز بكونه يناقض كل المعطيات  
العيادية نقطة بنقطة. إن كل شيء به مخالف للحقيقة. فالنمو ليس بمتباطئ في الواقع  
وإنما هناك دومًا دفعات، وفترات. يبدو لي، إلا أنني لست متأكدًا كلية، بأنني أنا الذي  
أتيت بمفهوم اللحظة الناضجة في الذهان. فهذه اللحظة الناضجة هي دائمًا حساسة في  
بداية عظام ما. وهناك دومًا انقطاع في ما يسميه كريبلين بعد ذلك، التطوّر المتواصل  
للذهان تحت تأثير أسباب داخلية. إنه من الجلي جدًا استحالة حصر تطوّر الذهان على  
العوامل الداخلية. ويكفي للتأكد من ذلك، النظر في فصل «علم الأسباب» من موجز  
كريبلين ثم قراءة وجهة نظر المؤلفين المعاصرين له، مثال سيريو وكابغرا *Sérieux et*

Capgras اللذين يرجع تاريخ عملهما إلى خمس سنوات في ما بعد. فخلال البحث من جانب هؤلاء عن الأسباب المفجرة لذهان ما، تتم الإبانة دومًا، بعد لحظة الاستقصاء اللازمة، عن عنصر انفعالي في حياة الفرد، عن أزمة حيوية يمكن فعلًا ردها إلى علاقاته بمحيطه الخارجي. لذا، قد يبدو مدهشًا حقًا عدم الوقوف على هذه الخاصية عندما يتعلّق الأمر بهذا، يتميز أساسًا بكونه هذاء العلاقات. أذكر أن هذا اللفظ ليس من ابتكار كريشمير Kretschmer وإنما هو من ابتكار فرنيك. Vernicke.

أسترسلُ في قراءة نص كرييلين: «... تطوّر متواصل لنظام هذائي مستمر وتستحيل زحزحته...». إنه قول كله خطأ. ذلك إن منظومة الهذيان تتغير، سواء تمت زحزحتها أم لا. على كل، إنها مسألة ثانوية كما يبدو لي. فهذا التغيّر يرجع إلى التواصل السيكولوجي، وإلى تدخّلات الخارج، وإلى استمرار أو اختلال نظام معين في العالم المحيط بالمريض. فالمريض يكون أشد البعد عن عدم اعتبار هذا التغير، فيعمل خلال تطور هذائه على ضم هذه العناصر إليه وتركيبها بداخله.

- «... إنه يرسو مرفوقًا بحفاظ تام على الوضوح والنظام في التفكير والإرادة والفعل...». طبعًا، لكنه يجب معرفة كنه هذا الوضوح وهذا النظام. فإذا ما تم التوقف خلال عرض المريض لهذائه على شيء يستلزم هذه النعوت، يلزم آنذاك تحديد ما تم سماعه منه فعلًا. وهذا التساؤل قمين في حد ذاته بإثارة الشك حول هذه المفاهيم التي نحن بصدد عرضها. أما بخصوص الفكر والإرادة والفعل، فإننا، بدل اعتبارها مفاهيم مضبوطة مسبقًا، فتم محاولة تحديدها هنا ارتكازًا على عدد معين من السلوكيات الواقعية، ومن بينها سلوك الجنون. لذا يبدو لنا أنه يلزم إعادة وضع علم النفس الأكاديمي تحت محك الممارسة التحليلية حتى يمكنه إنتاج مفاهيم تحصل على الدقة الكافية التي تؤهلها للتبادل، على الأقل داخل نطاق خبرتنا.

فإلى ماذا يمكن إعزاز الالتباس الذي وقع حول مفهوم العظام؟ لأشياء عدة، وربما إلى تقسيم عيادي غير مكتمل. أظن أن أطباء العقل المتواجدين بينكم يتوقرون على ما يكفي من العلم بخصوص الأنماط العيادية المختلفة مما يمكنهم مثلاً، من معرفة أن هذاء التأويل يختلف كلية عن هذاء المطالبة. لا بد أيضًا من التفريق بين الذهانات العظامية والذهانات الشغفية. إنها تفرقة ممتازة تم إعلاء قيمتها من خلال أعمال أستاذه كليرومبو. هذا الذي بدأت منذ الحلقة السابقة أدلكم على وظيفته ودوره وشخصيته وتعاليمه. إن عطاءه يحظى بأهمية عظيمة على مستوى التصنيفات السيكولوجية. لكن

هل هذا يعني التماذي في بعثرة الأشكال العيادية، والمضي إلى نوع من التفتت؟ أنا لا أعتقد ذلك. إن الشكل المطروح بالنسبة لنا يتعلّق بإطار العظام في مجمله.

إنَّ قرناً من العمل العيادي لم يُمكن من تجاوز الانزلاق الدائم حول هذا الموضوع. فكُلما تقدّم الطب العقلي بعض الشيء وتعمّق، كلما فقد نصيباً وافراً من المجال الذي تم فتحه وذلك بسبب طريقتة في التنظير والتي تترك تأثيراً مباشراً في المراقبات العيادية. فالتناقض بين الملاحظة وبين التنظير هو أجلى في الطب العقلي منه في أي مجال آخر. ويمكننا بالكاد القول إنه ليس هناك خطاب حول الجنون أكثر تجلياً وحساسية من خطاب الأطباء النفسانيين وخصوصاً حول موضوع العظام. إن هناك شيئاً يبدو لي فعلاً في صلب المسألة. إنكم لو قرأتم مثلاً العمل الذي قمت به حول الذهان العظامي فإنكم سترون أنني أؤكد على ما أسميه، مقتبساً التعبير عن أستاذه كليرومبو، بالمظاهر الأولية، وبأنني أحاول أن أبيّن الطابع الجذ مختلف لهذه الظواهر عما يسميه هو «الاستنباط الفكري»، بمعنى ما هو مفهوم لكل الناس.

فلقد أكدت بكل قوة منذ ذلك الحين على أن هذه الظواهر الأولية، ليست أكثر أولية مما يكمن خلف بنية الهداء بأكملها. إنها أولية بقدر ما تكون كذلك، بالنسبة لنبته ما، ورقتها التي يبدو من عليها تفصيل محدد للشاكلة التي من خلالها تتراكم وتندمج الضلوع. إن هناك شيئاً عاماً في النبته بأكملها، تتم إعادة إنتاجه في بعض الأشكال التي تشارك في تركيب الكل. فعلى هذا القبيل، بنيات مشابهة تتواجد من جديد على مستوى الهداء بتشكيله وتحفيزه وإعطائه مضموناً، وكذلك على مستوى الظاهرة الأولية. بمعنى آخر، إنها دوماً نفس القوة المبنية التي تفعل في الهداء، سواء نظرنا إليها من أحد أجزائها أو في كليتها.

فالمهم إذاً في الظاهرة الأولية ليس كونها نواة الإنشاق أو نقطة مُنغصة على حد تعبير كليرومبو، في داخل الشخصية، تعمل الذات على إحاطتها ببناء، أو يرد فعل يرمي باليافها لتغلفها كي يبطل مفعولها وفي نفس الوقت ليدمجها، أي ليشرحها كما يقال عادة. إن الهداء لا يتم استنتاجه. إنه ينشأ من نفس القوة المكوّنة. إنه هو أيضاً ظاهرة أولية. وهذا يعني أن مفهوم العنصر لا يمكن اعتباره هنا مغايراً لمفهوم البنية، بصفتها بنية محددة لا يمكن اختزالها في شيء غيرها بالذات.

هذا البعد الخاص بالبنية، كان مجهولاً تماماً لدرجة أن الخطاب الذي تحدثت عنه سابقاً والذي يدور حول العظام، يحمل علامات هذا التجاهل. هي ذي ملاحظة

يمكن أن تختبروها في قراءتكم لفرويد ومعظم المؤلفين. ستجدون بخصوص العظام صفحات، بل وفصولاً كاملة في بعض الأحيان. استخراجها من إطارها وقرأوها بصوت عالٍ، فستجدون فيها روائع من بين ما كُتِبَ حول سلوك العادي من الناس. ولا ينقص إلا الشيء اليسير حتى يتطابق هذا التحديد للسلوك العادي، مع ما قرأته عليكم قبل هنيهة بخصوص تحديد كريلين للعظام.

إنكم ستجدون هذا التناقض، وبدون انقطاع، حتى عند بعض المحللين عندما يتموضعون حول ما سميته قبل قليل «النمط السلوكي». إنه لفظ حديث التجلي من حيث تأثيره عبر النظرية التحليلية وإن كان له في هذا الإطار وجود ضمنى منذ زمن بعيد.

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

انطلاقاً من هذه الخرافة الحكيمية القصيرة، أود لو نُشئ أسطورة تُبين بأن هذا هو ما فعله دائماً. بل وأكثر من ذلك. إن تجميع وادخار أشياء عديمة القيمة، بغية استثمارها بين عشية وضحاها، ثم إعادة الكرة ثانية، لهو علامة جد حسنة. فيمكننا القول إذًا بأن هناك مغالاة في قيمة الموضوعات عندما يبقى المرء عالقاً بما حصل له إضاعته ولم يعد بإمكانه تحمُّل الإحباطات الناجمة عن ذلك.

فهذه الاستنتاجات ذات القيمة البرهانية المزعومة، هي على درجة عالية من الخلط تجعلنا نتساءل كيف يمكن، ولو للحظة، المحافظة على الانخداع بها إن لم يحصل ذلك عن طريق نوع من إبطال الحس النقدي الذي يستحوذ على كل القراء عندما يفتحون أي كتابٍ ذي مضمونٍ تقنيٍّ، وبالخصوص عندما يتعلَّق الأمر بخبرتنا وبمهنتنا.

الملاحظة التي أبديتها لكم في الحصة السالفة والتي مفادها أن الفهم مسألة تفلت دائماً ولا يمكن التحكم فيها، من الغريب أنه لم يتم أبداً اعتبارها كدرس مبدئي وكقاعدة لا مناص من الانطلاق منها نحو العمل العيادي. ابتدأوا بعدم الاعتقاد بأنكم تفهمون مبدئياً. وانطلقوا من الفكرة القائلة بسوء التفاهم المركزي. إن ترككم لهذا الاعتقاد المبدئي ضرورة أولية وبانعدامها ليس هناك حقاً ما يمنعكم من فهم كل شيء ولا شيء. فقد يُقدّم لكم أحد المؤلفين سلوكاً ما في إطار معيّن بأنه عبارة عن انعدام الإنفعال في حين أن مؤلفاً آخر قد يقول عكس ذلك. إن تحمّل فقدان نتاج ما، ثم إعادة إنتاجه، يمكن أن يُفهم من خلال دلالات جد متعارضة. وهكذا يتم استعمال مفاهيم يُعتقد بأن الأمر قد حُسم في مصداقيتها، إلا أنها في الواقع ليست كذلك بأي حال.

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

2

أريد أن أرجع إلى المثال الذي قدمته سابقاً. لنفترض أن العالم بدأ يحمل دلالة خاصة بالنسبة إلى شخص ما. فما معنى هذا؟ لقد كان هذا الشخص ومنذ مدة، عُرضة لظواهر تتمثل في كونه يكتشف بأن أشياء معينة تحدث تجاهه في الشارع. فما هي هذه الأشياء يا ترى؟ عند مساءلته سترون أن هناك نقاطاً تبقى مُلغزة بالنسبة له وأخرى يتحدث عنها ببساطة. بتعبير آخر، إنه يرمز إلى ما يحدث له بوساطة المدلولية. وعندما تحاولون التحقق أكثر، تجدونه في الغالب لا يعرف إن كانت هذه الأشياء تحدث لصالحه أم هي مناوئة له. إلا أنه يبحث دوماً عما يعنيه سلوك ما لبني جلدته، وعن معنى أي مؤشر حصلت له ملاحظته في العالم، هذا العالم الذي من غير الممكن بتاتاً اعتباره لا إنساني لأنه منظم من قبل الإنسان. فعندما حدثتكم عن السيارة الحمراء، كان قصدي أن أبين لكم المضمون المغاير الذي يتخذه اللون الأحمر في قيمته الخيالية وفي قيمته الرمزية. وحتى على مستوى السلوكيات العادية فإن بعض المؤشرات التي كانت ذات صبغة محايدة في السابق، قد تصطبغ بقيمة معينة ابتداءً من لحظة ما.

فماذا يقوله المريض في آخر المطاف، خصوصاً في مرحلة معينة من هذائه؟ إنه يقول إن هناك دلالة ما. لكن ما هي إذاً هذه الدلالة؟ إنه لا يعرف، وإنما يقرّ بأن هذه

الدلالة تأخذ مكان الصدارة بالنسبة له. إنها تفرض نفسها عليه وهي هكذا تُفهم عنده بكل جلاء. فالعظام يتموضع هكذا حتمًا على مستوى الفهم كظاهرة غير مفهومة، إن أمكنني القول، ولهذا فهو في نظرنا صعب المنال وذو أهمية قصوى في نفس الوقت.

وهكذا فإن الحديث عن جنون معقلن، وعن احتفاظ بالوضوح والنظام والإرادة بخصوص الهذاء العظامي، يرجع إلى كوننا نقبع على مستوى الفهم ولا نتعداه، مهما بلغت درجة تعمقنا للمسألة. وإن كنا قد اعتبرنا أن ما فهمناه، قد بقي من غير الممكن للمريض التلطف به أو تسميته أو إيلاجه في تركيبه لديه تساعد على توضيحه، يكون موقفنا قد تم تحديده قبليًا على مستوى الفهم. ذلك أن الأمر يتعلّق بأشياء قد تبدو وكأنها مفهومة في حد ذاتها. وهذا ما يجعلنا نحس بأننا على عتبة فهمها وأنها أصبحت لا محالة في متناولنا.

انطلاقًا من هنا ينشأ الوهم التالي: بما أن الأمر يتعلّق بمسألة الفهم المبدئي، فإننا نحصر عملنا على التفهم. إلا أن الأمر في الحقيقة هو عكس ذلك.

وهذه ملاحظة سبق لأحدنا أن قال بها، إلا أنه توقف عند هذا المستوى الأولي منها. يتعلّق الأمر بشارلز بلونديل Charles Blondel الذي وثّق في كتابه حول «الوعي المضطرب» بأن خاصية الأمراض العقلية تكمن في خداعها للفهم. إنه كتاب ذو قيمة وإن كان بلونديل قد رفض بكل تعنت، فهم أقل القليل بخصوص مسألة تطور الأفكار. في حين أنه من الأفيد إعادة النظر هنا في قضية الزعم بأن كل شيء يتم فهمه قبليًا.

إننا نلاحظ أثناء التكوين الذي نقدّمه للمتدربين في التحليل بأنه من الأفيد دومًا إيقافهم على هذا المستوى. ففي ذات اللحظة التي يعتقدون فيها أنهم قد فهموا والتي يتسارعون خلالها لملئ الحالة بفهم معين، فإنهم آنذاك يمرون بجانب التأويل الذي يصلح إعطاؤه أو التأويل الذي يفيد كتمانته. فنراهم يعبرون عن موقفهم بقولهم: «هذا ما أراد المريض قوله». فنرد عليهم: «لكن ما أدراكم بذلك؟ كل ما هو أكيد هو أنه لم يقله». ففي أغلب الأحيان، إذا ما تم الإنصات فعلاً لما يقوله المريض، يكون من الأجدى طرح سؤال عليه، قد يكون هذا السؤال كافيًا بوحده لبلورة التأويل الأصح أو على الأقل للتمهيد له.

سأعطيكم الآن فكرة عن النقطة التي يصب فيها خطابنا هذا. إنه ليس من المهم أن تكون لحظة ما من إدراك المريض أو من استنباطه الهذائي أو من تفسيره لنفسه أو من تحاوره معكم، قابلة للفهم إلى حد ما. فقد يحدث لبعض هذه المظاهر أن تتجلى بصفة



تجعلها تُلمح لوجود نواة قابلة للفهم بشكل كلي، إن كنتم تتمسكون بهذا الاعتقاد. فقابلية الفهم هذه تبقى بكل تحديد عديمة القيمة. إلا أن ما يشير الانتباه فعلاً هو أن هذه النواة تبقى في غير المتناول، جامدة وخامدة بالنسبة لكل ديبالكتيك.

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

وهكذا تحتل فكرة السيرورة محل الصدارة في التحليل، لدرجة تبدو وكأنها أكثر أهمية من المسألة الأساس التي تتضمنها. وهنا أيضاً توقّف وتعطلّ في الديبالكتيك الذي يُمرّز هذه الحالة ومن دون شك، على شاكلة جد مخالفة لما هو عليه في الحالة السابقة.

لقد أبرزت لكم في الحصّة السابقة حول ماذا تدور ظاهرة التأويل. إنها ترتبط بعلاقة الذات مع الآخر، إذا ما أخذنا في الاعتبار تحديد النظرية التحليلية للأنثى بكونه نسبياً على الدوام. ففي الذهان العشقي، إن ما تمت تسميته النواة القابلة للفهم والتي هي فعلاً نواة الجمود الديبالكتيكي، تتموقع بكل تحديد على مقربة من ضمير المتكلم ومن الذات. وبالإجمال، فإن العمل السريري حادّ عن الصواب عندما تجاهل جذرياً ومنذ الأبد، البعد الديبالكتيكي الكامن في مظهرات الخبرة المرّضية. ويمكن القول إن هذا التجاهل يميز طبقة بكاملها من أهل الفكر. فيبدو أنه منذ افتتاح مجال الملاحظة العيادية للإنسان وذلك منذ قرن ونصف من الزمن، عندما تأسست هذه الملاحظة مع بدايات الطب العقلي، منذ اللحظة التي اعتنينا فيها بالإنسان على هذا المنوال، لقد تم التجاهل الجذري لهذا البعد المتعلّق بالاستقلالية التامة للسمة الديبالكتيكية والتي، بحسب المعنى الذي تحظى به في العلوم الإنسانية، تبدو حية ومقبولة ومتداولة بكل بساطة في مجالات شتى.

لقد تم الحديث عن عدم اضطراب قدرات الشخص العظامي. فالإرادة والتصرف، كما أشرنا قبل قليل لما قاله السيد كريبلين، تبدوان متطابقتين مع ما هو منتظر من أناس أسوياء. إلا أن ما نساها هو أن ما يميز السلوك الإنساني يتجلى في الحركية الديبالكتيكية للأفعال والرغبات والقيم والتي تجعلها ليس فقط تتغير دائماً وأبداً، وإنما قد تؤدي إلى قيم متناقضة يتم بروزها إثر منعطف أثناء التخاطب. فهذه حقيقة نعثر عليها في

الخرافات الأكثر شعبية بحيث تُبين بأن ما قد تم حله لحظة من فقدان أو خسارة، ينقلب في اللحظة اللاحقة إلى سعادة وافرة مهداة من الآلهة. إن إمكانية إعادة النظر في الرغبة وفي التعلق بل وفي الدلالة الأكثر ثباتاً بخصوص أي نشاط إنساني، بمعنى إمكانية الانقلاب المتواتر لإشارة ما، بحسب الديالكتيكية الكاملة لموقف الفرد، هي بمثابة خبرة جد عادية لدرجة تجعلنا نندهش لعدم انتباهنا لهذا البعد كلما كنا بصدد الاهتمام بنظيرنا، وبالخصوص عندما نريد تشيئه.

إلا أن هذا البعد، لا يتم نسيانه دوماً و كلياً، ذلك أننا نقف على أثره كلما قبل الملاحظ الاقتياد طواعية بما يحسّ به قبالة ما يحدث فعلاً. ففي إطار هذا «الجنون العاقل»، قد تؤدي مسألة التأويل إلى مختلف أنواع اللبس. لقد تم الحديث عن «الذهان التركيبي»، إلا أن هذا اللفظ الأخير كان من الممكن أن يكون خصباً في عطائه لو تم الانتباه إلى ما كان يتم التحدث عنه، بمعنى أن اللغز هنا يكمن حقيقة في تركيبة الظواهر.

إن السؤال الذي قمنا بطرحه بما فيه الكفاية في خطابنا كي يحظى بكامل قيمته هو التالي: من المتحدث؟ يجب أن يحتل هذا السؤال محل الصدارة في مسألة الذهان. لقد أوضحنا لكم ذلك عندما ذكرناكم بالميزة المركزية للهلوسة اللفظية في العظام. إنكم على علم بكم يلزم من الوقت كي يتم التوقف بصفة جلية على كون المريض لا يتلفظ بما يدعي سماعه. ولهذا، لا بد من الإشارة إلى السيد سيغلا Siglas وإلى كتابه «دروس سريرية»، حيث أثار الانتباه منذ بداية حياته المهنية وبسقط وافر من العبقرية، إلى أن الهلوسات اللفظية تحدث لدى أناس يمكن أن نلاحظ - ببساطة لدى البعض وبشيء من التحري لدى البعض الآخر - بأنهم يتلفظون بعلم أو بغير علم منهم بنفس الألفاظ التي سبق أن اتهموا الأصوات التي تتأهبهم بالتلفظ بها. فهذا الإكتشاف بأن الهلوسة اللفظية ليس مصدرها من الخارج، شكّل ثورة صغرى في إطار الطب العقلي. الشيء الذي أدى إلى الاعتقاد الراسخ بأن مصدرها يكمن داخل الفرد. وهل هناك ما هو أكثر استهواءً من الاعتقاد بأن هذه الهلوسة هي بمثابة رد على دغدغة بقعة مخيئة تسمى بالبقعة الجسدية؟ لكن معرفة ما إذا كان من الممكن تطبيق هذا الاعتبار في مجال اللغة تبقى مسألة عالقة. بمعنى آخر، هل هناك هلوسات لفظية محضة؟ أليست هذه الهلوسات نفس - حركية إلى حد ما وعلى الدوام؟ وهل يمكن فصل ظاهرة الكلام بأشكالها السوية أو المرضية عن هذا الحدث الجلي والمتمثل في كون الشخص عندما يتكلم فإنه يستمع لذاته؟ فكون شخص آخر ليس هو الوحيد من يستمع إليكم كمتكلمين، يشكل أحد الأبعاد الأساسية

لظاهرة الكلام. لذا فمن المستحيل اختزال ظاهرة الكلام في الخطاطة المستعملة من جانب بعض نظريات ما يسمى التواصل والتي تركز على قطبي المرسل والمرسل إليه وما قد يتداول بينهما. لقد يبدو هنا وكأننا تناسينا أن ما يميز الكلام لدى الإنسان، بالإضافة إلى أشياء أخرى، هو أن المرسل يكون هو عينه المتلقي وأنا نسمع صوت كلامنا. فمن الممكن ألا نتبه لذلك، لكن من الأكيد أننا نسمعه. ملاحظة جد بسيطة كهذه، تغمر مسألة الهذاء اللفظي بكامله. إلا أنه تم إرجاعها إلى منزلة ثانوية في تحليل هذه الظواهر وذلك ربما لتجليها الساطع. وعلى كل حال، فإن ثورة سيغلا البسيطة لم يكن بإمكانها إمدادنا بمفتاح اللغز. ذلك أن سيغلا قد توقّف عند الاستعراض المظهري للهلوسة. وإن كان قد تراجع عما كان في نظريته الأولى من نزعة متشددة، فأعاد إلى بعض الهلوسات، التي لم يعد من الممكن تنظيرها على هذا المستوى، مكائنها اللائقة بها. أضف إلى ذلك أنه أتى بإيضاحات سريرية، وبدقة في الوصف، لا يمكن تجاهلها واني أنصحكم بالإطلاع عليها.

أما في ما إذا كان بعض من مراحل تاريخ الطب العقلي ذا فائدة، فإن ذلك مرده ليس إلى العطاءات الإيجابية الواردة منه وإنما إلى الأخطاء التي صدرت عنه. إلا أنه لا يمكننا الاكتفاء باستعادة الخبرة السلبية لهذا المجال وإعادة البناء فقط ارتكازاً على الأخطاء. فمجال الأخطاء هذا وفير إلى درجة يبدو وكأنه من غير الممكن نفاذه. يلزمنا إذاً اتباع طرق غير متداولة لمحاولة الولوج إلى قلب المسألة. وسنعمل ذلك مقتدين بنصائح فرويد، وبرفته سندخل في تحليل حالة شريبر.

3

خرج شريبر من مصحة الأستاذ فليشسيغ Flichsig وهو معافى كلية على ما يبدو ومن دون عواقب، بعد مرض قصير متمثل في هذاء وسواس المرض حدث له بين عامي 1884 و1885 وهو يشغل منصباً ذا أهمية في القضاء الألماني.

بعدها قضى حياة تبدو عادية خلال ثماني سنوات، إذ صرح هو نفسه بأن سعادته العائلية آنذاك لم تتكدر إلا بتأسفه لعدم إنجابه ابناً. وفي نهاية الثماني سنوات هذه، عُين رئيساً لمحكمة الاستئناف بلايبزيغ Leipzig وبما أن إخباره بشأن هذه الترقية البالغة الأهمية حدث قبيل فترة العطلة الصيفية، فإنه شغل وظيفته في شهر أكتوبر. ولقد كان وقتها، وكما يحدث غالباً في جل النوبات النفسية، في حالة يبدو فيها وكأن وظيفته قد

34

تجاوزت طاقاته. فهو لم يكن بعدُ كهلاً وهو في الواحدة والخمسين من عمره، كي يترأس محكمة بهذا المقام. لذا فإن هذه الترقية قد أفزعته شيئاً ما. لقد وجد نفسه بين أناس أكثر منه حنكة وأدرى منه بكثير في تدبير الشؤون المعقدة. لذا فإنه وقع لمدة شهر في حالة ارتباك ذهني، بحسب تعبيره، وعاودته اضطرابات مختلفة كالأرق والهذيان وظهور أفكار ذات مضامين متصاعدة الإزعاج إلى درجة أدت به إلى استشارة طبية مرة أخرى.

فتم احتجازه طبيًا في المستشفى من جديد، وذلك أولاً في مصحة الاستاذ فليشسيغ السابق ذكرها. ثم بعد إقامة وجيزة بمصحة الدكتور بيرسون Pierson بدريسدن Dresden، تم نقله إلى عيادة سومينستين التي أقام بها حتى سنة 1901. وهنا سيتنقل هذاؤه بسلسلة من المراحل، ترك لنا عنها، كما يمكن معاينته، تحقيقاً أكيداً منظماً بشكل رائع، كتبه خلال الشهور الأخيرة من احتجازه الطبي. إنه لم يُخفِ على أحد، عندما كان يطالب بحقه في الخروج، بأنه سيُطلع الإنسانية جمعاء بتجربته قصد إعلامها بالكشوفات الهامة التي تضمنتها والتي قد تفيد الجميع.

نُشر هذا الكتاب سنة 1903 بعد خروجه من المستشفى وأثار اهتمام فرويد سنة 1909. وأثناء العطلة الصيفية تحدّث هذا الأخير مع فيرنشزي Ferenczi عن هذا الكتاب. وفي شهر ديسمبر قام فرويد بكتابة «بحث حول السيرة الذاتية لحالة من العظام الهذائي».

سنقوم هنا، وبكل بساطة، بفتح كتاب شريبر «مذكرات مريض بالأعصاب». إن الرسالة التي تصدر الكتاب والموجهة إلى مستشاره الخاص، الأستاذ فليشسيغ، تبين بوضوح الوسطة التي يتم لشخص هاؤ من خلالها انتقاد المواضيع التي له بها أكثر الارتباط والتعلق. وهذا شيء - خصوصاً بالنسبة لمن ليست لهم منكم خبرة بهذه الحالات - له قيمة تستحق الوقوف عندها. فإنكم سترون بأن الدكتور فليشسيغ يحتل مكانة مركزية في تربية هذيان شريبر.

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

يمكنكم استحسان نبرة اللطف والوضوح والنظام. إن الفصل الأول تشغله نظرية تتعلّق على ما يبدو بالإله وبالخلود. ثم إن المواضيع التي يتمركز حولها هذيان شريبر تصبو إلى إعطاء الأعصاب وظيفية أولية في مضمونه.

(قراءة الفقرة الأولى، ص 23 - 24).

إنها هنا كل شيء. فهذه الأشعة التي لا تعرف حدودًا والتي تتجاوز معالم الذات الإنسانية بحد ذاتها، تشكل الشبكة الشارحة والمعاشة في الوقت نفسه والتي ينسج مريضنا حولها نسيج هذائه بكامله.

فما هو أساسي هنا له علاقة بالربط بين الأعصاب، وبالأخص بين أعصاب المريض والأعصاب الإلهية، ويتضمن مجموعة من الطوارئ، من بينها ما يسمى بإضافة الأعصاب، والتي هي بمثابة انجذاب بإمكانه وضع المريض في حالة تبعية لبعض الأشخاص، وتجعله يتخذ داخل هذائه مواقف محددة تبعًا لنياتهم. إن هؤلاء الأشخاص، أبعد من أن يكونوا عطوفين في البداية، وذلك، على أقل تقدير، لما يختبره المريض من كوارث تحدث له من قبلهم. ثم أثناء الهذيان، نجدهم قد تغيروا وتم إدماجهم في تطويرية أكيدة. فنرى كيف تغلبت شخصية الدكتور فليشسيغ على بداية الهذيان، وكيف سيطرت على نهايته بنية الإله. فهناك إثبات بل وتطور ملموس للأشعة الإلهية التي هي مصدر الأرواح. إلا أن هذا ما لا يمكن اعتباره بمثابة هوية الأرواح. ذلك أن شريبر أكد أن خلود الأرواح هذا لا يمكن اختزاله وإرجاعه إلى مستوى الشخصية. فاحتفاظ الأنا بهويته لا يقتضي برهانًا بالنسبة إليه. لقد قال كل هذه الأشياء بنوع من الجدية لا تجعل نظريته غير مقبولة.

أما بخصوص هذه الأعصاب، فلقد قدم المريض وبشكل دقيق، تصويرًا متحولًا مفاده أن الإحساسات التي تسجل لديه تتحول في ما بعد إلى مادة خام تعمل، عند إدماجها في الأشعة، بإمداد وتزويد الفعل الإلهي، ويمكن دومًا هكذا استعمالها في ابتكارات مستقبلية.

إن دقائق هذه الوظائف لها أكبر الأهمية في هذيان المريض وسنرجع إلى ذلك. أما ما يتضح منذ الآن فهو كون عملية التكلم من طبيعة هذه الأشعة الإلهية. فهذه الأشعة ملتزمة بذلك ولا بد لها من الكلام. وروح الأعصاب تتطابق مع ما يسمى «اللغة المركزية»، والتي سابين لكم بقراءة بعض المقاطع المناسبة، الدقة الفائقة التي بذلها المريض في تحديدها. إنها تقترب من لغة ألمانية رفيعة النكهة، ويتخللها استعمال جد متقدم للتلميح تم الدفع به إلى درجة اعتماد سطوة الكلمات الملتبسة المعنى. وسوف أقدم لكم قراءة هذه المقاطع فقرة فقرة وبطريقة فعالة في المرة المقبلة.

إنه لمن الملفت للانتباه حقًا هنا، هو هذا التقارب الملحوظ بين ما رأيناه، وبين مقالة فرويد المشهورة حول ازدواجية المعنى للكلمات البدائية. إنكم لتذكرون أن فرويد

ظن أنه توقف على تماثل بين اللغة وكذلك اللاشعور الذي لا يقبل أي تناقض وبين هذه الكلمات التي تتميز بالإشارة إلى قطبين متعاكسين لسمة أو خاصية، على منوال كلمات الجيد والسيئ، الشاب والكهل، الطويل والقصير، إلخ. لقد قدّم السيد بنفنيست Benveniste بصدده هذه المقالة نقدًا دقيقًا من وجهة نظر الألسني في محاضرة ألقاها خلال العام الماضي. وعلى الرغم من ذلك، فإن ملاحظة فرويد تستمد كل قيمتها وفعاليتها من تجربة العصبيين. وأما ما يمكن أن يبرهن على مصداقية وجهة نظر فرويد فهو التوكيد الذي يقدمه لها هنا المسمى شريير.

إن الهذيان الذي ستبصرون غناه، يُبرز تشابهاً مثيراً، ليس فقط على مستوى المضمون أو رمزية الصورة وإنما على مستوى التركيبية وعلى مستوى البنية ذاتها، بالإضافة إلى بعض المعالم التي يمكننا نحن العمل على استخلاصها من خبرتنا. فبداخل نظرية «الهايكل الربانية المتكلمة» والتي يمكن للمريض إدماجها وإن كانت منفصلة كلية، بإمكانكم استشفاف شيء لا يختلف كلية عما أعلمكم إياه بخصوص الطريقة التي يجب من خلالها وصف سيرورات اللاشعورات.

إن حالة شريير تصبغ طابع الموضوعية على بعض البنيات المفترض صحتها نظرياً - مع إمكانية الانقلاب المرتقب لاحقاً. فهذه مسألة تُطرح بشأن كل تركيبة انفعالية داخل هذه المجالات الوعرة التي تنتقل فيها عادة. ولقد أبدى فرويد نفسه هذه الملاحظة بالذات، حيث أكد على هذا التماثل والتقابل الذي أذكره. لقد سجّل في نهاية تحليله لحالة شريير أنه لم يرَ بعدُ أقرب من نظرية شريير حول الأشعة الربانية، لنظريته حول الليبدو وما تتضمنه من انقطاع في الاستثمار ومن ردود فعل انفصالية ومن حالات تأثير عن بعد. إلا أن فرويد لم يفعل من جراء ذلك، لأن مجمل عرضه يصبو إلى القول بأن هذيان شريير يُبرز تقارباً مثيراً بين بنيات التبادل البينشخصية والبنيات النفسية الفردية.

فكما ترون، نحن هنا بصدده حالة جنون جد متقدمة. ويعطيكم هذا المدخل الهذائي فكرة عن الطابع المختل لخزعبلات شريير. إلا أننا بفضل هذه الحالة المثالية وبفضل عقل فرويد الثاقب، نجدنا نحصل ولأول مرة على مفاهيم بنيوية يمكن استجلاؤها في كل الحالات. إنه استكشاف خلاّب ومنير في الوقت نفسه، يمتكّن من إعادة تصنيف الذهان اعتماداً على ركائز جديدة كل الجدة. وكذلك نجد في نص الهذاء بالذات، حقيقة غير مكتومة وغير مخبأة، عكس ما نجده في العصابات، فنجدها متجلية بكل وضوح وقد تم تنظيرها إلى حد ما من طرف الهذائي. إن الذهان يقدم لنا هذه

النظرية، ليس فقط لحظة إمساكنا بمفتاحه، وإنما منذ اللحظة التي يتم اعتبارنا إياه كما هو حقاً وفعلاً، أي بكونه ضعفاً مقروءاً بكل وضوح لما يقترب منه البحث النظري. فيها هنا تكمن السمة المثالية لمجال الذهانات والذي اقترحت عليكم الاحتفاظ له بفسيح المجال، وبقدر وافر من الليونة. وهذا ما يبرر إعطاءنا له انتباهاً خاصاً.

23 نوفمبر / تشرين الثاني 1955

## الأخر (الأكبر) والذهان

- الجنس مثلية والعظام
- الكلمة واللفظة التكرارية
- الأوتوماتيكية والتنظر الباطني Endoscopie
- المعرفة العظامية
- قواعد لغة اللا شعور

إن حياة المحلل النفسي، كما ذكرني عدة مرات بذلك، أولئك الذين قمت بتحليلهم، ليست كلها هناءة. فالمقارنة التي تقام بين المحلل النفسي وبين مستوعب قمامة، لها ما يبررها. إنه فعلاً يتحمل طيلة النهار أقوالاً مشبوهاً فيها، ليس فقط بالنسبة إليه، ولكن حتى بالنسبة للشخص الذي يبوح بها نحوه. إلا أن المحلل النفسي، إن كان فعلاً كذلك، لا يكون فقط قد اعتاد التغلب منذ زمن على هذا الإحساس وإنما، بتعبير أصوب، يعمل على محوه كلية عن ذاته خلال مزاولته لعمله.

لكن بإمكانني القول إن هذا الإحساس ينشأ من جديد وبكل قوة عندما نجدنا مضطربين لمراجعة ما تراكم من أعمال لما يسمى بالتراث التحليلي. فليس هناك من تمرين أكثر بلبلة للإنتباه العلمي مما هو الحال عندما نحاول الإحاطة في وقت وجيز بما قدمه المؤلفون التحليليون من وجهات نظر حول مواضيع من هذا القبيل. ويبدو لي أن لا أحد حتى الآن، قد عاين التناقضات التي لم يتم بعدُ حسمها كلما تم التطرق للمفاهيم التحليلية الأساسية.



إنكم تعلمون بأن التحليل النفسي، قد فسر حتى الآن، حالة شريبر والعظام بمجمله بواسطة الفكرة القائلة بأن الدافع اللاشعوري للشخص العظامي ينحصر في ميوله الجنسمثلية. إن إثارة الانتباه إلى مجموع الوقائع التي تتجمع حول مفهوم كهذا، هو بكل يقين ابتكار مركزي عمل على تغيير عميق بخصوص معرفة هذه الجنسمثلية وبخصوص مستوى التركيبة النفسية التي يتم تفعيلها وكيف تُحتَم الذهان. لكن يمكنني القول إنه ليس هنالك، بهذا الصدد، إلا بوادر لمحاولات جد تقريبية، بل ومتنافرة جدًا. وقد يتم الحديث عن الدفاع ضد انبثاق هذا الميل المزعوم. لكن لماذا يحدث انبثاق الميل الجنسمثلي ولماذا في لحظة معينة بالذات؟ إن هذا ما لا يمكن البرهنة عليه إذا ما حاولنا إعطاء مفهوم الدفاع معنى دقيقًا إلى حد ما. إنما هذا ما يتم تجنبه من جانب هؤلاء المؤلفين حتى يتسنى لهم الاستمرار بالتفلسف في داخل غياهب الجهل. إلا أنه من الواضح أن لبسًا متواصلًا يبقى ها هنا، وأن هذا الدفاع يحتفظ مع السبب الذي أدى إليه، بصلة غير أحادية البعد البتة. ومع ذلك، يتم اعتبار هذا الدفاع إما كعونٍ للمحافظة على توازن ما، وإما بكونه المؤذي إلى المرض.

يتم التوكيد أيضًا على أن المحددات الأولية لذهان شريبر، يجب البحث عنها خلال لحظات انطلاق المراحل المختلفة لمرضه. فأنتم تذكرون بأن النوبة الأولى لمرضه حصلت نحو سنة 1886. واعتمادًا على مذكراته، يحاول المؤلفون إعطاءنا الدلائل على محدّدات هذه النوبة. إنه قدّم آنذاك، بحسب قولهم، ترشيحه للرايشتاغ. وبين هذه النوبة والثانية، وجد نفسه قد تبوأ منصبًا عاليًا جدًا، وهو منصب رئيس محكمة الاستئناف بلايبيغ. لكن هذا الترقّي قد وقع بصفة مسبقة لأوانها إلى حد ما، أو بالأحرى لم يكن هذا الترقّي متوقعًا منه نظرًا لعمره آنذاك.

فهذه الوظيفة التي تتسم بالسموّ والرفعة، قد أسبغت عليه كما قيل، سطوة رفعت به إلى مستوى مسؤولية ليست بالسهلة، بل كانت أكثر ثقلًا على كاهله من كل تلك الوظائف التي كان بإمكانه التطلع إليها. وهذا ما دفعهم إلى الإحساس بأن هناك علاقة بين هذا الترقّي وبين انطلاق النوبة.

بمعنى آخر، في الحالة الأولى يتم لهؤلاء المحلّلين توظيف مسألة كون شريبر قد

أخفق في تلبية تطلعاته، أما في الأخرى، فينظرون إلى هذه التطلعات وكأنها قد حصلت على إشباع من الخارج في حين أنها غير مستحقة. وهكذا يتم إعطاء هاتين الحادتين نفس القيمة في عملية إطلاق النوبة. أما بخصوص كون شريبر لم يخلف ذرية، فلقد تم استغلال هذا الحدث لإعطاء مفهوم الأبوة الدور الأساسي في ذهنه. ولكن في ذات الوقت، يقال إن اعتلاء شريبر في آخر المطاف وظيفته أبوية، أدى إلى إيقاظ الخوف من الإخصاء لديه مع بروز نزوة جنسائية موازية عنده. فهذا ما تم اعتقاد تدخله مباشرة في انطلاق النوبة، وكذلك في إنجاب كل تلك الاعوجاجات والتشوّهات المرضية والأوهام التي ستتطور تدريجياً إلى هذيان لديه.

لا شك أنه إذا كان الأشخاص الذكور المتممون إلى الوسط الطبي المحيط بشريبر حاضرون في خطابه منذ البداية، وإذا ما حصلت تسميتهم من طرف شريبر وهم يمرون تبعاً حتى عقر الاضطهاد العظامي الشكل لديه، فإن ذلك لدليل كافٍ على أهميتهم عنده. وما هذا إلا تحويل، بمجمل القول. وإن كان هذا التحويل لا يمكن اعتباره بالمعنى الذي ألفناه، فهو مع ذلك يفضي إلى شيء من هذا القبيل. إن هذا التحويل لدى شريبر يرتبط وبشكل خاص بكل أولئك الذين عملوا على الاعتناء به. إن اختياره لأشخاص بعينهم، يُشرح من هذا المنحى شرحاً كافياً بلا ريب. إلا أنه قبل الاكتفاء بهذا التنسيق لمجموع جوانب الخطاب، يُستحسن التوقف على أن محاولة تبرير تواجد هؤلاء الأشخاص، يدفع كلية بالمحللين إلى إهمال البرهنة بالنقيض. وهكذا نجدهم يهملون التعرف على أنهم يعطون للخوف من الصراع وللتفوق السابق لأوانه، قيمة علامة أحادية الاتجاه، أي علامة إيجابية في كلتا الحالتين.

ولنفترض أيضاً أن الرئيس شريبر أصبح أباً صدفة بين نوبتيه. حينها سيتم التأكيد، لا محالة، من جانبهم على هذا الحدث وسيتم إعطاء كامل القيمة لإمكانية عدم تحمله لهذه الوظيفة الأبوية. وبالإجمال، يمكن القول إن مفهوم الصراع يُستعمل هنا بشكل ملتبس. فيتم وضع ما هو منبع للصراع بنفس المستوى مع ما هو أكثر صعوبة للمعاينة والتمثل في انعدام الصراع. فالصراع يترك، إن صح القول، مكاناً فارغاً. وفي هذا المكان الفارغ من الصراع، يظهر رد فعل خاص وتركيبية معينة وتفعيل محدد للذاتية.

إن المقصود من هذه الإشارة هو إطلاعكم على نفس اللبس الذي توقف عنده درسنا السابق، ونراه أيضاً يفعل فعله الآن. إنه لبس دلالة الهذيان بعينها والذي يتعلّق بما نسميه عادة المضمون، وهو ما أفضل تسميته هنا بالقول الذهاني. فأنتم تعتقدون بأن لكم أمراً مع شخص يتواصل معكم لأنه يخاطبكم بنفس اللغة. ثم إنكم إذا ما كنتم

محللين نفسانيين، قد تحسّون بكبر قابلية ما يقوله للفهم، وبأنكم أمام شخص تغلغل، بأكثر مما أوتي لأي شخص آخر من الأحياء، في أغوار آلية نظام اللاشعور بعينه. وهذا ما عبّر عنه شريبر في مكان ما من الفصل الثاني من كتابه حيث قال: «لقد أوتيتُ من الأنوار قَلَّ ما حظي به فانٍ». فخطابي اليوم سيقف عند هذا اللبس الذي يُفضي إلى اعتبارنا أن نَسَق الهذائي نفسه هو ما يقدّم لنا عناصر فهمه بالذات.

2

إن الذين يحضرون لجلسات تقديم المرضى التي أشرف عليها، يذكرون أنني قدمت في المرة السابقة حالة امرأة ذات ذهان جِد واضح، وأنهم يتذكرون كل الوقت الذي قضيته كي أنتزع منها العلامة أو الإشارة التي تبرهن على أن الأمر يتعلّق فعلاً بكونها امرأة هذائية وليس فقط كما يقال، بشخص ذي طابع سيئ يتخاصم مع جيرانه.

لقد تجاوز الاستنطاق الوقت المخصص له كالمعتاد قبل أن تنجلي بوضوح قواعد لغة أخرى على مشارف تلك اللغة التي كاد جهدنا أن يخفق في استخلاصها من المريضة. فبرزت لغة أخرى ذات نكهة خاصة وغير مألوفة في الغالب. إنها لغة الهذائي. لغة تحظى فيها بعض الكلمات بنبرة متميزة وبكثافة قد تتجلى أحياناً حتى في شكل الدال، فتضفي عليه بكل وضوح، هذا الطابع التوليدي لمفردات جديدة، والذي يشد الانتباه في العطاءات العُظامية. وفي الأخير برز على لسان مريضتنا هذه، لفظة «يركض بخفة» galopiner، لفظة قدّمت لنا توقيعاً على الطابع الهذائي لكل ما قيل حتى تلك اللحظة.

إن الأمر هنا يتعلّق بشيء مخالف جدّاً لما يمكن اعتباره حرماناً تكون السيدة قد سقطت ضحيته في ما يخص كرامتها واستقلاليتها، أو على الأقل بخصوص الأمور البسيطة المتعلقة بحياتها اليومية. لقد أصبح لفظ الحرمان هذا، ومنذ زمن، مألوفاً ومتواتراً في كلام الناس العاديين. فمن ذا الذي لا يحدثكم طوال اليوم عما عاناه هو نفسه وبما سيعانيه من حرمان أو بما يتكبده الآخرون كذلك من حوله؟ إلا أن هذه السيدة كانت فعلاً في عالم آخر، في عالم تحتل فيه لفظة «يركض بخفة»، وألفاظ أخرى بلا ريب كانت قد كتبتها في وجهنا، محل نقاط استدلال أساسية.

في هذه النقطة بالذات، أحب أن أتريثكم لحظة حتى أجعلكم تحسون كم هي ضرورية هنا تلك المقولات المستمدة من النظرية الألوهية والتي حاولتُ السنة المنصرمة أن أطوّعكم على استعمالها. ففي الألسنية كما تذكرون، هناك الدال والمدلول. أما الدال

فيجب الأخذ به على أنه مادة اللغة. إن الفخ الذي يلزم تجنبه هنا يكمن في اعتبار المدلولية بمثابة مواضيع أو أشياء بعينها. أما المدلول فهو شيء آخر تمامًا. إنه المعنى. وبفضل سان أوغسطين Saint Augustin الذي هو أيضًا ألسني بمستوى السيد بينغنيست، فإنني شرحت لكم بأن المعنى يقود دومًا إلى المعنى، أي إلى معنى آخر. إن منظومة اللغة، أيًا كانت النقطة التي تمسكون بها منها، لا تفضي أبدًا إلى إشارة مباشرة نحو نقطة محددة من الواقع. ذلك أن الواقع بكامله مغطى بمجموع الشبكة اللغوية. فلن يمكنكم القول بتأنا إن هذا بالضبط هو ما تمت الإشارة إليه. ولنترض أن ذلك ما حصل بالفعل، فإنه ليس بمقدوركم أبدًا تحديد ما أنا بصدد الإشارة إليه الآن، بخصوص هذه الطاولة مثلاً، إن كان هو لون الطاولة أو سُمكها أو صفتها كشيء أم هو شيء آخر.

لنتوقف أمام هذا الأمر البسيط جدًا والمتمثل في لفظة «يركض بخفة»، الصادرة عن مريضتنا السابق ذكرها. شربير نفسه لم يتوان عن التشديد في كل لحظة على السمة الابتكارية التي تتحلّى بها بعض ألفاظ خطابه. فهو عندما يتحدث عن «إضافة الأعصاب»، فإنه يؤكد جيدًا على أن هذا اللفظ يوحي إليه به إما من طرف «الأرواح المفحوصة» أو من طرف «الأعصاب الإلهية». فهي بالنسبة إليه ألفاظ جوهرية، ولقد أدلى بأنه ما كان بإمكانه أن يجد عبارة أدق، وألفاظًا متميزة وذات كثافة مغايرة، من الألفاظ التي استعملها من أجل الإدلاء بتجربته. فهو نفسه لا يخطئ في حق هذه الألفاظ، إذ هي تطلعننا على تواجد مستويات مختلفة.

فعلى مستوى الدال، وبخصوص طابعه المادي، فإن الهذيان يتميز تحديدًا بهذا الشكل الخاص من التنافر مع اللغة المشتركة والذي يسمى العملية التوليدية لألفاظ جديدة. أما على مستوى المعنى فإنه يتميز بما لا يمكن أن يتجلى لكم إلا إذا انطلقتم من فكرة أن المعنى يفضي دائمًا إلى معنى آخر. فما يتميز به إذاً على هذا المستوى، يكمن حقًا في أن معنى الكلمات الواردة في الهذيان لا يُستفد بواسطة الإحالة إلى معنى آخر. وهذا ما نستمدّه من خلال نصّ خطابات شربير وكذلك من خلال التواصل مع أي مريض ذهاني آخر. فخاصية معنى الكلمات التي قد تستوقفكم عند هؤلاء، تكمن في كونها تحيل إلى الدلالة في حدّ ذاتها. فهي دلالة لا تحيل قطعًا إلى أي شيء غيرها ولا يمكن أبدًا اختزالها. فالمريض نفسه يؤكد أن الكلمة في حدّ ذاتها تحظى بكل الثقل. وقبل أن تُدمج في معنى معين، فإنها تومئ في حدّ ذاتها إلى شيء ما يمتنع كليّة عن الوصف. فهنا إذاً يتعلّق الأمر بدلالة تحيل قبل كل شيء إلى الدلالة في حدّ ذاتها.

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

أما الحدس الهذائي فهو ظاهرة ملأى تكتسي طابعًا مفعمًا بالنسبة للمريض. إنها تفتح له أفقًا جديدًا لا يلبث في التوكيد على طابعه الابتكاري وعلى نكهته الخاصة، كما فعل شريبر عندما تحدّث عن اللغة الأصلية التي أوصلته تجربته إليها. فها هنا تكون الكلمة بكل ما يتضمّنه هذا التعبير من مغالاة تحدث عندما نتحدّث مثلًا عن كلمة اللغز تكون الكلمة هي روح الموقف.

وعلى العكس من ذلك، هناك الشكل الذي تتخذه الدلالة عندما لا يبقى ما تحيل إليه بعدها. فإن صيغتها هي التي تتكرّر وتتعاود وتردّد بإصرار جد مُقَوِّب. وهذا ما يمكننا تسميته اللفظة التكرارية، على العكس من الكلمة.

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

وهذا هو ما يحملنا على تجاوز مفهوم هذه اللغة التي نقع في فخها أثناء المقاربة الأولية للمريض الذي قد يكون أحيانًا من كبار الهذائين، ونُدخل مكانه مفهوم الخطاب. إنه من البديهي أن هؤلاء المرضى يتحدثون نفس اللغة التي نتكلمها. إلا أن عدم التوقف على خاصية الخطاب، قد يجعلنا لا نفهم أي شيء من صلب الهذيان. فتركيبية الخطاب إذًا، وعلاقة المعنى بالدلالة وعلاقة خطاب هؤلاء المرضى بالترتبية العامة للخطاب المشترك، كلها أبعاد تمكّنتنا من التأكد أن الأمر يتعلّق فعلاً بالهذيان.

لقد حاولت في السابق افتتاح تحليل خطاب الذهاني وذلك في مقال نُشر في الثلاثينات بمجلة «الحواليات الطبفسية». لقد كان الأمر يتعلّق بحالة من الفصام المرحلي، يمكن من خلالها فعلًا وعلى كل مستويات الخطاب، الدلالي منها والتركيبية، الوقوف على ما تمت تسميته - بجديّة ربما ولكن من دون فهم دقيق لجدوى هذا اللفظ بالتفكك الفصامي.

لقد حدثتكم عن اللغة، ويمكنكم بهذا الصدد لمس النقصان والاتجاه الخاطى الذي

يفشي به تعبير أولئك المحللين النفسانيين الذين يزعمون بأنه يجب التكلم مع المريض لغة كلامه. ما من شك في أنه يلزم مسامحة أولئك الذين يتشدقون بهذه الأقاويل كما هو الحال بصدد أولئك الذين لا يعون ما هم به قائلون. إن الإشارة لما يتعلّق به الأمر بهذه الطريقة المقتضية، علامة على تراجع مستعجل منهم، وعلامة على ندم وتوبة منهم. وهكذا يتم ردهم الى ما اقترفوه من ذنب فنراهم يخضعون تَوًّا للقاعدة المسطّرة من قبل غيرهم. إلا أن كل ذلك لا يعمل إلا على إفشاء موقفهم المتعالي وعلى إبراز المسافة التي يتم فرضها على الموضوع المعني بالأمر، ألا وهو المريض عينه. فنراهم يقولون: «بما أنه مريض، فسوف لن نتحدّث لغته، لغة بسيط العقل والأغبياء». إلا أن التأكيد على هذه المسافة، وجعل اللغة مجرد أداة ووسيلة لإفهام من لا فهم لهم، مبتغاه التحاشي التام لما يعنيه الأمر وهو واقع اللغة.

لترك المحلّلين جانبًا ولو للحظة وتساءل حول ماذا يدور من نقاش بخصوص الذهان في الطب النفسي، سواء كان هذا النقاش من الجانب الفينومينولوجي أو من جانب التفسير السيكولوجي أو العضواني؟ ثم ما هو مدى هذه التقييمات الخارقة للعادة والثابتة التي قدّمها دو كليرومبو في هذا الإطار؟ البعض يظن أن الأمر يتعلّق بمعرفة ما إذا كان الهذيان ظاهرة عضوية أم لا. وقد يمكن تلمّس ذلك على المستوى الفينومينولوجي بذاته، على ما يبدو. فلمذا لا، لكن لننظر في هذه المسألة عن قرب.

ولنبداً بالسؤال التالي: هل المريض يتكلّم؟ لو لم نعم بالفصل بين اللغة والكلام، سنقول بلى، إنه فعلاً يتكلّم. إلا أنه يتكلّم وكأنه دمية متطوّرة تفتح وتقفل عينيها ثم تمتص سائلًا، إلخ. إن دو كليرومبو عندما درس الظاهرة الأولية، كان يبحث في داخلها عن التوقيع الميكانيكي الزاحف كالثعبان، ويبحث أيضًا عما شاء الله من كلمات توليدية مبتكرة. بمعنى أنه في تقييمه هذا أيضًا، يفترض الشخصية كمفهوم وإن لم يتم بعدُ تحديد هذا المفهوم. إنه يقوم بافتراض وجود مفهوم الشخصية بصفة مسبقة لأن تقييمه كله يرتكز على فرضية أولية إمكانية الفهم المترتبة عن الطابع الفكري لنشأتها، ويرتكز أيضًا على علاقة العواطف بتعبيراتها اللغوية. كل هذا يُفترض أنه قائم بذاته، ومنه يتم الانطلاق للتقييم والبرهنة. فهاهم يقولون: «إن الطابع الأوتوماتيكي يتم تبيّنه انطلاقًا من المظاهر في حد ذاتها، وهذا دليل على أن الاضطراب ليس سيكولوجي المنشأ. إلا أنه في الوقت نفسه يتم تحديد ظاهرة ما على أنها أوتوماتيكية بالرجوع إلى تفسيرها بنشأتها السيكلوجية. وهكذا يتم افتراض مسبق لذات تفهم بذاتها وتلاحظ، وإلا فكيف يمكن الإحساس بالظواهر الأخرى على أنها غريبة؟

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

فمنذ اللحظة التي نقبل فيها بأن المريض له معرفة مباشرة بالظاهرة المشوّشة ذاتها، أي بكونها ليست صادرة عن ذاته وإنما بكونها منغرسه في بنية الجهاز العصبي وفي اضطراب ما يسمى بمسالك الترابط المخية، نكون آنذاك مضطربين لاعتبار أن المريض له تنظّر باطني لما يجري فعلاً داخل أجهزته. فهذه مقولة تفرض نفسها على كل نظرية تجعل من الظواهر العضوية الباطنية مركزاً ما قد يحدث للذات. لقد عرض فرويد لهذه المسائل بدقة أكثر من غيره، إلا أنه اضطرب أيضاً لاعتبار أن الذات تتموضع في مكان متميّز يجعلها متمكّنة من الحصول على تنظّر باطني لما يدور في خلدتها بالذات.

إن هذا الاعتبار لا يفاجئ أحداً عندما يتعلّق الأمر بالتنظرات الباطنية، الهذائية إلى حد ما، والتي تخص تصوّر المريض لما يحدث بداخل معدته أو رثيته. إلا أن هذا الاعتبار يبدو حرجاً عندما يتعلّق الأمر بالظواهر التي تحدث داخل المخ. وهنا يضطر المؤلفون، وبغير دراية منهم في غالب الأحيان، لاعتبار أن لدى المريض قابلية لتنظّر باطني لما يحدث داخل جهاز الألياف العصبية لديه.

لنأخذ حالة مصاب بالارتجاج الفكري، ولنفترض مع دو كليرومبو بأن هذا الارتجاج يرجع إلى انحراف ناتج عن عطب في التراتب الزمني بحيث يتم إيقاف أحد الرسائل فيصل متأخراً عن الآخر وفي حالة صدى له إذاً. وكما يتم إدراك هذا التأخر، لا بد من وجود موقع متميّز يمكّن الذات من هذا الإدراك ويجعلها قادرة على ملاحظة التنافر الممكن بين جهاز وآخر. فعلى كل حال، أيّا كانت الطريقة التي تم بواسطتها بناء نظرية عضو-سببية، أو نظرية آلتية، نجدنا ملزمين بإقرار تواجد هذا الموقع المتميّز. وبالإجمال، نصبح هكذا نفس-سببيين أكثر من اللازم.

فما هو يا ترى هذا الموقع المتميّز إن لم تكن هي الروح؟ إلا أننا بهذا القول نكون

أكثر تأليهاً من أولئك الذين يعطون لهذه الروح واقعية ما بعدها ففظاظة حيث يولجونها داخل ألياف عصبية أو جهاز عصبي، أي بداخل ما سماه الرئيس شريبر نفسه بالليف الوحيد واللصيق بالشخصية. وهو ما تتم تسميته عادة وظيفته التركيب، ذلك أن خاصية تركيبية ما تكمن في توفرها على نقطة معينة تشغل فيها مكان الإلتقاء والترابط. فهي إذاً نقطة موجودة وإن كانت نظرية محضة.

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

لكن كيف يمكن الاقتراب مما أتى به التحليل النفسي من جديد، من دون السقوط في الفخ نفسه بانتهاجنا سبيلاً يتجسد في الإكثار من أشكال الأنا، تأتي بدورها مرتدية أنماطاً مختلفة من الأقنعة.

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

أليس هناك من وسيلة للوقوف على ظاهرة الكلام في حد ذاتها؟ ألسنا نرى ولو بمجرد نظرة، بُنى أولية وأساسية تنجلي فتمكّننا من إدخال تحديدات ليست من باب الميثولوجيا، بمعنى أنها لا تفترض مسبقاً نقطة معينة تتواجد بها الذات؟

3

فما هو الكلام يا ترى؟ وهل الذات تتكلم بالفعل؟ لتتوقف هنيهة على هذا الحدث الذي يتمثل في الكلام.

فما الذي يفرق بين الكلام وبين خطاب مسجل آلياً؟ إن الكلام، أولاً وقبل كل

47



شيء، هو مخاطبة آخرين. إنني وضعتُ عدة مرات في المقام الأول من تعليمي خاصية التحدّث لآخرين، والتي قد تبدو لأول وهلة، جد بسيطة. ولقد وُضعت بالفعل هذه المسألة منذ مدة، موضع الصدارة في الاهتمامات العلمية بخصوص ماهية البلاغ. أما في ما يخصني، وكما قلت لكم في كل مرة استعملنا فيها هذا اللفظ بمعناه الحقيقي، فإن بنية الكلام تعني أن الذات تتوصّل ببلاغها بصفة منعكسة من قبل الآخر. فالكلام الممتلئ والأساسي، بمعنى الكلام الملتزم يركز على هذه البنية. ولنا عن ذلك نموذجان مثاليان: المثال الأول يتعلّق بمسألة إعلان الثقة، أي بالكلام الذي يتعهد بصدق، كأن أقول: «أنتِ امرأتي»، أو «أنتِ مُعلّمي». فكلا العبارتان تعنيان: «إنك أنت من يشغل كلامي وهذا ما لا يمكنني توكيده إلا بالكلام مكانك. إن هذا آت منك كي يحصل على يقينه مما أبوح به وأتعهد. فكلامي هذا كلام يُلزمك أنت». فوحدة الكلام بكونها مؤسسة لموقف الذاتين تبدو هنا واضحة. أما إذا لم يبدُ لكم ذلك جلياً، فإن البرهنة بالتقيض قد تكون، كما جرت به العادة، أكثر جلاءً.

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

فها هي ذي البنية على وجهيتها: الكلام المؤسّس والكلام الكاذب، بمعنى الكلام الكاذب في حدّ ذاته.

لقد قمنا هكذا بتعميم نظرية التواصل. وقد أصبحنا أيضاً على وشك إعادة تنظير ما يحدث حتى لدى الكائنات الحية انطلاقاً من هذا المفهوم. اقرأوا، ولو قليلاً، السيد نوربير فينبر Norbert Wiener. فهذا المفهوم يقود إلى مدى بعيد لديه. من بين الملابس العديدة التي أوردتها، يقدّم الأسطورة الغريبة التي تتعلّق بالإرسال التيليغرافي لفرد ما

من باريس إلى نيويورك، وذلك يبعث المعلومات الكاملة المتعلقة بشخصه. وبما أنه ليس هناك ما يُحَد من إرسال المعلومات، فإن إعادة تركيبها نقطة نقطة، وإعادة إنشاء أوتوماتيكي لهوية الفرد الحية في مكان بعيد، يصبحان في حيز الإمكان. إن أشياء من هذا القبيل هي بمثابة أطياف خلافة يُعجب بها كل فرد. فهي بمثابة سراب نفسي يتحطم ريثما ننتبه إلى أن المعجزة لن تكون أعظم من إرسال تيليغرافي على بعد ستي مترين فقط. وإننا لا نفعل غير ذلك عندما تنتقل على المسافة نفسها. إن هذا الخلط العظيم يُبين، بما فيه الكفاية، بأن مفهوم التواصل يجب مزاولته بارتياح وحيطة.

أما في ما يخصني، فإنني أحدد الكلام، داخل مفهوم التواصل المعمم، بصفته مخاطبة الآخر، بمعنى الدفع بالآخر في حد ذاته للكلام. وإن شئت، فإننا نكتب هذا الآخر بألف كبيرة Autre<sup>(1)</sup>. ولماذا بألف كبيرة؟ لسبب هذائي من دون شك، وككل مرة نكون فيها مضطرين لإدخال علامات إضافية لما تمدنا به اللغة. وهذا السبب الهذائي هو كأن تقول: «أنت امرأتي» - لكن ما أدراك بذلك؟ وقد تقول: «أنت معلمي» لكن هل أنت متأكد فعلاً من ذلك؟ إن ما يعطي لهذه التعابير قيمتها المؤسسة يكمن في أن المقصود في البلاغ، وخصوصاً كما يتجلى في بلاغ المخادعة، يدلي بأن الآخر هنا هو بمثابة آخر مطلق. أقول مطلق بمعنى أنه متعرف عليه ومعترف به، إلا أنه غير معروف. والشيء نفسه بالنسبة للمخادعة، بحيث إنكم في نهاية المطاف لا تعرفون إن كانت فعلاً مخادعة أم لا. إن هذا المجهول داخل غيرية الآخر هو الذي يميز بالأساس صلة الكلام بصفته موجّها نحو الآخر.

سأعمل على إيقافكم بعضاً من الوقت عند مستوى هذا الوصف البنيوي، بحيث لا يمكن تحديد المسائل إلا ارتكازاً على هذا المنطلق. فهل ما قلناه هو فقط ما يميز الكلام؟ ربما، ولكن للكلام صفات أخرى. فهو لا يخاطب الآخر فقط وإنما يتحدث عن الآخر بصفته موضوعاً. فهذه الصفة تتعلق الأمر عندما يحدثكم شخص عن نفسه. لنرجع إلى مثال المرأة الذهانية السابق ذكرها والتي استعملت تعبير «يركض بخفة» Galopiner. فهي عندما تحدثكم، فإنكم تدركون أنها ذات. لكنها تحاول مخادعتكم. وهذا ما تعبرون عنه عندما تقولون إنكم هنا وبكل بساطة بصدد ما تسمونه عيادياً بالهاء الجزئي. وبما أنني قضيت ساعة ونصف في محاولة استخلاص تعبير «يركض بخفة» من فمها، فإنها توقفت عند حدود ما يمكن اعتباره عيادياً بمثابة هذيان. فخلال كل تلك

(1) وهو ما يعبر عنه في اللسان العربي بلفظة «آخر» والتي تكتب بألف ومدة.

المدة جعلتني أخفق في مرماي، في حين بدت هي متمتعة بعقل سليم. فما تسمونه في إطار لغتكم التقنية بالجزء السليم من الشخصية لديها، يرجع إلى كونها تتحدث إلى الآخر وإلى كونها قادرة على الاستهزاء به والسخرية منه. فهي لا تتواجد كذات إلا اعتمادًا على ذلك.

والآن هناك مستوى آخر. إنها تتحدث عن نفسها. وقد يحصل أن تقول أكثر مما كانت تود البوح به. وها هنا نلاحظ بأنها تهذي. وفي هذا الإطار فإنها تتحدث عما هو موضوعنا المشترك وهو الآخر الأصغر. إنها طبعًا هي التي تتكلم، لكنها تتكلم هنا من بنية أخرى لا يتم الإفصاح عنها بتاتًا. فالأمر هنا يبدو وكأنها تحدثني عن مسألة عادية، إلا أنها تحدثني عن أمر يهمها جدًّا، بل ويولع كيانها. إنها تتحدث عن أمر انخرطت فيه كلية حتى يمكن القول إجمالًا بأنها تقدم شهادة بشأنه.

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

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

فما قد عبرتُ عنه هكذا في مداخلتني الأولى أمام مجموعة مجلة «تطور الطب العقلي»، التي كانت تتمتع آنذاك بجدية وابتكارية ملحوظتين، كان يتعلّق بالطابع العظامي الذي يصبغ كل معرفة تتعلّق بالموضوع في حد ذاته. فكل معرفة إنسانية تنبع من جدلية الحسد التي تشكل الظاهرة الأولية للتواصل. فيتعلّق الأمر هنا بظاهرة عامة وشاملة تتم ملاحظتها حتى من المنظور السلوكي.

إن ما يحدث بين أطفال صغار يتضمّن هذه القابلية الأساسية التي تعبر عن نفسها في حالة طفل يضرب آخر لكنه يقول: «إنه ضربني». فهو لا يكذب بل إنه بمثابة الآخر ذاته. فهذا هنا تكمن الركيزة التي يميّز بها عالم الإنسان عن عالم الحيوان. إن الموضوع

الإنساني يتميز بعدم تخصصه، بل بتكائه اللامنتهي. فهو لا يتوقف على استعداد أو تطابق غريزي لدى الذات كما يتطابق ويتداخل عنصر كيميائي بآخر. إن ما يجعل عالم الإنسان مليئاً بالمواضيع يرتكز على أن الموضوع ذا القيمة الإنسانية هو موضوع رغبة الآخر.

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

فالمعرفة المسماة عظامية هي معرفة تؤسس على الغيرة والتنافس في قلب هذا التوحد الأولي الذي حاولت تحديده انطلاقاً من مرحلة المرأة. فهذه الأرضية الحسودة والتنافسية في صلب موضوع الرغبة، هي تحديداً ما يتم تجاوزه في الكلام بقدر ما تحظى باهتمام الغير. فالكلام هو دائماً تعاقب واتفاق. إننا نشاور ثم نتفق على ما هو لك وما هو لي. ونتفق أيضاً على هذا الأمر أو ذاك. إلا أن الطابع العدواني للتنافس الأولي يترك بصمته في كل خطاب حول الآخر الأصغر *autre*، وكذلك حول الآخر الأكبر *Autre* بصفته مثلث العلاقة وأيضاً حول موضوع الرغبة. فكل ما هو من قبيل الشهادة يقتضي موقفاً ملتزماً من طرف الذات وصراعاً محتملاً يبقى فيه الجسم دوماً في حالة كُمون.

إن هذه الجدلية تتضمن دائماً إمكانية كوني أجدني مضطراً لإلغاء الآخر وإبطاله وذلك لسبب جد بسيط. إن منطلق هذه الجدلية يكمن في استلابي بواسطة الآخر وقد تأتي لحظة أجدني فيها بدوري ملغى نظراً لأن الآخر غير متفق معي. وهكذا فإن جدلية اللاشعور تتضمن دوماً، من بين محتملاتها، الصراع وعدم إمكانية التعايش مع الآخر. وها هنا تتجلى جدلية السيد والعبد. إن كتاب «فينومينولوجيا العقل» ربما قد لا يغطي كل ما يتعلق به الأمر في هذا الإطار. إلا أننا وبكل يقين، غير قادرين على تجاهل قيمته النفسية والنفسي-سببية. فانطلاقاً من غيرة مبكرة وخلال صراع أولي وأساسي، ينتج تأسيس العالم الإنساني في حد ذاته، مع فارق بسيط هو أننا نرقب في نهاية المطاف مظهر الرهانات من جديد.

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

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

4

بخصوص السؤال الأول: هل هو كلام حقيقي؟ سوف لن أجيب عليه، ذلك أنه لا يمكننا تحديده منذ البداية. أما بخصوص السؤال: عماذا يحدثكم المريض؟ يمكن القول بأنه، من دون شك، يحدثكم عن نفسه، لكن بداية، بموضوع يختلف عن غيره من الموضوعات، عن موضوع يشكل امتداداً لجدلية الصراع الثنائي. إنه يحدثكم عن شيء تحدث إليه.

إن ركيزة البنية العظامية تكمن في أن العظامي قد فهم شيئاً يجد نفسه بصدد التعبير عنه. بمعنى أن أمراً ما قد اكتسى لديه صيغة الكلام، وأن هذا الأمر يتحدث إليه. وبالفعل، لا أحد يشك في أن مصدر هذا الكلام هو مصدر هوامي. والعظامي نفسه لا يشك في ذلك. فهو دائماً على أهبة الاعتراف بالطابع الملتبس صراحة لمصدر الكلام الموجه إليه. إلا أن العظامي يقدم لكم شهادته بخصوص بنية هذا الكائن الذي يتحدث إليه.

يلتزمكم هنا رؤية الفرق من حيث المستوى بين الاستيلا ب كشكل عام للمجال الخيالي وبين الاستلاب في الذهان. فالأمر لا يتعلق هنا فقط بالتوحد، وبالديكور المنحاز إلى جانب الآخر الأصغر، بل يتعلق الأمر بالآخر الأكبر، ما دامت الذات

تتكلم. فمن دون هذا الآخر، لن يبقى لمسألة الذهان من وجود ويصبح الذهانيون آنذاك عبارة عن آلات متكلمة.

إنكم تأخذون في الاعتبار شهادة العظامي لأنه طبعاً يتحدث إليكم. أما السؤال الأهم فيتعلق بمعرفة بنية هذا الكائن الذي يتحدث إليه والذي يتفق الجميع على القول إنه كائن هوامي. إنه (ذ) بالمعنى الذي يعطيه التحليل إياه. إلا أنه (ذ) تتبعه نقطة استفهام. فما هي إذاً هذه الجهة التي تتكلم في الذات؟ إن التحليل النفسي يقول إنها اللاشعور. ولكن حتى يكون لهذا السؤال معنى، لا بد من افتراض أن هذا اللاشعور هو بمثابة شيء يتكلم داخل الذات، وإلى ما بعد الذات، ويتكلم حتى وإن لم يكن لها بذلك علم، وقد يقول أكثر مما كان في ظنّها. فالتحليل يقول إن هذا هو الذي يتكلم في الذهانات. فهل هذا كافٍ طبعاً لا، لأن المسألة كلها تتعلق بمعرفة كيف يتكلم هذا الشيء، وما هي بنية الخطاب العظامي. ولقد أتنا فرويد عن ذلك بجدلية جد أخاذة.

إن هذه الجدلية تتكى على التعبير المتعلق بميل أساسي (من الممكن ملاحظته في العُصاب). إنه تعبير «أحبّه أنا» و«تُحبّني هي». فرويد يقول إن هناك ثلاث سبل لنفي ونكران هذا التعبير. لقد توصل فرويد إلى هذه النتيجة من دون لف أو دوران ومن دون أن يشرح لنا لماذا لا شعور الذهانيين ممتاز في مضمار قواعد اللغة ورديء على مستوى فقهما. فمن وجهة نظر فقيه اللغة، كل هذا يبقى مشكوكاً فيه جداً. فلا تعتقدون بأن هذا يسري بيسر كما هو عليه الحال في قواعد اللغة الفرنسية للسنة السادسة ثانوي. فهناك طرق مختلفة لقول «أحبّها أنا» بحسب اختلاف اللغات. إلا أن فرويد لم يتوقف عند ذلك. فهو يقول بثلاث وظائف وثلاثة أشكال للذهان، وقد توفّق في ذلك.

إن الوسيلة الأولى لنفي ذلك التعبير تتجلى في القول: «لست أنا من يحبه، إنها هي»، زوجتي أو قرينتي. أما الثانية فتجلى في القول: «ليس هو من أحبه، إنها هي». على هذا المستوى يكون الدفاع غير كافٍ لدى الذهاني ويكون القناع غير مكتمل. وبما أن المريض ما زال غير مؤتمن على نفسه، فلا بد له من اللجوء إلى الإسقاط. أما الإمكانية الثالثة فتتمثل في القول: «أنا لا أحبه، بل أكرهه». فهنا كذلك، عملية القلب غير كافية، بحد تعبير فرويد على الأقل، ويلزم أيضاً تدخّل عملية الإسقاط، فتصبح النتيجة: «إنه يكرهني»، وهكذا نجدنا في صلب هذيان الاضطهاد.

إن التركيبة الرفيعة التي يتضمّنّها بناء فرويد هذا، تمدّنا ببعض الأنوار، إلا أنكم تبصرون الأسئلة التي تبقى مطروحة. لقد رأينا أنه يجب تدخّل الإسقاط كآلية إضافية

طالما لم يتعلّق الأمر بمحو وإلغاء ضمير المتكلم. فهذه البرهنة ليست بالغير المقبولة كلية، إلا أننا نستحسن الحصول على معلومات إضافية بصددها. من ناحية أخرى فإنه من الجلي أنّ «لا»، بمعنى النفي في شكله الأكثر صورية، ليس له قطعاً نفس القيمة عندما يُطبّق على هذه التعابير في اختلافها. لكن، بصفة إجمالية، يمكن القول إن هذا البناء قد اقترب بعضاً من الواقع وقد توفّق في تحديد الأمور على مستواها الحقيقي نظراً للأخذ بها من الجانب الكلامي مبدئياً.

إن ما أتيتكم به هذا الصباح، قد يكون ربما قادراً على جعلكم تلمحون بأنه بالإمكان طرح المسألة بصيغة مختلفة. فهل تعبير «أحبه» هو بلاغ أو كلام أو شهادة أو هو اعتراف تلقائي وفض لحدث يتم إبطال مفعوله؟ لناخذ الأشياء من جانب البلاغ. ففي الحالة الأولى «هي التي تحبّه»، تعمل الذات على تحميل شخص آخر لبلاغها. فهذا الاستلاب وضعنا فعلاً على مستوى الآخر الأصغر. فالأنا هنا يتكلم بواسطة أنا الآخر الذي تغير انتماؤه الجنسي بين حين. سنكتفي بملاحظة الاستلاب المنقلب. ففي هذيان الحسد، نجد في المرتبة الأولى هذا التوحد بالآخر مع قلب علامة التجنيس.

من ناحية أخرى، وبتحليلنا للبنية بهذه الطريقة، يتراءى لكم أن الأمر، في كل الأحوال، لا يتعلّق بالإسقاط بالمعنى الذي يجعله يندمج في آلية عصابية. فالإسقاط في العصاب يتكفّل بالصاق خيانات الذات بالآخر. إن المرء يحسّ بحسد تجاه زوجته بقدر ما يتكتم عن زلات وردت منه وتستوجب اللوم والمؤاخذه. في حين، لا يمكن تفعيل آلية الإسقاط في هذاء الحسد الذي هو ذهاني في الغالب، سواء على المستوى الذي حدده به فرويد أو على المستوى الذي أحاول إيلاجه فيه. فلا يمكن تفعيله هنا لأن الشخص الذي تتوحدون به هو زوجتكم بالذات، التي تجعلونها مرسولة بأحاسيسكم ليس فقط تجاه رجل معين وإنما، كما يبين عن ذلك العمل العيادي، تجاه عدد من الرجال قد يكون لا متناهياً.

إن هذيان الحسد العظامي تحديداً، يتكرّر إلى ما لا نهاية. فهو ينبثق من كل منعرجات التجربة المعيشية ويغلق بكل الأشخاص الذين يترافون في الأفق، وحتى بأولئك الذين لا يترافون.

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

فهو في الأغلب موضوع يتم إبعاده. فيقتصر المريض على التواصل معه بمراسلة لا يعلم إن كانت تصل إلى عنوانه. فأقل ما يمكن أن نقوله هنا هو أن هناك استلاباً محوئاً للبلاغ. إن نفي شخصنة الآخر التي يرافق هذا النوع من الاستلاب يتجلى في هذا الصمود البطولي أمام كل المحن والمعاناة، كما يقول مجانين العشق أنفسهم. فهذيان الجنون العشقي يتوجه إلى آخر تم إبطاله لدرجة جعلته يكتسي عظمةً وسعة الكون بأكمله، بحيث يكون الاهتمام الكوني المرتبط بالمغامرة الذاتية للمريض، عنصر أساسي بداخلها، بحسب تعبير دو كلير ومبو.

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

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

30 نوفمبر / تشرين الثاني 1955



## «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير»

- بخصوص ما يتم رجوعه بداخل المجال الواقعي
- دُميات الهذيان
- مستويات الواقعي (و) والرمزي (ر) والخيالي (خ) في اللغة
- شهوة الذات

في مقالين معنونين بالتتابع، «فقدان الواقع في الأعصاب والذهانات» و«الأعصاب والذهانات»، أعطانا فرويد تعليمات مهمة حول ما يفصل العصاب عن الذهان. سأحاول التوكيد على ما يفرق بينهما بخصوص الاختلالات التي يُدخلانها في علاقات الذات بالواقع. هي ذي أيضًا مناسبة للتذكير، بطريقة دقيقة ومبينة، بما يلزم سماعه بخصوص الكبت في العصاب.

### 1

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

إن هذا الاختلاف الكبير في التنظيم أو في الإخلال بالتنظيم لا بد له، يقول فرويد، من سبب بنيوي عميق. فكيف يمكن إبراز هذا الفارق؟ إننا عندما نتحدث عن العصاب، نجدنا نعطي دورًا معينًا للهروب والتفادي يكون فيهما نصيب للصراع مع الواقع. ثم

نحاول أن نعبر بواسطة مفهوم الصدمة، الذي هو مفهوم سببي، عن وظيفة الواقع في اندلاع العصاب. فهذا شيء، أما الشيء الآخر فيخص اللحظة من العصاب التي يحدث فيها لدى الفرد قطيعة مع الواقع.

فبأي واقع يتعلّق الأمر إذا؟ إن فرويد يؤكد تَوّاً أن الواقع الذي تتمّ تضحّيته في العصاب هو جزء من الواقع النفسي. إننا ندخلها هنا في نقاش مهم، ذلك إن لفظ الواقع هنا ليس مجانساً للواقع الخارجي. ففي الوقت الذي ينطلق فيه العصاب، تعمل الذات على تجنب أو تعتيم، كما قيل في ما بعد، جزء من واقعها النفسي، أو بلغة أخرى، من هويتها. فقد يتم نسيان هذا الجزء، إلا أنه يواظب على المطالبة بالإنصات إليه. وبأي طريقة يا ترى؟ إنها الطريقة التي التزم تعليمي كله بالتركيز عليها. إنها الطريقة الرمزية.

ففي مقاله الأول الذي أشرت إليه، يذكّر فرويد ذلك المستودع الذي تُنصبه الذات في ركن من الواقع (النفسي) والذي تخزن فيه موارد وقدرات يتم استعمالها في بناء العالم الخارجي. فالعصاب يستعير مواده من هذا الخزان. أما الذهان، كما يقول فرويد، فهو أمر جد مختلف، ذلك أن الواقع الذي تتجنبه الذات لوقت معين، تحاول إعادة إبرازه وإدراجه مع منحه معنى خاصاً، معنى خفياً، نحن نسميه رمزياً. إلا أن فرويد لم يركز على هذه الخاصية بالشكل الكافي واللائق. وبصفة عامة، فإن الطريقة الانطباعية التي اعتدناها في اقتراب مفهوم الرمزي، لم يتم حتى الآن تحديدها بالشكل الموافق لما يتعلّق به الأمر.

أنبهكم إلى أنني لا أتوفّر دوماً على إمكانية إمدادكم، كما يتوخّاه البعض، بكل نصوص المصادر هذه، وذلك حتى لا يتعرّض خطابي للتقطع بسبب عرضها. إلا أنني سأقدم لكم نصوص الاستشهاد كلما اقتضى الأمر.

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

هل يمكننا الاكتفاء بتحديد بسيط كهذا، وبمناقضة جد إجمالية بين العصاب

والذهان؟ طبعًا لا، بحيث إن فرويد حدّد وبكل دقة، بعد قراءته لنص شريبر، بأن الاقتصار على معاينة كيف تنتصب الأعراض غير كافٍ، بل يلزم اكتشاف آلية تكوينها. لننتقل من فكرة مفادها أن ثقبًا أو هوة أو نقطة انقطاع، داخل العالم الخارجي، يتم ردمها بهذه القطعة المستعارة التي تتمثل في الهوام الذهاني. فكيف يمكن تفسير ذلك؟ يمكن ذلك بألية الإسقاط التي هي بين أيدينا.

سأبتدى اليوم بهذه المسألة مع التركيز عليها بقوة لسبب هو أنه وصلني من بعضكم، ممن يقومون بدراسة النصوص الفرويدية التي قمت سابقًا بالتعليق عليها، بأنهم أثناء رجوعهم لمقتطف أشرت إلى أهميته، توقفوا متردّين حول معنى فقرة لا يكتنفها غموض مع ذلك. إنها الفقرة المتعلقة بالهلوسة العارضة التي تجلّت من خلالها الاحتمالات العظامية لدى «صاحب الذئاب». فرغم أنه قد تم لديهم استيعاب ما أكدت عليه عندما قلت إن «ما تم إبعاده من الرمزي، يحدث استرجاعه في الواقعي»، لقد رُفعت مناقشة بينهم حول الصيغة التي ترجمتُ بها قول فرويد بأن «المريض يرفض، بواسطة الكبت، معرفة ما حدث». وهذا يعني بأن التأثير على المكبوت بواسطة آلية الكبت، يقتضي نوعًا من المعرفة به لأن الكبت وعودة المكبوت هما شيء واحد يتم التعبير عنه خارج نطاق لغة الوعي لدى الذات. لذا فإن ما شكّل صعوبة لدى بعضكم، هو عدم تمكنهم من استيعاب بأن ما يتعلّق به الأمر في مسألة الكبت هو من قبيل المعرفة.

سأعطيكم الآن استشهادًا آخر، مقتبسًا من حالة شريبر. فعندما عزم فرويد على شرح الآلية الخاصة بالإسقاط التي قد تُمكن من تفسير تمظهر الهوام من جديد في الواقع، فإنه قد توقّف ليشد الانتباه إلى أنه من غير الممكن التحدّث في هذه الحالة عن الإسقاط. وهذا واضح جدًّا إذا ما تذكّرنا الشاكلة التي تعمل بها هذه الآلية، مثلًا في هذاء الحسد العصابي المسمى إسقاطي والذي يتلخّص في الرمي على كاهل الزوج بالخianات التي قد نحسّ حيالها بالذنب في قرارة أنفسنا. شيء مخالف كلية هو هذيان الاضطهاد الذي يتمظهر بواسطة إدراكات حدسية تأويلية في مجال الواقعي. فهذه هي الألفاظ التي تحدّث بها فرويد بخصوص شريبر حيث قال: «لا يصح القول بأن الإحساس المقموع داخليًا قد تم القذف به من جديد نحو الخارج...»، فهذا هو المكبوت وعودة المكبوت. «... بل يلزمنا القول إن ما تم رفضه...» إنكم ربما تتذكّرون نبرة التوكيد التي أدخلها تداول هذه الكلمة - «... يرجع من الخارج».

وها هو نص آخر يمكن إضافته إلى النصوص التي استشهدتُ بها في نفس المجال،

وهي نصوص محورية. إنه بالتحديد النص المتعلق بالنفي والذي قدّمه لنا وعلق عليه السيد هيوليت. فهذا النص مكّننا بالخصوص من تحديد دقيق لفترة يمكن، إن أمكن القول، اعتبارها منبع عملية الترميز بصفة عامة. لكن أرجو الانتباه إنه ليس مرحلة من مراحل التطور، إنما هو هنا بمثابة حل لضرورة تترتب عن لزوم بداية لعملية الترميز. وبعد ذلك، من الممكن أن يحدث، في فترة ما من فترات التطور، شيء ما يعاكس الإثبات الأولي. إنه رفض أولي، إن شئنا، يترتب عنه النفي وما يخلفه من تداعيات عيادية. فالتفرقة إذاً بين آليتي الرفض والإثبات هي تفرقة جد مهمة وأساسية.

فلفظ الإسقاط هذا، من الأفضل التخلي عنه. فما يتعلق به الأمر هنا ليس له علاقة البتة بهذا الإسقاط السيكلوجي الذي يؤدي، مثلاً، إلى استقبال كل ما يفعله أولئك الذين لا تُكِن لهم إلا إحساسات جد مختلطة، بنوع من الحيرة والارتباك بخصوص نياتهم. أما الإسقاط في الذهان فهو ليس على هذه الشاكلة بتاتاً. إنه الآلية التي تعمل على الإرجاع من الخارج ما استحوذ عليه الرفض، أي ما تم رميه خارج سيرورة الترميز الشاملة والمكوّنة للذات.

فما هي لعبة الشعوذة هذه التي أصبحنا فريسة لها، وما هو لعب البهلواني المتميز هذا بين الرمزي والخيالي والواقعي؟ وبما أننا لا نعرف من هو هذا البهلواني الذي يتحكّم في هذه اللعبة، فإننا هنا نكتفي بطرح السؤال. وسأضع هذا السؤال في قائمة جدول أعمال هذه السنة. فقد يمكّننا من تحديد ما نسميه العلاقة مع الواقع، وبنفس الوتيرة، سيمكّننا من تحديد ما يقصده ويصبو إليه التحليل من دون السقوط في الخلوطات اللامتناهية والمتعلّقة بهذا الموضوع داخل النظرية التحليلية. فعندما نتكلم عن التكيف مع الواقع والانضباط به، عن ماذا نتحدث يا ترى؟ فلا أحد يعرف شيئاً عن ذلك طالما لم نحدد بعد ما هو الواقع، وهذا أمر ليس بالسهل.

وبما أنني أفتتح المسألة، فإنني سأنتقل من جانب آني وفعلي بالكامل. فلا يمكن القول بتاتاً إن هذا السيمينار يقتصر فقط على قراءة النصوص والتعليق عليها وكأن الأمر، بكل بساطة، يكتفي بتأويل النصوص. فهذه الأشياء التي نتحدث عنها هي، بالنسبة لنا، تحيا داخل مراسنا اليومي وفي التداريب التي نشرف عليها وفي الكيفية التي نقود بها عملية التأويل وفي الطريقة التي نتعامل بها مع المقاومات بمختلف أشكالها. ولهذا، فسأستعير من جلسات تقديم المرضى التي أعدها حالياً، مثلاً من جلسة يوم الجمعة الماضي.

فمن حضر منكم جلسات التقديم هذه، قد يتذكر بأنه كان لي أمر بشخصين يقتسمان نفس الهديان، وهو ما نسميه بالهديان الثنائي. لم يكن أيضًا من السهل علي، على غرار ما حدث مع الأم، إبراز قيمة ما أتت به البنت المريضة. وأظن بجديّة أنه، قبل تكفلي بها، قد تمت مراقبتها ثم تقديم حالتها مرات عديدة نظرًا للدور الذي يلعبه المرضى في قسم يتكلف بالتدريس كهذا. فمهما بلغت درجة هذيانهم، فإن المرضى يحسّون في النهاية ضجرًا ونفورًا من مثل هذا النوع من التمارين، ولهذا لم تكن المريضة في حالة استعداد وتقبل.

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

وعلى كل، فلقد عانيتُ الأمرين في التطرق معها للموضوع بالذات. إلا أنني تمكنت من الاقتراب من مركز ما كان بادياً للعيان. فهمها الأساسي كان، بالتأكيد، يتمحور حول تبيانها وبرهنتها على عدم وجود أمر لديها تتوخى كتمانها. وكانت في الوقت نفسه تحاول تجنب وقوعها تحت وطأة تأويل خاطئ قد يبدر من طرف الطبيب كما كانت تتوقع. إلا أنها أطلعتني بما حدث لها في يوم من الأيام، لما كانت تُهب بمغادرة شقتها. لقد وجدت نفسها في الرواق قبالة شخص سائن السلوك. ولم تكن لتندهش لذلك، نظرًا لكون ذلك الرجل البشع كان متزوجًا وفي الوقت نفسه عشيقًا لإحدى جاراتها، قليلة العفة والاحتشام.

فأثناء مروره، وجه إليها شتيمة ما زالت توجع قلبها. إلا أنها ليست مستعدة لإعادة ذكرها بحضرتي، لأنه إن فعلت فسيحط ذلك من قدرها بحسب قولها. وبما أنني حرصت على التقرب منها بلطف، فلقد تمكنا، بعد خمس دقائق من بدئ المقابلة، من

التوصل إلى تواصل إيجابي وطيب. فأخبرتني للتو، بعد ضحكة تتم عن تنازل من قبلها، بأنها لم تكن، بخصوص ما حدث، كلها صفاء وبراءة، لأنه ورد من جانبها أيضًا قول ما. وما قالته بالمناسبة، أباحت لي به ببساطة تفوق بكثير بوحها لي بما سمعته. أما ما قالته فهو كالتالي: «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير». وبطبيعة الحال، بما أني لا أختلف عن كل الناس، فإني وقعت مثلكم في نفس الأخطاء وفعلت كل ما أنهيككم بفعله. فإني لست أقلُّ بُعد عن الصواب وإن كان ذلك ينجح لدي شخصيًا. إن رأيًا حقًا لا يعدو كونه مجرد رأي في نظر العلم وحتى في نظر إسبينوزا. فإن أنتم فهمتم، فطوبى لكم، لكن احتفظوا بما فهمتم لأنفسكم. فالمهم ليس هو الفهم وإنما بلوغ الحق. أما إن كنتم قد بلغتوه على غرة، وإن كنتم تظنون أنكم تفهمون، فإنكم لا تفهمون حقًا. وبطبيعة الحال، فأنا أيضًا أفهم، وهذا ما يدل على أنه لدينا جميعًا شيء ما نقسمه مع الهذائين. إن لدي كما هو لديكم جميعًا، ما هو هذيان لدى الإنسان العادي.

«إني آتية من عند بائع لحم الخنزير». فإن قيل لي إن ها هنا ما يمكن فهمه، فقد يكون في مستطاعي اعتبار بأن هناك إشارة إلى الخنزير.

فأنا لم أرد عليها بكلمة «خنزير» وإنما قلت لها: «حلوف». فما كان منها إلا أن وافقت، وذلك ما أردتني أن أفهمه. وربما كان ذلك ما أرادت أن يفهمه الآخر. إلا أن هذا ما لا يجب فعله بالضبط. فما يجب الاهتمام به فعلاً هو لماذا تريد هي أن يفهم الآخر ذلك وليس غير. ثم لماذا لم تصرح له بذلك بكل وضوح وإنما عن طريق التلميح. أما إن أنا فهمتُ، فإني سأمرر الكرام ولن أتوقف عند هذا الأمر لأنني أكون قد فهمت. فهذا هو ما يُظهر لكم ماذا يعنيه الانزلاق في لعبة المريض. إنه يبغني توريطكم معه داخل المقاومة التي يقوم بها. لذا فمقاومة المريض هي دومًا مقاومتكم أنتم. وما من مقاومة تنجح لدى المريض إلا وتكونوا منغمسين فيها حتى أعناقكم، لأنكم آنذاك تفهمون. فإن كنتم تفهمون، فأنتم على خطأ. أما ما يجب فهمه حقًا هو لماذا يوجد شيء نريد عرضه على الفهم. لماذا قالت: «إني آتية من عند بائع اللحم» ولم تقتصر فقط على قول: «خنزير»؟

لقد كرسْتُ تعليقي، نظرًا لضيق الوقت، لتبيانكم بأن ما تعلق به الأمر هنا هو بمثابة لؤلؤة. ولقد أوضحت لكم التشابه مع ذلك الاكتشاف الذي حصل يومًا، عندما توقفنا على ملاحظة مرضى يعانون من هلوسات سمعية وهم يقومون بحركات واضحة من الحلق والشفاه وكأنهم يُصدرون بأنفسهم هذه الهلوسات. فليس الشيء نفسه ما يحدث هنا. إنه مشابه لكن من له أهمية أكبر.

قالت المريضة: «لقد قلت إنني آتية من عند بائع لحم الخنزير». بعدها باحت بالمكتون. وعما قاله الرجل، أجابت: إنه قال «خنزيرة». إن هذا هو الرد المناسب والمرتقب، كأن تفكر في إبرة بعد ذكر خيط... وعلى هذا المنوال تسري الأمور كالعادة. لتوقف لحظة بصدد ما سبق ذكره. فإنكم قد تقولون ها هو لا كان فرح مسرور لأن ها هنا ما يود تلقينا إياه وهو كالتالي: «أثناء الكلام، تستقبل الذات البلاغ الصادر عنها على شكل معكوس». فلتعودوا إلى هديكم، إن الأمر ليس كذلك البتة. فالإبلاغ الذي يتعلّق به الأمر هنا هو أبعد من أن يكون مطابقاً للكلام، بحسب ما حدثت لكم بكونه ذلك الشكل من الوساطة التي تستقبل فيها الذات إبلاغها من لدن الآخر وبشكل منعكس. وبداية، من هو هذا الشخص المقصود هنا؟ إنه كما أسلفنا رجل متزوج وعشيق لفتاة هي نفس الصديقة لمريضتنا والمتورّطة جداً في الرغبة التي وقعت المريضة ضحيتها. إلا أن هذه الصديقة ليست المركز بالنسبة لما يحدث لمريضتنا وإنما يمكن اعتبارها الشخص المحوري لها.

فعلاقة مريضتنا بهذين الشخصين هي علاقات ملتبسة. إنهما حقاً شخصان اضطهاديان وعدائيان، إلا أنه لم يتم اعتبارهما منها انطلاقاً من منطلق مطلي، الشيء الذي تفاجأ منه أولئك الذين حضروا المقابلة منكم. أما ما يميز علاقات المريضة مع محيطها فهو الحسرة والارتباك. إذ كيف تم الإتيان بها وبأمرها إلى المستشفى إن لم يكن ارتكازاً على ادعاءات واعتماداً على عارضة أعدت ضدهما بلا ريب؟ وعلى هذا المنوال يصبح الاهتمام الكوني الذي يحظيان به قابلاً للتكرار. فها هنا منبع تلك الإفرازات الجنون - غرامية التي قمنا بتحديدنا أثناء المقابلة. إنهما ليستا بمجنونتي الغرام بكل معنى الكلمة، إلا أنهما يكتنان إحساساً كونهما موضع اهتمام بالغ.

«الخنزيرة». ما قيمة هذا التعبير يا ترى؟ إنه إبلاغ حقاً، ولكن أليس هو الإبلاغ الصادر عن المريضة ذاتها؟ ففي منطلق كل ما تمّت الإشارة إليه، هناك اقتحام الجارة للعلاقة الرابطة بين هذين المرأتين المنعزلتين واللتين بقينا ملتصقتين طوال حياتهما بحيث لم يتمكننا من التباعد بعد زواج البنت الصغرى، بل إنهما تهربان من الوضعية الكارثية التي انقلبت إليها حياتها الزوجية نتيجة تهديدات الزوج لها. فبحسب الشهادات الطبية، لم يكن يصبو هذا الأخير إلى أقل من تقطيعها إرْبًا. إننا نحس هنا بأن الشتيمة التي يتعلّق بها الأمر إن لفظ الشتيمة هو هنا أساسي حقاً، ولذا تم وضعه موضع الصدارة في إطار الاستبابات الفيونمينولوجية المتعلقة بالعظام - تتناسق مع سيرورة الدفاع المتمثلة في

عملية الإبعاد التي اضطرت المريضةين للأخذ بها تجاه جارتهما التي بدت لهما مزعجة أساساً.

فهذه الجارة، بحسب زعمهما، تطرق باب شقتيها عندما يكونان منهيكين في نظافتها الحميمة، أو ماضيين في شغل أو أثناء تناولهما وجبة العشاء أو متمتعين بالمطالعة. وبالتالي، فإن مهمهما الوحيد هو إبعاد هذه الإنسانة الميالة أساساً إلى التدخل المتعمد في شؤونهما. ولم تصبح الأمور أكثر إشكالاً إلا عندما تم وضع هذا النفي وهذا الرفض وهذا الإبعاد، حيز التطبيق، أي في اللحظة التي قامتا فيها فعلاً بالرمي بها بعيداً. أما السؤال الآن هو هل من الممكن موضّعة ما حدث على مستوى الإسقاط، وكأن ما حدث هو بمثابة آلية دفاعية من لدهما؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن حياة هاتين المرأتين الحميمة قد مرت بكاملها خارج العنصر الذكوري. فلقد اعتبرنا الرجل من باب الغرابة ومن غير الممكن التوافق معه. إن العالم بالنسبة لهما مؤنث بالأساس. ومع ذلك، هل يمكن اعتبار العلاقة التي تربطانها مع الإناث هي من نوع إسقاطي، في حين كانتا في اضطراب للعيش منعزلتين وفي انغلاق تام؟ هل يمكن إرجاع هذه العلاقة إلى التثبيت الجنسثلي بمعناه العام والذي، كما يقول فرويد، هو بمثابة ركيزة العلاقات الاجتماعية؟ إن هذا ما يفسر كون هاتين المرأتين، المنعزلتين عن العالم الأنثوي، يجدّان نفسيهما في موضع لا يستقبلان فيه الإبلاغ من لدن الآخر، وإنما يصدران بنفسيهما هذا الإبلاغ صوب الآخر.

ألا يمكن اعتبار الشتيمة بأنها هنا بمثابة الكيفية الدفاعية التي تنعكس بداخل علاقتهما، هذه العلاقة التي أخذت منذ نشأتها، تُدرج في حوزتها كل الآخرين ومن دون تمييز؟ فهذا محتمل، ويدل بداية على أن الأمر يتعلّق بالإبلاغ الصادر عن الذات وليس بالإبلاغ المتلقّى بصيغة منعكسة.

أيكفي التوقف عند هذا الحد؟ طبعاً لا. إن هذا التحليل قد يجعلنا نفهم بأن المريضة تحسّ بأنها محاطة بمشاعر عدائية. إلا أن المسألة ليست على هذا المستوى. فالمهم هو أن لفظة «خنزيرة» قد تم سماعها فعلاً على مستوى الواقعي. فمن الذي يتكلم إذاً؟ بما أن هناك هلوسة، فإن الواقع هو الذي يتكلم. فهذا متضمن في منطلقاتنا إذا ما وضعنا بأن الواقع يتكوّن من إدراكات وإحساسات. فبخصوص ذلك ليس هناك أي لبس. فهي لا تقول: «إنني أحسست بأنه يجيني: خنزيرة»، وإنما تقول: «لقد قلت إنني آتية من عند بائع لحم الخنزير». أما هو فقال: «خنزيرة». فإما نكتفي هنا بالقول بأنها مهلوسة، وإما



نحاول أن نتقدم إلى أبعد من ذلك. وهذا ما قد يبدو محاولة غير معقولة. أو ليس من دور المحللين النفسانيين في الوقت الراهن اختبار المحاولات غير معقولة؟

وبداية، هل يتعلّق الأمر هنا بالسمة الواقعية للموضوعات؟ ومن ذا الذي يتكلّم عادة في الواقع بخصوصنا؟ وأيضًا، عندما يحدثنا شخص ما، فهل هذا ما نعتبره واقعًا؟ إن الملاحظات التي أعطيتكم إياها سابقًا حول الآخر الأصغر والآخر الأكبر، كان مفادها أن أبين لكم أن الآخر الأكبر، عندما يتكلّم، فإنه ليس بكل بساطة ذلك الواقع الذي تتواجدون أمامه، بكونه الشخص الذي يتلفظ. بل إن هذا الآخر هو ما بعد هذا الواقع.

ففي الكلام الحق، يكون الآخر هو قبالة من به تتعرفون على ذاتكم. لكن، لا يمكنكم التعرف على ذاتكم إلا لكون هذا الآخر معترف به مسبقًا. فيجب أن يتم الاعتراف به حتى يتم لكم من خلاله التعرف على أنفسكم. وهذه السمة الإضافية، والسمة التبادلية، هي ضرورة كي يتم إضفاء القيمة اللازمة للكلام الذي أعطيتكم عنه هذه الأمثلة النموذجية: «أنت معلّمي» و«أنت زوجتي»، أو حتى ذلك الكلام الكاذب الذي، وإن كان يقصد العكس، فإنه يفترض الاعتراف بآخر مطلق يتم قصده بعد كل ما يمكن معرفته والذي لا يكون للاعتراف به من قيمة إلا لأنه أبعد من المعروف. فبالاعتراف به، تقومون بتأسيسه، ليس فقط كعنصر من الواقع، أو يبدق، أو دمية متحركة، وإنما بكونه مطلقًا غير قابل للاختزال، وعلى وجوده كذات، تتوقف القيمة الأصلية للكلام التي تعملون على التعرف بأنفسكم داخلها. فهذا هنا شيء ما قد تمت نشأته.

فعندما تقولون لسيدة ما: «أنت امرأتي»، فإنكم تقولون لها ضمنيًا: «إني زوجك». إلا أنكم أنتم من تقولون بداية: «أنت امرأتي»، بمعنى أنكم تؤسسونها في مقام يجعلها معترفًا بها، مما يؤدي بها إلى الاعتراف بكم. فهذا الكلام إذاً هو دومًا أبعد ما في اللغة. إن هذا الالتزام، كما هو الحال طبعًا بالنسبة لأي كلام آخر وإن كان كاذبًا، يلزم كامل الخطاب المسترسل، بكل ما يتضمنه من أفعال وتصرفات وتحركات دُميوية داخل اللعبة التي أنتم أول المشاركين فيها. فانطلاقًا من قول ما، يتم تأسيس لعبة تشبه كلية ما يحدث في حكاية «أليس في بلاد العجائب» عندما يشرع خدام الملكة، أو غيرهم ممن يترددون على البلاط، بارتداء أوراق اللعبة التي هم بصدد مزاولتها. فيصبحون هم أنفسهم أوراق اللعبة مثل «ملك القلب» أو «ملكة الرمح» أو «خادم المربع».

إن قولاً كيف ما كان، من اللازم عليكم مساندته بخطابكم أو التبرؤ منه أو الطعن فيه أو التأكيد عليه أو دحضه. والأشد من ذلك، أنه يلزمكم الخضوع لأوامر عدة تندرج

تحت قواعد اللعبة. وكما تقوم الملكة بتغيير قواعد اللعبة كما يحلو لها، إلا أن ما هو أساسي يبقى كما كان عليه - وهكذا، فعندما يحصل اندماجكم في لعبة الرموز، فإنكم تجدون أنفسكم ملزمون أبدًا بحسب قواعد معينة.

وبمعنى آخر، فإن دمية ما، عندما تتكلم، فإنها ليست هي من يتكلم. أما الذي يتكلم فهو من يقف خلفها. والسؤال هنا هو معرفة ما هي وظيفة الشخص الذي تم الالتقاء به في مثالنا السابق. إن ما يمكننا قوله بالنسبة للمريض هو أن هناك شيئًا ما يتكلم من مستوى الواقعي. إلا أن مريضتنا لا تقول إن من يُكلمها هو شخص يقبع خلفها. إنها تتوصل منه بكلامها لكن بشكل معكوس. فكلامها ينبع من الآخر الذي هو ذاتها. إنه الآخر الأصغر الذي هو صورتها في المرأة. وهو مثلها. فكلمة «خنزيرة» هي هنا بمثابة الرد بالمثل. إلا أننا لسنا بعالمين بما تم الرد عنه فعلاً. فإن كان الكلام يتم صدوره من الواقعي، فمعنى ذلك أن النطق به ينجم عن الدمية. فالآخر الذي يتعلّق به الأمر في هذه الحالة لا يعدو شخص المخاطب، وإنما يتخطى ذات المتكلم إلى ما هو أبعد منها. فهذه هي بنية التلميح الذي يتجلى بنفسه في ما هو أبعد مما يتم قوله. فلنحاول الآن تحديد الأشياء انطلاقاً من هذه اللعبة الرباعية التي استدعاها ما قلته لكم في المرة السابقة.

فالألف الصغيرة (أ)، تمثل الرجل الذي التقت به في السرداب. في حين ليس هناك ألف كبيرة (آ). أما (أ) فهو ذاك الذي يقول: «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير». وعمن صدر القول: «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير»؟ إنها (ذ). أما الألف الكبيرة، (آ)، فإنها قالت لهذه الأخيرة: «خنزيرة». في حين أن السيدة التي تُخاطبنا، والتي تحدثت بصفتها هذاء (أ)، فإنها ومن دون شك، توصلت ببلاغها الخاص من طرف الآخر الأصغر وبشكل معكوس. وما تقوله بصفتها ذاتًا، يتعلّق بما هو أبعد منها إذ لا يمكنها أبدًا، لكونها ذاتًا إنسانية، أن تتكلم إلا بواسطة التلميح.

ليس هناك سوى طريقتين للحديث عن (ذ)، هذه الذات التي هي صلبنا. فإما أن تعملوا حقًا على مخاطبة الآخر، الآخر الأكبر، ثم تحصلوا منه، بشكل منعكس، على البلاغ الذي يخصكم، وإما أن تقوموا بالإدلال بواسطة التلميح إلى وجوده وعلى الماضي نحوه. فإن كانت هذه المرأة عظامية حقًا، فذلك لأن الدورة الذي تخصصها بهذا الصدد تتضمن إقصاء الآخر الأكبر، ثم يتم انشطارها هي بعينها إلى قسمين: الآخرين الصغيرين من جهة واللذين هما في قبالتها بمثابة دمية تتكلم وعليها ينعكس صدى

بلاغها بالذات، ومن جهة أخرى، هي نفسها التي هي دومًا آخر لكونها أنا، لكنها تتكلم بالتلميح.

فهذا هو الأهم. إنها تتكلم بالتلميح لدرجة يصبح من الصعب عليها معرفة ما تقوله. فماذا تقوله إذا؟ إنها تقول: «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير». لكن، من الذي يأتي من عند بائع لحم الخنزير؟ إنه خنزير متمفصل. إنها لا تدري أنها تقول ذلك، إلا أنها تقوله مع ذلك. فقبالة هذا الآخر الذي تحدث إليه، تقول له عن نفسها: «أنا الخنزيرة، إني آتية من عند بائع لحم الخنزير، إني مقطعة، جسدي ممفصل وأطرافي مشتتة. إني أهذي وعالمي يندثر إربًا إربًا، كما هو الحال بالنسبة لذاتي». فهذا ما تقوله. إن التعبير بهذه الكيفية التي تبدو لنا مفهومة، هي، على أقل تقدير، مُضحكة ومسلية إلى حد ما.

هناك أيضًا مسألة تتعلق بالتوقيت. فانطلاقًا من كلام المريضة، يبدو أنها ليست أول من تكلم. أو على الأقل، ليست هي بالضرورة أول من تكلم. وليس بإمكاننا التحقق من ذلك لأننا سوف لن نحاول تطبيق قياسًا زمنيًا على كلمات لم تكن ملفوظة. فإذا ما كان الطرح الذي أقدمه صحيحًا، وإذا ما كان الرد هو ما تم النطق به، أي هو ما قالته المريضة حقًا، آنذاك فإن تعبير «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير» يفترض لفظة «خنزيرة» كإجابة.

أما داخل الكلام الحق، على العكس من ذلك، فإن الإجابة تكمن في التعبير نفسه. إن ما يُجيب على الكلام، هو تكريس الآخر والإقرار به كما يحصل في قول «امرأتي» أو «معلمي». وبهذا، فإن الإجابة هنا تفترض الوجود المسبق للتعبير. أما في الكلام الهذائي فإن الآخر مقصّي بالفعل وليست هناك حقيقة نهائية. إن وجود هذه الأخيرة في الرهان يكاد ينعدم إلى درجة تجعل المريض لا يحتمل هذائه أية حقيقة، ويبقى أمام هذه الظاهرة اللفظية في حيرة وارتباك. الشيء الذي يتطلب منه وقتًا طويلًا قبل أن يحاول بصدده ما حدث، ترميم نسق، سنسيمي النسق الهذائي. إنه يقوم بهذا الترميم، ليس كما يُظن، اعتمادًا على الاستدلال والبناء، وإنما بكيفية سنرى في ما بعد أنها ليست منعدمة الصلة بالظاهرة البدائية نفسها.

وبما أن الآخر مقصّي فعلاً، فإن ما يتعلّق بالذات يتم قوله في الواقعي من طرف الآخر الأصغر، أو من أشباح له، أو من طرف أشخاص «مصنوعين بإهمال كامل»، بحسب تعبير شربير في وصفه للكائنات الإنسانية التي يتم له مصادفتها. فالآخر الأصغر يتميز فعلاً بالطابع الوهمي، أو الميال إلى الوهم.

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

من المؤكد أن العناية التي بذلها سوسير من أجل إبعاد الاهتمام بالجانب الحركي للتلفظ في إطار تحليله للغة، يدل عن استقلال هذه عن ذلك. إن الخطاب الحقيقي هو اللغة الواقعية، واللغة تتحقق في التكلم. أما المستويين الرمزي والخيالي فإنهما يتواجدان في اللفظين الآخرين اللذين يُركب سوسير من خلالهما بنية اللغة وهما المدلول والdal.

أما المادة الدالة، كما تتواجد على هذه الطاولة وفي هذه الكتب مثلاً، فهي، كما قلت دائماً، بمثابة الرمزي. فإذا ما كانت الألسن المصطنعة جد بليدة، فذلك لأن تركيبها يتم انطلاقاً من المدلولية. خلال الأيام الماضية، ذكّرني أحدكم بأن طرق الاستنباط التي تنظم لسان الإسبيرانطور، والتي تؤدي، انطلاقاً من معرفتنا لكلمة «ثور» إلى استنتاج كلمات «بقرة» ثم «عجلة» ثم «عجل»، إلخ. فطلبت منه أن يعرفني كيف يتم القول بلسان الإسبيرانطور «الموت للأبقار» ونحن نعرف أنه يلزم استنتاجه من قوله «عاش الملك». إن هذا التعبير وحده لكافٍ لدحض وجود الألسن الاصطناعية التي تحاول أن تتكوّن ارتكازاً على المدلولية، وهي لهذا تبقى، على العموم، غير مستعملة.

وهناك أيضاً المدلولية التي تُفضي دوماً وأبداً إلى المدلولية. طبعاً، قد يتم حصر dal داخل مدلوله، إن أنتم اقتصرتم على إعطائه معنى معيناً، وأنشأتم بذلك دالاً آخر بصفته دالاً، داخل وظيفة المدلولية هذه. فهكذا يمكننا الحديث عن اللغة. إلا أن تقسيم dal-مدلول يتم على الدوام إعادة إنجازها. أما إن كانت المدلولية من طبيعة تخيلية فهذا مما لا شك فيه. إنها كما هو حال الخيالي، دائماً متلاشية في آخر المطاف لأنها مرتبطة تحديداً بما يشد اهتمامكم، أي إنها مرتبطة بما أنتم مشدودون بداخله والذي من خلاله تعرفون أن الجوع والحب هما الشيء نفسه، فتصبحون محفّزين فعلاً ككل الحيوانات. إلا أن مدلوله شخصكم المسكينة، والتي تنطوي أيضاً على طابع من العمومية التي تتم على يأس مطلق، وإنسانية لا متناهية، فإنها قد تقودكم إلى أبعد مدى بفضل وجود dal. فنظراً لوجود dal هذا الذي لم تتمكنوا بعد من فهم كيف تم وجوده ولا كيف تم تواجده هنا وإلى ما يصلح لكم إلى ما يقودكم - فإن به أنتم مقودون.

إن الفرد عندما يتكلم، تكون تحت تصرفه مادة اللسان بكاملها. وانطلاقاً من هنا يتكوّن الخطاب الملموس. ففي البداية هناك مجموعة متزامنة وهي اللسان من حيث هو نسق متواقت لفئات لغوية متناقضة لكنها مركبة في بنية. وبعد ذلك، هناك أيضاً ما يحدث بكيفية متتالية ومتتابعة وهو الخطاب. فليس بإمكاننا إلا أن نضع الخطاب في مسرى معين للزمن، في منحى يتم تحديده بحسب تعبير دو سوسير، بكيفية تواترية.

إنني لأترك له مسؤولية هذا التعبير. ليس لأنني أعتبره خاطئاً، إذ من الحقيقي بكل تأكيد أن لا وجود لخطاب من دون تراتب ملموس، وإن كان هذا التراتب افتراضياً. فإن قرأت هذه الصفحة مبتدأً من أسفل إلى أعلى بطريقة معكوسة، فلن ينتج نفس الحاصل إن أنا قرأتها في الاتجاه الصائب. وفي حالات معينة قد يؤدي التصرف الأول إلى خلط عميق واختلاط عويص. إلا أنه ليس من الصحيح الافتراء بأن الخطاب يتكوّن من سطر واحد، بل إنه يتكوّن من مجموعة سطور متعدّدة. فالخطاب لا يتكوّن إلا في داخل هذا التوالي وهذا التابع. إن الدال الذي يتواجد تابعياً، يلحقه داخل الكلام الهذائي تغييرٌ سبق الإشارة إليه في هذا المكان. وهذا التغيير يكمن في أن بعضاً من عناصر الدال تنفصل وتتأقل، فتكتسب قيمة خاصة وقوة مثبّطة وتُشحن بمدلولات متعددة أو بالمدلولية في حد ذاتها. إن كتاب شريبر يزدهر بمثل هذا النمط من الدلالة.

خذوا تعبير «إضافة الأعصاب» مثلاً، والذي هو تعبير يستند إلى ما يسميه شريبر اللسان المركزي. إن شريبر يميز بكل دقة بين الألفاظ التي تأتيه بكيفية إيحائية، وعن طريق «إضافة الأعصاب» تحديداً. فهي ألفاظ تعاد على مسامعه بمدلوليتها المتميّزة وإن كان لا يفهما في كل الأحوال. «قتل الروح» مثلاً هو أحد هذه التعبيرات الإشكالية بالنسبة إليه، إلا أنه يعلم أن لهذا التعبير معنى خاصاً.

وبالرغم من هذا كله، يبقى أن شريبر يتحدث بخطاب هو نفس خطابنا وكتابه، والحق يقال، جيد الكتابة، واضح التعبير وسهل المنال. وهو أيضاً متماسك ككل الأنسقة الفلسفية الراهنة والتي عادة ما نرى فيها الفيلسوف ينتبه فجأةً للسعة عنكبوت أصابته في منعرج طريق، فتجعله يرى بأن مفهوم البوفارية أو الديمومة وكأنها مفتاح العالم. ثم نراه ينطلق تَوّاً في إعادة بناء العالم بأسره اعتماداً على هذا المفهوم، من دون أن نعرف البتة لماذا تم التقاطه لهذا المفهوم بالذات من دون سواه. إنني لا أرى أن نسق شريبر أقل أهمية من أنساق الفلاسفة التي أجملت لكم مضمونها العام. فلقد تبين لفرويد عند نهاية عرضه لحالة شريبر بأن هذا الأخير قد كتب أشياء رائعة حقاً، «شبيهة بما وصفته أنا، فرويد».

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

فماذا يحدث على مستوى المدلولة إذاً؟ أذكر بأن الشتيمة هي دومًا انقطاع في نسق اللغة. كما هو الحال أيضًا بالنسبة للتعبير عن الحب. فإذا كانت كلمة «خزيرة» مشحونة بمعنى غامض، وهو محتمل، فإن لدينا هنا إشارة إلى هذا التمفصل. فهذه المدلولة، ككل المدلولات، تُؤدي إلى مدلولة أخرى، وهذا ما يميّز التلميح هنا. فعندما تقول المريضة: «إني آتية من عند بائع لحم الخزير»، فإنها تدلنا على أن قولها هذا يؤدي إلى مدلولة أخرى. إلا أن هذا الإدلاء يحصل مع قليل من التعرّج بحيث إن المريضة تفضل أن أكون أنا من يفهم ذلك.

أحدركم من أولئك الذين يستعملون تعبير «أنت فاهم؟» في حديثهم. فالهدف هو إبعادكم عما يتعلّق به الأمر فعلاً. وهذا ما فعلته المريضة بالضبط. فعندما تقول: «إنك تفهم بلا ريب...»، فهذا يعني أنها ليست متأكدة من المدلولة، ومن كون هذه الأخيرة تُفسي لديها، ليس إلى نسق متواصل ومترابط من المدلولات، وإنما إلى مدلولة تفوق التعبير، إلى المدلولة المركزية لواقعها النفسي ولتمفصلها الشخصي.

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

إن التحليل النفسي يبنها إلى أن (ذ) الكبرى والتي ليس لها وسيطاً غير الكلام، بعيدة كل البعد عما يتصوره العامة بصدها. فهناك الشخص الواقعي الذي هو أمامكم بحيث يشغل حيزًا معينًا. - فكل تواجد لإنسان ما يتريب عنه ملء موقع مقابل، فيمكنكم على هذا المنوال دخول مكتب وعددكم عشرة إلا أن هذا من المستحيل وأنتم مائة وخمسون. وعلى هذا المنوال، هنالك ما ترونه بأعينكم فيفتنكم ويكون بمقدوره أن يجعلكم ترمون بغتة في أحضانه، وهو تصرف غير مبرر لكنه ينصهر داخل المجال الخيالي.

ثم هناك الآخر الذي تحدّثنا عنه والذي هو الذات عينها. إلا أنه ليس مجرد انعكاس لما ترونه أمامكم وليس فقط حصيلة رؤيتكم لشخصكم وأنتم تنظرون إلى أنفسكم. فإذا ما كان ما أفوه به الآن غير صحيح، فإن كل ما قاله فرويد غير صحيح أيضًا. إلا أن اللاشعور يعني فعلًا ما تقدمتُ به.

أضيف بأن هناك عدة غيريات ممكنة، وسنرى كيف تتمظهر هذه الغيريات داخل هذيان مكتمل كهذيان شريبر. فهناك أولاً الليل والنهار، وهناك الشمس والقمر، كل تلك الأشياء التي تعود دومًا إلى نفس المكان والتي يسميها شريبر النظام الطبيعي للعالم. وهناك أيضًا غيرية الآخر الذي يطابق (ذ) الكبرى، بمعنى الآخر الأكبر. وهذه الذات غير المعروفة من طرفنا هي بمثابة الآخر الذي هو من طبيعة الرمزي. إنه الآخر الذي نتوجه إليه ونخاطبه بكونه أبعد مما نرى. وبين هذا وذاك تتواجد الموضوعات. ثم بمستوى (ذ)، هناك شيء هو من فصيلة الخيالي، والأمر يتعلّق بالآنا وكذلك بالجسد متمفصلًا كان أم لا. إلا أنه في الغالب يكون كذلك.

سأترككم اليوم على هذا القدر. إن هذا التحليل البنيوي يفتح ما سأحدّثكم عنه في الحلقة المقبلة. سنحاول، اعتمادًا على هذه الخطاطة البسيطة على السبورة، تفهّم ما يحدث لدى شريبر، هذا الهذائي الذي بلغ أعلى ذروة الهذيان والذي مع ذلك بقي منضبطًا كلية. فإن ما يميز شريبر فعلًا، هو أنه لم يتوقّف أبدًا عن الهذيان إلا أنه بقي متوافقًا لدرجة أن مدير المصححة قال بصدده: «إنه طيب للغاية».

لقد ساعدنا الحظ في الحصول على رجل أبلغنا كل نسقه الهذائي في لحظة بلغ فيها أعلى درجة من النضج. فقبل أن نتساءل عن كيفية دخول شريبر في الهذيان، وقبل أن ننطلق في التأريخ لما يسمى المرحلة الما-قبل ذهانية، أي قبل التصدي للأمر من الجانب النشأوي كما جرت به العادة دومًا وأبدًا، مما يشكّل خلطات لا متناهية فإننا سنأخذ بالأمور كما وردت في ملاحظة فرويد الذي لم يعتمد في تحليله إلا على كتاب شريبر ولم يلتقِ قط بالمريض نفسه.

وهكذا سيُمكنكم الإحاطة بالكيفية التي تتغير من خلالها عناصر منظومة مبنية انطلاقًا من قوانين اللغة. إنه مقارنة مشروع بلا ريب، لكونه يتعلّق بحالة لم تصلنا إلا من خلال كتاب، وهذا ما سيُمكننا من إعادة ترتيب ديناميتها بطريقة فعّالة. إلا أننا سنبدأ من الجانب الذي يخص جدليتها.

7 ديسمبر / كانون الأول 1955

مضمون الظاهرة الذهانية وبنيتها



## بخصوص إله لا يخادع وآخر يخادع

- الذهان ليس مجرد حدث لغوي
- لهجة الأعراض
- «ما أجمل أن أصبح امرأة...!»
- الله والعلم
- إله شريير

في أحد الأيام السابقة، قدّمت أمامكم مريضاً وهو في حالة متقدمة من مرضه. لقد كان يُظهر لا شعوره في الفضاء الرحب نظراً لعدم تمكنه من ولوج الخطاب التحليلي. إنه كان يجعل لا شعوره يعبر عن نفسه في الفضاء الرحب لأن ما يتم ضمُّه عادة تحت لواء الكبت عند شخص ما، قد تم تحمله لديه بواسطة لغة مغايرة، نظراً لظروف استثنائية لديه ترتبط باللغة ذات الفعالية المحدودة والتي نسميها لهجة.

فلقد تم لدى هذا المريض، توظيف اللهجة الكورسيكية في ظروف زادت قوة وشدة للوظيفة التمييزية الخاصة بكل لهجة. لقد عاش فعلاً في باريس منذ صباه. كان الطفل الوحيد لأبوين منغلقيين كل الانغلاق حول قوانينهما الخاصة، ولا يتكلمان إلا باللهجة الكورسيكية. فالخصومات اللامتناهية بين الأبوين والتي هي بمثابة تعبير معكوس للارتباط المفرط الشدة بينهما، كانت تتواصل عبر الفضاء الرحب، فتحمم الطفل مباشرة داخل علاقتهما الزوجية الحميمية، وكل ذلك باللهجة الكورسيكية. فلقد كان يحيط بهذا الطفل عالمان؛ عالم الوسط العائلي وهو عالم اللهجة الكورسيكية، ثم هنالك كل

ما يحدث خارج هذا الوسط. ولقد كان هذا التقسيم يتواجد حتى في حياة المريض. لقد حدّثنا بنفسه أثناء المقابلة عن الفوارق التي تميز علاقاته بالعالم، عندما يكون في حضرة أمه من ناحية، وعندما يكون بصدد التجول في الشارع من ناحية أخرى.

فماذا حصل لهذا الشخص يا ترى؟ لقد حصل شيان: الشيء الأول تم تظهريه خلال الاستجواب ويتعلّق بصعوبة استعادته لكل ما يخص المستوى القديم والذي يتعلّق بصعوبة حديثه بلهجة طفولته، وهي اللهجة الوحيدة التي كان يتحدث بها مع أمه. وعندما طلبتُ منه أن يتحدث بهذه اللهجة وأن يسترجع الأقوال التي تم تبادلها مع أبيه مثلاً، فإنه أجاب: «إني لست بقادر على استخراجها». ومن ناحية أخرى فإننا نلمح لديه عصباً وبقايا سلوك تتركنا نخمّن بوجود آلية يمكن وصفها بالنكوص. إلا أنني أستعمل هذا اللفظ دائماً بحذر شديد. فعلى المستوى التخيلي بالخصوص، نجد أن الكيفية التي تميز ممارسته للجنس، ترنو إلى الاختلاط مع نشاط نكوصي للوظائف التغوطية. إلا أن كل ما يمكن اعتباره من باب المكبوت، أي كل ذلك المضمون الذي يتم التعبير عنه عادة بالأعراض العُصابية، فهو جليٌّ لديه بالتأكيد ولم أجد أية صعوبة في دفعه إلى الإفصاح عنه. ولقد ازداد هذا الإفصاح بساطة لديه نظراً لإيصاله بواسطة لغة الآخرين.

ولقد استعملتُ في هذا الصدد المقارنة مع الرقابة التي قد تتعرّض لها جريدة ليست ذات إصدار جد محدود فقط وإنما أيضاً مكتوبة بلهجة لا يفهمها إلا عدد قليل من الناس. إن تأسيس الخطاب المشترك، الخطاب العمومي أكاد أقول، هو عامل مهم في وظيفة آلية الكبت. فالكبت في حد ذاته، يرجع إلى عدم التوافق مع الخطاب، ويرجع إلى ماضٍ معيّن من كلام المريض، ماضٍ مرتبطٍ بالعالم المميز لعلاقاته الطفولية، كما أكد فرويد ذلك. فهذا الماضي من الكلام هو بالتحديد ما تستمر وظيفته وفعاليته داخل اللسان الطفولي. وما هذه اللغة بالنسبة لمريضنا هذا إلا لهجته الكورسيكية التي كان بإمكانه أن يقول من خلالها أشياء قد تفوق المعتاد، كأن يقذف أباه قائلًا، على سبيل المثال: «إن لم تنصرف من أمامي، فسوف أرمي بك في الشر». فهذه الأشياء التي من الممكن قولها من طرف عصابي كَوْن عصابه على شاكلة المكبوت، تتمظهر لدى مريضنا هذا على مستوى الفضاء الرحب، على مستوى اللسان الآخر، ليس لكونه لهجة فقط وإنما بكونه ينحصر على وسطه العائلي.

فما هو الكبت عند العصابي يا ترى؟ إنه لسان، لسان آخر، يصنعه بواسطة أعراضه. فإذا ما كان هستيريًا أو وسواسيًا، فإنه يصنعه بواسطة الجدلية التخيلية بينه وبين الآخر.

فالعرض العصابي يلعب دور اللسان الذي يَمَكِّن من التعبير عن الكبت. وهذا ما يجعلنا نلمس بأن الكبت وعودة المكبوت هما الشيء نفسه. هما وجهان لنفس السيرورة. وهذه الملاحظات ليست بالبعيدة ولا بالغريبة عن قضيتنا هنا.

1

فما هي إذاً منهجيتنا بخصوص الرئيس شريبر؟

ليس هناك من شك في أن هذا الأخير قد تحدّث من داخل الخطاب المشترك كي يشرح ماذا وقع وماذا سيستمر في الوقوع به حتى لحظة كتابة مؤلفه. إن هذه الشهادة تمثل دليلاً على التقلبات البنيوية لديه والتي هي واقعية بلا ريب. إلا أن ما يغلب بداخل هذه التقلبات هو اللفظ بحيث لم يحصل لنا الدليل عنها إلا بواسطة الاستشهاد الكتابي للمريض.

فلتتصرف بمنهجية. إننا نعمل على التقدم في تحليل مجال الذهان هذا انطلاقاً من المعرفة التي حصلنا عليها بخصوص قيمة الكلام في بنية الأعراض العصابية. فنحن لا نقول إن للذهان نفس العلل المفسرة للعصاب، ولا نقول إنه بالكامل حدث لغوي كما هو الحال في العصاب. لا أبداً. لكننا نلاحظ بكل بساطة أن الذهان مثير جداً بخصوص ما يمكن التعبير عنه داخل الخطاب. ولنا برهان على ذلك من خلال المؤلف الذي تركه لنا الرئيس شريبر، والذي تم إعلاء مرتبته في انتباهنا من جانب فرويد الذي دفع به الاعتناء بهذا المؤلف إلى حد الافتتان. فلقد أبان لنا من خلال هذا الكتاب كيف تمت بنية العالم الذي يخص هذا الذهاني. وهكذا، فإننا سنتطرق في مسارنا اعتماداً على خطاب المريض، وهذا ما سيمكّننا من مقارنة الآليات المكونة للذهان.

فلتتفق إذاً على أننا سنمضي قُدماً وبمنهجية، خطوة خطوة. ولن نكتفي بما تمليه التضاريس علينا بدعوى أن ما يحدث على سطح الذهان يمكن معانيته أيضاً على سطح العصاب. وبالإجمال، فإننا لن نفعل ما يتم فعله عادة في الكتابات المتخصصة في الموضوع. فهاكم على سبيل المثال ذلك المسمى كاطان Katan الذي ركّز كل اهتمامه على حالة شريبر. إنه يعتبر أن ما لا نقاش فيه هو أن ذهان شريبر ينبع من صراع المريض ضد نزوة ملحة في الاستمنا، صراع أثارته استثماراته الشبقية الجنسُمثلية بخصوص الأستاذ فليشيسغ، ذلك الشخص الذي شكّل النموذج الأول وكذلك النواة لكل النسق الهذائي لدى شريبر.

فهذا بحسب كاطان، ما حدى بشريير، بعد فترة وجيزة من «شفق العالم» لديه، إلى قلب الواقع رأساً على عقب، بمعنى ابتداع عالم جديد، عالم وهمي لن يكون فيه المريض مضطراً لهذا الاستمناء الذي يعتبر مهدداً له. أفلا يحس كل واحد منا بأن آلية من هذا النوع، إن كان من الحقيقي أنها تتدخل في تكوين معين داخل العُصابات، من الممكن أن تترتب عليها هنا نتائج وخيمة؟

إن الرئيس شريير يحكي لنا بكل وضوح عن المراحل الأولى لذهانه، وكذلك عندما يتحدث عن الهوام الذي حصل له والذي عبّر عنه بالكلمات التالية: «ما أجمل أن أصبح امرأة وهي تخضع للجماع». فهو يقدم الدليل أيضاً على أن هذا الهوام بدا له بين الدفعة الأولى للذهان، وهي مرحلة تسمى، مع قدر من الموضوعية، بالقبذهانية وبين التكوين التدريجي للمراحل الذهانية اللاحقة والتي كتب شريير مؤلفه في ذروة استقرارها.

إن شريير يؤكد الطابع الخيالي لهذه الفكرة التي فاجأته، ويؤكد أيضاً في الوقت نفس على أنه استقبلها في غيظة وسخط. إن هناك نوعاً من الصراع الأخلاقي لديه. فنجدنا هنا بصدد ظاهرة تم التخلي نهائياً عن اللفظ الذي يخصها إلى درجة أصبحنا بمستواها لا نعرف كيف نصنف الأشياء. إنها ظاهرة القبشعور. فالأمر يتعلق بنظام القبشعور الذي جعله فرويد يتدخل في دينامية الحلم والذي أعطاه مرتبة عظمى في كتابه «تأويل الأحلام». إننا نحس جيداً بأن هذه الفكرة التي راودت شريير تنطلق من الأنا. فالنبرة التي تخص فكرة «ما أجمل أن...» تضيء على هذه الأخيرة طابعاً خلافاً ليس بوسع الأنا أن يتغافل عنه.

ففي مقتطف من كتاب (تأويل الأحلام) يخص أحلام العقاب، يقر فرويد بما يلي: «في المستوى نفس الذي تتدخل فيه رغبات اللاشعور في الأحلام، من الممكن تواجد آلية مغايرة لتلك التي تركز على التضاد بين الشعور واللاشعور. إن آلية التكوين، يقول فرويد، تبدو أكثر شفافية عندما نستبدل التضاد بين الشعور واللاشعور، بالتضاد بين الأنا والمكبوت». لقد تمت كتابة ما سبق ذكره في فترة كان لم يحصل فيها بعد لدى فرويد التأطير النظري لمفهوم الأنا، إلا أنه بإمكانكم ملاحظة التواجد المسبق لهذا المفهوم في ذهن فرويد: «لنلاحظ فقط هنا، يضيف فرويد، بأن أحلام العقاب لا ترتبط ضرورة بإصرار الأحلام المؤلمة. فهي على العكس تنشأ غالباً، على ما يبدو، عندما تكون أحلام اليوم هذه، من طبيعة مهدئة رغم تعبيرها عن تحقيق رغبات داخلية. فكل هذه الأفكار الممنوعة يتم تعويضها بعكسها في المضمون الظاهر للحلم. وهكذا فإن

الطابع الأساسي لأحلام العقاب يبدو لي كالتالي: إن ما ينتجها ليس هو رغبة لا شعورية واردة من المكبوت وإنما هو رغبة مناقضة يتم تحقيقها عكس هذا المكبوت. فرغبة العقاب هذه وإن كانت لا شعورية، أو قبشعورية بكل تدقيق، فهي في حوزة الأنا.

إن كل الذين يسلكون الطريق الذي أقودكم فيه خطوة خطوة جالبًا انتباههم نحو آلية تختلف عن آلية الإنكار، آلية نراها تنبثق في كل حين داخل خطاب فرويد - يقفون هنا مرة إضافية، على ضرورة التفريق بين شيء قد تم ترميزه وشيء آخر لم يحصل له ذلك بعد.

فهل هناك من علاقة بين الانبثاق داخل الأنا والذي يتم وأؤكد على ذلك بكيفية لا تصارعية، لفكرة: «ما أجمل أن أصبح امرأة وهي تخضع للجماع»، وبين الفكرة التي أነع الهذيان من خلالها لما وصل إلى اكتماله، والتي مفادها أن الرجل يلزمه أن يصبح امرأة الإله الدائمة؟ إنه لمن الممكن بلا ريب، التقريب بين هذين الطرفين البروز الأول لهذه الفكرة التي خطرت بذهن شريبر وهو لا يزال سليمًا على ما يبدو - وبين الحالة النهائية للهذيان الذي يجعله، عندما يجد نفسه أمام شخص قدير وتربطه به علاقات جنسية دائمة، يجعله على حد تعبيره، يتموضع بصفته كائنًا مؤنثًا بالكامل. ففكرة البداية تبدو لنا حقًا بصفتها رؤيا استباقية للمضمون النهائي. لكن يلزمنا رغم ذلك ألا نغفل المراحل والأزمات التي جعلته ينتقل من فكرة جد عابرة إلى سلوك وخطاب جد هذائين. ليس هناك ما ينبئ مسبقًا بأن الآليات الفاعلة لديه هي متناسقة مع الآليات التي نتعامل معها عادة في العصابات. فكي يتم التوقف على ذلك، يجب البدء طبعًا بفهم ما يعنيه الكبت، أي بكونه مَبْنِيًا كظاهرة لغوية.

إن السؤال المطروح هنا في حالة شريبر هو معرفة ما إذا كنا بصدد آلية ذهانية خصيصًا، بمعنى آلية تخيلية، تنطلق من الرؤية الإستباقية الأولى للتماهي بالصورة الأنثوية والالتصاق بها، لتصل إلى ابتداء نسق كوني متكامل تنغمر الذات داخله بتخيلات التماهي الأنثوي.

إن ما أقوله، وقد يكون جد اصطناعي إلى حد ما، يدلكم جدًا على الوجهة التي يلزمنا انتحاءها كي نجد حلا لمسألتنا. وليس لنا من وسيلة لذلك ما عدا التماس وقعها في العنصر الوحيد في حوزتنا وهو النص بعينه، وهو خطاب ذات المريض. ولهذا فإني عملت في المرة السابقة على إعدادكم لما هو ضروري ولازم في توجيه تقصياتنا، والمتمثل في بنية هذا الخطاب بعينها.

لقد بدأت بالتفريق بين تنظيمات الكلام في حد ذاته. وإنكم لتذكرون بأنه في داخل ظاهرة الكلام، يمكننا ضم المستويات الثلاثة: الرمزي الذي يمثله الدال والتخيلي الذي يمثله المعنى والواقعي الذي هو الخطاب في بعده الدياكروني والذي يتم البوح به فعلاً. إن الذات تمتلك مادة دلالية متكاملة وهي اللسان الذي تتوفر عليه سواء كان لغة الأم أم لا. وتستعمل الذات هذه المادة كي تُبَلِّغ دالاتها بداخل مجال الواقع. فليس نفس الشيء أن يتم الاستحواذ على عقولنا بل ويتم أسرنا داخل دلالة ما أو أن نعبر عن هذه الدلالة داخل خطاب مفاده إبلاغها وجعلها متناغمة مع باقي الدلالات التي تم استقبالها بأشكال مختلفة. إن في كلمة «استقبال» ما يجعل من الخطاب خطاباً مشتركاً، خطاباً متفق عليه بالإجماع.

إن الخطاب مفهوم مركزي. وحتى بالنسبة لما نسميه بالموضوعية، أي بالنسبة للعالم الذي يضيف عليه العلم صبغة الموضوعية، فإن الخطاب أساسي وذلك لأن عالم العلم، وهو ما يغيب عادة عن أنظارنا، يرتكز بالأساس على عملية التواصل بحيث يتجسد في مداخلات علمية. ولنفترض أنكم أنجحتم أروع اختبار علمي، فإذا لم تقوموا بإيصاله لآخر بعدكم يعمل بتكراره فإنه يبقى عديم الجدوى. فعامل التواصل هذا هو الذي يطلعنا على أن عطاء ما قد تم إيصاله علمياً أم لا.

إنني عندما قدمت لكم تلك الخطاطة ذات المداخل الثلاثة، كنت قد موضعت العلاقات المختلفة التي يمكننا من خلالها تحليل خطاب الهذائي. فهذه الخطاطة ليست خريطة العالم، إنما هي الركيزة الأساسية لكل علاقة. ففي الاتجاه العمودي، هناك مستوى الذات والكلام وكذا أخروية الآخر في حد ذاتها. فنقطة المركز لوظيفة الكلام تكمن في ذاتية الآخر، بمعنى كون الآخر هو من بإمكانه أساساً، كما هو الحال لدى الذات، أن يُفحم أو يكذب. فعندما قلت لكم إنه من اللازم أن يتواجد بداخل هذا الآخر مجال الأشياء الواقعية فعلاً، فهذا يعني أن إدخال الواقع بداخل هذا الآخر هو دوماً حصيلة وظيفة الكلام. فلنكني يتم إرجاع أي شيء بخصوص الذات أو بخصوص الآخر إلى مرتكز في الواقعي، يجب أن يتواجد هناك شيء لا يخادع. إن الحصيلة الديالكتيكية للبنية المركزية التي تجعل من حديث ذات لذات أخرى، كلاماً يتضمن خداعاً، تكمن في أن هناك أيضاً شيء ما لا ينطوي على خداع.

وهذه الوظيفة، كما يمكنكم ملاحظته، يتم تفعيلها بطرق مختلفة تبعًا لاختلاف الرحاب الثقافية التي يتم فيها توظيف وظيفة الكلام الأبدية. وأنكم لتخطئون إذا ما ظننتم بأن نفس العناصر هي التي تتكفل في كل الرحاب بتفعيل هذه الظاهرة.

لنأخذ مثال أرسطو. إن كل ما يقوله لنا بليغ للغاية، إلا أن موقع العنصر غير المخادع لديه يختلف كلية عما هو عليه الحال لدينا. فأين هو موقع هذا العنصر لدينا يا ترى؟

فمهما يعتقد أولئك الذين يقتصرون على المظاهر في تفكيرهم وهم عادة من أصحاب العقول القوية، بل والأكثر وضعية من بينكم والأكثر تخلصًا من أي فكر ديني فإن تواجدكم في هذه الفترة بالذات من تطور العلوم الإنسانية، غير كافٍ لوحده ليجعلكم غير مدينين لما تم التعبير عنه بكل وضوح ودقة في إطار التأملات الديكارتية، والذي مفاده بأن الله هو من لا يمكنه خداعنا.

إن هذا لمن الصحة بمكان إلى درجة جعلت أينشتاين، وهو ذاك الشخص الذي يتمتع ببصيرة لا مثيل لها، لم يتوان عن تذكيرنا بذلك وهو بصدد تعرضه للنظام الرمزي الخاص بتخصصه. لقد قال إن الإله محتال، لكنه نزيه. إن الانطلاق من فكرة كون الواقعي غير قادر على الاحتيال علينا، هو شيء أساسي في بناء عالم العلم.

وبالرغم من هذا، فإني أعترف بأن الاستناد إلى الله الغير المخادع، باعتباره المبدأ الأوحى المقبول به، ينبني على النتائج الصادرة عن العلم نفسه. وهكذا لم تتم أبدًا ملاحظة أي شيء يمكنه أن يدلنا على وجود شيطان مخادع يختبئ في صلب الطبيعة. ومع ذلك فإن هذا الاستناد هو بمثابة اعتقاد كان لازماً للخطوات الأولى للعلم وضروريًا في إنشاء وتكوين العلوم التجريبية. إنه من البديهي حقًا لدينا الآن بأن المادة غير متحايلة، وأنها لا تعمل عنوة على إخفاق تجاربنا وعلى تحطيم آلاتنا وأدوات بحوثنا. فقد يحدث كل هذا، لكن إذا ما حدث فإننا لا نعتبر المادة هي مصدر الخطأ وإنما نكون نحن المخطئون. إن هذه الطفرة في التفكير لم تتشكل في طرفة عين وإنما تطلب تثبيتها كل فترات انتشار التقاليد اليهودية-النصرانية.

أما إن كانت نشأة العلم، مع ما تطلب تطوره من مثابرة وعناد وجرأة ليصل إلى ما هو عليه الآن، قد تمت في وسط هذه التقاليد، فذلك لأن هذه الأخيرة وضعت مبدأ وحيدًا في الأساس، ليس فقط في أساس الكون ولكن أيضًا في أساس الشرع. فبهذا المستوى تجد منبعها كل تلك المجادلات بين مؤيدي النزعة العقلانية والنزعة الإرادية والتي أرهقت وما تزال ترهق بالفقهاء حتى اليوم. ويمكن القول هكذا بأن معيار الخير والشر هو من قبيل ما يمكن أن نسميه بالإرادة الإلهية؟

على كل، إن راديكالية التفكير اليهودي-النصراني حول هذه النقطة هو ما سمح بهذه الخطوة الحاسمة، والتي تنطبق عليها حقاً كلمة «الإيمان»، والتي تقضي بأن هنالك شيئاً لا يخادع بخصوص أساس كل شيء. أما إن تم اختزال هذه الخطوة بكاملها في عملية الإيمان، فهذه مسألة أساسية. لنفكر بعض الشيء، وعالمنا على ما هو عليه من التقلب والسرعة، لما قد يحدث لنا إذا ما تبيننا بأن هناك، زيادة على البروتون والميزون وغيرهما من العناصر الأولية، عنصراً آخر لم ندرجه في حساباتنا من قبل، أي أن هناك عضواً زائداً في الآلية الذرية، أو أن هناك شخصاً يعمد إلى الكذب بخصوص أساس كل شيء. في هذه الحالة لن نبقى مبسوطين كما نحن عليه الآن.

أما بالنسبة لأرسطو، فالأمور تختلف كلية. فما الذي يؤمن له ما يؤكد وجوده في الطبيعة من عدم كذب وافتراء الآخر الذي هو بمثابة الواقعي؟ إن ما يؤمن له ذلك هو هذه الأشياء التي ترجع دوماً إلى محلها، وما هي إلا الأجرام السماوية. إن فكرة كون الأجرام السماوية غير قابلة للانجرار نحو الفساد والارتشاء لأنها من ماهية ربانية، هي فكرة خامرت الفكر المسيحي لمدة طويلة. خامرت التقاليد المسيحية الوسطوية التي ورثت هذا التفكير العتيق. ولا يتعلق الأمر هنا بالإرث السكولاستيكي فقط، ذلك لأن هذه الفكرة، إن أمكن القول، هي فكرة طبيعية لدى الإنسان، في حين نتخذ نحن منها موقفاً استثنائياً لكوننا نوقفنا كلية عن الاهتمام والاعتناء بما يدور في القبة السماوية. فحتى مرحلة جد متأخرة، كانت تتم البرهنة في كل الثقافات، وحتى تلك التي قدّم فيها علم الفلك مراقبات وبحوث جد متقدمة، على ما يتوفر عليه الاستناد إلى ما يدور في السماء من بصمة نفسية بصفته استناداً أساسياً. لقد خالفت ثقافتنا هذه القاعدة منذ أن وافقت، مؤخراً، على الأخذ بحرفية الموقف اليهودي-المسيحي. فحتى هذه اللحظة كان من المستحيل انتزاع فكر الفلاسفة وعلماء الدين، ومن بينهم علماء الفيزياء، من الاعتقاد في الماهية العليا للأدراج السماوية. وما القياس إلا البرهان المادي على ذلك. إنه في حد ذاته، شهادة على ما لا يخادع.

ليس هناك من بين الثقافات إلا ثقافتنا التي تبرز هذا الطابع الذي، في اعتقادي، يقتسمه كل من هم هنا، ما عدا أولئك الذين قد حصلت لهم معرفة في بعض عجائب علم الفلك، هذا الطابع الذي يتمثل في كوننا لا نفكر أبداً في الرجوع المنتظم للأفلاك والكواكب، ولا حتى في ظاهرة الكسوف. فكل هذا ليست له أية أهمية بالنسبة لنا إذ نعلم أن كل هذا يسير سيره بذاته وكفى.



فهناك فاصل شاسع، من جهة، بين ما يمكن تسميته كلمة لا أستعذبها: «عقلية» أناسٍ مثلنا، والذين يجدون ضمانه كل ما يحدث في الطبيعة في مبدأ بسيط، يكمن في كون الطبيعة غير قابلة للمكر بنا وخداعنا ويكمن أيضًا في تصورهم لشيء ما هنالك يضمن حقيقة الواقع والذي يؤكد عليه ديكارت من خلال فكرة إلهه الذي لا يخادع، ومن جهة أخرى، بين الموقف العادي والطبيعي والمشارك والذي يضع ضمانه الواقع في السماء أيًا كانت تصوراتنا لهذا الأخير.

إن هذا العرض الذي أقدمه الآن بين أيديكم له ارتباط وثيق بما نحن بصدد الحديث عنه. وهكذا نجدنا على مقربة من الفصل الأول من «مذكرات» الرئيس شربير والذي يتعلّق بمنظومة النجوم كمادة أساسية في صراعه ضد الاستمنا.

### 3

- قراءات من كتاب «مذكرات مريض بالأعصاب»، الفصل 1، ص 23-27.

بحسب هذه النظرية، كل واحد من أعصاب الذهن يمثل مجمل فردانية الإنسان الروحانية ويضم كامل الذكريات المسجلة به. تتميز هذه النظرية بصياغة جد مُحكمة لا يصعب الوقوف على مثل لها، كمرحلة من مراحل النقاش على الأقل، في المؤلفات العلمية المتداولة. فمن خلال إحدى آليات الخيال غير المتميزة، نجدنا هنا نلمس الرابط بين فكرة الروح وفكرة أبدية الانطباعات. إن بناء مفهوم الروح على ضرورة الاحتفاظ بالانطباعات الخيالية، يبدو جليًا هنا. ويمكنني القول إن ها هنا تكمن ركيزة الاعتقاد بخلود الروح، ولا أقول البرهنة عليه. فعندما يكون المرء بصدد تعيينه بنفسه، هناك شيء من غير الممكن اختزاله، بمعنى أنه من غير الممكن للفرد ألا يدرك وجوده، بل الأكثر من ذلك، ألا يحصل له انطباع بخصوص ديمومته. وحتى هذه النقطة، فإن مريضنا الهذائي لا يهذي أكثر من غالبية الناس.

- متابعة القراءة.

لسنا هنا ببعيدين عن عالم اسبينوزا من حيث كونه ينبنى على تواجد خاصيتي الفكر والمجال. وهذا التواجد يشكّل بعدًا مهمًا في تحديد الصفة التخيلية لبعض مراحل الفكر الفلسفي.

- متابعة القراءة.

سوف نرى في ما بعد لماذا انطلق شربير من فكرة الإله. إن هذا الانطلاق يرتبط لا

محالة بخطابه الأخير والذي عمل بداخله على تنظيم متكامل لهذيانه قصد إمدادنا إياه. إنكم ترونه منذ الآن متورطاً في المأزق التالي: من الذي سيجلب إلى ذاته من الأشعة أكثرها، أهو شريبر أم الإله الذي تربطه به هذه العلاقة الشهوية المستدامة؟ أهو شريبر الذي سيحظى بحب الإله إلى درجة تجعل حياته ووجوده في خطر، أم هو الإله الذي سيمتلك شريبر ثم يرمي به وكأنه منعدم القيمة؟ إنني هكذا أرسم لكم المسألة بطريقة مُسلية، لكن ليس هناك ما يدعو للفكاهة لأن المسألة تتعلق بنص هذيانٍ مريض.

هناك تباعد وتنافر، داخل خبرة شريبر الذاتية، بين الإله بصفته ما وراء الكون، وبين هذا الإله الذي له به في الواقع الحي، علاقات وكأنه جسم حي، «إله حي»، على حد تعبيره. أما إن كان هذا التناقض بين الحدين يبدو له جلياً، فهو ليس على مستوى المنطق الصوري. فمريضنا ليس بهذا المستوى، وهو بذلك لا يختلف عن عامة الناس. وهكذا ليس لتناقضات المنطق الصوري أكثر فعالية لدى شريبر منه لدينا نحن الذين نتقبل تعايش وتواجد الأنظمة الفكرية الأكثر تنافراً في أذهاننا. ليس هناك تناقض منطقي إذًا، إنما هو تناقض معاش ومحسوس، تم اختباره من جانب المريض بين الإله القريب من إله اسبينوزا والذي يعمل جاهداً على الحفاظ بهالة وبخطاظة تخيلية له، وبين الإله الذي يواظب على استدامة العلاقة الشبقية بشريبر الذي يشهد عنها باستمرار.

السؤال المطروح وغير الميتافيزيقي بالمرة، يتعلق بمعرفة ما يختبره بالفعل المريض الذهاني. ليس بإمكاننا حتى الآن الإجابة على هذا السؤال، بل إنه سؤال لا معنى له عندنا. إن عملنا ينحصر على التحديد البنيوي للخطاب الذي يشهد على العلاقات الشبقية التي تربط المريض بالإله الحي، هذا الإله الذي يكلمه من خلال الأشعة الربانية ومن خلال جملة من الهيئات والأطياف. إنه يتحدث إليه من خلال هذا اللسان الذي يمكن اعتباره مفككاً من منظور اللسان المشترك، إلا أن لسان شريبر هذا جد مُبْنين حول علاقات أكثر ركيزة إلى درجة جعلته يسميه بتعبير «اللسان المركزي».

- متابعة القراءة.

نقف هنا على بزوغ أحد المعتقدات القديمة والتي مفادها أن الله هو رب الشمس والمطر.

- متابعة القراءة.

من غير الممكن هنا عدم ملاحظة العلاقة التخيلية بالأشعة الربانية. وأظن أن فرويد قد أشار إلى ذلك بالحرف عندما أكد على وجود قطبين بخصوص الكبت. فمن جهة

يبدو وكأن شيئًا ما قد تم كبحه وإبعاده من دون شك، لكن شربير من جهة أخرى يبقى منجذبًا لما قد تم كبحه في السابق. فلا يمكننا عدم التعرف هنا على المماثلة الساطعة لهذه الدينامية مع الإحساس الذي عبّر عنه شربير وهو يحاول بُنيّة وتركيب خبرته.

لقد أشرت قبل حين إلى التنافر الذي اختبره شربير بخصوص ضرورتين يتطلبهما الحضور الإلهي: تلك التي تُبرر المحافظة على ديكور العالم الخارجي من حوله، وتلك التي تخص الإله كشريك يختبر فيه شربير تأرجح القوى الحية التي ستشكل بالنسبة له البعد الذي منه سيتألم وفيه يخفق. وهذا الفارق سيتم تجاوزه بواسطة تعبير شربير التالي: «ربما يتم التوصل إلى الحقيقة المتكاملة بكونها البعد الرابع أو بمثابة خط قُطري لا يخطر على بال إنسان وإن كان هذا الخط يقطع مجموع خطوط تماثله». وهكذا يجد شربير لنفسه مخرجًا، تمامًا كما يحصل في مجال الميتافيزيقا عندما يصعب التقريب بين فكرتين: فكرة الحرية وفكرة القدر مثلاً. على هذا المنوال، يكتب شربير بالقول إن هنالك بعدًا رابعًا وقُطرًا أو بالقول إنه يكفيننا الشد على قطبي السلسلة. فهذا الديالكتيك الذي يبدو واضحًا جدًا في كل خطاب، غير خاف عليكم.

- متابعة القراءة.

في آخر المطاف، لا تحصل للإله علاقة كاملة وحقيقية إلا مع الجثث. إن الإله لا يفهم شيئًا عن الأحياء، وجيروتة لا يتحكّم في الأشياء إلا من الخارج، وليس من الداخل. فهذه أفكار غير مقبولة في حد ذاتها ولا يتطلبها تلاحم النسق بالشكل الذي يتم لنا تصور هذا التلاحم.

سوف أرجع في المرة المقبلة إلى هذه النقطة بشيء من التوكيد. لكن لاحظوا أولاً بأن العلاقة الذهانية، في ذروة نموها، تتضمن إدخال ديالكتيك المخادعة الأساسي، بداخل بُعد أفقي مقابل لبعد العلاقة الحقّة. فمن الممكن لذات شربير أن تخاطب الآخر من حيث هو موضع اعتقاد أو خداع، لكن ها هنا وعلى مستوى تخيل متكبد منه، وهي السمة الأساسية للتخيّل، يحصل لديه هذا التطبيق المتواصل للخداع والذي يذهب إلى حد هدم وتخريب كل نظام يرتكز عليه العقل في حد ذاته. وهذا ما يجعل العالم ينقلب عند شربير إلى مِخيلة ترقى، في نظره، إلى ما هو أكثر يقينًا لديه. وهذه المِخيلة تتمثل في لعبة الخداع التي يواظب عليها، ليس مع آخر شبيه له، وإنما مع هذا الكائن الأول والضامن للواقع. وهذا ما سترقبونه ينمو ويتبلور بداخل خطاب المريض بالذات.

شربير نفسه لاحظ بكل وضوح بأن هذه المنظومات الفكرية القبليّة لم تُمكنه من

الاستعداد لهذه الخبرة الحية بإله لا متناهٍ. إنها أمور لم تخطر بباله قط قبل هذه الآونة. لقد كان في ما سبق، أكبر من ملحد. إنه كان لا مبالياً بوجود الإله أو بعدم وجوده.

أما بخصوص هذيان شريبر فإن الإله يحتل مكانة القطب المواجه لهوس العظمة لدى المريض، إلا أنه هنا بمثابة إله سجينٍ لعبته. إن هذيان شريبر يصبو فعلاً إلى تبيان أن الإله، لكونه يبغى الإستحواذ على قواه وتحويله إلى فضالة وإلى نفاية وإلى جيفة، حتى يصبح هكذا موضع مصب كل عمليات التدمير والتخريب التي سمح لمكونات عالمه البيئي إنجازها بحق شريبر، هو في الحقيقة سجين لعبته. لذا فإن أكبر خطر يتعرض له الإله يكمن في آخر المطاف في عشقه اللامتناهي لشخص شريبر.

وسنعمل لاحقاً على بنية علاقة ما يضمن استقرار الواقع في صلب الآخر، أي ما يضمن علاقة وجود وحضور عالم الإله المستقر بشريبر بصفته واقعاً مجسماً وجسداً مفصلاً. وسنرى، باعتمادنا بعض المراجع المستقاة من أدبيات التحليل النفسي، بأن جزءاً كبيراً من هوامات شريبر ومن هذائه ومن منظومة خوارقه، مكوّنة من عناصر يتم التعرف بجلاء من خلالها على ما يعادلها من أجزاء وأعضاء جسدية شتى. فسنرى مثلاً ما قد يعادل سلسلة الأقرام على مستوى جسد شريبر. أما محور كل هذه الظواهر فهو القانون الذي هو مختزل بالكامل هنا على مستوى التخيلي. وأمثلة على هذا المستوى هنا (على الخطاطة) بالخط العمودي لأنه عبارة عن قطر معاكس لاتجاه العلاقة بين ذاتين، وهو خط اتجاه الكلام بما لهذا الأخير من فعالية.

وفي الحصّة القادمة سنعمل على مواصلة تحليلنا هذا الذي لم نتجاوز استهلاله الآن.

14 سبتمبر / أيلول 1955

- إضافة -

الحصّة اللاحقة: خطاب المنضدة.

لقد تبين لي أنكم قابلتم في الحصّة الماضية صعوبة قد ترجع إلى ما يشبه عدم التوازي بين خطابي وبين قراءة نصوص الرئيس شريبر الشيقة. ولقد دفعتني ملاحظة هذه الصعوبة التقنية ألا أطمئن بكل سهولة وألا أكتفي مستقبلاً بقراءة نص ما والتعليق عليه بالشكل المألوف. لقد ظننت أن من الممكن قراءة النص من أوله إلى آخره واستخلاص

العناصر التي قد تساعدكم على التقدم في اقتحام بنيتة. إلا أن هذه التجربة أثبتت أنه يلزمني أن أتصرف بطريقة مغايرة وأن أعمد إلى اختيار النصوص قبل قراءتها أمامكم.

إن هذه الملاحظة المنهجية إضافة إلى كوني لم أكن متحمسًا لتقديم سيمينار اليوم ما عدا اشتياقي لرؤيتكم - اضطررتني إلى أن أقرأ عليكم نصًا يتعلّق بما نحن بصدده، نصًا كتبه في زمن ليس بالبعيد ولم يُنشر بعد. إنه يتعلّق بخطاب ألقينته بمصحة الدكتور هوف للطب النفسي بفيينا، حول الموضوع التالي: «معنى الرجوع إلى فرويد في التحليل النفسي». كان الهدف من هذا الخطاب أن أجعلهم يطلعون على مسار الحركة الباريسية في التحليل النفسي وبالخصوص على الأسلوب والاتجاه الذي ينحوه تعليمنا.

لقد قدّمتُ هذا الخطاب في ظروف طغى عليها طابع الاسترجال كما هو الحال بالنسبة لخطاباتي بينكم هنا، وربما أكثر. ففي حين أعمل عادة على تحضير خطاباتي هذه، كان موضوع خطابي هناك قد بدا لي على قدر من العمومية مما جعلني أحبذ التناغم مع مستمعي. وسألقي عليكم الآن ما أعدت كتابته من هذا الخطاب بشكل أمين، وبطريقة تحافظ على ما تخلّله من استرجال. ولقد اضطررت إلى الزيادة في بعض الفقرات وإضافة بعض الاعتبارات التي أدخلتها أثناء جلسة لاحقة مصغرة جمععتني ببعض من المحلّلين الممارسين الذين حضروا في الجلسة السابقة. لقد حدّثتهم في قضية تقنية تخصّ مسألة التأويل بصفة عامة. ولقد نال الموضوع إعجابهم للوهلة الأولى مما يدل على أنه بالإمكان ربط الحوار في كل الأحوال.

سأحاول قدر المستطاع أن أقرأ على مسامعكم هذا النص محافظًا على الصيغة الكلامية التي حاولتُ الإبقاء عليها كتابيًا والتي أتمنى أن تحظى بانتباهكم أكثر مما حظيت به القراءات التي قدّمتها لكم في الحصة السابقة.

أثير انتباهكم، وإن كان ذلك فقط من أجل شحذ حبكم للاستطلاع، بأن حادثة يكتنفها قدر من الغرابة، حصلت لي وأنا بصدد إلقاء خطابي. وهي حادثة من غير الممكن استعادتها هنا، وإلا بصيغة مصطنعة تساعد على ربطها بالنص، نظرًا لافتقادنا هنا للمواد التي أدت إلى حدوثها أصلًا.

لقد كان أمامي هناك ما يشبه منضدة، كانت أكثر إتقانًا من هذه التي هي أمامي الآن. وفي لحظة أخذ الاهتمام بتناقص، اهتمام المستمعين وكذلك اهتمامي بالذات. فلم تتوان هذه المنضدة من المجيء لنجدتي، وبطريقة جد غريبة، مقارنة مع ما سمعناه مؤخرًا من أحد أصدقائي القدامى في جامعة السوربون حيث حدث له أن رأى الرسم

المطرز على ستار مكتبه وهو ينقلب إلى صورة قرن وحيد القرن، وفي النهاية إلى قرنيط. وهكذا، فلقد انطلقت هذه المنضدة في الحديث إلى الدرجة أصبح من الصعب علي استرداد حقي في الكلام. وحتماً، لقد كان لهذا الحدث أن أدخل نوعاً من اختلال التوازن في تحضير وإعداد خطابي.

- قراءة المقال الذي نُشر في مؤلف لاكان: «كتابات»، ص 401-463، تحت عنوان «المسألة الفرويدية».

21 يناير / كانون الثاني 1955

## الظاهرة الذهانية وآلياتها

- اليقين والواقع
- شربير ليس شاعرًا
- مفهوم الدفاع
- التكثيف والكبت
- الإنكار والإلغاء

من المستحسن ألا نترك أفقنا يتقلص. لهذا أود اليوم أن أذكركم، ليس فقط بما أقصده عمومًا بخصوص حالة شربير، وإنما أيضًا بالمضمون المركزي لهذه المحاضرات. فعندما نواصل السير، خطوة خطوة، لمدة من الزمن، تستوقفني دومًا بعض الجدران في آخر المطاف. لكن بما أنني أقودكم إلى بعض الأمكنة الوعرة، فلا بأس من إبداء بعض من التشدد في طلب الدقة أكثر مما هو معهود في مرافق وأوساط أخرى موازية. يبدو لي إذاً أنه من الضروري تذكيركم بالمشروع الذي يؤطر مسيرتنا هذه.

سيلزمني التعبير عن مضمون هذا السيمينار بكيفيات مختلفة تتقاطع في ما بينها ثم ترجع كلها إلى نقطة الانطلاق. فيمكنني أن أقول لكم منذ البداية بأن تواجدي هنا هو من أجل تذكيركم بأنه من المجدي أخذ خبرتنا في الاعتبار وبأن كونكم محللين نفسانيين لا يعفيكم من أن تكونوا أذكياء ومرهفي الحس. فلا يكفي أن تعطى لكم بعض المفاتيح حتى تتخذوها ذريعة للكف عن التفكير وتلوذوا بها كحُجّة للاكتفاء، تبعًا للميل العام لدى كل البشر، بترك الأشياء على حالها. هناك كيفيات معينة تم من

خلالها استعمال مفاهيم كاللاشعور والنزوة والعلاقة ما قبل-أوديبية والدفاع، وهي  
كيفية هُما الامتناع عن استخلاص أي نتائج فعلية من هذه المفاهيم واعتبار أن ذلك  
لا يهم إلا الآخرين ولا مساس له بعمق علاقتكم بالعالم. فأنتم كمحللين نفسانيين لستم  
ملزمين، اللهم إلا إذا ما حفزتم أنفسكم لذلك بعض الشيء، بالتفكير بأن العالم ليس  
هو كما يدركه عامة الناس وإنما هو خاضع لتلك الآليات المفترض أنكم على علم بها.  
أما الآن فالأمر لا يعني، وأرجو ألا تخطئوا في ذلك، بأنني سأشرح في ميتافيزيقا  
الاكتشاف الفرويدي وأن أستخلص النتائج التي يتضمنها بخصوص الكائن بمعناه  
الأعم. فليس ها هنا مقالي. قد تكون في ذلك فائدة، إلا أنني أعتقد بأنه من المستحسن  
أن تترك ذلك لآخرين غيرنا وأن نبحث هنا في ما يهدينا إلى هذا الاكتشاف. فلا تظنوا أنه  
من المحرم عليكم التطلع نحو هذا الاتجاه، إذ إنكم لن تخسروا شيئاً بتساؤلناكم عن  
الوضعية الإنسانية كما استجلاها لنا الاكتشاف الفرويدي. إلا أن هذا التحري ليس هو  
الأهم ولا الأساسي. ذلك أن هذه الميتافيزيقا تتساقط من أعلى على رؤوسكم. في حين  
يمكن وضع ثقتنا الكاملة في الأشياء كما تبدو لنا مُبَيَّنَة من خلال الاكتشاف الفرويدي.  
أما هذه الميتافيزيقا فهي هنا سبقاً وأنتم بداخلها.

ليس من دون سبب أن تم حدوث الاكتشاف الفرويدي في أوقاتنا هذه وأن تكونوا،  
نظراً للسلسلة من الصدف الغامضة، أنتم من تحملونه الآن على عاتقكم. لذا فالميتافيزيقا  
المعنية هنا يمكن إدماجها داخل علاقة الإنسان بالنظام الرمزي. إنكم تغوصون في هذه  
العلاقة على مستوى يتجاوز كثيراً خبرتكم كتقنيين وإننا، كما نبهتكم إلى ذلك مراراً،  
نقف كذلك على وجودها وآثارها من خلال مذاهب وتساؤلات فكرية محاذية للتحليل  
النفسى. أما أنتم فإنكم تقنيون. إنكم تقنيون خبراء بأمور تنخرط داخل هذا الاكتشاف.  
وبما أن تقنيكم هذه تتبلور بداخل الكلام، فإن العالم الذي تتحركون داخله لمزاولة  
خبرتكم يتعمق في هذا المنحى. فلنحاول على الأقل من تكوين نظرة صحيحة عن  
بنيته.

فعلى هذا الطلب الملح يجب مرّعي البسيط الذي يتقدم من الذات نحو الآخر.  
وبطريقة معينة يتقدم أيضاً من الرمزي نحو الواقعي ومن الذات إلى الأنا ثم إلى الجسد.  
وفي الاتجاه المعاكس يتقدم نحو الآخر الأكبر، آخر البيئذاتية، هذا الآخر الذي لا  
تدركونه كذات قادرة على الكذب وإنما تدركونه بكونه ثابتاً دائماً في مكانه. إنه الآخر  
المتمثل في الأفلاك السماوية، أو إن شئتم، إنه النظام الثابت للعالم وللموضوع. وبين



هذا وذاك، هناك الكلام بمراحله الثلاث؛ الدال والدلالة ثم الخطاب. فهذا ليس نظاماً للعالم، إنما هو نظام يقود توجهنا أثناء خبرتنا. فهي خبرة مبنية على هذه الشاكلة وبداخلها يمكننا موضعة وتحديد مختلف المظاهر التي نتعامل معها. إننا لن نفهم شيئاً بصدد هذه المظاهر إن لم تأخذوا هذه البنية مأخذ الجد.

فمسألة الجد هذه، هي طبعاً في صلب القضية التي نحن بصددها. إن ما يميز الشخص العادي هو كونه لا يكثر كثيراً بعدد من الوقائع التي يعترف بوجودها. وأنتم كذلك محاطون بشتى الوقائع التي لا ترتابون فيها وإن كان بعضها مهدداً لكم، إلا أنكم لا تأخذون ذلك مأخذ بتأناً لأنكم تعتقدون - كما يقول العنوان الثانوي لأحد كتب بول كلوديل Paul Claudel بأن «الأسوأ ليس دائماً حاصل بالتأكيد»، وتبقون هكذا في حالة وسط، إلا أنها أساسية لأن ما هو أساسي يتمثل في حالة إحساس سعيد بعدم اليقين، إحساس يُمكنكم من حياة طيبة بما فيه الكفاية. ومما لا شك فيه، فإن اليقين هو ما يكاد ينعدم لدى الشخص العادي. وإذا ما حصل أن تساءل بخصوصه فإنه يدرك لا محالة بأن هذا اليقين مرتبط أشد الارتباط لديه بفعل هو بصدد الانخراط فيه. إنني لن أترسل في هذا الموضوع بحيث أننا لسنا هنا بصدد تكوين منظور سيكولوجي أو فيزيولوجي لمن هو أقرب المقربين لنا. إننا نعمل على التوصل إليه، كما يحصل دوماً، بكيفية التفافية وذلك عن طريق أبعد الأبعدين عنا وهو هنا اليوم شريبر المجنون.

## 1

لنبق حذرين إلى حد ما وسرى بأن شريبر يقتسم مع المجانين الآخرين سمة ستوقفون عليها دائماً في حصادكم للمعطيات العيادية الأكثر مباشرة ولهذا السبب بالضبط أعمل على تقديم حالات مرضى أمامكم. إن النفسانيين، من جرأ تخليلهم شبه الكلي عن مخالطة المجانين، يطرحون سؤالاً يتعلّق بمعرفة ما يجعل المجنون يؤمن بواقعية هلوسته. لكن رغم تبيينهم أن سؤالاً من هذا القبيل غير موافق، نراهم يواصلون إتعاب أمزجتهم بالبحث عن منشأ لهذا الإيمان. إلا أنه من الأولى بهم تحديد ماهية هذا الإيمان بحيث إن المجنون، في الحقيقة، لا يؤمن بواقعية هذيانه.

هناك آلاف الأمثلة على ذلك، لكنني لن أستفيض اليوم في عرضها لأنني أريد أن أبقى في مواجهة نص شريبر المجنون. وعلى كل، فإن هذه المسألة هي في متناول

حتى من ليسوا أطباء نفسانيين. لقد واتاني الحظ في هذه الأيام كي أفتح «فينومينولوجيا الإدراك» لكتابه موريس ميرلوبونتي، حول موضوع «الشيء والعالم الطبيعي». أحثكم على قراءته حيث ستجدون ملاحظات رائعة حول هذا الموضوع، إذ إن أسهل ما يمكن الحصول عليه من شخص ما، هو اعترافه بأن ما هو بصدد سماعه، لم يسمعه أحد غيره، فيقول آنذاك: «أي نعم، إلا أنني سمعت ذلك لوحدي». إن الواقع ليس هو موضوع الاختلاف والتساؤل. فالمريض يقرُّ بكل ما في وسعه من التفاتات تفسيرية بأن هذه الظاهرة هي من نمط مغاير لما هو واقعي. إنه يعلم بأن واقعية هذه الظواهر ليست محققة إلى درجة قد تجعله يعترف بعدم واقعيته.

وبخلاف الشخص العادي الذي يشكلُ الواقعُ مرفأً بالنسبة له، فإن المريض الذهاني، انطلاقاً من لحظة الهلوسة وحتى فترة تأويلها، يبقى على يقين بأن ما يتعلّق به الأمر بهذا الشأن يخصه هو. فالأمر لا يتعلّق بواقعية الشيء لديه وإنما بيقينه به. وحتى عندما يتحدّث ليقول إن ما يختبره ليس من قبيل الواقع، فإن هذا القول لا يزحزح من يقينه بأن الأمر يتعلّق به وحده. إنه يقين مطلق. أما طبيعة ما له به يقين فيمكن أن يبقى في حالة لبس كامل داخل السلسلة التي قد تبدأ بسوء النية وتنتهي بحسنها. إلا أن محصول ذلك عنده ينحصر في دلالة لا يمكن زحزحتها. فهذا ما ينتج عنه ما تمت تسميته، خطأ أم صواباً، بالظاهرة الأولية وكذلك بالإيمان الهذاني عندما يصل إلى حالة أكثر تطوراً. يمكنكم الحصول على مثال لذلك بتصفّحكم للملخص الرائع الذي أعطانا إيّاه فرويد عن كتاب شريبر عندما كان يقوم في الوقت نفسه بتحليل هذا الكتاب. فمن خلال تحليل فرويد، يمكن التوقف على هذه المسألة وعلى سمتها الخاصّة.

إن هناك عنصراً مركزياً في هذيان شريبر، عنصراً يمكن اعتباره مُنطلقاً في التركيبة التي كوّنوها هذا المريض عن التحوّل الذي طرأ على العالم في هذائه. فهو ما سماه «قتل الأرواح». إلا أن شريبر نفسه يقدّم هذا العنصر على أنه مُلغز للغاية. حقاً، لقد تم حذف الفصل الثالث من «المذكرات»، وهو الفصل الذي يقدّم الأدلة على مرضه العصبي ويتعرض فيه لقضية «قتل الأرواح». إننا نعلم أن هذا الفصل يتضمّن ملاحظات تتعلّق بعائلة شريبر، كان من الممكن أن تنيرنا في فهم منشأ هذائه وعلاقة هذه النشأة بأبيه أو بأخيه أو بأي فرد من أقربائه، وفي فهم ما نسميه عادة بعوالم التماهي ذات الدلالة. إلا أن هذا الحذف لا يستحق، على كل حال، أن نتحدّث عليه حقاً، ذلك أن كثرة التفصيلات والدقائق قد تصد، في بعض الأحيان، عن رؤية بعض السمات التخيلية الأساسية.

فالأساسي ليس هو أننا افتقدنا، بسبب هذا الحذف، مناسبة لفهم هذه الخبرة العاطفية أو تلك، بخصوص أفراد أسرته، ولكن الأساسي هو أن المريض يعبر عن تلك الخبرة وإن كان لا يفهمها بالتحديد. فهو يميزها كالحظة حاسمة وفاصلة في اتجاه هذا العالم الجديد الذي انخرط فيه. إن المريض يمدنا أيضًا بتقارير عن مختلف العلاقات التي تم إعطاؤه تدريجيًا لمحات عن إمكانية حدوثها داخل هذا العالم الجديد. فهو يعتبر مسألة قتل الأرواح بمثابة حاصل لا بد منه، إلا أن هذه المسألة في حد ذاتها، تتسم لديه، مع ذلك، بصفة ملغزة.

فماذا تنطوي عليه يا ترى فكرة قتل الأرواح؟ أما من ناحية أخرى فإن معرفة التفريق بين النفس وبين كل ما يرتبط بها ليست في متناول الجميع، وإنما هي في متناول هذا الهذائي مع ما يكتنف ذلك من يقين يعطي لشهادته طابعًا متميزًا.

يلزمنا إذا التوقف عند هذه الأشياء وألا ننسى الطابع المميز لها إن أردنا فهم حقيقة ما يحدث له، وألا نتوخي بكل بساطة، مستعينين ببعض الكلمات الأساسية أو بهذا التضاد بين الواقعية واليقين، التخلي ورفض الأيدي عن ظاهرة الحمق. فهذا اليقين الهذائي، يلزمكم العمل على تفقده أينما كان، وستدركون آنذاك إلى أي حد مثلًا تختلف ظاهرة الحسد عند تواجدها لدى شخص عادي عنها لما تتواجد لدى هذائي. فليس من الضروري أن أذكركم مطولًا بالطابع المضحك، بل والمسلي، الذي يكتنف النمط العادي للحسد والذي يمكن القول إنه يرفض اليقين بكل تلقائية وأيًا كانت الوقائع الطارئة. إن هذا يطابق قصة ذاك الحسود الذي يقتفي خطوات زوجته حتى باب الغرفة التي تنزوي بها مع عشيقها. إنها قصة تتنافر بما فيه الكفاية مع موقف الهذائي الذي يعفي نفسه من كل مرجعية واقعية.

فالموتخى مما سبق هو أن يوحى لكم بقدر من الحيلة والحذر عندما يتم تحويل آليات تخص السوء، كالإسقاط مثلًا، لتفسير منشأ الحسد الهذائي. إلا أنكم تقرّون بأن هذا النوع من التعميم أصبح شيئًا معتادًا. إنه ليكفي قراءة نص فرويد حول الرئيس شريبر لنراه - وإن لم يكن لديه الوقت الكافي لعرض هذه القضية في كل أبعادها بين كل المخاطر التي تترتب عن استعمال مفهوم الإسقاط في تفسير الهذات ومنشأها. والأجدي من ذلك فإن الهذائي، كلما صعد درجة في سلم الهذات، كلما زاد يقينه بالأشياء التي يتم اعتبارها لا واقعية. وهذا ما يفرق بين العظام والخبل المبكر. إن الهذيان يربط بين هذه الأشياء ويُرْكَبها باستفاضة تشكل حقًا إحدى السمات العيادية للعظام

والتي يلزم عدم إهمالها وإن كانت من بين السمات الأكثر ضخامة وبروزًا. إن التناجات الخطابية التي تميّز مجال العظّامات تزدهر في أغلب الأحيان على شاكله عطاءات أدبية وإن كان معنى كلمة أدبية لا يفوق كونها مجرد أوراق مغطاة بالكتابة. ولتلاحظوا أن هذا الإجراء يخدم الحفاظ على وحدة الهذّاءات التي تم عزلها ربما بكيفية متسرّعة بوصفها عظّامية عن التكوينات المسماة فصّامية في التصنيفات الكلاسيكية.

إلا أنه من المجدي أن تدروا هنا ما ينقص المجنون وإن كان كاتبًا، وكذلك ما ينقص الرئيس شريير وإن قدّم لنا مؤلفًا جدّ خلاب لكونه ذا طابع مغلق وممتلئ ومكتمل.

فالعالم الذي يصفه لنا شريير هو عالم مترابط وفقًا لمنظوره الذي تعالى إليه بعد فترة العرّض المبهّم الذي أصاب حياته باضطراب عميق ومضني ومؤلم. فبحسب هذا المنظور الذي يوفّر له نوعًا من السيطرة على ذهانه، يجد فيه نفسه وكأنه الموازي والمقابل الأنثوي لله. وانطلاقًا من هنا يصبح كل شيء مفهومًا ومُرتبًا. والأكثر من ذلك فإن كل ما يخصّ البشرية يصبح منظّمًا ومرتبًا لكونه أصبح يلعب دور الوسيط بين إنسانية أمست لديه مهددة بالانقراض وبين السلطة الربّانية التي أصبحت له بها روابط جدّ خاصة. فلقد تمت تهدئة كل شيء أثناء عملية المصالحة هذه التي حدّدت وضعيّة شريير كامرأة للإله. إن علاقته بالإله، كما يحدثنا عنها، تبدو غنيّة ومعقدة. إلا أننا نفاجأ بكوننا لا نقف في كتابه، على أدنى إشارة من شأنها أن تفيدنا بأن هناك فعلاً علاقة بين كائنين.

ومن دون اللجوء إلى المقارنة بأحد المتصوّفة الكبار - وإلا سيكون ذلك غير متناغم مع نصّ كهذا الذي بين أيدينا - افتحوا على كلّ، إن كانت هذه المحاولة قد تسليكم، افتحوا كتابات سان جان دو لا كروا Saint Jean de la Croix. فهو أيضًا من خلال خبرته في صعود الروح، نجده يتموضع في حالة من الاستقبال والهيبة. ولقد ذهب إلى حدّ القول بزواج الروح بالوجود الإلهي. إلا أنه ليس هناك على الإطلاق أي شيء تشترك فيه النبرة التي أعطيت لنا من كلا الجانبين. وبإمكانكم أيضًا ملاحظة هذا الفرق حتى عندما تكونون بصدد أبسط الشهادات حول خبرة دينية أصيلة. ولنقل إن الخطاب الطويل الذي يشهد به شريير عما عزم على تقبله في الأخير كحل لإشكاليته، لا يعطي إحساسًا بتجربة متميزة قد تكون الذات منخرطة فيها. إن خطابه عبارة عن شهادة جدّ مُشياء.

فماذا يتعلّق الأمر داخل شهادات الهذائين هذه؟ سوف لن نقول إن المجنون

هو شخص في غنى عن اعتراف الآخر به. إن شربير عندما ألف كتابه الضخم، إنما فعل ذلك لكي لا يجهد أحد ما عاناه وما خبره ولكي يتبين العلماء، إن أرادوا، تواجد الأعصاب الأنثوية التي التحقت تدريجيًا بجسده ويلاحظوا، بموضوعية، العلاقة الفريدة التي حظي بها مع الواقع الإلهي. فكل هذا العمل، إنما هو بمثابة جهد من قبله حتى يحصل الاعتراف به. إلا أن هناك سؤالًا يبقى عالقًا ما دام الأمر يتعلّق بخطاب منشور كتابيًا. وهذا السؤال يخص معنى الحاجة للاعتراف لدى هذا الشخص المنعزل جدًّا من جراء خبرته للحمق. إن المجنون يبدو لأول وهلة وكأنه بغير حاجة للاعتراف به. إلا أن اكتفائه بعالمه الخاصّ أو التفهم الذاتي الذي يميزه، تتخلله بعض التناقضات. يمكن إجمال موقفنا من خطاب شربير كما تمت معرفتنا به، بالقول بأن شربير كاتبٌ من دون شك، إلا أنه ليس شاعرًا. يمكن الحديث عن شاعرية كتابية ما، كلما تمكّنت هذه الكتابة من إيلاجنا في عالم مخالف لعالمنا، وكلما جعلت من تواجد كائني ما أو من بروز علاقة أساسية وكأنهما لنا ومنا. إن الكتابة الشاعرية تجعلنا غير قادرين على إنكار أصالة التجربة التي عاشها سان جان دو لا كروا أو بروسست أو جيرار دو نيرفال. فالشاعرية تكمن في ابتكار ذاتٍ تحمل على عاتقها نظامًا جديدًا للعلاقة الرمزية مع العالم. وليس في مذكرات شربير ما يُمثّل إلى ذلك بصلية.

فماذا يمكننا قوله عن الهذائي إذاً في آخر المطاف؟ هل هو وحيد؟ إننا لا نعتقد ذلك، لأنه مسكون بشتى الموجودات غير المحدّدة فعلاً، إلا أن طابعها الدلالي هو محقق ومعلوم، وهو أيضًا بمثابة معطى أولي، ويحظى ترتيبه بتنظيم أكبر تبعًا لنمو الهذيان. فنرى شربير عرضة للاغتصاب وعرضة لتحريكه كدمية وعرضة لتغيير ملامحه وعرضة للكلام عنه بكل الكيفيات الساقطة. وبتعبير آخر، إننا نراه عرضة لتوتر شديد جدًّا. إقرأوا كلام شربير حول ما يسميه «طيور السماء» وزقزقتها. فهذا ما يتعلّق به الأمر حقًا، إذ يجد نفسه عرضة لمظاهر طائرية شتى. وهذا ما أوحى له بكتابة هذا المؤلف الضخم الذي يضم نحو خمسمائة صفحة والذي هو نتاج بناء متواصل وصبور، اعتمده كحلٍّ لتجربته الداخلية وإجابة عنها.

إن الشك بصدد ما ترمي إليه الدلالة يحصل لدى المريض في لحظة معينة منذ البداية. أما وإن كانت الدلالة تومئ إلى شيء ما، فهذا ما لا يشك فيه أبدًا. ولدى شخص من فصيلة شربير، فإن الأشياء تمضي إلى حد يصبح فيه العالم بأكمله ملفوفًا بداخل هذه الدلالة هذا، وبكيفية تجعلنا نقول إن شربير، بدلًا من أن يكون وحيدًا، فإنه يتواجد في

كل ما يحيط به بشكل أو بآخر. وعلى النقيض، فإن كل ما يخلقه داخل هذه الدلالات يبقى خاليًا من ذاته هو. وهذا ما يبرزه بالف كيفية وخاصة عندما يلاحظ بأن الله، وهو مخاطبه المتخيل، لا يفهم شيئًا لما يخالج الأفئدة ولا بما يتعلّق بالكائنات الحيّة وذلك لأنه لم يحصل لهذا الإله أن يتعامل إلا مع ظلال أجساد ميتة أو جثث خامدة. وهكذا يكون عالم شريبر قد تحوّل إلى تركيبة هوائية مكونة من أشباح رجال صنّعوا بارتجال وبلا مبالاة. (Baclès à la six - quatre - deux) بحسب الترجمة الفرنسية.

2

وانطلاقًا من منظور التحليل النفسي، تُفتح أمامنا مسالك عدة لفهم تركيبة كهذه عندما يتمّ حصولها. أما ما تم التعرف عليه في التحليل حتى الآن، فيتعلّق بالجوانب السهلة ويأتي في مقدّمتها مفهوم الدفاع الذي تم إدخاله في إطار التحليل منذ البداية. أثناءها تم اعتبار الهذيان كعملية دفاعية للذات. وبالطريقة نفسها تم تفسير العصابات كذلك. إنكم لتعلمون إلى أي حد أؤكد على الطابع الناقص والمُجازف لهذا التفسير الذي يؤدي إلى شتى التدخّلات المتسرّعة والمضرة والتي أصبح من الصعب التخلّي عنها كما تعلمون أيضًا. فمفهوم الدفاع هذا يتعلّق بشيء من الممكن تشيئته، مما يجعل هذا المفهوم على هذه الدرجة من الإلحاح ومن الإغواء في مجالنا. فبما أن المريض في حالة دفاع كما يقال، فلنُعنّه على أن يفهم بأنه لا يقوم إلا بالدفاع عن نفسه ولنُبيّن له كذلك الشيء الذي يقاوم ضده. إلا أنكم عندما تندفعون في هذا المنحى، تجدون أنفسكم أمام مخاطر عدة، وفي مقدّمتها تخليكم عن المسار الرئيس الذي يتوجب على تدخلكم انتحاره. لذا يلزمكم دومًا وبكل حزم تحديد النظام الذي يتمظهر فيه الدفاع.

لنفترض أن هذا الدفاع يتمظهر على مستوى الرمزي وقد يصبح بإمكانكم استجلاؤه بصفته كلامًا بالمعنى المملوء، أي بوصفه يخص الدال والمدلول لدى الذات. فإذا ما عرض المريض على مسامعكم كِلا الدال والمدلول، فيمكنكم آنذاك أن تندخلوا لتبينوا له النقاء هذا الدال بذاك المدلول. لكن لا تفعلوا ذلك إلا عندما يتواجد الاثنان بداخل خطابه. أما إذا لم تحصلوا على الاثنين معًا بداخل قوله ووقع لديكم إحساس بأن ذات المريض تقاوم شيئًا ترونه أنتم ولا يراه هو، بمعنى أنكم ترون بكيفية جلية بأن المريض يخطئ في حق الواقع، فقد يصبح مفهوم الدفاع آنذاك غير كافٍ بناتًا كي تدفعوا بذات المريض في مواجهة هذا الواقع.

تذكروا ما قلته لكم في وقت سابق عن الملاحظة الجميلة التي قدمها كريس Kriss بخصوص ذلك الشخص المهموم بفكرة كونه متجلاً لأفكار غيره وبالذنب المترتب عن هذه السرقة الأدبية المفترضة. لقد اعتبر كريس تدخله أثناء التحليل عبقرياً اعتماداً على مفهوم الدفاع. وهكذا لم يبق بين أيدينا إلا مفهوم الدفاع هذا. فيما أن الأنا ملزم بالمقاومة على ثلاث جبهات، جبهة اللاشعور وجبهة الأنا الأعلى وجبهة العالم الخارجي، فلقد ظن أنه يجوز التأثير على المريض من على إحدى هذه الجبهات.

فلما عاود هذا الشخص الإشارة إلى كتاب أحد زملائه زاعماً أنه كرر عملية الانتحال مرة أخرى، سمح المحلل لنفسه بقراءة الكتاب المفترض انتحاله. وعندما تبين له أن هذا الزميل لم يُقدم في كتابه ما ينم عن ابتكار قد يدعو للانتحال، لم يتوان كريس عن التصريح بذلك للمريض إذ أصبح من المعتاد اعتبار تدخل من هذا القبيل جزءاً لا يتجزأ من التحليل. وبهذا المنحى يجد المحلل نفسه يتصرف بقدر فائق من الانقياد والعماء. وما تقدمه كبرهان على صدق تأويلنا هذا، هو كون المريض قد أتى إلى الجلسة اللاحقة، بائحاً للمحلل بأنه قصد تَوّاً بعد الجلسة، مطعماً مجاوراً للعيادة، تناول فيه أكلته المفضلة التي تتكوّن من أمخخ طرية. وبما أن تصرف المريض هذا قد أتى ردّاً على تدخل المحلل فلا بد أن هذا الأخير قد ابتهج بذلك الرد رغم مغبته.

لكن ماذا يعني كل هذا؟ كل ما يعنيه هو أن المريض لم يفهم بتاتاً ما تعلق به الأمر، ولم يفهم أيضاً قيمة ما أتى به كتصرف موجه في الحقيقة إلى المحلل. وهذا ما قد يجعلنا الآن لا نرى أين يكمن التقدّم الذي تم افتراض تحقيقه في التحليل. لقد وضع كريس حقاً أصبغه على الزر الصائب، إلا أنه من غير الكافي بتاتاً النقر على زر لائق. ذلك أن ذات المريض اندفعت ها هنا وبكل بساطة في عملية تفعيل Acting out. وأنا أوافق على كون التفعيل معادلاً لظاهرة هوائية من نوع هذائي، تنطلق عندما تقومون كمحللين بالترميز بتسرع، أي عندما تعملون على مقارنة أمر ما فقط على مستوى الواقع وليس بداخل المجال الرمزي. أما اقتراب مسألة الانتحال هذه من داخل المجال الرمزي، فيقتضي من المحلل ومنذ البداية، التركيز على فكرة أن لا وجود فعلاً لهذا الانتحال، إذ ليس هناك من ميزة رمزية له. فالسؤال المطروح هنا إذاً هو: إذا ما كان الرمز في ملك الجميع، فلماذا أخذت الأمور الخاصة بالمجال الرمزي لدى المريض هذه النبرة وهذا الثقل؟

يلزم على المحلل أن ينتظر هنا ما سيقدمه له المريض قبل القيام بعملية التأويل. وبما أن الأمر يتعلّق هنا بعصاب عويص يقاوم محاولة تحليلية لا يستهان بها حقاً - أدرك بأن

المريض خضع في السابق لتحليل نفسي قبل مجيئه عند كريس - فإنه من المحتمل جدًا أن يكون هذا الانتحال من طبيعة هوائية. أما إذا أعددتكم تدخلكم انطلاقًا من مستوى الواقع، أي إذا ما تراجعتم إلى العلاج النفسي الأكثر بدائية، فماذا سيقى للمريض فعله إذًا؟ إنه سيستجيب بالكيفية الأكثر بساطة وعلى مستوى الواقع الأكثر ثقلًا. إنه سيأتي بالدليل على أن شيئًا ما ينبثق من هذا الواقع بعناد شديد ويُفرض عليه فرضًا قويًا. وكل ما يمكن أن نقوله له بعد ذلك لن يغيّر شيئًا في صلب المسألة. فعندما نبرهن له مثلًا بعدم كونه منتحلًا، فإنه يوريكم بما يعنيه الأمر بالنسبة إليه وذلك بإطعامكم أمخاخًا طرية. وهو بهذا يعيد تحديد وتجديد عرضه حول هذه النقطة التي ليست أكثر ارتكازًا ولا وجودًا من تلك التي أرسى عرضه حولها منذ البداية. ولتساءل أيضًا: أهو فعلاً بصدد تورية شيء ما؟ سأمضي بعيدًا في القول بأنه لا يوري أي شيء بالفعل. إن الشيء نفسه هو الذي يبدو للعيان وهو الذي يصير على التماظهر من جديد. نحن هنا في صميم ما سأحاول أن أبين لكم بخصوص الرئيس شريبر هذه السنة.

3

إن مقارنة العيادي لحالة شريبر يُظهر أمورًا مجهرية لكن بكيفية مُكبّرة. وهذا ما سيمكنني من توضيح ما عبر عنه فرويد بكل وضوح بخصوص الذهان. إلا أن فرويد لم يدفع بتعبيره إلى أبعد حد، وذلك لأن المسألة لم تبلغ في زمنه ما بلغته من حدة واستعجال داخل الممارسة التحليلية في زمننا هذا. ففي هذه الجملة الأساسية التي عمّلتُ على سردها مرارًا، يقول فرويد إن ما تم إبعاده من الداخل يعود تماظهره في الخارج. وسوف أعود لهذه المقولة.

أقترح عليكم تحديد المسألة على الشكل التالي: إن الذهانات تدلنا على أنه، قبل أي عملية ترميزية وهذه القبليّة ليست هنا بالمعنى الزماني وإنما بالمعنى المنطقي هناك مرحلة قد يتعطل خلالها انبثاق جزء من هذه العملية. وهذه المرحلة الأولية تسبق جدلية العصاب التي تتميز بكونها عبارة عن كلام مترابط يكون فيه المكبوت وعودة المكبوت وجهين لعملة واحدة. أما في الذهان، فمن الممكن ألا ينخرط خلال عملية الترميز هذه، عنصرٌ أوليٌّ من مكونات الذات، فيصبح هذا العنصر ليس مكبوتًا فقط وإنما مرفوضًا بالكامل.

إن ما سبق ذكره لم يتم تقديم البرهان عليه ولكنه ليس مجرد فرضية فقط. إنما



هو عبارة عن تركيبة للمسألة. فالمرحلة الأولى للذهان ليست عبارة عن فترة معينة يلزمكم تحديدها لحظة النشأة. إنني، والحق يقال، لا أنكر بأن ما يحدث على مستوى الترابطات الرمزية الأولية، أي على مستوى التماثل الأولي للذات، من شأنه أن يضعنا أمام أسئلة جمة. لكن حذار من أن تسقطوا في الافتتان بلحظة النشأة وبإغوائها لكم. فالطفل الصغير التي تلاحظونه يحدُّ أثناء لعبه في إظهار لعبته بعد إخفائها - وهو بذلك يتعلّم التحكم في الرمز قد يحجب عنكم، إن أنتم افقتتم بلعبته، التواجد العظيم والقبلي للرمز، وباحتواء هذا الرمز للعبة من كل جانب. وهذا الافتتان قد يحجب عنكم كذلك تواجد اللغة التي تملأ المكتبات حتى الفيض. ويحجب عنكم أيضًا كون هذه اللغة هي ما ييلور كل تصرفاتكم ثم تتحكّم فيها وتقودها. وحتى إن كنتم منغمسين في فعل ما، فإنها هي من يفرض عليكم التحرك فتقودكم إلى حيثما شاءت. كل هذا وأنتم عنه منشغلون برابة طفل يجتهد من أجل الاندراج داخل الرمزي. فلنحاول إذاً أن نتموضع على مستوى وجود الرمز في حدّ ذاته، والذي نحن بداخله مُنصّون.

فبدافع علاقة الذات بالرمز، من الممكن وقوع عملية إغفال أولية، بمعنى أن شيئاً ما لا يتم ترميزه وبذلك يتم تمظهره في الواقعي. لذا يصبح من اللازم إدخال مفهوم الواقعي الذي يستحيل تحاشيه في النصوص الفرويدية. إنني أعطيته هذا الاسم لكونه يحدّد مجالاً مغايراً للرمزي. ومن هذا المستوى بالذات يمكن استجلاء الظاهرة الذهانية وتتبع تطورها. فعلى مستوى عملية الإثبات المطلقة والأولية، والتي من الممكن أن تحصل للذات أم لا تحصل، يحدث انقسام جذري. فهناك إذاً ما يخضع للإثبات ولترميز الأولي، فتحصل له تطورات شتى، وهنالك ما يسقط تحت وطأة الإغفال الأولي ويكون له منحى مغاير.

سوف أسير اليوم قدمًا وأوقد فتيلتي حتى تبصروا إلى أين أنا ذاهب بكم. فلا تأخذوا ما أطرحة بين أيديكم بمثابة عمل قد تم تركيبه تعسفًا ولا بمثابة ثمرة خضوع أو خنوع أمام النص الفرويدي، وإنما هو حقيقة ما قرأناه داخل هذا النص المثير والذي عمل السيد هيبوليت لستين خلّت، على تفسيره لنا. إن خطابي هذا هو السبيل الوحيد لإدخال دقة وتناسق وعقلانية في ما يحدث داخل الذهان وخصوصًا ذهان شريبير الذي يتعلّق به الأمر هنا. سأبين لكم في ما بعد، كل الصعوبات التي قد تترتب عن الفهم المتداول لهذه الحالة، ثم أبين لكم الضرورة التي تلحّ منذ البداية على تركيب كهذا الذي أقوم بتقديمه بين أيديكم.

فمنذ البداية إذًا، قد يحصل للذات إما الإثبات بمعنى الإقرار بما هو كائن، وإما الإغفال. وبالنسبة للتطور اللاحق لعملية الإثبات هذه، لا يكفي طبعًا أن نتوقف فقط عند جزء من الخطاب قد يتم اختياره وعزله من جانب المريض، كي نعتبر بأن هذا الخطاب يتوافق، ولو جزئيًا، مع عملية الإثبات هذه. ففي أي خطاب، هناك دومًا أشياء لا تتوافق البتة. وهذا شيء بديهي جدًا إذا ما تركنا جانبًا الفكرة التي تنبني عليها كل السيكلوجيا الكلاسيكية والأكاديمية والتي مفادها أن الكائنات البشرية هي كائنات منضبطة كما يقال لأنها كائنات حية وهي بذلك متوافقة مع البيئة بخصوص كل ما يتعلق بحياتها. أما أنتم فإن سلمتم بهذه المقولة فإنكم لستم بمحللين نفسانيين في شيء. إن موقف المحلل النفسي يقتضي، وبكل بساطة، الأخذ في الاعتبار ببديهية أن ليس هناك أكثر اختلافًا وعشوائية من الواقع الإنساني. أما إن كنتم تعتقدون بأنكم تمتلكون أنا جد منضبط ومعقول ويعرف كيف يتصرف ويتعرف على ما يجب وما لا يجب فعله انسجامًا مع الوقائع، فلن يبقى لكم إلا الانصراف من هذا المكان بعيدًا. إن التحليل النفسي - محتذيًا الخبرة المشتركة بينكم أن ليس هناك أكثر غباءً من مصير إنسان ما، بمعنى أننا كبشر دائمًا عرضة للتضليل. وحتى عندما نحقق نجاحًا ما، فذلك لم يكن في الواقع قصدنا. وليس هناك أكبر خيبة أمل إلا لرجل يدعي تحقيق كل أمنياته وقد تكفي ثلاث دقائق من الحديث الصريح معه وهي إمكانية لا تفسحها إلا أريكة التحليل تحديدًا لكي نعلم أن كل هذه الأمور التي نجح في تحقيقها إنما هي في آخر المطاف موضع سخرية منه بالفعل، وبأنه جد مكفهر ومتضايق لأشياء عدة أخرى. فما التحليل النفسي إلا إدراك ذلك وأخذه في الاعتبار.

فليس من قبيل الصدف أن نعبّر الحياة ولا نلتقي إلا بالتعساء. ونظن بأن السعداء إن وجدوا فهم موجودون في غير هذا المكان. فإن لم تزيلوا هذا التخمين من عقولكم، فإنكم لم تفقهوا شيئًا عن التحليل النفسي. فهذا ما أسميه حمل الأمور محمل الجد. فعندما أقول لكم إنه من اللازم حمل الأمور محمل الجد، فذلك من أجل أن تحملوا محمل الجد كونكم لا تحملون هذه الأمور أبدًا بكل الجد اللازم.

فخلال عملية الإثبات إذًا، قد تقع للذات حوادث جمّة، في حين لا شيء هنالك قد يدلنا على أن الطرح أو الخصم الأولي قد تم حدوثه فعلًا وبطريقة جلية. بل من الممكن أننا لن نعرف شيئًا ولزمن طويل عن أسباب ذلك، لا لشيء إلا لأن وقوعه قد تم خارج كل عملية ترميزية. أما إن حصل لأحد، في يوم من الأيام، الوقوف على معرفة

ما حدث بالفعل، فقد لا يكون ذلك من حظ المحلل النفسي. المهم في الأمر هو أن الذات تعمل على تركيب وبناء عالم خاص بها، انطلاقاً مما تبقى من ذلك الحدث. وتعمل بالخصوص على التوضع داخل هذا العالم بمعنى أنها ستحاول أن تقترب من الصيغة التي تعرّفت عليها واعترفت بها لنفسها. فهي في هذه الحالة إما رجل لكونها من صنف الذكور وإما على العكس قد تكون امرأة.

فأنا عندما أضع هذه المسألة في المقام الأول فذلك لأن التحليل يؤكد بأن ها هنا تكمن إحدى القضايا الرئيسية. فلا تنسوا أبداً أن كل ما يتعلّق بسلوك الإنسان بصفته ذاتاً، وبكل ما يُمكنه من تحقيق هذه الذات، وبكل ما تتواجد هذه الذات بداخله، لا يمكنه أن ينسلخ عن خضوعه التام لقوانين الكلام.

إن الاكتشاف الفرويدي يعلمنا بأن التكافؤات والتطابقات الطبيعية هي في حالة تشوش واختلال دائمين لدى الإنسان. وليس فقط لأن الجنس الازدواجي يلعب دوراً أساسياً عنده. أما إن كان هذا الجنس الازدواجي غير مستغرب لديه من المنظور البيولوجي، فإن المسالك المؤدية إلى تنظيم وتسوية هذا الجنس هي أكثر تعقيداً وتنوعاً لديه عما نلاحظه عند الثدييات وعند الحيوانات الفقارية بشكل عام. إن الترميز، أي القانون بمعنى آخر، يلعب لديه دوراً رئيسياً في هذا المجال.

أما إذا كان فرويد يؤكد وبشدة على عقدة أوديب، مما أدى به إلى بناء سوسولوجيا للطواطم والتابوات، فذلك لأن القانون بالنسبة له على ما يبدو، متواجد منذ البداية. فلا مجال إذاً للتساؤل عن مسألة المنشأ. فالقانون موجود منذ البداية ومنذ الأزل، ولا بد للجنس لدى الإنسان من أن يتحقّق ويتحدّد انطلاقاً من هذا القانون ومن خلاله. فهذا القانون الأساسي لا يعدو كونه قانون الترميز. وهذا ما يعنيه الأوديب.

ففي هذا الإطار إذاً يمكن أن يحصل كل ما يمكنكم تخيله، وذلك تحت ألوية المجالات الثلاثة: التكثيف والكبت والإنكار. فالتكثيف هو قانون سوء التفاهم ليس إلا. فبفضله تبقى على قيد الحياة وبفضله أيضاً نتمكن دفعة واحدة من إبراز أعراض متعددة. وبفضله كذلك يمكننا مثلاً، إن كنا من صنف الرجال، تلبية تامة لميولنا المتنافرة وذلك باتخاذ، داخل علاقة رمزية، موقفاً أنثوياً مع البقاء كرجل مكتمل، متوفر ومحافظة على فحولته بالمستويين الخيالي والواقعي. فوظيفة الأنوثة هذه والتي قد تكون على درجة متفاوتة من الشدة، يمكن أن تجد لنفسها تلبية في هذه الاستقبالية الأساسية والتي هي إحدى الوظائف المركزية لدى الإنسان. إن قولي هذا ليس من قبيل الاستعارة،

ذلك أننا نحصل فعلاً على شيء ما عندما نتلقى الكلام. فقد يكون للاشتراك في علاقة الكلام دلالات مختلفة في نفس الوقت، وقد يكون بإمكان إحدى هذه الدلالات أن تجد تلبية لها في الوضعية الأنثوية بكونها أساسية لتكوين ذاتيتنا.

أما الكبت فهو ليس قانون سوء التفاهم. إنه ما يحدث عندما يكون الأمر ليس على ما يرام على مستوى السلسلة الرمزية. فكل سلسلة رمزية يكون لنا بها ارتباط، تتوفر على ترابط وتناسق داخليين مما يجعلنا مضطربين في لحظة لاحقة، لتسديد دين استدناً به سابقاً. لكن قد لا يكون بإمكاننا تسديد الديون على كل الجبهات دفعة واحدة، وهكذا بتعبير آخر، يصبح القانون غير متحمل بالنسبة لنا. وهذا لا يعني أن القانون غير متحمل في حد ذاته وإنما الوضعية التي نجدنا فيها، تتطلب منا توضيحاً تصبح مستحيلة على مستوى الدلالات. وهكذا نعمل على كبت بعض من أفعالنا ومن أقوالنا ومن سلوكنا. إلا أن السلسلة لا تلبث في مواصلة جريها من تحت، ولا تتوانى في التعبير عن متطلباتها والتأكيد على مديونيتها، وكل ذلك من خلال العرّض العصابي. وعلى هذا الأساس يكون الكبت بجانب العصاب.

أما الإنكار فهو من قبيل الخطاب ويتعلق بما نحن قادرين على الإتيان به إلى قارعة النهار بطريقة ملفوظة. وعلى هذا المستوى بالتحديد يتدخل مبدأ الواقع. ولقد عبّر فرويد عن ذلك بوضوح تام في ثلاثة أو أربعة مواضع من عمله، سبق أن تعرضنا لها خلال فترات مختلفة من تعليقاتنا. يتبين من خلالها أن الأمر يتعلق بإسناد أو إضفاء الذات لقيمة الوجود على الموضوع وليس فقط قيمة الرمز. فبخصوص هذا المستوى الذي يحدده بمثابة مستوى حكم الوجود، يشير فرويد، وبعمق يضاهي ألف مرة التعبير المعتمد في زمانه، إلى أن ما يتعلق به الأمر، بالخصوص، هو العثور على الموضوع من جديد.

فكل اقتراب إنساني للواقع يتوقف على هذا الشرط الأساسي ويخضع له. ذلك أن الذات تبحث عن موضوع رغبتها في حين ليس هنالك ما يمكّنها من الاقتياد إليه. أما الواقع فتم هلوسته منذ البداية لكونه ينبنى على الرغبة. إن النظرية الفرويدية المتعلقة بنشأة عالم الموضوعات والمتعلقة بالواقع كما تم تحديده مثلاً في آخر كتاب «تفسير الأحلام»، والذي يتم الرجوع إليه كلما تعلق الأمر بهذا الواقع أساساً، تتضمن فكرة أن الذات تبقى عالقة بمستوى ما هو بمثابة موضوعها المركزي، موضوع تحقيق رغبتها الأساسية.

فهذا هو الصنف من عمل فرويد ومن فكره الذي يتم استرجاعه باستفاضة في إطار هذه الكتابات التي يتم إنجازها حالياً حول العلاقة ما قبل-أوديبية والتي تفضي في آخر المطاف إلى القول خطأ بأن الذات تبحث دومًا على تحقيق العلاقة البدائية بالأم. وتعبير آخر، ففي حين أدخل فرويد جدلية المبدأين المتلازمين واللذين لا يمكن التفكير في أحدهما من دون الآخر وهما مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، فلقد تم تفضيل أحدهما وهو مبدأ اللذة وتم التركيز عليه على اعتبار أنه يسيطر ويشتمل على مبدأ الواقع.

إلا أن مبدأ الواقع هذا يتم تجاهله من حيث ماهيته. فهو يعني بالضبط ما يلي: ليس من المتظر أن تجد الذات موضوع رغبتها إذ لا يتم اقتيادها إليه بواسطة القنوات والسكك الطبيعية المسخرة لتوافق غريزي مركّب بصفة مسبقة كما نلاحظه في عالم الحيوانات، بل يلزمها، على العكس، أن تعيد إيجاد الموضوع الذي يكون انبثاقه مهلوسًا أساسًا. وهذا يعني طبعًا أنها تعيد الالتقاء به. وهذا بالتحديد ما يعنيه مبدأ الواقع. فالذات لا تلتقي أبدًا إلا بموضوع آخر كما يقول فرويد وهو موضوع يلبي الضرورات المعنية بطريقة مرضية إلى حد ما. فهي لا تجد أبدًا إلا موضوعًا مختلفًا. وهذه هي النقطة الأساسية التي يتمحور حولها إيلاج مبدأ الواقع داخل الجدلية الفرويدية.

إن ما يلزم إدراكه، وذلك ما علمتنا إياه الخبرة العيادية، هو أن ما يتمظهر في الواقعي، يخالف ما تم اختباره والبحث عنه من طرف الذات. إنه يخالف ما تصبو إليه الذات تحت تأثير الأنا بصفته جهاز التفكير والسيطرة والبحث مع ما يتضمنه من استيلايات ركيزة. إن ما يتمظهر في الواقعي يمكنه أن يبرز إما على شاكلة منعزلة ومنفردة كما هو حال الهلوسة الوجيزة التي تمت الإشارة إليها في حالة صاحب الذئاب، وإما بكيفية أكثر شعورًا وانتشارًا كما حدث في حالة الرئيس شريبر.

4

فما هي الظاهرة الذهانية يا ترى؟ إنها عبارة عن بزوغ دلالة عظمى، وهي دلالة تبدو وكأنها قد لا تعني شيئًا إذ إنه من غير الممكن ربطها بأي شيء آخر، وذلك لأنها لم تدخل أبدًا في نظام الترميز. إلا أنه بإمكانها في ظروف معينة، تهديد التركيبة النفسية في مجملها. ففي حالة شريبر، هناك دلالة تخص ذات المريض، إلا أنه تم رفضها ولم يبق لها إلا أثر باهت في أفق شريبر وأخلاقياته. وبزوغ هذه الدلالة من جديد، هو الذي يسبب الاقتحام الذهاني. وسترون إلى أي مدى يختلف ما يُسبب الاقتحام الذهاني عما

يُحدد الاقتحام العصابي . فالأمر يتعلّق بشروط متعاكسة تمامًا بينهما. ففي حالة الرئيس شريبر، لهذه الدلالة المرفوضة علاقة وطيدة بالجنس البدائي المزدوج الذي حدثتكم عنه قبل قليل. فالرئيس شريبر لم يعمل أبدًا على إدماج أي شكل من أشكال الأنوثة في ذاته وهذا ما سنعمل على تبيانه من خلال النص.

إنه لمن الصعب اعتبار أن قمع ميل ما أو رفض أو كبت نزوة تحويلية إلى حد ما بخصوص الدكتور فليشسيغ، هو ما أدى بالرئيس شريبر إلى بناء هذيانه الهائل. فمن الضروري أن يكون هناك سبب يتناسب مع ما حصل له بالفعل.

وأدلكم مسبقًا بأن الأمر يتعلّق بالوظيفة الأنثوية في ما لها من دلالة رمزية أساسية والتي لا يمكننا التوقف عليها إلا على مستوى الإنجاب، وسترون لماذا. فهذا ما سيتجلى لدى شريبر، ليس أبدًا في لحظة اختلال عقلي وإنما وهو في لحظة رفيعة من حياته، على شاكلة انبثاق في مجال الواقعي لأمر لم يختبره من قبل. سيبدو له على شاكلة بزوغ لغرابية عارمة تؤدي تدرّجًا إلى إغراق شامل لكل معايير لدرجة تضطره إلى إعادة ترتيب عالمه بالكامل.

فهل يمكننا الحديث هنا عن سيرورة تعويضية أو عن شفاء، كما لم يتوان البعض عن القول، زاعمين بأن المريض لحظة استقرار هذائه، قد تمكن من الحصول على حالة أكثر هدوءًا مما كان عليه لحظة بزوغ الهذيان. فهل هذا شفاء حقًا؟ إنه سؤال يستوجب الطرح، إلا أنني أعتقد أن الحديث هنا عن سيرورة شفاء هي من قبيل المغالاة والتعسف.

فماذا يحدث إذا في اللحظة التي يتمظهر فيها من جديد على مستوى الواقعي ما لم يتم ترميزه؟ إنه على كل، من غير المفيد الحديث بهذا الصدد عن مفهوم الدفاع. فمن الواضح هنا أن ما يظهر في مجال الواقعي إنما يظهر على مستوى الدلالة، إلا أن هذه الدلالة لا تصدر عن مكان محدد ولا تُفضي إلى شيء آخر غيرها. إنها دلالة أساسية وتخص ذات المريض بالضبط. في هذه اللحظة يهتز ويتداعى الكبت الذي يتدخّل كلما وقع صراع بين الأنظمة. لكن لماذا لا يلعب الكبت دوره هنا، بمعنى أنه لا يؤدي إلى ما يحصل عندما يتعلّق الأمر بالعصاب؟ فقبل معرفة لماذا، يجب أولاً دراسة الكيف. وسأعمل على التركيز على ما يمكّن من التفريق بين العصاب والذهان.

فعندما تظهر نزوة أنثوية أو مهدثة لدى شخص ما وقد يتم إدماجها داخل نقاط مختلفة من عملية الترميز الأولية لديه، داخل عصابه الطفولي مثلاً، فإنها قد تعبر عن نفسها بواسطة أعراض متنوعة. وهكذا، فإن ما تم كبته، يعبر عن نفسه على كل حال،

وذلك لأن المكبوت وعودة المكبوت هما شيء واحد، بل إنهما الشيء نفسه. فمن داخل الكبت، بإمكان ذات المريض أن تنجو مستعينة بما هو مستجد لديها، فيحصل اتفاق وتراضٍ. وهذا ما يميز العصاب. إنه الأمر الأكثر جلاءً على وجه البسيطة وإن كان الجميع يجتهد في عدم إبصاره كذلك.

أما الإلغاء فهو على غير مستوى الكبت. فمع بداية الذهان، عندما يأخذ اللأمرموز له في العودة من جديد في الواقعي، فقد تحصل إجابات من جانب آلية الإلغاء، إلا أنها إجابات غير متوافقة. فما هي بداية الذهان ياترى؟ وهل للذهان، كما للعصاب، فترة قبتاريخية؟ وبداية، هل هناك ذهان طفولي؟ لا أقول إننا سنجيب على هذا السؤال وإنما سأطرحه على الأقل.

فكل شيء يشير إلى عدم وجود فترة قبتاريخية في الذهان. فقد يحدث، خلال ظروف معينة، لا بد من تحديدها، أن يظهر في العالم الخارجي شيء لم يتم ترميزه مبدئيًا. فتجد ذاتُ المريض آنذاك نفسها في حالة قصور وتعطل مطلق، غير قادرة على إنجاز عملية الإثبات بخصوص الحادث. فما يحدث إذاً يتميز بكونه مقصيًا كلية من عملية التراضي التي تؤدي إلى الترميز داخل العصاب. فما هو مقصبي تتم ترجمته في مجال آخر، على شاكلة ردود فعل متواصلة بالمستوى الخيالي.

ففي الذهان، نظرًا لانعدام قدرة ذات المريض على إعادة الاتفاق بينها وبين الآخر، وبانعدام قدرتها على إقامة أي وساطة رمزية بينها وبين ما جدَّ لديها، فإنها تندرج داخل كيفية مغايرة للوساطة تختلف كلية عما هو عليه الحال في العصاب. ففي الذهان يتم تعويض الوساطة الرمزية بتفتت وانتشار تخيليين، تندرج فيهما إشارة مركزية لوساطة ممكنة، لكن بشكل مشوّه وعديم الرمزية. أما الدال فتحدث به تقلبات عميقة تعمل على إضفاء نبرة خاصة للحدوسات الأكثر دلالة بالنسبة لذات المريض. فاللسان المركزي عند الرئيس شريبر هو فعلاً عبارة عن إشارة إلى بقاء متطلبات الدلالة داخل عالمه الخيالي هذا.

إن علاقة ذات شريبر بالعالم هي علاقة مرآوية. فعالمه يتكوّن أساسًا من علاقته مع هذا الكائن الذي هو في مكانة الآخر بالنسبة إليه. إنه الله ذاته. وكأن شيئًا شبيهاً بعلاقة رجل بامرأة قد تم تحقيقه بينهما. إلا أنكم سترون، عندما ندرس هذا الهذيان بتفصيل، بأن هذين الشخصين؛ الله من ناحية وكل ما يتعلّق به من كون وسماوات، ومن ناحية أخرى شريبر وهو بالحرف مجزءً إلى شتى الكائنات المتخيلة. وسترون بأنهما عبارة

عن بنيتين متناوبتين بكل دقة. إنهما يعرضان أمامنا وبكيفية جد جذابة، كل ما يتم تجنبه وتغطيته وتهذيبه في حياة الإنسان العادي والمتعلق بجدلية الجسد الممفصل مع العالم الخيالي، وهي الجدلية نفسها التي تركز عليها البنية العادية.

إن دراسة هذيان شريير تحظى بفائدة جمّة لكونها ستمكنا من الوقوف بشكل جلي على الجدلية الخيالية. فإن كانت هذه الجدلية تتميز عن كل ما يمكن افتراضه في علاقة غريزية وطبيعية، فذلك بسبب بنية أولية حددناها في البداية وهي بنية مرحلة المرأة. فهذه البنية تضع العالم الخيالي للإنسان وبكيفية مسبقة بكونه عالمًا مفككًا. وهذا ما نقف عنده هنا بصفة مكبّرة، وهي واحدة من فضائل تحليل الهذيان في حد ذاته. فلقد أكد المحللون دائماً أن الهذيان يبين لنا لعبة الهوامات في طابعها الازدواجي وإلى أقصى حد. فالشخصان اللذان ينحصر فيهما العالم بالنسبة لشريير، قد تم تكوين أحدهما طبقاً للآخر، والواحد منهما يقدم للآخر صورته منعكسة.

المهم هو معرفة كيف تتم الإجابة هكذا، عن طلب تم تقديمه بشكل جانبي لإدراج ما تم بروزه في الواقعي والذي يمثل ما لم يتمكن المريض من ترميزه قط. إن ضرورة ملحة من طرف النظام الرمزي، ما لم يتم إدماجها داخل ما تضمنته الجدلية التي عاش المريض من خلالها، تخلف تشققات متتابعة وتهتكات في شبكة المنسوج من خطابه وهو ما يسمى هذياناً. إن الهذيان لا يفقد بالضرورة علاقته بالخطاب العادي، إذ بمقدور المريض أن يرضى بهذيانه وأن يقاسمنا إياه كعالم لم تنقطع بداخله كل أواصر الاتصال. وستابع تحليلنا في الحصة المقبلة حول نقطة الالتقاء والتقاطع بين الإلغاء والكبت من جهة مع الإنكار من جهة أخرى.

11 يناير / كانون الثاني 1956



## التفتت الخيالي

- دُورًا Dora ومُضَلَّعها الرباعي

- الأيروس والعدوانية لدى سَمك أبي شوكة

- ما يسمى الأب

- تفتت الهوية

كنت أنوي أن أتعلم هذا اليوم في هوية الحمق، وفكرت بأن هذا حمق في حد ذاته. ثم إنني طمأنت نفسي معتبرًا بأن ما نقوم به هنا ليس بعمل انفرادي ولا اعتباطي. إلا أن ما سنقوم به ليس بالعمل السهل. لماذا؟ لأن كل عمل إنساني وبالخصوص الأعمال الوعرة، طبقًا لقضاء محتوم، تنتهي دومًا بالتعطل بسبب هذا الأمر الملعن الذي نسميه بالكسل. ولقياس صعوبة هذا العمل الذي ننوي القيام به هنا، يكفي إعادة قراءة نص فرويد حول الرئيس شريبر، قراءة غير متحيّزة، بتمعن وتعقل، يتم تنظيفهما من كل الأغلاط التي نسمعها الآن حول المفاهيم التحليلية.

إنه نصٌ يتمتع بامتياز مطلق. إلا أنه لا يفعل أكثر من وضعنا في طريق حل اللغز. فكل التفسير الذي يعطينا فرويد إياه حول الهذيان يصب فعلًا في رافد مفهوم النرجسية الذي لم يعمل على إيضاحه بعد، وعلى الأقل، خلال الفترة التي كان يكتب فيها عن شريبر. إن المحللين اليوم يتصرفون وكأن النرجسية شيء مفهوم بذاته. فتراهم يتسابقون إلى القول بأن الذات قبل أن تتجه نحو مواضيع خارجية، فإنها تمر بمرحلة يتخذ فيها الشخص جسده كموضوع. ففي هذه السمة يأخذ لفظ النرجسية معناه فعلًا، لكن هل

هذا يعني أن لفظ النرجسية لم يُستعمل قط إلا بهذا المعنى؟ إن السيرة الذاتية للرئيس شريبر، كما أتى بها فرويد للاستشهاد على هذا المفهوم، تدلنا رغم ذلك على أن ما تشتمر منه نرجسية الرئيس هو اتخاذه لوضعية أنثوية في علاقته مع أبيه، وضعية تتضمن الإخصاء لا محالة. وهذا ما سيجد حلاً له في العلاقة المبنية على هذاء العظمة بحيث أن الإخصاء سوف لن يُخيفه بتاتاً انطلاقاً من اللحظة التي يصبح الله فيها شريك حياته. بالإجمال، وتطابقاً مع الصيغ التي اقترحها فرويد حول العظام في هذا النص، فإنه يمكن تلخيص فكرته على الشكل التالي: «أنا لا أحبه هو، أما من أحبه فهو الله» وبالمقلوب، «إن الله من يحبني». لقد جعلتكم في المرة السابقة تلاحظون أن هذا ربما غير مُرضٍ كلية. إنه ليس أكثر إضاءة من الصيغ التي أتى بها فرويد وإن كانت مضيئة للغاية. إن الانقلاب المكرّر (إني لا أحبه، إني أكرهه، إنه يكرهني) يقدم فعلاً مفتاحاً لآلية الاضطهاد. إلا أن المشكلة تتعلق باسم الإشارة للغائب، «هو». فلقد تم تعدده وإفراغه من ذاتيته على ما يبدو. إن ظاهرة الاضطهاد تكتسي هنا شكل علامات تتكرر إلى ما لا نهاية. فالشخص المضطهد لا يعدو كونه ظلًا لموضوع يكون بالفعل هو مصدر الاضطهاد. وهذا ليس أقل حقيقة بخصوص الإله الذي يتعلق به الأمر أثناء يُنوع هذيان الرئيس شريبر.

ولقد جلبتُ انتباهكم إلى المسافة الكبيرة التي تفصل بين علاقة الرئيس شريبر بالإله وبين أبسط عطاءات الخبرة الصوفية. إنها مسافة جد واضحة لدرجة أن إعادة النظر فيها يصبح مثيراً للسخرية. إن وُصف شريبر الشديد الدقة لله كشريك وحيد له، مع ما يترتب عن ذلك من تمجيد لشخصه هو، يتركنا في حالة ارتباك حول طبيعة هذا الإله.

فما قاله لنا فرويد بخصوص انسحاب التعلق الليبيدي لدى شريبر من الموضوع الخارجي، هو في صميم المسألة. لكن يبقى علينا التفكير في ما يعنيه هذا القول. فعلى أي مستوى تتم مزاولة هذا الانسحاب؟ إننا نحس بأن شيئاً ما قد عمل على تغيير الموضوع بعمق لدى شريبر. لكن هل من الكافي إرجاع هذا التغيير إلى أحد تنقلات الليبدو والتي نعتبرها بمثابة المركز للآليات العصائية؟ فما هي يا ترى المستويات والمجالات التي يعينها الأمر هنا، بخصوص شريبر، بحيث تمكننا من تحديد التغييرات التي نظراً على طبع الآخر والتي تمثل دائماً عمق الاستلاب في الحمق؟

سوف أسمح لنفسي هنا بـرجوع قصير إلى الوراء كي أحاول أن أجعلكم تبصرون بكل صفاء بعضًا من ملامح المظاهر التي ألفتموها. ولناخذ حالة ليست من باب الذهان، حالة كان بوذا أن تدشن الخبرة التحليلية الحقّة كما رتبها فرويد، إنها حالة دورا.

إن دورا هستيرية ولذلك لها علاقات جد متميزة بالموضوع. إنكم تعلمون بالحيرة التي خلّفها اللبس المتعلّق بخصوص موضوع حُبها الحق، سواء على مستوى المقابلة العيادية أو على مستوى مواصلة التحليل. إن فرويد أبصر خطأه في آخر المطاف، وصرح بأن عدم تعرفه على موضوع حب دورا الحقيقي قد أدى به إلى إفسال التحليل، بحيث إن هذا الأخير توقف قبل الأوان من دون أن يسمح بحل صائب لما كان موضوع تساؤلٍ لديها.

إنكم تعلمون بأن فرويد قد ظنّ أنه لمَح لديها مكنونًا متصارعًا ينجم عن عدم إمكانية التخلي عن موضوع حبها الأول والذي هو أبوها، كي تنتقل إلى موضوع أكثر سواء يتمثل في شخص رجل آخر. إلا أن موضوع دورا الحقيقي ليس هو غير المرأة المسماة في عرض الحالة بالسيدة ك. والتي هي عشيقه أبيها تحديدًا.

لننتقل أولاً من عرض الحالة ثم أقدم تعليقي بعد ذلك. إنها، كما تعلمون، عبارة عن قصةٍ رقصيةٍ مكونة من أربعة أشخاص؛ دورا وأبوها والسيد ك. والسيدة ك.. إن السيد ك. يصلح لدورا بمثابة أنا، إذ بواسطة هذا الأنا يصبح بإمكانها مواصلة علاقتها بالسيدة ك.. أطلب منكم أن تتبعوني بخصوص هذه النقطة وأن تضعوا ثقتكم فيّ، ذلك أنني كتبت ما فيه الكفاية حول هذه الحالة في مداخلة حول التحويل، مما يمكنكم العودة إليها بكل سهولة.

إن وساطة السيد ك. لوحدها تُمكن دورا من مواصلة علاقة يمكن تحمّلها. فإن كان هذا الوسيط أساسيًا للحفاظ على الوضعية فليس لكون موضوع شغفها من نفس جنسها وإنما لأن لها مع أبيها علاقات يحفظها التوحد به والتنافس معه بشكل عميق. ويزيد من حدة هذه العلاقات كون الأم عديمة القيمة في نظر زوجها. فيما أنه لم يكن بمستطاع دورا أن تتحمّل العلاقة الثلاثية، فإنه أصبح بإمكانها تحمّلها، بل ومواصلتها بالفعل عن طريق هذه التركيبة الرباعية.

وما يبرهن على ذلك، هو ما حدث فعلاً عندما صرح السيد ك. لدورا، ذات يوم، بهذا القول المنذر: «إن امرأتي لا تساوي شيئاً عندي». لحظتها حصل لدى دُورا رد فعل وكأنها تجيبه على الشكل لتالي: «فماذا بقي إذاً أن تساويه أنت عندي؟» وما كان منها إلا أن صفعته للتو، وإن كانت قد احتفظت في حقه حتى الآن، بعلاقة أساسية لكنها ملتبسة من أجل الإبقاء والمحافظة على المجموعة الرباعية. وهذا ما أدى إلى اختلال توازن الوضعية.

إن هستيرية دورا من مستوى الحالات الخفيفة. فهي تبدي القليل من الأعراض. أتمنى أنكم تذكرون التركيز الذي بذلته بصدد البُحة التي لا تحدث لها إلا في لحظات الخلوة واللقاءات الحميمة مع موضوع حُبها. إنها ترتبط حقاً بالشبقية الجذ مفرطة للوظيفة الشفاهية التي تنعدم خدمتها العادية كلما اقتربت دورا جداً من موضوع رغبتها. إلا أن هذا عَرَض جد بسيط وليس بوسعه أن يدفع بها إلى طلب مساعدة فرويد، ولا أن يُحَث أقاربها على الدفع بها نحوه. وعلى العكس، لما تخلى الشخص الرابع عن مقامه، حدث للوضعية خلل وتفكُّك وظهرت لدى دورا متلازمة بسيطة متكوّنة من عَرَض الاضطهاد تجاه أبيها. فحتى هذا الحد، كانت الوضعية معقدة شيئاً ما، لكنها لم ترقَ إلى ما يمكن تسميته بالأوبيريت الفييناوية. وكما أفسحت عن ذلك التحريات المتتالية، فإن دورا كانت تتصرّف بلباقة فائقة كي لا يحصل خلاف أو خصام بسببها، وحتى يحتفظ أبوها مع السيدة ك. بعلاقة حُبية مُرضية. إلا أن كل هذه العلاقات لدى دورا، بقيت والحق يقال، ملفوفة بكثير من الضبابية. لقد كانت وبقيت دُورا تغطي وتحمي الوضعية بأكملها، وكانت تتوفق في ذلك بكل سهولة وطمأنينة. إلا أن دورا، مع تفكك هذه الوضعية، بدأت تدعي وتؤكد بأن أباهما يريد أن يدفع بها إلى ارتكاب الزنى وذلك بالرمي بها في أحضان السيد ك. حتى يحتفظ هو، في المقابل، على علاقته الملتبسة مع زوجة هذا الأخير.

فهل هذا سيسمح لي بالقول بأن دورا ذهانية؟ إنني لم أقل ذلك أبداً وأنتم تعرفون كم أنا حريص على الدقة في باب تشخيص الذهان. لقد اضطررت يوم الجمعة الماضي للمجيء هنا قصد مقابلة مريضة ذات سلوك عويص ومشاكس لكل من يحيطون بها. لقد جيء بي كي أؤكد بأنها ذهانية وبأنها ليست مصابة بعصاب قهري كما قد يبدو للوهلة الأولى. إلا أنني رفضت وضع تشخيص الذهان لأنه ليس هنالك ولا واحد من الاضطرابات التي تعرّضنا لها في دراستنا هذه السنة والتي تتعلّق بمجال اللغة. فقبل أن

نضع تشخيص الذهان، يلزمنا، أولاً وقبل كل شيء، التأكد من وجود اضطرابات في هذا المجال.

لهذا، لا يكفي وجود مطالبة لديكم ضد أشخاص ينوون الإضرار بكم، كي نجدنا بخصوصكم أمام حالة ذهان. فقد تكون هذه المطالبة غير مبررة وقد تشارك في هذيان الاعتداد بالنفس، إلا أننا مع ذلك قد لا نكون بعدُ بصدد ذهان محقق. بالفعل، ليست هذه المطالبة بغير صلة بالذهان بحيث إنها قد تبدي بصيصاً من هذيان. وقد يتم فعلاً التوقف على تلامس واستمرارية هذه المظاهر مع ما هو معروف عن العظامي بأنه شخص مفرط الحساسية ومتعصب وشكوك وفي حالة صراع دائم مع أقربائه. إلا أنه لا بد من وجود اضطرابات لغوية حتى يمكننا الحديث عن الذهان. فهذا، على كل حال، بمثابة اتفاق، أقترح عليكم الأخذ به ولو مؤقتاً.

إن دورا تحس تجاه أبيها إحساساً ذا دلالة، إحساساً ذا طابع تأويلي بل وهذائي، إلا أنه ليس بإمكان هذا الإحساس تكوين هذيان. ومع ذلك فإنه إحساس حدسي يتمثل في اعتبار الآخر مصدر العدوانية وسوء النية وذلك بخصوص وضعية شاركت فيها ذات المريضة حقاً بعد أن عملت على تركيتها بكل إصرار وتمعن.

فما معنى كل ذلك؟ قلنا إن خللاً حصل للوضعية نظراً لتغيّب أحد عناصر رباعي الأضلاع الذي مكن دوراً من التماسك والتوازن حتى الآن. يمكننا هنا استعمال مفهوم المباعدة إذا ما عملنا على استعماله بالحذر الكافي. لقد تم حتى الآن استعمال هذا المفهوم بشكل فوضوي. أما نحن فلن نرفض لأنفسنا، من جراء ذلك، الاعتماد على هذا المفهوم مع ضرورة الاحتفاظ له طبعاً بتطبيق يتناسب مع الوقائع. وهذا ما يؤدي بنا إلى صلب المسألة النرجسية.

2

فما هو الفهم الذي سنكوّنه حول النرجسية انطلاقاً من عملنا هذا؟ إننا نعتبر العلاقة النرجسية بمثابة علاقة مركزية في التواصل البيانساني. فما الذي جعل خبرة المحلل النفساني تتبلور حول هذا المفهوم وترتكز عليه؟ إنه التباس في المقام الأول. إن النرجسية علاقة شبقية - فكل تماهٍ شبقية وكل تقمص للآخر بواسطة صورته داخل الاستحواذ الشبقي، يحصل عن طريق العلاقة النرجسية - وهي أيضاً ركيزة التوتر العدواني. وابتداءً من اللحظة التي دخل خلالها مفهوم النرجسية في إطار النظرية

التحليلية، تم رفع مرتبة العدوانية أعلى فأعلى داخل الاهتمامات التقنية. إلا أن بلورة هذين المفهومين لم تتخط مرحلة البداية. وعلينا أن نمضي أبعد من ذلك.

ولهذا الغرض بالضبط تصلح مرحلة المرأة. إنها تضيء وضوحًا أكبر على طبيعة هذه العلاقة العدوانية وعلى دلالتها. فأما إذا ما كانت العلاقة العدوانية تتدخل في هذه التكوينات التي قد تسمى الأنا، فذلك لأنها مُكوّنة لها، وذلك أيضًا لأن الأنا هو في حد ذاته آخر وينبني على ازدواجية بداخل الذات. إن الأنا هو ذاك السيد الذي تقتبسه الذات من آخر بحيث يتموضع في داخلها متمصًا وظيفية السيطرة لديها. أما بخصوص ما قد يحدث لدى الذات من صدى لعلاقة الإقصاء المتجسدة في مقولة «إما هو وإما أنا»، خلال أي علاقة مع الآخر ولو على المستوى الشهواني، فذلك لأن ذات الإنسان، على المستوى الخيالي، تتكوّن على هذه الشاكلة. بمعنى أن الآخر على أهبة للأخذ مجددًا بزمام السيطرة لديها وبأنها أيضًا تحتوي على أنا غريب عنها ولو جزئيًا، وهو بمثابة سيد منغرس لديها من على كل ميولاتها وسلوكاتها وغرائزها ونزواتها.

إنني هنا، وبطريقة جد دقيقة أصبو إلى تبيان المفارقة، لا أفعل سوى التعبير عن تواجد صراعات بين النزوات وبين الأنا. وهذه الصراعات تحتم ضرورة القيام باختيار ما. فهناك من النزوات ما يتقبلها الأنا وهناك ما لا يتقبلها. وهذا ما تمت تسميته عادة، ولست أدري لماذا، بوظيفة التوليف لدى الأنا. وبما أن هذا التوليف، عكس ما هو متوقع، لا يتحقق أبدًا، فمن المستحسن القول بوظيفة السيطرة بدل وظيفة التوليف. أما هذا السيد فأين هو مقامه؟ أهو في الداخل أم في الخارج؟ إنه دومًا وفي نفس الوقت في الداخل وفي الخارج. وعلى هذا الأساس فإن كل توازن خيالي مع الآخر هو دومًا موسوم بتذبذب في الأساس.

لنقم هنا بتقارب مع علم نفس الحيوان. إننا نعلم بأن للحيوانات حياة أقل تعقيدًا منها عند الإنسان. فعلى الأقل، نحن نعتقد ذلك اعتمادًا على ما نلمحه. ثم إن اللجوء إلى ما هو بديهي كافٍ لوحده لجعل الحيوانات تحتل مقام المرجعية بالنسبة للإنسان وذلك منذ الأزل. فقد تكون للحيوانات علاقة بالآخر عندما يحصل لديها حاجة به. وتكون هذه الحاجة على شاكلتين: الأولى تتمثل في الحاجة إلى أكله والثانية في مضاجعته. ويحدث كل ذلك داخل إيقاع طبيعي يتمثل في سلوك غريزي. وفي مقابل ذلك، لقد تم إبراز الدور الأساسي الذي تلعبه الصورة في علاقة الحيوانات بأشباههم، وبالضبط بخصوص انطلاق الدورات الغريزية.

إن الدجاج وما يشاكلها من طيور أهلية، يصيها فزع كبير عندما تبصر ملامح طائر خطاف ولو تم تعويدها على رؤيته. فرؤية هذه الملامح تخلف عندها ردود فعل هروبية وتحدث لديها نوعاً من الزقزقة وصياح الهلع. في حين أن ملامح مختلفة بعض الشيء قد لا تترك أية رد فعل لديها. والملاحظة نفسها تنطبق على مسألة انطلاق السلوكات الجنسية. وبنفس الشاكلة، يمكن مغالطة ذكر وأنثى سمك أبي شوكة. فثناء المغازلة والاستعراض، يكتسي ظهر أحد الشريكين لوناً معيناً يُطلق لدى الآخر دورة السلوك الذي يتج عنه تقاربهما النهائي.

فليس هناك إذاً ما يمنع لدى الحيوانات، من الوقوف على نقطة الالتقاء بين الأيروس وبين العلاقة العدوانية والتي حدثتكم عنها لدى الإنسان. وذلك ما يمكن إبرازه واستجلاؤه بل واستخراجه لدى سمك أبي شوكة. إن أبا شوكة يتصرف في منطقة جغرافية تتسع كثيراً عندما تحلّ فترة استعراضه الذي يتطلب مساحة لا بأس بها في أعماق مياه تكسوها أعشاب. وفي نوع من احتفال عُرسي، يقوم الذكر برقصة حقيقية هدفها الأول يتمحور حول إثارة وجلب انتباه الأنثى ثم جعلها تستقبل وتتقبل مبتغاه. ثم يدفع بها داخل نفق صغير أعده خصيصاً لها. إلا أن هناك أيضاً شيئاً آخر لا يمكن تفسيره بكل سهولة. ذلك أن الذكر، بعد تحقيقه لمرماه، يجد رغم ذلك فائضاً من الوقت ليحفر هنا وهناك حفراً عدة.

لست أدري إن كنتم تذكرون مسألة فينومينولوجيا الثقب في كتاب «الكينونة والعدم». إلا أنكم تعرفون الأهمية التي خصصها سارتر Sartre لهذه المسألة بخصوص سيكولوجية الإنسان وبالخصوص، الإنسان البورجوازي وهو يلهو على شاطئ البحر. إن سارتر يرى في ذلك ظاهرة سلبية تقترب من إحدى مظاهر السلبية المزيفة. وبخصوص هذه الظاهرة، فإنني أعتقد بأن أبا شوكة يُعلمنا الكثير. فهو أيضاً يحفر ثقوبه الصغيرة، وهكذا يضيف على العالم الخارجي سلبيته الخاصة. فبثقوبه هذه يجعلنا نحس حقاً بأنه بصدد امتلاك مجال معين من الوسط الخارجي بحيث لم يعد من المسموح به لأي ذكر آخر دخول هذا المجال الذي تم تحديده، وإلا ترتبت على هذا الاقتحام ردود فعل قتالية.

أما الاختباريون، لما يعتبرهم من حب اطلاع فائق، فلقد حاولوا معرفة إلى أي حد يتم توظيف رد الفعل القتالي. فحاولوا معرفة ذلك أولاً بتغيير المسافة الفاصلة بين أبي شوكة ومنافسه، ثم بتعويض المنافس بشبه له. ولقد لاحظوا فعلاً في كلتا الحالتين بأن

حفر الثقوب أثناء الاستعراض وحتى قبله، هو فعل مرتبط أساسًا بالسلوك الشبقي. فإذا ما اقترب المهاجم مسافة معينة من المكان المحدد، فإن رد الفعل القتالية تصدر عن الذكر. وأما إذا بقي المهاجم بعيدًا إلى حد ما فإن رد الفعل لن يحدث.

فهناك إذا نقطة معينة تجد فيها ذات أبي شوكة نفسها في مفترق طرق بين التأهب للهجوم أو عدمه. فماذا يحدث آنذاك في هذه النقطة؟ إن ما يحدث هو مظهر السلبية التزوي والذي هو عبارة عن نشاط السلوك الجنسي ممثلًا في حفر الثقوب. بمعنى آخر، عندما لا يعرف أبو شوكة ما هو فاعله على مستوى علاقته مع مشابهه من نفس الجنس، عندما لا يعرف هل يقوم بالهجوم أم لا، فإنه آنذاك يقوم بفعل شيء ما، شيء يفعلُه عادة عندما يتعلّق الأمر بممارسة الجنس. فهذه النقلة التي لم تُغَب عن ناظري المتخصص الإيتولوجي، لا يخص أبا شوكة وحده. إنه لمن المعتاد لدى الطيور أن يتوقّف العراك فجأة فيأخذ أحدها بتمشيط ريشه في شغف كما يحصل له عادة عندما يتعلّق الأمر بنيل إعجاب الأنثى.

إنه لمن المدهش أن كونراد لورينز Conrad Lorenz، وإن لم يشارك في سيميناري، قد ظنّ بأنه من اللازم تصدير كتابه بصورة جد جميلة وملغزة لأبي شوكة أمام المرأة وهو في وضعية مائلة؛ الذنب إلى أعلى والأنف إلى أسفل. إنها وضعية لا تحصل عن أبي شوكة أبدًا إلا وهو في استعداد للضرب بأنفه على الرمل كي يحدث فيه ثقبًا. وبتعبير آخر، فإن صورته في المرأة لا تتركه غير مبالٍ وإن كانت لن تدفع به إلى تحقيق دورة السلوك الشبقي بكاملها والتي بإمكانها أن تضعه فعلاً عند رد الفعل الحدي بين أيروس والعدوانية والتي يتم الإعلان عنها بحفر الثقوب.

وهكذا، فإن الحيوان كذلك خاضع لتأثير لغز خديعة الشبه. فالخديعة تدخل في وضعية اصطناعية وملتبسة وتتضمّن اختلالًا وتنقلًا على مستوى السلوكات. وهذا ليس من شأنه أن يدهشنا ما دمنا قد تبينا قيمة الصورة المرآوية لدى الإنسان. إن وظيفة هذه الصورة أساسية لدى الإنسان بحيث إنها تمده بالمكمل الأورتويدي لنقصانه الولادي، ولفقدانه القدرة على التوافق الأساسي الناجم عن عدم اكتماله لحظة الولادة. إنَّ لَمَّ شَمْلِهِ لن يتم بالكامل ما دام قد حصل له بالتحديد عن طريق استلابي وعلى شاكلة صورة غريبة عنه، تُكوّن لديه وظيفة نفسية جديدة ومبتكرة. وهكذا فإن التوتر العدواني المتعلّق بـ «إما أنا وإما الآخر» تندمج كلية في كل شكل من أشكال النشاط الخيالي لدى الإنسان.



فلنحاول إذاً أن نتصور العواقب التي تنجم عن الطابع الخيالي لسلوك الإنسان. وهذا الاقتراح نفسه مُتخيل وأسطوري لسبب هو أنه لا يمكن أبداً، وبكل بساطة، اختزال السلوك الإنساني داخل العلاقة الخيالية. لكن، لنفترض لحظة، إنساناً ما قد انغمس كلية داخل علاقاته مع أشباهه وداخل هذا الانجذاب المشبه والمميز في آن، فما قد يتج عن ذلك؟

لقد سبق لي، لأجل توضيح ما أقوله، أن استقيت أمثلي من مجال تلك الآلات الصغيرة الشبيهة بالحيوانات والتي أمسينا نلهو بابتكارها منذ زمن. ففي تركيبها تتحكم آليات أعدت لدراسة عدد من السلوكيات التي قيل بإمكانية مقارنتها بسلوكيات الحيوانات، وهذا ممكن إلى حد ما. إلا أن هناك أيضاً عدداً من السلوكيات التي يمكن دراستها كأحداث لا يمكن التكهّن بوقوعها، مما يجعل هذا النوع من الدراسة يشمل أيضاً التصورات التي يمكن لنا تكوينها عن أي نشاط يستمد طاقته من ذاته.

لنفترض آلة لا تضم جهازاً يشرف على تنظيمها، مما يجعل العضو الذي يحرك الرّجل اليمنى لا يتناغم مع العضو المحرك للرجل اليسرى. وهذا التناغم لا يمكن تحقيقه في هذه الآلة إلا بتوسط آلة تصوير تنقل إليها صورة آلة أخرى وهي في حالة نشاط متناغم. تفكروا في تلك السيارات الصغيرة التي نراها خلال الحفلات الشعبية تنتقل بسرعة فائقة داخل مجال غير منظم والتي ينتظر منها التصادم كهدف أساسي للتسلية واللهو. فإذا كان هذا النوع من الفرجة يخلف كل هذه اللذة، فربما لأن التصادم يشكل ضرورة مُلحة لدى الإنسان. فماذا قد يحدث لو أن عدداً كبيراً من هذه الآلات الصغيرة تم الدفع بها وسط الحلبة؟

أما إذا كانت كل واحدة منها موحدة ومنظمة بفضل رؤيتها لآلة أخرى، فلن يكون من المستحيل حسابياً التخمين بأن ذلك قد يؤدي إلى تجمّع تلك الآلات الصغيرة وسط الحلبة حتى تصبح مجمدة كلها في كتلة واحدة لا يحد من انصهارها إلا مقاومة هياكلها الخارجية. فيحدث هكذا اصطدام شامل وتهشيم كامل. إلا أن هذا ما هو إلا مجرد خرافة حكيمية مفادها أن تبرز لكم بأن التباس العلاقة الخيالية والفجوة التي تنبني حول هذه العلاقة، يتطلبان أمراً ما يضمن بقاء واستمرارية العلاقة والوظيفة والمسافة. وهذا هو ما تعنيه عقدة أوديب بالتحديد.

فالعقدة أوديب تعني أن العلاقة الخيالية والصراعية والمحرمة مغبتها التناحر والهلاك. ولكي يتمكن الإنسان من تحقيق العلاقة الأكثر طبيعية، علاقة الذكر بالأنثى،

فلا بد أن يتدخل وسيط بصفته صورة تتم عن النجاح وكنموذج للتلاؤم والتناغم. بل لا بد من قانون ونظام رمزي ولا بد من تدخل نظام وسلسلة الكلام. وبمعنى آخر، وبالإجمال، لا بد من تدخل الأب. إن النظام الذي يَمَكِّن من تجنب الاصطدام الذي قد يؤدي إلى تحطيم الوضعية بالكامل، ينبني على وجود اسم الأب هذا.

أقول وأكرر بأن النظام الرمزي يجب اعتباره كظاهرة ترادفية ومن دونها لا يمكن للإنسان، هذه الذات العجيبة والغريبة، أن يحظى حتى بحياة حيوانية. إن الأمور تتراءى لنا على هذه الشاكلة في الوقت الراهن. إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد بأنها كانت هكذا دومًا، ذلك أنه كَلِّمًا تم العثور على هيكل عظمي، فقد يتم اعتباره إنسانيًا كلما وُجد مدفونًا. فما الباعث يا ترى لدفن هذا الحطام داخل غرفة من حجر؟ إن هذا الحدث يستلزم وجود نظام رمزي مكتمل، نظام يتطلب أن نخط على حَجَر القبر مكانة الشخص في السلم الاجتماعي. وكونه يحمل هذا الاسم أو ذلك، هي مسألة تتعدى فعلًا وجوده المادي. إن اسمه غير مرتبط إطلاقًا بوجوده المادي بل يتحداه ويدوم إلى ما بعده وهذا شيء لا يفترض بتأنا أية اعتقاد في أزلية الأرواح.

فإذا ما كنتم غير مبصرين بأن ابتكارية فرويد تكمن في كونه قد أبرز هذه المسألة، فيحق لنا أن نتساءل عما أنتم فاعلوه في التحليل النفسي ولماذا أنتم باقون في مجاله. إن نصًا كهذا الذي سنقوم بقراءته لن يحصل على أهمية ما إلا ابتداء من اللحظة التي نلمح خلالها بأن ها هنا يكمن ما هو أساسي في التحليل. فلكي يمكنكم الإقتراب من بنية ما يقدمه الرئيس شريبر، يتوجب أولاً أن تبقى حاضرة في أذهانكم هذه الفكرة التي تفيد بأن النظام الرمزي متواجد في حد ذاته، خارج الذات، وبأنه منفصل عن وجودها بل وبأنه مسبب ومحدد لها.

3

إن مذكرات شريبر هذه، والمرتكزة على مراقبة جد غنية، ليست فريدة من نوعها، لكنها تفوق كل مثيلاتها من دون شك. ومن المرجح أن هذا الامتياز يرجع، من جهة، إلى تمكن شريبر من نشر كتابه رغم ما تعرّض له من حذف في مضمونه، ويرجع أيضًا من جهة أخرى، إلى اهتمام فرويد بهذا الكتاب.

أما الآن وأنتم على بينة من وظيفة الترابط الرمزي، فإنكم ستصبحون أكثر حساسية وانتباهًا لهذا الاجتياح الخيالي الذي تتعرض له الذات كما يعرضه علينا شريبر. إن ما

يغلب على العلاقة المرآوية يتمثل في اندثار هوية الآخر. فكل الأشخاص الذين يتحدث شريبر عنهم - ابتداء من اللحظة التي أصبح فيها على مقدرة من ذلك، بحيث إنه قضى مدة طويلة وهو غير قادر حتى على الكلام، وسنرجع إلى دلالة تلك الفترة ينقسمون إلى فصيلتين متواجدين مع ذلك في جهة واحدة، ومحصورتين داخل حدود معينة. فهناك من هم ظاهرياً على قيد الحياة، ومن هم إلا ظلالٌ بشرٍ يتنقلون وقد تم صنعهم وتركيبهم بتسرّع وبلا مبالاة. وهناك الأشخاص الأكثر أهمية، وهم الذين يقتحمون جسد شريبر ويسكنونه. ولكنهم في الغالب عبارة عن أرواح ينقلون أموالاً في آخر المطاف.

أما ذات المريض فما هي إلا نسخة شاحبة لهويته. فلقد أوحى إليه لحظة ما، بأنه قد مات خلال السنة المنصرمة ولقد تم الإعلان عن موته في صفحات الجرائد. ولقد بقي شريبر يحتفظ لهذا الزميل الفقيد، بذكرى تجعل هذا الأخير أكثر ذكاءً منه. إن شريبر يتموضع هنا في محلٍ آخر، إلا أنه هو عينه من يتذكر هذا الآخر.

إن تفتت الهوية هنا يطبع بخاتمه كل جوانب العلاقة التي تربط شريبر بجميع أبناء جلده على المستوى الخيالي. وفي أوقات أخرى يتحدث عن فليشسيغ الذي قال عنه شريبر بأنه مات أيضاً وبأن روحه صعدت إلى المكان الذي لا توجد فيه إلا الأرواح الإنسانية والتي ستلاحم شيئاً فشيئاً مع الكلّ الرباني بعد أن تنسلخ عن طابعها الفردي. ولكي يتم ذلك، يلزمها اجتياز اختبار يُزيل عنها دنسها ويُسقط الشهوات اللاصقة بها وكل ما هو من قبيل رغباتها. لقد تم تهشيم الهوية وأصبحت ذات المريض، لا محالة، من جراء الطعن الذي لحق بهويته. لكن هذا ما شاءت به الأقدار، بحسب شريبر. «فلا يمكنني أن أقدم شهادة إلا على ما أوحى به إلي»، يقول شريبر.

وهكذا نرى، على طول هذه الحكاية، فليشسيغ وقد تلاشت أجزاءه: فهناك من ناحية، فليشسيغ الأعلى، أو فليشسيغ المنير، ومن أخرى، جزء أسفل منه ذهب به الحال ليفتت إلى أرواح صغيرة يتراوح عددها ما بين الأربعين والستين.

إنني أتخطى كثيراً من أمور ذات قيمة، وأرجو أن تعيروها الاهتمام الكافي حتى يتسنى تتبعها في دقائقها. إن أسلوب شريبر هذا، مع ما يتميز به خطابه الهذائي من قوة، لكفيل بأن ينهنا إلى التقائه مع الفكرة التي تفيد بأن الهوية التخيلية للآخر، ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع إمكانية تفتتها وتم فصلها. أما إذا كان هذا الآخر قابلاً بنويًا للإزدواج والتكاثر، فذلك ما يبدو واضحاً جداً في الهذيان.

وهناك أيضاً تصادم هذه الصور في ما بينها لدى شريبر، بحيث نجدنا، من ناحية، أمام

هويات متعدّدة لشخصٍ بعينه، ومن ناحية أخرى، هناك تلك الهويات الصغيرة والملغزة والتي تخلف أضرارًا مختلفة الشدة بداخله والتي يسميها مثلًا بالرجال الصغار. فلقد أقرت هذه التركيبات الهلامية كثيرًا في خيال المحللين النفسانيين لدرجة جعلتهم يتساءلون بصدها في ما إذا كان الأمر يتعلّق حقًا بأطفالٍ أو بحيوانات منوية أم هي أشياء أخرى. لكن لماذا لا نكتفي بكل بساطة باعتبارها مجرد رجالٍ صغارٍ وليس غير. فهذه الهويات التي لها بالنسبة لهويته قيمة هيثة، تعمل على اقتحام شربير فتسكّنه ثم تقسمه على نفسه. فالفكرة التي يكوّنها عن هذه الصور المختلفة، توحى له بأن هذه الأخيرة في تضاؤل مستمر وفي انقراض متواصل نظرًا لامتصاصها وابتلاعها داخل مقاومته الذاتية. ولا يمكن لهذه الصور أن تحافظ على استقلاليتها وهو ما يعني استمرارها في الإيذاء والإضرار به - إلا إذا حصلت العملية التي يسميها بعملية الارتباط بالأراضي والتي لن يكون له بها علم إلا عن طريق ما يسميه اللسان المركزي.

وهذه الأراضي ليست مقصورة على الأراضي التي نطأها وإنما تعم أراضي الكواكب وأراضي النجوم. إنكم لتعرفون هنا على هذا المجال الذي سمّيته سابقًا بمجال الكواكب عندما عرضت عليكم مرّبعي السحري. ثم إنني لم أبتكر هذه الفكرة بالمناسبة فقط، وإنما لكوني أحدثكم منذ زمن عن وظيفة الكواكب في الواقع الإنساني. فليس من دون سبب إن كان الاسم الذي يتم إعطاؤه لكوكب ما، منذ الأزل وفي مختلف الثقافات، يلعب دورًا أساسيًا في بناء عدد من العلاقات الرمزية المركزية التي تبدو أكثر بدهاء كلما وجدنا أنفسنا بصدد ثقافة أكثر بدائية كما يقال.

وهكذا، فكل جزء يفصل عن الروح لدى شربير، يتم ربطه في مكان آخر. وهنا يلعب إخوان كاسيوتي Cassiopée دورًا كبيرًا. كاسيوتي هو اسم إحدى فيدراليات الطلبة أثناء حياة شربير الدراسية. إن ارتباطه بزماله كهذه والتي أبان التحليل عن طابعها النرجسي وحتى الجنسّمثلي، يشكل بصمة مميزة للسوابق الخيالية لدى شربير.

فمن الممكن تصوّر أنه حتى لا ينعدم كل شيء لدى شربير، وحتى لا تنكمش وتنغلق على نفسها شبكة العلاقة الخيالية لديه دفعة واحدة، فتختفي في الظلام الدامس الذي كان شربير بالقرب منه في البداية، كان لا بد من ابتداعه هذه الشبكة ذات الطابع الرمزي والتي تحتفظ على نوع من ثبات ودوام الصورة داخل العلاقات البيئانية.

ولقد أسرف المحللون، وبإطّباب شديد في التفاصيل، في تأويل الدلالة التي تتعلّق، من جانب الاستثمارات الليبيدية لدى المريض شربير، بكون فليشسغ يبدو مسيطرًا

تارة، وأخرى يبدو على شاكلة صورة ربانية تتموضع بمختلف طوابق الإله، بحيث إن الله نفسه له طوابقه. فهناك الله السابق والله اللاحق. بإمكانهم إذاً تخيل إلى أي مدى ذهب المحللون في تفصيل وتدقيق كل هذا. طبعاً، قد لا تفلت هذه المظاهر من تأويلات ممكنة، إلا أن هنالك مجالاً يبقى مسيطراً بالنسبة لهذه المظاهر. ومع ذلك لم يتبته إليه أحد حتى الآن. فمهما بلغت هذه المظاهر من الغنى ومن الإثارة المسلية، ومهما بلغت من الليونة التي تمكن التوقف على مختلف الموضوعات في إطار اللعبة التحليلية، فهناك وهذا هو الأهم - ظواهر سمعية متدرجة للغاية، تخترق هذيان شريبر من بدايته إلى نهايته.

إنها تبدأ من الهمس الخفيف لتصل إلى درجة خربير المياه، عندما يتصادم شريبر ليلاً بأحريمان. إلا أنه يقوم بتعديل ما صرح به في السابق، قائلاً إن أحريمان لم يكن هناك لوحده. بل كان هناك أيضاً أورموزد، بحيث إنه لا يمكن الفصل بين إله الخير وإله الشر. فلقد كان شريبر إذاً، لحظة ما، في تصادم مع أحريمان وهو يراه هذه المرة بعين البصيرة وليس بشفافية فوتوغرافية كما يحصل له خلال رؤيات مختلفة. فعندما كان في تقابل صدامي مع الله، قال له هذا الأخير القول الحق، القول الذي يرتب الأمور ويضع الأشياء في نصابها، لكونه الوحي الرباني في سموه وكماله. وماذا قال له؟ لقد قال لشريبر بصفته الإنسان الوحيد الذي سيقى بعد غسق العالم: «أنت جيفة».

ربما هذه الترجمة ليست مطابقة بكل دقة لكلمة Luder الألمانية. إنها الكلمة المستعملة في الترجمة الفرنسية، وإن كانت أقل ألفة واعتياداً من مثلتها الألمانية. إنه من النادر حقاً أن ننتع زميلاً بكلمة «جيفة». فالكلمة الألمانية لا تتضمن فقط سمة الانقراض والزوال وإنما تحتوي على ضمنيّات تجعل هذه الكلمة تقترب من أخرى يحصل استعمالها للإشارة إلى تأنيث المعنى بالأمر. وهذه الكلمة التي يسهل التوقف عندها في إطار المحاورات الأخوية وهي كلمة نثانة Pourriture أو النثانة اللطيفة.

المهم في الأمر هو أن هذه الكلمة التي تطفئ على هذه المواجهة الفريدة مع الله، هي ليست كلمة معزولة، ذلك أن الشثيمة أمر متواتر في العلاقات التي يربطها هذا الشريك الرباني مع شريبر. تمامًا كما يحدث في إطار العلاقة الشهوانية عندما يرفض أحد الشريكين الإندراج مباشرة فيشرع في التمتع. إنه الوجه الآخر لما قد ينجم عن العالم الخيالي. فالشثيمة المبيدة تمثل إحدى أعلى قمم فعل الكلام.

فكل سلاسل جبال مجاله الكلامي المترابطة والمنتظمة حول هذه القمة، يعمل

شريبر على وصفها عن طريق عرض فائق الاقتدار. فكل ما يمكن لاختصاصي اللسانيات تصوّره بخصوص تفكك اللغة، يمكن التوقف عليه في ما يحسه شريبر ويعانيه وما يعمل على إبرازه مع التوكيد على تنوع مستوياته ودرجاته، مما يضيف على المعلومات التي يقدمها في كتابه وفرة وغنى.

فعندما يتحدث عن الأمور التي تنتمي إلى اللسان المركزي والتي تنظّم العلاقات التي تربطه بالكائن الواحد والوحيد، فإنه يفصل بين مجموعتين: من ناحية هناك ما هو Echt، وهي كلمة تصعب ترجمتها وقد تعني ما هو أصيل وحق. إن شريبر يتواصل معه دومًا على شاكلة أنماط لفظية تستحق الاهتمام وتتكوّن من عدة أنواع يتم الوحي بها كلها إليه. ومن ناحية أخرى، هناك ما قد تم له حفظه عن ظهر قلب. لقد تم لشريبر حفظه مع غياب تام للمعنى وعلى شاكلة تكرار لفظي لبعض العناصر الجانبية من الجبروت الرباني وحتى الساقط منها. يضاف إلى ذلك أنماط جد مختلفة من الإخراجات اللفظية التي قد تمكنتنا من الوقوف على مختلف الأبعاد التي تتبلور خلالها ظاهرة الجملة ولا أعني ظاهرة الدلالة.

إننا نقف هنا على وظيفة الجملة في حد ذاتها، من حيث لا تحمّل بالضرورة معها دلالتها. وخير دليل على ذلك يكمن في ظاهرة الجمل المنبثقة من لا ذاتية شريبر وقد تم انقطاعها وتوقف استرسالها بحيث يبقى المعنى معلقًا. فعندما يُنطق بجملة قد يحدث انقطاعها في الوسط، يصبح ما تبقى منها ضمنيًا وفي انتظار دلالة. إن انقطاع الجملة يتطلب نهاية ليست محددة، ويمكن التقاط هذه النهاية ضمن تشكيلة جد ساشعة من الدلالات، إلا أنها ليست أية دلالة. فها هنا يتم إعطاء القيمة والاعتبار للسلسلة الرمزية في بعدها الاسترسالي والمتواصل. فها هنا إذًا، في علاقة ذات شريبر باللغة كما في عالمها الخيالي، حَظَرُ يكمن في إمكانية انحصار كل هذه التركيبة الهوامية في وحدة قد تؤذي بشريبر ليس إلى زواله هو، وإنما إلى زوال وجود الله الذي هو لغةً بالأساس. إن شريبر قد كتب ذلك قَطْعًا، قائلًا إنه يلزم على الأشعة أن تتكلم، ويتحتم عليها في كل لحظة إحداث مظاهر التسلية واللّهو حتى لا يتم اختزال الإله في الوجود المركزي لذات المريض. إن هذا ليس بالأمر الهين، لكنه يبيّن بكل وضوح علاقة الخالق بمخلوقه. فإذا ما أزيلت هذه الوظيفة فلن يبق خلفها إلا العدم الذي هو بمثابة مرادف لها.

فالكلام قد يحدث أو لا يحدث. فإن حدث فذاك باختيار تعسفي من طرف الذات إلى حد ما. فالذات ها هنا في محل الخالق، إلا أنها أيضًا مرتبطة بالآخر، ليس بصفته

موضوعًا أو صورة أو ظلًا لموضوع، وإنما بالآخر في بعده الأساسي الذي نعمل دومًا على تفاديه وتجنبه إلى حد ما، بهذا الآخر الذي لا يمكن اختزاله إلى أي شيء آخر سوى إلى ذات أخرى، بمعنى الآخر بكونه «هو». إن ما يميز عالم شريير هو أن هذا «هو» قد تم فقدانه ولم يبقَ إلا «أنت».

إن مفهوم الذات يرتبط بوجود شخص ما قد أوقل وأنا أفكر فيه: «إنه هو من فعل كذا». فليس هو الشخص الذي أبصره أمامي وهو يتصرف وكأن الأمر لا يعنيه. إنما هو ذلك الذي ليس هنا. إن «هو» هذا، هو المجيب عن كينونتي ومن دون هذا «هو» فليس بإمكان كينونتي أن تكون أنا بصيغة ضمير المتكلم. فمأساة علاقة شريير مع هذا «هو» تؤسس الاندثار الكامل لعالمه الذي يتقلص فيه «هو» إلى مشارك واحد. إنه هذا الإله غير المتجانس ومتعدد الأجناس في آن واحد، والذي ما زال موجودًا في العالم الذي يتعامل شريير معه.

فبفضل هذا الإله حقًا، يبقى بإمكان شريير أن يقول قولًا حقيقيًا، إلا أن هذا القول ميزته أنه دومًا ملغز. إنها ميزة كل أقوال اللسان المركزي لدى شريير. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الإله يبدو وكأنه ظلٌ لشريير. فهو مصاب بتقلص تخيلي على مستوى الغيرية مما يجعله، على غرار شريير، مصابًا بنوع من التأنيث.

وبما أننا لم نلتق بشريير شخصيًا، فإننا مضطرون، على كل حال، لدراسة حالته من خلال فينومينولوجيا لغته. فبطرفنا إذاً حول ظاهرة اللغة، وبالتحديد، حول ظواهر اللغة المهلوسة والغريبة والحدسية والمضطهدة، فإننا سنعمل على استجلاء بُعد جديد من فينومينولوجيا الذهانات.

18 يناير / كانون الثاني 1956

## الجملة الرّمزية

- مفهوم الدفاع
- شهادة المريض
- الإحساس بالواقع
- الظواهر اللفظية

سوف تتمكن جميعًا من ولوج نص شريبر. إن حالة شريبر بالنسبة لنا هي نص شريبر المكتوب. وإنني سأحاول هذه السنة أن نتعرف على اقتصادية هذه الحالة بشكل أفضل. إنكم لا محالة تحسون بالانزلاق الذي يحدث رويدًا رويدًا داخل التنظيمات التفسيرية في التحليل النفسي. لقد ذكرتم سابقًا أن تفسير فرويد يركز على كون شريبر المريض يمرّ باقتصادية نرجسية أساسًا. إنها فكرة جدُّ ثرية ويلزمنا استخلاص كل تبعاتها. إلا أنه لم تُستخلص في حينها، فتم نسيان ما تفيده النرجسية عند النقطة التي توصل إليها فرويد في تنظيره عندما كتب حالة شريبر. وابتداءً من ذلك الحين، لم يعد بالإمكان اعتبار ما أتى به فرويد من جديد في هذا المجال، مقارنة بالتفسير الذي كان معمولًا به آنذاك.

سوف أرجع إلى أحد أولئك المؤلفين الذين أتوا بالأفكار الأكثر متانة بخصوص مسألة الذهانات وهو كاطان Katan. لقد أعطى هذا الأخير لمفهوم الدفاع مكان الصدارة. وبما أنني أود ألا نكتفي بالتعليق على التعليقات السابقة، يجب الانطلاق من كتاب شريبر نفسه كما يحدثنا فرويد عنه.



وبما أننا أطباء نفسانيون، أو بما أننا على الأقل مؤهلون انطلاقاً من مشارب شتى في مجال الطب النفسي، فإنه من الطبيعي أن نقرأ بأعيننا كأطباء نفسانيين كي نُكوّن فكرة عما يدور في حالة شريبر.

1

يجب عدم نسيان تطور مفهوم الترجسية في فكر فرويد. إلا أننا الآن نستعمل مفهوم الدفاع بخصوص كل شيء، معتقدين أننا هكذا نستعيد ما ورد ذكره سابقاً في عمل فرويد. صحيح أن مفهوم الدفاع لعب دوراً مبكراً في هذا العمل، وأن فرويد منذ 1894-1895 قام باقتراح تعبير «الذهانات العصبية الدفاعية». إلا أنه استعمل هذا اللفظ في معنى جد محدد.

فعندما تحدّث عن هستيريا الدفاع مثلاً، فقد عمل على فصلها عن النوعين الآخرين للهستيريا. وهنا تكمن أول محاولة لوضع أول تصنيف تحليلنفسى حقيقي. فلترجعوا إلى المقال الذي أُشيرُ إليه. فبحسب الموضوعة البلوليرية Bleulerienne، كان يتم اعتبار الأنماط الهستيرية بكونها نتاجاً ثانوياً للوضعيات التنويمية الشكل. وهكذا تنجم هذه الأنماط عن فترة متميزة، عن فترة تنويمية الشكل، يحدث أثناءها اضطراب في الوعي. أما فرويد، فهو لا ينفي وجود هذه الوضعيات التنويمية، إلا أنه يقول فقط: «نحن لا نهتم بذلك. فليس ذلك ما نعتبره بمثابة السمة الفاصلة داخل تصنيفنا».

لذا، يجب علينا أن نتحقّق مما نفعله عندما نقوم بالتصنيف. فبخصوص وردة على سبيل المثال، قد تبدأون بعدّ ما يعرض على أبصاركم من العناصر الملونة والتي نسميها بتّلة. وهكذا فإن الوردة، في كل الأحوال، تعرض على الناظر، عددًا من الوحدات يمكننا عدها، مما يجعلنا آنذاك نقوم بتطبيق بدائي لعلم النبات. لكنكم إذا ما دققتم وأمعتم النظر، فإنكم تدركون بأن ما تبصرونه ليس ببِتلات وإنما هي فصلات ولا تقوم بنفس الوظيفة طبعاً. الشيء نفسه بخصوص مجالنا. فهناك مستويات مختلفة يتدخّل فيها بشكل متشابك ما هو جسدي ونشأوي ووراثي وبدني ووظيفي. أما التصنيف، فلن يكون له مصداقية، فلا بد أن يكون طبيعياً. لكن كيف يمكننا البحث ثم الحصول على هذه السمة الطبيعية؟

إن فرويد لم يرمِ عرض الحائط بالوضعيات التنويمية الشكل، كما قلنا، وإنما قال إنه لن يعطيها أكثر مما تستحق، لأن ما يهمه في إطار الخبرة التحليلية، وخصوصاً في

هذه الفترة من استجلاءاته الأولية، فهو شيء آخر. فما كان يهيمه بالأساس بتعلق بذكرى الصدمة. وهذا بالذات ما كان يعنيه لديه مفهوم هستيريا الدفاع.

لقد انبثق مفهوم الدفاع عنده، ولأول مرة، في إطار مجال التذكّر واضطرابات. وكان ما يهيم فرويد آنذاك يتعلّق بما يمكن تسميته برواية المريض وبما يمكن لهذا الأخير تبليغه منها عن طريق الكلام. وكما تعلمون فإن الأنسة آنا أو Anna O. والتي أعطاني أحدكم طابعاً بريدياً يحمل صورة لها عندما تُوجت بمرتبة ملكة المساعِدات الإجتماعيات - قد سمّت هذه العملية «العلاج بالكلام».

وهكذا فإن هستيريا الدفاع هي هستيريا يُعبّر عما يحدث فيها من داخل الأعراض وبواسطتها. ولهذا فإن ما يتطلب بخصوصها في العلاج يكمن في إطلاق سراح الخطاب. وكما ترون، فليس هناك حتى الآن أثر لمفهوم النكوص ولا لنظرية الغرائز في تنظيم فرويد، في حين نلاحظ بأن التحليل النفسي بكامله يتموضع على هذا المستوى. من جهة أخرى، يقوم فرويد أيضاً بفصل نوع ثالث من الهستيريا، ميزته تكمن في كونه يحتوي مضموناً في انتظار التعبير عنه، لكنه لم يحصل بعدُ على التعبير عنه في أي مستوى. ونظرًا لما بلغه فرويد في تنظيره آنذاك، فإنه من المدهش حقًا أن يتمكن من إدلنا على المستوى الذي قد يحصل فيه هذا التعبير. وعلى الرغم من ذلك، فإن معالم هذا المستوى بدت له مرسومة بكل وضوح، منذ ذلك الحين.

إن عمل فرويد هذا جد مليء بمسائل تتنظر الحل، وهذا ما يسرني جدًا. فكلما فتحنا مقالة لفرويد ليس فقط نجدها حبلية بأشياء لم تكن نتوقعها، وإنما أيضًا نجدها تتمتع بسهولة فائقة وبوضوح تام. في حين، ولا واحدة من هذه المقالات تفتقر للجواهر التي تنتظر منا استكشافها. لهذا يمكن القول إن فرويد هو المفكر الوحيد الذي ابتكر، وهو على قيد الحياة، المفاهيم اللازمة لاقتحام وتنظيم المجال الجديد الذي عمل على اكتشافه. وكل هذه المفاهيم، أتى بها فرويد، مع ما يرافق كل واحد منها من أسئلة عالقة. فالأعذب عند فرويد هو أنه لم يجهد في ستر هذه الأسئلة عنا. وكل نص من نصوصه يحتفظ على طابعه الإشكالي بحيث أن قراءتنا لما جاء به فرويد تكمن أساسًا في إعادة طرح الأسئلة العالقة.

أما بخصوص اضطرابات التذكّر، فهي المجال الذي يلزمنا الرجوع إليه دومًا كي نتوقف على الأرضية التي انبثق منها التحليل النفسي. وحتى وإن تم تجاوز هذه المعطيات ومرّ عليها الزمن، فإنه يلزمنا اعتبار وقياس المسافة التي تم قطعها منذ تلك الفترة. لذا قد يبدو غريبًا ومدهشًا أن نسمح لأنفسنا بتجاهل المعطيات التاريخية.

سوف لن أتابع بالتفصيل المسافة التي تم قطعها بين هاته المرحلة وتلك التي سيدخل فيها فرويد مفهوم نكوص الغرائز. إنني تعرضت لذلك بما فيه الكفاية خلال السنوات الماضية بما يجعلني أكتفي بأن أقول لكم بأنه من خلال استجلائنا لإضطرابات التذكر وبابتغائنا استرجاع الفراغ الذي يدور حوله سرمد المريض لماضيه، وكذلك بتقصينا لما استحالت إليه أحداث حياته، توصلنا إلى التمكن من ملاحظة أن كل هذه المضامين قد اختبأت لدى المريض في أماكن بعيدة عن توقعنا، بمعنى أنه يحدث لديه ما حدثتكم به المرة السابقة، وهو عبارة عن انتقال إلى مستوى سلوكه.

وهكذا نلاحظ بأن الأمر لا يتعلّق فقط بالوقوف على موقع الأحداث المخزونة في الذاكرة وكذا على تواترها الزمني كي تتم استعادة قسط من الزمن المفقود. إنما يتعلّق الأمر أيضًا بوجود أشياء تحدث على المستوى الموضوعي والسلوكي. إن تمييز مستويات مختلفة كلية في عملية النكوص يبقى حاضرًا إذا، إلا أنه هنا في حالة ضمور. وبتعبير آخر، فإن ما ننسأه دائماً وأبداً هو أنه إذا ما احتل أمر ما باب الصدارة فذلك لا يعني أن أمراً آخر لا يحتفظ بثمنه وبقيمته في إطار النكوص الموضوعي. فهذا هنا تستقي الأحداث معناها السلوكي بالأساس.

وهكذا تم اكتشاف النرجسية. لقد أدرك فرويد بأن بعض التقلبات تقع على البنية الخيالية بخصوص العالم، وبأن هذه التقلبات تتفاعل مع التقلبات التي تحصل بالبنية الرمزية والتي يلزم تسميتها كذلك بحيث إن التذكر يحدث بكل تأكيد داخل النظام الرمزي.

فعندما يفسر فرويد الهذيان بنكوص نرجسي لليبيدو، مما يؤدي إلى انسلاخ الليبيدو عن الموضوعات وإلى انعدام موضوعاتي، فإن هذا يعني لديه، وفي حدود ما توصل إليه آنذاك من تنظير، بأن الرغبة التي يلزم التعرف عليها داخل الهذيان، تتموضع بمستوى مخالف تماماً لما هو عليه الحال بالنسبة للرغبة التي تصبو إلى الاعتراف بها بداخل العصاب.

فإذا لم نفقه إلى ذلك، فلن نبصر أبداً ما يفصل الذهان عن العصاب، ولا لماذا نصطدم، بخصوص الذهان، بصعاب جليّ عندما نحاول إعادة بناء علاقة ذات المريض مع الواقع، رغم أن الهذيان قد يكون جلياً جداً. فهذا ما يمكننا قراءته، على الأقل، في بعض مقتطفات أعمال فرويد. وهي قراءة يجب تدعيمها وتعميقها عكس ما جرت به العادة. إن الهذيان واضح بالفعل ومقروء من دون عناء، إلا أنه مسطور بسجل مغاير لما

يحصل في العصاب. فبخصوص العصاب تبقى دائماً داخل النظام الرمزي، بالإضافة إلى ازدواجية المدلول والبدال والتي هي بمثابة ما ترجمه فرويد بعبارة التسوية العصابية. أما الهذيان فإنه يحصل بمستوى مغاير تماماً. فالهذيان واضح فعلاً لكنه لا يفضي إلى حل. فكيف يحصل ذلك؟ هنا نقف على المسألة الاقتصادية التي بقيت معلقة عندما أنهى فرويد كتابة حالة شريبر.

إنني أقول هذه الأمور بطريقة مُجمّلة. فالمكبوت، في حالة العصابات، يعاود تمظهره في مكان الكبت نفسه، في المكان الذي تم كبته فيه، أي في وسط الرموز. ولكون الإنسان يندمج في هذا الوسط ويتعامل معه كفاعل وناشط، فإن المكبوت يتمظهر في المكان نفسه مُقنّعا. أما المكبوت في الذهان، إذا ما كنا نفقه قراءة فرويد، يعاود الظهور في مكان مغاير، في مستوى الخيالي ومن دون قناع. إن هذا لواضح جداً وليس بجديد ولا بمبتدع وإنما يلزم الإدراك بأنه نقطة الأساس. ففي الفترة التي وضع فيها فرويد نقطة النهاية لدراسته حول شريبر، بقيت المسألة أبعد من أن تجد حلاً. بل بالعكس، أخذت المشكلات تتفاقم انطلاقاً من هذه الفترة.

وبعد فرويد، حاول بعضهم حمل المسألة على عاتقهم. اقرأوا كاطان Katan مثلاً، إنه حاول إمدادنا بنظرية تحليلية للفصام، تجدونها في المجلد الخامس من مؤلف «التحليل النفسي للطفل». وبقراءته تتجلى لنا المسافة التي تم قطعها حتى الآن في التحليل النفسي.

لدى فرويد، تبقى مسألة مركز الذات دائماً مفتوحة. ففي تحليله للعظام مثلاً، نراه يتقدّم خطوة خطوة، كي يبين كيف يتطور لدى الذهاني اضطراب ليبيدي في أساسه، وهذا الاضطراب هو عبارة عن لعبة معقدة لمجموعة رغبات متراكمة وقابلة للتحويل وللتغيير، وأيضاً قابلة للنكوص كذلك. أما مركز كل هذه الجدلية فيبقى لدينا دائماً مشكّلاً. إلا أن المنعرج الذي حدث في التحليل النفسي إبان وفاة فرويد، أدى إلى الرجوع إلى ذلك المركز المتمادي في القدم. إنه ذلك الأنا الذي، في اعتقاد البعض، يشد بزمام الأمور ويقود عملية الدفاع. وهكذا أصبح الذهان لا يؤول انطلاقاً من الاقتصادية المعقدة لدينامية النزوات، وإنما انطلاقاً من الأسلوب المستعمل من طرف الأنا حتى ينجو بنفسه أمام المتطلبات المختلفة وحتى يدافع عن نفسه أمام النزوات. وهكذا يعود الأنا ثانية، ليس فقط ليصبح مركز الذات فحسب وإنما أيضاً منبع الاضطرابات كذلك. انطلاقاً من هذا الاعتبار، لم يبق للفظ الدفاع من معنى سوى ما يحصل عليه عندما

تحدث عن مقاومة إغراء ما. وهكذا يتم تفسير كل جدلية حالة شريبر انطلاقاً من المجهودات التي يبذلها أناه كي ينجو أمام نزوة تمت تسميتها جنسُمثلية وقد تُهدد اكتماله. وكذلك فإن الإخصاء لم يبقَ له هنا من معنى آخر سوى ما يدل على فقدان الكمال العضوي. ويقال لنا، من دون تردّد، إن الأنا، عندما يفقد الإنكاء على العالم الخارجي في دفاعه ضد النزوة القابعة في الهوى، يجد في حوزته إمكانية دفاعية أخرى تكمن في اختراع هذه التكوينة الجديدة المتمثلة في الهلوسة والتي هي عبارة عن رد فعل مغاير من أجل تغيير فحوى نزواته الشائنة. إنه تصعيد على طريقته الخاصة، لكنه تصعيد نكتفه مساوئ جلي.

إن ما يتخلل هذا المنظور من ضعف مع ما يعترى هذا التفكير من نواقص عيادية، بلغت النظر بشدة. أما فيما إذا ما كانت هناك صيغة تخيلية لتلبية دافع الحاجة، فذلك ما تُركز عليه النظرية الفرويدية. لكن هذه الصيغة لا يتم اعتبارها إلا بصفتها عنصرًا في نشأة وتحديد المظاهر. ذلك أن فرويد لم يعمل أبدًا على تحديد الذهان الهلاسي اعتمادًا على نموذج الهوام وحده كما قد يحصل بصدد الجوع الذي يمكن إشباعه بواسطة الحلم لا غير. فالهذيان لا يتجاوب أبدًا مع نهاية من هذا القبيل. إلا أن الإختصاصيين يتهجون دائماً لما يقفون على ما قد سبق لهم تصوره. فعلى هذا المنوال يتم ابتكار كل عالم الموضوعات الإنسانية بكامله، كما يعلمنا فرويد إياه. ونحن أيضًا نجدنا نحس بارتياح شديد لما نتوقف على بعض مضامين العصاب الرمزية بداخل الذهان. وهذا ليس من غير المشروع، إلا أنه يجب الاعتراف بأن ذلك لا يغطي إلا جزءًا يسيرًا من المشهد.

فبالنسبة لشريبر، كما هو الحال بالنسبة للجنسُمثليين، يمكن تلخيص التغيير الخيالي للدفعة الجنسُمثلية لديه في تكوين الهذيان الذي يجعل من ذات المريض الله، ويجعل منها وعاءٌ للإرادة والسلوكات الربانية القويمة. إنها فكرة مفجّمة بما فيه الكفاية وبالإمكان الوقوف بداخل نص شريبر ذاته، على تبرير لهذه الفكرة بواسطة تعابير بالغة الرقة والأناقة في تدرجها. فضلًا عن ذلك، فإن التمييز الذي عرضته عليكم المرة السابقة بين تحقيق الرغبة المكبوتة على المستوى الرمزي في العصاب، وتحقيقها على المستوى الخيالي في الذهان، هو كافٍ إلى حد ما، لكنه لا يرضينا بشكل كلي. لماذا؟ لأن الذهان لا يقتصر على هذا فحسب. إنه ليس عبارة عن نمو علاقة تخيلية وهوامية مع العالم الخارجي فحسب. أما مبتغاي اليوم فلا يعدو أن يجعلكم تُقدرون ما للمسألة من أهمية. فهل في ما يبدو من حديث هذا الشخص الفريد الذي هو شريبر والذي ستنبعث

الإنسانية ابتداءً منه بولادة جيل شرييري جديد - مع شريكه الملغز والذي هو الرب الشرييري أيضًا، يكمن كل ما في الهذيان؟ طبعًا لا. فالهذيان ليس أوسع من ذلك، لكن يستحيل فهمه كلية من هذا الجانب الخيالي فقط. إنه لمن المدهش أن نكتفي بتفسير جزئي إلى هذا الحد لظاهرة عظمى كالذهان وذلك بعدم الأخذ إلا بما هو جلي من الأحداث التخيلية. فإذا ما كنا نريد التقدم في فهم الذهان، فيلزمنا بالتأكيد تركيب نظرية تبرر تكتل وثقل هذه المظاهر التي سأعطيكم بعض الأمثلة عنها هذا الصباح.

2

سوف نبدأ من النهاية وسنحرص على فهم الأشياء بشكل تفهيري. إن اعتمادي لهذه الطريقة ليس من باب التكلف والإصطناع في العرض، وإنما لأنها تتوافق وتتطابق مع المادة التي هي بين أيدينا.

فها هو شريير وقد أصابه المرض من 1883 إلى 1884، نعيمَ بعدها بثمانى سنوات براحة البال. إلا أنه مع بداية السنة التاسعة بعد بداية الأزمة الفاتية، أي في أكتوبر 1993، عاوده المرض فدخل المصححة التي عُولج فيها المرة السابقة والتي يديرها الدكتور فليشسينغ. وسيبقى فيها حتى منتصف يونيو 1894. فحالته كانت جد معقدة وبالإمكان القول إن ظاهرها العيادي يغلب عليه خلط هلاسي بل وذهول هلاسي. إنه سيعطينا لاحقًا على كل ما خبره آنذاك، تقريرًا مُلتويًا ومعقدًا بكل تأكيد. ونحن نستعمل هنا لفظ الخلط كي نصف الطريقة الضبابية التي اعتمدها شريير أثناء تذكره بعض الحوادث. إلا أن جوانب أخرى، وبالخصوص علاقاته الهذائية مع مختلف الأشخاص المحيطين به، لم يتم إتلافها أو خلطها، الشيء الذي مكّنه من استعادة ذكريات دقيقة وصحيحة عنها. ومع ذلك، تبقى هذه الفترة من أكثر الفترات غموضًا في ذهانه. لاحظوا جيدًا أنه لا يمكننا التعرف على هذه المرحلة من ذهانه إلا من خلال الهذيان. السبب في ذلك هو أننا لم نكن متواجدين هناك آنذاك، وأيضًا لأن شهادات الأطباء بخصوص هذه الفترة الأولى تبقى هزيلة. إلا أن شريير كان لا محالة يتذكرها جيدًا عندما كان بصدد الكتابة عنها، مما أدى به إلى تحديد فروقات وتميزات، وبالخصوص إلى معاينة تحول مركز انتباهه نحو علاقاته الشخصية مع الأرواح.

فهذه الأرواح ليست بكائنات إنسانية، ولا بالأشباح التي كان له أمر بها، وإنما هي كائنات إنسانية ميتة، له بها علاقات جد خاصة، مرتبطة بمختلف الإحساسات لديه

بالتغيرات والانضمامات والاقترحات والتبدلات الجسدية. إنه هذيان تلعب فيه نغمة الألم دورًا مهمًا. فأنا هنا لم أنطق بعدُ بلفظة «مُراق» hypocondrie التي ما زالت حتى الآن بمثابة لفظة فضفاضة في قاموسنا، ولهذا أكتفي بوضع الخطوط العريضة فقط.

فمن وجهة النظر الفينومينولوجية، ومع كل الاحتياطات اللازمة، يمكن افتراض أن ها هنا حالة يمكن تسميتها غسق العالم، إذ لم يُعد شربير بصحبة كائنات واقعية. إن تعبير «عدم البقاء مع» يحظى هنا بطابع متميز، ذلك أن شربير يتواجد مع عناصر أخرى أكثر إرباكًا له ويشكل الألم النبرة الغالبة على العلاقات التي تربطه بهذه العناصر والتي تتضمن افتقاده لاستقلالته. إن هذا الاضطراب العميق وغير المتحتمل من طرف شربير، يدفع به إلى سلوكات عدة يدلنا عنها بكيفية مُعتمّة بالضرورة. إلا أننا نستوضح هذه السلوكات من خلال الكيفية التي تمت معاملته بها. لقد وُضِعَ فعلاً أثناء استشفائه تحت رقابة مستمرة وكان يتم حبسه ليلاً في زنزانة ويُمنع من كل عُدّة أو أداة للكتابة. وفي فترة كهذه نجده في حالة مرض حادة وجد خطيرة.

بعد ذلك حدث لديه تحوّل، كما يقول، نحو فبراير - مارس / آذار 1894. فلقد حل لديه محل الأرواح التي كان يحاورها وهو عرضة لاقتحام جسده أو تفككه، ما سماه ملكوت الأرواح اللاحقة. آنذاك حدث لديه حدس استعاري لما هو خلف الظواهر. فأصبح يتمظهر له هذا الملكوت بكيفية مزدوجة، أي على شاكليتي «أورموزد» و«أحريمان». وكذلك تظهر له الأشعة الصافية النقية والتي تتصرف بكيفية مختلفة عن الأشعة المسماة المفحوصة لكونها أشعة دنسة. إن شربير يُعبّر لنا هنا عن الإرتباك العميق الذي تُحْدِقُ به آثار هذا الصفاء المفترض وهي آثار لا يمكن إرجاعها إلا إلى نية ربانية تحميه من الإضطراب المترتب عن عناصر تنطلق من الأرواح المفحوصة. فهذه العناصر هدفها هو مغالطة وإرباك الأشعة الصافية كي تتمكن من استجلاب واستغلال قوتها حتى تتمكن من اعتراض وصولها إلى شربير.

إن منهجية الأغلبية الساحقة من هذه الأرواح المليئة خُبثًا، قد وصفها شربير بكل دقة، وبالأخص منها مُتصدّر القائمة، المتجسد في شخص فليشسيغ الذي يقوم بتقسيم روح شربير وبعثة أشلائها في الفضاء الشاسع والفاصل بين شربير وإلهه المبتعد. إلهه الذي يحق فيه تعبير: «إني من هو مبتعد»: نجد هذه العبارة التي تحمل صدّي إنجيليًا، في ملاحظة هامشية ضمّنها شربير ما يفضي به الله إليه سرًا. وهكذا فإن الإله بالنسبة لشربير ليس «مَن هو كائن» وإنما «من هو... مبتعد جدًا».

أما الأشعة الصافية فهي تتكلم. إنها متكلمة بالأساس. فهناك ترادف بين كلمات «أشعة»، «أشعة متكلمة»، «أعصاب الإله»، إضافة إلى كل الأشكال الخاصة التي يمكن لهذه الأشعة اتخاذها وصولاً إلى أشكالها الخارقة ومن بينها «المقَصَّ».

فكل هذا يوازى ويقابل مرحلة يغلب فيها ما يسميه شريبر: «اللسان الأعظم» Grundsprache. إنه نوع من لسان ألماني جليل ورفيع النكهة، يميل إلى التعبير بالتلميح وبقلب المعنى. فالعقاب مثلاً يسمى ثواباً، وبالفعل يمكن القول إن العقاب في صيغته الخاصة لدى شريبر عبارة عن ثواب. وعلى كل، سوف نرجع إلى أسلوب هذا اللسان المركزي كي نعيد فتح ملف المعنى المتناقض للكلمات البدائية.

وبخصوص هذا الموضوع، يستمر سوء تفاهم كبير حول ما أدلى به فرويد الذي كان فقط من سوء حظه أنه استشهد بأحد اختصاصيي اللسانيات الذي لم يكن عالي الرتبة لكنه، والحق يقال، توصل إلى أمر حق. إنه آيبل Abel. ولقد قدم لنا السيد بينفنيست بهذا الصدد مداخلة قيمة مفادها أنه ليس من الممكن في أي نسق دلالي، تواجد كلمات تدل كل واحدة منها في الحين نفسه على أشياء متضادة. فحيث ما وجدت كلمات، فلقد تم وضعها بالتأكيد على شاكلة أزواج متناقضة. ولا يمكن للكلمة الواحدة أن تضم بين ضلوعها قطبين متعاكسين. أما إذا نحن درجنا إلى مستوى المدلولية، فهذا شيء آخر. وهكذا، ليس لنا أن نندهش أمام إطلاق اللفظ اللاتيني Altus على بئر عميقة، ذلك أنه بالنظر إلى نقطة الانطلاق العقلي التي كان عليها اللسان اللاتيني، كما يقول بينفنيست، فإن نقطة الانطلاق تبدأ من عمق البئر. ويكفي أن نفقه بأنه يتم تسمية يوم الحساب في الألمانية بيوم الحساب الفتي Jüngstes Gericht. أما في فرنسا فليست تلك هي الصورة المتداولة. فنحن فعلاً نقول: «مولودك الأخير» ونعني بذلك أصغر المواليد. أما يوم الحساب فيوحي لنا بالشيخوخة.

في سنة 1894 نُقل شريبر إلى مصحة بيرسون Pierson بـكوسفيتز Koswitz حيث بقي خمسة عشر يوماً. إنها مصحة خاصة، والوصف الذي تركه بصدها يظهرها، إن أمكن القول، جد مشوّقة. فمن وجهة نظر المريض نتعرف على سمات للمصحة قد تُسلي من بقي لديهم ميل للفكاهة. إنه وصف لمصحة خاصة مع ما يطبعها من إهمال كبير لم يستر شريبر عنا منه شيئاً. إلا أن شريبر لم يقبع فيها طويلاً حيث تم نقله إلى أقدم وأجّل مستشفى بألمانيا، وهو مستشفى بيرنا Pirna.

فقبل مرضه الأول كان يقطن في شيمنتز Chemnitz، وتوظف في لايبزيغ Leipzig.



ثم قبل سقوطه في المرض مرة ثانية، تمت ترقية في مدينة دريسدن Dresden إلى مرتبة رئيس لمحكمة الاستئناف. ومن دريسدن نقل إلى لايبزيغ لمعالجته. أما كوسفيتز بالنسبة للايبزيغ، فتوجد في مكان ما من الجهة المقابلة على نهر الألب Elbe. وهكذا فإن المكان الذي سيقضي فيه مدة عشر سنوات من حياته هو في هضبة مطلة على نهر الألب.

فعندما دخل مستشفى بيرنا، كان لا يزال مريضاً جداً ولم ينطلق في كتابة مذكراته إلا ابتداءً من 1897-1898. وبما أنه كان في مستشفى عمومي، الشيء الذي يؤدي إلى بعض من التماطل الإداري في أخذ التدابير، فلقد استمر حجزه ليلاً في ما يسمى «نزهة المعتوه» حيث كان يرافقه في علبة صغيرة من حديد أبيض، قلم رصاص وبنف أوراق أخذ يخط عليها ملاحظات مقتضبة، أطلق عليها اسم «الدراسات الوجيزة». فهناك بالفعل، زيادة على المؤلف الذي خلفه لنا، ما يناهز الخمسين دراسة وجيزة يشير إليها ويستشهد بها بين الفينة والأخرى. إنها عبارة عن ملاحظات خطها في تلك الفترة ووظفها في ما بعد كمادة خام لتأليف كتابه. فمن الجلي أن نصّ الكتاب الذي لم يبدأ كتابته إلا ابتداءً من سنة 1898 والذي استرسل في كتابته حتى سنة 1903 وهي الفترة التي تم فيها إطلاق سراحه يشهد بكل يقين وبكل قوة على الوضعية النهائية للمرض. وما عدا ذلك، فنحن لا نعلم متى توفي شريبر. فأما ما لنا به علم فهو أن المرض عاوده سنة 1907 وتم استقباله مرة أخرى في مصحة أخرى، وهذه إشارة في منتهى الأهمية. سوف ننطلق من الفترة التي كتب فيها شريبر مذكراته. إن ما سيشهد انطلاقة من هذه الفترة، به من الإشكال ما يجعله يستقطب اهتمامنا. وإن كنا لن نتمكن من حل لمشكل الوظيفة الاقتصادية لما سمّيته في ما قبل، بظواهر الإستلاب اللفظي ولنسمّها مؤقتاً الهلوسات اللفظية - فإن ما يهمنا هو ما يميز وجهة النظر التحليلية في تحليل الذهان.

3

أما من وجهة نظر الطب العقلي المتداول، فإننا لم نتقدّم قيد أنملة. فبخصوص الفهم الحقيقي لاقتصادية الذهان، إننا إذا ما قرأنا التقرير الذي أنجز نحو 1903 حول مرض التخشب - عاودوا التجربة بأنفسكم وأختاروا واحداً من الأعمال الجادة آنذاك ستبين بسرعة أنه لم يتمّ التقدّم ولو خطوة واحدة في تحليل هذه الظواهر. أما إذا كان هناك شيء يمكن به تمييز وجهة نظر التحليل النفسي، فهل يكمن، بخصوص هلوسة لفظية مثلاً، في التساؤل في ما إذا كان المريض يسمع قليلاً أو كثيراً، أو إذا كان ما سمعه

حادثاً، أو على شكل انفجار أو إذا ما كان قد سمع ما سمعه بأذنيه أو بقلبه أو ببطنه؟ إن هذه الأسئلة الجذبة مهمة تنطلق من المنظور الطفولي إلى حد ما والذي مفاده إجمالاً بأننا نجدنا جد مندهشين لكون شخص ما يسمع أشياء لا نسمعها نحن. إننا نتصرف هنا وكأننا معصومون من تلك الرؤيات التي تحدث لنا في كل لحظة، وكذلك مما يختلج في أنفسنا من تعابير قد تكتسي قيمة أخاذه لِكَياننا، بل وقد تكون في بعض الأحيان خاطفة لعقولنا وموحية لمصائرنا لكننا، بطبيعة الحال، لا نعامل ولا نستغل هذه الرؤيات وهذه العبارات كما يفعله الذهاني بصدها.

إن هذه الأشياء تحصل في النسق اللفظي ويتم الإحساس بها من جانب المريض وكأنها مسموعة منه. فإذا ما نحن ركزنا اهتمامنا قبل كل شيء، كما تعلمنا ذلك في صفوف المدرسة، على ما إذا كان الأمر يتعلق بإحساس أو بإدراك أو بتفهم أو بتأويل، وبالإجمال، إذا ما توقعنا عند مستوى العلاقة الأولية بالواقع، فإننا لا محالة نفتقد قيمة ما يعنيه الأمر هنا بالكامل. فبخلاف نظرية تؤكد التدرج من الإحساس، مروراً بالإدراك ثم الوصول في النهاية إلى السببية وتنظيم الواقعي، فإن الفلسفة، منذ مدة وعلى أقل تقدير، منذ كانط Kant، تعمل كل ما في وسعها من أجل تتيهنا إلى تواجد مجالات مختلفة للواقع وبأن المشكلات تتموضع وتتظم بمستويات مختلفة أيضاً. لذا فإن الأهم قد لا يكمن في محاولة معرفة ما إذا كان هناك قولٌ تم سماعه بعد ذلك أم لا. إننا هكذا لن نحصل من هذا المنحى على نتيجة تُذكر.

فماذا يقدمه لنا المرضى في أغلب الأحيان يا ترى؟ إنهم في الغالب لا يأتونا إلا بما نطلبه منهم، أي بما نقترح عليهم الإجابة به نحن. إننا، بخصوص ما يختبرونه، نسارع إلى إقحام تقسيمات وقوالب لا تهمهم هم وإنما نخدمنا نحن. لذا فإن الطابع التسلطي والخارجي للهلوسة اللفظية يتطلب التوقف عليه انطلاقاً من الكيفية التي يردُّ بها المريض. فإذا لم نشدد في التأثير عليه بتركيزنا على مسامحة تبعاً للاعتقاد بأن السماع يحصل بالأذنين، فيجب الأخذ بأن الهلوسات الأكثر حسية تبقى مجرد هلوسات، ويجب أن تعتبر كذلك. في حين أن هلوسات أخرى لا تقل قوة إدراكها الباطني، يكون لها عند الذات طابع جد فاصل مما يزيد بها يقيناً.

إن التمييز الذي قدمته في بداية حديثنا بين المعتقدات الراسخة واليقينية وبين الوقائع في حد ذاتها، هو ما يهم بالأساس، وهو ما يقودنا إلى تصنيفات ليست في نظرنا، نحن المحللين، فوق - بنوية وإنما هي بنوية بالذات. إن هذا الأمر يعيننا نحن كمحللين

بالتحديد لأننا، على خلاف العياديين الآخرين، على علم بأن الكلام متواجد بيننا سواء نطقناه أم لم نطق به. إنه دائماً موجوداً هنا في منظومة قد تم إدماجها بداخل السيرة الذاتية، وتم ضمها داخل شبكة الأزواج والمتضادات الرمزية.

قد يظن البعض أنه من اللازم استعادة بناء حياة الفرد المعيشية وكذلك استعادة تابع الصور المسقطة على شاشة ذاته، حتى يمكن تحديد هذه الذات في ديمومتها، على الطريقة البيروغسونية. إلا أن ما نتوصل إليه عيادياً ليس أبداً على هذا المنوال. إن استرسال كل ما عاشته الذات منذ نشأتها لا يصبو أبداً لمعاودة بروزه. وعلى كل، فليس هذا ما يهمنا بتاتاً. أما ما يهمنا فيكمُن في النقاط الفاصلة والمحددة في التركيبة الرمزية وفي التاريخ بالمعنى الذي تقصدونه عندما تتحدثون عن تاريخ فرنسا مثلاً.

ففي أحد الأيام، وقفت الأنسة دو مونبونسييه بين المتارس. وربما كانت تتواجد هناك صدفة. إلا أن وجودها هناك حظي بمعنى معين، وهو المعنى الذي تم الأخذ به وتم تسجيله في التاريخ الرسمي. ففي ذات اللحظة، قد يكون معنى هذا الحدث حقيقياً إلى حد كبير، لكن بداخل التاريخ الرسمي، يكتسب معنى هذا الحدث طابع حقيقة مطلقة قد يكتسبه منذ الوهلة الأولى أو من جراء ترتيبات لاحقة.

ولهذا فإن ما نسميه الإحساس بالواقع عندما يتعلّق الأمر باستحضار الذكريات، يبقى شيئاً مبهمًا، لأن هذا الاستحضار يتبلور في إطار استمرارية تاريخية. فليس ذاك الاستحضار لوحده ولا هذه الاستمرارية بمفردها هو ما يضيف على هذا الإحساس الصبغة الواقعية وإنما كلاهما في تضافر مفعولهما المزدوج. بل وأكثر من ذلك، فإن اقتران هذين المستويين، قد يخلف أيضاً الإحساس بتفكك الواقع. ففي مجال الوجدان، ما هو إحساس بالواقع هو أيضاً وفي الوقت نفسه إحساس بما هو غير واقعي. وما هذا الإحساس بما هو غير واقعي إلا دليل على التواجد في الواقع، وإن كان ينقص هذا التموقع مقدار ذرة. إن الإحساس بما «قد سبقت رؤيته» *le déjà vu*، والذي اصطدم النفسانيون بصعوبات جمّة بخصوصه، يمكن اعتباره بصفته جناساً لما نحن بصدد الحديث عنه، وذلك لأن المفتاح الرمزي هو ما يصلح دوماً لفك محتواه. إن «ما قد سبقت رؤيته» يحصل دائماً عندما يتم اجتياز حالة حياتية تطفئ عليها دلالة رمزية بامتياز، فتعيد تكرار حالة رمزية مشابهة تم نسيانها بعد اختبارها في السابق، ثم تطفئ وتتبعث هكذا من دون أن يكون لصاحبها وعي بسوابقها وتوابعها. فهذا ما يترك لدى الفرد إحساس بأنه قد رأى في السابق ما يحدث الآن. إن ظاهرة «ما قد سبقت رؤيته»

تقترب كثيرًا مما تدلنا عليه الخبرة التحليلية بخصوص «ما قد سبق الحديث عنه». فهما يتموضعان على نفس المستوى إلا أن الفرق بينهما هو أن «ما قد سبق الحديث عنه» يتعلّق في الواقع بما لم يتم الحديث عنه بعد في التحليل.

فإذا ما كنا نسلم بوجود اللاشعور على الشاكلة التي عمل فرويد على صياغتها، فإنه يلزمنا افتراض بأن هذا اللاشعور بصفته جملة أو تركيبية رمزية، يغطي بنسيجه حياة الإنسان المعيشية برمتها. إنه تركيبية متواجدة على الدوام، وبصيغة مضمرة إلى حد ما. وهو بذلك يشكّل أحد العوامل الأساسية في انضباط وتوافق الإنسان. أما إن كان اللاشعور يفعل فعله رغمًا عن عدم تحكم فكرنا فيه، فهو ما تم اعتباره هراءً ولزمن طويل. لكن ما رد الفعل هذا إلا افتراء لا قيمة له بيننا، ذلك لأن تعبير «فكرة لا شعورية» في حد ذاته، لا يعني شيئًا آخر.

فعندما استعمل فرويد في كتابه «تفسير الأحلام» عبارة «الفكرة اللاشعورية» مضيفًا إليها عبارة *sit venia verbo*، فإنه يؤكد أن كلمة «فكرة» تدلّ على أن الشيء تتم صياغته وتركيبته لغويًا. فإن بقينا بمستوى كتاب «تفسير الأحلام» فليس هناك من تأويل لهذه العبارة غير هذا الذي أقدمه.

ومن الممكن أن ننتع هذه اللغة بأنها لغة داخلية. إلا أن هذا النعت يساهم في تضليلنا. فهذا الحديث الفردي الذي نظنه باطنيًا، هو في ارتباط مستمر ومتواصل مع الحديث الخارجي. ولهذا السبب يمكننا القول إن اللاشعور هو أيضًا خطاب الآخر. إلا أن ما هو مسترسل، لا يكون كذلك في كل حين. وعلى هذا المستوى يلزمنا البدء في قول ما نود قوله، والاتجاه إلى ما نضبو إليه، مع إمكانية تصحيح ما تم إتلافه من هذا القول. وليكن في علمكم بأن هناك قوانين رمزية بالأساس، تصيغ بنية كل قول، فتتجلى في عمليات الفصل بين المعاني أو تعليقها أو إيقافها. إنها قوانين تحول فعلًا دون تسجيل الكلام الداخلي على شاكلة متواصلة. فهذه البنية العالقة بمختلف التصرفات المعتادة، هي في الأساس بنية اللغة.

أما ما يهم الإنسان، فهو أن يتمكن من التعايش مع هذا التعديل المستمر، بحيث لا يشغل باله أكثر من اللازم. ولهذا الغرض يتم تدبير الأمور لديه بشكل يدفع بوعيه إلى عدم الاهتمام بذلك. إلا أن الإقرار بوجود اللاشعور يعني أن التعديلات التي تطرأ على الحديث الداخلي، وإن تفادى المرء الانتباه إليها، فإنها لا بد حاصلة. وليس هناك من معنى آخر يمكن إضفاؤه على اللاشعور الفرويدي غير هذا. وإن لم يكن كذلك،

فإن اللاشعور الفرويدي يصبح عبارة عن مسخ ذي ستة أرجل، لا يمكن استبطان كنهه بالمرّة. ويبقى هكذا، على كل حال، مبهمًا كلية داخل الاستقصاء التحليلي.

ويما أن وظائف الأنا في حد ذاتها تشغل بال الباحثين الآن، فلنقل إنه من بين مشاغل هذا الأنا هو ألا يصبح مسمومًا بجملة ما تقبّع في استرسال مستمر ولا تتوخى إلا البزوغ بألاف الأشكال المقنّعة إلى حدّ ما والمنغصّة. بمعنى آخر، إنه يجب الأخذ حرفيًا بالجملة الإنجيلية التي تقول: «إن لهم آذانًا كي لا يسمعون». فوظيفة الأنا هذه، مفادها أن تعفينا من سماع هذه التركيبة اللغوية التي تنظم أفعالنا وكأنها أفعال منطوقة وملفوظة. وهذا ليس بمقتبس من تحليل الذهان ولا هو من أجل البرهنة، مرة إضافية، على المسلمات الفرويدية وعلى المفهوم الفرويدي لللاشعور.

ففي هذه الظواهر الذهانية، ولنسمّها مؤقتًا بالمساحية، يبدو ذلك فيها جليًا. ولن أجعل من هذه المسألة العارض الأساسي في الذهان على غرار ما فعلته سابقًا بالنسبة للعنصر التخيلي. لكننا ننسى كثيرًا بأن هذه الجملة وهذا المونولوج وهذا الخطاب الداخلي الذين حدثكم عنهم، يبدوون بكل جلاء، وبالكيفية الأكثر تركيبًا في حالات الذهان. إننا أول من تمكّن من تحديد ذلك لكوننا، إلى حد ما، على استعداد لاستقباله والإنصات إليه.

لذا ليست لنا من حجة تجعلنا نمتنع عن التعرف على هذه الأصوات في اللحظة التي يعبر المريض عنها بكونها جزءًا لا يتجزأ من معيشه اليومي.

4

(لاكان يقرأ الصفحة 248 من مذكرات شريبر).

هذا ما يقوله لنا المريض في إضافة استذكارية لمذكراته. إن تباطؤ الجملة مع مرّ السنين، يرجع بحسبه وبصفة استعارية، إلى المسافة الشاسعة التي انزوت إليها الأشعة الإلهية. فليس هناك إبطاء فقط وإنما إمهال وتوقيف وتأجيل. إنه بالنسبة لنا، ذو دلالة كبرى أن تتنوع وتتطور على مرّ السنين، الفينومينولوجيا التي تتمظهر من خلالها الشبكة المسترسلة للخطاب، وأن يتم في ما بعد إفراغ المعنى من فحواه بعد أن كان جد ممتلئ. زد على ذلك أن الأصوات التي تصل إلى شريبر، تُصدّر تعاليق من الغرابة بمكان كمثّل: «كلّ لا - معنى ينعدم».

إن بنية ما هو بصدد الوقوع، جديرة بالأنا نعمل على إغفالها. وسأعطيكم مثالاً على ذلك: إن شربير يسمع «ينقصنا الآن...». بعدها تنقطع الجملة ولا يسمع شيئاً آخر. لكن هذه جملة تحوي المعنى الضمني التالي: «ينقصنا الآن التفكير المركزي». ففي جملة مبتورة، لكنها مُرتبة بصفة دقيقة نحويًا، تتواجد الدلالة بها دومًا على شاكلتين: تكون فيها وكأنها منتظرة من ناحية، إذ تم تعليقها. ومن ناحية أخرى تبدو وكأنها مكررة بحيث يتم إرجاعها دومًا إلى إحساس يومي إلى أن سماعها قد تم حصوله مسبقًا.

وبما أننا نفتح مجال تحليل اللغة، فمن الصائب الإهتمام شيئًا ما بتاريخ اللغة. فاللغة ليست مسألة طبيعية. أما التعبيرات التي تبدو لنا قائمة بذاتها فإن ترتيبها يحصل على مستويات بحسب درجة ارتكازها. إن الأصوات التي تشغل بال شربير بخطابها المسترسل، يمكن اعتبارها وكأنها اختصاصي نفساني. إذ أغلب ما تقوله هذه الأصوات يخص «إدراك معاني الأرواح»، بمعنى أن ما تقوله يتعلّق ببيكولوجية الإنسان. إنها تأتيه بمختلف أنماط التفكير. تنطق بها في حضرته وهي تُبرز ما تم انتظامه منها. فلهذه الأصوات منظورها في السلوكيات وكأنها في ذلك بلغت المرحلة القصوى لما تصبو إليه المدرسة السلوكية.

وكما يتم الإنكباب في الجهة المقابلة من المحيط الأطلسي على محاولة تفسير الكيفية اللائقة التي يتم بواسطتها إهداء باقة ورد لفتاة شابة من جانب عشيقها، فإن لهذه الأصوات، بالمثل، أفكار محددة عن الكيفية التي يلزم على الرجل والمرأة التحلي بها قبالة الآخر، وحتى عن كيفية اقتسامهما الفراش. لقد بقي شربير أمام ما أتت به تلك الأصوات في حيرة وذهول، قائلاً بأنه قد شيء للأمر أن تكون كذلك، إلا أنه لم يتبته من قبل إلى ما آلت إليه من أحوال. وهكذا ينقلب نص كتاب شربير بجملته إلى حالة ألفاظ مكررة *ritournelles* تبدو لنا محيرة إلى حد ما.

أما بخصوص هذه الجملة المبتورة «ينقصنا الآن..»، فقد يعاودني شيء شد انتباهي عندما قرأت للسيد صوميز Saumaize قاموس المتحذلقات الذي ألفه نحو 1660-1670. فهذه المتحذلقات شيء تافه بطبيعة الحال، إلا أن حركة المتحذلقات الأدبية لعبت دورًا مهمًا في تاريخ اللغة وفي التفكير وفي العادات، مما أدى إلى ابتداء الحركة الفكرية السورالية نحو العام 1920، والتي كان لها أثرها الثقافي الفعال. إنها حركة أناس يعالجون الرموز والألفاظ بطريقة غريبة. ومن دون هذه الحركة الفكرية، كما يعلم الجميع، ما كان لنا أن نتوفر على النمط نفسه من اللافتات الإشهارية التي تشد أبصارنا

الآن. إن حركة المتحذلقات ذات أهمية من منظور اللسان أكثر مما نعتقد. فهناك طبعًا كل ما حكاه موليير Molière، ذاك الشخص العبقري. لكن بخصوص هذه المسألة، من المحتمل أنه قد نُسب إليه أكثر مما أراد قصده وقوله. فقد يصعب عليكم عدّ كل تلك التعابير التي تم ابتداعها آنذاك والتي تبدو لنا الآن وكأنها طبيعية. فعلى سبيل المثال، يلاحظ صوميز أن أول من تفوّه بعبارة «تنقصني الكلمة»، هو الشاعر سان-أمان Saint-Amant. وفي المقابل، إذا كنا الآن لا نسمّي المقعد المريح بتعبير «وسائل تسهيل المحادثة» كما كان عليه الحال، فذلك لمجرد صدفة بحتة، إذ قد يُكتب النجاح والاستمرار لبعض التعابير في حين يكتب العكس لغيرها. إن هذه التعابير التي تم اندماجها في اللسان، يرجع نشوءها إلى حلقات تجاذب أطراف الحديث بالصالونات حيث يجتد المتحدثون في ابتداع لغة أكثر نكهة وأناقة.

إن حالة لسان ما، تتميز بما يحضر فيه وما يتغيب منه. لهذا فإنكم تجدون داخل حوار شربير مع الطيور «الناجية بأعجوبة» Oiseaux miraculés، طرائف من هذا القبيل: فقد يقال لها على سبيل المثال: «الحاجة لتنفس الصعداء»، besoin d'air، إلا أنها تسمع محل ذلك: «crépuscule» غسق. إن هذا لمن الأهمية بمكان. فمن منكم لم يحدث له أن سمع شخصًا يخلط بصفة متواترة وخلال حديث لا يخص العامة بالضرورة، بين Amnistie و Armistice؟ فإذا ما سألت كلاً منكم على التوالي عما تسمعونه بكلمة superstition مثلاً، فإنني على يقين ننا سوف نحصل على فكرة جيدة بخصوص الاختلاط الذي ينتاب فكركم بخصوص كلمة كهذه، عادة ما تستعملونها بكل عفوية. إنها ستنتهي بعد حين لتصبح La superstructure. وعلى هذه الشاكلة، يمتلك في مجال الطب، ما يسمى الظواهر العارضة دلالة خاصة. إن لاينيك Laënnec يسمي الظواهر العارضة بكون كل الأمراض تتقاسمها، كما هو حال الحمى.

إن منشأ كلمة تطير superstition يدلنا عليه سيسرون Cicéron في كتابه De natura Deorum الذي أنصحكم بقراءته. وستلمسون من خلاله، كم هي قديمة وكم هي حالة أيضاً، القضايا التي طرحها الأقدمون بخصوص طبيعة الآلهة. Les Superstitiosi هم أناس كانوا يقيمون الصلاة ويقدمون قرباناً طيلة اليوم كي تنجو ذريتهم بعد مماتهم. فعملية التطير تُلخص إذاً في انكباب أناس على التعبد لأجل تحقيق غرض يبدو لهم أساسياً. إن هذا ليُعلمكم الكثير عن المنظور الذي كوّنهُ القدامى حول فكرة استمرارية النسل والتي تحظى بأهمية قصوى في إطار الثقافة البدائية. وربما كان بإمكان هذا

المرجع أن يمدنا بأفضل كيفية تمكنا من تحديد حقيقي لظاهرة التطير التي يكمن فحواها في انتزاع جزء من سلوك ما محل أجزاء أخرى. وهكذا نلاحظ علاقتها بكل تكوين جزئي وبكل تحويل ممنهج في إطار الآلية العصابية.

المهم هنا هو أن نفهم جيداً ما نحن بصدده قوله. ولكي نفهم ما نقوله يجب إحصار تضاعيفه بوضوح وإدراك الأصداء الناجمة عنه والتراكمات الدلالية التي تكونه. فأيما كانت هذه الدلالات ومهما تكاثرت المعاني المتعاكسة، فذلك ليس محض صدفة إطلاقاً. إن الذي يتأمل بخصوص جسد اللغة، يلزمه أن يكون حائزاً على معرفة أضفى وأشمل بهذا الجسد. وبصدده كلمة ما أو تعبير ما، يلزمه أن يعمل على إعداد أغنى وأوفر سجل ممكن. إن اللغة تتحرك دوماً داخل الالتباس بحيث إنكم، في أغلب الأحيان، غير دارين البتة بما أنتم به ناطقون. إن قيمة اللغة في حديثكم المعتاد، محض اعتبارية إذ لا تفعلون بواسطتها سوى أنكم تعيرون مخاطبكم الإحساس بأنكم دوماً ها هنا. بمعنى أنكم قادرون على إعطائه الإجابة المتوخاة والتي لا علاقة لها بما يمكن التعمق فيه. وعلى هذه القابلة، فإن تسعة أعشار الخطابات المتداولة فعلاً ما هي إلا اعتبارية ومختلقة بالكامل.

إن هذا المعطى الأولي ضروري لمن يريد التعمق في الاقتصادية النفسية للرئيس شربير ولمن يريد تفهّم ما هو من صنف اللا - معنى، هذا الذي يوضعه هو نفسه في إطار علاقاته بمحدثيه الخياليين. لهذا أستدعيكم للقيام بفحص دقيق لتطور الظواهر اللفظية في سيرة الرئيس شربير، حتى يتسنى لكم ربطها في ما بعد بالتنقلات والتحويلات الليبيدية لديه.

25 يناير / كانون الثاني 1956



## بخصوص اللامعنى وبخصوص بنية الإله

- مبادئ تحليل الهديان

- المحاور الهذائية

- الإهمال

- الحوار والنشوة

- سياسة الإله

بخصوص تعبير استعمله شريير بصدد الأصوات التي تدله على أن شيئاً ما ينقصها، لقد أشرتُ إلى أن تعابير كهذه ليس لها وجود بذاتها وإنما تنشأ خلال تاريخ اللسان. تنشأ في لحظة يبلغ فيها الابتكار ذروته مما يجعل تعابير كهذه تترعرع بالتحديد داخل إحدى حلقات المهتمين بقضايا اللغة. تبدو هذه التعابير وكأنها نتاج طبيعي للتنظيم الخاص بالدال، إلا أن ظهورها في لحظة معينة يمكن تحديده تاريخياً.

لقد قلتُ إذاً إن تعبير «تنقصني الكلمة»، وإن كان يبدو لنا طبيعياً، هو وارد في كتاب صوميز وكأنه منحدر من أزقة المتحذلقات. ففي هذه الأونة تم اعتبار هذا التعبير بكونه ممتازاً لدرجة دفعت صوميز بتدوين ظهوره ناسباً أصله إلى سان آمان. وهكذا فإنني سجلت ما يناهز المائة من أشباه هذه التعابير: - C'est la plus naturelle des femmes - Il es brouillé avec Untel - Il a le sens droit - Tour de visage - Tour d'esprit - Je me connais un peu en gens..... - إنها تعابير قد تبدو لكم طبيعية جداً لأنها أصبحت متداولة. وبصدها تمت الإشارة في كتاب صوميز وكذلك في كتاب بيرى

في البلاغة، الصادر في سنة 1663، على أنها نشأت داخل حلقة المتحذلقات. وهذا لأكبر دليل للصد عن الأخذ بالفكرة الوهمية الزاعمة أن اللغة تتقوّل حول اقتراب بسيط ومباشر بالواقع. إن تعابير كهذه تفترض بلورة طويلة الأمد، وتتطلب انحرافات واختراعات متعدّدة للواقع يمكننا اعتبارها بمثابة تقدم ميتافيزيقي. فإذا ما كان الناس يتعاملون بطريقة معينة مع بعض الدّوال، فذلك اعتبارًا لمنطلقات مختلفة. وهكذا فإن تعبير «تقصني الكلمة» على سبيل المثال، يفترض مسبقًا بأن الكلمة متواجدة ها هنا.

## 1

سوف نعمل اليوم على متابعة حديثنا وذلك طبقًا للمبادئ المنهجية التي أرسيناها. ولكي نتقدّم شيئًا ما داخل هذين الرئيس شرير، فسنعمل على اعتماد النص الكتابي، إذ ليس لدينا بديل عنه على كل حال.

لقد أثرت انتباهكم إلى أن النصّ كتبه شرير في فترة جد متقدّمة من ذهنه، الشيء الذي مكّنه من التطرّق له وعرضه. وبهذا الصدد، أبدي بعض التحفظات المشروعة معتبرًا أن ما يمكن أن نفترضه أكثر بدائية وقبلية وأصولية في هذا الذهان، فهو شيء يفلت من قبضتنا. إنه ذاك المعاش اللامتصور وغير الممكن التعبير عنه والذي يخصّ الذهان أثناء مرحلته البدائية والمثمرة.

إن لنا كامل الحرية في أن نبقى مسلوبّي الألباب بهذا الاعتبار، وأن نعتقد بأننا فقدنا هكذا ما هو أجدي وأفضل. لكن تأسفنا بأننا قد فقدنا الأفضل، ما هو في الغالب إلا وسيلة لغض النظر عما هو تحت أعيننا والذي قد يكون من الأجدى والأفيد أخذه في الاعتبار. ولذا فقد تكون حالة الهذيان النهائية أقل إفادة من حالته الابتدائية. لكنه من غير المؤكد أن تمثل هذه المرحلة النهائية أقل قيمة، لا سيما ونحن ننتقل من المبدأ القائل بأن علاقة الذات بالرمزي هي علاقة أساسية بخصوص كل ما يتعلّق باللاشعور. وهذا المبدأ يقتضي منا أن نتخلّى عن هذه الفكرة التي تتضمّن نظام فكري متعددة، مفادها أن كل ما يصوغه الفرد من كلام ما هو إلا توليفة غير صائبة وملتوية دومًا في حق تجربة معاشة يتم اعتبارها واقعيًا لا يمكن اختزاله. إنها فعلاً الفرضية التي يتمركز حولها كتاب بلونديل Blondel «الوعي المرّضي» والذي هو بمثابة مرجع مفيد أستعمله بعض الأحيان بصحبتكم. إن تجربة الهذائي المعاشة، بحسب بلونديل، تتضمّن مكنونًا أصيلًا لا يمكن اختزاله بحيث إن المريض إذا ما تحدّث عنه، فإنه لم ولن يمدّنا إلا بتعبير

يصبو إلى خداعنا والتضليل بنا. لهذا لم يبق لنا، بحسبه، إلا التراجع والتخلي عن تعمق واستشفاف هذا المعاش الحسني والممتنع. إن هذا الافتراض السيكولوجي هو نفسه الذي ينسب عليه ضمناً ما يمكن تسميته بالفكر المعاصر. ويدل هذا الافتراض عن نفسه من خلال الاستعمال المعتاد والمفرط لكلمة «فكرنة» Intellectualisation. إذ بالنسبة لطائفة لا يستهان بها من المفكرين العصريين، هناك شيء ما لا يمكن تعمقه وتفهمه ولا يمكن للذكاء، كيفما فعل، إلا أن يفتقده. ولقد قدم بيرغسون Bergson الكثير من أجل إرساء هذا الاعتقاد الخاطيء والخطير.

نحن هنا إذا أمام أمرين. فإما أن نذهب إلى أن الهذيان لا يمت بأية صلة بمجالنا نحن المحللين النفسانيين، بمعنى أن لا علاقة له باللاشعور، وإما أن نعتبر بأنه ينجم عن اللاشعور في الصيغة التي ركبناه فيها، نحن هنا جميعاً، خلال هذه السنوات الأخيرة. إن اللاشعور، في كنهه، مبين ومتربط ومنسوج من لغة. وليس فقط يلعب فيه الدال دوراً جدياً مهم، وإنما يلعب فيه الدور الرئيسي. فنسق الدال هو ما يميز اللغة بالفعل. أما الترابط المعقد للدال بالمدلول، فيطرح أسئلة ستوقف الآن عند حدّها لأننا لسنا هنا بصدد القيام بدرس في اللسانيات. إلا أنكم حتى الآن قد أصبحتم على علم بأن علاقة الدال والمدلول هي، كما يقال في نظرية المجموعات، أبعد من أن تكون متوازية الفعالية.

فالمدلول ليس هو بمثابة مواد خامة، معطاة بصفة قبلية وفي انتظار الدلالة. فالدلالة هي بمثابة الخطاب الإنساني لكونه يفضي دوماً إلى دلالة أخرى. ففي دروسه الألسنية الشهيرة، أدخل السيد سوسير Saussure خطاطة يتخللها مدٌّ يمثل الدلالة ومدٌّ آخر يمثل الخطاب الذي يتم سماعه. فهذه الخطاطة تبين أن تقسيم جملة إلى عناصرها المختلفة، يتضمن قدرًا من التعسف والاصطناع. فهناك بلا ريب هذه الوحدات التي تكونها الكلمات. لكن إذا ما نظرنا ملياً فسنجد أنها ليست بالفعل وحدات. وعلى كل، فإن السيد سوسير يعتقد بأن ما يمكن من تقسيم الدال، فهو نوع من ارتباط متبادل بين الدال والمدلول. وحتى يمكن تقسيمهما في اللحظة نفسها، فلا بد من حصول وقفة أثناء ترابطهما.

إنها خطاطة قابلة للنقاش. فنحن نرغب بالفعل، على المستوى الدياكروني، ومع مرور الوقت، حدوث انزلاقات دلالية. ويكون النسق التطوري للدلالات الإنشائية، على أهبة التنقل في أي لحظة، فيغير بذلك فحوى الدوال التي قد تنخرط في

استعمالات مغايرة، وهكذا دواليك. أتمنى أنني توقفت في أن أجعلكم تشعرون بهذه المسألة بواسطة الأمثلة التي قدمتها لكم قبل قليل. فعلى مرّ الأزمان والعصور، تحدث انزلاقات دلالية تحت نفس الدوال، مما يبرهن على عدم إمكانية التبدل بوجود تقابل متزامن ومتوازٍ بين النسقين.

فكل نسق دوال أو كل لسان يحظى بخصائص معينة تُميّز مقاطع الألفاظ واستعمالات الكلمات فيه وكذا التعبيرات التي تتجمع من خلالها الكلمات. وهذا ما يُحتم كل ما يحدث في اللاشعور وحتى في أعماق تركيبته الأولية. فإذا كان اللاشعور هو بالذات ما رسم فرويد معالمه لنا، فإن جناسًا لوحده، غير موجود بداخل لسان مجاور، من الممكن أن يكون في حد ذاته بمثابة وتد يقوم بشدّ عرض ما إليه. وهذا لا يعني بأن العرض ينسب دومًا على جناس، وإنما ينسب على وجود الدال في حد ذاته، على علاقة معقدة بين كل وكل، أو بكل دقة، بين نسق كامل ونسق كامل، أو بين منظومة دوال ومنظومة دوال.

فهذا هو منظور فرويد بالتحديد بحيث ينعدم أي معنى آخر يمكن وضعه تحت لفظة «التحديد التضافري» *Surdétermination* لديه، وتحت لازمته التي تنص بأن العرض كي ينشأ لا بد، على أقل تقدير، من وجود ازدواجية، وعلى الأقل صراعين، الواحد منهما راهن والآخر قديم. ومن دون الازدواجية المركزية هذه بين الدال والمدلول، فلن يبقى للتحليل النفسي من وجود. فالمواد المرتبطة بالصراع القديم تبقى محفوظة في اللاشعور على صيغة دال بالقوة وليس بالفعل، أي على صيغة دال افتراضي، حتى يتسنى لها الانخراط داخل مدلول الصراع الحالي فتقوم بخدمته كلغة، أي كعرض.

لهذا، فعندما نقرب من الهذات معتبرين أنه بالإمكان فهمها في إطار التحليل النفسي، داخل نظام الاكتشاف الفرويدي وتباعاً لنمط التفكير الذي أتاحه لنا بخصوص العرض، فما أنتم ترون أنه ليس هناك من داع للرمي بالتفسير الذي أعطانا إياه شريبر حول نسق تصويره الخاص للعالم. فلا داعي إذاً للرمي به كحصيلة لعملية تسوية لفظية محض، وكتاج ثانوي للهذيان في حالته النهائية حتى وإن كانت هذه الشهادة التي يعرضها علينا لا تنجو كلية من كل انتقاد.

نحن نعلم جيداً أن العظامي يعمل على استعادة التفكير في ماضيه بمستوى تقدّم هذائه. وهكذا يتراجع إلى أقدم السنوات ليموضع فيها منبع الاضطهادات التي أصبح عرضة لها. إنه قد يصادف في بعض الأحيان صعوبة قصوى في تحديد حادث ما، فنحن جيداً بنزوعه نحو إسقاط هذا الحادث، داخل لعبة تقابل مرآتي، على زمن سابق

يصبح هو ذاته غير قابل للتحديد، بصفته «زمن العودة الأبدية»، على حد تعبير شريبر. لكن الأساسي ليس ها هنا. إن مؤلفاً بمستوى كتاب الرئيس شريبر، قد يحظى بقيمة كاملة إذا ما نحن أخذنا في الاعتبار التآزر المتواصل والعميق للعناصر الدلالية فيه، منذ بداية الهذيان حتى انتهاءه. وبكلمة واحدة، فإن التنظيم النهائي لهذيان شريبر يمكّننا من التوقف على العناصر الأولية الفاعلة فيه. وعلى كل حال، فإن الانتباه إلى هذا التنظيم يمكّننا بكل مشروعية من البحث عن هذه العناصر.

وهكذا يجعلنا تحليل الهذيان نقف على العلاقة المركزية التي تربط الذات بالمستوى التي تنتظم فيه وتبلور خلاله تمظهرات اللاشعور بكاملها. وربما قد يبين لنا التحليل بأن هذه العلاقة، إن لم تكن آلية الذهان الأساسية، فعلى الأقل يبين لنا أنها العلاقة الخاصة بالذهان على مستوى الرمزي. وربما قد يكون في وسعنا آنذاك أثناء نمو الذهان، منذ لحظة النشأة وحتى مرحلته الأخيرة، إذا ما اعتبرنا أن للذهان مرحلة نهائية أن نلمس مباشرة كيف يموّج المريض ذاته بالنسبة للنظام الرمزي بكامله. إنه نظام أصيل ويشكل وسطاً مختلفاً عن الوسط الواقعي وعن البعد الخيالي. فالرمزي هو النظام الذي لا مناص للإنسان من التعويل عليه، إذ هو النظام الذي يؤسس الواقع الإنساني.

فلا يجب علينا، بحجة أن المريض هذّاء، أن ننطلق من فكرة كون نسق تفكيره لا بد أن يكون متناقضاً ومتناقراً. إنه فعلاً غير قابل للتطبيق، وهذه إحدى السمات المميزة للذهان. فبالمقارنة مع ما يتم تداوله داخل المجتمع، فهو غير معقول كما يقال، بل إنه جد مربك. إن أولى ردود فعل طبيب العقل بحضرة شخص أخذ يحكي له من شتى الألوان والأشكال، تكمن في إحساسه بنوع من التضايق للاستماع لهذا الشخص الذي يفوه بتصريحات قاطعة وفي الوقت نفسه مناقضة لنظام السببية العام والمعمول به. إن هذا ليزعج الطبيب حقاً. وخلال الاستجواب، يصبح همّه الأول، «دق الأوتاد القصيرة في الثقوب الضيقة»، كما يقول بيغي Péguy في أخريات كتاباته، عندما كان يتحدث عن التجربة التي عاناها، وعن هؤلاء الأطباء الذين أصبحوا يجذبون، عندما تم له إعلانهم اقترابه من الطامة الكبرى، أن تبقى الأشياء كما كانت عليه من قبل: «تحدّث بانتظام»، هذا ما بقي لهؤلاء الأطباء أن يأمرؤا به المريض.

إن الهذيان، مثله مثل كل خطاب، يجب أن يُعتبر بمثابة مجالٍ دلاليٍّ عمليٍّ على تنظيم نسقٍ دلاليٍّ معين، مما يجعل القواعد الأولية لاستجوابٍ جيد، وحتى لاستجلاءٍ جيدٍ

لكنه الذهانات، تكمن في ترك المجال للمريض كي يتكلم أكثر فأكثر. بعدها يكون بإمكاننا تكوين فكرة لائقة عن هذا الهذيان. إنني لا أقول إن الأمور تمشي، في كل مقابلة مع المريض، دائماً على المنوال الذي ذكرته، وذلك لأن العياديين، على العموم، يقودون الأمور بلياقة كافية. لكن الفهم الذي تم تكوينه حول الظاهرة الأولية وكذلك التصنيفات الحالية للهلوسات ولاضطرابات الانتباه والإدراك وكذلك كل تصنيفات المستويات المختلفة في مجال القوى المتضاربة، كل هذا ساهم بالتأكيد في تعميم علاقتنا بالهذائين.

أما بخصوص شريبر، فلقد أتاحت له إمكانية الكلام من دون قيد، لسبب مهم هو أن لا أحد عمل على مخاطبته، وبهذا حرز على ما يتطلبه وما يكفيه من الوقت ليخط لنا كتابه الضخم.

## 2

لقد رأينا في المرة السابقة بأن شريبر يُدخل تصنيفات بين الأصوات التي تستحوذ على مسامعه من حيث هي نتاج لتلك الهيئات التي يسميها بملكوت الإله. إن تعددية باعني الخطاب إليه لكفيلة لوحدها بطرح مشكلة كبرى، ذلك لأن شريبر لا يعتبر هذا التعدد بمثابة دليل على استقلاليته. ففي نص الكتاب فقرات رائعة كتبت لتحدثنا عن الأصوات، ولتجعلنا نحسُّ بالعلاقة التي تربط هذه الأصوات بالكنه الإلهي. لكن، يجب علينا ألا نسارع إلى القول إنه أوحى إليه بها، ذلك أننا إذا فعلنا ذلك فسنكون أول من يتدعى بإعطاء تأويل مسبق. لذا يجب أن نتبع خطاب المريض وألا نسبقه. فهو لم يتحدث أبداً عن وحي.

على هوامش صفحات إحدى نسخ كتاب شريبر التي وقعت بين يدي، توجد بقايا ملاحظات خطها شخص يعتبر نفسه جد متضلع، بحيث وضع تفسيرات مختلفة قبالة لفظ Procession، أحد ألفاظ شريبر. فمن دون شك أن هذا الشخص قد سمع بالسيد بلوتين Plotin، إلا أن فهمًا كهذا الذي أبداه هذا الشخص هو من قبيل أنماط الفهم المتسرع التي يلزمنا تفاديه. فأننا لا أظن أن الأمر هنا يتعلّق بأمر يمت إلى Procession البلوتينية بصلة.

ففي المقطع الذي قرأته على مسامعكم، يؤكد شريبر على أن الصوت الذي يحدّثه لديه الخطاب الموجه إليه، هو على درجة من الاعتدال جعله يسميه بالهمس. إلا أن

هذا الخطاب لا يفتأ في الاسترسال طول الوقت ومن دون انقطاع. فيمكن للمريض أن يغطيه، بحسب تعبيره، بكل أنشطته وكلامه، لكنه خطاب في أهبة دائمة للاسترسال وبنفس النبرة الصوتية.

وكفرضية بحث، كما يقال حالياً، يمكن أن نفترض بأن هذا الخطاب قد تم تصويته من أجل المريض. لكن هذا تمادي كبير في القول، لذا سترك لحظتها هذه المسألة جانباً. فهذا الخطاب، على كل حال، له ارتباط بما نفترض كونه ذاك الخطاب المسترسل الذي يحفظ في الذاكرة، لدى كل ذات، تصرفاتها لحظة لحظة، وهو بذلك يرادف حياتها. فنحن ملزمون بالتسليم بهذه الفرضية ليس فقط اعتباراً لما افترضناه سابقاً بخصوص بنية وتركيبية اللاشعور وإنما لكون الخبرة الأكثر مباشرة تجعلنا نلمس ذلك بالفعل.

في زمن ليس بالبعيد، حدثني شخص عن خبرة حصلت له على الشكل التالي: لقد فوجئ هذا الشخص بخطر آت من سيارة كانت على وشك صدمه ودوسه، فنجمت عنه، كما هو متظر، الحركات اللازمة والكفيلة بتجنيبه الخطر، إلا أن لفظاً، في اللحظة ذاتها، بزغ في رأسه، إن أمكن القول، ملفوظاً داخلياً، إنه تلفظ *traumatisme cranien* «صدع الجمجمة». فلا يمكننا القول إن هذا التلفظ يشكل جزءاً من ردود الفعل الصائبة لتجنب الصدمة التي قد تؤدي لما سماه بتصدع الجمجمة، ذلك لأن هذا التلفظ، بالعكس، لا يوازي الحادثة بكل دقة، زيادة على كونه يفترض لدى هذا الشخص، سوابق محدّدة وجد متنوعة، تضيفي لديه على تعبير «تصدع الجمجمة» دلالة محدّدة وجد خاصة. إننا نعاين هنا كيف انبثق هذا الخطاب الكامن والذي هو دائماً على أهبة للانبثاق من على مستوى يعلو على كامل سلوكية الذات.

فهذا النوع من الخطاب يحصل لذات شريبر، في مرحلة مرضه التي يحدثنا عنها، مع ما يتخلله من طابع يغلب فيه اللامعنى. إلا أن هذا اللامعنى ليس ببسيط. فهذا الشخص الذي يكتب ويروح لنا بمكنونه، يقدم نفسه تحت سطوة هذا الخطاب، في حين أن الشخص المتكلم، يفوه بأقوال جد واضحة وهما جانبان مرتبطان وإلا ما كان بإمكاننا اعتبار شريبر مجنون كأقواله التي سبق أن أوردتها لكم وهي: «كل لا معنى ينعدم، يُرفع ويتحول». فهذا ما يقوله الرئيس شريبر بأنه قد سمعه في سجل المخاطبة الموجهة إليه من جانب مخاطبٍ دائم ومواظب.

إن فعل *Aufheben* غني جداً. إنه إشارة إلى المشاركة، وإلى حل مُواتي للامعنى هذا، والذي هو بعيد عن أن يكون، كما قال كانط *Kant* في تحليله للقيم

السلبية، مجرد غياب، أو مجرد انعدام المعنى. إنه لا معنى إيجابي ومنظم. إنه عبارة عن متناقضات تتشابك في ما بينها وتترابط. وكما هو معلوم، فإن معنى هذيان مريضنا هو هنا أمامنا بالكامل، فيضفي على قصة حياته طابعًا خلّابًا. فهذا اللامعنى هو ما يتعارض وما يتركب وما يسترسل وما يترابط من هذا الهذيان. فالنفي ليس هنا بمثابة انعدام، وسنرى في المقابل ماذا ستكون لهذا النفي من قيمة؟

فما هو يا ترى منطوق ذات المريض التي تتحدّث من خلال الأصوات، وكذلك منطوق الذات الذي تُقدّم لنا كل هذه الأمور على أنها دالة؟ إن بهذا تعقيد جليل.

لقد بدأتُ المرة الفائتة بافتتاح هذه البرهنة مؤكّدًا على الطابع الدلالي لتعليق المعنى الذي يحدث من جراء عدم إتمام الأصوات لجُمْلها. إن لفي هذا وسيلة متميِّزة للإشارة للدلالة، وسيلة تمنحنا إمكانية اعتبار هذه الدلالة كبنية، تلك التي يَبْنَتْ لكم معالمها بخصوص تِلْكم المريضة التي ريشما سمعتُ بأن قيل لها «خنزيرة»، حتى همستُ بين شفيتها: «أنا آتية من عند بائع لحم الخنزير»، بمعنى أن هناك وفي الوقت نفسه، الصوت الذي يوحى، وهناك أيضًا ما تصبو إليه الذات بطريقة غير مباشرة. لقد تمكّنا سابقًا من إيصارها هنا بنية جد قريبة من الفكرة التي نعطيها عن العلاقات بين الذات التي تتكلّم فعلاً والتي تحمل الخطاب على عاتقها، وبين الذات اللاشعورية المتجسّدة حرفيًا في هذا الخطاب الهلوسي. إنها هنا مقصودة، ولكن ليس في ما هو أبعد منها، بحيث إن الآخر ينعدم في الهذيان. فليس من المستحيل متابعة هذه البرهنة، لكن متابعتها ستؤدي بنا إلى إقحام متسرع جدًّا لأفكار من الممكن أن تبدو مسبقاً بالنسبة للمُعْطَى. ففي مضمون الهذيان هناك الكافي من المعطيات التي يسهل تتبعها، الشيء الذي يمكننا من مباشرة الأمور بطريقة مغايرة مع استغلال الوقت الكافي لأجل ذلك.

إن أخذ الوقت الكافي، والحق يقال، يساهم في الحصول على الإرادة الحسنة التي أركز هنا على الالتزام بها كي يحصل التقدم في استتباب بنية الهذيان. إن ترك هذا الأخير بين قوسي الطب العقلي هو في حد ذاته منبع لعدم الفهم الذي تم التمسك به حتى الآن في حقه. وهكذا أصبح يقال إن الأمر يتعلّق في الهذيان بظاهرة غير سوية. وبهذا أيضًا نحكم على أنفسنا بعدم فهمه البتة إذ نجدنا ندافع عن أنفسنا منه ونحتمي هكذا من إغوائه. هذا الإغواء الذي يبدو شفافاً لدى الرئيس شربير الذي سأل طبيب العقل بكل بساطة: «ألا يتتابك الخوف بين الفينة والأخرى من أن تصبح مجنوناً؟» وهذا التساؤل صحيح جدًّا بالفعل. فحتى من بين أقطاب الطب العقلي الذين تتلمذنا على أيديهم،



هناك من كان يقشعرّ لما قد يؤدي به الإنصات لهؤلاء المعتوهين الذين يتشدّقون طيلة اليوم بأشياء غير معقولة.

أفلا ندري، نحن المحللين النفسانيين، بأن الذات العاقلة تتمثل أساسًا في شخص يقف موقف عدم أخذ الجزء الأكبر من خطابه الداخلي مأخذ الجد؟ فلتأملوا الأشخاص الأسوياء، وكذلك أنفسكم أنتم أيضًا، فسترون كم هي كثيرة تلك الأشياء التي يكون همكم الوحيد هو عدم أخذها من لديكم مأخذ الجد. وربما هذا ليس إلا الفرق الأول بينكم وبين مسلوب العقل. ولهذا السبب يجتد المجنون بالنسبة للكثيرين المآل الذي يتظرنا إذا ما نحن انسقنا في حمل مثل هذه الأمور محمل الجد. لناخذ إذا حالة الرئيس شريبر مأخذ الجد من دون تخوف شديد. وبما أننا غير قادرين على التغلغل المباشر، لا في غرض هذا اللامعنى الخاص لديه، ولا حتى في ترابطاته وأبعاده، فلنحاول الاقتراب، بواسطة أسئلة معينة، من كل ما يحصل أمام أعيننا ولسنا مناجل ذلك بدون بوصلة.

### 3

ولنبداً بالسؤال، هل هناك مخاطب؟ نعم هناك مخاطب وهو في صلبه فريد من نوعه. إنه لمن المسلي النظر إلى هذه الوحدة *Einheit*، إذا ما نحن رجعنا إلى نص هايدجر *Heidegger* حول اللوغوس *Logos* والذي يحدده هذا الأخير من خلال الواحد *Ein* الهيرقليطي. وسنرى بالتحديد بأن هذيان شريبر، على طريقته الخاصة، هو صيغة لعلاقة الذات بمجموع اللغة.

إن ما يعبر عنه شريبر، يُبرز لنا الوحدة التي يستشفها من ذلك الذي ينطق بهذا الخطاب الدائم والذي يحس بنفسه أمامه في حالة استيلاّب. وما يُعبر عنه شريبر، يبرز لنا أيضًا تعدد الصيغ وتعدد الفاعلين الثانويين الذين يسند إليهم مختلف أجزاء هذا الخطاب. إلا أن الوحدة مركزية فعلاً. إنها مسيطرة ويسميها إلهًا. فهذا ليس بالغريب عنا. أما إن قال هذا الرجل بأن الأمر يتعلق بالإله، فإن له دواعيه. لكن لماذا نرفض له استعمال لفظ نعلم بقيمته الشمولية؟ فهذا اللفظ هو في أعين البعض من بين الأدلة القاطعة على وجود الله. لكننا ندري بما فيه الكفاية كم يصعب لدى الغالبية من معاصرنا تحديد مضمون الإله ودقائق كنهه، فلماذا إذا نرفض الثقة بالهذائي خصوصًا عندما يتحدّث عن هذا الإله؟

إن ما يشدُّ الانتباه هو أن شريبر من بين مريدي حركة الأنوار. والأكثر من ذلك هو

أنه من أواخر أفضل نتاجاتها. فلقد قضى طفولته في عائلة لا مكان للتدين بوسطها وهو أيضاً يعرض علينا لائحة مطالعته. كل هذا كدليل بالنسبة إليه على جدية ما يحس به ويختبره. إنه، على كل حال، لا يدخل في مناقشة ما إذا كان لم يكن على يقين، إذ يقول: «هكذا تسير الأمور». بمعنى «أنني حزت بخصوص هذا الحدث على البراهين الأكثر مباشرة. وهذا الحدث لا يخص سوى الله، إن كان لهذه الكلمة من معنى. لم يسبق لي حتى الآن أن أخذت هذه الكلمة بماخذ الجد، وانطلاقاً من اللحظة التي أحسست فيها ببعض الأمور، فإني اختبرت وجود الإله. وهكذا، فليست الخبرة هي الضامن لوجود الإله بل الإله هو الضامن للخبرة. إنني أحدثكم عن الإله. ومن المفروض أنني قد استخلصته من مكان ما إلا أنني لم آت به ضمن رزمة اعتقاداتي الطفولية». وهكذا يبدو شريبر هنا جد ذكي. فهو بالإجمال، ليس فقط شاهداً ممتازاً، وإنما أيضاً لم يسقط في الإسراف والمغالاة بخصوص علم اللاهوت. والأكثر من ذلك أنه على اطلاع وافر في هذا المجال، ويمكنني أن أقول إنه يساوي جودة طبيب عقلي كلاسيكي.

إننا نجد في كتابه استشهاده مأخوذاً من الطبعة السادسة لكتاب كريبلين Kraepelin، استشهاده عمل على إمعان النظر فيه مما أتاح له الفرصة للإستهزاء بما يعتبره كريبلين من باب الغرابة أن يمتلك ما يختبره الهذائي قدرة فائقة في الإقناع.

«لنتبه، يقول شريبر، فالأمر ليس كذلك أبداً. من الملاحظ جداً أنني لست هذاءً كما يدعي الأطباء، لأنني قادر تماماً على إيلاج هذه الأمور في إطار الكلام المتبادل مع الآخرين، بل وحتى في إطار التفكير السليم. وهكذا، فقد يحصل أن يصل إلى مسامعي صوت القطار أو صوت الباخرة المجرورة بجنازير، مما يحدث صخباً عالياً ومسترسلاً. أما الأفكار التي تراودني أثناءها، فهي تنخرط داخل الفواصل المنتظمة التي تتخلل هذه الأصوات المترتبة والموجلة، كما يحدث عندما نرتب الأفكار التي تختلط في ذهننا حول أصوات السكك الحديد المألوفة لدينا عندما نستقل القطار ونجدنا داخل القاطرة. فأنا أميز جيداً بين الأشياء. أما الأصوات التي أسمعها فهي من نوع آخر. إنها من الأشياء التي لا تعطونها حق قدرها ومعناها».

إن هذا التحليل الشريبري، والذي نجد له أمثلة أخرى في نص الكتاب، يفسح لنا المجال كي ننتقد من الداخل بعض النظريات التطورية بصدد التأويل أو الهلوسة.

فما هو إذاً، هذا الإله الذي أوحى إليه به؟ إنه أولاً حضور، وصيغة حضوره هي صيغة التكلم.

ملاحظة: ليست لدي حاجة كي أمضي بعيدًا في البحث عن الاستشهادات التي تمكنني من تبيان وظيفة الإنجاد التي يضعها العامة على عاتق آلهتهم. لست أقول إن هذه هي أفضل طريقة لاقتراب المسألة من منظور علم اللاهوت. لكنه حصل لي، لما فتحت صدفة كتابًا يتحدث عن الآلهة الأبيقوريين، أن قراءة هذه السطور المكتوبة بكل أناقة: «منذ أن حصل الإيمان بالآلهة ونحن نعتقد بأنهم يعملون على تنظيم أمور الناس، وبأن هذين الجانبين من الإيمان مترابطان جدًا (...). لقد وُلد الإيمان من الملاحظة المتكررة آلاف المرات بأن أغلب أفعالنا لا تبلغ هدفها، فتبقى هناك مسافة جد ضرورية بين مبتغاننا الأفضل إعدادًا وبين تحقيقه. وهكذا تبقى قابعين في عدم اليقين؛ أمّ الرجاء والخشية». إن هذا النص هو للأب فيستوجيير Festugière. فهو كاتب رفيع وعارف مقتدر بعصور الإغريق القديمة. ومن دون شك، فإن أسلوب الدفاع الذي اعتمده في مقدمته المخصصة لقضية دوام الإيمان بالآلهة، لمتأثر بالموضوع الذي تم التطرق إليه، أي بكون المذهب الأبيقوري يركز بكامله أساسًا على مسألة تواجد الآلهة وتدخلهم في الأمور الإنسانية. فلا يمكن إلا أن نندهش لهذا الطرح الذي يحصر الفرضية الإلهية ويختزلها في وظيفة الإنجاد، أي في ضرورة كوننا نُجازى خيرًا على حسن نياتنا وذلك تبعاً للمقولة: «ومن تصرّف بطيبة، خيرًا يره». وعلى كل، فإن لهذا دلالة.

والأكثر من ذلك، فإن هذا ما ليس له وجود البتة لدى شريبر الذي يمكن اعتبار هذاته في صميم علم اللاهوت واعتبار مخاطبه رباتيًا. حقًا، إن ملاحظة غياب شيء ما هو أقل جدوى من ملاحظة حضوره، ذلك أنه لا يمكن أبدًا الاعتماد على شيء غير حاضر أثناء تحليل الظواهر. وربما قد يكون بالإمكان تكذيب هذا المبدأ لو كان بإمكاننا الحصول على المزيد من التفاصيل بخصوص هذاه الرئيس شريبر. لكن، من ناحية أخرى، فإن ملاحظة غياب شيء ما قد تكون له قيمة قصوى في تحديد موقع البنية. وهكذا أدلكم على الآتي: إن مفهوم الإنجاد أو مفهوم الجزء الذي يحتل المكانة الرئيسية في حركية اللاشعور، مع إمكانية انبثاقه في الشعور، لهوّ منعدم تمامًا لدى شريبر. ومن ثم، فلننقل إجمالاً بأن هذا التعلّق العشقي بالإله من جانب شريبر، لا يمكن بالضرورة تسجيله في سجل الأنا الأعلى. فهذا الإله هوذا إذا. لقد تعرفنا في ما قبل على أنه هو من يتكلّم طوال الوقت، وهو من لا يتوقف عن قول أشياء منعدمة الفائدة. وذلك ما تيقّن به شريبر لدرجة دفعت به لتخصيص عدد كبير من الصفحات للتحقق مما قد يقصده هذا الإله الذي يتكلّم عن غير قصد ومن دون ترو، وإن كان يتكلم من دون انقطاع.

فوظيفة الإله غير المجدية هذه، لا يمكن فصلها ولو لحظة واحدة عن كيفية حضوره لدى شريبر. إلا أن علاقات شريبر بالإله هي أبعد من أن تقتصر على هذا الجانب، وسأحاول الآن إبراز العلاقة المركزية والملتبسة التي لدى شريبر مع إلهه والتي تتحدّد على نفس المستوى اللغوي الذي يوجد به هذا الإله الآن، أي في حالة المتحدث من دون توقف.

يمكن القول بأن هذه العلاقة أخذت في التواجد منذ البداية، أي قبل أن ينجلي له وجه الإله ومنذ اللحظة التي كان فيها الهذيان يتكئ على أشخاص، وفي مقدمتهم فليشسيغ، أول معالجه. إن التعبير الألماني الذي سأشدد عليه بعد فرويد، يعبر لدى ذات المريض عن طابع علاقته الأساسية مع مخاطبه المركزي، ويمكن من الربط بين أول وآخر المخاطبين في الهذيان. مما يجعلنا نتوقف على القاسم المشترك بين فليشسيغ والأرواح المفحوصة والملكوت وما يكتنف كل هذه الأحوال من دلالات مختلفة سابقة ولاحقة، جليلة أو دنيئة وبين الإله الأخير الذي يدور كل شيء حوله في آخر المطاف، في حين يتموضع شريبر في موقف عظامي. فسواء كان في بداية الهذيان عندما تعلق الأمر باغتصاب جنسي وشيك على شخص المريض أو باعتداء على فحولته وهو ما أكد عليه فرويد، أو كان في النهاية، عندما استقر وتوطد الدفق الشهواني الذي من المنتظر أن يحصل من خلاله الإله على إشباع يفوق ما حصل عليه المريض، فإن ما تعلق به الأمر وما لا يحمد عقباه، هو أن يتم بعد كل هذا، إهمال المريض كلية . Le laisser en plan

إن ترجمة تعبير Liegen lassen بهذا الشكل جد حسنة لأنها تتضمن رنات عاطفية أنثوية. أما في الألمانية فإن التعبير يبقى أقل تشديدًا وأكثر اعتدالًا مما يمكن ترجمته بتعبير Laisser gésir إن تهديد الإهمال التام لشخص شريبر، يتردّد على مدى هذيان هذا الأخير كإيقاع موسيقي أو كالخيط الأحمر الذي نعمل عادة على تفقده وتتبعه في الكتابات الأدبية أو التاريخية.

فمنذ بداية الهذيان، ينخرط هذا التعبير ضمن النيات السيئة التي يحيكها حوله المغتصبون والمضطهدون، وهذا ما يلزم تجنبه بكل ثمن. وهكذا، لا يمكننا تفادي الإحساس بأن الرباط العام للمريض مع كامل الظواهر التي كان عرضة لها وضحية، يتمثل في هذه العلاقة المتناقضة وجدانيًا. فكيفما كان الطابع المؤلم والمنهك والمزعج وغير المتحمّل لهذه الظواهر، فإن الإبقاء على العلاقة معها تمثل ضرورة ملحّة لا يُحتمل

انقطاعها بتأناً. فعندما تتجسد هذه العلاقة أي عندما يقوم بالاتصال مع الإله الذي له به وصال على مستويين، مستوى المصراع ومستوى آخر أكثر إلغازاً، وهو مستوى حضوره المرتبط بما يسميه شريير نعيم الشريكين، بل نعيم شريكه أكثر من نعيمه هو، وبالعكس أيضاً، كلما انقطعت هذه العلاقة، وكلما حصل انسحاب الحضور الإلهي، تنفجر لديه شتى أنواع ظواهر التمزق الداخلي، وظواهر الألم المتفاوت الدرجات.

فهذا الشخص الذي تربطه بشريير علاقة مزدوجة؛ علاقة تَخاطب وعلاقة شبقية، وهما علاقتان متميزتان إلا أنهما غير منفصلتين أبداً، يتميز أيضاً بالطابع التالي: إنه لا يفقه ولو قيد أنملة في كل ما هو إنساني. لقد تعرضت هذه السمة لكثير من السخرية تحت قلم شريير. فبخصوص الأسئلة التي يطرحها عليه الإله كي يقوده إلى أجوبة متضمنة طبعاً في الاستجواب ولكنه يمتنع قطعاً عن إعطائها، يقول شريير: «إنها فخاخ جد ساذجة يتم نصبها قبالي». والأكثر من ذلك، فإن شريير يقدم تنظيرات شتى، عذبة العقلنة، حول سمات اليقين المتعددة لديه ويعطي لذلك تفسيراً. «إذ كيف يُعقل أن يكون الرب على هذه الحالة حتى لا يفهم حقاً أي شيء بخصوص متطلبات الإنسان وحاجاته الضرورية؟ كيف يمكن له أن يكون أبه لدرجة تجعله مثلاً، يعتقد بأنني إن توقفت لحظة عن التفكير في أمر ما، فإنني قد أصبح معنوياً كلياً، بل وإنني قد أسقط في العدم؟ وهذا ما يظنه الإله حقاً، بل إنه يغتنم هذه الفرصة لينسل وينسحب مني. وكلما حدث ذلك، فإنني انكب بكل ذكاء على الإهتمام بنفسي، وأظهر حضوراً. فإن كان هذا الإله يعتقد ذلك، رغم خبراته التي تعد بالآلاف، فإنه لَعديم التربية فعلاً وغير قابل للتهذيب».

حول هذه النقطة بالذات، يقدم شريير تنظيرات جد بعيدة عن أن تكون بليدة. إنه يقدم افتراضات وبراهين تجد مكانتها داخل نقاش لاهوتي حقاً. فيما أن الكمال من صفات الله ولا يتطلب اكتمالاً، فإن مفهوم التقدم من خلال الخبرة المكتسبة غير وارد في حقه. لكن شريير يرى أن هذا الدليل مصطنع إلى حد ما لأن هذا الكمال الرباني يبقى أعمى بخصوص المسائل الإنسانية. فعلى عكس الإله الذي يعلم ما في القلوب وما تكنه الصدور، فإن إله شريير لا يعلم من الأمور إلا ما طفا على سطحها. فهو لا يرى إلا ما يبدو ظاهرياً وأما بخصوص الكنه فإنه لا يفقه شيئاً. لكن، بما أنه يتم تسجيل كل الأشياء في مكان ما وعبر نسق الملاحظات المخطوطة على ظهر بطاقات صغيرة، فإن هذا الإله سيصبح، لا محالة، علمٍ هلم بمجموع ما تم تسجيله.

إن شريير يشرح جيداً كيف أنه من المسلّم به أن ليس للإله من منفذ إلى معرفة الأمور

العارضة والتافهة كمثل وجود الآلات البخارية والقاطرات. إلا أن الأرواح الصاعدة إلى النعيم كانت قد سجّلت كل ذلك على شاكلة حطاب حرز عليه الإله، مكونًا من خلاله فكرة عما يحصل على سطح البسيطة من اكتشافات طفيفة، ابتداءً من «لعبة الشيطان» للأطفال وحتى القنبلة النووية. إنه لانسق جد جميل ومنتظم، وبشأنه يخالجننا الإحساس بأن اكتشاف شريبر هذا قد تم بواسطة تطوُّر لديه عالي البراءة، وبواسطة تراتب استنتاجات دلالية، وخلال تلاحق متناغم ومتناسق ومستمر في مختلف مراحلها التي تدفعها وتقودها العلاقة المختلة التي تربطها ذات المريض مع ما يتعلّق بالوظيفة العامة للغة، مع النظام الرمزي ومع الخطاب.

ليس بإمكانني أن أحدثكم عن كل ما تتضمنه هذه الجوانب من غنى ووفرة. فهناك مثلاً نقاش ذو روعة فائقة حول علاقات الإله بالعباب القمار. فهل بإمكان الإله أن يتكهّن بالرقم الرابع في اليانصيب؟ إنه سؤال بعيد كل البعد عن البلاهة. فبإمكان من لهم اعتقاد راسخ بذلك من بين الحاضرين هنا أن يتأملوا المسألة. إن درجة العلم بالغيّب التي يفترضها التكهّن ببطاقة الرقم الرابع الذي قد يخرج من سلة اليانصيب، لكفيلة بطرح صعوبات جمّة. فمن حيث بُعد الواقعي، ليس هناك، داخل هذه الكتلة المتوازنة التي تشكلها السلة، أية فروق بين بطاقات اليانصيب، ما عدا الفروق الرمزية. فيجب إذًا الافتراض بأن الله يدخّل ويندمج في الخطاب. فنجدنا هكذا في حالة تمديد لنظرية الرمزي والخيالي والواقعي.

فهذا التساؤل يتضمن الفكرة التالية: إن نيات الله ليست واضحة. فليس هناك إذًا أكثر إثارة للانتباه من رؤية كون الصوت الهدّاء المنبثق من خبرة جد فريدة من نوعها، يتضمّن لدى هذه الذات نوعًا من حُرقة اللغة التي تتمظهر من خلال الإحترام الذي يبذله المريض للمحافظة على ما يلي: كون صفات العلم الكلي والنيات الحسنة هي صفات لازمة للألوهية. إلا أنه من غير الممكن أيضًا للمريض ألا يرى وخصوصًا في بداية هذيانه، عندما كانت الظواهر المؤلمة تنطلق نحوه من شتى الأشخاص المُضِرِّين بأن الله، مع ذلك، سمح بكل ذلك. إن هذا الإله يسلك سياسية غير مقبولة على الإطلاق، سياسة أنصاف الحلول وأنصاف المضايقات. وبهذا الخصوص أطلق شريبر تعبير «الخيانة والإحتيال». وفي آخر المطاف، بإمكاننا أن نفترض لدى المريض وجود اختلال مركزي في نظام الكون. وكما تقول الأصوات: «تذكروا بأن كل ما هو مُعولِم يتضمّن تناقضًا في صلبه». إنها قولة ذات جمال لستُ بحاجة لأبرز لكم ملامحه.

لتوقف اليوم عند هذا المستوى من التحليل لبنية شخص الإله. أما الخطوة المقبلة فستمثل في تحليل علاقات مجمل هوامات شريبر مع مجال الواقعي نفسه. فبواسطة السجل الرمزي والسجل الخيالي والسجل الواقعي، سنقوم بتقدم جديد، تقدم يمكّننا من اكتشاف طبيعة ما يتعلق به الأمر داخل التحاور الهذائي.

1 فبراير / شباط 1956

## بخصوص الدال في الواقعي

### وبخصوص معجزة العويل

- حَدَّثُ الطَّبِّ الْعَقْلِيِّ الْأَوَّلِ.

- خُطَابُ الْحَرِيَّةِ

- سَكِينَةُ الْمَسَاءِ

- طُوبُولُوجِيَا الذَّاتِيَّةِ

لقد وجد البعض في الحصة الماضية أنني مررت مرور الكرام عندما تعرّضت لاعتبارات الرئيس شريبر حول صفات الجبروت والعلم الإلهيين وعندما انصرفت في تقدير وتقييم مفعولها.

لقد اكتفيت بالإشارة إلى أن هذا الرجل، الذي تنضوي خبرته بالله كاملة في إطار الخطاب، تراوده أسئلة بخصوص ما هو موجود في نقطة الالتقاء بين الرمزي والواقعي، أي بخصوص ما يُدخِل في الواقعي، التضاد والمعاكسة الرمزية. ربما كان من المفروض أن أؤكد أن المثير للانتباه حقًا هو ما يوقف تفكير المريض، إذ يبدو له من الصعب أن يكون بإمكان الإله التكهّن بالرقم الرابع في اليانصيب.

إن هذه الملاحظة لا تُبعد طبعًا ما قد يؤدي إليه نفي كهذا من انتقادات قد تصدر عن من هو على استعداد للرد على المريض. لقد جعلني أحدكم ألاحظ، مثلًا، بأن الأرقام



تختلف وتتمايز فيما بينها بواسطة حيثيات مكانية، وبأنه لا يتم الاعتماد على شيء آخر للتمييز بين الأفراد عندما يُطرح مشكل مبدأ التفرد.

أما أنا، فقد أشرت إلى حساسية المريض في الجانب المعقلن منه بخصوص الفرق بين اللغة كمجال رمزي وبين حواره الداخلي والمستمر، هذا الحوار الذي هو، بتعبير أدق، بمثابة تمايل بين سؤال وجواب يقوم بهما الخطاب ذاته والذي تحسُّ ذات المريض تجاهه بنوع من الغرابة فتبدي حياله نوعاً من الحضور.

إن الخبرة الذهانية التي يطلعنا عليها شريبر هي منبع إيمانه بالله، إيماناً لم يحصل أبداً أن تم إعداده له في سابق حياته. فلقد تعلق الأمر لديه بإدراك مجال الواقع الذي بإمكانه التكفل بهذا الحضور الذي يغطي جزءاً من الكون وليس كُله، ذلك لأن القدرة الإلهية، في نظره، لا تعرف شيئاً عن الإنسان. فلا شيء بإمكان الله فهمه عن كنه الإنسان، وعن إحساسه بالحياة وعن الحياة ذاتها إلا بما حرز عليه من معلومات انطلاقاً من اللحظة التي انقلب فيها الكل إلى مخطوطة لا متناهية.

في حين نجد شريبر، هذا الشخص المعقلن، الذي اصطدم بخبرة تحظى، في نظره، بكامل سمات الواقع والتي أدرك خلالها الثقل الخاص لحضور لا جدال فيه لإله من لغة، نجده يتوقف ليذكر حدود قوة هذا الإله من خلال مثال يتعلق الأمر فيه باستعمال إنساني واصطناعي للغة. إن الأمر يتعلق بمستقبل عارض، من الممكن فعلاً بصدده طرح السؤال بخصوص حرية الإنسان وفي الوقت نفسه، بخصوص عدم قدرة التنبؤ من جانب الله.

إن ما يهتمنا هو أن شريبر يميّز بين مستويين مختلفين جداً في استعمال اللغة. ولن يحظى لدينا هذا التمييز على قيمته الكاملة إلا إذا سلّمنا بالطابع الأولي إطلاقاً للتعارض الرمزي بين الزائد والناقص بحيث لا شيء يفضي إلى التمييز بينهما ما عدا تعارضهما المبدئي، وإن كان لا بد لهما من وعاء مادي. إنهما يتعالان عن كل معطى واقعي آخر ما عدا قانون تعادلتهما على مستوى الصدفة.

فانطلاقاً من اللحظة التي نؤسس فيها لعبة التبادل الرمزي، يلزمنا أن نفترض بأن لا شيء يعمل على تمييز العناصر في إطار الفعالية الواقعية. فليس انطلاقاً من قانون تجربة ما وإنما اعتماداً على قانون قبلي، يكون بودنا الحصول على حظوظ متساوية حتى يتم إخراج الزائد والناقص في اليانصيب. فلن يمكن إضفاء طابع المعقولية على اللعبة إلا إذا ما وفرنا عنصر مساواة الحظوظ. ففي هذا المجال، يمكننا القول إن الرمزي يعطي

هنا قانونًا قبليًا، ويُدخل تفعيل عملية تستعصي على كل ما يمكن أن نستخلصه من الأحداث في وسطها الواقعي.

1

يجب ألا نكف عن طرح السؤال عما يجعلنا متمسكين بمسألة الهذيان. ولكي نفهم ذلك، يكفي أن نتذكر العبارة التي غالبًا ما يتداولها البعض من دون تروٍّ، بخصوص آلية التحليل والتي تفيد بأننا في عملنا كمحللين، نعتمد على الجزء السوي من الأنا. أليست الهذات التي تسمى كلاسيكيًا بالهذات الجزئية، هي أجلى مثال عن تواجد متعاكس داخل الأنا لجزء سوي وآخر مستلب؟

أهناك مثالٌ شبيهٌ يرقى إلى مستوى القوة والدقة التي يحظى بهما كتاب الرئيس شريبر الذي يعطينا عن نظرتَه للعالم وعن خبراته عرضًا عالي الحساسية ومنعدم التشدد، والذي يتطرق بنفس قوة التدليل إلى الكيفية اللامتقبلة التي تصبغ خبراته الهلوسية؟ في حين - وهذا هو الحدث الأولي في الطب العقلي من منا يتناسى بأنه ليس بإمكان أي اعتماد على الجانب السوي للأنا أن يجعلنا ننجح في التغلب ولو قدر أنملة على الجانب المستلب منه؟

إن حدث الطب العقلي الأولي هذا والذي يَمكُن المبتدئ من التدرّب على الاقتراب من الحمق في حد ذاته، يقود إلى التخلي عن كل أمل في العلاج انطلاقًا من هذا المنحى. وحتى مجيء التحليل النفسي، لقد مشت الأمور دائمًا على هذا المنوال وإن اختلفت القوى المبهمة، مثل الوجدان أو الخيال، التي يتم اعتمادها في كل اختزال معقّل للهذيان الذي يبدو مع ذلك جد مترابط وقابل ظاهريًا للقوانين التي تعطي للخطاب تماسكه. أما التحليل النفسي، على العكس، فلقد حظي الهذيان فيه بعناية جد خاصة ومتميزة، إذ حباه بنفس المشروعية التي يعمل التحليل في المعتاد على مستواها. فهو يتوقّف في خطاب الهذيان على ما يحصل عليه عادة بخصوص خطاب اللاشعور. إلا أن خطاب الهذيان الذي تم انبثاقه في الأنا مهما بلغت درجة ترابطه، بل ويمكننا اعتباره مقلوبًا في غالبته وموضوعًا بين قوسي الإنكار ينكشف في آخر المطاف غير مطاوع ولا قابل للاستشفاء أو الاختزال.

وبالإجمال، يمكننا القول إن الذهاني هو شهيد اللاشعور، مع إعطاء لكلمة شهيد معناها الذي يخص وضعية الشاهد. إن الأمر يتعلّق بشهادة مفتوحة. والعصابي بدوره

شاهد على وجود اللاشعور. إنه يعطي عن اللاشعور شهادة مستترة يلزم فك ألغازها. أما الذهاني من حيث هو، وبتقريب أولي، شاهد منفتح، يبدو ثابتاً ومتحجراً في موقف يجعل منه غير قادر على استعادة أصيلة لمعنى ما هو شاهد عليه وعلى تقاسم هذا المعنى بداخل الخطاب المشترك.

سأحاول أن أجعلكم تتحسسون الفرق الموجود بين خطاب مفتوح وخطاب مغلق اعتماداً على مناظرة حية وسترون أنه في العالم العادي للخطاب هناك نوع من اللاتناظر أو اللاتماثل، يعطي نظرة مسبقة عن اللاتماثل الذي يتعلّق به الأمر بخصوص تناقض العصاب مع الذهان.

إننا نعيش في مجتمع لا يُعترف فيه بالعبودية. إلا أنه من الجلي أن هذه العبودية، من وجهة نظر أي عالم اجتماع أو فيلسوف، غير ملغاة البتة رغم ذلك. وهذا ما كان موضوع مطالبات نضالية جد معروفة. ومن الجلي أيضاً، أنه بالإضافة إلى عدم إلغاء هذه العبودية، فإنه قد تم تعميمها، إن أمكن القول. إن ما نسميهم بالمستغلّين والمستثّيرين هم أيضاً في وضعية خُدم ككل الناس داخل مجمل الاقتصاد. وهكذا فإن ازدواجية السيد والعبد قد تم تعميمها بداخل كل منخرط ومشارك في مجتمعنا.

إن عبودية الوعي العميقة هذه وما يترتب عنها من شقاء، يلزم إرجاعها إلى الخطاب الذي أحدث هذا التغيير المجتمعي العميق. وهذا الخطاب، يمكننا تسميته مراسل الأخوة. إن الأمر يتعلّق هنا بحدث جديد لم يتنظر نشأة المسيحية حتى يظهر للوجود، وإنما تم التمهيد له من جانب مذهب الرواقية على سبيل المثال. وعلى كل، فخلف العبودية المعمّمة، يقبع خطاب خفيّ، في حين تمكث على مستوى المكبوت رسالة تدعو للتحزّر.

هل الأمر كذلك بالنسبة لما نسميه خطاب الحرية الظاهر؟ طبعاً لا. فلقد انجلي منذ زمن، عدم التوافق بين انتفاضة الشعب في حد ذاتها وبين الفعل الاجتماعي وما يحظى به من فعالية لإحداث التغيير. ويمكنني القول إن الثورة المعاصرة في مجملها تركز على هذا التمييز السابق الذكر، وعلى الفكرة التي تفيد بأن خطاب الحرية تحديداً ليس فقط منعدم الفعالية، بل هو أساساً في حالة استلاب بخصوص مغزاه وموضوعه، بل وبأن كل ما يجسد هذا الخطاب في الواقع هو حقاً عدو لكل تقدم في اتجاه الحرية التي قد تعمل على تنشيط حركة متواصلة داخل المجتمع. ورغم ذلك، يبقى خطاب الحرية منغرساً في أعماق كل الأفراد كممثل لحق كل فرد لتمتعه باستقلالته.

وهكذا يبدو أن مجالاً معيناً أصبح لازماً للإنسان المعاصر كي يتنفس نفسياً، مجالاً تثبت فيه استقلاليته ليس فقط أمام كل سيد، بل وأمام كل إله، إنه مجال استقلاليته كفرد لا يمكن اختزالها، مجال وجوده الفردي. وفي هذه النقطة بالذات ما يستوجب مقارنته بخطاب هذائي. إنه خطاب هذائي بالفعل، يفعل فعله في الوجود الحياتي للفرد المعاصر وفي علاقته بيني جلدته. وبكل تأكيد، فإني لو طلبت منكم أن تعبروا عن هذه الحرية، وأن تحدّدوا منها القسط المضمون في الظروف الراهنة فلربما قد تجيبوني متذرعين بحقوق الإنسان أو بالحق في السعادة أو بأشياء عدة من هذا القبيل. إلا أننا لن نذهب بعيداً قبل أن نلمس بأن الأمر هنا يتعلّق قبل كل شيء بخطاب حميمي وخاص بكل فرد، وبأنه أبعد من أن يلتقي مع خطاب جاره حول أية نقطة كانت. وبالإجمال، يبدو لي مما لا ريب فيه وجود خطاب مستمر حول الحرية لدى الفرد المعاصر.

أما الآن، فكيف يمكن لهذا الخطاب أن ينسجم، ليس فقط مع خطاب الآخر ولكن أيضاً مع سلوك الآخر، إذا ما حاول هذا الأخير بناء سلوكه نظرياً على هذا الخطاب؟ إن ها هنا مسألة مثبّطة حقاً. والأحداث تبيّن في كل لحظة بأنه ليس هناك فقط تعامل واكتفاء بما يأتي به كل فرد بل بأن هناك تراجعاً وتخليّاً واضحاً أمام الواقع. وعلى الوتيرة نفسها، فإن شريبر، مريضنا الهذائي، بعدما ظنّ بأنه الوحيد الذي نجا من غسق الكون، قد رضخ للاعتراف بالوجود الدائم للواقع الخارجي. فليس بإمكانه تبرير وجود هذا الواقع، إلا أنه مضطر للاعتراف بوجوده الدائم وبأن أي شيء لم يتغيّر البتة. وهذا ما يبقى غريباً في نظره بحيث أن ها هنا مستوى من اليقين أدنى مما تأتيه به خبرته الهذائية، إلا أنه يرضخ له مع ذلك.

أما نحن وبكل يقين، فلنا ثقة أقل في خطاب الحرية. إلا أننا عندما نضطرّ للتصرف، وبالخصوص باسم الحرية، فإن موقفنا حيال ما يلزم تحمّله في الواقع أو بخصوص عدم إمكانية التصرف المشترك والمتقاسم من أجل هذه الحرية، فقد يكتنفه فعلاً طابع الخنوع المستسلم، طابع التخلي عما هو، رغم ذلك، جزءاً أساسياً من خطابنا الداخلي الذي يقر بأن لنا ليس فقط حقوقاً لا رجعة فيها وإنما أيضاً بأن هذه الحقوق ترتكز على حريات مبدئية وأولية، ضرورية داخل ثقافتنا لكل كائن إنساني.

هنالك ما يدعو للاستخفاف في مجهود النفسانيين لإختزال التفكير وردّه إلى فعل قد تم البدء فيه أو تجنّبه أو تصوّره، وكذلك إرجاع هذا التفكير إلى ما قد يجعل الإنسان على الدوام في مستوى اختباره لواقع أولي، لواقع يرتبط بمواضيع تخصّه هو بالذات.

إنه لمن الواضح جدًا أن التفكير لدى كل الناس يشكّل شيئًا غير ذي قيمة، وهو ما يمكننا تسميته اجترارًا نفسيًا حقيقيًا. لكن لماذا يتم تبخيس الفكر إلى هذا الحد؟

إن كل فرد يطرح على نفسه أسئلة لها علاقات وطيدة مع المفاهيم المتعلقة بالتحزير الداخلي وبتمظهر شيء ما تحتويه الذات. إلا أننا، انطلاقًا من هذا المنظور نجدنا تواء متورطين في مآزق، لكون أي نوع من الواقع الحي المندمج داخل روح المجال الثقافي للعلم المعاصر يدور في حلقة مفرغة بالأساس. ولهذا أيضًا نقوم دومًا بمراجعة الطابع المتمزّت والمتردّد لتصرفاتنا الشخصية ولا ننطلق في اعتبار المسألة بأنها وصلت إلى مرتبة الخلط العقلي إلا انطلاقًا من اللحظة التي نأخذ فيها الأمور من موقف المفكر، وهذا ليس مصير كل الناس. فكل فرد يتوقف عند مستوى تناقض لا حل له بين خطاب لازم دومًا على مستوى معين وبين واقع لا يرضخ له، لا من حيث المبدأ ولا من حيث ما شهدت به التجربة.

ألا نلاحظون بالفعل بأن التحليل النفسي مرتبط بشكل عميق بخطاب الذات المزدوج هذا، بهذا الخطاب المتناقض والمثير للاستهزاء والذي هو أناها؟ والذي هو أنا كل إنسان معاصر؟ أليس من الجلي أن الخبرة التحليلية قد انطلقت من واقع أنه، في آخر المطاف، ما من شخص في إطار الحالة الراهنة للعلاقات البيئانية داخل ثقافتنا قد يحس بطمأنينة؟ فلا أحد من الممارسين يحس بالأمانة والنزاهة الكافيتين للإدلاء بأي نصيحة قد تتضارب مع المبادئ. فليس فقط لأننا نجهل الكثير عن حياة الشخص، هو ما يجعلنا نتوانى عن نصحه في ما إذا كان من الأحسن أن يتزوج أو لا يتزوج في ظروف معينة، وإنما لأن دلالة الزواج في حدّ ذاتها تبقى لدى كل واحد منا بمثابة مسألة مفتوحة. وهي مفتوحة بشكل يجعلنا لا نحس بأننا قادرون على الرد عندما يتم اللجوء إلينا بصفتنا مرشدين أو مُديري وعي. إن هذا الموقف الذي بإمكان كل واحد منا أن يتوقف على مصداقيته إن هو بقي في المقام المنوط به ولم يستبدله بسلوك الواعظ أو العارف، هو أيضًا الشرط الأول الذي يجب طلبه ممن يمكن تسميته معالجًا نفسيًا، ذلك أنه من المنتظر من علاجه النفسي لذاته أن يلقنه مغبّات ومخاطر المبادرات المغامرة بهذا الشكل.

لقد انطلق التحليل النفسي بالضبط، ابتداءً من تخليّيه عن كل انخراط وتدخل على مستوى الخطاب المشترك وعن كل ما يعتوره من تنازعات عميقة بخصوص جوهر العادات ومكانة الشخص داخل مجتمعنا. إن التحليل يتمسك بخطاب مغاير ويكتفي

به. إنه خطاب مسجّل في آلام الكائن الذي هو قبالتنا، خطاب تم تركيبه في أمور ليست تحت قبضة المريض والمتمثلة في أعراضه المرّضية وفي بنية ذاته. فالعصاب القهري على سبيل المثال، ليس فقط جملة أعراض بقدر ما هو كذلك بنية. إن التحليل النفسي لا يتموضع أبدًا على مستوى خطاب الحرّية، وإن كان هذا الخطاب الشخصي والمشارك في الوقت نفسه، حاضرًا على الدوام ومسترسلاً بداخل كل فرد مع كل ما يتخلّله من تناقضات وتضاربات، وإن كان كذلك هذائياً على الدوام سواء تم أو لم يتم الإحساس به. فالتحليل النفسي يقصد منحى مغايراً بداخل الذات بخصوص تأثير الخطاب.

وهكذا، أفليست حالة شريبر أو أي مريض آخر، لجديرة بإعطائنا عرضاً وافياً للبنية الخطائية، فتجعلنا قادرين، أكثر فأكثر، على الإقتراب من مسألة ما قد يعنيه الأنا حقاً وصدقاً؟ فالأنا لا تنحصر وظيفته في التركيب. إنه لا محالة مرتبط بهذا الجانب الملغز والضروري واللامتحمّل في آن، والذي يتشكّل جزئياً من خطاب الإنسان الواقعي الذي نتعامل معه بداخل خبرتنا، وهو هذا الخطاب الغريب بداخل الفرد من حيث يعتبر نفسه فرداً مستقلاً.

## 2

أما خطاب شريبر فله بنية مختلفة بلا ريب. إن شريبر يخط، بكثير من المداعبة في بداية أحد فصول كتابه، ما يلي: «يقال إنني عظامي». وبالفعل، لم يتم بعد في تلك الآونة، الابتعاد أو التخلّي عن التصنيف الكريبليني، مما دفع إلى نعتة بالعظامي مع أن أعراضه ترمي إلى أبعد من ذلك. إلا أن فرويد عندما عرفه بالبارافريني، فقد ذهب هو أيضاً أبعد بكثير بحيث إن البارافرينيا هي الاسم الذي اقترحه فرويد لتسمية الخبل المبكر، وهو ما سماه بلولر الفصام.

لنرجع إلى شريبر. لقد قلت إنه كتب: «يقال إنني عظامي»، ويقال بأن العظاميين هم أناس يجعلون شخصهم مركز كل شيء. فهذا خطأ، ذلك أنني لست أنا من يضع شخصي مركز كل شيء وإنما هو (الإله) الذي يضعني مركز كل شيء. إنه هذا الإله الذي يتكلّم ومن دون انقطاع في داخلي بما أوتيت من وكلاء وامتدادات مختلفة. إنه هو ذو العادة القبيحة والذي، مهما أوتيت من خبرة، لا يفتأ ينهني بأن ما حدث يعنيني بل وقد يصدر مني. فأنا لا أقدم على عزف فاصلة - أذكركم بأن شريبر موسيقار من قطعة «الناي المسحور»، حتى يضفي علي بسرعة، وهو يتكلّم، الإحساسات المقابلة

رغم أنني لا أحسُّ بها مسبقًا» ونرى أيضًا الرئيس شريبر في حالة سخط لكون الصوت يتدخل كي يقول له إنه معني بما هو بصدد قوله. طبعًا، نحن هنا بصدد لعبة سراب، إلا أنه ليس من قبيل السراب المألوف لهذا الآخر الذي يتم اعتباره غريبًا بصفة مطلقة، وكأنه هائم ويتدخل كي يجعل من الذات التي هي في موقع ثانوي، موضع تلاقي نيات العالم الخارجي والتي تعمل الذات على صدّها بكل ما تملك من قوة.

إننا نتحدث هنا عن الهلوسات. وهل لنا في ذلك مطلق الحق؟ إنها لا تُقدّم لنا على أنها كذلك عندما نستمع إلى العرّض المتعلّق بها. أما بحسب المفهوم المتداول، والذي يعتبرها إدراكًا خاطئًا، فإن الأمر يتعلّق بشيء ما ينبثق في العالم الخارجي ويفرض نفسه كإدراك أو كاختلال أو كانقطاع في نص الواقع. وهذا يعني، بتعبير آخر، بأن الهلوسة تتموقع في الواقع. إلا أن السؤال المسبق يكمن في معرفة ما إذا كانت هلوسة لفظية ما لا تتطلب نوعًا من بث مبدئي، وهو ما يطرح السؤال على شرعية هذا التحديد.

يلزمنا هنا اقتفاء طريق قد أتعبتكم في تتبّعه، وذلك بتذكيركم بركائز الخطاب مع دحض كونه بنية فوقية وكونه مجرد سند للواقع، وتفنيده طابعه كعلامة أو إشارة وكذلك تفنيد المعادلة المفترضة بين التسمية وبين عالم الموضوعات. فلنحاول استعادة السؤال من زاوية تقترب بعض الشيء من الخبرة.

لا شيء أقل التباسًا من الهلوسة اللفظية. إن التحاليل الكلاسيكية تجعلنا نرى، ولو في جزء من الحالات، النصيب الذي يرجع ابتكاره إلى الذات. وهذا ما تمت تسميته الهلوسة اللفظية النفس-حركية. ولقد تم جمع ما حصلت ملاحظته من براعم هلوسية بكل فرح وابتهاج لأنها كانت تحمل أملاً في التفسير العقلاني والمُرضي لظاهرة الهلوسة. أما ما جعل هذه الظاهرة تستحقّ الدرس، فيمكن رده إلى العلاقة بين الفم والأذن. فهي علاقة لا توجد فقط بين شخص وآخر وإنما أيضًا لدى أي شخص بذاته بحيث يستمع لما يقوله وهو يتكلم. فعندما حصل التوقف على هذا الأمر، تم الاعتقاد بأن خطوة مهمة قد تحققت في دراسة هذه الظاهرة، ويأنه من الممكن التقدم في الكشف عن جوانب أخرى بصددها. وفي الحقيقة، فإن العقم الصارخ الذي تخلل دراسة مشكلة الهلوسة اللفظية يرجع بالفعل إلى هذه الملاحظة غير المُرضية. فأما إن كان الفرد يسمع ما يقوله، فمن الأفضل عدم التوقف عند ذلك قبل الرجوع إلى اختبار ما يحدث عندما يستمع إلى شخص آخر.

فماذا يحدث لو أنكم اقتصرتم فقط على النظر في كيفية تلفظ ما أنتم تسمعون،

فتنتبهون فقط أثناء تسجيل خطاب مخاطبكم إلى طريقة النطق واللهجة وما شابه ذلك في مظهر اللغة؟ يتطلب فهم ذلك قدر من الخيال لأنه قد يستحيل بلوغ الأمور درجة قسوى كهذه. إلا أن المسألة تبدو واضحة جداً عندما يتعلّق الأمر ببلغة أجنبية بحيث إن ما تفهمونه في خطاب ما، هو غير ما تم تسجيله على المستوى الصوتي. وتصيح المسألة أكثر بساطة عندما نأخذ مثال الأصم - الأبكم. فهو يستقبل خطاباً عن طريق إشارات بصرية تم تركيبها بواسطة الأصابع، بحسب أبجدية الصم - البكم. فإذا ما توقّف الأصم الأبكم مشدوهاً بأيدي مخاطبته الخلافة، فإنه لن يقوم بتسجيل الخطاب المبلّغ بهذه الأيدي. فهل يمكن القول بخصوص ما يسجله من تعاقب للإشارات ومن تضاد مؤسّس لهذا التعاقب، بأنه يراه؟

ويمكننا ألا نتوقف عند هذا الحد إذ إن الأصم الأبكم، وهو بصدد تسجيل التعاقب اللفظي الذي يُعرض عليه، يمكنه بالفعل عدم الفهم كلية إذا ما تحدثنا إليه ببلغة يجهلها. فهو كذلك الذي يستمع لخطاب في لغة أجنبية. إنه يتوصل بالجملة المنطوقة بكل وضوح، لكنها تبقى جملة ميتة لديه. فالجملة لا تصبح حية إلا ابتداءً من اللحظة التي تحصل فيها دلالة ما.

فما معنى ذلك؟ إذا ما كنا جد مقتنعين بأن الدلالة ترتبط دومًا بشيء ما، وبأن لا قيمة لها إلا بكونها تُفضي إلى دلالة أخرى، فلقد يصبح جلياً بأن حياة جملة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكون الذات في مقام الاستماع وبأنها ترسل هذه الدلالة إليها بالذات. إن ما يفرق بين الجملة المفهومة وبين الجملة التي ليست كذلك وإن تم سماعها بالفعل، هو بالتحديد ما أبانت عنه بوضوح فينومينولوجيا الحالة الهذائية والمتعلّق بتوقع واستباق الدلالة.

إنه من طبيعة الدلالة بكونها تتشكّل، أن ترمي في كل لحظة إلى الاكتمال عند من يستمع إليها. وبمعنى آخر، فإن مشاركة مستمع الخطاب مع الذي يرسله، هي مشاركة دائمة وبأن هناك رباطاً غير خارجي بين السماع والتكلم وليس فقط ذاك الرباط الخارجي الذي أشرنا إليه في ظاهرة سماعنا لأنفسنا ونحن نتكلم. إنه رباط يحصل على مستوى ظاهرة اللغة بالذات. إن التكلم والاستماع يكونان كليهما بمثابة قفا لوجه على المستوى الذي يدفع الدال فيه إلى توليد دلالة، وليس على المستوى الحسي للظاهرة. إن الاستماع لكلمات مع تطويع السماع صوبها، يجعلنا إلى حدّ ما في حالة المطيع نحوها. فالطاعة ليست غير ذلك. إنها بمثابة المضي قدماً وإلى الأمام في لحظة الاستماع.

لنقم بإيجاز ما أوردناه. إن المعنى يصبو دومًا نحو شيء ما، نحو دلالة أخرى، نحو



إتمام الدلالة وإفعالها. إنه يومى دوماً إلى شيء قبلته أو إلى شيء يتراجع نحوه. أهل هذا يعني أن ليس هناك نقطة توقف؟ أنا على يقين بأن هذه النقطة تبقى على الدوام غامضة في أذهانكم بسبب إصراري على التوكيد بأن الدلالة تُفضي دوماً إلى الدلالة. إنكم لتساءلون في ما إذا كان هدف الخطاب، والذي لا يكمن فقط في تغطية عالم الأشياء، ولا حتى في احتوائها، وإنما بالالتكاء عليها بين الفترة والأخرى، قد تم فقده بالمرّة.

إلا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار أن نقطة توقّف الخطاب الركيّزة، تكمن في الإشارة للأشياء ونعتها. إن هناك عدم تطابق مطلق بين الخطاب وبين أية إشارة. ومهما تقلّصت قيمة أدنى عنصر من الخطاب في افتراضاتكم، فلن يتسنى لكم استبداله بإشارة بنان - لتذكر ملاحظة القديس أوغسطين Saint-Augustin القِيَمَة؛ فإذا ما أشرتُ إلى شيء ما بحركة إصبع، فمن يدري إن كان أصبعي يشير إلى لون الشيء أو لمادته أو إلى لطخة عليه أو سُق به. فلا بد من الكلمة ومن الخطاب كي يتم تحديد ذلك. إن للخطاب خاصية أصلية تميّزه بالمقارنة مع الإشارة. إلا أننا لن نجد لها هنا المرجع الأساسي للخطاب. أنحن نبحت عن النقطة التي يتوقف عندها؟ إنه دائماً يتوقف عند هذه الحد الإشكالي والمسمى كائناً.

إنني لا أريد هنا أن أخوض في خطاب فلسفي، لكنني أبغي أن أبين لكم ما أريد قوله عندما أقول لكم مثلاً إن الخطاب يصبو بالأساس إلى شيء لا نمتلك بصدده سوى لفظ الكائن.

أرجوكم إذاً أن تتوقفوا لحظة بصدد ما يلي: أنتم الآن تنهون يوماً عاصفاً ومتعباً. وها أنتم ترقبون الظل الذي أمسى يغمر كل ما يحيط بكم، ثم يستولي على تفكيركم إحساس يتجسد في التعبير التالي: «سكينة المساء».

أنا لا أعتقد بأن من له حياة عاطفية سوية لا يعرف بأن هذا شيء له وجود وأن له قيمة جد مغايرة عما يمدنا به الإدراك الظاهري بخصوص زوال النهار وانحدار أضوائه، وبخصوص خفوت المعالم والنزوات. إن في «سكينة المساء» حضور وفي نفس الوقت اختيار في مجمل ما يحيط بكم.

فما هي العلاقة الموجودة بين تعبير «سكينة المساء» وبين ما تحسّون به؟ إنه ليس من باب العبث التساؤل في ما إذا كان بإمكان كائنات، لا تعبر لسكينة المساء هذه وجوداً منفصلاً ولا تعبر عنها لفظياً، أن تميّزها عن أي مستوى آخر يمكن من خلاله إدراك الفترة الزمنية. فقد تحصل مثلاً على شاكلة إحساس مرعب تجاه الواقع، أو تأخذ

شكل اضطراب تلاحظونه للتو في سلوك قظتكم وكأنها تلاحق شبحًا في كل أركان المنزل، أو من خلال هذا القلق الذي ننسبه من دون ترو إلى الأقسام البدائية بخصوص موقفهم من غروب الشمس، فنظن نحن بأنهم يتخوفون من عدم صعودها. يتعلق الأمر إذا بتطلع قلىق. فها أنتم ترون أن المسألة تبقى مفتوحة على مصراعها لمعرفة ما هي العلاقة التي تربط هذا المستوى من الكائن الذي له وجود مماثل لكل موجودات حياتنا اليومية مع تعبيرة اللفظي والذي يسمى «سكينة المساء».

أما الآن فيمكننا ملاحظة أن شيئًا آخر مغايرًا تمامًا قد يحصل إذا ما كنا نحن من نادى سكينة المساء وكنا نحن من حضر هذا التعبير قبل الإدلاء به، أو إذا ما فاجأنا وقاطعت سلوكنا مهدئة لحركة الإضطرابات التي كانت تغمرنا. فعندما لا نكون في حالة الإنصات لها وعندما تكون خارج مجالنا فتسقط بغتة علينا، آنذاك بالتحديد تحصل على كل قيمتها فنجد أنفسنا مندهشين بهذا التعبير الداخلي إلى حد ما والموحى به إلى حد ما. فيأتينا هذا التعبير من الخارج على شكل همسة وكأنه بالكاد تَمْظَهَرُ لخطاب في ملكيتنا، فيأتي كصدى لكل ما أصبح بغتة دالًا في هذا الحضور بالنسبة لنا والمتجسد في هذه العبارة - التي لا نعرف إن هي قد أتت من الداخل أم من الخارج «سكينة المساء».

ومن دون أن نتعمق في تحديد علاقة الدال من حيث هو دالًا لغويًا، مع شيء ما تستحيل تسميته خارج هذا الدال، فمن الملموس أنه كلما عدلنا عن تلفظه وكلمنا تراجعنا عن تكلمه إلا ويتكلمنا هو. فكلما بقينا غرباء عما يتعلق به الأمر بخصوص هذا الكائن إلا ويميل إلى الحضور أمامنا مصحوبًا بهذا التعبير المظْمُن الذي يبدو غير محدّد. فهو يبدو كذلك على حدود مجال استقلاليتنا الحركية وعلى مشارف هذا الشيء الذي قيل به لنا من الخارج والذي بواسطته يكلمنا عالمنا المحيط بنا.

فماذا يريد أن يقوله أو لا يقوله لنا، هذا الكائن اللغوي المتمثل في «سكينة المساء»؟ فبما أننا لا نتظره، ولا نتوخاه حتى ولم يحصل لنا منذ زمن طويل أن فكرنا فيه، فإنه يتمظهر لنا أساسًا على صيغة دال. وأي بناء تجريبي لن يتمكن من البرهنة والتدليل على وجوده. إن ها هنا معطى، وها هنا كيفية خاصة لاستقبال لحظة المساء هذه باعتبارها دالًا بوجدنا أن نفتح أو نغلق بصدده. فبالقدر الذي نكون بصدده منغلقيين، فإننا آنذاك بالذات نستقبله مرفوقًا بظاهرة الصدى المتميزة هذه، أو على الأقل بمؤشرات اندلاعها والتي تتجسد في انبثاق ما يتم التعبير عنه لدينا عادة بواسطة الكلمات التالية: «سكينة المساء». فها هنا نكون الآن قد وصلنا إلى الحد الذي، إن وصل فيه الخطاب إلى شيء

يتعدى الدلالة، وإنما يصل إلى الدال في الواقعي. وهكذا فإنه لن يكون في إمكاننا أن نعرف أبدًا، في إطار الالتباس الكامل الذي يقبع فيه، ما يدين به إلى علاقته التزاوجية مع الخطاب.

فها أنتم ترون أن هذا الخطاب، بقدر ما يفاجئنا، بمعنى أنه يفلت من بين أيدينا، فإنه يبدو لنا من خلال طفرة لظاهرة الخطاب. وهكذا، بالنسبة لنا، وهنا تكمن الفرضية العملية التي أقرحها، فإن الأمر يتعلّق بالبحث حول ما يوجد بصلب خبرة الرئيس شربير، أي ما يحس به، من دون أن يعلم، على هامش خبرته وهو محمول فوق الزبد الذي كونه هذا الدال الذي لا يبدو له كدال وإن كان ينظم على هامشه كل هذه الظواهر التي تحصل له.

### 3

لقد قلت لكم في المرة السابقة إن استمرار هذا الخطاب المسترسل يتم الإحساس به من طرف ذات المريض، ليس فقط كامتحان لقدراته الخطابية، وإنما كتحدٍ وطلبٍ مُلح من دونهما سيصبح المريض بغتةً فريسة انقطاع مع آخر حضور في العالم والذي يبقى في متناوله أثناء الهديان. إنه حضور هذا الآخر المطلق، حضور هذا المُحاور الذي أفرغ الكون من كل وجود أصيل. فإلى ماذا يمكن إيعاز اللذة التي تفوق كل وصف، والنغمة المركزية لحياة ذات المريض والمرتبطة بهذا الخطاب؟

إن شربير، خلال ما عاينه من أمور جد خاصة وثبتًا شديدًا منه بالحقيقة، كان يسجل كل ما يحدث له عندما يتوقف هذا الخطاب الذي كان به معلقًا وبشكل أليم. كانت تحدث له ظواهر تختلف عن تلك التي تنجم عن الخطاب المستمر داخليًا. كانت تحدث له تباطؤات وتعليقات وتقطعات في كلامه، لدرجة يجد المريض نفسه ملزمًا بإيجاد تنمة للجمل الناقصة. إن انسحاب هذا الإله الملتبس والمزدوج والذي يبدو للمريض عادة في شكله المنحط، يكون مصحوبًا لديه بالآلام حادة وخصوصًا بأربع صفات كلها من طبيعة لغوية.

ففي المقام الأول هناك ما يسميه معجزة العويل. فهو لا يمكن أن يمتنع عن إصدار صراخٍ مُطوّل ينتابه بنوع من القسوة إلى درجة تجعله، كما لاحظ هو نفسه، يقذف بما فيه. الشيء الذي يتطلّب منه قدرًا كبيرًا من التحكم في النفس كي لا يكون مضطرًا للقيام بهذه الفعلة وسط الناس. إلا أنه أبعد من أن يتمكن من ذلك. إنها ظاهرة مثيرة

للاتنباه إذا ما اعتبرنا كون هذا الصراخ بمثابة الحد الأدنى وأقل ما يحدث في إطار المشاركة الحركية للفم أثناء تفعيل وظيفة الكلام. فإن كان هناك شيء يمكن للكلام من خلاله أن يُضاف إلى وظيفة صوتية غير دالة على الإطلاق، لكنها تتضمن كل الدوال الممكنة، فإنه يكمن في ما جعلنا نرتعش أمام مشهد الكلب وهو ينبج في وجه القمر.

ثانيًا هنالك نداء النجدة المنتظر سماعه من طرف الأعصاب الإلهية التي انفصلت عن المريض، لكنها تركته وكأنه بقايا مُدُنَّب. ففي الفترة الأولى، الفترة المتعلقة بما يسميه «الارتباط بالأراضي»، لا يمكن لشربير أن يكون في حالة الوصال الدفقي مع الأعصاب الإلهية، وإلا قفزت إلى داخل فمه واحدة أو عدة من الأرواح المفحوصة. وهذا ما لم يحدث له بعد ذلك، منذ أن حصل نوع من التوازن في عالمه التخيلي. في حين ما زالت بعض الظواهر المقلقة تحدث له عندما يُترك بعض من هذه الذوات المتحركة، من جراء انسحاب الله، بعيدًا إلى الوراء خلف القافلة وهي تصرخ بنداء النجدة.

فنداء النجدة هذا يختلف عن العويل. أما العويل فما هو إلا دال محض، في حين أن نداء الإغاثة له دلالة وإن كانت هذه الدلالة ذات طابع بسيط وابتدائي. وهناك، ثالثًا، كل تلك الأصوات المختلفة القادمة من الخارج، كيفما كانت. فسواء أتت هذه الأصوات من رواق المصححة وحتى من خارج المصححة، على شكل نباح أو صهيل، فإنه يعتبرها من باب المعجزة وأنه تم إصدارها من أجله. فهي هكذا بمثابة أصوات تحمل دومًا معنى إنسانيًا.

فبين العويل وما يرافقه من دلالة مضمحلة، وبين النداء وإن كان غير صادر عنه، كما يقول، لأنه نداء يفاجئه من الخارج -، هناك درجات وأنماط من هذه المظاهرة تتميز كلها بانفجار الدلالة. إن شربير يعرف جيدًا بأن الأصوات التي تنتهي إلى مسامعه هي أصوات واقعية، وبأنه أَلَفَ سماعها في محيطه. إلا أنه على يقين أنها إن حصلت في لحظة بعينها، فإنها لم تحصل تلقائيًا وإنما من أجله، في طريق العودة إلى وحدة وعزلة لا حد لهما في العالم الخارجي، وبارتباط وثيق مع لحظات ابتلاعه في عالم الهذيان.

أما المعجزات أو الخوارق الأخرى التي بنى من أجلها نظرية متكاملة بخصوص الخلق الرباني، فهي تتمثل في مناداة عدد من الكائنات الحية تتألف في الغالب من عصافير مُغْنِيَّة تحصل له رؤيتها في الحديقة. وهو ما يستوجب التفرقة بينها وبين العصافير المتكلمة التي تشغل حيزًا من المحيط الرباني. زد على ذلك ما يراه من حشرات ذات سلالات معروفة - لا ننسى أن أحد آبائه الأولين كان ضالعا في علم الحشرات. وكل هذه الكائنات قد خلقت عنوة من جانب قدرة الكلام الربانية من أجله.

وهكذا، فبين هذين القطبين؛ قطب معجزة العويل وقطب طلب الإغاثة، تحصل فترة انتقال، تتجلى خلالها آثار مرور ذات المريض بحالات من الانغماس في علاقة شبكية لا ريب فيها.

وهكذا فإن الظاهرة المركزية في هذيان شريبر قد استقرت في مجال يفتقد لكل معنى ونظفي عليه الدلالات الشبكية. لقد تمكن المريض في نهاية المطاف، من إبطال مفعول العملية التي خضع لها والتي تمثلت في إتمام وملء الجُمْل المنقطعة. وكل السبل التي اعتمدها في الرد على هذه الجمل، كمساءلتها مثلاً أو سبها، لم تكن من قبيل المزاح. «إنه من اللازم علي، كما يقول، أن أبقى مرتبطاً بنشاط الإله الذي يخاطبني من خلال لسانه المركزي»، بغض النظر عن الطابع المنافي للعقل والمهين لتساؤلات شريبر. وهكذا، فكلما حصل للمريض ابتعاد عن هذا المجال الملغز، وكلما وجد نفسه في حالة يمكنه أن يتوخى منها نوعاً من الراحة والطمأنينة، تتوقّد في العالم الخارجي رزمٌ من الإشعاعات، تعمل على اختراق المريض، وهي مُحملة بكل العناصر المكونة للغة بشكل متفكّك. فهناك من جهة، النشاط الصوتي على شاكلة الأكثر بساطة، والذي قد يكون مصحوباً بإحساس يملأه الهلع يرتبط لدى المريض بنوع من الخزي والعار. ومن ناحية أخرى، قد تبرز لديه دلالة تبدو وكأنها تومئ إلى طلب النجدة كحصوله لحالة الإهمال التي قد يجد نفسه عرضة له.

أما بخصوص الأشعة التي تسبق انبثاق الكلام الرباني، يقول شريبر إنها تنقلب إلى خيوط، ويأن له بها إدراكاً عينياً أو من حيث كونها تتموضع في المجال الخارجي على الأقل. إنها تتوجّه نحوه من أعماق الأفق فتدور حول رأسه لتستقر خلف قفاه. كل هذا يجعلنا نفكر بأن هذه الظاهرة التي تستبق تدخّل الكلام الرباني في حد ذاته، تحصل في ما يمكن تسميته المجال الشامل المرتبط ببنية الدال والدلالة والتي هي بمثابة التوضع المكاني القبلي التي يشترطه كل تبادل ثنائي للغة.

أما ما يحصل عندما تتوقف هذه الظاهرة، فهو مختلف إذ يصبح الواقع آنذاك مجالاً لظواهر أخرى، تلك التي نختزلها عادة تحت مفهوم الاعتقاد. فإذا ما كان من اللازم رد مفهوم الهلوسة إلى ما يقع على الواقع من تغيير، فإنه يحق لنا أن نُبقي على هذا المفهوم في هذا المستوى وحده، حتى نضمن لخطابنا نوعاً من التناسق. فالهذيان هنا هو بمثابة توقيع لما يحدث للمريض من إحساس جد متميز، يتموضع بين الإحساس بالواقع والإحساس بالخروج عن الواقع. إنه إحساس بولادة وشيكة وتنبؤ بما سيأتي من جديد في العالم الخارجي ولا يخصه إلا هو وحده. فما يحدث هنا ليس من قبيل ما

يحدث في حالة الارتباط مع الدلالة أو مع العملية الدلالية. فالواقع الذي يتعلّق به الأمر هنا هو واقع مبتدع، يتمّ مظهره بصفته شيئاً مستجداً بداخل الواقع. فالهلوسة بصفتها ابتكاراً للواقع هي هنا بمثابة مجال للتعبير عما تختبره ذات المريض.

أظن أنني تمكّنت اليوم من إبلاغكم فحوى الخطاطة التي حاولت تقديمها إليكم، مع ما تحويه من إشكالات. لقد نساء لنا عن المعنى الذي يمكن إعطاؤه لمفهوم الهلوسة. فلكي يتم ترتيب الهلوسات بشيء من الواقعية، يُستحسن مراقبتها في داخل التباينات المتقابلة ومن خلال المعارضات الإضافية التي يعلن عنها المريض نفسه. فهذه المعارضات تشكّل جزءاً لا يتجزأ من نفس التكوينة النفسية. وبما أنه يتم الإفصاح عنها من جانب المريض، فإن لها قيمة أكبر مما إذا ما تم اعتبارها من جانب مراقب خارجي فقط. زد على ذلك أنه يلزم تتبّع هذه التعارضات في سياقها الزمني.

لقد حاولت أن أجعلكم تبيّنون بأن الأمر يتعلّق لدى شريير بشيء ما يكون دائماً على أهبة لمباغتته، شيء لا يفصح عن نفسه أبداً، لكنه يتموضع على مستوى علاقات المريض باللغة، على مستوى هذه الظواهر اللغوية التي يبقى المريض مرتبطاً بها بشكل إكراهي جد متميز، والتي تشكّل، في نهاية المطاف، المركز الذي يصبُّ فيه الهذيان ما يأتي به من حل لإشكالية ذات المريض.

إن هنالك طوبولوجيا نفسية، تتمركز بالكامل حول ما أتناه به التحليل والذي يكمن في تواجد دالّ لا شعوري تلتزمنا معرفة كيفية تموقعه في الذهان. إنه دال يبدو منفصلاً وخارجاً عن ذات المريض، إلا أن هذا التموقع الخارجي يختلف عما نقصده عندما يتم الحديث عن الهلوسة والهذيان بصفتها اختلالين يحصلان في الواقع، ذلك أن المريض يبقى مرتبطاً بهذا الدالّ بواسطة تثبيت شبيقي.

فعلينا هنا إذاً أن نأخذ في الاعتبار مجال الكلام في حدّ ذاته بحيث لا يمكن للذات تجاوزه إلا من خلال فاصلة درامية تتجلّى فيها الظواهر الهلوسية، بمعنى أن الواقع ذاته يبدو وكأنه مختلّ، ويبدو وكأنه دالّ كذلك.

إن هذا المفهوم الطوبوغرافي يمشي في سياق المسألة التي سبق طرحها حول التفرقة بين الإلغاء والكبت بخصوص تموقعهما الوجداني. وما حاولت اليوم إفهامكم إياه بمثل مقارنة أولية لهذا التعارض.

8 فبراير / شباط 1956

## بخصوص رفض دال أولي

- توأم حاملان بالهذيان
- النهار والليل
- الإلغاء
- الرسالة 52

لقد تناولنا مشكل الذهانات من منظور البنيات الفرويدية. إنه عنوان متواضع ولا يسير صوب ما يصبو إليه تقصينا لاقتصادات الذهانات والتي نتوخى البحث فيها عن طريق تحليل البنية.

إن البنية تتمظهر في ما يمكن أن نسميه، بالمعنى الدقيق، بالظاهرة. وقد يكون من المدهش ألا يبرز شيء من هذا القبيل من خلال الكيفية التي يبدو عليها الهذيان مثلاً. إلا أن الثقة التي نضعها نحن في دراسة ظاهرة ما، تختلف كثيراً عما يحصل في دراسة نفس الظاهرة انطلاقاً من المنظور الفينومينولوجي الذي يجتهد في تحرّي ما يرتبط بهذه الظاهرة في واقع بعينه. أما من وجهة النظر التي تقودنا نحن فإننا لا نضع ثقة قبلية في ظاهرة ما، لسبب بسيط هو أن منهجيتنا علمية ولأن نقطة انطلاق العلم المعاصر تكمن في عدم وضع الثقة في الظواهر في حد ذاتها وإنما تكمن في البحث خلف الأشياء عما يمتلك وزناً في تفسيرها.

يجب عدم التراجع أمام قول ما يلي: إن كان الطب النفسي قد قام منذ زمن بخطوة إلى الوراء متمثلة في احتراسه من التفسير وإعلانه من شأن الفهم، فذلك لأن نهج

التفسير قد اندرج بداخله في مسالك مسدودة. أما من جهتنا نحن فإن التفسير الفعال الناجم عن التنقيب التحليلي يشهد في صالحنا، اعتقادًا منا بأننا هنا أيضًا سنتقدم في مجال الذهانات إذا ما انتحلنا تحليلًا لائقًا لهذه الظواهر، تحليلًا من شأنه أن يؤدي بنا إلى تحرّي بنية واقتصادية الذات في الذهانات.

وهكذا، فإن ما يدفعنا للتعرض لمسألة الفصل بين العصابات والذهانات ليس هو فقط مجرد تلبية رغبة لاختصاصي تصنيف الأعراض، بل لأن الفصل بينهما شديد البداهة.

لكن عندما نقوم بالتقريب بينهما، تبدو لنا آنذاك علاقات وتوازيات وتناقضات تُمكننا من تركيب بنية لائقة بالذهان. فنقطة انطلاقنا هي كما يلي: إن اللاشعور متواجد في الذهان. وكل المحللين النفسانيين يُسلمون بذلك، صوابًا أم خطأً، ونحن أيضًا نسلّم بذلك وبكونه، على كل حال، نقطة انطلاق ممكنة. فاللاشعور متواجد في الذهان حقًا، إلا أنه منعدم الفعالية. وعلى عكس ما تم اعتقاده، فإنه لا يتضمّن في حدّ ذاته أية إمكانية حل رغم تواجده. بل على العكس، إنه يتضمّن جمودًا جدّ متميّز. ومن ناحية أخرى، فليس القصد من التحليل النفسي هو إخراج فكرة ما إلى حيز الشعور أو جعل آليات الأنا الدفاعية أقل تناقضًا حتى يحصل، ما سُمي تسرع كبير، تعزيز الأنا وتقويته. إن رفضنا لهذين المسلكين اللذين انساق فيهما التحليل النفسي منذ نشأته وحتى الآن، قد يصبح بديهيًا عندما نتطرّق للذهانات.

ففي العدد الأول الخاصّ باللغة والكلام من المجلة التي أعلنت منظمتنا صدورها، ستجدون التعبير الافتتاحي التالي: «بما أن التحليل النفسي يتخذ اللغة مسكنًا له، فلا بد من إفلاسه إذا ما تجاهل ذلك في خطابه». إن هذا التعبير يُجمل معنى ما ألقنه لكم منذ سنوات وهو ما نحن الآن بصددده بخصوص الذهانات. إن الاهتمام بظواهر اللغة في الذهان هو الأفيد والأجدى في نظرنا من كل ما يخالفه من تعاليم.

1

وعلى ما يبدو فإن مسألة الأنا أساسية في الذهانات لأن الأنا هو ما تم إخفاقه في الذهان من حيث وظيفة العلاقة مع العالم الخارجي التي تخصّه. فلا يخلو من مفارقة إذاً أن نبغي إمداده مجددًا بالقدرة على التصرف في العلاقة مع الواقع والقدرة على تغييره من أجل تلبية المقاصد التي يتم اعتبارها بأنها دفاعية.



وهكذا يُعتبر الدفاع، انطلاقًا من التناول المقتضب الذي يتم الاقتراب به منه، على أنه منبع العظام. في حين يصبح الأنا الذي يحرز داخل المنظور المعاصر للتحليل النفسي مكانة أكبر تجعله يمتلك القدرة على جعل العالم الخارجي يتصرف بطرق مختلفة، قد يقوم في إطار الذهان بإبراز إشارة داخل العالم الخارجي، تهدف إلى تحذير يأخذ شكل هلوسة. إننا نعثر هنا على المنظور الذي تقادم عليه العهد والذي يفيد بأن دفاعًا ما قد يتم انبثاقه فيعتبره الأنا ذا خطورة.

أريد أن أذكركم هنا بمعنى ما أقوله بصدد الأنا وأريد أن أعيد عرضه عليكم بطريقة مختلفة. فأيًا كان الدور الذي يليق إعطاؤه له داخل اقتصادية الذات، فإن الأنا لا يتواجد لوحده أبدًا. إنه يتضمّن دائمًا توأمًا غريبًا. إنه الأنا المثالي الذي حدثتكم عنه خلال ندوات لستين خلت. وحتى الفينومينولوجيا الأكثر سطحية للذهان تدلنا على أن هذا الأنا المثالي يتكلّم. فهو تخيّل، لكنه بخلاف التخيّل أو الهوام الذي نقوم بإبرازه من خلال ظواهر العصاب، إنه تخيل يتكلّم، بل وبكل دقة، إنه تخيل متكلم. وعلى هذا الأساس، فإن هذا الكائن الذي يُرجع صدى لأفكار المريض، ويرقبه ثم يقوم بتسمية تصرفاته بل ويتحكم فيها، لم يتم بعد تفسيره بما فيه الكفاية بواسطة نظرية الخيالي ونظرية الأنا المرآوي.

لقد حاولتُ في المرة السابقة أن أوضح لكم بأن الأنا، مهما كان تصورنا لوظيفته - ولن أكون مسرفًا إن اعتبرته بمثابة خطاب عن الواقع يتضمّن دومًا خطابًا ملازمًا لا علاقة له البتة بالواقع. ومع انعدام الجدية الذي قد تميزني على ما يبدو، فلقد عرّفته بكونه خطاب الحرية الضروري للإنسان المعاصر من حيث هو مبنيّ بمنظور معين عن استقلالية هذا الإنسان. ولقد عرّفتم على ما لخطاب الحرية هذا من طابع جزئي وغير شمولي ومنعدم الوضوح وهذائي إلى أقصى درجة. فلقد انطلقتُ من هذا الأنا بصفته ملازمًا عامًا لكل فرد، كي أبين لكم ما قد يحصل بداخله من هذيان، لدى من هو عرضة للذهان. إنني لست أقول إنهما الشيء نفسه وإنما أقول إن ما يحدث بهما، يحصل في المكان نفسه.

فليس هناك أنا إذا من دون هذا التوأم الحامل في فؤاده هذاء. إن مريضنا الذي يعطينا بين الفينة والأخرى صورًا رفيعة عن نفسه، يعتبر ذاته في بعض اللحظات وكأنه «جثة مصابة بجذام تجرّ خلفها جثة مصابة بجذام». إنها صورة مُسلية حقًا بخصوص الأنا. ذلك لأن الأنا يتضمّن شيئًا ميثًا بالأساس يكون مرفوقًا ومزدوجًا دائمًا بهذا التوأم الذي

هو الخطاب. أما السؤال الذي يمكن طرحه فهو كالآتي: كيف يمكن لهذا المرادف الذي يجعل الأنا لا يتعدى كونه نصف الذات، أن يصبح متكلمًا؟ ومن الذي يتكلم هنا إذا؟

أهو الآخر الأصغر الذي عرضت عليكم الوظيفة المنوطة به في الجدلية الترجسية؟ أهو آخر اللعبة التخيلية في جدلية السيد والعبد والتي استخلصناها من عملية التبادلية الطفولية ومن لعبة الطلعة البهية التي يُختبر من خلالها الاندماج الاجتماعي؟ أهو الآخر الذي يتم تكوُّنه بالتأثير الخلاب لصورة الشبيه المكتملة؟ أهل هو فعلاً هذا الآخر المنعكس، هذا الآخر التخيلي، هذا الآخر الذي يتجسد في كل شبيه يعكس لنا صورتنا ويستحوذ على قريحتنا بمظهره، ويمدنا بتصور إسقاطي لوحدتنا الكلية؟ أهو ذا الذي يتكلم؟

إنه سؤال يجدر طرحه حقًا. إلا أن الإجابة عنه تحدث ضمنيًا كلما وقع الكلام حول آلية الإسقاط. فالإسقاط لم يكن له دومًا المعنى نفسه. ففيما يخصنا نحن، فإننا نحصر الإسقاط داخل هذا التقابل الصوري الذي يجعل الطفل عندما يضرب شبيهه يقول من دون كذب: «لقد ضربني»، إذ بالنسبة إليه، كلتا الحالتين تعني نفس الشيء بالضبط. وهذا ما يحدّد نطاق علاقة متميزة، ألا وهي العلاقة التخيلية والتي نتوقف عندها دائمًا وأبدًا في مختلف الآليات النفسية. فعلى هذا المنوال نتحدث عن حسد إسقاطي بمعنى أن الفرد يُسقط على فرد آخر ميوله الذاتية والرامية إلى ارتكاب خيانة زوجية مثلاً أو يسقط على الآخر تهمة خيانة تقع على عاتقه حقًا.

إنه لمن السهل جدًّا تبيّن بأن لا علاقة للإسقاط الهذائي بكل ما تقدّم. وقد يكون من الممكن القول إنه آلية إسقاطية بمعنى أن شيئًا متجذرًا داخل الذات يتم تمظهره في الخارج. إلا أن هذا الإسقاط يختلف بالتأكيد عما قمتُ بتقديمه لكم بمثال ما يحدث لدى الطفل من عملية تبادل النية السيئة والذي يقترّب بكثير مما يمكن تسميته بالحسد العادي أو السوي. ولقد تعرّض فرويد نفسه لكل هذا بدقّة فائقة في كتاباته حول الحسد. إلا أن الآليات المستعملة في الذهان لا تقتصر على السجل الخيالي.

فأين سنبحث عن هذه الآليات، علمًا بأنها تنزوي وتنسلخ عن الاستثمارات الليبيدية؟ فهل يكفي الحديث عن عودة استثمار الليبدو على الجسد؟ إن هذه الآلية التي تم الاتفاق عليها بأنها آلية خاصة بالترجسية، قد استعملها فرويد بكل شفافية لتفسير ظاهرة الذهان. فهكذا وحتى يتم تحريك المكنون الهذائي، قد يكفي السماح له

أن يكتسي مجدداً شكل موضوع. لكن هذا إن كان يغطي بعضاً من المظاهر المعنية، فإنه لا يستنفد المسألة بكاملها. فالكل يعلم، على شرط أن يكون طبيياً نفسانياً، بأنه لا يمكن تحريك هذا الاستثمار لدى شخص عظامي. أما لدى الفصامي فإن الاختلال الذهاني يتغلغل مبدئياً إلى أبعد مدى منه عند العظامي.

ألا يمكن القول إنه ليس هناك من وسيلة، على المستوى الخيالي، تمكن من إعطاء تحديد دقيق لمفهوم النرجسية؟ ففي المجال الخيالي، يلعب استلاب الأنا دوراً مؤسساً. فالاستلاب هو الخيالي بعينه. لذا لا يمكن ترقب أية طائفة من اقتراب الذهان على المستوى الخيالي، ذلك أن الآلية الخيالية هي ما يعطي للاستلاب الذهاني شكله وليس ديناميته.

فهذه هي النقطة التي نصل إليها جميعاً. وإن كنا لم نصلها منعدمي السلاح، فذلك تحديداً لأننا في استجلاننا لتقنية التحليل، وكذلك في استجلاننا لما بعد مبدأ اللذة وما يفضي إليه من تحديد بنيوي للأنا، نرمي إلى ما هو أبعد من الآخر الخيالي الأصغر، ونسلم بوجود آخر أكبر. فهذا الأخير لا يرضينا فقط لأننا نعتة بالأكبر، وإنما لأننا نحدده كحصىلة ملازمة للكلام.

## 2

إن هذه التمهيدات لكفيلة وحدها بدحض النظرية التي تعمل، بتأكيد أكثر فأكثر، على اختزال العلاقة التحليلية داخل علاقة ثنائية. فهذه النظرية تبقى هكذا أسيرة علاقة أنا الذات بالأنا المثالي، علاقة الأنا بآخر قد تتنوع كفيته من دون شك، إلا أنه يبقى دائماً، كما تُبينه تجربة التحليل، الآخر الوحيد والفريد للعلاقة الخيالية.

أما بخصوص علاقة الموضوع المزعومة التي يُتوخى استرجاعها أثناء التحليل، فإنها تعني اقتياد الذات إلى اختبار غريب لما يمكننا تسميته الأسس الكلاينية *kleiniens* للمجال الخيالي، أي إلى العقدة الفمّية. ومن المعلوم أنه في حالة شخص غير ميّال بنفسه للاستلاب، فإن هذا لا يحدث إلا اعتماداً على سوء تفاهم يركز على استبدان أو التهام خيالي. وبما أن العلاقة التحليلية هي علاقة كلامية، فلن يكون موضوع هذا الاستبدان سوى خطاب المحلّل. فالتحليل النفسي، انطلاقاً من هذا المنظور المنحرف، لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير استبدان خطاب المحلّل الموحى به منه وحتى المفترض له. وما هذا إلا عكس التحليل النفسي بالذات.

سوف أشعل قنديلي حتى أطلعكم على أطروحتي. وسأطلعكم عليها ابتداءً من الجانب السيئ، بمعنى أنني سأوضحها على هذا المستوى النشئي الذي قد يبدو ضروريًا لكم كي تجدون أنفسكم في راحة بال. إلا أنني في ما بعد سأبين لكم بأن الأهم ليس على هذا المستوى وبأن أطروحتي تحاول الإحاطة بمجمل اقتصادات الذات. إنها أطروحة جد مهمّة لفهم النقاشات الغامضة والمغلوطة التي تدور حول نظرية الهوام الكلايانية ولدحض الاعتراضات التي حيكت بشأن هذه النظرية.

وهكذا فإننا نعمل على تحديد أفضل لما قد تقدمه هذه النظرية مما هو حقيقي ومثمر لفهم الكبوتات المبكرة التي تقول بوجودها. وبالفعل فإن النظرية الكلايانية تقول إن الكبت يتواجد منذ المراحل الأولى للفترة القبل-أوديبية، وذلك على عكس ما قال به فرويد الذي أكد بأن لا وجود لكبت بكل معنى الكلمة قبل اضمحلال الأوديب.

ويمكن لأطروحتي أيضًا أن تنير لنا تناقضًا قد يبدو من دون حل لدى فرويد نفسه بشأن الشبكية الذاتية. فهو من ناحية، يحدّثنا عن الموضوع البدائي الذي يتوسّط العلاقة الأولى للطفل بأمه. ومن ناحية أخرى يقدم مفهوم الشبكية الذاتية التي تخصّ مرحلة قد تكون جد قصيرة، لكنها مرحلة لا يملك الطفل أثناءها علاقة مع العالم الخارجي.

إن كل المسألة تتعلق بالوصول الأولي للكائن الإنساني إلى واقعه بحيث إننا نفترض بأن هناك واقعاً ينجم عن هذا الكائن. إنها فرضية لازمة كلما حصل البت في هذا الموضوع، إلا أننا نعرف جيدًا أيضًا بأننا ملزمون بالتخلّي عنها في مسارنا لأنه من غير الممكن طرح السؤال حول هذا الواقع إذا لم يكن هذا الأخير موضع تساؤل دؤوب. فهل هناك شيء ما لدى الإنسان يتمتّع بهذه الصفة المغلّفة والمكيّفة في نفس الوقت والذي أدّى، بخصوص الحيوان، إلى ابتكار مفهوم الواقع؟

ليكن في علمكم أن هذه الفرضية مجدية لنا بخصوص الحيوان ما دام الحيوان يتحلّى بطابع الموضوع لدينا، وما دامت هناك شروط جد ضرورية من أجل بقائه في الوجود. فقد يحلو لنا البحث في الكيفية التي يعمل بها على التوافق الدائم مع هذه الظروف والمعطيات الأولية. وهذا هو ما نسميه الغريزة، سلوكًا أم دورة غريزية. وفي ما إذا كانت بعض معالم هذه الدورة لم تظهر للعيان فمرّد ذلك إلى أننا لم نبصرها بعد. أما بخصوص الإنسان، فإن هذا غير كافٍ بكل تأكيد، إذ إن الطابع المنفتح والمتكاثر الذي يصبغ عالمه، يمنع من جعل هذا الأخير نتاجًا واستمرارًا لتكوينه البيولوجي. لذا فإني أحاول أن أبين لكم ها هنا تحديد الأنظمة الثلاثة: الرمزي والخيالي والواقعي.

إن كل ما تطلعنا عليه خبرتنا التحليلية، يبدو قابلاً للاندراج تحت هذه المنظومات العلائقية الثلاثة. أما متى يترتب ويتنظم كل من هذه الأنظمة على حدة، فهو ما يبقى موضع تساؤل.

إن أطروحتي وربما ستقدم لبعضكم حل اللغز الذي شكّته بالنسبة لهم قضية «سكينة المساء» هي كالآتي: إن الواقع ينطبع للتو بالعدم الناجم عن الرمزي. ورغم أنه قد تم الإعداد لهذه الأطروحة بكل ما قدمناه خلال السنة الفارطة، فإنني مع ذلك سأحاول التمثيل لها مرة أخرى ولو من أجل الاقتراب من مسألة «سكينة المساء» هذه التي تم استقبالها بكيفيات مختلفة.

إنها نزهة، ليس من شأنها كما يقول أفلاطون، أن تخلف خصامًا أو خللاً في وتيرة التحليل. فأننا لا أظني مبدعًا. إلا أنكم إذا ما أطلعتهم على النص الذي كتبه فرويد حول حالة الرئيس شريبر، فإنكم تجدونه يستعمل الوظيفة التي لعبتها لدى أحد مرضاه، القصيدة الثرية التي أوردها نيتشه Nietzsche في كتابه «زارادوسترا» والمسماة: «قبل صعود الشمس». يمكنكم الرجوع إلى ذلك المثال، وحتى لا أعيد قراءة هذا النص على مسامعكم، فإنني سمحت لنفسني بالحديث عن «سكينة المساء». لعلكم تجدون في هذا الحديث تمثيلًا للشيء نفسه الذي كنت أحاول خلال الأسبوع الماضي أن أجعلكم تتحسّونه والذي سأحاول الآن عرضه عليكم محدثًا إياكم عن النهار.

إن النهار كائن يختلف عن كل المواضيع التي يحتوي عليها والتي يقوم بإبرازها. فمن المحتمل حقًا أن يكون ذا ثقل أكبر وتواجد أعظم من سائر هذه المواضيع التي يضمها. وليس من الممكن التفكير في كل هذا، ولو من خلال الخبرة الإنسانية الأكثر بدائية، نظرًا لكون النهار مجرد استعادة للخبرة.

فتكفي الإشارة إلى تغلب وتيرة النوم على حياة الإنسان في شهوره الأولى حتى نكون على حق في التفكير بأن ما يدفع الإنسان لحظة ما - وإنني أمثل هكذا لعمليات الانعدام الأولية الناجمة عن الرمزي - إلى الانسلاخ عن النهار، ليس هو من قبيل الاقتراب الإمبيريقى. إن الكائن الإنساني ليس فقط، عكس ما هو متوقع لدى الحيوان، كائن منغمس في ظاهرة من قبيل تناوب النهار والليل. إن الكائن الإنساني يحدد ويصف النهار بكونه كذلك، وهكذا يأتي النهار إلى واضحة النهار وذلك على خلفية ليست هي خلفية ليل واقعي، وإنما على خلفية غياب ممكن للنهار، غياب فيه يسكن الليل والعكس صحيح. إن النهار والليل هما بمثابة رموز دلالية منذ زمن مبكر لدى الإنسان

وليس ناتج خبرة. إنهما أصلاً تعاريف. أما النهار الإمبيريقى والمحسوس فلا يحصل إلا كتاج تخيلي منذ المنشأ، ومنذ وقت مبكر.

فهذا هو افتراضي. أما إن كنت أتكلّم من وجهة نظر النشأة، فليس لزاماً علي أن أبرهن عنها في مجال الخبرة. إنما هناك ضرورة بنيوية للقول بمرحلة بدائية تبرز في العالم خلالها الدّوال في حدّ ذاتها. وبما أن هذا المستوى من التحليل قد يؤدي بكم إلى نوع من الارتباك، فإني أقترح عليكم تفسير الأشياء بطريقة محض نظرية، إلا أن هذا ما أنبذه، لأن طريقتي كما تعلمون هي ديالكتيكية أساساً. فقبل أن يتمكن الطفل من استعمال اللغة، لا بد لنا من افتراض تواجد الدوال لديه، وهي دوال مترابطة مسبقاً داخل النظام الرمزي. وعندما أتحدث عن تمظهر بدائي للدال، فهذا يتضمّن تدخلًا مسبقاً للغة.

وقولي هذا يلتقي مع ما سبق قوله بصدد النهار، هذا الكائن القائم في لا مكان. فالنهار من حيث هو نهار ليس بظاهرة. إنه، من حيث هو نهار، يستلزم تعريفًا على مستوى الرمزي. إنه يستلزم التناوب المركزي للصوت المعرّف لتناوب الوجود والغياب والذي بنى فرويد على أساسه تحديده بصدد «ما بعد مبدأ اللذة».

إن الإلغاء يحدث بالضبط على مستوى هذا التلفظ الرمزي الذي أقصده الآن في خطابي. وإني فرح جدًا لكون عدد منكم مشغولي البال بصدد موضوع الإلغاء. فرويد نفسه لم يتطرق كثيرًا لهذا الموضوع. فوجدتني أبحث عنه وأتلقفه في الأماكن النادرة من كتاباته التي كاد أن يطل فيها مفهوم الإلغاء أو حتى في تلك التي لم يطل وإنما لكون فهم النص يتطلّب افتراضه.

بخصوص الإلغاء، يقول فرويد إن «الذات لا تريد أن تعرف شيئًا عن الإخصاء ولو من منظور الكبت». فمن منظور الكبت فعلاً، نجدنا نعلم ولو قليلاً، بطريقة ما، بأننا لا نريد ما نبغيه. إلا أن عملية التحليل تبين لنا بأننا نعلم ذلك جيداً. فإن كانت هنالك مسائل يريد المريض ألا يعرف عنها شيئاً ولو بمعنى الكبت، فإن هذا يفترض آلية تختلف عن الكتب. وبما أن كلمة الإلغاء تبدو مرتبطة مباشرة مع هذه الجملة وتظهر كذلك في بعض الصفحات السابقة، فإني أمسكت بها. أنا لا أتمسك خصيصاً بهذه الكلمة وإنما أتمسك بما تعنيه، وإني أعتقد بأن فرويد قصد ذلك بالذات.

إلا أنه من الممكن أن يُرد علي وبكل جدية بأننا كلما اقتربنا من النص، كلما أصبحنا بعيدين عن فهمه. لهذا أقول إنه من اللازم إنعاش نصّ ما بما تلاه وبما سبقه من نصوص. يجب دائماً فهم نص ما بما لحقه من نصوص.

فأولئك الذين يتشددون في انتقاد موقفي هذا، تراهم أيضًا يقترحون عليّ البحث في هذا النص أو ذاك من نصوص فرويد عما يروونه يشير إلى الإنكار Verleugnung أكثر منه إلى الإلغاء Verwerfung إنه لمن المدهش حقًا تفشّي لفظ ver بهذه الدرجة لدى فرويد. لم يسبق لي قط أن أعطيتكم درسًا محضًا في دلالية تعابير فرويد، إلا أنه بإمكانني أن أمدكم منها للتو بفئة لا بأس بها وأبتدئ بالحديث عن المضامين البنكية لكثير من الألفاظ مثل الصرف والتحويل، إلخ. الشيء الذي يمضي بنا بعيدًا، حتى يصل بنا إلى تحريات فرويد الأولى بخصوص الظواهر العصابية. إلا أنه من غير المجدي لنا أن نتمادي في الأخذ بأساليب الإقتراب هذه. وأطلب منكم، بخصوص هذا البحث عن المعنى اللاتق، أن تضعوا ثقتكم فيّ. فإن اختياري للفظ «الإلغاء» كي أوضح ما أقوله، هو نتاج نضج فكري لديّ وهو نتاج تقدم في أبحاثي التي قادتني إليه بصفة طبيعية. ولوقت وجيز على الأقل، ارتشفوا مما عرضه عليكم من غسل وحاولوا أن تستخلصوا منه شيئًا مفيدًا.

نجد مفهوم الإلغاء هذا متضمنًا في نص فرويد المتعلّق بالإنكار والذي قام السيد هيبوليت بشرحه لنا هنا منذ سنتين خلتا. ولهذا السبب اخترت نشر مداخلة هذا الأخير في العدد الأول من مجلة «التحليل النفسي». وهكذا يمكنكم ملاحظة ما إن كنا على صواب، هيبوليت وأنا، بإعطائنا الاعتبار لمفهوم الإلغاء. إن نص فرويد، وإن كان متألفًا بلا ريب، يبقى غير مُرضٍ لأنه لا يسلم من الخلط، إذ ما يتعلّق به الأمر في هذا النص لا يمتّ بصلة إلى الكبت.

فبما يتعلّق به الأمر إذاً عندما أتحدث عن الإلغاء؟ إن الأمر يتعلّق برفض دال أولي والرمي به في الغياهب البرانية. ومن ثم، يبقى هذا الدال ناقصًا على هذا المستوى. هذه هي الآلية الأساسية التي أفترضها ركيزة للعظام. يتعلّق الأمر إذاً بسيرورة إقصاء أولي لداخل بدائي، وهو داخل لا يخص الجسم العضوي وإنما هو داخل أول جسد للدال. إن فرويد ينطلق من افتراض أن عالم الواقع يتم تأسيسه بداخل هذا الجسد الأولي الذي هو جسد الدوال، مما يجعل عالم الواقع هذا محددًا ومبنيًا في الأصل من خلال مواد ومعالم دلالية. إن أول اقتراب للواقع من خلال ذات الفرد، هي بمثابة حكم الوجود والذي يقضي إلى القول بأن ما يحصل لي الإحساس به هو موضوع في حد ذاته وليس مصدره ما يرد مني من حلم أو هلوسة أو تصور.

على هذا المنوال، يحصل اختبار الخارج بواسطة الداخل، على حد تعبير فرويد ذاته. ويحصل تأسيس واقع الذات عن طريق تلاقي موضوع الرغبة مجددًا. إلا أن

موضوع الرغبة يتم العثور عليه مجددًا في إطار بحث مستمر ولا يتم العثور أبدًا على نفس الموضوع. إن هذا التأسيس للواقع والذي يعتبر أساسيًا في تفسير كل آليات التكرار، يرتكز على تقسيم أولي تتفاسمه بعض الأساطير البدائية التي تفيد بأن شيئًا ما لا يمشي مبدئيًا على ما يرام، قد تم إقحامه في سيرورة اندماج ذات الفرد في الواقع الإنساني. فهذا ما هو مفترض في هذه الأسبقية المتميزة التي يعطيها فرويد، بخصوص الإنكار، لما يسميه حكم الإسناد مقارنة بحكم الوجود. ففي إطار جدلية فرويد هذه، هناك انقسام أول بين ما هو جيد وما هو سيئ، وهو انقسام لا يمكن تفهمه إلا إذا عمدنا إلى تأويله بصفته رفضًا لِدالٍ أولي.

فماذا يعنيه الدال الأولي يا ترى؟ إنه بكل وضوح وبكل دقة، لا يعني شيئًا. فكل ما أشرحه لكم هنا له كامل صفات تلك الأسطورة التي أجدني على استعداد لاستحضارها إلى مسامعكم في مناسبة كهذه. إنها الأسطورة التي قدّمها لكم السيد مارسيل غريول Marcel Griaule السنة الفائتة. وهذه الأسطورة تتعلّق بتقسيم المشيمة البدائية إلى أربعة أقسام. فكان الثعلب، الذي استبق إلى اختطاف نصيبه من المشيمة، هو أول من أدخل في التوازن الأصلي خللًا نتجت عنه دورات تقسيم مختلف المجالات وتقسيم علاقات القرابة وغيرها من العلاقات.

فما أحدثكم عنه هنا هو أيضًا أسطورة، إذ إنني لا أعتقد بتاتًا بأن هناك لحظة أو مرحلة تكتسب ذات الفرد فيها دالًا أوليًا قد يتبعه بعد ذلك سياق الدلالات، ثم تدخل هذه الذات، من جرّاء ذلك، مجال الخطاب عندما يمد الدال والمدلول اليد لبعضهما البعض. وبما أن تصوّر المنشأ لا يفارقكم، فإنني لا أرى مانعًا من العمل به معكم كي أتي متطلباتكم التخيلية. ولا أرى مانعًا من العمل به أيضًا لأن فرويد نفسه عمل به، لكن لسبب تستوجب معرفته.

### 3

لقد تعرّض فرويد مرة أخرى لسيرورة الجهاز النفسي في رسالته إلى فليس Fliess والمنشورة تحت رقم 52. إنكم ربما على علم بهذه الرسائل التي بعثها فرويد إلى فليس والتي وصلتنا مع ما يتخللها من حذف وتنقيح لا مبرر لهما. فليس هناك ما يبرر بتر نص ما من مقطع قد يمكن اعتباره متجاوزًا أو ضعيفًا في حين قد يكون بإمكانه مساعدتنا على فهم فكر فرويد نفسه.



إن الجهاز النفسي الذي يهتم فرويد ليس هو الجهاز النفسي الذي قد يقوم بتخطيطه أستاذ ما على سبورة، مع غير مبالاة منه بإمكانية أو عدم إمكانية تطبيقه. إذ ما يهتم هذا الأخير هو أن هذه الخطاطة قد تعطي تركيبة مشابهة إلى حد ما لما يسمى الواقع. أما عند فرويد، فإن ما يتعلق به الأمر فهو جهاز مرضاه النفسي، وليس جهاز شخص مثالي ومطلق. فهذا ما أدى به إلى هذه الحصيلة المثمرة جداً والتي نقف عليها في متن هذه الرسالة تحت رقم 52. فما يحاول فرويد تفسيره في هذه الرسالة ليست أية حالة نفسية كانت، وإنما هي مظاهر الذاكرة التي انطلق منها في مراسه والتي هي المادة الوحيدة التي يتم بلوغها داخل التحليل وتعطي ثمارها خلاله. إن خطاطة الجهاز النفسي لدى فرويد مبتغاها تفسير مظاهر الذاكرة، بمعنى تفسير كل ما لا يمشي على ما يرام.

فلا يمكنكم الاعتقاد بأن كل ما تم تقديمه من نظريات عامة في موضوع الذاكرة هي كافية ومفيدة للغاية. إلا أن كونكم محللون لا يكفي لإعفانكم من قراءة ما كتبه النفسانيون في هذا المجال. فسترون كيف أن بعضهم قد قدم أشياء ذات معنى مما دفع بهم إلى الوقوف، وهم بصدد اختباراتهم الجديدة هذه، على تناقضات وتناقضات جد متميزة. وسترون أيضاً الحرج الذي يتكبّدونه والمراوغات التي يتعمّدونها في محاولاتهم تفسير ظاهرة الذكريات. في حين تُبين الخبرة الفرويدية بأن الذاكرة التي تهتم التحليل النفسي تختلف تماماً عن الذاكرة التي يتحدث عنها النفسانيون وهم بصدد معاينة ظاهرة التذكر لدى كائن حي وهو تحت سطوة اختباراتهم.

سأضرب لكم مثلاً عما أريد قوله. هاكم الأخطبوط. إنه أجمل حيوان على وجه البسيطة. لقد لعب دوراً مركزياً في الحضارات البحر-متوسطة. وفي أيامنا هذه يتم صيده بكل سهولة ثم يوضع داخل باقول صغير وتغرس فيه أسلاك كهربائية. بعد ذلك يعمل الاختصاصيون بجد على مراقبة ما قد يحدث له. فنرى الأخطبوط يدفع بأطرافه إلى الأمام ثم يرجعها إلى الخلف بسرعة خاطفة. نلاحظ هكذا بأنه أصبح يحترس بسرعة من أسلاك المختبر الكهربائي. لكن هذا الأخير يقوم بعد ذلك بتشريح أحشاء الأخطوط، فيكتشف بداخل ما يقوم لديه مقام المخ، عصباً هائلاً ليس فقط من حيث الشكل وإنما أيضاً من حيث كبر الخلايا المخية التي تغطيه. فهذا العصب هو ما يستعمله الأخطبوط للتذكر. وبمعنى آخر، فإنه إذا ما تم اقتطاعه فإنه يتم الإضرار بتسجيل الذكريات ويحصل خلل في تتبع الاختبار. لهذا يتم الاعتقاد بأن هذا العصب هو مركز الذاكرة لدى الأخطبوط، بل ويذهب الحال ببعضهم في أيامنا هذه إلى حد

القول إن ذاكرة الأخطبوط ربما تعمل على وتيرة آلة صغيرة، بمعنى أنها عبارة عن شيء يدور من دون مغزى.

لستُ هنا بصدد التفريق بين الإنسان والحيوان، لأن ما أعلمكم إياه هو أن ذاكرة الإنسان أيضًا، شيء يدور من دون مغزى. إلا أن هذا الشيء لدى الإنسان مكون من بلاغات أو رسائل، أي أنها عبارة عن علامات زائد وناقص في تتابع مستمر. فهذه هي ذاكرة الإنسان، ليس إلا. لكن مفهومَي السيرورة الأولية ومبدأ اللذة يعينان بأن الذاكرة التحليلية التي تحدث عنها فرويد، تتضمن، على خلاف ذاكرة الأخطبوط، شيئًا ما إضافيًا لا تتوصل إليه تجارب الاختباريين. وإلا فما يعنيه كون الرغبات القابعة في اللاشعور لا تنطفئ أبدًا، لأن تلك التي تم إطفائها، هي بالتحديد، تلك التي قد انتهى الحديث عنها؟ فهناك من الرغبات التي لا تنطفئ أبدًا، والتي تسترسل في الدوران بداخل الذاكرة، والتي تدفع بالكائن الإنساني، وفقًا لمبدأ اللذة، لتكرار نفس التجارب المؤلمة إلى ما لا نهاية، وذلك في الحالات التي تم ربط الأمور فيها داخل الذاكرة بشكل يجعلها تبقى قابعة في اللاشعور. إن ما أقوله لكم الآن، ما هو إلا مجرد تركيب لما أنتم، مبدئيًا، تعرفونه. لكنكم تعرفونه وكأنكم لا تدركونه. أما أنا فأحاول ليس فقط أن أجعلكم تعلمونه وإنما أن أجعلكم تعترفون بأنكم أدركتموه.

إن الذاكرة الفرويدية لا تتكون فقط كرد فعل عن الواقع باعتباره منبعًا للإثارة. إنه لمن المدهش أن نسي ذلك رغم كون فرويد لا يتحدث عن شيء آخر. فألفاظ مثل الاضطراب والتقلص اللذين يعثورانها ومثل التسجيل الذي تركز عليه، ليست مجرد ألفاظ من بين الألفاظ الواردة في هذه الرسالة وليس إلا. إنها ألفاظ تدل على ما يتعلّق به الأمر فعلاً في هذه الرسالة حول الذاكرة. فهذه الأخيرة ليست على هذه البساطة التي يمكن أن نتصورها. إنها ظاهرة مركبة من مستويات مختلفة، وهذا ما يعتبره فرويد، على حد قوله، بالمستجد الأساسي الذي أتت به نظريته في هذا المجال. إلا أنكم وإن اعترفتم بأن هذا هو فحوى هذه الرسالة بالفعل، فإنكم قد تتسارعون للقول إن الرسالة المجاورة تُصرّح بما هو مخالف. إلا أنني أزعم بأن ما قاله فرويد من رسالة إلى أخرى هو هو ولا تناقض فيه. لذا فما لا يختلف من رسالة إلى أخرى هو ما يشكل صلب الفكر الفرويدي في تطوره. وبنقصانه أو بالتخلي عنه قد يبقى مسائل عديدة غير قابلة للفهم وربما قد يؤدي إلى الدفع بفكر فرويد نفسه في المنزلق الذي تورط فيه يونج Jung.

فما هي يا ترى هذه المستويات المختلفة؟ إنكم حتى الآن لا تعرفون سوى التفرقة

بين اللاشعور والقبشعور والشعور، أما الآن فسيظهر لكم شيء لم يسبق لكم الاطلاع عليه. لقد تم الاتفاق منذ زمن على أن الوعي والذاكرة ينفي بعضهما البعض، وهذا ما عبّر عنه فرويد، ليس فقط في رسالته هذه وإنما أيضًا في النسق الذي ركبه بصدد مسار الجهاز النفسي في نهاية كتابه (تفسير الأحلام). إنها حقيقة لا يمكن اعتبارها بالنسبة إليه تجريبية بالمطلق، إنما هي ضرورة فرضت عليه انطلاقًا من استعماله للجهاز برمنته. لكن في الوقت نفسه، نحسّ بأن فرويد يقدم هنا أول بديهية ذات طابع دلالي عن تفكيره. من المعلوم أنه في بداية سيرورة عملية الإدراك يتدخل الوعي. لكن هذا التدخل يحصل على نمط ما يبينه لنا فرويد من خلال استعارته المعروفة بالدفتر السحري. وهذا الدفتر السحري مكوّن من لوح عليه ورق شفاف. فكل ما تخطونه لا يظهر على الورق الشفاف وإنما يظهر أثره محفورًا على اللوح من جراء ضغط القلم، مما يسهل قراءته في ما بعد. فهذه هي، كما تعلمون، الاستعارة الأساسية التي يشرح فرويد من خلالها ما فهمه بصدد الآلية التي تلعب دورًا مهمًا في الإدراك وفي علاقاته بالذاكرة.

وأي ذاكرة نقصد؟ إنها الذاكرة التي تهتم فرويد. ففي هذه الذاكرة مجالان، مجال اللاشعور ومجال القبشعور. أما الشعور فنراه يبرز متكاملًا وإن لم يكن إلا بشكل مُركّب. إن هذه الضرورات التي يفرضها منظوره ترجع إلى ظهور الآثار المترادفة، وعددها ثلاثة. وهكذا تتكون لدينا شهادة على بناء فرويد لأول منظور عنده بخصوص الذاكرة في وظيفتها التحليل-نفسية.

وفي هذا الإطار يتحدث فرويد عن وجود أنساق تتكون خلال فترات متعاقبة. فمن بين أنساق الذاكرة، منها ما يتم تكوّنه حتى سن السنة والنصف وأخرى من السنة والنصف إلى أربع سنوات وأخرى تتكوّن بين أربع سنوات وثمانية سنوات، إلخ. ورغم ما يقوله فرويد، فليس هناك ما يدفعنا، كما في المثال السابق، إلى الاعتقاد بأن هذه الأنساق تتكون بشكل متعاقب. لكن لماذا نقوم بالتمييز بين هذه الأنساق، وعلى أي شاكلة تتجلى لنا؟ إنها تتجلى لنا من داخل منظومة الدفاع. فنحن عادة لا نتذكر الأشياء غير الممتعة، وهذا شيء مألوف. فيمكنكم تسمية ذلك دفاعًا. إلا أنه رغم ذلك دفاع لا مَرَضِي. بل إنه مما يجب فعله حقًا. وهكذا لن نكون إلا رابحين من نسيان ما هو بغيض وكرهه لنا. فأني فهم لمفهوم الدفاع لا ينطلق من هذا المنطلق، من شأنه أن يدفع إلى متاهات بشأن هذه المسألة. أما ما يعطي للدفاع طابعه المَرَضِي فهو حصول النكوص الموقعي بصفة متلازمة لما يسمى النكوص العاطفي. إن دفاعًا مَرَضِيًا، عندما يحدث بطريقة عشوائية وغير متحكم فيها، فإنه يُخلّف عواقب لا يمكن تبريرها وذلك لاختلال

وتناقض موازين الأنساق في ما بينها. فالاضطراب يرجع إلى الخلط بين الآليات المستعملة وهذا ما يؤدي بنا إلى الحديث عن منظومة الدفاع المرّضية.

لكي نفهم ما نحن بصدده، سوف ننطلق من هذه الظاهرة المعروفة جدًا والتي كان فرويد ينطلق منها دومًا وأبدًا، ألا وهي الظاهرة التي تسمح بتفسير وجود نسق اللاشعور. فيها هنا نجد آلية النكوص الموقعي واضحة للعيان على مستوى الخطاب المكتمل والذي هو خطاب الأنا الرسمي. ففي هذا المستوى نتوقف على ترادف التوافقات والتطابقات بين الخطاب والبدال والمدلول. وهذا الترادف هو مصدر عالم النيات والاختلاجات والضبابية والخلط الذي نعيش فيه. وبفضل هذا الترادف يخالجننا أيضًا ذاك الإحساس المزعج بأننا لا نتوصل أبدًا إلى قول ما نريده. فهذا هو واقع الخطاب. إننا نعلم جيدًا، على كل حال، أن المدلول قد تم إدراجه داخل خطابنا وبشكل يكفي لتمكيننا من قضاء حاجياتنا اليومية. لكن عندما نريد أن نفعل ما هو أفضل وأجل، أي الاقتياد إلى الحقيقة، آنذاك نسقط في الارتباك. ولهذا السبب، غالبًا ما نفتقر قوانا ونتوانى عن الخوض في هذا المسار.

فبين الدلالة والبدال هناك علاقة. وهي العلاقة التي تكثرها بنية الخطاب. والخطاب هو سلسلة زمانية دالة. أما على مستوى العصاب، وهو المستوى الذي مكّن من اكتشاف نسق اللاشعور الفرويدي بصفته مجال الذاكرة، فإن الفرد، بدل أن يستعمل الكلمات، فإنه يلجأ إلى استعمال كل ما يوجد في حوزته. فتراه يلجأ إلى استعمال وظائف جسده أو معوقات سلوكه. وربما قد يضع نفسه بالكامل محل الكلمات فينقلب هو ذاته دالًا من بين الدوال. وهكذا يندمج واقعه أو خياله بداخل الخطاب. فأما إن لم تكن العُصابات على هذا المنوال وأما إن لم يكن هذا هو ما علّمنا فرويد إياه، فإني سأتحلى للتو عن مبتغاي وأوقف جهدي.

فبداخل المجال الإشكالي المتعلق بالإنكار، قد تحدث ظواهر يكون مصدرها هبوط من حيث الدرجة أثناء الانتقال من مستوى إلى آخر. والغريب هو أن هذه الظواهر تبدو موسومة بطابع ما قد تم رفضه وما تم نكرانه، أي ما تم اعتباره وكأنه لم يتسم بصفة الوجود. وهذه خاصية جد أولية من مميزات اللغة بحيث إن الرمز اللغوي هو في حد ذاته دليل على حضور الشيء وغيابه في آن. لكن هذا كله لا يستنفد مسألة وظيفة الإنكار في اللغة، وذلك لأن مجرد التداول العام للفظ الإنكار قد يُولد أثناء التبادل وهم الحرمان. بالإضافة إلى ذلك، فإن كل الألسن تتضمن جملة من أساليب النفي متفاوتة الدرجة، تستحق كل منها دراسة مستوفية، تعمل على التدقيق في مسألة النفي داخل

اللسان الفرنسي مثلًا والنفي في اللسان الصيني، إلخ.

أما المهم فهو كالتالي: إن ما يبدو وكأنه تبسيط بداخل الخطاب يحتوي على دينامية. إلا أن هذه الدينامية تبقى مندّمة ومتخفية عن انتباهنا، إنها سرّية. ومن الوهم الاعتقاد بأنه يمكن التأكد من عملية الإنكار اعتمادًا فقط على ما يقوله حامل ما بصدد شخص رآه في حلمه، كأن يقول مثلًا: «إن هذا الشخص ليس أبي». فكل واحد منا يُقدّر قيمة المعيار الذي نتطلق منه في فهمنا هذا. أما المريض فإنه لا محالة يتقبّل تأويلنا ويتحمل مغبّته ثم يتسبى به الأمر إلى القول بأن أباه هو فعلاً من رآه في حلمه. وبما أننا نجدنا راضين على رده هذا فإننا نقف عند هذا الحد ولا نمشي إلى أبعد منه. إن إحساسنا بذلك هو ما يحفز انتباهنا إلى السر الذي قد يمثله وهم الحرمان هذا. تذكروا ما سمّاه كانط القيمة السلبية والتي تتمثل وظيفتها ليس فقط في الحرمان وإنما في الانتقاص وبهذا فإنها تتمثل في إيجابيتها الحقة.

إن مسألة الإنكار تبقى هكذا مبهمّة بالكامل. إلا أن المهم هنا يتجسد في الانتباه إلى أن فرويد لم يتمكن من أخذها في الاعتبار إلا بربطها مع ما هو أكثر بدائية. إنه يصرح حرفيًا في الرسالة 52 بأن الإنكار الأولي يتضمّن عملية ترميز أولى. إنه يعترف بوجود هذا المجال الذي أسميه الدال الأولي. وكل ما يقوله لاحقًا في مستهل هذه الرسالة بخصوص دينامية الهستيريا والعصاب الوسواسي والهداء، وهي العصبذهانات الثلاثة الكبرى التي أولاهما أكبر اهتمام، يفترض وجود هذه المرحلة الأولية التي تشكّل المقام المصطفى لما أسميه إغفالاً.

ولكي تفهموا ما أقوله، يمكنكم الرجوع إلى ما يواظب فرويد في التأكيد عليه، قائلاً إنه يجب دومًا افتراض تكوين سابق، ولو جزئيًا لمنظومة اللغة، حتى يتسنى للذاكرة الانطلاق في حركتها وفي عملية إدماجها بداخل السيرة، المترتبة عن هذه الحركية. فظواهر الذاكرة التي يهتم بها فرويد هي ظواهر لغوية. بتعبير آخر، لكي يتم إعطاء شيء ما دلالة معينة، فإنه يلزم أن تكون بين أيدينا وفي حوزتنا المواد الدلالية. ففي حالة «صاحب الذئب» مثلًا، فإن الانطباع الأولي المرتبط بالمشهد البدائي الشهير قد كان ذا طابع دلالي بحيث بقي مرتسمًا لدى المريض لمدة سنوات من دون مفعول يذكر، قبل أن يقول كلمته في سيرورة المريض المعيشية في ما بعد. إن الرغبة الجنسية هي ما يُمكن الفرد من إدماج سيرة حياته، إذ على هذا المستوى يتم وللمرة الأولى، تدخل القانون. فيها أنتم ترون مجمل ما يمكن استثماره لما يقدمه لنا فرويد بواسطة الخطاطة البسيطة التي تتضمنها هذه الرسالة الوجيزة. وهذا ما يتم إثباته من خلال ألف نص آخر.

لقد أطلعني أحدكم سبق لي أن ناشدته بأن يأتيني بما يناقض ما أعمل على طرحه عليكم على أن نهاية نص فرويد حول الفيتيشية يرتبط مباشرة بما أشرحه لكم الآن. يقدم فرويد في هذا النص مراجعة أساسية للتفرقة التي سبق أن أدخلها بين العصاب والذهان. فنراه يقول هنا إن الواقع في الذهان، يتم ترتيبه من جديد، وبأن جزءاً منه فقط قد تم حذفه، وبأنه لم يتم أبداً تعميمه بالكامل ورفض رؤيته بالفعل. هكذا وإن كان ما تم استعماله في النص الألماني هو لفظ «الواقع»، فإن فرويد، في آخر المطاف وكما يمكنكم ملاحظته من خلال الإطار العام للنص، يستند إلى ما يمكن تسميته بقصور أو ثقب يطبع الرمزي.

ألم يحصل لكم التعرف على هذه الظاهرة البدائية عندما كنت أقدم أمامكم حالات واقعية، حالات أناس أخذوا يسبحون في خضم الذهان؟ لقد عرضت عليكم مثلاً حالة ذلك الذي كان يعتقد بأنه توصل بطلب زيارة من لدن الشخص الذي احتل مقام الصديق لديه بل وركيزة وجوده ككل. فبمجرد ما سحب هذا الشخص صداقته، وقع مريضنا في حالة ذهول عالق بما يوازيه من يقين. وهي حالة يتم من خلالها الإعلان عن تجلي المجال الممنوع الذي يشكل مجرد الإقتراب منه، لحظة الدخول والغوص في الذهان.

فكيف يتم الدخول في الذهان إذاً؟ كيف يتم اقتياد ذات الفرد، لا ليحصل استلابها بداخل الآخر الصغير، وإنما لكي تنقلب إلى ذلك الشيء الذي، من داخل مجال ما لا يمكن قوله، يطلب العون من كل ما تبقى، في مجال ما يمكن قوله؟ أليس ذلك الشيء هو ما يوحى إلى ما رأتموه يتمظهر في حالة الرئيس شريبر؟ إنه تلك الأهداف التي كانت تتمظهر له على مستوى الواقع، والتي أصبحت ذات دلالة بالنسبة لذات المريض.

إن الذهانيين يحبون هذاهم بقدر ما يحبون أنفسهم. فعندما صرح فرويد بذلك، وهو لم يكتب بعد مقاله حول النرجسية، أضاف بأن هنالك مقبع السر الذي به يتعلق الأمر. وهذا صحيح. فما هي علاقة الذات بالذال الذي يفرق بين مظاهر الذهان؟ وما الذي يدفع بذات المريض إلى الانغماس كلية بداخل هذه الإشكالية؟

هذه هي الأسئلة التي نعمل على طرحها هذه السنة وآمل أن أفصح في بلورتها من أجلكم قبل مجيء العطلة الصيفية.

15 فبراير / شباط 1956



## بخصوص الدالّ والمدلول



## السؤال الهستيري

- بخصوص العالم القبكلامي
- القبشعور واللاشعور
- إشارة وعلامة ودال
- هستيرية صُدمية

لقد وصلنا إلى هذا المستوى الذي جعلنا فيه تحليل نص شريبر نؤكد على أهمية ظواهر اللغة في اقتصادية الذهان. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن البنيات الفرويدية للذهانات.

### I

فما هي وظيفة ظواهر اللغة هذه في الذهانات؟

قد يكون من المدهش ألا يُقدّم لنا التحليل النفسي طريقة جديدة لمعالجة اقتصادية اللغة في الذهانات، طريقة تختلف جذرياً عن التناول التقليدي الذي يرجع إلى النظريات السيكلوجية الكلاسيكية. أما مرجعيتنا نحن فهي غير ذلك، وهي تتلخّص في الخطأ التي قدّمناها بصدد التواصل التحليلنفسى.

فما بين (ذ) و(أ)، وهو مسار الكلام الأساس الذي يلزم التحليل استجلاءه، يتدخل الانعراج الخيالي الذي يقاوم هذا المسار ويعمل على صدّه. إن القطبين الخياليين،

(أ) و(أ١)، يغطيان العلاقة المسمّاة المرآوية والمتعلقة بمرحلة المرأة. وأما الذات، بخصوص تجسّدها وتعدد أعضائها وتمفصلها الطبيعي، فإنها تستند إلى الأنا، من حيث هو الوحدة الخيالية (أ) التي، من خلالها تُعرف الذات نفسها وتفقدتها في آن. وحول هذا الأنا يدور كل حديث الذات وإن كانت لا تدري لمن تُصوّب حديثها بحيث إنها لا تعرف كذلك من ذا الذي يتحدّث منها وفيها.

لقد قلتُ ذلك في اللحظات الأولى من سيمياري على هذا الشكل الموجز: إن الذات تبدئ بالحديث عن نفسها. فهي آنذاك لا تتحدّث إليكم. بعد ذلك تتحدّث إليكم. إلا أنها آنذاك لا تتحدث عن نفسها. أما عندما تتمكن من الحديث عن ذاتها إليكم كمحلّلين، قد تكونون آنذاك قد وصلتكم إلى نهاية مطاف التحليل.

فإذا أردنا أن نوضح المحلّل داخل خطاطتنا هذه والمتعلّقة بكلام الذات، فبإمكاننا القول إنه لا بد للمحلّل أن يتواجد في مكان معيّن، على مستوى (أ١). يتوجب عليه أن يوجد هناك على الأقل. أما إن انحصر موقعه بداخل مزدوج المقاومة، وهذا ما نُعلّمه حقاً ألا يقوم به، فإنه يتكلّم آنذاك من موقع (أ١) فيرى نفسه آنذاك في موقع ذات المريض. وهذا ما يحدث في الحالة الأكثر طبيعية عندما لا يكون المحلّل قد خضع لتحليل ذاته. وهو ما يحدث كذلك أثناء التحليل من حين لآخر. بل ويمكنني القول أيضاً إن المحلّل لا يؤدي وظيفته كمحلّل في كل الأحوال والأوقات، وذلك لسبب بسيط وهو أنه، بوصفه إنسان، فإنه ينخرط كذلك في الميكانيزمات التخيلية التي تقف عائقاً أمام مسار الكلام. أما ما هو منتظر من المحلّل فهو ألا يتوحد مع ذات المريض ويجب أن يكون ميتاً بما فيه الكفاية حتى لا ينصهر داخل العلاقة الخيالية التي يتم دوماً مناداته للتدخل من خلالها وللانصهار معها. وهكذا فإن ما هو منتظر من المحلّل هو أن يَسمح لصورة ذات المريض القيام بهجرتها التدريجية نحو (ذ)، نحو ذلك الشيء الذي يرجى إجلاؤه، ذلك الشيء غير المسمّى والذي لن يحصل بعدُ على اسم إلا عندما يتم، بصفة مباشرة، اكتمال المسار المنطلق من (ذ) في اتجاه (أ١). وبهذا فقط، فإن ما تحاول الذات البوح به من خلال خطابها الكاذب، سيجد بكل بساطة مسلكاً له بالقدر التي يتم به تدريجياً حصر وإنضاب العلاقة الخيالية.

إنني أمّر على هذه المسائل مرور الكرام، لأنني لست هنا اليوم كي أعرض عليكم نظرية التخاطب التحليلي بكاملها. إنما قصدي فقط هو أن أدلّكم على الكلمة ولتأخذوها بالمعنى الذي تحويه ضمناً، أي بمعنى «فك اللغز»، وكذلك بمعنى كونها «الوظيفة-

الإشكال» لكونها تتموضع بمستوى الآخر الأكبر. فبواسطة هذا الآخر يتحقق كلُّ كلامٍ ذي ثقلٍ، كلامٌ تتموضع به الذات فتتعرف على ذاتها.

فهكذا، وبتحليلنا لبنية هذيان شربير في الفترة التي استقرَّ فيها هذا الهذيان على شاكلة نسق يعمل على ربط أنا ذات المريض بهذا الآخر الخيالي، بهذا الإله الغريب الذي لا يفقه شيئاً، بهذا الإله الذي لا يجيب بل ويخادع ذات المريض، فإننا نكون قد تمكنا من التعرف على أنه يحصل في الذهان إقصاء ذلك الآخر الذي يتحقق من خلاله الكائن داخل الكلام المباح.

إن الظواهر التي يتعلّق بها الأمر داخل الهلوسة اللفظية تُظهر من خلال بنيتها، علاقة الصدى الداخلي الذي تجد فيه الذات نفسها قبالة خطابها الخاص. فمن المحتمل لهذه الظواهر أن تصبح من دون معنى أكثر فأكثر، كما يقول شربير، وأن تصبح مجرد ألفاظ فارغة من كل معنى، مجرد بلبلة وجمل تكرارية من دون موضوع. فما هي يا ترى هذه العلاقة الخاصة جداً بالمريض مع مجال الكلام؟ وما الذي ينقص ذات المريض على هذا المستوى كي تصبح ملزمة ببناء كل هذا العالم الخيالي وكما يترسخ بداخل الذات هذا التحجّر الأوتوماتيكي لوظيفة الخطاب؟ فما هي، كما نلاحظ، ذات المريض وقد غمرها الخطاب وشوّش صفوها، بل إنها باتت عالقة بحضرته.

وأما إن كانت ذات المريض، في الذهان، لا يمكن إعادة بنيتها إلا بداخل ما سميتُ «التلميح الخيالي»، فذاك ما أبنتُ لكم عنه في الواقع الحي من خلال أحد عروضي للحالات المرضية. فهذه هي النقطة التي نصل إليها الآن. إن بنية الذات داخل التلميح الخيالي، هي بالذات المعضلة التي يتحمّ علينا توضيحها أكثر. ولقد اكتفينا حتى الآن بما نعرفه عن هذا المفهوم بحيث إن التلميح الخيالي يبدو وكأنه ذو دلالة كبرى، فنجد به كل مواد وكل عناصر اللا شعور. ونحن أيضاً نبدو وكأننا لم نتساءل قط عما يعنيه، على المستوى الاقتصادي، كون هذا التلميح في حد ذاته لا يمتلك أية قدرة على حلحلة شيء ما في الذهان. لقد تنبّهنا إلى ذلك على كل حال، إلا أن الجميع ومع الزمن، يجاهد مع ذلك في محو الاختلافات الراديكالية التي تميز بنية الذهان عن بنية العُصابات.

ولقد طُرحت عليّ في استراسبورغ الأسئلة نفسها التي طُرحت عليّ في فيينا. أشخاص يبدوون على قسط من التقبل لبعض الاستكشافات التي أجهدُ على فتحها، انتهوا إلى مفاتيحي متسائلين: «ما هي طريقتكم في علاج الذهانات وماذا تفعلون؟». سألوني وكان الأمر يتطلب أكثر من عرض تبسيطي لمبادئ تقنية التحليل النفسي قبالة

حضور لا يحظى بتأهيل كافٍ. فأجبتهم: «إن المسألة تسير مسراها إلى حد ما. لكن قبل الحديث عن التقنية، وحتى عن وصفة علاجنفسية ما، يلزم أولاً إيجاد وتحديد بعض معالم الاستدلال الضرورية». لكنهم ألحوا في السؤال: «أليس من الممكن أن نفعل شيئاً من أجلهم؟». فأجبت: «أي نعم وبكل تأكيد. لكن كي نتحدث عمّ يمكن أن نفعله، انتظروا حتى تتم تورية بعض الملامح والمعالم».

ولكي نتمكن الآن من القيام بخطوة إلى الأمام، يلزمنا، كما يحدث عادة، التراجع خطوة، والإعتكاف على الطابع الخلاب الذي تتخذه مظاهر اللغة في الذهان. إن هذه المظاهر ذات طابع من شأنه أن يخفف من شدة ما سميته، قبل قليل، بسوء التفاهم. إنني أسمع هنا وهناك بأنني قد أؤكد على أن كل ما يريد المريض إبلاغنا إياه، فإنه يتلفظ به لا محالة، وبهذا التوكيد قد أقوم في نظرهم، بعدم الاعتراف بما لا يمكن التخلي عنه والذي يخص الظواهر القبكلامية.

## 2

قد يقال لي أحياناً: «لحسن الحظ، لست وحيداً في رابطة التحليل النفسي. فهناك أيضاً سيدة مبدعة وهي فرانسواز دولتو، التي توضح لنا الوظيفة الأساسية لصورة الجسد، وتثير لنا الكيفية التي تتخذها ذات المريض في الاعتماد على هذه الوظيفة داخل علاقاتها مع العالم. وهكذا يجدون أنفسهم جد مبهجين للوقوف على علاقة مادية، على علاقة أكثر واقعية من علاقة اللغة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تُسج من دون شك فوق الأولى».

فأنا لست بصدد انتقاد ما تُدرّسه فرانسواز دولتو Dolto. إنها تستعمل تقنيّتها أحسن استعمال وتقتفي بامتياز حساسية المريض الخيالية. هي تتحدث عن كل هذا، وهي أيضاً تُلقن من يستمعون إليها كيفية الحديث عن ذلك. لكن ملاحظتي هذه غير كافية لحل المسألة.

فلا غرابة بالنسبة لي إن بقي ما يستوجب رفعه من سوء تفاهم حتى لدى أولئك الذين يعتقدون بأنهم يقتفون نهج تعاليمي. ولا تظنون أنني أعبر هنا عن خيبة أمل. فإنني إن فعلت سأكون في تناقض مع نفسي، ذلك لأنني أعلمكم بأن سوء التفاهم هو ما يشكّل الركيزة الأساس في الخطاب البيانساني.

وليس لهذا السبب فقط لم أفاجأ بكون خطابي قد يتحفّظ على هامش من سوء

التفاهم، بل لأنني أيضًا - إذا ما كنا نبغي توافق مفاهيمنا مع مِراسنا، وإذا ما كنا نعتبر أن أي خطاب جِدِّي يتم فعلاً تقييمه اعتماداً على المبادئ التي يُنتجها - ابتغيت، وبكل دِراية، أن أترسل في خطابي هذا بطريقة قد تجعلكم غير مستوعبين له بكل بساطة وشفافية. وهذا الهامش هو ذاته ما يسمح لكم بأن تعتقدوا بأنكم تتبعون تعاليمي، بمعنى أنكم تقبعون في مقام إشكالي، مقام يترك الباب مفتوحاً دائماً لتعديل متساعد لما تحصلون عليه مني.

بمعنى آخر، إنني وإن عملت كل ما في وسعي كي يبدو لكم كلامي شفافاً، بحيث تصبحون على يقين بأنكم تفهمون بالضبط ما أعنيه، يبقى سوء التفاهم قائماً بإصرار نظراً لما علمتكم إياه بخصوص الخطاب البيانساني. وعلى العكس، فإن الطريقة التي أقارب المسائل من خلالها هنا، قد تجعلكم تتوقرون، بصدد ما تتوصلون به مني من خطاب، على قدر من الانفتاح والقابلية لتعديله، وبشكل أكثر سهولة. فيمكنكم الرمي بثقل هذا الخطاب على كتفي بحيث إنكم لم تشاركوا في نشأته التي تقع على عاتقي لوحدي. وانطلاقاً من هذا الموقف أسمح لنفسني اليوم، بالرجوع إلى هذه النقطة الأساسية.

فأنا لا أقول بأن كل ما يتم إيصاله داخل العلاقة التحليلنفسية يتم إبلاغه بواسطة خطاب المريض فقط. أنا لا أفرق البتة، في داخل ظاهرة التواصل التحليلي، بين مجال التواصل الكلامي ومجال التواصل القبكلامي. أما إن كان هذا التواصل القبكلامي، وحتى التواصل غير الكلامي، متواجداً على الدوام في التحليل، فهذا مما لا شك فيه، لكن المهم في الأمر هو التوقف بالفعل على ما يشكل مجال التحليل حقاً وصدقاً.

إن ما يشكل مجال التحليل يتطابق مع العَرَض بوصفه ظاهرة تحليلية. ويتطابق أيضًا مع عديد من الظواهر المسماة بالعادية وحتى مع تلك الأقل توافقاً. فبما أنه لم يتسن لأحد استشفاف معنى هذه الظواهر قبل مجيء التحليل النفسي، فإنها بقيت مفصولة كلية عن مجالي الخطاب والكلام، على اعتبار أن الأمر يتعلق بأشياء تحصل للمريض خلال حياته اليومية. وهناك أيضًا فلتات اللسان واضطرابات الذاكرة والأحلام. أضف إلى ذلك ظاهرة النكته التي لها قيمة أساسية داخل الاكتشاف الفرويدي لأنها مكّنت داخل عمل فرويد من إبراز التناغم الشديد بين التحليل النفسي واللغة.

لنبدأ إذاً بتحديد ما هو مغاير للتحليل النفسي. لقد أسقط التحليل أضواء ساطعة على ما هو قبكلامي. فبداخل النظرية التحليلية، يرتبط هذا الأخير أساساً بالقبشعور. إنه مجمل الانطباعات، داخلية كانت أم خارجية، ومجمل المعلومات التي يتلقاها الفرد

من محيطه، ومجمل العلاقات الطبيعية التي تربطه بهذا المحيط إذا ما اتفقنا على أن لدى الإنسان بمحيطه علاقات طبيعية، وهذه موجودة فعلاً، رغم ما قد يعتمدها من انحراف وشذوذ. إن كل ما هو من قبيل القبكلامي هذا، ينخرط هكذا في ما يمكن تسميته «الغشتلت الحياتي». فبداخل هذه البنية، ذات الفرد لا تتعدى كونها تلك الدمية الطفولية التي سبق تكوّننها، بحيث لا تتجاوز قدرها كموضوع برازي، أو قمامة. لقد علّمنا التحليل النفسي استجلاء هذا العالم الخيالي الذي يتشارك ويتماهي مع نوع من الشاعرية البدائية والمتوحشة. إلا أن التحليل ليس هو أول من جعلنا نحسُّ بهذا العالم، بل إنها بعض الإبداعات الشعرية.

نحن هنا بمستوى المدلولية العاطفية الكبرى وما يصاحبها من لمعان وبريق فائضين. وعندما يريد الفرد التعبير عنها، تفيض الكلمات وتضع نفسها تحت تصرفه، سهلة التناول ولا متناهية التركيبات شأنها شأن الطبيعة التي تعمل هذه المدلولية على التعبير عنها. إنه عالم الطفل الذي تحسّون داخله بارتياح وطمأنينة، لا سيما وأنكم قد ألفتُم هوامات هذا العالم التي يتساوى فيه الأعلى بالأسفل والخلف بالأمام، إلخ. فالتعادل الشامل هو قانون هذا العالم، وهذا ما يجعلنا نحسُّ بنوع من الارتباك كلما حاولنا تحديد وضبط البنيات التي تُكوّنه.

إن خطاب المدلولية العاطفية هذا يبلغ مباشرة منابع إنتاج الخرافة، أما خطاب المطالبة الغرامية الهذائي، فهو في المقابل، هزيل جداً ولا يتجاوز الهذيان أصلاً لأن هناك اصطداماً مع العقل. يمكن القول إذًا إن السند القبكلامي للعلاقة التخيلية ينقلب بشكل جد طبيعي في عالم الطفل إلى خطاب. إننا هنا نجدنا في مجال مألوف، تم استجلاؤه منذ الأزل، سواء بواسطة الاستجلاء الأميريقي أو بواسطة الاستدلال القبلي. فلقد تم التعرف على منبع ومخزون ما نسميه المجال الخيالي إذ تم التعرّض له في إطار التقاليد الفلسفية. وهكذا يمكن القول إن المقولات التي قال بها كانط Kant، تتموضع في بداية هذا المجال، أو بالأحرى، فإن هذه المقولات قد تحصل على قيمتها بموضعها على هذا المستوى.

ما من شك في أن النظريات التقليدية بخصوص مسألتي الصورة والتخيّل تبقى ناقصة. وعلى كل حال، ليس بإمكاننا نحن استجلاء هذا المجال بالكامل وعن آخره. وإن كنا قد حصلنا على تقدم ملحوظ في استجلاء مظاهره، فإننا بعيدون كل البعد عن استقصاء كنهه. وإن كان التحليل قد أكد على قيمة الصورة في تكوين وتأسيس الذات،

وحتى على قيمتها في تكوين الحياة، فإنه لا يمكن توقع أي تقدم في هذا المجال، إلا من طرف البيولوجيين من اختصاصي علوم النشأة. وكذلك، إن كان الاستقصاء التحليلي قد أبان لنا بعضًا من الملامح الأساسية للوظيفة الخيالية، فإن هذه المسألة لم يتم بعد، مع ذلك، استفادها بالكامل.

إذًا، فهذا العالم القبشعوري، القابل دومًا للتمظهر على مستوى الشعور، والذي هو دومًا في تناول الفرد كلما شاء، لم أقل أبدًا إن له بنية على غرار بنية اللغة. إنني أقول، وهو ما لا ريب فيه، بأنه ينخرط في بنية اللغة ويتم ارتكازه بها إلا أنه يحتفظ بمساراته وتعابيرها الخاصة به. وأقول أيضًا إن ما أتى به التحليل من اكتشاف أساسي ليس من هذا القبيل.

وهكذا فإنه لمن المدهش أن نرى هذه الحالة من التشديد داخل التحليل على مسألة العلاقة بالموضوع، تشديدًا يعمل في صالح تغليب مجال العالم الخيالي، وتجنب ما أتى به الاكتشاف الفرويدي حقًا وصدقًا. ويمكننا تتبع تحكّم هذا المنظور المتنامي في التحليل عندما نقرأ ما يقدمه المسمى كريس Kris مثلًا. فبخصوص مسارات التقدم التي تحدث أثناء التحليل، يقوم كريس بالتوكيد على ما يسميه السيرورات العقلية القبشعورية وعلى الطابع الخصب لنكوص الأنا. الشيء الذي يؤدي به إلى موضوعة كل المسالك المؤدية للاشعور على مستوى المجال الخيالي. أما إن اقتفينا خطى فرويد، فمن الجلي، عكس ما تقدم به كريس، أن أي تقصُّ للقبشعور، مهما بلغ عمق هذا التقصي وشموليته، ليس بإمكانه أن يؤدي إلى ما هو لاشعوري حقًا. إن هذا التضخم اللامحدود لسيكولوجية الأنا بداخل المدرسة الأميركية الحديثة في التحليل النفسي، يُخلف سرابًا كالسراب الذي يحدثه ذلك المختص في عالم الرياضيات المثالي والذي، اعتبارًا منه لوجود القيم السلبية، أطبق يُقسّم، إلى ما لا نهاية، كل قيمة إيجابية على اثنين، راجيًا تخطي خط الصفر ثم الوصول، في آخر المطاف، إلى العالم الذي كان يحلم به.

إنه خطأ فادح، خصوصًا وأن فرويد لا يؤكد على شيء أكثر من توكيده على الفرق الجذري بين اللاشعور والقبشعور. فرغم تشديد فرويد على وجود حاجز مانع بينهما، يبدو للبعض وكأن الأمر يشبه خزان الحبوب الذي تتمكّن الجرذان من اقتحامه رغم ما نُصب حوله من حواجز. فالخيال الأساس الذي، على ما يبدو، تركز عليه الممارسة التحليلية الراهنة، يفترض وجود منفذ واصل بين العصاب والذهان، بين القبشعور واللاشعور، بحيث يكفي أن نضرب على الحائط أو أن نقتلع منه بعض الأحجار حتى يتسنى لنا اختراق الجدار الفاصل بينهما.

هذا المنظور يدفع بالمؤلفين الذين يحرصون على قليل من المنطق في تنظيراتهم إلى إضافات نظرية تدعو للاستغراب، كما هو الحال بخصوص مقولة «المجال النفسي الخالي من الصراع». لم يحصل الحديث أبدًا عن شيء من هذا القبيل حتى من جانب السيكولوجيا الأكثر روحانية بخصوص الملكات الروحية. لم يخطر ببال أحد في السابق اعتبار الإرادة بمثابة هيئة تقطن عالمًا خاليًا من النزاعات. فها نحن نبصر الآن ما الذي يقود هؤلاء المؤلفين إلى مثل هذه الاعتبارات. إنهم يتخذون من الأنا الإطار الذي يضم كل الظواهر. كل شيء يقبع تحت إمرة الأنا بالنسبة لهم. لهذا يعتبرون نكوص الأنا بمثابة المنفذ الوحيد للوصول إلى اللاشعور. انطلاقًا من هنا، أين يمكن إذا موضعة العامل الأساسي في عملية التحليل، إن لم يكن في هذا المسخ من الأنا المثالي، بكل ما في الكلمة من سوء معنى، والمتمثل في هذا المجال الخالي من الصراع والذي يصبح على هذه الوتيرة، مصب كل التماهيات والامتالات الأكثر رجعية؟

فما هو اللاشعور يا ترى، مقابل ما حددناه بخصوص القبشعور؟ إنني عندما أقول إن كل ما يدخل في إطار التخاطب التحليلي مبني كلغة، فهذا لا يعني بأن اللاشعور ينحصر على الخطاب في التعبير عن ذاته. إن مؤلفات تفسير الأحلام، واسيكولوجية الحياة اليومية، والنكتة في علاقتها باللاشعور، تبين لنا ذلك بشكل شفاف. فما يمكن استنتاجه من خلال هذه المنعطفات التي سلكها فرويد هو أن كل مضمون التحليل ليس لغة، بمعنى خطابًا - فأنا لم أقل أبدًا إنه خطاب - وإنما هو مبني كلغة. بهذا المعنى يمكن القول إن اللاشعور هو أحد ظواهر علاقة الإنسان بمجال اللغة وأكثرها إجلًا لهذه العلاقة. إن كل ما يدخل في إطار التحليل وفي إطار الاكتشاف الفرويدي وكل ما يتعلق بالعرض وبالعصاب فهو مبني كلغة. فهذا يعني أن اللاشعور ظاهرة تُبرز دومًا الصفة الازدواجية الأساسية للدال وللمدلول. هذا يعني أيضًا بأن الدال بداخل هذه الظاهرة يظفر بطابعه المنفرد وبترابطه المتميز. فهاتان الخاصيتان تجعلان الدال يتميز عن كل ما هو بمثابة إشارة. وسنعمل الآن على تقفّي خطى الدال بداخل المجال الخيالي القبشعوري.

لننتقل من العلامة البيولوجية التي أبانت لنا تجارب سيكولوجية الحيوان عن قيمتها. يتخلل بنية ومورفولوجية الحيوانات نوع من طاقة جاذبة، تتجسد في إشارة ما، تجعل المستقبل عند تلقيها أو إبصارها مثلًا، يخوض في سلسلة من السلوكات تربطه في وحدة تامة مع حامل هذه الإشارة. فهذه الظاهرة تعطينا فكرة واضحة عما يمكن تسميته بالمدلولية.



وهناك مستوى تفصل فيه هذه الإشارة عن موضوعها. إنه مستوى العلامة، كمثّل وقع الخطى على الرمل، تلك العلامة التي قد تعصم روبنسون من الخطأ. ها هنا تنسلخ الإشارة عن موضوعها. فالعلامة وما تتضمنه من سلب، تفضي بالإشارة إلى حد يتم فيه اندثارها. فها هنا تكون التفرقة بين الإشارة والموضوع جد واضحة لأن العلامة هي، حقاً، ما يتركه الموضوع عندما ينصرف بعيداً. وبكل موضوعية، ليست هناك حاجة لذات مدرّكة كي تتعرّف على إشارة حتى يثبت التحقق من وجود هذه الأخيرة، في حين أن وجود العلامة مُؤكد وإن لم يكن هناك أحد ليصرها.

فمتى يمكننا المرور إلى ما هو من فصيلة الدال؟ من الممكن للدال أن يشمل عناصر كثيرة تنتمي إلى حقل الإشارة. إلا أن الدال هو بمثابة إشارة لا تومي إلى موضوع بعينه ولو في حالة علامة، رغم كون العلامة تنبئ بالطابع الأساسي للموضوع. فالدال هو أيضاً إشارة إلى غياب. لكن بما أن الدال جزء من اللغة، فإنه عبارة عن إشارة تشير إلى إشارة أخرى. فهو في حد ذاته مبيّن ليدل على غياب دال آخر، أو بتعبير آخر، ليتعارض معه في زوج من الدالات.

لقد حدثتكم سابقاً عن اختلاف النهار والليل. فاختلف النهار والليل ليس من قبيل ما يمكن تحديده بواسطة التجربة. فالتجربة لا يمكنها أن تدل إلا على سلسلة من التغيرات والتقلبات، بل قد تدل على نبضة الضوء والظلام وكل ما يتخللها من مراحل وحالات تناوب. أما اللغة فتبتدئ بتعكس النهار مع الليل. وانطلاقاً من اللحظة التي يُعطى فيها النهار كدال، فإنه يغدو عرضة لتقلبات تجعله قابلاً للإدلال على أشياء عدة. فسمّة الدال هذه تطبع بصفة أساسية كل ما يمت بصلة إلى اللاشعور. فإن لم نضع موضع الصدارة سيادة الدال على كل الظواهر التحليلية، فإن عطاء فرويد مع ما يتمتع به من قوام فلسفي يمكنه الغوص في صلب المظاهر، يبقى بغير ذي فائدة البتة. فلا بد لهذا التذكير من أن يقودنا بعيداً إلى حد ما.

### 3

لقد حدثتكم عن آخر الكلام من حيث هو محل تعرّف الذات عن ذاتها. إنه العنصر الفاعل والمحدّد حقاً في العصاب وليس ما قد يحدث من اختلال قد يلحق بعلاقة ما لها طابع فتي أو شرجي وحتى جنسي. فقد لا يخفى عليكم الانزعاج الذي يخلفه فينا التعامل مع مسألة العلاقة الجنسية، نظراً لأننا نعمل وباستمرار على استجلاء

هذه السمة لدى أفراد لشد ما يعلو التباين بينهم على المستوى الجنسي. إنها مسألة تُطرح على ذات الفرد بمستوى الدال، على مستوى الكينونة أو عدمها، فهي تطرح عليه بخصوص كينونته في ذاتها.

أود أن أمثل لكم على ذلك بمثال متقادم لهستيريا صُدمية لا توجد بها آثار لهلوسات. فإن اخترت هذا المثال فلأنه يدفع إلى الواجهة بهوام الحمل والإنجاب الذي يسيطر ويظفو على سيرة حياة الرئيس شريبر المرضية، ذلك أن الرئيس يصبو في هذيانه إلى إنجاب نسل جديد من البشر. أستقي هذا الحالة من الاختصاصي في علم النفس جوزيف هاسلير Joseph Hasler الذي ينتمي إلى مدرسة بودابست Budapest في التحليل النفسي. لقد قام بهذه المقابلة في أواخر الحرب 1914-1918 ويروي فيها قصة شاب سائق ترامواي إبان الثورة الهنغارية. عمره ثلاث وثلاثون سنة، بروتستانتي المذهب مع ما يترتب عن ذلك من سلوك قروي وما يطبعه من تقشف وتأزر. غادر أسرته البدوية مع انتهاء المراهقة ليستقر في المدينة. ولقد تخلّت حياته المهنية تغيرات لا تخلو من أهمية، إذ ابتداءً خبازًا ثم عمل في مختبر كيميائي ليشغل في الأخير، منصب سائق ترامواي.

في يوم من الأيام، زلت قدمه فسقط من القاطرة وتمرغ في التراب. فحدث له من جراء ذلك ورم في الرأس نتج عنه ألم في الجانب الأيسر من الجمجمة. وبعد إدخاله المستشفى تم إخضاعه لفحوص متعددة ودقيقة، تبين أنه معافى ولا يعاني من شيء يُذكر إلا من جرح بسيط في فروة الرأس تم رتقه وتضميده ببساطة. ومع ذلك، فإنه في ما بعد وبصفة تدريجية، أصبح عرضة لنوبات من ألم ينطلق من ضلعه الأسفل وينتشر في باقي الجسد، مما يؤدي به إلى حالة تضايق متصاعد، يدفع به إلى التمدد على جانبه الأيسر، واضعًا وسادة تحت أضلعه للتخفيف من حدة الألم. إلا أن حالته هذه لم تزد إلا تفاقمًا مع مرور الوقت. فأصبحت النوبات تتعاود بتراتب وتتواصل لعدة أيام، بل وأصبحت تتعمق لدرجة إحداث غيبوبات كاملة لدى المريض. فتم إخضاعه من جديد لفحوص متعددة ومعقّمة، لكنها لم تتوقف على خلل يمكن تحديده. وفي الأخير تم تصنيف الحالة في خانة الهستيريا الصدمية وتم توجيه المريض إلى السيد هاسلر كي يقوم بتحليله.

أما محللنا هذا فينتهي إلى الجيل الأول من المحللين، وهو لذلك يهتم بالظواهر النفسية بفائق من الفضول وحب الاستطلاع. إلا أن هذه المراقبة التي قام بها سنة

1921، تندرج تحت وطأة ذلك المنظور الشمولي في التحليل النفسي الذي دفع إلى قيام الحركة التحليلية المرتكزة على تحليل المقاومات. لقد كان هاسلير آنذاك معجبًا للغاية بالمنظور الجديد في التحليل النفسي والمسمى بـ"سيكولوجية الأنا". إلا أنه مع ذلك كان على علم بالتنظيرات السابقة، ولم يفته الاطلاع على تحاليل فرويد حول الطابع الشرجي. فهو يتذكر مقولة فرويد القائلة إن العوامل الليبيدية تلعب دورًا حاسمًا في تكوين الأنا. ولا يفوتنا أن نلمح كون هذا المحلل يهتم كثيرًا بأنا ذات المرض، بطراز سلوكه وبكل العوامل التي تدل على الملامح النكوصية لديه، من حيث هي في ارتباط وثيق مع البنية النفسية وليس مع العرض فحسب. إنه يسجل، وبكل دقة، التصرفات الغريبة لدى مريضه. وهكذا، فعند نهاية الجلسة الأولى، جلس المريض على حافة الأريكة وأخذ فجأة، فاغر الفاه، يحملق بعينين جاحظتين في وجه المحلل وكأنه يرى للوهلة الأولى مسخًا غريب الأطوار، مُلغزها. وفي مناسبات أخرى، كان المريض يبين عن مظاهر تحويلية شديدة الغرابة. ففي إحدى المرات نراه وقد انتصب واقفًا، ومن دون سابق إنذار، ثم انبطح على بطنه في الاتجاه المعاكس فوق أريكة التحليل، عارضًا على ناظرِي المحلل رجلية المتباعدتين والمتدليتين بطريقة تنم عن مدلولتها المألوفة والتي لم تخفَ عن بصر هذا الأخير.

إلا أن هذا الشخص، على كل، متوافق بما فيه الكفاية. علاقاته بزملائه يغلب عليها طابعه النقابي المناضل، والمصطبغ بقسط من الزعامة. إنه ينشغل كثيرًا بما يربطه بهم على المستوى الاجتماعي، مما يجعله يستمتع بمكانة مرموقة بينهم. وثائقه الإدارية مرتبة بشكل جيد. فهي أنتم ترون كيف يحاول هاسلير الوقوف على ملامح الطابع الشرجي لدى المريض. إلا أن التأويلات التي انتهى إلى إعطائها بهذا الصدد، لم تُغن ولم تسمن المريض من جوع، إذ لا شيء تغير لديه. لقد توقف المحلل ها هنا على الحاجز نفسه الذي اصطدم به فرويد منذ سنوات بصدد حالة صاحب الذئاب والذي لم يَفك لغزه بالكامل، لأن موضوع بحثه آنذاك كان يتعلق بموضوع آخر.

لننظر الآن إلى هذه المراقبة عن قرب. فانفجار العصاب من جانبه العرضي، والذي استوجب تدخّل المحلل، يفترض من دون شك حدوث صدمة قد أيقظت شيئًا ما في نفسه. حقًا، لقد تخللت طفولة المريض صدمات لا تُحصى. فلقد حصل مثلًا أن وطأت أمه إبهامه وهو يزحف على أربع، غير قادر على المشي بعد. إلا أن هاسلير توقف عند هذا الحادث ليعتبره مسيئًا ومحددًا لعادة امتصاص الأصبع والتي بدأ

الطفل في مزاولتها منذ ذلك الحادث. أنظروا كيف يفكر: إحصاء ينجم عنه نكوص. وفي هذا السياق، يمكننا التوقف على أمثلة لحوادث أخرى متعدّدة وقعت في سيرة حياة المريض، إلا أننا كلما قمنا بعرضها وتفصيلها يتبين لنا على العموم بأن ما هو محدّد في انطلاق عصاب المريض ليس هو حادث سقوطه من القطار وإنما هي كل تلك الفحوص الطبية الإشعاعية المترتبة عن الحادث واللاحقة به. وهكذا نرى أن المحلّل هنا لا يلم بكل أبعاد المسألة التي يطرحها بين أيدينا، فهو عندما ينطلق من فكرة مسبقة في تحليله، كما نرى، فإن المسألة التي يعمل على تبيانها تنحو منحى مخالفاً. من المؤكد إذاً أن المريض بدأ في إطلاق نوباته أثناء الفحوصات الطبية التي أخضعته لصهير آلات غريبة. ومن المؤكد أيضاً أن هذه النوبات وما يكتنفها من معنى وما يطبعها من أسلوب وما يتخلّلها من ترتيب، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهوام الحمل لدى المريض. يضاف إلى ذلك طبعاً كون ظاهر أعراض المريض يخضع للأنماط العلائقية السالفة الذكر والتي تلون بألوانها التخيلية كامل العلاقات الموضوعاتية لديه. فيمكننا الوقوف لديه مثلاً على العلاقة الشرجية أو العلاقة الجسمثلية أو على هذا النمط أو ذاك من العلائق المختلفة الأخرى، إلا أنه من المعلوم أن هذه العلائق كلها تنضوي وتندرج تحت السؤال المطروح لدى المريض وهو كالتالي: «أنا شخص قادر على الإنجاب أم لا؟». أنه سؤال يُطرح بكل تأكيد على مستوى الآخر (الأكبر)، بحيث إن انخراط الذات في المسألة الجنسية يرتبط بالاعتراف الرمزي. فإن لم يكن الاعتراف بالوضعية الجنسية لذات الفرد مرتبط بالنسق الرمزي، فلن يبقى للتحليل النفسي وللمنظور الفرويدى إلا الإنقراض والإندثار، إذ لم يبق لهما لا معنى ولا جدوى. إن ذات الفرد تحل محلها في نسق رمزي مكوّن سابقاً، نسق يؤسس القانون بداخل المسألة الجنسية ويعمل هذا القانون على عدم السماح للفرد بتحقيق جنسيته إلا على المستوى الرمزي. وهذا ما يعنيه الأوديب. فإن لم يكن التحليل النفسي على علم بذلك، فما كان بإمكانه بتاتاً أن يأتي بجديد.

إن ما يتعلّق به الأمر لدى مريضنا هو هذا السؤال: «ما أنا؟» أو «أنا؟»، (Suis-je ?) إنها مسألة تخص العلاقة بالكينونة، تخص دالاً مركزياً لديه. فانطلاق انهياره العصابي وترتيب أعراضه المرضية يرجع إلى كون هذا السؤال قد تم إيقاظه لديه من حيث هو رمزي وليس فقط من خلال تنشيطه الخيالي. فأيّاً كانت حالة وطبيعة هذه الأعراض وأياً كانت العناصر الدفينة التي تغذيها، فإن هذه الأعراض لا تعدو أن تكون مجرد إعادة واستعادة بل وتوكيد لهذا السؤال الأصل.

إن هذا المفتاح الذي أضعه بين أيديكم غير كاف في حد ذاته. إلا أنه يلقي توكيداً من بعض معالم حياة المريض السابقة والتي احتفظت بحديثها لديه. ففي أحد الأيام، تمكن وهو مستتر، من مراقبة امرأة من جيران عائلته وهي تنن أنينا لا حد له. لقد راقبها خلسة ورجلاها إلى أعلى تحت وطأة انقباضات الولادة. فكان آنذاك على بيّنة مما يحدث، خصوصاً وأن عملية الولادة لم تتم بسلام مما دعا إلى تدخل الطبيب. ثم بعد ذلك أبصر في أحد الممرات، ما تبقى من ذلك المولود من أشلاء تم انتشالها مُجزأة من بطن الأم. إضافة إلى ذلك فإن الطابع الأنثوي لخطاب المريض يبدو للعيان مباشرة إلى درجة أن المحلل، خلال بداية حديثهما، حصل منه على الملاحظة التالية والتي تتعلق بما قاله الطبيب الذي قام بفحصه لزوجته: «ليس بوسعي أن أتعرف على ما يحصل له، وأعتقد بأنه لو كان امرأة لكنت قد فهمته جيداً». إن المحلل، إن كان قد أبصر الجانب الدلالي، فإنه لم يبصر بأن كل هذا ليس إلا حيثيات ووسائل تستعملها ذات المريض للتعبير عن سؤالها. فإن كان المحلل لم يفقه كل هذا فذلك لسبب بسيط هو أنه يفتقر للجهاز التحليلي الذي لا يمكن تصوره واستيعابه إلا على مستوى البنيات اللغوية. وهكذا، ومن هذا المنطلق، يتم استعمال وسائل شتى ومتنوعة للتعبير عما يعدو كل علاقة، راهنة كانت أم لا، والمنضوية تحت السؤال التالي: من أنا؟ أرجل أم امرأة؟ وهل أنا قادر على الإنجاب أم لا؟

فعندما نحوز على مفتاح كهذا، يتبين لنا بأن كامل حياة المريض تنتظم من خلاله. فقد يتم الحديث مثلاً عن اهتمامات المريض الشرجية. لكن حول ماذا يدور كل هذا الاهتمام الذي يعطيه هذا الأخير لتغوياته؟ إنه يدور حول ما يمكن أن يوجد في برازه من بذور لفواكه قابلة للانتعاش إذا ما وضعت أرضاً ودفنت في التراب.

فلقد كان للمريض أمنية كبرى تتمثل في تربية الدواجن وبالخصوص المتاجرة بمبيضاتها. وكان كذلك ذا اهتمام بالغ بمسائل عديدة في علم النباتات، كلها تدور بقضية الإنبات والإخصاب. ويمكننا القول إن سلسلة كاملة من الحوادث التي تعرّض لها أثناء مهته كسائق ترامواي، لها علاقة بحادثة تمفصل المولود التي كان شاهداً عليها في صباه. فهذه الحادثة ليست المنبع الأخير لسؤال ذات المريض، إلا أنها من إحداها الأكثر دلالة. لنتهي بما بدأنا به والمتعلق بالحدث الأخير. لقد سقط المريض من الترامواي الذي أصبح عنده آلة ذا دلالة. فلقد وقع منه على الأرض وكأنه ينجب نفسه بنفسه. إن هوام الإنجاب هو الموضوع الوحيد الذي يطغى عنده، لكن بمشابهة ماذا؟ بمشابهة دال وهو ما يبينه سياق الكلام، وذلك انطلاقاً من مسألة إدماج الدال لديه ومروراً بوظيفة الرجولة

وحتى وظيفة الأب. فيمكننا ملاحظة أنه تدبّر أمره كي يتزوج امرأة أم لطفل بحيث يكون من الصعب أن يكون له معها إلا علاقة غير مُرضية.

وهكذا، فإن الطابع الإشكالي للتمثل الرمزي لديه، يَسند ويدعم كل فهم ممكن لهذه العقابلة. فكل ما قاله المريض وكل ما عبّر عنه وكل ما أشار إليه، لن يحصل على معنى إلا اعتمادًا على الفكرة التي قد نكوّنها بصدده العلاقة الرمزية الأساسية والتمثلية في السؤال التالي: «أنا رجل أم أنا امرأة؟».

إنني عندما أعرض عليكم الأشياء على هذا المنوال، فإنكم لا محالة ستربطون ذلك بما ركزتُ عليه بخصوص حالة دورا Dora. فإلى ما انتهت إليه هذه الأخيرة يا ترى، إن لم يكن إلى سؤالها الأساسي بخصوص انتمائها الجنسي؟ فهذا السؤال لا يتعلق بالعضو الجنسي الذي هو بحوزتها بقدر ما يتعلق بقضية دلالة الأنوثة لديها: «كيف هي ماهية امرأة؟». وبهذا الصدد فإن حُلُمَي دورا جَلَّين كل الجلاء إذ لا حديث بهما إلا عن ذلك: «ماذا يعني أن أصبح امرأة؟»، وبالخصوص، «ماذا يعنيه عضو الأنوثة؟». فلنلاحظوا أننا نجدنا هنا أمام مسألة خصوصية بامتياز: فكما أن المرأة تتساءل عما تعنيه الأنوثة فإن الرجل يتساءل هو كذلك عما تعنيه الأنوثة لديه.

في الحصة المقبلة، سوف نبتدئ من هذه النقطة بالذات وسنبين أهمية عدم التوازيات الذي أكد عليها فرويد بداخل عقدة أوديب والتي تؤكد التفرقة بين الرمزي وبين الخيالي وهو ما استعدتُ الحديث عنه اليوم. فبالنسبة للمرأة، لا يتم تحقيق انتمائها الجنسي بداخل عقدة أوديب بصفة موازية لما يحدث عند الرجل، إذ لا تبدأ بالتوحد بالأم وإنما بتوحدتها بالموضوع الأبوي، الشيء يفرض عليها القيام بدورة إضافية. إن فرويد لم يتراجع أبدًا عن هذا المنظور رغم كل المحاولات التي حيكت بعده، من جانب المحللات خصوصًا، من أجل إعادة فكرة الموازية إلى نصابها. إلا أن هذه الوضعية السلبية التي تحصل للمرأة بخصوص التمكّن من هويتها الجنسية، تنقلب إيجابًا في الهستيريا بفضل التوحد الخيالي بالأب بحيث يكون في المتناول جدًّا، نظرًا لمكانته في التكوينة الأوديبيّة. أما بالنسبة للرجل في هذه الحالة (الهستيريا)، فإن مساره سيكون أكثر تعقيدًا.

14 مارس/ آذار 1956

## السؤال الهستيري (II)

## «ما هية امرأة؟»

- دورا Dora وعضو الأنوثة
- اللاتوازي الدلالي
- الرمزي والإنجاب
- فرويد والبدال

ماذا كانت تقصده محاضرتي بالأمس حول تكوين المحلل؟ كانت تبغي توضيح أن ما هو أساسي يكمن في التمييز بكل عناية بين الرمزية بمعناها الدقيق، أي بكونها تتبئن داخل اللغة، وبين الرمزية الطبيعية. إنني ألخص ما قلته تحت العبارة التالية: «إن قراءة الفنجان ليست بمستوى قراءة الهير وجليفات».

فاعتبارًا مني لخصوصية الحاضرين هنا، كان من اللازم علي أن أعاد تنشيط الفرق بين الدال والمدلول. وعلى ذلك أعطيت أمثلة كان بعضها مسليًا. بعد ذلك قدمت الخطاظة وانتقلت إلى التطبيق. ثم أعدت إلى ذاكرة الحاضرين بأن الممارسة قد تؤدي بانتباه المحللين إلى الافتتان بالأشكال الخيالية الخلافة، أي بأشكال الدلالة التخيلية للعالم النفسي، في حين أن ما يجب معرفته وهو ما كان يهم فرويد حقًا يتعلق بما ينظم هذا العالم ويقوم أيضًا بزحزحته. ولقد أكدت على أن دينامية ظواهر المجال التحليلي ترتبط بالازدواجية والالتباس المتربتين عن التفرقة بين الدال والمدلول.

وليس من باب الصدفة أن يكون أحد أتباع يونگ هو من أحضر مفهوم الرمز أثناء المحاضرة. ففي كنه الأسطورة اليونگية، هناك الرمز فعلاً بمثابة وردة تنمو وتنبع من الباطن. إنه بمثابة انبثاق لما هو نمطي للإنسان. وكل المسألة تكمن في معرفة ما إذا كان الأمر كذلك أو على العكس من ذلك بحيث يعمل الرمز، في نظرنا بلف وتشكيل ما سماه مخاطبي بالخلیقة.

أما الجزء الثاني من محاضرتي فكان يتعلّق بما ینجم في التحليل من جراء نسيان بُنية الدال/ المدلول. ولم يكن بودي آنذاك إلا أن أشير إلى ما أقحمته نظرية الأنا المعتمدة حالياً في الأوساط النيويورکية، من تحريف في التوجه المتبع في تفصي الظواهر التحليلية. إن نهجاً كهذا يفضي بالفعل إلى وضع علاقة الأنا بأنا مقابل موضع الصدارة. في حين أن استطلاعاً بسيطاً للمقالات التي كتبها فروید بين 1922 و1924 يبين أن الأنا في منظوره لا يمت بصلة إلى ما آل إليه الآن هذا المفهوم في الاستعمال التحليلي.

## 1

فإن كان ما نسميه تقوية الأنا يحصل بالفعل، فما ذلك إلا تعزيز للعلاقة الهوامية الملازمة دوماً للأنا وبالخصوص لدى الفرد ذي البنية العصابية النمطية. فعملية تقوية الأنا لدى هذا الأخير تنحو بالتمام ليس فقط عكس إزالة الأعراض التي تبقى مع ذلك محتفظة بدلايتها ويمكن تنشيطها إذا ما سنحت الفرصة، وإنما أيضاً عكس بنية العصاب في حد ذاتها. فما المقصود، يا ترى، بما أتى به فروید من خلال تقسيمه الجديد للجهاز النفسي عندما شدّد على الطابع التخيلي لوظيفة الأنا؟ إن ما أتى به يتعلّق تحديداً ببنية العصاب.

لقد ربط فروید الأنا بالطابع الهوامي للموضوع. وعندما يكتب بأن للأنا الفضل في اختبار وخبرة الواقع ويأن به تتم شهادة الواقع لدى الذات، فما هذا الأنا في الواقع إلا سراب في سراب، حيث إنه في موضع ما سماه فروید الأنا المثالي. فوظيفته هذه لا تصبو إلى الموضوعية وإنما إلى الوهم والخداع. إنها نرجسية بالأساس وبها تضي الذات سمة الواقع على أي شيء.

من خلال هذا التقسيم تنجلي مكانة الأنا في العصابات النمطية. فبالنسبة للذات يكون الأنا من حيث بنائه الخيالي، بمثابة مكون من مكوناتها. واحتذاءً بأرسطو الذي



أكد بعدم القول إن الإنسان يفكر، أو بأن الروح تفكر، بل يلزم القول إن الإنسان يفكر بواسطة روحه، فنحن أيضاً نقول إن المريض يطرح سؤاله العصابي، سؤاله المستور والمكتوم، بواسطة أناه.

إن هيئة الأنا لدى فرويد، تُظهر لنا كيف يستعمل الشخص الهستيرى أو الوسواسي، أناه في طرح سؤال الذات، بمعنى أنه وبكل دقة، يعوذ بأناه كي يتجنب طرح سؤال الذات. إن بنية عصاب ما، هي بالأساس سؤال ولهذا فإنها باتت بالنسبة لنا ومنذ زمن، بمثابة سؤال لا أكثر ولا أقل. إلا أن العصابي يتموضع في موقع مواز لموقعنا كمحللين، إنه يمثل السؤال الذي نظرحه بدورنا وبخصوصنا، لذا فإن هذا السؤال يعني ذاتنا بقدر ما يخص شخصه ولهذا السبب بالذات نشعر باشمئزاز للتعبير عنه بكل دقة. تجدون لما أقوله منذ زمن عن الهستيريا أنموذجاً في الطريقة التي قدّم فرويد عنها أسطح إنارة عبر حالة دورا.

فمن هي دورا يا تري؟ إنها فتاة وقعت في حالة عرضية جدّ واضحة، وإن كان فرويد قد اعترف بأنه ارتكب خطأ بخصوص رغبتها لكونه ركّز كل انتباهه حول مسألة الموضوع لديها، بمعنى أنه لم يعط وزناً للازدواجية الوجدانية الدفينة والمتضمنة لا محالة في خطابها. نرى فرويد وهو يتساءل عما ترغب فيه دورا قبل أن يتساءل عمن يرغب بداخل دورا. ونراه ينتهي بإدراكه، من بين أشخاص الباليه الرباعي والمكون من دورا وأبيها والسيد والسيدة ك.، بأن هذه الأخيرة هي الموضوع الذي يهم حقاً دورا بكونها هي نفسها في حالة توحد بالسيد ك. وهكذا تكون مسألة معرفة أين يوجد أنا دورا قد حصلت على حل: إن أنا دورا هو السيد ك. فالوظيفة التي تقوم بها الصورة المنعكسة في خطاطة مرحلة المرأة، تشكل المركز الذي من خلاله تُعطي الذات معنى لها كي تتعرف على ذاتها وفيه تُتوقع أنها لأول مرة في وجودها. وهكذا، فإن دورا قد وضعت هذا المركز الخارجي والتخليقي لتوحد ذاتها بين يدي السيد ك. إنها أصبحت السيد ك. بعينه ومن هذا الموضوع بالذات استكملت أعراضها كامل مدلولاتها.

لقد حصلت بحة دورا في فترات غياب السيد ك.، الشيء الذي فسّره فرويد بهذه الطريقة الجميلة إلى حد ما: «بما أن السيد ك. في غياب، فليست دورا بحاجة إلى الكلام ولم يبق في تناولها إلا المكاتب». هذه ملاحظة تثير الدهشة حقاً: فإن هي سكتت هكذا فلا مجال للمضي بعيداً لاستكشاف العلة، إذ ما حصلت لها بحة إلا لأنها وجدت نفسها مباشرة بحضرة السيدة ك. زد على ذلك أن ما وصلها عن علاقة هذه

الأخيرة بأبيها يدور حول عملية امتصاص القضيب، وهنا يكمن ما له بالغ الدلالة في فهم حصول أعراض دورا المتعلقة بالفم.

إن توحد دورا بالسيدك. هو ما يجعل هذه الوضعية تستمر في تماسكها حتى لحظة الانهيار العصابي. واشتكاؤها من هذه الوضعية جزء لا يتجزأ من الوضعية نفسها لأنها إن اشتكت تفعل ذلك من موقع توحدتها بالسيدك.

فماذا تقوله دورا بواسطة عصابها؟ ماذا تقوله المرأة الهستيرية؟ إن سؤالها هو كالتالي: «ما كينونة امرأة؟» فمن هذا المدخل نتعمق أكثر في جدلية الخيالي والرمزي في إطار عقدة أوديب. إن ما يميز بالفعل التناول الفرويدي للظواهر هو أنه يبرز دومًا خطط بناء العرض، خلافًا لما حصل للمحللين بعده، من استحسان للعوالم الخيالية التي يتم تأجيحها بداخل التجربة التحليلية.

فبخصوص عقدة أوديب لم تتوان بعض النيات الحسنة في التوكيد على تقابلات وتوازيات بداخل المسار الذي يقتفيه الطفل والطفلة وذلك لأن فرويد نفسه قد أشار إلى كثير من المعالم المشتركة بينهما. إلا أن فرويد، والحق يقال، ما فتى يؤكد عدم التوازي الأساسي في الأوديب بينهما.

فإلى ما يرجع عدم التوازي هذا؟ قد تبادرون إلى القول إن ذلك يعود إلى العلاقة البدائية مع الأم. لكن فريد لم يتوصل بعد إلى هذه النتيجة في فترة ابتدائه بترتيب المعطيات التي كان يرقبها أثناء التحليل. فلقد ذكر آنذاك، من بين ما ذكر، العنصر التشريحي الذي يجعل الجنسين، في نظر المرأة، سواسية. لكن أهذا كل ما في الأمر بخصوص عدم التوازي؟

إن التحريات التي قام بها فرويد بخصوص هذا الموضوع دقيقة جدًا وسأعرض عليكم بعضًا منها. إن كتابات فرويد: «أفكار حول الفرق التشريحي بين الجنسين» و«الجنوسية الأنثوية» و«زوال عقدة أوديب»، لا تعرض شيئًا آخر غير كون سبب عدم التوازي هذا يتموضع أساسًا بمستوى الرمزي وبأنه ينتج عن الدال.

فليس هناك ما يمكن تسميته، بحسب تعبيرنا، ترميزًا للجنس المرأة في حد ذاته. وعلى كل، فما يعنيه الحال لدى المرأة ليس هو نفس الترميز، بحيث ليس له نفس المنبع ولا نفس المسالك التي يقتفيها كما هو الحال في ترميز جنس الرجل. وذلك لأن الخيالي لا يبين عند المرأة إلا نقصانًا في المكان عينه الذي يتجلى فيه رمز بارز لدى الرجل.

فطغيان الجيشتالت الفالوسية هذه، تفرض على الطفلة خلال اجتيازها العقدة

الأوديبية، تتبع منحرج التماهي بالأب واتباع نفس المسار الذي يسلكه الطفل وذلك لمدة من الزمن. إن وصول الطفلة للعقدة الأوديبية وتماهيها الخيالي يحصلان بواسطة الأب تمامًا كما يحدث لدى الطفل وذلك نظرًا لطغيان الشكل الخيالي للفالوس، لكن على اعتبار أن هذا الشكل في حد ذاته هو العنصر الرمزي المركزي في الأوديب.

فإن كانت عقدة الإخصاء، بالنسبة للبنات كما عند الولد، تحظى بقيمة المركز في اجتياز الأوديب، فما ذلك إلا اعتماد على وظيفة الأب تحديدًا، لأن الفالوس يتحلّى بصفته رمزًا ليس له مثل ولا مقابل. فالأمر يتعلّق إذًا بعدم التوازي على مستوى الدال. وعدم التوازي الدلالي هذا يحدد السبل التي يسير عبرها الأوديب. وهكذا فإن مسلكي البنات والولد في الأوديب يقودانها حتمًا على نفس الدرب، وهو درب الإخصاء.

إن التجربة الأوديبية تشهد بهيمنة الدال على مسالك الوصول إلى تحقيق الذات بحيث إنه من غير الممكن أبدًا للفتاة أن تتعرّف على ذاتها كامرأة انطلاقًا من مستوى الخيالي فقط. فلو كان الأمر يقتصر فقط على مجال التجربة المعاشة وتفاعل الأنا وحتى الإحساسات، يمكن آنذاك القول بتواجد جميع العناصر التي قد توفر للبنات، ومن دون حاجز يذكر، منفذًا مباشرًا لأنوثتها ومتوازيًا مع مسار الوضعية الذكورية.

إلا أن الممارسة التحليلية تبرز فرقًا صارخًا يكمن في كون أحد الجنسين ملزمًا باتخاذ التماهي بصورة الجنس الآخر كركيزة. وإن سارت الأمور على هذا المنوال فهو ما لا يمكن قط اعتباره مجرد إحدى غرائب الطبيعة. فهذا أمر لا يمكن تأويله إلا من منظور يقضي باعتبار أن ما يقوم بتنظيم هذه المعطيات ليس غير النظام الرمزي.

فكلما انعدمت المقومات الرمزية، كلما حصل خلل في حدوث التماهي الأساسي في تجنيس الذات. وهذا الخلل ينجم عن كون الرمزي، بخصوص مسألة ما، قد يفتقد إلى مقومات لازمة لها. وهكذا فإن العضو الأنثوي مطبوع بالغياب وبال فراغ وبالثقب، الشيء الذي يقلل من الرغبة فيه بالمقارنة مع عضو الذكورة وما يتسم به من طابع مهيج. وهكذا ينبع اللاتوازي الأساسي. أما إن اقتصرنا على استتباب هذه المسألة على مستوى جدلية النزوات فقط، فلن يكون بإمكاننا معرفة سبب ضرورة كل هذا التعرّج في تكوين الأنوثة.

لن تكون هذه الملاحظة بكافية في ما يتعلّق بالمسألة المطروحة والتي تتعلّق بوظيفة الأنا لدى الهستيريين ولدى الهستيريات. فالمسألة لا تتعلّق فقط بعناصر وأدوات الدال بقدر ما تتعلّق بعلاقة الذات مع الدال في كليته ومع ما يمكنه الاستجابة إليه.

فإن كنتُ قد تحدثت البارحة عن كائنات لغوية، فما فعلت ذلك إلا لكي أشد انتباه

الحضور. إن الكائنات اللغوية ليست كائنات منظمّة. أما في ما إذا كانت كائنات وتترك بصمة أشكالها على الإنسان فهذا ما لا شك فيه. فمقارنتي البارحة لهذه الكائنات بالحفريات، لها ما يبررها إلى حد ما وإن لم يكن لهذه الكائنات وجود مادي في حد ذاتها.

2

لنفكر الآن في هذه المفارقة الحاصلة عن بعض الالتقاءات الوظيفية بين مستويي الرمزي والواقعي.

فمن جهة، قد يبدو وكأن الرمزي هو الذي يكشف لنا عن نسق العالم. فإن كان الإنسان يعرف الأشياء فلأنه يمتلك كلمات. وعدد الأشياء التي يعرفها يوازي عدد الأشياء التي يمكنه تسميتها. وهذا ما لا ريب فيه. ومما لا شك فيه أيضاً، من جهة أخرى، هو أن العلاقة التخيلية مرتبطة بالإيطولوجيا ويعلم نفس الحيوان. فالعلاقة الجنسية تتوقف على الإنجذاب الخلاب بصورة الآخر. بتعبير مختلف، يتجلى أول هذين المستويين بكونه مفتوحاً لما يتسم به نظام المعرفة الإنسانية من حياد، في حين يبدو المستوى الثاني بكونه مجال الإثارة الجنسية للموضوع. وعلى كل، هكذا تتجلى لنا الأشياء لأول وهلة.

في حين أن تحقيق الوضعية الجنسية لدى الإنسان - على حدّ تعبير فرويد وكما تطلعنا عليه التجربة التحليلية - يرتبط بعقبة اجتياز علاقة مُرمزة بالأساس وهي العلاقة الأوديبية التي تتضمّن وضعية تقوم باستلاب ذات الفرد، بحيث تجعل ذاته ترغب في موضوع بحوزة شخص آخر وترغب في امتلاكه بالوكالة عن طريق شخص آخر. وهكذا نجدنا هنا أمام وضعية مبنية بداخل ازدواجية الدالّ والمدلول. فأبي وضعية جنسية عادية ومكتملة، لا يتم تحقيقها إلا مع ترميز وظيفة جنس الرجل وجنس المرأة، ومع انتزاعها قطعاً من المجال التخيلي كي يحصل تأسيسها في المجال الرمزي. وهكذا فإن تحقيق الوظيفة التناسلية، أي أن تحقق فحولة الرجل وتقبل المرأة فعلاً وظيفتها الأنثوية، لا يحصل إلا بخضوع هذه الوظيفة بالضرورة لعملية الترميز الأساسية.

وعلى العكس، وهو أمر لا يخلو من مفارقة كذلك، فإن علاقة التماهي التي من خلالها يتحقق الموضوع بمثابته موضوع تنافس، تتموضع بالكامل داخل المجال التخيلي. وهكذا يكون مجال المعرفة بمجمله منضوياً أساساً بداخل الجدلية العظامية الأولية التي تطبع عملية التماهي بالشبيه. فمن هنا ينطلق كل انفتاح للتماهي بالآخر،

وهو على شاكلة موضوع يتم عزله ثم تحييده فيصبح جد قابل للتهييج الجنسي. وهذا ما يفسح المجال لولوج ما لا حصر له من الأشياء المادية داخل مجال رغبة الإنسان أكثر منه بكثير مما يحصل في إطار خبرة الحيوان.

ففي هذا التداخل بين الخيالي والرمزي، يكمن منبع الدور الأساسي الذي يلعبه الأنا في تركيب العصاب. فعندما كانت دُورا تسائل نفسها عمّ هي امرأة، كانت في الوقت نفسه تحاول ترميز عضو الأنوثة في حدّ ذاته. فتوحدها بالرجل، الحامل للقضيبي، كان لها في هذه المناسبة، بمثابة وسيلة للاقتراب أكثر من هذا التعريف الذي كان يفلت منها. لقد كانت تُوظف القضيبي هنا كوسيلة تخيلية حتى تفوز بالإمساك بما لم تتمكن من ترميزه.

فإن انتشرت الهستيريا لدى النساء أكثر منها لدى الرجال، وهو ما تشهد به الممارسة، مردّه إلى كون سبيل التحقيق الرمزي لدى المرأة أكثر تعقيداً. فإن تصوير الذات امرأة، أو أن تتساءل عن ماهية امرأة، هما أمران مختلفان أساساً. ويمكنني أن أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إن هذا التساؤل ينجم من عدم تمكّن المتسائلة من أن تصبح امرأة، وفي درجة أعلى يأتي هذا التساؤل معارضاً لمسارها كي تصبح امرأة ومعاكساً له. إن ميتافيزيقا وضعية المرأة تكمن في الانعراج المفروض على تحقيق الذات الأنثوية لديها. إن وضعيتها هذه إشكالية بالأساس لدرجة قد تصبح غير قابلة للإستيعاب.

إلا أن المرأة عندما تندرج في مشوار الهستيريا، فإن وضعيتها تُظهر نوعاً من الثبات المتميز نظراً للبساطة البنيوية التي تطبع هذه الوضعية. فكلما كبرت بساطة بنية ما كلما أظهرت أقل ما يمكن من نقاط التصدع فيها. فعندما يتقوّل تسأول المرأة على شاكلة الهستيريا، فإنه يصبح من السهل عليها طرحه، سالكة الطريق الأقصر، وهو طريق التماهي بالأب.

أما في الهستيريا الذكورية فإن المسألة أعقد بكثير. ففي حين يكون المسار الأوديبي مُبنيًا لدى الرجل بشكل أفضل، يصبح طرح السؤال الهستيريا أقل حظاً لديه. أما عندما يُطرح لديه، فماذا يكون فحواه يا ترى؟ على هذا المستوى أيضًا يوجد نفس التوازي كما في الأوديب. إن الهستيريا، رجلاً كان أم امرأة، يطرح السؤال نفسه بحيث يتعلّق تسأول الهستيريا الذكر أيضًا بالوضعية الأنثوية.

إن تسأول ذات المريض الذي عرضت حالته عليكم في الحصة الماضية يدور حول هوام الحمل. لكن هل هذا كافٍ لاستنفاد مجمل المسألة لديه؟ لقد أصبحنا نعلم من خلال التحليل ومنذ مدة بأن التمهّل التشريحي المترتب عن الهوام هو ظاهرة

هيسيرية، وبأن هذه التكوينة التشريحية القائمة على الهوام هي ذات طابع بنيوي بحيث إن حالة شلل أو حالة خُدار لا تتبع مسالك وطوبوغرافيا التفرعات العصبية. لا شيء البتة على مستوى التشريح العصبي يقابل ما يحدث على مستوى الأعراض الهيسيرية. ففيها يتعلّق الأمر دومًا بتشريح خيالي.

أبإمكاننا بعد ذلك تحديد العامل المشترك بين الوضعية الأنثوية وبين السؤال المطروح لدى الذكر في الهيسيريا؟ إنه عامل يتموضع من دون شك على مستوى الرمزي، وإن كان لا يُختزل كلية في هذا المستوى. إن الأمر يتعلّق هنا بالتساؤل حول الإنجاب. فالأبوة والأمومة لهما جوهر إشكالي. إنهما حدّان لا يتحدّدان بكل بساطة انطلاقًا مما تفضيه التجربة والمعايينة.

لقد تحدّثت مؤخرًا مع أحد تلاميذي حول قضايا تم التطرق إليها منذ القدم وتتعلّق بمسألة نفاس البعل Couvade، فذكرني بإيضاحات قدّمتها مؤخرًا علماء الإناسة بخصوص هذه القضية. فانطلاقًا من استقصاءات متواصلة في إحدى قبائل أميركا الوسطى، تم التوصل إلى معطيات عيانية تُمكن من الفصل بخصوص الأسئلة المطروحة حول دلالة هذه الظاهرة. فيُنظر حاليًا إلى هذه الظاهرة على أنها قد تؤدي إلى إعادة النظر في وظيفة الأب وما قد يترتب على ذلك من أجل إنشاء فرد جديد. إن ظاهرة نفاس البعل تتموضع بمستوى سؤالٍ يتعلّق بمسألة الإنجاب لدى الذكر. وانطلاقًا من هذا الاتجاه، فإن ما سأقدمه بين أيديكم لن يبدو لكم مبالغًا فيه.

إن الرمزي يعطي شكلاً تتم الذات إقحام كينونتها بداخله. فالذات لا تتعرّف على نفسها بكونها كذا أو كذا إلا انطلاقًا من الدال. وسلسلة الدوال لها قيمة تفسيرية مركزية، بل إن مفهوم السببية في حدّ ذاته ليس غير ذلك.

لكن، هنالك شيء يفلت من قبضة النسق الرمزي. إنه الإنجاب في صلبه، أي في ما يخص تناسل فرد من فرد آخر. أما على مستوى النسق الرمزي، فإن الإنجاب ينضوي بداخل النظام المترتب عن تسلسل الكائنات، إلا أن طابع تفرّد هذه الكائنات، بمعنى انبثاق أحدها عن الآخر، فيستحيل تفسيره على مستوى الرمزي. فعالم الرمز هنا يشهد بأن لا مخلوق يَخْلُق مخلوقًا وبأنه لا وجود لمخلوق من دون خَلْقٍ ركيز. ففي الرمزي إذاً لا وجود لشيء يمكنه تفسير الخلق.

لا شيء أيضًا في الرمزي بإمكانه تفسير ضرورة موت كائنات كي تتمكن أخرى من المجيء إلى الحياة. إن هناك علاقة أساسية بين التوالد المجنّس ووجود الموت،

يقول البيولوجيون. فما إن صحّ قولهم، فذلك يعني أنهم، هم كذلك، يدورون حول السؤال نفسه. إنه السؤال المتعلق بمعرفة ما الذي يربط بين كائنين أثناء مجيء أحدهما إلى الحياة، وهو سؤال لا يطرحه الفرد إلا بعد تواجده في الرمزي، بصفته رجلاً أو امرأة، وبالخصوص كما يتعرض لحادث يمنعه من الولوج إلى هذا المجال. وذلك من الممكن حدوثه حتى من جراء الحوادث التي قد تصيب سيرة حياة أي فرد في حد ذاته. إنها الأسئلة نفسها التي يطرحها فرويد على خلفية مقالته «ما بعد مبدأ اللذة». فيما أن الحياة، على حد قوله، تعيد إنتاج نفسها، فإنها مضطّرة لتكرار الدور نفسه حتى تبلغ هدف الموت المشترك. ولنقل إن هذه الفكرة هي، إلى حد ما، نتاج خبرته التحليلية. وفي الحاصل، فإن كل عصاب يكرّر دورة خاصة داخل نسق الدال، وعلى أرضية السؤال الذي تطرحه علاقة الإنسان بالدال في حد ذاته.

هناك فعلاً شيء معين لا يمكن اختزاله بالكامل في الرمزي. إنه وبكل بساطة يتعلق بوجود ذات الفرد الفريدة: فلماذا هو هنا؟ ومن أين أتى؟ وماذا يفعل هنا؟ ولماذا هو معرّض للفناء؟ فالدالّ غير قادر على إمداده بالجواب، لسبب بسيط هو أن الدال يتزله في مرتبة ما بعد الموت. فالدال يعتبره مسبقاً وكأنه ميت. وهكذا يجعله لا فانياً بالأساس. فالسؤال حول الموت، بحد ذاته، هو صيغة أخرى للسؤال العصابي، أي صيغته الوسواسية. لقد أشرت إلى ذلك البارحة مساءً وسأتركه اليوم جانباً لكون اهتمامنا منصباً هذه السنة حول الذهان وليس حول العصابات الوسواسية. فإن هذه الاعتبارات البنيوية التي أعرضها عليكم هنا هي في محل توطئة للمشكل الذي يطرحه الذهاني علينا. فإن حصرتُ اهتمامي خصيصاً على الهستيريا، فلنرى كيف يختلف ما يحدث فيها مقارنة مع إوالية الذهان، وبالخصوص لدى الرئيس شريبر، حيث تُطرح كذلك مسألة الإنجاب وبالخصوص مسألة الإنجاب الأنثوي.

3

أريد أن أنتهي بالإشارة إلى نصوص فرويد التي تُثبت ما قلته لكم البارحة مساءً. إن جوهر مجهودي يتلخص في فهم ما قام به فرويد من عمل. وبناءً على ذلك، فإن تأويل حتى ما قال به ضمناً يبقى مشروعاً في نظري. وهكذا، فإن كنت أستجديكم للوقوف على ما أثبتته بقوة بعض نصوص فرويد، فليس للتهرّب مما يقع على عاتقي من مسؤولية. فلننتقل إلى تلك السنوات، نحو العام 1896، والتي يقول فرويد بأنه ركّب نظريته أثناءها بعد أن قضى مدة طويلة قبل أن يفصح عمّ توصل إليه. إنه يشير بدقة إلى فترة

الكمون التي تمتد لديه عادة بين ثلاث أو أربع سنوات، وهي المدة التي تفصل بين إعداد مؤلفاته الأساسية وبين نشرها. فلقد تمت كتابة «تفسير الأحلام» قبل موعد نشره بثلاث أو أربع سنوات، وكذلك حال «علم النفس المرضي للحياة اليومية» و«حالة دورا».

لنلاحظ بداية أن البناء المزدوج الذي يطبع الدال والمدلول لا يتجلى للوهلة الأولى. في حين نجد فرويد ومنذ الرسالة رقم 46 مثلاً، يقول إنه بدأ يختبر، من خلال ممارسته، بنية مراحل تكوّن الذات ونموّها وكذلك ربط هذه البنية بالاشعور وآلياته. إنه لمثير للانتباه أيضاً أن نرى فرويد يستعمل كلمة «ترجمة» Ubrsetzung للدلالة على مرحلة ما من مراحل مسار الذات وعلى كون المرحلة قد حصلت ترجمتها أم لا. فماذا تعني كلمة «ترجمة» هنا؟ إنها تتعلّق بما يحدث في مستويات محدّدة بمختلف أعمار الفرد: مثلاً من السنة الأولى إلى الرابعة، ومن الرابعة إلى الثامنة، ثم هناك أيضاً مرحلة ما قبل البلوغ، وفي الأخير مرحلة النضج.

إنه لمن الأهمية بمكان ملاحظة التوكيد الذي يعتمده فرويد بخصوص الدال. وهنا لا يمكن ترجمة كلمة «معنى» Bedeutung على أنها تميز الدالّ مقارنة بالمدلول. وكذلك في رسالته رقم 52، لقد أثار انتباهي مرّة قوله الآتي: «أنا أعمل طبقاً للافتراض بأن آليتنا النفسية نشأت من تراتب طبقي ومن ترتيب وتتابع معينين. ومن حين لآخر، قد يحدث أثناء الخطاب المرسل بين أيدينا، إعادة هذا الترتيب وتغييره اعتماداً على علاقات جديدة. وينجم عن ذلك أيضاً تغيير في عملية تسجيل الأمور من جديد، بل وتجديد لهذه العملية بالكامل. فما هو جديد هنا بالأساس في نظرية فرويد، فهو توكيده أن الذاكرة ليست بالبساطة مما نظن وبأنها متعدّدة المكونات التي يتم تسجيلها فيها بأشكال وطرق مختلفة».

أثير انتباههم إلى تناغم ما أقوله لكم الآن مع خطاطة فرويد التي شرحتها لكم سابقاً والتي يؤكد فرويد من خلالها على أن هذه المراحل المختلفة مطبوعة بتعدّدية التسجيلات الذاكرية. فهناك أولاً Wahrnehmung «الإدراك». إنه المقام الأول والأولي، إلا أنه يبقى في حالة افتراض لأن ما من شيء منه قد يتجلى في الفرد ذاته. ثم هناك في ما بعد: Bewusstsein «الشعور».

إن الشعور والذاكرة يتعارضان بالكامل وينفي أحدهما الآخر. وهذه نقطة لم يختلف فيها فرويد أبداً. إنه بقي على اعتقاد دائم بأن الذاكرة الخالصة، من حيث هي تسجيل وامتلاك من جانب الفرد لإمكانية جديدة لرد فعل، يجب أن يبقى ملازماً بالكامل للآلية النفسية ومرتباً بها وألا يتوقف على أي إدراك للفرد لذاته بذاته.



فمرحلة الإدراك هنا تجعلنا نلاحظ بأنه يلزم الافتراض بوجود شيء بسيط في منبع الذاكرة باعتبارها مكونة من سجلات مختلفة ومتنوعة. فإن التسجيل الأول للإدراكات، وهو نفسه خارج نطاق الشعور، يتم ترتيبه عن طريق ترابطات متزامنة. وهكذا نتوقف على الحدوث الأولي والبدائي للعملية التزامنية كتأصل ضروري للذاكرة.

وهذا ما أوضحته لكم السنة الفائتة في تماريننا البرهانية بخصوص الرموز. فلتذكروا! إن الأمور نكتسب قيمة ابتداءً من الفترة التي نقوم فيها بوضع مجموعات ثلاثية. ثم إن وضع المجموعات الثلاثية معاً، يؤدي إلى إدخال التزامنية التي تقوم فعلاً بإنشاء هذه المجموعات على حدة. وهكذا فإن نشأة الدال تكمن في التزامنية نفسها. إن وجود الدال يكمن في تواجده السانكروني. ولهذا أكد دو سوسير على هذه النقطة بالذات.

أما الشعور، فهو من قبيل الذكريات المصطلحية. وتتمظهرها هنا علاقة السببية في حد ذاتها ولأول مرة. إنها اللحظة التي يصبح فيها الدال بعد إنشائه، خاضعاً وبشكل ثانوي إلى شيء آخر مغاير، يتعلق بتجلي المدلول.

وبعد ذلك فقط، يتدخل القبح شعور بمثابة الطراز الثالث للتعديل. فانطلاقاً من ما قبل الشعور هذا، تصبح الاستثمارات شعوريةً، تماشيًا مع بعض القوانين المحددة. إن هذا الشعور الثاني بالفكرة مرتبط، لا محالة، بالخبرة الهلالية للتصورات اللفظية، وإرسال الكلمات. والمثال الأوضح عن ذلك يتجلى في الهلوسة اللفظية والمرتبطة بالآلية العظامية التي من خلالها نستقبل سماعياً تصورات الكلمات. فبهذا يرتبط بروز الشعور، وإلا ما كانت له علاقة بالذاكرة.

أما في ما تبقى من النصوص، فإن فرويد يبين بأن ظاهرة الإبدال، تكمن في سقوط شيء ما من قبيل التعبير الدلالي، لحظة اجتياز مرحلة من التطور إلى مرحلة لاحقة. أثناءها لا يتمكن الدال المسجل في إحدى هذه المراحل، من اجتياز اللاحقة منها وما يترتب عن هذا الاجتياز من إعادة ترتيب تتطلبه كل مرحلة جديدة بخصوص منظومة الدال/المدلول التي تدخلها ذات الفرد.

فهذا هو ما يمكن من خلاله تفسير وجود الكبت. إن إمكانية التسجيل بواسطة دال يطغى على كامل المخزون، لفكرة ركيزة في نظرية الذاكرة، إلى درجة أصبحت فيها هذه الفكرة ركيزة أبحاث فرويد بخصوص ظاهرة اللا شعور.

21 مارس / آذار 1956

## الدال في حد ذاته لا يدل على شيء

- مفهوم البنية
- الذاتية في الواقع
- كيف يتم تحديد بداية الهديان؟
- البيدوات

Ad usum orationis, incredibil est, nisi diligenter, quanta opera machinata natura sit.

«كم هي العجائب التي تذخر بها وظيفة اللغة لو أنتم أعرتموها كامل الاعتبار». وإنكم لتعلمون أن هذا ما نبذل من أجله قصارى جهودنا هنا. فليس من المدهش لكم إذا أن أفتح كلامي بقول سيبيرون لأننا في هذا الفصل سنواصل، انطلاقاً من هذا الموضوع، تعمقنا للبنيات الفرويدية للذهان. وبالفعل، يتعلّق الأمر هنا بما تركه فرويد بخصوص بنيات الذهانات، لهذا نسمي نحن هذه البنيات: الفرويدية.

### 1

يستحق مفهوم البنية بحد ذاته أن نتوقف عنده. وبالطريقة التي نعمل على استخدامه بها في التحليل، فإنه يتطلّب منا بعض التحديدات التي هي جزء من البنية. فالبنية هي أولاً وقبل كل شيء، مجموعة من العناصر تُكوّن جَمْعاً تتغير أجزاؤه.

لقد قلت «جمعاً» ولم أقل «كُلًّا». وبالفعل، فإن فكرة البنية هي فكرة تحليلية. فالبنية تنبني دائماً بواسطة إشارة من شيء منسَّق ومتلاحم إلى شيء آخر، متمم له ومكمل. أما فكرة الكلّية فلا تتدخل إلا إذا كنا بصدد علاقة مغلقة مع عنصر مطابق وذو بنية تماسكية. فمن الممكن إذا وعلى العكس من هذا، أن تكون هناك علاقة مفتوحة يجوز أن نعتها بالإضافية. أما بالنسبة لأولئك الذين ذهبوا بعيداً في التحليل البنيوي، فإن الأمل بدا لهم في الحصول على ما يؤدي إلى الوصل بين الاثنتين: إذ من البنية المغلقة إلى البنية المفتوحة، يتم القول بإمكانية دورة تصبو نحو الانفتاح.

وأظن أنكم حصلتم على قدرٍ كافٍ من التوجيه يجعلكم تفهمون أن فكرة البنية هي في حدّ ذاتها، تجلّ للدال. والقليل مما أوضحته لكم حول ديناميتها وحول ما يترتب عنها، قد يقودكم لا محالة إلى تفهّم فكرة الدال. إن الاهتمام بالبنية يعني عدم إهمال الدال والتفريط فيه. ففي التحليل البنيوي، كما هو الحال في تحليل العلاقة بين الدال والمدلول، نحصل على علاقات بين جماعات ترتكز على جموع تكون إما مغلقة وإما مفتوحة لكنها تتضمن أساساً إسنادات متبادلة. ولقد تعلمنا في تحليلنا للصلة بين الدال والمدلول أن نركز على السانكرونية والدياكرونية معاً، وهذا ما يحصل في التحليل البنيوي. وفي آخر المطاف، إذا ما نظرنا عن قرب إلى فكرة البنية وفكرة الدال فإننا نجدهما لا ينفصلان. وفعلاً، عندما نقوم بتحليل بنية ما، فإن الأمر يتعلّق دوماً بالدال. ولهذا فإن ما يرضينا أكثر عند تحليلنا لبنية ما، يكمن في توريثنا للدال إلى أقصى حدّ ممكن.

إننا نتموقع في حقل يختلف عن حقل العلوم الطبيعية، وأنتم تعلمون أنه غير كافٍ تسمية حقلنا حقل العلوم الإنسانية. فكيف يمكننا التمييز بين الحقلين؟ وإلى أي مدى يمكننا الاقتراب من مثاليات العلوم الطبيعية، وبالخصوص الفيزياء العصرية؟ فإلى أي حد لا يسعنا إلا أن نميّز حقلنا من حقل هذه الأخيرة؟ إنه إذاً من غير الممكن أن نرسم الحدود الملائمة إلا من خلال هذه التعريفات التي نعطيها للدال.

ففي الفيزياء، لقد تم فرض قانون يتطلّب الإنطلاق من فكرة أن لا أحد من الباحثين في هذا المجال يقوم في قياساته بالإعتماد على الدال من أجل التدليل. وهذا ما يفرق بين الفيزياء العصرية وبين الفيزياء الباطنية أو الصوفية، وحتى تلك الفيزياء القديمة التي لم تكن باطنية بتاتاً وإنما لم تخضع قطعاً لهذه الضرورة. أما بالنسبة لمعاصرنا فإنهم أصبحوا يخضعون لقانون أساسي، مطلوب في كل مقولة من باب العلوم الطبيعية، ويقضي بالآ يتجرّأ أحد على استعمال الدال.

لكن هذا الدال، رغم ذلك، لا يفتأ يوجد في الطبيعة. فإن لم يكن الدال هو ما نبحث عنه فيها، فإننا لن نحصل على شيء بتاتاً. مع ذلك، فإن استخلاص أي قانون طبيعي، يتلخص في تركيب صيغة منعدمة الدلالة. وبأقل ما تدل هذه الصيغة على شيء بقدر ما نكون مبتهجين أكثر. لهذا نجدنا فرحين جداً باكتمال الفيزياء الأينشتانية. أما إن ظننتم أن صيغ آينشتاين المقتضبة والتي تربط مثلاً بين كتلة القصور الذاتي من جهة، وبين عنصر ثابت وبعض العوارض من جهة أخرى تتضمن دلالة ما، فإنكم تكونوا مخطئين، ذلك لأنها عبارة عن دال صرف. ولهذا السبب، وامتناناً لفضل آينشتاين علينا، نكون قد تمكننا من وضع العالم كله تحت قبضة يدينا.

إن القول بأن الدال يدل على شيء وبأن هناك شخصاً ما يستعمل الدال للدلالة على شيء، هو ما يسمى: *Signatura rerum*. وهكذا عنون جاكوب بيهمي أحد كتبه. إنه يعني أن الإله ها هنا، كي يحدثنا بلسانه عبر الظواهر الطبيعية.

ومع ذلك لا يجب الظن بأن فيزياءنا تقتضي تقويض كل دلالة. ففي النهاية قد نحصل على إحداها لكن من دون أحد كي يدل عليها. إن تواجد نسق دلالي بداخل الفيزياء، لكفيل لوحده أن يفرز ولو هذه الدلالة التي تفيد في الآخر بأن هنالك واقعاً. إن الفيزياء تتضمن تضافراً أدنى للدالين التاليين: الواحد والكل، وهو ما يعني أن كل الأشياء واحدة وأن الواحد هو كل الأشياء.

ثم إنكم تخطئون إذا ما ظننتم بأن دوال العلم هذه، مهما بلغ اقتضاها، هي عبارة عن معطيات أولية يمكن لأي استقصاء أمبريقي أن يستنبطها. فليس بإمكان أية نظرية أمبريقية أن تفسر ولا حتى وجود الأعداد الصحيحة الأولى. ومهما بذل السيد يونج Jung من جهد كي يقنعنا بالعكس، فإن التاريخ والإثنوغرافيا يبينان لنا، في مرحلة ما من استعمال الدال، بأن الوصول إلى عدد 5 على سبيل المثال، هو من قبيل الاكتشافات العظمى. فمن بين قبائل الأورينوك، يمكن أن نفرّق بين قبيلة تعلّمت كيف تدلّ على عدد 4 لا أكثر، وبين تلك التي فتح أمامها عدد 5 إمكانيات مدهشة، كلها متناسقة مع مجموع النظام الدلالي الذي تنصوي بداخله.

وليس هذا من قبيل المزاح، بل يجب الأخذ به حرفياً. فعندما دخل عدد 3 إلى إحدى القبائل الأمازونية فإنه فعل فيها فعل الصاعقة، لم يفت انتباه بعض الملاحظين الذي هم على بينة بما يقولون. زد على ذلك أن القول بسلاسل الأعداد الصحيحة ليس بالإمكان إدراكه بسهولة. ثم إنه إذا ما تم تجاوز عدد معين من هذه السلاسل، فإن الأشياء تختلط

ولا نرى بعد ذلك إلا الفوضى والكثرة، وهو ما يمكن تصوّره فعلاً وتُثبته حتى التجربة. وهذه الأخيرة تبيّن أيضًا أن العدد 1 لا يحوز على قوته الفائقة إلا بالتراجع في العدد، ولا يمكننا من خلاله وضع إصبعنا على البداية في اكتسابنا للدال انطلاقًا من موقعه الترتيبي.

إن هذه الاعتبارات يبدو وكأنها تناقض الملاحظات التي قدمتها لكم والتي مفادها أن كل منظومة لغوية تشمل وتغطي كامل المدلولات الممكنة. فهذا التناقض غير وارد هنا لأن ما أقوله لا يعني بأن كل منظومة لغوية تُنضب كل إمكانيات الدال. فهذا شيء مختلف تمامًا. والدليل على ذلك هو أن لسان قبيلة أسترالية مثلًا بإمكانه التعبير عن عددٍ ما، بواسطة شكل هلال.

قد تبدو لكم هذه الملاحظات وكأنها من دون صلة بالموضوع، إلا أن إعادة استحضارها من جديد مع بداية كلامنا لهذه السنة، ضروري رغم ذلك. فنقطة انطلاقنا وهي النقطة التي نرجع إليها دومًا، لأننا سنجدنا دومًا في نقطة البداية - تكمن في كون أن كل دال حقيقي هو، في حدّ ذاته، دال لا يدل على شيء.

## 2

والخبرة تثبت بأن الدال بقدر ما لا يدل على شيء، بقدر ما يكتسب قوة وصمودًا. وكم ينزلق في متاهات أولئك الذين يتضحكون مما يمكن تسميته سطوة الكلمات، ميرزين - وهو شيء ليس بالعسير التناقض الذي قد نقع فيه عند استعمال هذا المفهوم أو ذاك، وكذلك أولئك الذين يسخرون من النزعة الإسمية، كما يقال، في هذه الفلسفة أو تلك.

إنه من اليسير فعلاً انتقاد ما قد يكون لمفهوم ما، كمفهوم المجتمع مثلًا، من اعتبارية وقلة دقة. فلقد تمّ ابتكار هذا المفهوم في زمن ليس بالبعيد. ويمكن أن نتسلّى بعض الشيء من خلال توقّنا على النفق المسدود الذي أذى إليه فعلاً مفهوم المجتمع بكونه المسؤول عما حدث للفرد نظرًا لمطلبه الذي تمت ترجمته في النهاية إلى هذه التكوينات الاشتراكية. ففي بزوغ مفهوم «مجتمع» ولا أقول «مدينة»، هناك فعلاً اعتبارية جذرية. تفكروا ما جاء على لسان صاحبنا سيسيرون في كتابه السالف الذكر، بأن الأمة كمفهوم ليس، إن صح التعبير، إلا ملكة الساكنة، لأن همها هو التحكم في مجال الموالييد. وفي الحقيقة، فإن فكرة الأمة كما نعرفها الآن لم تكن حتى في أفق الفكر القديم.

إن هذه الأمور ليست بالسهلة. ومن الجائز استخلاص أنه يمكن وضع مفهوم المجتمع محل شكٍّ وارتياب. إلا أنه بقدر ما نرتاب من هذا المفهوم بقدر ما يكون بالفعل مفهومًا حقيقيًا. ولهذا السبب أيضًا فإنه دخل في واقعنا الاجتماعي على شاكلة سكة المحراث.

فعندما نتحدث عما هو ذاتي، وحتى عندما نضعه موضع تساؤل، يفضي الهم العالق بالذهن دومًا إلى أن الذاتي هو عكس الموضوعي وبأنه متواجد في جهة من يتكلم. وبهذا يكون من قبيل السراب، إما مشوِّها وإما مغلِّها لما هو موضوعي. أما السمة التي تم حتى الآن تحاشيها، مع الأسف، في فهم النظرية الفرويدية، تكمن في أن ما هو ذاتي لا يكمن بجانب من يتكلم، وإنما هو من قبيل ما نصطدم به على مستوى الواقعي.

ومن دون شك، فإن الواقعي الذي يتعلَّق به الأمر هنا ليس بالمعنى الذي نقسمه عادة، متضمنًا للموضوعية، وهو خلط يحدث باستمرار في الكتابات التحليلية. إن الذاتي يتمظهر في الواقعي بكونه يفترض بأن الفرد قبالتنا قادر على استعمال وتداول الدال، وذلك ليس للدلالة على شيء ما وإنما تحديدًا للخداع بصدده ما يرجى الإدلال به. إنه استعمال الدال، من حيث هو مختلف عن الدلالة، في تمثيل دال مخادع. إن هذا لأساسي بكل معنى الكلمة إلى درجة أنه يشكّل السُّلم الأول للفيزياء المعاصرة. إن النقاش الديكارتي حول مسألة الإله المخادع هو الخطوة التي ما كان بالإمكان تفاديها في تأسيس الفيزياء المتعارف عليها اليوم.

فالذاتي بالنسبة لنا هو ما يميز مجال العلوم الذي يتمركز بداخله التحليل النفسي عن مجموع مجال الفيزياء. إن هيئة الذاتية كحضور في الواقعي هي المنطلق الأساسي الذي يجعلنا نقول شيئًا جديدًا عندما نقوم مثلًا بعزل سلسلة هذه الظواهر، ذات المظهر الطبيعي والتي نسميها إما عُصابات أو دُهانات.

فهل الذهانات مجرد ظواهر طبيعية حقًا؟ وهل تدخل حيِّز مجال تفسير طبيعي؟ إن ما أسميه «طبيعيًا» هو مجال العلم الذي ليس فيه ولا أحد يستعمل الدال للتدليل. وأرجوكم أن تحتفظوا بهذا التحديدات لأنني لا أعطيكم إياها إلا بعد أن مكنتها من الاختمار. إنني أظنها قادرة على إمدادنا بأسطع إنارة حول مسألة العلل النهائية. إن فكرة العلة النهائية منبوذة من طرف العلم في تركيبته الراهنة، إلا أنه يلجأ إليها بطريقة مقنَّعة ومستترة، بخصوص فكرة العودة إلى حالة التوازي مثلًا. وإذا ما كنا نعني بالعلّة النهائية علة تعمل باستباق، وتصبو إلى ما هو آتٍ، فإنه لا يمكن بتاتًا استئصالها من التفكير

العلمي . ويمكن القول أيضًا إنه يوجد عند أينشتاين من العلل النهائية ما يضاهاه مثيلاتها عند أرسطو . أما الفرق فهو كما يلي تحديدًا: بالنسبة للأول، لا وجود مسبقًا لأحد كي يستعمل هذا الدال للدلالة على شيء، وإن دل هذا الدال على شيء فإنما يدل فقط على أن هنالك كَوْنًا ما .

لقد قرأت لدى م. [...] <sup>(1)</sup> بأنه كان شديد الإعجاب والإنبهار أمام مادة الماء . إذ تتجلى من خلالها، في رأيه، عناية الخالق في ترتيب الأشياء وفي تحقيق متعتها . فإن لم يكن الماء، في نظره، ذلك العنصر الثقيل، الصلب ورائع السيولة في آن، فكيف يتسنى لنا رؤية المراكب وهي تتزحلق بجمال ورونق فوق أمواج البحر . لقد كتب ذلك فعلاً . أما نحن فقد نكون مخطئين إن اعتبرنا أن المؤلف كان معنوهاً . بل إنه كان مندمجاً في زمن ثقافي كان مطلوب فيه من الطبيعة أن تتكلم . وهذا ما يغيب عنا نظرًا لما أصاب متطلباتنا السببية من تطهير وتنقية لهذا المنظور . فما قد يبدو لنا الآن وكأنه مجرد سذاجة، كان طبيعيًا لدى أناس يعتبرون كل ما يظهر في طبيعة دالة كأنما وجد لكي يدل على شيء ما . إننا في الوقت الراهن نسمح لأنفسنا بالاستدراج في عملية جد غريبة تتمثل في تهربنا من مشكلات قد تطرحها بعض المجالات المتاخمة لنا والتي تتطلب إدخال مسألة استعمال الدال في حد ذاته . وهذا التهرب يدفعنا للإنسياق في استعمال مفهوم التواصل التي تحاورنا بصدهه هنا بين الفينة والأخرى . وإن أنا أدخلتُ مقالة تومكينز في هذا العدد من المجلة التي أصبحت على ألفة بها إلى حد ما، فذلك لكي أعطيكم مثالاً على الطريقة الساذجة التي يُستعمل بها مفهوم التواصل . وسترون أن من الممكن الانسياق بعيدًا في هذه المتاهة، وهو ما حدث بالفعل .

هناك حتى من يقول إنه بداخل الجسم، تعمل مختلف الإفرازات الباطنية بتبادل خطابات في ما بينها، على شكل هورمونات تأتي مثلًا لتُخبر المبيضات بأن الأمور بخير أو بأنها عسيرة شيئًا ما . فهل هذا استعمال مشروع لمفاهيم التواصل والإبلاغ؟ لماذا لا، إذا ما اقتصر الإبلاغ على ما يحدث فقط عندما نرسل شعاعًا، مرئيًا أم لا، إلى خلية كهرة -ضوئية . وقد يؤدي هذا الاعتبار إلى أبعد من ذلك . فإذا ما نظرنا إلى السماء بواسطة مكبر ولاحظنا بزوغ شيء ما في وسطه فإننا قد نعتبر ذلك ردًا منه إلينا . وهنا يأتي الإنتقاد من تلقاء نفسه لفكرة كهذه . إلا أننا إن اكتفينا بهذا فإننا نبقى على مستوى تبسيط وتسطيح الأمور بشكل قوي .

(1) هاكذا وردت الإشارة إلى اسم الكاتب في النص الأصلي بالفرنسية . (م) .

فمَنى يتعلّق الأمر حقًا بالتواصل؟ ستردون علي قائلين إن التواصل يتطلّب إجابة لا محالة. وحقًا إنه ردٌّ يمكن الأخذ به، لكن المسألة تبقى قضية دقة في التعريف. يمكننا الكلام عن عملية تواصل ابتداءً من اللحظة التي يتم فيها تسجيل إجابة ما؟ ثم ما هي الإجابة في حد ذاتها؟ فليس هناك إلا وسيلة واحدة لتحديدها: إنها عبارة عن رجوع شيء ما إلى نقطة البداية وهو ما يطابق خطاطة الفيدباك. إن رجوع أي شيء إلى المكان الذي سُجّل انطلاقه منه، يطلق عملية توازن ويشكّل هكذا ردًّا أو إجابة. فها هنا يبدأ التواصل عن طريق التوازن الذاتي.

ومع ذلك هل نحن هنا بمستوى وظيفية الدال؟ أقول لا. فبداخل آلة كهـر- حرارية تستند إلى الفيدباك، ليس هناك استعمال للدال، لماذا؟ لأن عزل الدال في حد ذاته يتطلّب أمرًا مختلفًا يتمظهر بداية على شاكلة تناقض مظهري، ككل تمييز ديكالكتيكي. إن الاستعمال المميّز للدال، لا يكمن في مضمون البلاغ ولا حتى في إطلاق رد فعل من عضو ما عندما تصله هورمونة حافزة، وإنما يتم انطلاقًا من اللحظة التي يأخذ المستقبل وصول البلاغ لديه في الاعتبار.

وهل هذا يستوجب وجود ذاتية ما؟ إذا تمعنتم في المسألة عن قرب، ستجدون أن ذلك ليس بالأكيد. فهل ما يميز الدال في حد ذاته، اعتمادًا على الشاكلة التي أحاول تحديده بها مرة إضافية، هو كونه نسقًا من العناصر المتضافرة والتي تحتل مواقعها سانكرونيًا ودياكرونيًا، بعضها مقابل البعض؟

تخيلوني ركبت البحر وأنا قبطان لمركب صغير. إنني ألمح ليلًا أشياء تتحرّك في كل صوب وبطريقة تجعلني أظن بأنها علامات تخصني، فكيف يمكنني إذاً أن أتصرّف؟ فإن لم أكن بعد كائنًا إنسانيًا، فإنني سوف أقوم بردود فعل معينة، مُنمطة كما يقال، منها ما هو حركي ومنها ما هو وظيفي، وهكذا سوف أرضى بما ينتظره اختصاصيو علم النفس انطلاقًا من توصيفاتهم. وها أنذا أكون قد فهمت. بمعنى آخر، إنني أقول لكم إنني هنا أفعل كل ما أنصحكم بتعلم عدم فعله في التحليل. أما إن كنتُ كائنًا إنسانيًا، فإنني سأقوم بتسجيل ما يلي على لوحة قيادة المركب: الساعة كذا؛ خط الطول وخط العرض كذا؛ نلاحظ كذا وكذا.

فهذا ما هو أساسي، وهكذا أضع مسؤوليتي تحت غطاء ضبط المعلومات. وهنا يبرز تمييز الدال بحيث إنني أحيط علمًا وإمامًا بالعلامات في حد ذاتها. وهكذا، بالإقرار بوصول البلاغ يصبح إذاً هو الأهم في التواصل باعتبار هذا الأخير دالًا بالأساس



وليس مدلولاً. فإن لم تقوموا بتحديد دقيق لهذا التمييز، فإنكم لا محالة مرتدون إلى مستوى المدلولية التي تعمل دومًا على تزوير البعد الأصيل والخلاق للدال بكونه يقوم بالوظيفة التي تميزه عن غيره. وبالفعل لا يصبح شيئًا ما دالًا انطلاقًا من اعتباره إما كل شيء، وإما لا شيء، وإنما لكون هذا الشيء الذي يشكّل كلاً بذاته، يتلخّص في تواجد هذه الإشارات التي لا تدل على شيء في ذاتها. فها هنا يبدأ نظام الدال بكونه يختلف عن نظام المدلولية.

فإن علّمنا التحليل النفسي شيئًا يذكر، وإن شكّل فعلًا عطاءً جديدًا، فلأنه يعتبر أن تطور الكائن الإنساني لا يمكن بأي حال من الأحوال استخلاصه مباشرة من بناء وتركيب وتداخل المدلولات، أي الغرائز. إن العالم الإنساني، هذا العالم الذي نعرفه، هذا العالم الذي نعيش فيه والذي نتجوّل بداخله والذي من دونه لا يمكننا بتاتًا أن نعرف مقصدنا خارجه، هو عالم لا يتطلب فقط وجود المدلولات وإنما أساسًا وجود نسق الدال.

فإن لم يكن الأوديب هو إدخال وتدخل الدال، فلست أدري كيف يمكن تعريفه. فدرجة تكوينه ليست أساسية في تنسيق البنية الجنسية إلا لأنه يُدخل فاعلية الدال في اكتساب الرجل أو المرأة لذاتهما. وليس لأن العقدة الأوديبية معاصرة للبعد أو للميل الليبدي هو ما يجعلنا، ولو لحظة، نفكر بأنه أساسي لعالم إنساني تم تحقيقه، لعالم له بنية الواقع الإنساني.

فكروا في الأمر لحظة إن كان هناك شيء لا يعمل فعلًا على إدخال الارتباطات والتفريقات، وإنما هي الوظيفة التناسلية. وذلك لأن ما يذهب أساسًا إلى الميوعة الأكثر غرابة، يكون الأكثر تناقضًا مع كل بنیان واقعي للعالم. لهذا فليس البعد الغريزي هو الفعال في المرحلة التي يلزم تجاوزها خلال الأوديب. بهذا الصدد وعلى العكس من ذلك، فإن العناصر المتنوعة التي تظهرها المراحل القبتناسلية هي ما يمكننا من أن ندرك بكل سهولة كيف يقوم ما هو مادي بالارتباط بما يميّز مباشرة مجال الإنسان. فالتبادلات البدنية والبرازية والقبتناسلية لكافية لبينة عالم من المواضيع، عالم للواقع الإنساني متكامل، بمعنى أنه عالم تتواجد فيه ذاتيات.

فليس هناك من تعريف علمي للذاتية إلا من إمكانية تحريك الدال ليس لأهداف مدلولية وإنما لأهداف دلالية صرفة، بمعنى أنها لا تعبر عن أية علاقة مباشرة من قبيل الشهية.

وهكذا فإن الأشياء بسيطة للغاية. لكن يلزم أيضًا لنظام الدال أن تكتسبه ذات الفرد وأن تقتحمه وتغزوه، بمعنى أن تقف بصدده في حالة انخراط يُكلف كينونتها، وهو ما يؤدي إلى تكوين ما نسميه في لساننا العلمي بالآنا الأعلى. ليس من الضروري التعمق بعيدا في أدبيات التحليل كي نتبين أن الطريقة التي تم بها استعمال هذا المفهوم تصلح جيدًا لتعريف الدال، وهو كونه لا يدل على شيء، وبهذا يكون قادرًا على إعطاء مدلولات متنوعة. إن الآنا الأعلى هو ما يطرح السؤال لمعرفة كيف يدخل ويتواجد ويترايب الدال الذي لا بد منه كي يتم تفعيل وتوظيف جسم الإنسان الذي يلزمه أن يتفاعل ليس فقط مع وسط طبيعي وإنما أيضًا مع مجال الدال.

وجدنا ها هنا في مفترق الطرق التي تركتكم به المرة السابقة حول العُصابات. فإلى ما يمكن نسبة الأعراض يا ترى؟ ليس إلا إلى ارتباط الجسم الإنساني بشيء ينسب كلفة، ومن خلاله سيحتل أي طرف من أطراف هذا الجسم محله كدال. لقد ذهب بعيدًا في هذا الموضوع في المرة السابقة، متخذًا الهستيريا كمثال. فالهستيريا هي بمثابة سؤال يتمحور حول دال يبقى مُلغزًا بخصوص مدلوليته. فمسألتنا الموت والولادة هما، بالفعل، أقصى المسائل التي ليس لها من حل بداخل الدال، وهذا ما يعطي للعُصابات قيمتها الوجودية.

لنرجع الآن إلى الذهانات. فماذا تعنيه هذه الأخيرة؟ وما هي وظيفة الصلات بين الذات والدال في الذهانات؟ لقد حاولنا الإلمام بهذه الوظيفة مرات عدة. وإن كنا دائمًا مضطرين للإقتراب من هذه المسائل بطريقة جانبية، فإن ذلك يجد تبريره في السؤال ذاته. وحتى اللحظة، نظل مقتصرين فقط على ملاحظة هذا الأمر. فهناك حاجز أو مقاومة لا تفصح لنا عن مدلوليتها إلا إذا تقدمنا بالأمر إلى مدى بعيد في تفقه عمق المسألة.

### 3

لنقرب مجددًا من المشكلة محاولين التقدم خطوة إضافية كما فعلنا كل مرة. إنكم تتذكرون الخطاطة التي توصلنا إليها. لقد أشرت إلى ضرورة وجود شيء ما، في الذهان، لم يحصل تحقيقه، في فترة معينة بداخل المجال الدلالي، فتم إغفاله. فما كان هكذا موضع إغفال، يعود تمظهره في الواقعي. وهذه الآلية تختلف عما نُطلعنا عنه خبرتنا من آليات أخرى بخصوص الارتباطات بين الخيالي والرمزي والواقعي.

ولقد حدّد فرويد بكل دقة، حتى في النص الذي يخصّ الرئيس شريبر والذي نحن بصدد دراسته، الفرق الجذري بين القناعة العاطفية والقناعة الهذائية. فالأولى تنجم عن إسقاط قصدي. كما في مثال الحسد، حيث أحسّد في شخص آخر أحاسيسي الخاصة وحيث تكون ميولي الخاصة للخيانة الزوجية مثلاً هي ما أنسبه لغيري. أما بخصوص الثانية، فلقد صدر عن فرويد هذا التعبير الذي يقول إن ما تم رفضه من الداخل يتم ظهوره في الخارج. وهو ما عبّر عنه كذلك قائلاً إن ما تم حذفه من الفكرة يظهر من جديد في الواقع. لكن ما معنى هذا تحديداً؟

في العصاب أيضاً نلاحظ هذه الحركية التي تسمّ النزوة كما نلاحظ عواقبها. لهذا نتساءل: أليس في تعبير كهذا ما لا يشفي غليلنا بعد، إذ يبقى مختلطاً ومغلوطاً، بل وفاقداً الصواب حتى؟ إلا أن كل المؤلفين، مع ذلك، اقتصروا على هذا التعبير. وعندما عرضته عليكم بهذه الشاكلة لم أكن أصبو من خلالها إلى تقديم ما يمكن اعتباره ابتكاراً. ربما أجد بينكم من يساعدني على التحقق في أعمال كاتان عن المقاطع التي حاول فيها تحديد آلية تكوين الذهان المستجدة. وسترون المتاهات التي تعتوره والتي لا يحاول الإبتعاد عنها إلا بواسطة تعابير متناقضة. وهذا يشهد أيضاً على الصعوبات المفاهيمية التي قد تعترضنا إذا ما خلطنا ولو قليلاً بين مفهوم الواقع ومفهوم الموضوعية وحتى مفهوم المدلولة.

إن اتجاهاً فينومينولوجياً بكامله - يتجاوز بكثير حقل التحليل النفسي ولم يصبح سائداً بداخل هذا الحقل إلا لأنه يسود أيضاً مجالات أخرى - يتركز على خلط بين مجال الدلالية ومجال المدلولة. فانطلاقاً من أعمال تحظى بصفتها محاولات جادة حول وظيفة الدال، انزلقت الفينومينولوجيا فغطت في مجال المدلول، وهذا هو خلطها الأساسي. إلا أنها انتقادت بداخله ككلية جُرّت إلى وسط الحلبة من دون أن يقودها ذلك، على غرار الكلية تماماً، إلى أية نتيجة علمية.

إنكم ربما على علم بالتناقض الحاصل بين «الشرح» و«الفهم». هنا يجب التوكيد أن لا وجود لبنية علمية إلا مع تواجد «الشرح». أما «الفهم» فهو الانفتاح على كل الخلوطات. فالشرح لا يتضمّن بتاتاً أية مدلولة ميكانيكية، ولا أشياء من هذا القبيل. إن طبيعة الشرح تكمن في الاعتماد على الدال كركيزة وحيدة لكل تركيبة علمية ممكنة. ففي حالة شريبر مثلاً، نقف في البداية على مرحلة اضطراب، وهي فترة مشمرة في الذهان. وهذه الفترة تكشف عن مجموعة أعراض لم يتم بعد حقيقةً، تدقيق فحواها

بواسطة التحليل، لكونها بقيت مهملة حتى الآن ولأنها فلتت وسقطت من بين أصابعنا، ولهذا بقينا لا نقربها إلا بطريقة نظرية. لكننا إذا ما ركبناها ذهنيًا فإننا نحصل تقريبًا على كل مظاهر المدلولات والآليات التي نرغب حدوثها في العصاب. فعلى هذا المستوى، ليس هناك أكثر ما يشبه إمراضية عصابية إلا إمراضية ذهانية. وعندما يُطرح التشخيص، يقال لنا إنه في الذهان يتم الوقوف على اللاشعور مندثرًا في الخارج، وبأن كل ما يتعلّق بالهيو فلقد تم مروره إلى العالم الخارجي، وبأن المدلولات المطروحة هي على درجة من الوضوح تنزع من تدخلنا التحليلي كل جدوى.

فهذا هو الموقف الكلاسيكي في التحليل الذي بقي يحتفظ بقيمة إلى حد ما. لكن لم يعد خافيًا على أحد تناقضه الظاهري، إلا أن البراهين التي يتم تقديمها لشرح ما يحدث، تشتمل كلها على طابع الإطناب أو التناقض. إنها عبارة عن بنيات فوقية لافتراضات فاقدة لكل معنى. ولكي يتم التدليل على ما نقول، يكفي النظر إلى ما أتت به الأدبيات التحليلية وهي بمثابة عرض على ذلك.

وما هي حصيلة ذلك الموقف؟ هل الوصول إلى عالم الموضوع والقبض عليه ثم استخلاصه بواسطة دلالة مرتبطة بالدوافع هو ما يخص الذهان؟ وهل مسألة بنيان العالم الخارجي هو ما مميزها؟ فهذه المسائل هي نفسها التي تُمكننا أيضًا من تحديد العصاب. ثم أيضًا، انطلاقًا من أية لحظة يُمكننا الإقرار بأن الفرد قد تجاوز الحدود وأصبح بهذي؟

لنأخذ مثال الفترة القبذهانية. لقد عاش خلالها الرئيس شريبر حالة من الحيرة، طرح أثناءها هذا السؤال الذي قلت لكم إنه في صميم كل أشكال العصاب. إنه وقع - كما أبان عن ذلك في مرحلة لاحقة - فريسة إحساسات باطنية غريبة حيث غمرته فجأة تلك الصورة التي ليست من قبيل ما يراود ذهن رجل من فصيلته والتي مفادها أن أجمل ما قد يحصل له هو أن يصبح امرأة لحظة خضوعها للجماع. إنها حقًا مرحلة اختلاط مفزع لديه. فكيف يمكن تحديد الحد الفاصل بين هذه اللحظة من الخلط وبين الفترة التي عمل فيها هذيانه على بناء فكرة أصبح فيها بالفعل امرأة ليست من فصيلة كل النساء وإنما هي المرأة الربانية، وبدقة أكبر، إنها خطيئة الإله. فهل هذا كافٍ لتحديد مرحلة الدخول في الذهان؟ بالتأكيد لا. لقد قام كاتان Katan بعرض حالة انطلق الذهان عندها في مرحلة تسبق بكثير عما حدث لدى شريبر. ولقد عاين بنفسه لحظة الانتقال من هذه اللحظة إلى مرحلة الذهان المكتمل. يتعلّق الأمر بشاب في فترة البلوغ، دقق المؤلف

الفترة القبذهانية في حالته، موضحًا أن لا شيء عنده ينم عن وصوله إلى ما يمكن تحقيق النمط الفحولي لديه. وكلما حاول الشاب استدراك تنميط تصرفه الفحولي، كلما اعتمد في ذلك توسط محاكات أحد زملائه والتعلق بصورته. فاحتذاءً بهذا الأخير، انطلق الشاب في أولى الممارسات الجنسية أثناء البلوغ، والتي تنحصر تحديدًا في عملية الاستمنا. ثم لم يلبث أن ابتعد عنها بأمر من هذا الزميل نفسه. بعد ذلك انطلق في التماهي بهذا الزميل بخصوص جملة من التمارين التي تهدف إلى اكتساب ذاته والتحكم فيها. فأخذ يتصرف وكأنه فعلاً في حضرة أب قاسٍ وهو ما كان يتسم به فعلاً سلوك هذا الزميل حياله. وكزميله، انصب اهتمامه على فتاة لم تكن غير الفتاة التي تشغل أيضًا بال هذا الزميل، ظانًا بأنه عندما يكتمل تماهيه بزميله، فإن هذه الفتاة قد تلتقي بنفسها مطبعة بين ذراعيه، كما هو حالها مع زميله.

إننا نرى هنا بجلاء آلية «كأن» التي رفعت السيدة هيلين دويتش من قيمتها كإحدى السمات المهمة في إمرضية الفصامات. إنها آلية التعويض التخيلي للأوديب المنعدم والذي كان، لو وُجد، من الممكن أن يعطيه فحولته، ليس على شكل الصورة الأبوية وإنما على شاكلة دال إسم الأب.

أما عندما ينطلق الذهان، فإن ذات المرء ستتصرف كما في سابقها، أي انطلاقًا من حيث هي جنسائية لا شعوريًا. وهكذا لا تظهر أية مدلولية جد مغايرة إبان المرحلة القبذهانية. فكل سلوك الشاب محتذيًا زميله الذي كان دليله في محاولة بنية ذاته لفترة المراهقة، يعود تمظهره من جديد في هذيانه. فانطلاقًا من أية لحظة يمكن القول إنه أصبح يهذي؟ انطلاقًا من اللحظة التي أخذ يقول فيها إن أباه يلاحقه ليقتله ويسرقه ويخصيه. إن كل المضامين المدلولية التي يتضمّنها العصاب تتواجد هنا، لكن النقطة الأساسية والتي لا يتم عادة إبرازها، تكمن في كون الهذيان يبدأ انطلاقًا من اللحظة التي تكون فيها المبادرة آتية من جانب آخر معين، وهو الآخر الأكبر. وهكذا يبدو أن الآخر يريد كذا، بل ويريد خصيصًا أن نكون على علم بما يريد. فعندما يكون هناك هذيان فإننا ندخل وشرعنا مفتوحة بالكامل في مجال البيداتية، وكل المسألة تتلخص في معرفة لماذا هذه الأخيرة هي من قبيل الهوام.

ولكن باسم الهوام الذي يكون مسيطرًا في العصاب، ولكون تفضيلنا يذهب للمدلولية بداهة، فإننا ننسى البنية التي تنظمه، ننسى بأن الأمر يتعلق بدوال، أي بدوال في حد ذاتها مستعملة من طرف الذات لأهداف دلالية بحتة لدرجة تصبح معها

المدلولية إشكالية في أغلب الأحيان. إن ما توقفنا عليه في هذه الإمراضية يفترض دومًا ما أوضحته لكم السنة الماضية حول مسألة تدخّل ذوات مختلفة في حلم فرويد حول «حفنة إيرما». تذكروا الممارسين الثلاثة الذين ناداهم فرويد بالتتابع في حلمه، حيث كان يريد أن يعرف طبيعة المرض الذي حل بحلقوم إيرما Irma. وما كان من هؤلاء الأشخاص إلا أن شرعوا في الفحص وعرض أطروحاتهم في القضية، لكنهم لم يقولوا سوى ترهات. إنهم ها هنا عبارة عن يذواتٍ يلعبون دورًا أساسيًا. إنهم أشخاص تم تواجدهم على هامش تساؤل فرويد الذي كان همه الأكبر آنذاك يتعلّق بمسألة الدفاع. ففي رسالة موجهة إلى فلييس Fliess قال فرويد بهذا الصدد: «أنا الآن في وسط معمعةٍ ما هو خارج عن إطار الطبيعة». فالدفاع هو ما يتعلّق به الأمر طبعًا لِمَا له من ارتباط أساسي بالذال، ارتباط لا يتعلّق بتغلّب المدلولية وإنما بتأليه الذال في حد ذاته. وما هذه إلا مجرد إشارة مني لكم.

فتدخّل الذوات، أليس هو بالتحديد ما يظهر لنا في الهذيان؟ إنها لِسمة جد أساسية لكل علاقة بيذاتية بحيث يمكن القول إن لا وجود للسان لا يحتوي على تركيبات نحوية جد خاصة للإشارة إلى هذه المسألة. وسأعطي مثالًا على ذلك. إنه كل الفارق الموجود بين التعبيرين: «الطبيب الجراح الذي قام بالعملية الجراحية على يد مساعده»، و«الطبيب الجراح الذي كان عليه أن يقوم نفسه بالعملية، فترك لمساعدته القيام بها». إنكم لا بد مدركين أن هذين التعبيرين، وإن كانا يصلان إلى نفس النتيجة، فإنهما يعبران عن أمرين مختلفين تمامًا. وهذا ما يتعلّق به الأمر دومًا في الهذيان إذ يتم الدفع بالذهاني إلى فعل شيء ما. هنا يكمن المشكل وهو أكثر عمقًا مما إذا قلنا فقط إن الهوى حاضر بكل قوة ويتم تمظهره من جديد في الواقع.

ففي عمق الذهان يتعلّق الأمر بطريق مسدود، بحيرة عميقة تخصّ الذال. وكل شيء يمر وكأن ذات المرء تُردّ بمحاولة إرجاع أو تعويض. إن النوبة الذهانية تنهيج أساسًا ومن دون شك انطلاقًا من سؤال معين: «ماذا...؟». أنا أفترض أن ذات الفرد ترد على غياب الذال بالتشديد على ذال آخر يكون، في حد ذاته، مُلغزًا. وبما أن الآخر الأكبر بصفته حاملًا للذال، يصبح مقصيًا، فإنه يتم التوكيد عليه من جديد ليحل مكانًا بينه وبين ذات الفرد، وهذه المرة على مستوى الآخر الأصغر، على مستوى الخيالي. فها هنا تحصل كل الظواهر البيذاتية التي تشكّل ما هو ظاهر في الإمراضية الذهانية. إنها تحصل بمستوى الذات الأخرى، التي في الذهان تكون لها المبادرة، كما هو حال

الأستاذ فليشسيغ بالنسبة لشريبر، وكذلك الإله ذو القدرة البالغة في الإغواء لدرجة قد يدفع من جراء ما يُحدث من جاذبية لدى شريبر، إلى الإخلال بنظام عالمه المتوازن. وكما أن الصيغة التي ظهرت مكتوبة بأحرف كبيرة في ختام حلم «حقنة إيرما»، قد برزت لتُظهر الحل الذي تصبو إليه رغبة فرويد في آخر المطاف، إذ ليس هناك ما هو أهم من صيغة مكتوبة في علم الكيمياء العضوية، كذلك فإن ما نتوقف عنده أثناء الهديان، ومن خلال الطنين المتواصل والتعاليق المسترسلة في رأس المريض، هو ما يدلنا إلى أن ما يتعلّق به الأمر يدور حصراً على قضية الدال.

11 أبريل / نيسان 1956

## بخصوص دَوالٍ أولية ونقصان واحد منها

- ملتقى طرق
- دوالٌ مركزية
- دال جديد في الواقعي
- الاقتراب من الثقب
- التعويض بالتماهي

إن التفرقة التي أركز عليها هذه السنة بين الدال والمدلول، تبدو مبررة إلى درجة عالية عن طريق الإهتمام بالذهانات. وهذا ما سأجعلكم تلمسونه اليوم.

فعمّ نبحت، نحن المحللون، عندما نتوقف على اختلال عقلي قد يكون ظاهرًا أم خفيًا، قد يكون مقننًا أم يتجلى من خلال الأعراض والسلوكات؟ إننا نبحت دومًا عن المدلولات، وهذا ما يميزنا. فلقد يتم وضع كامل الثقة في المحلل النفسي كونه لا يجتر إلى تجاهل المدلولات الحقيقية. فعندما يتبين المحلل القيمة التي قد يأخذها موضوع ما لدى الفرد، فإنه يوضعها دائمًا على مستوى مدلولة، على مستوى مدلولة يعتبر أن ذات الفرد عالقة بها. فها هنا أريد أن أوقفكم بعض الوقت لأن هنالك مفترق طرق.

إن الإبتغاء أو الرغبة أو الإشتهاء الذي يقحم ذات الفرد في مدلولة ما، يؤدي إلى البحث في مجال العلاقات الغريزية، عن نموذج أو عن قالب تتجلى فيه الذات تزامنًا مع الموضوع. ولهذا الغرض تمت بناية نظرية الغرائز التي يمكن اعتبارها الركائز التي يقوم



عليها الإكشاف التحليلي. إن ها هنا عالمًا، بل إن أمكن القول، هناك متاهات علائقية، تتضمن تفرعات وتواصلات وتراجعات قد نكتفي بها ونرضى، إلا أننا هكذا قد نتيه بداخلها في آخر المطاف. وهذا ما يلاحظ من خلال معالجتنا اليومية لهذه المدلولات. لناخذ على سبيل المثال التعلق الجنسمثلي الذي يمثل عنصرًا أساسيًا من الدراما الأوديبية. يتم الإدعاء بأن العلاقة الجنسمثلية تميل إلى البروز من خلال الأوديب المعكوس. وفي إطار العصاب يتم الإدعاء عادة بأن الفرد يقوم بمقاومة هذا التعلق الذي يتجلى إلى حد ما في سلوكاته والذي يصبو دومًا إلى البروز. فيتم الحديث عن الدفاع مع ما يتسم به من أشكال متنوعة. ويتم البحث لهذا الدفاع عن سبب، مع تحديد هذا السبب بكونه يكمن في خشية الخصاء. وهكذا نرى أن منبع التفسيرات لا ينبض. فإن لم يحل تفسير ما، يتم استبداله بتفسير مختلف، وهكذا دواليك.

وإن وقع الاختيار على هذا التفسير أو ذاك، ليس من الممكن القول، كما تبين ذلك أبسط مراجعة لأدبيات التحليل النفسي، أنه يتم هكذا تجنب البحث في مسألة اتساق وانسجام ما يتعلق به الأمر؟

لكن لماذا نسلم نحن بأن التوجه الجنسمثلي للإستثمار الليبيدي يتضمن مباشرة اتساقًا سببًا لدى ذات الفرد؟ وما يجعل الانجذاب الأسر للذات بالصورة الجنسمثلية اللاشعورية يفضي إلى فقدانها للفضيب؟ وما نوع السببية التي يتطلبها ما نسميه السيرورة الأولية؟ وإلى أي مدى يمكننا التسليم بعلاقة سببية على مستوى هذه السيرورة؟ وما هي صيغ السببية التي تقف الذات عندها من خلال انجذاب تخيلي آيسر؟ فهل يكفي أن نلاحظ نحن هذه العلاقة التخيلية كي يتم اعتبارها أنها معطاة لدى الذات، في حين أننا لا نلاحظها إلا من خارج هذه الذات؟ أنا لا أقول إننا مخطئون إذا ما اعتبرنا أن رهاب الخصاء وكل ما يترتب عنه، يعمل عمله تلقائيًا لدى ذكر تم شده في الإنجذاب الأسر والمُخمل الذي يطبع العلاقة الجنسمثلية. أنا أقول إننا لا نطرح السؤال أبدًا. وهذا السؤال، إذا ما طرح، فإنه يلقى طبعًا، أجوبة تختلف باختلاف الحالات. لكن الإتساق السببي يتبلور هنا انطلاقًا من الاقتصار عمدًا على استجلاء المظاهر التخيلية بمستوى الواقع. فحيث يتعلق الأمر بمبدأ اللذة، وبالرجوع إلى التوازن، وبالحاح الرغبة، نجدنا نساق وبكل بساطة إلى اعتماد مبدأ الواقع أو ما شابه.

وهذا ما يسمح لنا بالرجوع إلى فكرتنا عن مفترق الطرق. فكما أسلفنا، يتم اعتبار علاقة الرغبة، ولأول وهلة، على أنها تخيلية بالأساس. وانطلاقًا من هنا فإننا أصبحنا

نناق في متاهات جداول الغرائز وفي تقابلاتها وفي مخرجات بعضها في البعض الآخر. لتوقف قليلاً ونساءل في ما إذا كانت القوانين الطبيعية هي وحدها التي تجعل بعض من المدلولات الغرائزية ذات أهمية للذات الإنسانية. وما هو النصيب الذي يرجع للدال في هذا المجال؟

وفي الواقع، فإن الدال، بما يلعبه من دور وما يتميز به من إصرار، يتدخل في كل اهتمامات الكائن الإنساني، وحتى أقصى درجات العمق والبدائية والأولية التي قد نفترضها لهذه الاهتمامات. ولقد حاولت طيلة أيام ودروسٍ أن أجعلكم تلمحون ما يمكننا تسميته موقتا باستقلالية الدال، بمعنى أن هناك قوانين تميزه لوحده. إلا أنه من الصعوبة بمكان عزل وتحديد هذه القوانين لأننا نُفعل دومًا هذا الدال بداخل دلالات. وهذا ما يضيفي كل القيمة للاعتبار الألسني للمسألة. إذ إنه من المستحيل دراسة كيف يتم تفعيل هذه الظاهرة المسماة لغة، والتي هي أعظم ركيزة في العلاقات الإنسانية، إن لم ننتقل من التفريق بين الدال والمدلول. إن للدال قوانينه الخاصة، بصفته مستقلاً عن المدلول. والخطوة التي أطلب منكم القيام بها في هذا السيمينار تتلخص في اقتفاء خطواتي عندما أقول لكم إن كنه الاكتشاف التحليلي لا يكمن فقط في التوقف على المدلولات وإنما يكمن في تعمق قراءتها أكثر وأبعد مما تم فعله حتى الآن، أي بالوصول إلى الدال. إن تناسي هذا الحدث هو ما يفسر الانزلاق في الطرق المسدودة والخلوطات والحلقات المفرغة التي تعترض البحوث التحليلية.

2

إن صلب الاكتشاف التحليلي لا يكمن في المدلولات المسماة ليبيدية أو غرائزية والمرتبطة بسلوكات مختلفة. إن لهذا وجودًا حقًا. لكن لدى الإنسان تكون المدلولات البدائية والقريبة جدًا من الحاجة والمتعلقة بالاندماج الحيواني داخل المحيط بكون هذا الأخير مغذيًا وبكونه خلابًا، تكون خاضعة في بنائها وفي تسلسلها، للقوانين الخاصة بالدال.

فإن أنا حدثتكم عن النهار والليل، فمن أجل أن أجعلكم تلمسون بأن النهار ومفهوم النهار وكلمة نهار وفكرة المجيء إلى النهار كلها تعابير لا يمكن، بكل معنى الكلمة، القبض عليها والإمساك بها في أي واقع كان. إن اختلاف النهار والليل هو اختلاف

دلالي محض، يتجاوز إلى ما لا نهاية جميع المدلولات التي ينتهي بتغليفيها، بل إنه يتجاوز كل ما هو من قبيل المدلولية. فإن أنا اتخذت النهار والليل كمثال، فذلك طبعاً لأن موضوعنا يتعلق بالرجل والمرأة. فدال رجل كدال امرأة، هما غير الموقف النشيط والموقف المشبّط، وغير الموقف العدواني والموقف المتنازل المتسامح. فالدالان هما غير السلوكين المقابلين. فخلق رجل وامرأة هناك دال خفي لا يمكن طبعاً تجسده بالمطلق، لكنه على كل يتجسد على مقربة من تواجد كلمة رجل وكلمة امرأة.

فإن كانت سجلات الكينونة هذه متواجدة في مكان ما، فهي تتواجد بالكلمات في نهاية المطاف. وليس من الضروري أن يتم التلفظ بهذه الكلمات، إذ يكفي أن تأخذ شكل علامة منقوشة على حائط. فمن الممكن أن تكون بالنسبة لمن سُمّي بالبداي، عبارة عن نقش أو حجرة، لكنها على كل حال، خارجة عن نطاق أشكال السلوكات وأنماطها. وليس هذا بجديد. فعندما نقول إن عقدة أوديب أساسية كي يجتاز الكائن الإنساني إلى بنية مؤنسة للواقع. فهذا لا يعني غير ذلك. فكل ما يجري به القول في أدبياتنا وكل المبادئ المركزية التي نتفق عليها، تتضمن ذلك. فلكي يتم تواجد الواقع، كي يتم توصل كافٍ إلى الواقع، كي يكون الإحساس بالواقع هو الدليل الحق، وكي لا يكون الواقع كما هو عليه الحال في الذهان، لا بد من اختبار عقدة أوديب. لذا فلا يمكننا الوقوف على تكوينه هذه العقدة، ولا على تشيبتها الثلاثي ولا حتى مختلف أنماطها وعواقبها ولا أزمتها النهائية المسماة اضمحلالاً والتي تُختم بتمرير ذات الفرد إلى بعد جديد، إلا بالقدر الذي تكون فيه ذات الفرد، في آن واحد، هي نفسها في ارتباطها مع الشريكين الآخرين. وهذا ما تعنيه لفظة التماهي التي تستعملونها في كل لحظة. فها هنا إذا بيذاتية ومنظومة ديالكتيكية. وهو ما لا يمكن حتى التفكير فيه، إذا ما لم يكن للمجال الذي حددناه تحت اسم الأوديب، بنية رمزية.

ولا أظن أنه بالإمكان الشك في هذا التحليل، ولا يغير في الأمر شيئاً كونه غير متقبّل بصفة عامة. ويكفي أن يثق به البعض حتى يؤدي هكذا إلى التساؤل بشأنه. إن التواجد القويم للكائن الإنساني في الواقع وتوازنه فيه يرتكز على خبرة رمزية تحديداً، أو على الأقل في أحد مستويات هذا الواقع، يرتكز على خبرة تفضي إلى اكتساب العلاقة الرمزية في حد ذاتها.

وإذا أمعنا النظر، هل نحن حقاً في حاجة إلى التحليل النفسي كي نعلم ذلك؟ ألسنا مندهشين لكون الفلاسفة منذ زمن لم يعيروا أهمية لكون الواقع الإنساني مبنياً على شاكلة دلالية لا مناص منها؟

فالنهار والليل؛ الرجل والمرأة؛ السلم والحرب؛ كلها متناقضات يمكنني أن أذكر مثيلات لها لا تنبثق من العالم الواقعي، بل هي ما يعطي لهذا العالم ركيزته ومحاوره وبنيته التي تعمل على تنظيمه وتعمل فعلاً بتحديد واقع للإنسان بإمكانه أن يتواجد فيه ويتعايش. إن فكرة الواقع بالمعنى الذي نستعملها به في التحليل، يفترض هذا النسيج وهذه العروق التي تميز الدوال. وهذا ليس بجديد. إنه متضمن على الدوام في التحليل لكن لم يتم أبداً إبرازه في حد ذاته. وربما قد لا يكون في ذلك ضرر، إلا أن الضرر قد حدث مثلاً بخصوص ما يكتب حول الذهانات.

فبخصوص الذهانات، يتم استدعاء نفس آليات الجذب والاستبعاد، ونفس آليات الصراع والدفاع المستعملة في العصابات في حين تكون النتائج مختلفة على كل من المستويين الفينومولوجي والإمراضي، إن لم نقل بأنها تتعارض تمامًا. ويتم الاكتفاء فقط بنفس محاصل المدلولة وهنا مكن الخطأ. وهذا ما يفرض علينا التوقف على تواجده بنية الدال في حد ذاتها، وأيضاً على توجدها في الذهان.

سوف آخذ بالأشياء من البداية وأقول ما قل ودل. بما أننا فرقنا بين الدال والمدلول، يجب علينا التسليم بأنه من الممكن أن الذهان لا يرجع فقط إلى ما يتمظهر على مستوى المدلولات وإلى انتشارها ومناهاتها التي قد يتيه فيها الفرد أو قد يُوسر بإحدى تشيبتها، وإنما يرجع بالأساس إلى شيء ما يتموقع بمستوى علاقات ذات الفرد بالدال. فالدال يجب اعتباره أولاً مختلفاً عن المدلولة. وما يميزه هو كونه من دون مدلولة في ذاته. انطلاقاً من هذا حاولوا تخيل ما قد يكونه تمظهر هذا الدال الخالص. وطبعاً لا يمكننا بالتحديد حتى تخيله. ومع ذلك، بما أننا نطرح أسئلة بصدد الأصول، يجب علينا محاولة الاقتراب مما يمكن تمثله كذلك.

إن كان هنالك دوال مركزية من دونها لا يمكن أن تقوم لعالم المدلولات الإنساني قائمة، فهذا ما جعلنا خبرتنا التحليلية نتحسسها في كل لحظة. ثم أليس كذلك هذا هو بالذات ما تعلمنا إياه كل الميثولوجيات؟ «التفكير السحري»! هكذا تسميه الغباوة العلمية المعاصرة كلما وجدت نفسها أمام أمر يتجاوز المخيخات المسطحة لأولئك الذين يظنون أن الشرط الأساسي كي يتم تعمقهم للمجال الثقافي هو افتراضهم أن لا شيء يقوم بإدراجهم في رغبة ما تعمل على أنستهم. - «التفكير السحري»! أيكفي هذا التعبير في نظركم للقول بحق أقوام لهم نفس ما لنا من علاقة مع مسألة الولادة بأنهم قد أولوا النهار مع الليل والأرض مع السماء على أنها هيئات تتزوج وتتأخح في إطار

عائلة يخترقها قتل وإتيان المحارم وإبعاد وتر قد يلحق بهذا أو ذاك من أفرادها؟ أنتظنون حقًا أن هؤلاء الأقوام يأخذون حرفيًا بكل ما يأتون به في هذه التأويلات؟ إن كان ذلك فإنكم تضعونهم بالمستوى العقلي لكل معاصر يأخذ بالنظرية التطورية ويعتقد أن بإمكانه تفسير كل شيء. وأظن أنه بخصوص تدني التفكير وتقلصه، فإن لنا من هذا القبيل ما يكفي لصدنا عن حسد القدامى.

وبالعكس، أليس من الجلي بأن هذه الميثولوجيات تتوخى رفع هامة الإنسان منتصبًا وسط العالم؟ أي إنها تُعرّفه بالدوال الأساسية وتُعلمه كيف يدرك تسلسلها وترابطها. ولنا هنا بحاجة لتفصي الميثولوجيا اليونانية أو المصرية، حيث سبق للسيد م. جريبول Griaule أن وضح لنا هذه المسألة في إطار الميثولوجيا الأفريقية. ففي هذه الأخيرة يتعلّق الأمر بمشيمة تنقسم إلى أربع قطع. أما القطعة الأولى التي تم انتزاعها قبل الأخريات، فتُفحم بين العناصر الأربعة الأولية، في اللاتوازي الأول وفي الجدلية اللذين من خلالهما يتم تفسير كل شيء؛ ابتداءً بكيفية اقتسام الأراضي الزراعية إلى كيفية ارتداء الملابس بالإضافة إلى تحديد معنى هذا أو ذاك من مختلف الفنون المعتمدة، إلخ. إن الأمر يتعلّق هنا بمسألة تسلسل الدوال من حيث هو أساسي وضروري لكل إنسان كي يتعرّف على ذاته. فالدوال في تسلسلها ليست مجرد إشارات خارجية كمثل أعمدة تنظيم حركة المرور، ولا هي بمثابة أنماط سلوكية وتصرفات. إن هذه الدوال في تسلسلها تمكّن الإنسان التحرك بحرية في عالم تم ضبطه وترتيبه. وربما قد يكون الإنسان المعاصر أقل حفظًا على هذا المستوى.

فمن خلال أساطيره يتمكن الإنسان البدائي من التحرك الفعّال بداخل مجال الدلالات. وبفضلها يكتسب مفاتيح لحل المواقف المستجدة والمستغربة. أما إن انكسر الرابط بينه وبين محيطه، فهناك أيضًا دوال تقوم باحتوائه والشد بيده، فتطلعه وبكل دقة، على شكل العقوبة التي يتضمّنها تهرّبه الذي أوقع ما أوقعه من اختلالات. وهكذا فإن القاعدة تفرض عليه إيقاعها المركزي. أما نحن فقد قُدر علينا أن نبقي قابعين متخوفين في دائرة التوافق. نخشى أن يصيبنا نصيبٌ من الحمق إذا ما نحن توانينا عن تكرار الخطاب العام. فهكذا أصبحت حالة الإنسان المعاصر.

لنُجسد ولو قليلًا حضور الدال هذا في الواقع. إن انبثاق دال جديد، مع ما يترتب عنه من انعكاسات قد تصل إلى أعماق التصرفات والأفكار، أو بزوغ سجلٍ بمستوى ديانة جديدة، على سبيل المثال، فهو أمر ليس من قبيل ما يمكن أن نعالجه بكل بساطة،

وهذا ما تبرهن عليه التجربة. آنذاك يحصل انعراج في المدلولات، ويحصل تغير في الإحساس العام للناس وكذلك على مستوى العلاقات المؤطرة اجتماعيًا. أضف إلى ذلك أيضًا كل تلك الظواهر المسماة بالوحية والتي من الممكن أن تتمظهر على شاكلة مشوشة إلى حد ما، مما يجعل المفاهيم التي نستعملها بصدد الذهانات غير لائقة أبدًا. وهكذا فإن انبثاق بنية جديدة داخل العلاقات التي تربط بين الدوال المركزية، قد يكون لها طابع كارثي.

لكن هذا ليس من شأننا. فليس من اللازم علينا الاهتمام بانبثاق دال جديد. وذلك لأن هذه ظاهرة لا تعترض سبيلنا أبدًا على المستوى المراسي. وبالعكس، نحن نهتم بأولئك الأفراد الذين نلمس لديهم وبكل جلاء، أن شيئًا ما قد حصل على مستوى العقدة الأوديبية، متخذًا شكل نواة غير قابلة للاختزال. وبهذا الصدد، فإن السؤال الإضافي الذي أستجديكم طرحه على أنفسكم هو كالتالي: أليس من الممكن، لدى الذوات التي يمكن استجلاؤها مباشرة كما هو حال الذهانيين، أن نأخذ في الاعتبار مخلفات النقصان الأساسي لدال ما؟

وهنا أيضًا، فإني لا آتي بشيء جديد وإنما أعبر بقدر من الوضوح عما يترتب عنه في خطابنا عندما نتحدث عن عقدة أوديب. فلا وجود لعصاب من دون أوديب. أما في الذهان فقد يتم الإقرار وببساطة بأن شيئًا ما لم يتم تفعيله، لم يتم إتمامه على مستوى الأوديب أساسًا. لقد حدث لأحد المحللين أن درس مباشرة حالة عظامي تشبه في بعض جوانبها حالة الرئيس شريبر. ونراه في نهاية المطاف يقول أشياء تشبه جدًا ما أقوله لكم، باستثناء أنه وقع في خلط واضح لأنه لم يتمكن من التعبير عما أتى به بالطريقة التي أفرحها عليكم، أي بالقول إن الذهان يكمن في ثقب وفي نقص على مستوى الدال.

قد يبدو ما أقوله غير دقيق لكنه كافٍ وإن كان من غير الممكن للتو تحديد الدال الذي يتعلّق به الأمر. وسوف نتقدّم محاولين تحديده بالتقريب، انطلاقًا من المدلولات المعنية في التقرب منه. لكن هل من الممكن الحديث عن الإقتراب من ثقب بحيث ليس هناك ما هو أخطر من الإقتراب من فراغ؟ ولماذا لا؟

3

إن هناك شكلاً من أشكال الدفاع يختلف عما ينتج عن ميل أو دلالة ممنوعة. إنه الدفاع الذي يرمي إلى عدم الإقتراب من المكان الذي ينعدم فيه الجواب عن السؤال

المطروح. بهذا المنحى نبقى عمومًا في حالة ارتياح وبالإجمال، هذه هي سمة الناس العاديين بحيث يتم تأدينا على عدم الإكثار من التساؤل. وهذا من أحد أسباب وجودنا كمحللين. إلا أننا، بكوننا محللين، نجدنا في موقع من يحاول مساعدة أولئك التعماء الذين طرحوا على أنفسهم أسئلة كثيرة. نحن متأكدون من أن العصائيين قد طرحوا على أنفسهم تساؤلات. أما بالنسبة للذهانيين، فليس ذلك مؤكد. فربما تكون الإجابة قد أتتهم قبل السؤال، وهاذا افتراض مني. وقد يكون السؤال قد طرح عليهم من تلقاء نفسه، وليس هذا بمستحيل.

وفي المعتاد، لا يمكن لفرد ما أن يطرح سؤاله إلا مع تواجد آخر يُطرح السؤال بين يديه. لقد صرح لي أحدهم مؤخرًا، أثناء عملية تحليله الشخصي، قائلاً: «ليس علي أن أطلب شيئًا ما من أحد». إنه حقًا لا اعترف مؤسف. فقلت له إنه على كل حال، إن كان له ما يطلبه، فلا بد من أن يطلبه من أحد. إنه الوجه الآخر لنفس المسألة. فإذا ما أثبتنا هذه العلاقة في عقولنا، فلن يبدو مفرطًا أن أقول إنه من الممكن أيضًا أن يكون السؤال قد طرح أولاً وليست الذات هي من طرحته. وكما أوضحته لكم خلال عروضي للحالات العرضية، فإن ما يحدث في بداية ذهان ما يكون من هذا القبيل.

لتذكروا حالة ذاك المريض الشاب الذي بدا لنا نحن بطبيعة الحال، ذي عقل شفاف. بالنظر إلى الشاكلة التي نما بها وترعرع في خضم الفوضى التي غمرت وسطه العائلي، فإنه اصطفى أحد أصدقائه الذي أصبح بالنسبة إليه بمثابة وتدٍ سدّه إلى الوجود. وفجأة حدث ما لم يكن قادرًا على تحديد كنهه. أما نحن فلقد تبين لنا بأن ذلك يرتبط بظهور ابنة شريكه ثم نضيف قائلين إنه أحس بهذا الظهور وكأنه من قبيل سيفاح القريبى، الشيء الذي دفع به إلى اعتماد آلية الدفاع.

لقد بتنا أقل دقة في تركيباتنا الفكرية منذ أن تعلمنا من فرويد أن مبدأ التناقض تنعدم فعاليته في اللاشعور وهي حقًا فكرة واعدة وذات قيمة. إلا أننا إذا ما اقتصرنا على هذا القول، فإن هذه المقولة تصبح غير ذات جدوى، وهكذا فعندما يستعصي فهم أمر ما بمعنى معين، يتم تفسيره بعكسه. ولهذا نجد أن التحليل يفسر لنا الأشياء على نحو رائع. إلا أن هذا الشخص لم يفهم إلا القليل مما فهمناه نحن. إنه يصطدم ها هنا بشيء ما، وليس في حوزته أي مفتاح لفكّه، فنراه يذهب لينغمس في فراشه لمدة ثلاثة أشهر حتى يتسنى له استعادة السيطرة على نفسه. فلقد وقع في حيرة كاملة من أمره.

إن أقل ما تمدنا به مهنتنا من رهافة الإحساس، يمكننا من وضع إصبعنا على شيء ما

يتواجد دومًا في ما يسمى بما- قبل الذهان ويتعلق الأمر بإحساس الفرد بأنه وصل إلى حافة الثقب. ويجب أخذ هذا القول حرفيًا. فالأمر لا يتعلق بمفهوم ما يحدث بحيث لا إمكان لتواجدنا هناك. فالأمر لا يتعلق بفينومينولوجيا ما قد يحدث. إن الأمر يتعلق بتصوّر، ولا أقول تخيل، ما يحدث لذات الفرد عندما يأتيها السؤال من مكان لا وجود فيه لدال، من مكان يملأه ثقب، من نقصان يتم الإحساس به في حد ذاته. أكرر وأقول إن الأمر لا يتعلق بفينومينولوجيا ظاهرة ما، إذ ليس المطلوب أن نقلد الحمقى، وهو ما نفعله عادة. أما المطلوب فهو تعقب وتحديد عواقب وضعية محددة بهذا الشكل على مستوى الذات.

إن كل المقاعد لا تتوفر على أربع قوائم. فبعضها يقوم على ثلاث. آنذاك لم يعد من الممكن أن تنقص إحداها وإلا سيحصل ما لا تحمد عقباه. ليكن في علمكم إذاً بأن نقاط الارتكاز الدلالية التي تسند عالمنا المنكمش، عالم إنسان الجموع المعاصرة المقزم والمنعزل، تضاءلت إلى عدد قليل جدًا. فمن الممكن منذ البداية ألا تتوفر المقعد على العدد المطلوب من القوائم، لكن قد يكون بإمكانه أن يبقى قائمًا حتى أجل مسمى، قد تصطدم فيه ذات الفرد، في مفترق طرق بداخل مسيرته الذاتية، بهذا النقصان الذي يوجد لديه منذ الأبد. وكما نسمي ما يحدث، فقد اكتفينا حتى الآن بلفظة «إغفال». وهو ما يؤدي إلى أكثر من صراع. لكن الأمر لا يتعلق أساسًا بمنظومة الصراعات التي تنجم بداخل العصاب عن انهيار له دلالة. أما في الذهان، فإن صلب المشكلة يكمن في الدال. وبما أن الدال لا يكون أبدًا وحيدًا، وبما أنه لا يُكون إلا منظومة متناسقة وهذه هي وظيفة الدال الدلالية فإن نقصان أحد الدوال يؤدي حتمًا بذات الفرد إلى إعادة النظر في مجموع الدوال. فهذا هنا يكمن المفتاح الأساسي لمشكلة الدخول في الذهان وفي تتابع مراحلها وفي مدلوليته.

فالتعبير التي تطرح بها عادة مسائل الذهانات تشترط ما أنا بصدد قوله لكم. لقد قال كاتان مثلًا إن الهلوسة دفاع لا يختلف عن غيره من الدفاعات وإن كان قد تنبه مع ذلك إلى أن ها هنا ظواهر جد متقاربة لكنها تختلف عن بعضها البعض. فاليقين بمدلوله لا مضمون لها، والتي يمكن بكل بساطة اعتبارها تأويلًا، تختلف فعلاً عن الهلوسة بمعناها الدقيق. إنه يفسر الاثنين بآليات مخصصة لحماية الذات وذلك بصيغة مغايرة لما هو مألوف في العصابات. ففي هذه الأخيرة، يتم اختفاء المدلوله لحين من الوقت، فتذهب لتندس في مكان مختلف، في حين يبقى الواقع راسبًا ولا يختل. فهذه



الدفاعات غير كافية في حالة الذهان بحيث إن ما يلزمه حماية الذات منه في هذه الحالة، يظهر على مستوى الواقع. وهنا تضع ذات الفرد خارجها ما بإمكانه أن يهتج بداخلها الدافع الغرائزي الذي يتعلّق الأمر بمواجهته وصدّه.

فما من شك بأن لفظة الواقع، بحسب الكيفية المستعملة بها هنا، غير كافية أبدًا. فلماذا إذا، كما يظن بعضهم، تنعدم الجراءة بالقول بأن الآلية التي يتم الإستنجاد بها تكمن في الهو بذاته، ما دمنا نعتبر بأنه هو من يمتلك القدرة على تغيير وتشويش ما يمكن تسميته بحقيقة الشيء؟

فهكذا وبحسب هذه التفسيرات، فإن ما يهم الفرد الاحتماء منه يكمن في الميول الجنسمثلية. إلا أنه ولا واحد من هؤلاء المرضى، وشريبر أقلهم في ذلك، قد قال بأنه فجأة لم يعد يرى الناس كما هم في الواقع وبأن أوجه أشباهه الذكور قد غطتها يد الأبدى. بل إنه فعلاً يراها دومًا كما هي. ومع ذلك يتم الإدعاء بكل بساطة بأنه إن كان لا يراهم، فإنما لا يراهم بما هم حقيقة بالنسبة إليه، أي بكونهم مواضيع انجذاب عشقي. فالأمر هنا لا يتعلّق إذا بما نعطيه، بنوع من الضبابية، إسم الواقع وكأن الأمر لا يختلف عن واقع الحيطان التي قد نصطدم بها. في حين أن الأمر يتعلّق بواقع دلالي، واقع لا يعرض أمامنا فقط موانع وحواجز وإنما يضع أمامنا حقيقة يتم التحقق منها وإنشاؤها في ذاتها باعتبارها موجهة للعالم نظرًا لإقحامها فيه بكائنات تحمل حقًا هذا الاسم.

فلماذا إذا لا يتم التسليم بأن الهو قادر على تعميم حقيقة الشيء؟ ويمكننا أيضًا طرح السؤال في الاتجاه المعاكس، متسائلين فيما قد يحدث لو أن حقيقة الشيء انعدمت، ولم يبق ما بإمكانه أن يمثلها في حقيقتها، أو حدث مثلًا أن انعدم سجل الأب؟

وهنا أيضًا، لا يمكن القول بكل بساطة بأن الأب يساوي المُنجب. إنما هو أيضًا من يمتلك الأم شرعًا وبسلام، مبدئيًا. إن وظيفته مركزية في تحقيق الأوديب، وتشرط توصل الابن واكتسابه - وهذه وظيفة أخرى موازية للأولى - لنمط الفحولة لديه. فماذا يحصل لو وقع عطب في وظيفة الأب المؤسسة هذه؟

لقد حصل لأب هذا الشاب أن اندرج فعلاً في وضعية علائقية جعلت الابن يتخذ قبالة وضعية أنوثية، إلا أن هذه الوضعية لم تنجم عن خشية الخصاء لديه. ولقد حدث لكل واحد منا معاينة أحد هؤلاء الأبناء الجانحين أو السيكوباتيين الذين ترعرعوا في ظل شخصية أبوية ذات طابع خارق، أو في ظل أحد عمالقة المجتمع. إن هؤلاء شخصيات مرموقين ويتمتعون بإشعاع كبير، لكن بطريقة أحادية وعلى مستوى طموح

وتسلط لا حد لهما، مع قدر من الموهبة والعبقرية. وعلى كل، ليس من الضروري أن تكون هناك عبقرية، ولا حتى جدارة أو رداة، بل يكفي أن تسيطر من جانب شخص الأب الأحادية والوحشية. فليس من باب الصدفة بتأنا أن يحصل انقلاب سيكوباتي لشخصية الابن خصوصاً في وضعية كهذه.

لنفترض أن وضعية كهذه تتضمن فعلاً بالنسبة لذات الابن عدم إمكانية تحمّل تحقيق دال الأب على المستوى الرمزي. فماذا يبقى في إمكانه إذا؟ لا يبقى تحت تصرفه إلا الصورة التي تُختزل تحتها وظيفة الأب. وهي صورة لا تنضوي في أية جدلية ثلاثية، بل إن وظيفتها كأنموذج مثالي، تعطي لذات الابن، رغمًا عن ذلك، نقطة تثبت وتمركز وتسمح له باستدراك ذاته على المستوى الخيالي.

فإذا ما كانت الصورة الخلافة والأسرة لا متناهية التأثير، وإذا ما كان شخص الأب يتمظهر فقط على مستوى القوة وليس على مستوى الاتفاق، فإن العلاقة التي تصدر المشهد هي علاقة تنافس وعدوانية وخشية، إلخ. فبما أن العلاقة تنحصر على مستوى الخيالي وعلى مستوى التنازع واللامحدودية، فإنها تركز على وظيفة الاختلاب الأسر وتفتقد دلالة الإبعاد المتبادل الذي يتضمّنه التصارع المرآوي البراق.

فالصورة هنا في حدّ ذاتها ومباشرة، تتخذ شكل الوظيفة الليبيدية من دون حاجة لوسيط، ومن دون تماهٍ بالأم ولا بأي موضوع آخر. فيتخذ الفرد آنذاك موقفًا خجولاً على شاكلة ما نلاحظه لدى السمك أو السحلية. فالعلاقة التخيلية تشكل لوحدها وعلى مستوى يفتقر لأي سمة نمطية، مم يظل للإنسان إنسانيته لأنه لا يترك مكاناً للإبعاد المتبادل الذي يمكن من تأسيس صورة الأنا على المدار الذي يقدمه نموذج آخر أكثر اكتمالاً.

فلاستلاب يكون هنا أكثر راديكالية لأنه لا يرتبط بمدلولٍ عدائي، كما هو الحال في بعض العلاقات التنافسية مع الأب، وإنما يرتبط بانقراض الدال. فهذا السلب البدائي، يجب على الفرد أن يتحمل عواقبه وأن يعمل على تعويضه، طيلة حياته، بسلسلة من التماهيات الممثلة لأشخاص يوفرون له الإحساس بما يمكنه فعله حتى يكون بمستطاعه أن يكتسب صفة الرجل.

ويمكن هكذا للوضعية أن تصمد طويلاً. فيمكن لذهانين العيش مُسندين، يتمتعون ظاهرياً بسلوكات عادية يمكن اعتبارها وكأنها سوية الفحولة. وفجأة، في ظروف غامضة لا يعلم خباياها إلا الله، يحصل انهيارهم. فما الذي فجأة يجعل المتكآت التخيلية غير

كافية لإسناد الفرد في تعويض نقصان الدال لديه؟ وكيف يعمل الدال في حد ذاته على إعادة طرح متطلباته؟ وكيف ما تم نقصانه يعاود التدخل ويلح في السؤال؟

فقبل محاولتي حل هذه المشكلات، أود أن أجعلكم تلاحظون كيف يتمظهر السؤال المطروح من جراء فقدان دال. إنه يتمظهر من خلال هُذب يتم فيها استنفار المجال الدلالي بمجموعه. ويقع اختلال كبير في الخطاب الداخلي، بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة. أما الآخر الأكبر الذي هو مقنَّع بداخلنا، فإنه ينجلي فجأة بكل وضوح، متمظهرًا في وظيفته الخاصة. وهي الوظيفة الوحيدة التي تشد ذات الفرد وتُبقِيها على مستوى الخطاب الذي يهدد بفقدانه كاملاً لدى الذات وبانقراضه. وهذا هو معنى غسق الواقع الذي يميز فترة الدخول في الذهانات. وسنحاول في المرة القادمة التقدم أكثر في تعمق هذه المسألة.

18 أبريل / نيسان 1956

## أمين سر مسلوب العقل

- القراءة
- إغتيال الأرواح
- عواقب الدال
- «الرجال الصغار»
- وظائف الأب الثلاث

أما إن كان شريبر فائق الذكاء وبامتياز، في مراقبة الظواهر التي كان عرضة لها، وفي البحث عن حقيقتها، فهذا ما يضيف على شهادته القيمة التي لا مثيل لها.  
قراءة لاكان لفقرات من المذكرات.

1

لتوقف ها هنا لحظة وجيزة. إنني بدأت بهذه القراءة كي أدلكم على ما أنوي فعله اليوم. إنني أود أن آخذكم إلى بعض المقتطفات التي اخترتها من بين الأربعمئة أو الخمسمئة صفحة من كتاب شريبر. وسنحاول الاكتفاء بدور أمين سر مسلوب العقل. ولقد جرت العادة على استعمال هذا التعبير للتدثر من ضعف المرضى العقلي. أما نحن، فلن نثابر فقط على أن نقوم بدور أمين سر مسلوب العقل، بل والأكثر من ذلك إننا سنأخذ حرفياً بما يقوله لنا هذا الأخير، وإن كان هذا ما تم تجنّبه حتى الآن داخل الأوساط الطبية. ألم يعمل أطباء العقل الكبار الذين وضعوا التصنيفات الأولى، بحيث

لم ينصتوا بما فيه الكفاية لمسلوب العقل، على تجفيف المواد الكلامية التي عرضها عليهم هذا الأخير، بحيث بدت لهم وكأنها إشكالية ومنتشبية؟

لقد عرضتُ يوم الجمعة الماضي حالة ذهاني هلاسي مُزمن. أولم يُثر انتباه من كان منكم من بين الحضور، كم هو حيٌّ ما نحصل عليه لو فقط أصغينا السمع للمريض عوض التدقيق المستमित لمعرفة ما إذا كانت الهلوسة لفظية أو حسية أو غير حسية؟ لقد كان مريضنا ذلك اليوم يُبين، في نوع من الاستنساخ التخيلي، عن أسئلة تجعلنا نتلمس كيف كانت مرتبطة منذ زمن، بمسار حياته وإن لم يكن بإمكان المريض التعبير عن ذلك بصريح العبارة. بطبيعة الحال، لا يكفي أن نصل إلى هذا الإستخلاص كي نعتقد بأننا فهمنا كل شيء، وإنما يلزمنا معرفة لماذا آلت الأمور في هذا المجال إلى ما هي عليه الآن. ولهذا الغرض، لا بد لنا من الابتداء بأخذ الأشياء من حيث توازنها، وهذا التوازن يتواجد بمستوى ظاهرة الدال والمدلول.

فهذا البعد، هو أبعد من أن يكون قد تم استنفاذه من طرف السيكلوجيا أو الميتاسيكلوجيا أو الباراسيكلوجيا والتي تعتمد كلها على الفئات الأكاديمية التقليدية التالية: هلوسة وتأويل ثم إحساس فإدراك. أما نحن فنذكر جيّدًا بأن المسألة لا تطرح البتة على هذا المستوى، بل إن تناولها من هذا الجانب، ما هو إلا انطلاقة سيئة جدًا لا تتيح أي أمل في طرح السؤال حول ماهية الهذيان بشكل جيد وحول مستوى تموضع ذات المريض مقارنة بمظاهر المعنى.

إننا لن نبخل في إسداء الكثير من النصح للنفسانيين وللأطباء باعتماد ما هو في متناول خبرة الإنسان العادي. وأقترح عليكم تمرينًا؛ لتفكروا قليلًا في ما قد تعنيه عملية القراءة. فما الذي تسمّونه قراءة؟ وما هي اللحظة التي تبلغ فيها القراءة ذروة عطائها؟ ومتى تكونون متيقنين بأنكم تقرأون بالفعل؟ ستردون علي بأنه ما من شك في ذلك، وبأنه أثناء القراءة يحصل لكم إحساس ثابت بهذه العملية. ومع ذلك سأبين لكم بأن هناك أشياء عديدة تُثبت عكس ذلك. فبخصوص حلم ما، على سبيل المثال، قد يحصل لدينا إحساس بأننا نقرأ شيئًا ما لكننا نكون غير قادرين على إثبات أن هناك تقابلًا لما نقرأه مع وجود دال ما. ثم أيضًا، إن تناول بعض المخدرات قد يؤدي كذلك إلى نفس الإحساس. ألا يعطينا هذا فكرة مفادها أنه لا يمكن أن نثق كلية بالاقتراب العاطفي من الأشياء وأنه يجب اعتماد الموضوعية التي تطبع العلاقة بين الدال والمدلول؟ آنذ سيُطرح الإشكال بحق وسيُتبعه ما يلزمه من تعقيدات.

فمن جهة، هناك مثلاً حال ذلك الذي يفتعل القراءة. لقد حصل لي، في زمن ليس بالقريب عندما كنت أزور بعض الدول التي نالت استقلالها بالكاد، أن أبصرت رجلاً، وهو قائمٌ أمرٌ أحد سادة الأطلس، يمسك رسالة توصل بها في حينه. لكنني أدركتُ للتو بأنه من غير الممكن أن يفهم من الخطاب المكتوب شيئاً لأنه كان يفتحه مقلوباً. إلا أن الرجل، وبكل جدية ورصانة، أخذ يفتعل القراءة حتى لا يفقد مهابته لدى الحضور الذي يكن له إجلالاً وطاعة. فهل كان الرجل يقرأ الخطاب حقاً أم لا؟ بلا ريب لقد كان يقرأه، بل إنه كان يقرأ ما هو أساسي، بمعنى «أن لدي قدرٌ ويُحسب لي حساب».

وفي أقصى الجهة الأخرى، يكون حالكم عندما تعتقدون أنكم تفقهون عن ظهر قلب ما يتضمنه النص الفرويدي. وهي حالة متفشية إلى أبعد الحدود. فمن بين نصوص فرويد المتداولة بكثرة في تكوينكم النفسي والطبي، منها ما يمكن القول إنكم تحفظونها عن ظهر قلب. وهذا ما يسمح بالإقرار بنسبية قيمة ما يسمى الأدبيات العلمية، في ميداننا على الأقل. ففي غالب الأحيان، يبدو وكأن ما يقود مقصد الخطاب في مجالنا، ربما لا يعدو مجرد الإكتفاء بالبقاء في حدود ما تم قوله حتى الآن. ويبدو أيضاً وكأن أبعد ما يصبو إليه هذا الخطاب هو مجرد بعث إشارة إلى متلقيه، تحاول إثبات أن المرسل، إن أمكن القول، ليس بالغبي وبأنه قادر على كتابة ما يكتبه كافة الناس.

إننا نلاحظ هنا نقصاً فادحاً في التقابل أو التطابق بين القدرات العقلية للمؤلفين والتي تتفاوت في ما بينها إلى أبعد الحدود وبين انعدام الإبداع بخصوص ما يأتون به في كتاباتهم. وهكذا فإن الأنشطة العلمية الأكثر شيوعاً تتيح لنا التوقف بجلاء على مثل هذا اللاتكافؤ. لماذا إذاً نقوم مسبقاً بالحكم على ما يتفوه به شخص نصنّفه من بين المعتهين بأنه باطل ومن دون جدوى، في حين ما أكثر ما تكون شهادته فريدة من نوعها وأكثر خصوصية، بل وأكثر ابتكاراً؟ فمهما بلغت علاقاته مع العالم الخارجي من اختلال، أفلا تحتفظ، مع ذلك، شهادته على قيمتها وأهميتها؟

وبالفعل، فنحن نلاحظ، وليس فقط بصدد حالة بقيمة حالة الرنس شريير وإنما بخصوص الأيسر من هؤلاء المرضى، بأننا إذا ما كنا على مقدرة من الإنصات، فإن الذهانات الهدائية المزمّنة تظهر ارتباطاً متميزاً لذات المريض مع مجموع النسق اللغوي بمختلف مستوياته. ولا يمكن أن يشهد على ذلك إلا المريض وحده وب نفسه. وبالفعل سيشهد على ذلك بكل ما يملكه من قوة.

فليس هناك ما يعلل كوننا قد لا نستقبل ما يقوله لنا، بحجة ما قد يطبع هذا القول من

طابع عاطفي وغير مفهوم وغير قابل للتواصل وما إلى ذلك من الافتراءات. وإنكم أعلم بكل ما تم بناؤه بصدد كل هذه الإعتبارات المسبقة والمزعومة. أما ذات المريض، فإنها تشهد بالفعل على نوع من الانعراج في علاقتها مع اللغة، وهو ما يمكن نعتة بالاستثارة الجنسية، أو باتخاذ وضعية الخنوع لديه. وبما أننا هنا لا نبحت عن أدنى قاسم مشترك قد يجمع بين النفوس، فإن طريقة المريض في الخضوع لظاهرة الخطاب بمجملها تُظهر لنا ويكل يقين، بعدًا ركيذاً لهذه المسألة. وهذا البعد ينحصر في المسافة الفارقة بين خبرة النفسية وبين وضعيته القصوى، إلى حد ما، في علاقه مع اللغة، هذه العلاقة التي يتواجد بها ليس مسلوب العقل فحسب وإنما كل ذات إنسانية.

منهجياً إذًا، نحن على حق في تقبل شهادة مسلوب العقل حول موقعه في علاقته باللغة، ويجب أن نأخذ هذه الشهادة في الإعتبار في تحليل مجمل علاقات ذات المريض باللغة. فما تركه لنا شربير عن طريق مذكراته، لذو قيمة عظمى ودائمة في هذا الإطار، ولهذا فهو عطاء لا ينسى ويستحق التأمل فعلاً.

## 2

يشير شربير بنفسه إلى أن شيئاً ما، في ذاته وفي لحظة معينة، قد تم اختلاله. إنه يشير إلى أن نوعاً من التصدّع قد وقع في مجال علاقته بالآخر. وهو ما يسميه بالغاز كبير: «اغتيال الروح». إنه تعبير يبقى في نوع من العتمة. إلا أن خبرتنا بالفئات التحليلية تجعلنا بمقدرة على تبصّر الأشياء في حقيقتها. فالأمر هنا يتعلق بشيء يرتبط أساساً بأصول الأنا، أي بما يشكل بالنسبة للمريض، القُطْع الناقص لكيانه، وبهذه الصورة التي تنعكس عليها ذاته تحت اسم الأنا.

هذه الإشكالية تندرج بين صورة الأنا، وبين الصورة التي تم الإعلاء من شأنها والاستجابة إليها مقارنة بالأولى، وهي صورة الآخر الأكبر، صورة الأب اللاشعورية التي تؤسس بداخل الذات المنظور المزدوج والمؤلف من الأنا ومثال الأنا. فعلى ما يبدو، بما أن المريض لم يكتسب الآخر الأكبر أو أنه فقدته، فإنه يصطدم بالآخر الأصغر الذي هو تخيلي بالكامل. فهو آخر مستضعف وساقط لا يمكن أن تربطه به إلا علاقات كلها حرمان. إنه آخر ينكر وجود المريض بل ويميته حرفياً إذ إن هذا الآخر هو أقصى ما يوجد في الاستيلاء التخيلي. في حين يكون التماهي الأسر مع القرين، ملازمًا لظهور ما يمكن تسميته بالخطاب الدائم والمستمر. وهو خطاب كامن وراء ما يتم تسجيله

طيلة حياة الفرد، محاكيًا ومكرّرًا كل سلوكياته. وليس من المستحيل أن نرى بروز هذا الخطاب حتى لدى الإنسان السوي.

سأعطيكم مثالًا على ذلك، من الممكن معاينته بالخبرة المعاشة، ويخص ذلك الشخص المعزول في الجزيرة الخالية. إن روبانسون كروزوييه هو بالفعل أحد مضامين الفكر المعاصر، ظهر لأول مرة، بحسب علمي، لدى بالتازارغراسيان. إنه عبارة عن إشكال سيكولوجي يمكن الاقتراب منه، على الأقل، عن طريق التجربة إن لم يكن بالخيال. وهذا الإشكال هو كالتالي: ماذا يحدث لو عاش الإنسان منفردًا ولوحده؟ وكيف سيكون الخطاب المضمّر لديه؟ وبعد مضي ستين أو ثلاث من العزلة، كيف سيصبح حال نظام التلفظ التالي: «سأذهب لبيع الحطب»؟

يمكنكم أيضًا التساؤل عما تؤول إليه التلفّظات لدى شخص عادي ضاع وتاه في أعلى قمم الجبال الشاهقة. فقد تصبح هذه الظاهرة، وبكل تأكيد، أكثر جلاءً في إطار الجبال الشاهقة، لأن هذه الأخيرة هي من الأماكن الأقل حظًا من تدخل الإنسان. إن ما قد يحدث هنا، هو الاستنفار الحساس للعالم الخارجي قبالة دلالة على أهبة الإنطلاق من كل ركن وحدث، يمكنه أن يعطينا فكرة عن هذا الجانب من خطاب نصف -مستلب، متأهب للبزوغ على الدوام. إن التواجد المستمر لهذا الخطاب يمكن اعتباره مماثلًا لما يحدث لدى مستلب العقل، وهو ما تعمل ظواهر التلفّظات لدى شريير على إبرازه أكثر. أما السؤال المطروح الآن فيكم في معرفة حول ماذا، وهو مدفوع بماذا وللدلالة على ماذا، ولماذا تبرز هذه الظاهرة لدى الهذائي بالذات؟

سأخذ فقرة أخرى من كتاب شريير، تم عزلها أيضًا بطريقة عفوية، لأن هذه القضايا تلح بإصرار لدى شريير لدرجة تجعلنا نقف في كل مكان من الكتاب على إثباتات لهذه الظواهر التي أشير إليها.

لاكان يقرأ مذكرات الرئيس شريير، ص 248-249.

نجد في ما بعد، بعض الأفكار بخصوص تباطؤ الإيقاع. وهنا يجب أن ندفع بتحليلنا إلى ما هو أبعد. فظواهر الدلالة تتطلب عدم تجزئة الدال، إذ لا نقتطع جزءًا من الدال كما يمكن اقتطاع جزء من شريط لآلة تسجيل. فإذا ما اقتطعتم شريط التسجيل، فستوقف الجملة لكن تأثيرها لا يتوقف بنفس النقطة. فالدال بذاته يتضمّن ما لا يحصى من الاحتمالات ولن يكفي أن تكونوا ممن يمتنون السماع أو فك الرموز حتى تكونوا قادرين، في بعض الحالات، على إتمام الجملة. فوحدة الدلالة تُظهر الدال بصفة دائمة



وهذا الأخير يعمل تحت قوانين معينة. فكون الأصوات في إطار الهذيان تلعب على هذه الخاصية، هو أمر لا يمكن اعتباره خاليًا من كل قيمة، ولا يمكننا إزاحة فرضية كون العامل الرئيس في هذه المسألة يرجع إلى العلاقة الأكثر راديكالية، والأكثر شمولًا بظاهرة الدال.

انطلاقًا من هنا نساءل لمعرفة سبب كون المريض يوظف بالفعل كل طاقاته النفعية في العلاقة بالدال. فالاهتمام بالمشكل على هذا المستوى لا يعني إبدال الوظيفة الخاصة بالطاقة، ولا يعني التخلي عن فكرة الليبدو. فالأمر يتعلّق فقط بمعرفة ما يعنيه في الذهان، هذا الاهتمام المركّز حول علاقة الدال.

هاكُم أيضًا فقرة قصيرة عن الصلة بين الذكاء الرباني والذكاء الإنساني. (لاكان يقرأ المذكرات).

وإن كانت تبدو على درجة عالية من التركيب، فإن المساواة بين الأعصاب والأقوال الممثلة، تتركّز على الخبرة البدائية لذات المريض. فالأعصاب هي هذا الحشو الكلامي وهذه الكلمات التكرارية، وهي كل هذا الإصرار الكلامي الذي أصبح يُكوّن العالم الذي يخص المريض. أما الموجودات التي تحيط به فقد أصبحت، بالعكس وفي الوقت نفسه، ثانوية بل وقد أصبحت لا واقعية. وهكذا فإن الموجودات ذات القيمة العالية بالنسبة إليه هي من طبيعة لغوية بالأساس. ومجموع هذه الموجودات اللفظية تتطابق لديه مع الوجود الرباني، من حيث هو الوجود الواحد الأوحده الذي هو متلازم له ومجيبه.

إن فكرة كون الذكاء الرباني يُلخص مجموع الذكاء الإنساني، يتم تقديمها من جانب المريض بواسطة عبارات دقيقة وأنيقة، ما يجعلنا نحس وكأننا أمام تشكيلة مصغرة لأحد الأنساق الفلسفية. وإذا ما طلبتُ منكم أن تذكروا من قد يكون صاحب هذا النسق من بين الفلاسفة، فإنكم وبدون عناء قد تفكرون في سبينوزا. أما السؤال الأساسي فيكم في معرفة القيمة التي تحظى بها شهادة هذا الشخص المريض. إنه يعرض علينا خبرته التي تفرض نفسها بكونها بنية الواقع بالنسبة له.

الفصل الخامس من كتابه يتعلّق خصوصًا بما يسمى اللسان المركزي والذي علمتكم، اعتمادًا على شهادة المريض نفسه، بأنه يتركب من نوع من الألمانة الرفيعة، ذات النكهة اللذيذة والتي يتخللها كثير من التعابير الأصيلة المصطادة من المتضمنات الإيتيمولوجية لهذه اللغة.

إننا نقرب. وها نحن نحس بأن المريض قد قام، ومن دون شك، بتأملات أعمق حول طبيعة بروز الكلام بدرجة لم نتوقف عليها في ما قبل. إنه يأخذ في الاعتبار كون الكلام يتموقع هنا في مستوى يختلف تمامًا عن مستوى تفعيل الأعضاء التي تقوم بتحقيقه. لتلاحظوا جيدًا أنه يُدخل الحُلم بكونه ينتمي أساسًا إلى عالم اللغة. فليس من دون جدوى الوقوف على ما قد يمثله ذلك من لا منطقية مفاجئة من طرف مسلوب عقل لا يُفترض منه تَفَقُّه الطابع الدال جدًا والذي أصبحنا نعطيه للحلم منذ فرويد. فمن المعلوم طبعًا أن شريبر لم تكن له بذلك ولا أدنى فكرة.

3

إن هامش الصفحة 55 هو عبارة عن تركيبة فينومينولوجية غنيّة جدًا بخصوص الدلالات المتداولة في وسط بورجوازي ألماني ذي تقاليد عريقة إلى حد ما، بحيث يمكّننا من معاينة تاريخ عائلة شريبر ابتداءً من القرن الثامن عشر. فلقد شارك أجداده في الحياة الثقافية لبلادهم بطريقة ممتازة. وسأرجع في ما بعد للحديث عن شخصية أب شريبر. أما بخصوص المواضيع التي ستظهر في المرحلة الأولى من الهذيان، فيبدو واضحًا للعيان بأنها ترتبط بهذا التطويق الثقافي المعقد الذي رأينا، بكل أسف، انبثاقه مع الحزب المشهور الذي رمى بأوروبا كلها في زوبعة الحرب. فهو عبارة عن تطويق من طرف السلافيين ومن طرف اليهود. وهكذا نحصل على منظر جامع للمشهد السياسي آنذاك، يقدمه هذا الرجل الذي لم يشارك في أي توجه سياسي متطرف وإنما فقط بانضمامه، خلال فترة دراسته الجامعية، للتنظيمات الطلابية التي تحدث عنها.

وسنرجع للحديث عن وجود الأرواح التي هي بمثابة سند للجمل التي تستحوذ دومًا ومن خلال تواترها المتراكم، على ذات المريض. وبمرور الوقت ستتقلص هذه الأرواح لتتحصّر في ما سماهم «الرجال الصغار»، والذين كثيرًا ما أثاروا انتباه المحللين. ولقد أفرد كاتان مقالًا كاملًا بخصوصهم، حيث أصبحوا موضع تأويلات مختلفة تتفاوت في دقتها، كأن يتم تشبيههم بالحيوانات المنوية التي أصبح المريض يرفض تبذيرها انطلاقًا من الفترة التي أخذ يرفض فيها الاستمناء. يجب القول إن ليس هناك ما يدعو لرفض تأويل من هذا القبيل، لكن حتى ما إذا سلمنا به، فهو لا يستنفد المشكلة.

المهم هو أن الأمر يتعلق بأشخاص نكوصية، تم إرجاعهم إلى بويضاتهم التناسلية

الأصلية. ويبدو أن كاتان قد تناسى أعمالاً جد قديمة تعود إلى سيلبيرير الذي كان أول من تحدث عن أحلام تظهر فيها صور معيّنة للحيوان المنوي أو للبيضة الأنثوية البدائية للبديرة. ففي هذه الفترة التي قد تبدو عتيقة، تمكن سيلبيرير مع ذلك من اعتبار أن المهم يكمن في تحديد الوظيفة التي تلعبها هذه الصور، سواء كانت هوائية أم حُلمية. وإنه لمن الغريب حقاً أن نرى في سنة 1908 أحد الباحثين يأخذ في الاعتبار ما قد تعنيه هذه الصور. فهذه الصور، في نظره، لها دلالة مُميّنة. إنها تعني الرجوع إلى نقطة الإنطلاق، بمعنى أنها بمثابة ظاهرة لغريزة الموت. ففي الحالة الراهنة، فإننا نلمس المسألة بلبابة أصبعنا إذ إن هؤلاء «الرجال الصغار» يتكاثرون في إطار غسق العالم، وهي الفترة المؤسسة حقاً لحركية الذهان لدى شريير.

وكيفما كان الحال، لا يمكننا في هذه المناسبة إلا أن نتساءل في ما إذا لم يكن يتعلّق الأمر لدى شريير بنوع من عدم تكامل تحقيق الوظيفة الأبوية. ولقد حاول كل المؤلفين بالفعل، شرح انطلاق هذيان شريير في ارتباطه بالأب. ليس لأن شريير في تلك اللحظة كان في صراع مع أبيه، ذلك أن أباه قد توفي منذ زمن، وليس أيضاً لأنه كان يعيش لحظة إخفاق في الإرتقاء للوظائف الأبوية، إذ إنه اجتاز بامتياز أعلى مراحل مهنته، بل لأنه اعتلى مقاماً سلطوياً يتطلّب منه حقاً تحمّل وضعية أبوية، تمنحه سنداً يَمكّنه من إجلال هذا المقام ومن الاحتكام إليه. ولهذا فإن هذيان الرئيس شريير يعود إلى نشوة النصر بدلاً من الشعور بالإخفاق. فهذا العامل الأخير هو ما يدور حوله التفسير الذي يقدمه مختلف المؤلفين للآلية المحدّدة لذهان شريير، بالمستوى النفسي على الأقل. أما من جهتي، فسأعطي ثلاثة أجوبة بخصوص موضوع وظيفة الأب:

عادة ما يتم اكتساب تحقيق الأوديب، ويتم إدماج واجتياف الصورة الأوديبية، مروراً بالعلاقة العدوانية، كما يقول فرويد بكل وضوح. وبتعبير آخر، فإن الإدماج الرمزي في هذه الحالة يتم عن طريق صراع خيالي.

وهناك مسلك من طبيعة مختلفة أبانت لنا الخبرة الإثنولوجية عن أهميته، إنه ظاهرة نفاس البعل، رغم كون هذه الظاهرة محدودة الانتشار جغرافياً وثقافياً. ففيها يتم التحقيق التخيلي للأوديب عن طريق التوظيف الرمزي للسلوك. أو ليس ما تمكّنا تحديده في العصاب يُمثّل بصلة إلى شيء من هذا القبيل؟ إن الحمل الهستيرى الذي عرضه هاسلير والذي يحصل نتيجة لقطعية صدمية في توازن المريض، ليس من مستوى الخيالي إنما من الرمزي حقاً.

ثم أليس هناك طريق ثالث يتجسد إلى حد ما في الهديان؟ إن هؤلاء «الرجال الصغار» عبارة عن أشكال للتخفيض والاختزال. إلا أنهم يشكّلون أيضًا تصورًا لما قد يحصل في المستقبل. إذ إن رجالًا من هذا القبيل وكذلك من هم من فصيلة شريبر وذوي عقلية شريبرية، سينتشرون في العالم. إنهم عبارة عن كائنات هوائية رفيعة يتم استساخها بعد الطوفان. فهذا هو منظور شريبر على كل حال.

وبالإجمال، ففي الشكل السوي، يَنصَبُ التركيز على التحقيق الرمزي لوظيفة الأب عن طريق الصراع التخيلي، أما في شكل العصاب أو في الشكل المضاد للعصاب، فيتم التركيز على التحقيق الخيالي للأب بواسطة استعمال رمزي للسلوك. أما هنا، فماذا نلمح إن لم تكن الوظيفة الواقعية للتناسل؟

وهذا شيء لا يهم أحدًا، لا العصائيين ولا البدائيين. فلست أقول بأن هؤلاء لا يعرفون شيئًا عن الوظيفة الواقعية التي يلعبها الأب في التناسل. أقول فقط بأن هذا أمر لا يهمهم. أما ما يهمهم فهو مسألة إنجاب الروح من طرف الأب من حيث هو رمزي أو خيالي. لكن الغريب في الأمر هو أن ما نراه في الهديان يتعلّق بوظيفة الأب الواقعية في التناسل والتي تظهر على شاكلة تخيلية، إذا ما سلمنا بالتماهي الذي يقوم به المحللون لدى شريبر بين «الرجال الصغار» والحيوانات المنوية. فهناك حركة دائرية بين الوظائف الثلاث التي تؤطر وتحدّد إشكالية وظيفة الأب.

نحن الآن نتقدّم في قراءة هذا النص ودائمًا من خلال مشروع تحديثه إلى أبعد حد على مستوى ديبالكتيك الدال والمدلول. لكم جميعًا ولكل واحد منكم أقول ما يلي: إذا ما حاولتم اقتراب مسألة الكينونة، وهو اقترابٌ مشروعٌ لا محالة، فلا تقربوها من علي ومن فوق. ففي الديالكتيك الظاهري والمركّب الذي وضحته لكم، يحتل الكلام موقع الصدارة ومركز المرجع.

25 أبريل / نيسان 1956

## الاستعارة والمجاز المرسل (١):

« حزمته لم تكن أبداً شحيحة ولا حقودة »

- حقيقة الأب
- إكتساح الدال
- بناء الجملة والاستعارة
- حُبسة فيرنيكيه

Sie lieben also den Wahn wie sich selbst das ist Geheimnis.

هذه الجملة مقتبسة من رسائل فليس Fliess حيث تتجلى بوجه خاص الخطوط العريضة للمواضيع التي سترى النور بالتتابع في أعمال فرويد.

فهل كان بإمكاننا الإحساس بنبرة فرويد لو لم نحصل على هذه الرسائل؟ أي نعم، على كل حال. إلا أن هذه الرسائل تُطلعنا على أن هذه النبرة لم تخفت أبداً وبأنها ليست إلا تعبيراً عما يوجه وينعش أبحاثه. وحتى سنة 1939 عندما كتب «موسى والتوحيد»، نحس بأن تساؤلاته الملتهبة لم تهدأ، ويأنه يسعى، وبكل عناد، جاهداً لتفسير ما يجعل الإنسان، حتى على مستوى كينونته، أسيراً لمثل هذه الأمور التي لم يكن أبداً مهياً لها. ولقد سمى فرويد ما يتعلق به الأمر: إنها مسألة الحقيقة.

ولقد عاودتُ قراءة «موسى والتوحيد» قصد إعداد التقديم الذي طُلب مني تحضيره

لأقدمه أمامكم حول شخص فرويد بعد أسبوعين. ويبدو لي أنه من الممكن الوقوف مرة إضافية في هذا الكتاب على ما أحاول أن أجعلكم تتحسّسونه، ويتعلّق بكون التحليل النفسي لا ينفصل بتأناً عن السؤال المركزي حول كيفية دخول الحقيقة في حياة الإنسان. إن بُعد الحقيقة، غامض وغير قابل للتفسير ولا شيء يُمكن من ضبط ضرورته لأن الإنسان يتعايش تمامًا مع عدم الحقيقة. سأحاول أن أبين لكم بأن ها هنا تكمن المسألة التي شغلت بال فرويد وأرهقته حتى آخر صفحات «موسى والتوحيد».

إننا نحس في هذا الكتيب وكأن فرويد يُدثر وجهه بكف يده، ثم إنه يحجم عن حركة كان قد انطلق فيها بالكاد، لكننا نراه يستمر نظرًا لتقبله الموت. إن تساؤله المتجدد حول شخص موسى، وحول خوفه المفترض، ليس له من دافع إلا محاولة الجواب عن السؤال المتعلّق بالكيفية التي يتدخل فيها بُعد الحقيقة بطريقة حية، في حياة الإنسان وفي اقتصاديته الليبيدية. ويجيب فرويد بأن ذلك يتم بواسطة الدلالة القصوى لفكرة الأب.

فالأب هو من واقع مقدس في ذاته، وأكثر روحانية من أي واقع، بحيث لا شيء في الواقع المعاش قد يشير حقًا إلى وظيفته ووجوده وسطوته. فكيف يتأتى لحقيقة الأب، هذه الحقيقة التي يسميها فرويد نفسه بالروحانية، أن يُرتقى بها إلى مكان الصدارة؟ إنه من غير الممكن التفكير في هذه المسألة إلا عن طريق تلك المأساة/الأسطورة اللاتاريخية والمنقوشة حتى العظم على أجساد الأقوام الأولى لكل تاريخ، إنها مسألة الموت، وبالتحديد إنها قضية قتل الأب. فهي فعلاً أسطورة لكنها تتضمّن سرًا مُلغزًا ولا يمكن تجاوزها في ما يخص العطاء الفرويدي وتماسكه. فها هنا وبصدد هذه المسألة شيء ما يظل محجوبًا وغير جلي للعيان.

كل عملنا خلال السنة الماضية يأتي ليصب هنا في ملتقى الروافد هذا، حيث يصعب إنكار الحدس الفرويدي الذي لا يمكن تجنّبه والذي بصده تخطى الانتقادات الإثنوغرافية. إن ما يتعلّق به الأمر هنا هو بمثابة سيرورة دراماتيكية أساسية، عن طريقها يتدخل ما يُحدث تحولًا داخليًا في حياة الكائن الإنساني؛ إنه رمز الأب.

إن طبيعة الرمز ما زالت بحاجة إلى توضيح. ولقد اقتربنا من جوهره بموضعه بنفس نقطة المنشأ لغريزة الموت. إننا نتحدث هنا عن شيء واحد ووحيد. ثم إن اهتمامنا يتوجه نحو نقطة التقاء ويدور حول السؤال التالي: ماذا يدلّ عليه الرمز أساسًا في دوره الدلالي؟ ما هي الوظيفة الأصلية والمنشأة في حياة الإنسان، لوظيفة الرمز بوصفه دالًا خالصًا؟ فهذا السؤال يرجعنا إلى دراستنا للذهانات.

إن الجملة التي كتبها على السبورة هي من طراز أسلوب فرويد. وإن أعطيتكم إياها فلنحتفظ من خلالها على نعمة هذا الأسلوب.

يتحدث فرويد في هذه الرسالة عن مختلف أشكال الدفاع. ولقد أصبحت هذه الكلمة متداولة في استعمالات المحللين لدرجة جعلتهم بالفعل لا يطرحون الأسئلة التالية: من يدافع؟ وعن ماذا يدافع؟ وضد ماذا يتم الدفاع؟ أما أنا فأقول إن الدفاع في التحليل النفسي يقوم ضد سراب، ضد العدم، ضد فراغ، وليس ضد كل ما يتقل كاهل الفرد في حياته اليومية. لكن مع ذلك يبقى هذا اللغز محجوباً عن الأنظار بواسطة ظاهرة الدفاع نفسها كلما اقتربنا من الإمساك بها. إن رسالة فرويد هذه تبرز لنا عنده، للمرة الأولى وبطريقة جد واضحة، مختلف الآليات الجارية في العصابات وفي الذهانات.

لكن في اللحظة التي اقترب فيها فرويد من الذهان، يبدو وكأن لغزاً أكثر عمقاً قد عارض تقدمه، فنجده يقول: بالنسبة للعظاميين والهدائين والذهانيين، إنهم يحبون هذاهم كما يحبون أنفسهم. ففي قوله فرويد هذه صدى، من الواجب إعطاؤه كل حمولته وكل ثقله، لما تم قوله في وصايا الإنجيل: «أحبوا قريبكم كما تحبون أنفسكم». إلا أن البحث عن معنى السر الملعز، لم يفارق أبداً اهتمام فرويد الفكري، فهو نقطة انطلاق أعماله ومنتصفها وآخرها. وأعتقد أننا إن تركنا هذا الاهتمام يتبخّر، فإننا سنفقد حتى جوهر المنهجية بعينها التي يركز عليها التحليل بالكامل. فإذا ما نحن فقدنا تتبع هذا السر الملعز، ولو لحظة، فإننا سنضيق في متاهة جديدة من متاهات السراب.

لقد كان لفرويد إحساس عميق بأن علاقة الذهاني بهذيانه، يتخللها شيء ما يتجاوز حركية المدلول والمدلولات. وتتخلل هذه العلاقة لعبة ما، تمت تسميتها في التحليل بنزوات الهو. ففي هذه العلاقة نوع من التعلق الحنون يبقى سره مغلقاً إلى حد ما أمام تفهمنا ويتجلى في تعلق وتمسك الذهاني بهذيانه وكأن هذا الهذيان هو المريض نفسه. فمن خلال هذه النبوة التي أخذت تهز آذاننا الآن، نعاود من جديد إلى اعتبار السؤال الذي طرحناه المرة الفاتنة والمتعلق بالوظيفة الإقتصادية التي تأخذه الصلة باللغة في تشكيل وتطور الذهان. ولننتقل من مُعطى كون هذه الجمل التي يقول شربير بأنه يسمعها، آتية إليه من تلك الكائنات الوسيطة في مقامها والمتنوعة في طبيعتها، والمتكونة من مدارج السماء. إنها جمل آتية إليه أيضاً من الأرواح الميتة أو الأرواح

السعيدة، ومن الأشباح، ومن تلك الأشكال المُلبسة من الكائنات الحاملة للأصوات وإن انتزعت منها وجودها.

إن الجزء المملوء من الجملة، حيث توجد الكلمات-النواة، بحسب التعبير الالسنّي، والتي تعطي للجملة معناها، لا يتم الإحساس بها من طرف شريبر على أنها هلاسية. بل بالعكس، إن الأصوات التي تأتيه من الخارج تنقطع لكي تفرض على ذات المريض أن تنطق هي نفسها بالدلالة التي تتضمنها الجملة. «الآن، أنت لحظة... إخضاعه!». فهذا الجزء الأخير هو التعبير المتضمن الذي يحظى بوزن دلالي لدى شريبر. ويقول هذا فإن مريضنا يريد أن يُعبر على أنه ليس في حالة اهتلاس. إنما يجد نفسه في مأزق؛ يجد نفسه في محل ما تبقى من فراغ بعد الجزء النحوي أو التركيبي من الجملة، هذا الجزء الأول المكون من كلمات مساعدة وتلفظية ورابطة وظرفية، والمنطوق بطريقة فجائية وكأنه آتٍ من الخارج، بمثابة جملة صادرة عن الآخر. فجملة المريض هذه، الفارغة والممتلئة في آن، هو ما سمّيته «بيذات» الهذيان Entre-je.

وهاكم جملة ثانية: «لقد نُجُوْزُما يمكن تحمله... من منظور الأرواح». إن منظور الأرواح هذا، له كامل وظيفته في كل ما يتم التلفظ به من طرف الهيئات التي تعلق قليلاً عن مرتبة الذوات الحاملة للجمل المكررة والمرتلة عن ظهر قلب، والمكوّنة من كلمات يعتبرها شريبر فارغة. فهذا المنظور يوحى، بالنسبة لشريبر، إلى أفكار وظيفية تقوم بتفسيط وتجزئ أفكاره المختلفة. فيمكن القول وكأن بداخله هذائه، نظرية نفسية، دوغماتية، تفرضها عليه الأصوات التي تناديه، شارحة له كيف هو حال أفكاره وكيف تتكوّن.

أما ما هو متضمن في هذه الجمل، وقد اتخذ شكلاً هلوسياً لكنه لا يُعطى بصوت عالٍ بداخل الهلوسة، فيتعلق خصوصاً «بالفكرة الرئيسية» للهذيان. إن المريض نفسه يعطينا من خلال ظاهرة هذائه نظرة عن جوهر هذه الفكرة. فهو يشير إلى أن ظاهرة الهلوسة، سواء كانت أولية أم لا، تفتقر للفكرة الرئيسية، كما في قوله: «نحن الأشعة، نفتقد الفكرة» بمعنى أننا نفتقد ما بإمكانه أن يدل على شيء.

إما بالنسبة لتسلسل الهذيان، إن أمكن القول، فإن ذات الهذائي تبدو لنا فاعلة ومريضة في آن واحد. لكنها تقع تحت طائلة الهذيان أكثر مما تقوم بتنظيمه. وكحصيلة نهائية، يمكن نعت هذا الهذيان، إلى حد ما، بالجنون المعقلن بحيث تستطيع بعض جوانبه بطابع منطقي، لكن من وجهة نظر ثانوية فقط. أما أن يصل الجنون إلى هذا المستوى



من التركيب والتوليف فليس أقل إشكالاً من وجوده في حد ذاته. فربما يحدث هذا التوليف منذ لحظة المنشأ التي تنطلق من عناصر قد تكون حبلية بهذه التركيبة. لكن في شكلها الأصلي، تتجلى هذه العناصر وكأنها منغلقة، بل وملغزة إلى حد بعيد.

ففي البداية حصل لدى شريبر احتضان قبذهاني لمدة بضعة شهور، وقعت فيها ذات المريض في حالة عميقة من الارتباك والخلط. إنها لحظات حدثت له فيها ظواهر غسق العالم التي تطبع بداية مرحلة هذائية. وفي منتصف شهر مارس / آذار 1894، تم إدخاله مصحة فليشسيغ. وقبل ذلك، أي منذ منتصف شهر نونبر 93 كانت قد انطلقت الظواهر الهذائية والمتعلقة بالاتصالات المنطوقة التي يعوزها إلى المراتب المختلفة لهذا العالم الهوامي، المتكوّن من طابقيين للواقع الرباني: مملكة الإله السابقة والمملكة اللاحقة، والمتكوّن أيضاً من مختلف الهيئات التي هي في طريقها لتندثر كلياً أو جزئياً بداخل هذا الواقع الرباني.

في حين تتخذ الأرواح منحى معاكساً لما يسميه شريبر «نظام الكون» وهو تعبير مركزي في بنية هذائه. فعوض أن تأخذ هذه الأرواح مساراً يؤدي إلى اندماجها مجدداً في الآخر المطلق، فإنها تسلك طريقاً معاكساً قصد التعلّق به هو، متخذة لذلك أشكالاً تتنوع مع تطور الهذيان. فمنذ المنطلق نحصل لدى شريبر، من خلال خبرته الهذائية، على تعبير صريح وواضح حول ظاهرة الاجتياف، حيث يقول إن روح فليشسيغ كانت تقتحم جسده على شاكلة خيوط تشبه خيوط شبكة العنكبوت. وكانت هذه الخيوط سميكة لدرجة يصعب عليه استيعابها ثم بعد ذلك كانت تخرج من فمه. فنحن هنا أمام بيان حي لعملية الاجتياف، والتي ستقلّ حدتها وتقلّ خشونتها لتأخذ طابعاً أكثر روحانية بداخل هذيان شريبر في ما بعد.

وفي الواقع، فإن شريبر سيصبح مندمجاً أكثر فأكثر بداخل هذا الكلام الملتبس، مكوناً معه جسداً واحداً، ومجيباً لطلباته بكل كينونته. إنه، بالحرف، يحبه كما لو كان هو ذاته. لهذا يصعب اعتبار هذه الظاهرة حواراً داخلياً، لأن العملية الدلالية لدى شريبر والتي يتم تفرغها أكثر فأكثر من كل محتوى دلالي، تدور تحديداً، وبكل ثقلها، حول الآخر وحول إمكانية وجوده وبقائه.

فما هي دلالة هذا الاكتساح من طرف الدال الذي يتم إفراغه من المدلول كلما توسع انتشاره في مجال العلاقات الليبيدية وكلما توسع استغلاله لرغبات ذات المريض؟ لقد توقفتُ فقط عند بعض من هذه النصوص التي تتكرّر والتي يصعب عرضها

بالكامل هنا. لكنّ هناك شيء أثار انتباهي بالخصوص وهو أن الجمل وإن كان لها معنى، فإننا لم ولن نحصل فيها أبداً عما يمكن اعتباره بمثابة استعارة. لكن، ما هي الاستعارة يا ترى؟

## 2

فها أنذا أجركم إلى مجال من التساؤلات لم يسبق أن تم إثارة انتباهكم بصدها. إن الاستعارة ليست من قبيل الأشياء التي يسهل الخوض فيها. ولقد حددها بوسويه Bossuet بأنها عبارة عن تشبيه مختصر. إلا أن جميعكم يعرف أن هذا التعريف غير كافٍ، وأظن أنه ولا واحد من الشعراء قد يتقبله. وعندما أقول: «ولا واحد من الشعراء» فذلك لأن تعريفاً للاستعارة من باب الأسلوب الشعري يكمن في القول إن الشعر يتدنى بالاستعارة، وأينما تغيب الاستعارة ينقرض الشعر أيضاً.

«حزمة بوز Booz لم تكن أبداً شحيحة ولا حقودة»<sup>(1)</sup>، هكذا تكلم فيكتور هيغو Victor Hugo. فهذه استعارة. فهي بالتأكيد ليست مقارنة كاملة، إذ إنها لا تقول: «كما أن الحزمة يرمى بها بسخاء بين المحتاجين، فإن فلاناً كذلك ليس ببخيل ولا بحقود». ففي هذه الاستعارة، ليس هناك مقارنة وإنما تماهٍ. ثم إنه من اللازم أن يكون بُعد الاستعارة أسهل تناوياً عندنا كمحللين، منه عند غيرنا، شريطة أن نتعرف فيه بما نسميه عادة بالتماهي. وليس هذا كل ما في الأمر، ذلك أن الاستعمال الذي نعتمده هنا لكلمة «الرمزي» يقودنا بالفعل إلى تجفيف المعنى والاكتفاء فقط بالبعد الاستعاري للرمز.

فالاستعارة تفترض أن تصبح دلالة معينة في مرتبة المعطى الذي يسطو ويتحكم في استعمال الدال، بحيث تفقد كل الترابطات المفرداتية صلاتها المسبقة. فليس هناك ما بإمكانه، ولو لحظة، من خلال استعمال معجم ما، أن يوحي لنا على أن حزمة ما، من الممكن أن تكون شحيحة، بل وأبعد من ذلك، أن تكون حقودة. إلا أنه من الواضح أن استعمال اللغة، لا يكون قابلاً للتدليل إلا انطلاقاً من اللحظة التي يمكننا القول خلالها: «حزمته لم تكن أبداً شحيحة ولا حقودة»، بمعنى أن الدلالة تقوم بانتزاع الدال من ترابطاته المفرداتية.

(1) بيت لقصيدة من أشهر قصائد الكاتب والشاعر الفرنسي الكبير، يكتور هيغو Hugo Victor (1802 - 1885) (م).

فها هنا يكمن الالتباس بين الدال والمدلول. فمن دون البنية الدلالية، بمعنى أنه إذا ما انعدمت الصلات التنبؤية، وإذا ما انعدمت المسافة الفاصلة بين ذات المرء وبين صفاته، فإنه من غير الممكن أن ننعت الحزمة لا بالشحيحة ولا بالحقودة. ونظرًا لأن هناك نحوًا، ونظامًا أوليًا للدال، تبقى ذات الفرد مفصولة عن الصفات التي تميزها وكأنها تختلف عنها. إنه من غير الممكن بتاتا أن يفلح حيوان ما في إنجاز استعارة ما، وإن كان ينعدم لدينا ما يبرر نكران تمكنه هو أيضًا من حدس ما هو كريم وما يمكن أن يلبي رغبته بكل سهولة وكثرة. إلا أنه، ولعدم تمكن الحيوان من التلفظ أو من التخاطب، الذي هو غير الدلالة وما يتخللها من جاذبية أو اشمئزاز وإنما هو ترتيب الدوال، فإن الاستعارة تنعدم كلية من علم نفس الحيوان المعتمدة على مفاهيم الانجذاب والشهية والحاجة.

هذه المرحلة من الترميز التي تعبر عن نفسها من خلال الاستعارة تفترض بصفة المماثلة التي تتمظهر فقط عبر المقام أو الموقع في الجملة. فبسبب كون الحزمة هي في محل إسم لنعتي شحيحة وحقودة، يجعلها قابلة للتماهي ببوز Booz نظرًا لكونه غير شحيح ونظرًا لكرمه. فبسبب تماثل الموقع تكون الحزمة، وبالحرف، هي بوز نفسه. إن بُعد التماثل هذا هو بالتأكيد ما يسلب الألباب بخصوص الاستعمال الدلالي للغة، والذي يطغى كلية على الاقتراب من عملية الترميز لدرجة تخفي عن أعيننا البعد الآخر، وهو البعد النحوي. في حين تكفي الإشارة إلى أن هذه الجملة قد تفقد كل شكل من أشكال المعنى إذا ما نحن قمنا بخلط ترتيب الكلمات. فهذا هو ما ننسأه عندما نتحدث عن عملية الترميز؛ إنه البعد المرتبط بوجود الدال، وبنظام الدال.

### 3

وانطلاقًا من هنا، لم يفتأ أن حضر إلى أذهان بعض اللغويين، وأخص بالذكر منهم أحد أصدقائي، رومان جاكوبسون، بأنه من الواجب إعادة النظر في ترتيب بعض الاضطرابات المسماة حَبْسة، على ضوء التضاد بين أمرين: من ناحية، صلات المماثلة أو الإبدال أو الاختيار وكذلك صلات الانتقاء أو المنافسة، وبالإجمال، كل ما هو من قبيل المرادف، ومن ناحية أخرى، صلات المجاورة والاصطفاف والترابط الدلالي والتنسيق النحوي. هكذا ومن خلال هذا المنحى فإن التقسيم الكلاسيكي بين الحبسة الحسية والحبسة الحركية والذي لقي انتقادًا منذ زمن، قد وجد تناسقًا لا غبار عليه.

كلكم تعرفون حبسة فرنكيه. فالمصائب بهذا المرض يتلفظ بسلسلة من الجمل ذات طابع نحوي متطور للغاية. إنه يقول مثلاً: «أي نعم، أنا فهمت، في الأمس، عندما كنت هناك، لقد قال سابقاً، وأردت، قلت له، ليس كذلك، الوقت، لا ليس بالضبط، ليس تلك...». وهكذا فإن المريض يُظهر تحكماً كاملاً بخصوص ترابط وتنظيم وترتيب وبنية الجملة، إلا أنه يبقى دائماً بجانب ما يريد قوله. فلا يمكنكم الشك ولو لحظة في حضور ما يريد قوله، إلا أنه لا يتوصل إلى إعطاء ما هو متوخى من الجملة، تجسّداً لفظياً. فنراه يرتب حوله شرحاً كاملاً من التركيبات النحوية بمستوى عالٍ من التنظيم كافيّاً لإبعاد شبهة فقدان ارتباط اللغة. إلا أنكم إذا ما طلبتم منه تعريفاً أو تعبيراً موازياً، من دون البحث عن إيصاله إلى مستوى استعارة، بمعنى أنكم إذا ما جابهتموه بما يسمى في منطق استعمال اللغة، بالميتالغة، أي لغة اللغة، فإنه لن يكون قادراً على ذلك بالمرّة. فالأمر لا يتعلّق هنا بالقيام بأدنى مقارنة بين هذا النوع من الاضطراب وبين ما يحدث لدى ذهانيينا. لكن عندما يسمع شريبر عبارة Factum est ثم تتوقف الجملة، فهذا يعني لا محالة بأن هناك ظاهرة معينة تظهر على مستوى علاقة التجاور أو التماس. فعلاقات التماس تسطو تبعاً لانعدام أو لاضمحلال وظيفه التوازي الدلالية بواسطة التماثل.

فلا يمكننا البتة عدم الأخذ في الاعتبار بهذا التشابه المثير للانتباه في تمييزنا نحن كذلك بين ما هو من قبيل التماثل وما هو من قبيل التجاور والتماس بخصوص ما يحدث لدى الشخص الهذائي الهلاسي. ولن نتمكّن من إبراز تحكّم عملية التجاور في الظاهر الهلاسية إلا ما دققنا النظر في تأثير الكلام المقطوع بصفته كلاماً منظوقاً ومستمرّاً ليبيدياً. وفي هذه الحالة، فإن ما يُفرض على ذات المريض فهو الجانب النحوي من الجملة، ذلك الجانب الذي لا يستمد وجوده إلا من طبيعته الدلالية وبتركيبته التلفظية. إنه الجانب الذي يصبح ظاهرة مفروضة على المريض ومُلزمة له في الواقع الخارجي. فالمصائب بالحبسة الذي تحدث عنه لا يمكنه أن يصل إلى مبنى الكلام لديه مما يجعل خطابه فارغاً مظهرياً. والغريب في الأمر هو أن هذا الشكل من الخطاب، حتى لدى ذوي الخبرة كاختصاصيي الأعصاب مثلاً، يثير دوماً ردة فعل يتخللها نوع من الضحك المرتبك. فهذا هو ذا شخص يسبح في بحر من كلام فارغ لكنه كلام مترابط منطقياً أيما ترابط، إلا أنه غير قادر بتاتاً على الوصول إلى كنه ما يريد إيصاله. وهكذا فإن اختلال عملية التجاور التي تحتل مكان الصدارة في الظاهرة الهذائية، والذي يتنظم حول الهذيان بكامله، ليس بعيد الشبه بذلك.

لقد جرت العادة على أن نضع المدلول دائماً موضع الصدارة في تحاليلنا، لأنه الأكثر إغواءً بالفعل ولأنه يبدو لأول وهلة وكأنه هو فقط ما يشكل البعد المميز للاستتباب الرمزي في التحليل النفسي. إلا أن تجاهلنا بتوسط الدور المركزي للدال وتناسينا بأن الدال هو في الواقع العنصر-الهادي، فإننا ليس فقط نوقع إخلالاً في الفهم الأولي للظواهر العصابية، وحتى في تأويل الأحلام، وإنما أيضاً نصبح غير قادرين تماماً على فهم ما يحدث في الذهانات.

أما إن كان جانب متأخر من التنقيب التحليلي، وهو الجانب الذي يتعلّق بالتماهي وبالترميز، يتموضع من جهة الاستعارة، فلا يجب علينا نسيان الجانب الآخر والمتعلّق بالترابط والتجاور مع ما يبرز خلاله من إنشاء وبناء بخصوص مسألة السببية. فالشكل البلاغي الذي يتعارض مع الاستعارة له اسمه الخاص، إنه يسمى كناية ويخص شيئاً ما تلزم تسميته، إذ أننا هنا بمستوى الاسم فعلاً. فالمجاز يعمل إذًا على تسمية شيء بشيء آخر يكون إما كلياً محيطاً به أو جزءاً منه أو مترابطاً معه.

فإذا ما استعملتم تقنية التدايعات اللفظية كما تُستعمل عادة داخل المختبرات، وعرضتم على شخص ما كلمة «كوخ» مثلاً، فإن له أكثر من طريقة للإجابة عليكم. فبعض من إجاباته قد تكون من باب التجاور، فيرد مثلاً «أحرقوه». ويمكن أيضاً أن يرد عليكم: «بيت حقير» أو «قُمرَة». فهذا هنا ما يوازي التشبيه، وبخطوة إضافية قد تقترب من الاستعارة أكثر، إذا ما قال «جُحر» مثلاً. لكنّ هناك مستوى آخر، إذ إن الأمر يختلف كثيراً إذا ما قال «قش»، ذلك لأن جزءاً من «كوخ» هو ما يسمح بتعيينه في كليته. ويمكنه أيضاً الحديث عن قرية مكونة من ثلاثة «أكواخ»، للتعبير عن ثلاثة منازل. وهنا يتعلّق الأمر بالتلميح. ويمكن للشخص أن يقول «أوساخ» أو «فقر». وها هنا لا نبقي في مجال الاستعارة وإنما ندخل مجال المجاز.

إن تعارض الاستعارة مع المجاز مسألة مركزية، لأن ما وضعه فريد مبدئياً في مقام الصدارة بين آليات العصاب وكذلك بين آليات الظواهر الهامشية للحياة اليومية ومثيلاتها في الحلم، ليس بُعد الاستعارة ولا بُعد التماهي وإنما نقيض ذلك. وبصفة عامة، ما يسميه فرويد عملية التكثيف، فهو ما يسمى في علم البلاغة الاستعارة. أما ما يسمى بالإزاحة فهو المجاز. إن التركيب والوجود النحوي لكامل الجهاز الدلالي، ضروريان ومحددان بالنسبة للظواهر التي تتمظهر في العصاب، لأن الدال هو الوسيلة التي يُعبر من خلالها المدلول الذي تم فقدانه، عن نفسه. ولهذا السبب فإننا إذ نجلب

الانتباه إلى الدال، لا نفعل شيئاً آخر سوى الرجوع إلى نقطة الانطلاق للاكتشاف الفرويدي.

في الأسبوع المقبل، سوف نتابع الموضوع فندرس لماذا تشغل لعبة الدال بال ذات المريض بالكامل. إلا أنه في هذه الحالة لا يتعلق الأمر بميكانيزم الحبسة بل بصلة معينة مع الآخر بكونه ناقصاً وقاصراً.

فانطلاقاً من علاقة الذات بالدال وبالأخر مع اختلاف درجات الغيرية بين آخر خيالي وآخر رمزي، يمكننا تركيب هذا الاقتحام وهذا الاكتساح النفسي بواسطة الدال، وهو الاكتساح الذي يسمى الذهان.

2 مايو / أيار 1956

## الإستعارة والمجاز المرسل (II):

### التركيبية الدلالية وتحويل المدلول

- الحَبْسة الحسية والحَبْسة الحركية
- الرابط الموضوعي
- كل لغة هي ميتالغة
- الجزئية والرغبة

بإدخالي هنا التعارض بين التماثل والتجاور، لم يكن قصدي القول إن الذهان في تشابه تام مع الحبسة. بل أقول أكثر من ذلك. فما أحتفظ به عن هذين النوعين من الاضطرابات اللذين تم عزلهما في الحبسة، هو أنه يوجد بينهما نفس التعارض الذي يظهر، ليس بشكل سلبي وإنما إيجابي، بين الاستعارة والمجاز.

ثم إنني ذهبت إلى حد القول إن إيداء هذا التعارض، قد أدى ببعضكم إلى تضايق كبير. وقد قال بعضهم للبعض: «لقد أوضحت لنا الاستعارة جيداً قيمة التناقض والرفض والخلط».

لكن التعارض بين الدال والمدلول ليس مجرد استبدال للتعارض المعقّد بين الفكرة أو التفكير وبين الكلمة. لقد أنجز أحد النحويين البارعين، عملاً مرموقاً لا يشوبه إلا خطأ واحداً يتجلى في العنوان الثانوي لكتابه: «من الكلمات إلى الفكر». أتمنى ألا يعمد أحدكم إلى الأخذ بتعبير كهذا.

لقد أصبحنا نلمس حياة الاستعارة المستمرة والثابتة من خلال تحويلات المدلول التي أعطيتكم عنها المرة الفائتة المثال التالي: «حُزمته لم تكن أبدًا شحيحة ولا حقودة». إنه مثال للاستعارة بامتياز. فيمكن القول إن الدلالة هنا تُسود كل شيء وهي التي تطبع على اسم الفاعل «حزمته»، هذه القيمة التي تُظهرها وهي تتبعثر بكل سخاء وكأنها تفعل ذلك بمحض إرادتها. في حين تجب الإشارة إلى أن الدال والمدلول هما في علاقة يمكن نعتها بالديالكتية.

فلا يتعلق الأمر هنا بتركيبة جديدة تركز عليها فكرة التعبير، بحيث يتم التعبير عن الشيء المقصود بكلمة يتم اعتبارها بمثابة إضافة يتم إلصاقها للتعريف به. فخطابي هذا يأتي خصيصًا لمحو هذه الفكرة.

إنكم قد سمعتم بالحديث عن المصابين بالحبسة، وإن لكم علم بكلامهم الحي والسريع والذي يبدو، إلى مستوى معين، هينًا في ظاهره. إنهم يتحدثون بطلاقة وبشكل رائع عن مواضيع مختلفة من دون القدرة على الوصول إلى لب الموضوع. إنهم في ذلك يستعينون بتراكيب نحوية عالية من التلاحم والتوازن. إنهم في كلامهم يقصدون شيئًا ما يكون اسمه أو إشارة إليه على طرف لسانهم، لكنهم ليسوا بقادرين إلا على اللف والدوران حوله. فما يجلب الانتباه هنا، هو دوام القصد لدى ذات الفرد رغم هذا القصور الشفوي المحدد موضوعيًا.

لكن، تم الإدعاء بالكشف عن نوع من النقص العقلي، القبلعتهي، يعتبر مرافقًا وملازمًا لهذا المرض. إلا أن هذا الادعاء، قد يشكّل تقدمًا يخفف من ثقل وجسامة التعريف الذي سبقه، والذي يعتبر هذا المرض بمثابة نقص في القدرة على استقبال الصور اللفظية. ثم إن هذا الإدعاء يفضي أيضًا إلى فكرة أن لهذا الاختلال مستوى من التعقيد يفوق بكثير مما يبدو عليه للوهلة الأولى. لكن مهما كانت النقاخص التي قد تعتور الفرد في إنجاز مهمة معينة، وطبقًا لمواصفات الروايز المستعملة، فإنه من غير الممكن حلحلة أي شيء من هذا الإضطراب ما دمنا لم نتعرف في تفسيرها على آليات تكوّنها وعلى أصول نشأتها.

فخلال تمرير رائز ما، يمكن ملاحظة المرؤوز وقد انطلق يرفع محاجة بصدد ظرف تاريخي دقيق، أو حول زمن محدد أو ساعة محددة أو بخصوص سلوك معين. إنها



اللحظة بالذات التي يدفع فيها بخطابه، مهما كان طابعه المختل والمتفاقم. أما إن حصل أن أخطأ، فما ذلك، برأيه، إلا بصدد جزئية تاريخية محددة، كانت حاضرة في ذاكرته، قبل خمس دقائق، أي قبل أن ينخرط في المقابلة. فها هنا نقف على وجود القصد وعلى قوته في صُلب خطاب الفرد، لكن هذا الخطاب يخفق كلية في الإلتحاق بما ينوي التعبير عنه.

فمن وجهة نظر الفينومينولوجيا، إن لغة المصاب بالحبسة الحسية هي لغة الإطناب. وحبسته الراطنة - وهو نعت فيه نوع من المغالاة - تتميز بكثرة التراكيب وبسهولةتها وكذلك بسبولة الجُمْل لدرجة تجعلها تندثر في آخر المطاف.

فالإطناب يتعارض مباشرة مع الميتاجملة، إذا ما سمينا هكذا كل ما هو من قبيل الترجمة الحرفية. وهذا يعني أنه إذا ما طلبتم منه أن يترجم، أو أن يعطي مرادفاً، أو أن يعيد نفس الجملة التي أتى على قولها، فإنه ليس بقادر البتة. بإمكانه طبعاً أن يسترسل انطلاقاً من خطابكم أو من خطابه هو، لكنه يجد أكبر الصعوبات في التعليق على كلام ما. وفي هذه الحالة، إنكم تحصلون منه على ردود عنيفة ومثيرة للشفقة، لدرجة تجعل رده أقرب إلى الكوميديا. فلا يتمكن من تجنب الانسياق في الضحك أمام ذلك إلا من له اهتمام بالظاهرة في حد ذاتها.

فها هنا إذا اختلال لعملية التماثل، وهذا الاختلال يؤدي إلى عدم قدرة الشخص القيام بالميتاجملة، فيبقى كل ما يقوله منحصرًا في عملية الإطناب.

وبجانِب الحبسة الحسية، هناك تلك التي نسميها، على وجه التقريب، الحركية والتي هي الآن جد معروفة. فهذه الحبسة تبدأ بالاختلالات النحوية لتصل إلى تقلص حاد في مخزون الألفاظ. وهو ما خلّدت صورة القلم المزعوم الذي لم يتمكن المفحوص من إحضار اسمه. فهذا البعد الآخر من القصور المتمثل في الحبسة من الممكن إدراجه في باب اضطرابات التجاور.

وهنا فإن بناء الجملة بالأساس، وفقاً لمراتب الحالات ولتطور الأفراد، هو ما يصبح تدريجياً، عرضة للتلف إلى درجة تجعلهم غير قادرين على النطق في جملة مركبة، بما يمكنهم رغم ذلك تسميته بشكل صحيح. إنهم يحتفظون بقدرة التسمية، لكنهم يفقدون قدرة العرّض. إنهم غير قادرين على بناء العرّض.

واعتباراً لخصائص الدال والمدلول في ذاتها، فإن الإغواء الأبدي الذي يسقط فيه الألسني نفسه وما بالك بمن هو من غير ذوي التخصص! يكمن في اعتبار أن ما يبرز

أكثر في ظاهرة ما، هو ما يعطي دليلاً كاملاً ومتكاملاً عنها. ولقد وقع الألسنيون، إلى حد ما، في فخ هذا الوهم. ويشهد على ذلك مثلاً العناية الفائقة التي تحظى بها الاستعارة في دراساتهم، مقارنة مع ما يحظى به المجاز المرسل. ففي لغة ممتلئة وحية، يتجلى فعل الإستعارة بكونه الأكثر إثارة للانتباه، لكنه يبقى أيضاً الأكثر إشكالاً، إذ كيف يحدث أن تكون اللغة قد حققت ذروة فعاليتها عندما تتوصل إلى قول شيء مخالف عما كانت تبغي قوله؟ إن هذا لمن المدهش حقاً، بل ويجعلنا نعتقد بأننا سنصل من خلاله إلى كنه ظاهرة اللغة، وذلك في الإتجاه المعاكس لكل اقتراب ساذج.

فالفهم الساذج يبغى أن يكون هناك تطابق وتناسخ بين نسق الأشياء ونسق الكلمات. إلا أننا ظننا بأننا قد قمنا بخطوة كبيرة عندما قلنا إن المدلول لا يصل أبداً إلى مبتغاه إلا بواسطة مدلول آخر، يؤدي بدوره إلى دلالة أخرى. لكن ما هذه إلا خطوة أولى، ولم نتبصر بأنه يلزم القيام بخطوة ثانية. لذا يجب إدراك بأنه من دون بنية مجال الدال، قد يستحيل أي تحويل للمعنى. ولقد تبين البعض منكم وباستحقاق في الحصة الماضية، بأن هذا هو ما كنت أود قوله، عندما أكدت على دور الدال في الاستعارة.

## 2

إن القصور الحاصل في المرض، إذا ما قاربنا المسألة من هذا المنحى، له وجهان: الوجه الأول يتمثل في انقراض الرابط بين الدلالية القصدية وبين جهاز الدال. فهذا الأخير يبقى في مجمله بحوزة الفرد الذي لا يتمكن مع ذلك من التحكم فيه طبقاً لمقصوده. أما الوجه الثاني فيتعلق بانقراض الرابط الداخلي للدال. وبهذا الصدد يتم التركيز على حدوث نوع من التحلل والإندثار النكوصي الذي يفسر، بما فيه الكفاية، بالنظرية الجاكسونية التي تقول إن تحلل الوظائف يتخذ المسار المعاكس لإكتسابها.

أما من جهتي، فهل هذا هو ما أريد التوكيد عليه؟ أقول لا. فبعكس الوهم الذي يحصل عادة بخصوص ما يحدث في اللغة، أقول إن ما يبدو في محل الصدارة ليس هو الأهم. الأهم هو التعارض الحاصل بين نوعين من الروابط، كلاهما يتواجدان بداخل الدال.

هناك أولاً الرابط الموقعي والذي سمّيته قبل هنيهة الرابط القصدي. هذا الرابط هو ما يؤسس في لغة ما، البعد الأساسي الذي هو بعد نسق الكلمات. ويكفي لفهم ذلك أن تذكرنا بأن «بيير يضرب بول» لا يوازي «بول يضرب بيير» كما يقال بالفرنسية.

ثم لاحظوا، بخصوص الوجه الثاني من اضطرابات الحبسة، التناسق الدقيق الذي يوجد بين ثبات واستمرار الوظيفة القصدية للغة وبين المخزون الكافي من الألفاظ. وهذه ظاهرة عيادية لا نقاش فيها البتة والتي تبرز لنا الترابط الأصلي للدال. فما يبرز على المستوى النحوي بمثابة خاصية للرباط القصدية، يتم حصوله على كل المستويات كي يتأسس التواجد السانكروني للكلمات.

فالتلفظ هو الشكل الأكثر ارتقاء لهذه السيرورة. وبدرجة أدنى، توجد الكلمة التي تبدو وكأنها تحظى بثبات، وهو ما تم دحضه وباستحقاق، كما تعلمون. فإذا ما كانت استقلالية الكلمة تتجلى من بعض الزوايا، فلا يمكن إعطاؤها صيغة المطلق. فالكلمة لا يمكن بثباتاً اعتبارها وكأنها الوحدة الركيبة في اللغة وإن كانت تشكل إحدى العناصر الأولية بامتياز. وفي مستوى أدنى أكثر، تجدون التعارضات أو الأزواج الفونيمائية التي تشكل آخر وأقصى عنصر في التفريق بين لغة وأخرى.

ففي الفرنسية مثلاً boue و pou يتعارضان، كيفما كانت لهجتكم. أما إن كان لكم ميل لذلك، لأنكم ربما تفتنون على الحدود فتنتطقون boue كأنها pou، فإنكم ستلفظون pou الأخرى بشكل مختلف، وذلك لأن لهذا التعارض قيمة وجدوى في اللسان الفرنسي. وفي ألسن أخرى، توجد تعارضات تغيّب كلية عن اللسان الفرنسي. فرباط التعارض هذا أساسي لوظيفة اللغة ويجب تمييزه عن رباط التماثل المنخرط في حركية اللغة والمرتبطة بالإمكانية اللامحدودة لوظيفة الاستبدال التي لا يمكن تصوُّرها إلا في ارتكازها على العلاقة الموضوعية.

أما ما هو في أساس الاستعارة فليست الدلالة التي يمكن إعارتها من «بوز» إلى «الحزمة». فسوف أتقبل كلية أن يعارضني أحدكم قائلاً إن حزمة بوز هي في الواقع مجاز وليست استعارة، وبأنه، تحت هذا الشعر الشيق، يوجد قضيب بوز الملكي، الذي لم تتم أبداً تسميته مباشرة. لكن ليس هذا هو ما يضيفي على هذه الحزمة فضيلتها الاستعارية. فما يضيفي عليها هذه الفضيلة هو أنه قد تم وضعها في الجملة بمقام الفاعل، في مكان بوز. وهكذا إذا، فإن الأمر يتعلّق هنا بالدوال، ليس غير.

ولنذهب إلى حدود الاستعارة الشعرية التي قد لا تتوانوا، أنتم، في اعتبارها سوربالية، وإن كنا لم ننتظر السورباليين للقيام باستعارات. ففي هذا المجال لا يمكنكم القول إن كانت الأمور ذات معنى أو بغير معنى. ولست أقول إن هذه هي الوسيلة الأنجع للتعبير عن الأشياء، لكن لها مفعولها على كل حال.

فلنأخذ على سبيل المثال التعبير التالي والذي لا يمكنكم إنكار كونه استعارة في الحقيقة، وسترون إن كان المعنى هو ما تدعّمه هذه السمة: «الحب حصاة ضاحكة في وجه الشمس». فماذا يعني هذا؟ إنه استعارة بلا ريب. وبنشأتها هذه، فمن المحتمل أن تتضمّن معنى ما. أما بخصوص الحصول على أحد هذه المعاني... فيمكنني أن أخصص كامل السيمينار لذلك. إن هذا التعبير يبدو لي تعريفًا للحب لا جدال فيه. بل يمكنني القول إنه آخر تعريف توقفتُ عنده لأنه يبدو لي ضروريًا إذا ما أردنا تجنب السقوط المتكرر في الخلوطات التي لا حل لها.

وبالإجمال، فإن الاستعارة تستند إلى تركيبة موقعية وهذا ما يمكن البرهنة عليه حتى في أشكالها الأكثر التباسًا. أعتقد بأنه لم يسبق لأحد منكم عدم السماع بهذا التمرين الذي قام به أحد الشعراء المعاصرين تحت شعار «كلمة بأخرى». إنها عبارة عن كوميديا قصيرة لا تتجاوز مشهدًا واحدًا، لصاحبها جان تارديو Jean Tardieu يتعلّق الأمر فيها بحوار بين امرأتين، يتم تقديم إحداهما فتتقدم الأخرى نحوها قائلة:

- Chère, très chère, depuis combien de galets je n'ai pas eu le mitron de vous sucrer!

- Hélas, chère, lui répond l'autre, j'étais moi même, très dévitreuse, mes trois plus jeunes tourteaux etc.

هذا المثال يثبت، بأن المعنى، ولو على شاكلة لا معقولة، يبقى حاضرًا مسترسلًا، إلا أنه هنا يرمي إلى التمظهر بصيغة جد بشوشة واستعارية إلى حد بعيد. ويمكن القول إن تجديده يتم بهذه الطريقة. وأيًا كان جهد الشاعر بالدفع بتمرينه هذا إلى مرتبة البيان، فقد نجدنا في كل لحظة من عمله، قاب قوسين أو أدنى من الاستعارة الشعرية. وهذا المستوى لا يختلف في جوهره عما يبرز كشعر طبيعي كلما تم استجداء استعارة قوية. فالمهم في الأمر، ليس أن يكون التماثل مُسنَدًا بالمدلول وهذا خطأ في الإدراك نرتكبه دومًا - وإنما أن يكون تحويل المدلول غير ممكن إلا بسبب بنية اللغة بالذات. فكل لغة تتضمّن ميتا لغة. فهي بصفة مسبقة ميتا لغة ليسجلّها الخاص. وبما أن كل لغة هي، افتراضياً، في حاجة إلى ترجمتها، فإنها تتضمّن ميتا جملة وميتا لسان، بمعنى اللغة التي تتحدّث عن اللغة. وهكذا فإن تحويل المدلول الذي هو أساسي في حياة الإنسان، غير ممكن إلا بمقتضى بنية الدال وانطلاقاً منها.

فلا تنسوا أبداً أن اللغة هي نظام من التموّج المنسّق. ثم بعد ذلك وفي وقت لاحق،

يتم إعادة إنتاج هذا النظام في داخله بالذات، بنوع من الخصوبة الهائلة والمرعبة في آن. وليس مجّاناً أن تكون كلمة «إطناب» *prolixité* هي نفس الكلمة المقابلة لكلمة «تكاثر» *Prolifération* إلا أن كلمة إطناب *prolixité* هي الكلمة المرعبة، لأن تداول اللغة يحدث فزعاً، من شأنه أن يوقف الناس ويُترجم بالخوف من الإسراف في العقلنة. «إن هذا الفرد يعقلن كثيراً» كما يقال، وهذا الإدعاء يُستغل ذريعة للخوف من اللغة. إلا أنكم تلاحظون أن هنالك ثرثرة كلما وقع الخطأ بإعطاء الدال أكثر مما يلزم من ثقل وأهمية. في حين أنه كلما دفعنا إلى أبعد في اتجاه استقلال الدال عن المدلول، كلما بلغت كامل مصداقيتها كل عملية بناء منطقي.

فبخصوص الظواهر التي تخصصنا، على أقل تقدير، كلما تلاحمنا أكثر مع ما أسميه بالميثولوجيا الدلالية، كلما وقعنا في فخ الثرثرة. وبالعكس من ذلك، تستعمل الرياضيات لغة مكونة من دال خالص، إنها تستعمل ميتا لغة بكل امتياز. وهكذا فإن الرياضيات تختزل اللغة في وظيفتها النسقية التي يبني عليها نظام آخر يمسك في تركيبته بالنظام الأول ويتماسك معه. ففعالية مقارنة الرياضيات هذه لا ريب فيها بمستوى مجالها الخاص.

### 3

عندما نقرأ أهل البلاغة، ندرك بأنهم أبداً غير قادرين على الوصول إلى تعريف مُرضٍ للاستعارة وللمجاز المرسل. إذ ينجم عن قولهم إن المجاز هو بمثابة استعارة ضعيفة. ويمكن القول أيضاً أنه بالإمكان أخذ الأمور في الاتجاه المعاكس تماماً، واعتبار أن المجاز يشكل نقطة الإنطلاق، إذ هو ما يجعل الاستعارة ممكنة. لكن الاستعارة هي في واقع الحال، من درجة مختلفة عن المجاز.

فلندرس الظواهر الأكثر بدائية، ولنأخذ مثلاً حياً جداً بالنسبة لنا كمحللين. أهنالك تعبير مباشر للدلالة عن الرغبة أعمق بدائية من ذلك الذي أتى به فرويد بخصوص ابنته الصغيرة؟ تلك التي احتلت في ما بعد مكانة مهمة في التحليل النفسي، إنها أنا. كانت نائمة - ولهذا كما ترون، فإن الأمور تظهر على حالتها الخالصة - فبدأت تتكلم في نومها: «توت، كعكة، عصيدة».

فها نحن أمام شيء يبدو وكأنه مدلول في حالته الخالصة. إنه الشكل الأكثر بدائية والأكبر مركزية للمجاز. فلا مجال للشك بأن أنا ترغب في هذا التوت وهذه الكعكة،

لكن ليس هناك ما يحتم تواجد هذه الأشياء مجتمعة هنا. فإن وجدت هنا متراسة ومنسقة بداخل التسمية الملفوظة، فذاك مرده إلى الوظيفة الموقعية التي تضع هذه الأشياء موضع تساؤ في ما بينها، وهذه هي الظاهرة الأساسية.

فإن كان هناك ما يدلنا ومن دون جدال، على أن الأمر لا يتعلّق هنا بمجرد تعبير لا أكثر - وهو ما يحاول نوع من السيكلوجيا، ولنسمها اليونانية، أن يجعلنا نلمسه باعتباره المعوِّض التخيلي للموضوع المطلوب - فذلك بالضبط لأن الجملة تبدأ باسم الشخص الفاعل؛ أنا فرويد. لقد كانت طفلة ذات تسعة عشر شهراً، لكننا توقفنا معها على مستوى التسمية، وعلى مستويات التساوي والتنسيق الاسمي والتركيب الدلالي. ومعها نتوقّف أيضاً على أن لا إمكانية للتحويل الدلالي إلا بداخل هذا الإطار. وهنا يكمن صلب التفكير الفرويدي. لقد انطلقت أعمال فرويد من الحلم، ومن إوالياته الخاصة بالتكثيف والإزاحة والتصوير، وهي كلها إواليات من قبيل التركيب المجازي والذي على ركيزته يمكن للاستعارة أن تتدخل.

وهو أيضاً ما تمكن الإحاطة به بشكل أكبر على مستوى الاستشارة الجنسية للغة. فإن كان هنالك مجال يخص اكتساب اللغة، فليس أبداً هو ما يتم القول اعتماداً عليه بأن الأطفال يبتدئون باكتساب جانب ما من مخزون الألفاظ بدل جانب آخر. ذلك لأنه لا يتم الأخذ باللغة من أحد الأطراف، كما يحدث لبعض الرسامين الذين يبدأون لوحاتهم من الجانب الأيسر. فاللغة، كي تنشأ، من اللازم دوماً أن يتم الأخذ بها في مجملها. ولكن، لكي يتم ذلك، يجب الأخذ بها من طرف الدال.

ويتم أيضاً الحديث عن الطابع الملموس للغة لدى الطفل. إلا أن هذا الطابع، يرجع في الواقع إلى عملية التجاور اللغوي. فلقد باح لي أحد مُحاورِي ما قاله ابنه وعمره لا يتعدى العامين ونصف، في وجه أمه عندما انحنت عليه ذات مساء لتقبله قُبيل نومه. فنأداها قائلاً: «يا فتاتي السمينة، الممتلئة أردافاً وعضلات!». من الواضح هنا أن هذه اللغة ليست من قُبيل لغة «حزمته ليست البتة شحيحة ولا حقودة». إن الطفل لم يصل إلى هذا التركيب بعد، ولم يقل أيضاً إن «الحب حصاة تضحك في وجه الشمس». ثم يقال لنا أيضاً إن الطفل يفهم الشعر السوربالي والمجرد، الذي يُعد من باب الرجوع إلى الطفولة. لكن هذه غباوة، ذلك لأن الأطفال يكرهون الشعر السوربالي حقاً وصدقاً، وينفرون من بعض مراحل رسوم بيكاسو. فلماذا ذلك؟ لأنهم ليسوا بعدُ بمستوى الاستعارة، إنهم باقون بمستوى المجاز، لهذا فإنهم عندما يستحسنون بعضاً من رسوم بيكاسو، فلكونها من باب المجاز.

ويمكننا أيضًا تلمّس المجاز في بعض الفقرات من أعمال تولستوي. فكلما حدث اقتراب امرأة في كتاباته، كلما يحل محلها ومن خلال عملية مجازية عالية الطراز ظل ذبابة، أو تظهر لطحخة على شفتها العليا، إلخ. وبصفة عامة، يقوم المجاز بتحريك هذا الأسلوب الإبداعي والذي يسمّى، موازاة مع الأسلوب الرمزي ومع اللغة الشعرية، بالأسلوب الواقعي. إلا أن ما يطبع هذا الأسلوب من إعلاء لشأن الجزئية، لا يمتلك من الواقعية أكثر من أي شيء آخر. فما يعطي جزئية ما صفة الدليل إلى وظيفة الرغبة، إنما هي مسالك جدّ محدّد، وليس غيرها. وإلا فليس من الممكن لأي جزئية أن تصبح هكذا متساوية مع الكل.

والدليل على ذلك، هو ما يتكبده بعضهم من معاناة من أجل الارتقاء ببعض من هذه الجزئيات، في إطار سلسلة من التحويلات الدلالية المعتمدة في تجارب المتيّهة المخصصة لإبراز وإثبات ما يسمى ذكاء الحيوانات. فليسموا ذلك ذكاءً إن شأؤوا؟ فالمسألة مسألة تحديد وتعريف. أما بالنسبة لنا، فالأمر يتعلّق هنا بمسألة تمدد واتساع مجال الواقعي بحيث يمكن أن ندخل فيه الحيوان مع ما يتوفّر عليه من قدرات للتمييز، بشرط أن نشير اهتمامه غريزيًا وبطريقة ليبيدية.

وهكذا فإن الادعاء الواقعي في وصف الواقعي من خلال الجزئيات لا يتأتى إلا بداخل سجّل دالٍ منظم، وانطلاقًا منه ويفضله. ونظرًا لكون الأم أصبحت «فتاتي الممتلئة أردافًا وعضلات»، فإن الطفل سينمو ويتطور بطريقة معينة. فمن المؤكد أن الأرداف، لا تصبح في فترة معيّنة لديه، بمثابة معادل للأم إلا انطلاقًا من قدراته المجازية المبكرة. وكل عضو حسّي تقتصر استثارته على المجال الحيوي فقط، لا يمكنه أن يغير من هذا الأمر شيئًا.

فهذه الظاهرة ليس من الممكن أن تحصل إلا ارتكازًا على التركيب المجازي. فيلزم أولاً أن يكون التنسيق الدلالي ممكنًا حتى يتاح حصول التحويلات الدلالية. بمعنى آخر، إن التركيب الصوري للدال يغلب على تحويل المدلول ويتحكّم فيه.

أما الآن، فكيف يمكن طرح السؤال حول التأثير على وظيفة اللغة لكل اختلال في العلاقة مع الآخر؟ هذه مسألة تطرح في ارتباطها بعامل ثالث. فإذا كان لا بد للإنسان أن يستعمل اللغة كي يَجِدَ أو يتواجد، فليس ذلك إلا طبقًا لنزعه الطبيعية للتحلل والاندثار في حضرة الآخر.

فبأي طريقة إذاً يتشكل ويعيد تشكيلته وتوليفته لذاته؟ سنرجع إلى هذه المسألة في

مناسبة مقبلة. لكن، يمكنكم أن تتلمسوا منذ الآن، ومن خلال الظواهر التي يعرضها شريبر، الاستعمال الذي يمكننا إنجازه بصدد هذه الفئات.

لقد حدثتكم المرة السابقة عن الجملة الموقفة، وكذلك عن مسألة السؤال والجواب. وهو ما يمكن فهمه من حيث قيمته المتعارضة مع بُعد اللغة المؤسس، والذي لا نطلب فيه من الآخر رأيه فقط. إن مسألة السؤال والجواب، من حيث يتم الإعلاء من شأنها بالاستهلال اللفظي، ومن حيث هي مكملته ومنبعه في آن، فإنها تعري، بالمقارنة مع ما للكلام المؤسس من عميق الدلالة، المركز الدلالي لهذا الكلام. كما أن الظاهرة الهذائية تعري، وعلى جميع المستويات، الوظيفة الدلالية في حد ذاتها.

وسأعطيكم مثالاً آخر: إنكم على علم بتلك التعادلات التي يقدمها هذيان شريبر على أنها منطوقة بواسطة عصافير السماء وهي طائرة أثناء الغسق. ففيها تتوقف على الأسجاع التالية: سانتياكو أو كارتاغو؛ «شاينسيستوم» أو «جيسوس كريستوم». أتكون الغرابة هي ما يمكن الانتباه إليه هنا؟ أما شريبر، فإن ما شد انتباهه في هذه الألفاظ هو كون عصافير السماء من دون أمخاخ. وانطلاقاً من هذه الملاحظة، وهو ما لم يشك فيه فرويد، استخلص شريبر بأن هذه الطيور ما هي إلا فتيات قاصرات.

إلا أن المهم، ليس هو السجع، وإنما هو تقابل عناصر التمييز المتجاورة، والتي ليس لها من مدى، بالنسبة لشخص يتقن لغات مختلفة كشرير، إلا بداخل النظام الألسني الألماني. إن شريبر، وبكل ما يمتلكه من بعد نظر، يبين لكم مرة إضافية، بأن ما يتم البحث عنه هو من قبيل الدال، بمعنى التنسيق الفونيماتي. فالكلمة اللاتينية «جيسوس كريستوم» ما هي هنا كمعادل لكلمة «شاينسيستوم»، إلا لأن «توم» له في اللغة الألمانية نغمة صوتية متميزة. إن إبراز قيمة الدال في حد ذاته، والدفع بالمجاز من حيث هو بنية تحتية مسترة دوماً، هو شرط كل استجلاء ممكن للاضطرابات الوظيفية للغة في العصاب وفي الذهان.

9 مايو/ أيار 1956



## محاضرة فرويد في عصره

- افتتاح الجلسة، من جانب الأستاذ جون دولاي:

بمناسبة السنة المئة من ولادة فرويد، الذي وُلِدَ في 16 مايو/ أيار 1856، نُظمت في باريس مظاهرات ثقافية للاحتفال بهذه الذكرى. ويحسن التذكير بأن فرويد وجد طريقه العلمي في باريس، عند تتبعه لتدريس شاركو Charcot بمستشفى السالبييرير، ولم يتجاوز عمره بعد الخامسة والعشرين سنة. ولقد سجّل هو نفسه في افتتاحية مؤلفاته الكاملة بما يدين به لتعاليم السالبييرير.

فهذا النسب لا يضر بتاتاً بابتكارية فرويد الساطعة، بحيث يرجع له وله وحده ابتكار التحليل النفسي كمنهج وكنظرية. ومع أنه يمكننا، بل ويلزمنا، طرح اعتراضات على بعض الجوانب النظرية والتطبيقية للتحليل النفسي. إلا أنه مع إبرازه لدور الصراعات العاطفية واضطرابات الغرائز في العصاب، فقد قدّم مساهمة جلى في الطب العقلي. ومن جهة أخرى، بإبرازه لدور اللاشعور في كل مظاهر الحياة العقلية، يمكننا القول إنه قدم مساهمة تتجاوز إطار العلوم الطبية، بحيث تنطبق أيضاً على مجموع المعارف الإنسانية.

لهذا فقد بدا لي ضرورياً، بمناسبة هذه الذكرى المثوية، أن أطلب من جاك لاكان، الذي يشرف هنا، برفقة دانييل لاغاش والسيدة فافيز بوتونيه، على رابطة التحليل النفسي الفرنسية، أن يقدم لنا عرضاً حول فرويد وحول تأثيره في هذا القرن (العشرين). فلقد بدا لي لاكان أنه الأكثر جدارة للقيام بهذا العرض، لأنه على اطلاع حقيقي بحياة فرويد وبأعماله.

- ها أنذا إذا مُكلف اليوم من طرف الأستاذ جان دولاي، بمهمة تشرفني كثيراً،

لكونها تختلف عن الدروس التي أعطيها هنا تحت رعايته كل أسبوع وفي اليوم نفسه. إنها تشرفني بالحديث أمام هذا الحضور الفتي والمكون من طلبة الطب النفسي، عن فرويد لتخليد الذكرى المئوية لمولده.

إن هناك ازدواجًا في المقاصد، ربما قد يفرض نوعًا من الشفاعة نحو خطابي، مفادها تعليم يضاف إليه تكريم، وكذلك تكريم بتعليم. وكان لي أن استسمحكم لو لم أكن أتوخي جعل هذا الخطاب يوفق بين مجيء الرجل فرويد إلى الحياة وبين مجيئه إلى العالم بالمعنى الراقي لعطائه.

لهذا فإن عنواني «فرويد في العصر»، يصبو إلى أبعد من مراجعة كرونولوجية.

## 1

أريد أن ابتدئ هنا بالحديث عمّا يحمل اسم فرويد لكنه يتخطى زمن حدوثه ويستحوذ على حقيقته منذ لحظة انكشافها. أريد أن أقول إن اسم فرويد يعني «الفرح». وهذا ما كان فرويد نفسه واعيًا به، كما تدل على ذلك دلائل كثيرة، كتحليله لذلك الحلم الذي كان بوسعي إعادة عرضه هنا. إنه حلم تسوده كلمات مركبة، وتطغى عليه بالأخص كلمة ذات نبرة ملتبسة، نبرة إنجليزية وألمانية في الوقت نفسه. وهو حلم كان فرويد خلاله يحصي الأماكن الخلافة الموجودة بضواحي فيينا.

فإن كنت أود التوقف عند هذا الاسم فليس من أجل المديح. إنني سأستبق بعض جوانب خطابي قائلًا إن عائلة فرويد، ككل عائلات موراڤيا وغاليسيا والمناطق المتاخمة لهنغاريا، كان قد فرض عليها أن تختار اسمًا عائليًا من بين لائحة من الأسماء الشخصية، مرغومة على ذلك بمرسوم من جانب الملك جوزيف الثاني سنة 1785، فاختارت العائلة اسمًا شخصيًا كان في تلك الفترة جد متداول بصفته اسمًا مؤنثًا. لكن هذا الاسم كان اسمًا يهوديًا منذ القدم، وقد تمت ترجمته بأشكال مختلفة عبر التاريخ. فهذا أحسن مثال يذكرنا بأنه رغم استيعاب ثقافي لدّوال تبقى مسترة، يواظب هذا الموروث الحرفي المحض في تواتره المسترسل وهو ما يؤدي بنا إلى أبعد حدود البنية التي أجاب فرويد من خلالها على هذه الأسئلة التي طرحت عليه. وللتأكد من ذلك، تجب الإشارة إلى تشديد فرويد على انتمائه إلى التقاليد اليهودية وإلى البنية الحرفية لهذا الموروث، وهي تقاليد، ذهبت لديه كما يقول، إلى حد ترسيخها في بنية اللسان.

ولقد صرح فرويد بشكل واضح جداً في رسالة وجهها إلى هيئة متدينة، وهو يحتفل بعيد ميلاده الستين، قائلاً إن هذ الموروث الحرفي يشكل هويته العميقة. إلا أن هناك تبايناً بين هذا الاعتراف الصريح بالأهمية القسوى لهذه التقاليد في هويته وبين رفضه لديانة أبائه المبكر والعنيد والجارح لعواطف من كان يلزمه أن يعاملهم برفق من بين المقربين منه. إن هذه الزاوية هي المدخل الذي سيمكّننا من فهم أفضل للكيفية التي تم طرح الأسئلة بها من جانب فرويد.

إلا أنني لن اقتحم المسألة من هذا الجانب. وذلك لأن الإقتربات التي تبدو واضحة ليست هي دوماً الأكثر سهولة. وهي والحق يقال، اقتربات لم يتم إعدادنا لها. ولهذا السبب أصبح من اللازم في غالب الأحيان، اقتفاء مسالك وعرة معقدة حتى يتم الوصول إلى حقائق ثم القيام بإيصالها بعد ذلك.

وكذلك لن يكون بإمكاننا الوصول إلى بذرة الثورة التي خلفها الاكتشاف الفرويدي إذا ما اعتمدنا فقط على سيرة حياة فرويد. فلم يكن لو صمة من عصاب، وإن كانت قد تساعد في فهم شخصية فرويد، إن قادت أبداً أيّاً كان من قبله على نفس المسلك. وليس هناك أقل انحرافاً وشذوذاً، على ما يبدو لي، من شخص فرويد. أما إن استمرينا على هذا المشوار في تقدير قيمة جرأته، فليس فقر الطالب الذي كانه أثناء دراسته الطويلة ولا سنوات الجهد الذي بذله كأب لأسرة كبيرة، بكافيين في نظري لتفسير شيء من قبيل ما يمكن أن أسميه بنكران الذات لديه بخصوص مسائل الحب والذي لا يمكن إلا أن أذكره بخصوص مُصلح نظرية الأيروس.

في يوم من الأيام سمعت حديثاً عن فرويد ينعت به كونه عديم الطموح ومفتقر الإحتياجات. وهو ما يثير الضحك عندما نلاحظ كم من مرة طوال كتاباته، تعمد فرويد البوح بطموحاته التي انغرست بعيداً وعميقاً في لا شعوره والتي تحققت عبر ورغم صعابه الشخصي. فهل يلزمني كي أجعلكم تتحسسون ما أقوله، أن أرسم لكم التدفق الذي كان فرويد أول من أبان عن دلالة الرمزية؟ ليس هذا هو المنحى الذي أريد أن أنير من خلاله وجه فرويد. ومن أجل الحقيقة، يبدو لي أن لا شيء يمكن أن يتجاوز ما قدمه لنا بنفسه من بوح من خلال سيرته الذاتية التي تشكلها مؤلفاته الأولى: «تفسير الأحلام» و«سيكوباتولوجيا الحياة اليومية» و«النكتة». فلا أحد ذهب أبعد منه في مجال البوح، على الأقل، في حدود ما تسمح له به مكانته. ومع ذلك، لا يؤدي هذا القدر من البوح إلى التقليل من قيمته. ثم إن توقف هذا البوح من لدن فرويد عند حدود معينة قد يجعلنا نظن بوجود

حواجز لديه. لكن ولا أحد تمكّن من اختراق هذه الحواجز. وحتى أولئك الضالعين في افتراء الفرضيات، لم يتمكنوا أبدًا من إضافة أي شيء إلى ما أبان عنه هو. فها هنا مسألة تستحق أن نتوقف عندها. إنها تجعلنا نلمس قيمة طريقة نقدية، أحاول أن أدخلكم فيها فجأة قائلاً لكم بأن أي إبداع وكل عطاء لا يقاس إلا بمقياس معايير الخاصة.

فإذا ما كان اكتشاف التحليل النفسي يتمثل في إيلاج حقل متكامل بالإنسان في مجال العلوم، مع إبراز ما لهذا الحقل من سيادة خاصة، وإذا ما كان هذا الحقل هو حقل المعنى فلماذا يتم البحث عن منشأ هذا الاكتشاف خارج إطار الدلالات التي التقى بها مُبدعه في ذاته وهو في طريقة نحو هذا الاكتشاف؟ لماذا البحث في مكان آخر، ما عدا المجال الذي يتركز فيه هذا الاكتشاف على دقة خالصة؟ أما إذا كنا مرغومين على الرجوع، فقط ولا غير، إلى سبب غريب وخارج عن مجال الاكتشاف الذي أتى به فرويد، كي نفسر ماهيته، فإن سيادة هذا المجال تصبح ملغاة، لكونها باتت تابعة لغيرها من المجالات.

ويبدو أن تقديم سيادة المعنى بكونها السبب الفاعل، قد تعني التخلي عن مبادئ العلم المعاصر. وبالفعل، بالنسبة للعلوم الوضعية التي ينتمي إليها أساتذة فرويد، تلك المجموعة التي أشار إليها جونز Jones في بداية دراسته، فلا قيمة لدينامية المعنى والذي هو، كتحصيل حاصل، مجرد بنية فوقية أساسًا، بالنسبة لهم. يمكن القول إذًا بأن فرويد أدخل ثورة على العلم، إن كان حقًا لهذه الثورة تلك القيمة التي تصوّرها. فهل حظيت هذه الثورة بتلك القيمة؟ وهل لها ذلك المعنى؟

2

أريد أن أتوقف هنا كي أحاول إعادة الإعتبار للإتجاه الذي يبرز الطراز الخاص والحقيقي لعطاء فرويد، والذي يتم محوه الآن. وأطلب منكم اللحظة أن تتوقفوا تناقضًا بين ما يعنيه عطاء فرويد أصلًا وبين ما يُعرض عليكم اليوم بخصوص التحليل النفسي. فيبدو بالنسبة للغالبية منكم كطلبة، وذلك كلما اقتربتم أكثر من مجال المسائل النفسية، بأن التحليل النفسي، هو أولًا وسيلة تُمكن من فهم المرض العقلي بشكل أفضل، كما يقال. ولا يسعني إلا أن أنصح من واثتهم الفرصة من بينكم للتعامل مع أدبيات التحليل - وما يعلم درجة تضخمها وانتشارها إلا الله - بأن يواكب هذه القراءة بقراءة موازية لقدر معادل مما أتى به فرويد نفسه، وهكذا سترون كيف يسطع الفرق.

267

فلأخذ تعبير الإحباط، على سبيل المثال. إنه أصبح الفكرة المهيمنة لدى أمهات الأدبيات التحليلية الصادرة باللغة الإنجليزية، مع ما يرتبط بهذا التعبير من تعابير مماثلة كالإهمال وعلاقة التبعية. في حين أن هذا التعبير ينعدم كلية من كتابات فرويد. ونفس الحال بالنسبة لتعابير يتم نزعها واستعمالها خارج إطارها كتعبير اختبار الحقيقة، أو بالنسبة لتعابير غير أصيلة كتعبير العلاقة بالموضوع أو بالنسبة للجري وراء سراب التواصل العاطفي والتجربة المعاشة. كل هذا غريب وبعيد كل البعد عما يُلهمه العطاء الفرويدي.

إن هذا الأسلوب يعمد، ومنذ مدة، إلى التراجع نحو نوع من التفاؤل الأبله، يتم وضعه في خدمة مبدأ أخلاقي ملتبس ويتم تأسيسه أيضًا على تفكير فظ يستمد فحواه من الصورة الإجمالية التي أُعطيَت للإنسان كي يغلف بها مسار تطوره، ويتعلق الأمر هنا بتابع ما يسمى المراحل الليبيدية القبتناسلية. فما كان لذلك إلا أن أوقع ردة فعل ضد التحليل، وهكذا نجدنا الآن بصدد العودة به إلى مجرد أسلوب لإعادة تأهيل الأنا، لا أقل ولا أكثر.

فهذا الانزلاق الغريب مرده، في نظري، إلى الاعتقاد الخاطيء والراسخ بأن التحليل النفسي ما هو إلا عبارة عن جسر يُمكننا العبورَ إلى التعمق الحدسي لحالة المريض، وتسهل علينا التواصل معه. لكن ها هنا أقول: إذا كان التحليل مجرد تطوير للعلاقة بين الطبيب والمريض، فإننا بالحرف لسنا بحاجة إليه البتة.

لقد أخذت مؤخرًا في قراءة نص قديم لأرسطوطاليس والمسمى «الأخلاقيات في نيكوماك»، راجيًا أن أحصل من خلاله على مصدر الأفكار الفرويدية بخصوص موضوع اللذة. وأثناء قراءتي، شد انتباهي تعبير غريب قد يفيد معنى «خطير» Redoutable أو شيء من هذا القبيل، وهو ما ساعدني على تفسير أشياء كثيرة وبالأخص منها كون العقول المتميزة من بين أطباء العقل الشبان هم الذين، في بعض الأحيان، يلقون بأنفسهم في هذا الاتجاه الخاطيء، الذي يبدو وكأنه يستهويهم. وأعتقد أنهم بالفعل من الممتازين وبأنهم فتيان في غاية الذكاء. إلا أنهم يخشون أن يكونوا كذلك بالفعل، ويقوموا بتخويف أنفسهم بأنفسهم سائلين: «إلى ماذا سيصير بنا الحال إذا ما سمحنا لأنفسنا اللحاق بذكائنا؟». وهكذا نجدهم يندرجون في تحليل يتم تلقينهم من خلاله بأن عقلتهم هذه ما هي إلا نوع من المقاومة. وعندما يخرجون من هذه الحالة نجدهم مبتهجين مسرورين لكونهم ظنوا أنفسهم قد تجاوزوا هذه العقلنة المبتدعة التي قيل لهم إنها كانت لديهم ولمدة طويلة بمثابة الحاجز في تقدّمهم المعرفي.

وفي المقابل، بماذا يتعلّق الأمر في كتابات فرويد؟ وبمجمّل القول، كيف كان طابع عطاء فرويد وكيف كان أسلوبه؟ إن أسلوب فرويد لكفيل لوحده أن يميّز عطائه. وكما توقّفوا على ذلك، أرجوكم أن تعيروا الإنتباه إلى نوع آخر من المقاومة لم يتم الإلتباه إليها بقدر تم فعله بصدد النوع الذي أتيت للتو على الإشارة إليه.

لقد تم الاعتقاد طويلاً بأن المقاومة الأولية التي تم التوقف عليها من جانب فرويد ترتبط باهتمامه بالمسائل الجنسية. لكن السؤال المطروح هو لماذا أمست المسائل الجنسية أقل تقيلاً في ذلك العصر منه في عصرنا هذا الذي أصبحت فيه هذه المسائل مآدبة الجميع الشهية؟

من ناحية أخرى، لماذا تسرّع كل أولئك المثقفين النزهاء للقول إن عطاء فرويدي تغلب عليه النزعة العلمانية؟ في حين أن العلماء أنفسهم رغم أنهم كانوا يدون مشمئزتين من طريقة التحليل الغريبة ومن نتائجها، لأنهم لم يتمكنوا من التحقق مباشرة من خصوصيتها، لم يفكروا أبداً في الرمي بعطاء فرويد في أحضان الفلسفة الإحيائية أو اللاعقلانية التي كانت سائدة آنذاك؟

وفي الحقيقة، ما كان أحد منهم على خطأ. إذ ما يتعلّق به الأمر في التحليل النفسي، حقاً وفعلاً، هو تمظهر إيجابي للعقل العلمي بصفته يرمي إلى التفسير. وإنه بعيداً كل البعد عن كل نزعة حدسوية. فلا علاقة البتة للتحليل النفسي بهذا النوع من الفهم المتسرع والمقتضب والذي يغلو في تقزيم واختزال أبعاده الحقّة. ولكي يتم إعادة وضع التحليل في اتجاهه الصحيح، فيكفي فتح مؤلفات فرويد لاكتشاف بُعد الحق الذي لم يحصل أبداً على استجلائه. وهكذا يمكن التعرف على قيمة التحليل الأصلية المناقضة لما يحصل له من تطوير معاصر. ويمكن كذلك الإعتماد على هذه القيمة من أجل إصلاح حقيقي للدراسات التحليلية النفسية.

سأشعل فتيلتي وسأقول لكم بسرعة وبطريقة مثيرة، ما كنه قيمة التحليل النفسي. افتحوا كتاب تفسير الأحلام. إنكم لن تجدوا فيه ما يشبه تفسير خطوط رسوم الأطفال الذي أصبح النموذج الأعلى للتأويل التحليلي. وليس به أيضاً ما يشبه تلك التجليات الهابطة أو المتصاعدة المرتبطة بأحلام اليقظة. فكل ما يوجد في هذا الكتاب، إن كان يشبه شيئاً فإنما هو شبيه بفك الرموز. أما البعد التي تدور حوله عملية الفك فهو الدال. ولتأخذوا كمثال حلم فرويد الشخصي، الذي تصدره كلمة Autodidasker. إنها كلمة جديدة. وانطلاقاً منها نصل إلى كلمة Askel، وكذلك إلى بعض الذكريات. إن شكل

الكلمة أساسية جدًا في ما يتعلق بالتأويل. وأول تأويل يقودنا من ناحية إلى La salle. وبواسطة تحويل مغاير، صوتي ولفظي بالأساس، نحصل أيضًا على Alex، وهو اسم أخ فرويد. بعد ذلك يتذكر فرويد أحد كتب Zola والذي تحمل إحدى شخصياته اسم Sandoz. وكما يعمل فرويد على إعادة تركيبه، فإن الكاتب Zola أنشأ اسم Sandoz انطلاقًا من Aloz الذي هو قلب لإسم زولا، وذلك لأنه عمل على تعويض A، الذي يفتح إسم Alexandre، بالمقطع الثاني لنفس الإسم. Oz وهكذا، بما أنه تم تركيب Sandoz انطلاقًا من اسم Zola، فمن الممكن ملاحظة بأن Alex متضمن ومدموج بداخل Askel الذي حلم به فرويد، كما هو الحال بخصوص الجزء الأخير من كلمة Autodidasker.

إنني هنا أقول لكم كيف يفعل فرويد. وأشرح لكم كيف يقوم بتوظيف طريقته. والحق يقال، يكفيكم فتح أي صفحة من كتابه «تفسير الأحلام»، كي تفقوا على مثال لذلك. كان بودي أن أختار أي حلم مغاير من بين أحلامه، كذاك الحلم الذي يتحدث فيه عن التنكيت والمزاح الذي تعرض له إسمه من جانب البعض أو ذاك الحلم الذي تظهر فيه مائة سباحة. إنكم ستجدون دائمًا سلسلة من المتشابهات ومن التركيبات المجازية ومن التسميات التي تحظى بأهمية قسوى في فهم الحلم والتي من دونها قد يتبدد ويندثر.

لقد كتب السيد إميل لودفيغ Emil Ludwig كتابًا ضد فرويد يفترق لكل معايير العدل إلى حد الإفتراء. إنه يعتبر قراءة ما كتبه فرويد قد يؤدي بالقارئ إلى حد الإغتراب الهذائي. أما أنا فأفضل شهادة حادة في تهجمها كهذه في مقابل تقليد الأظافر والاختزال المبسط اللذين تعتمدهما الأدبيات التحليلية التي تدعي اتباع فرويد. إن عدم فهم إميل لودفيغ لفرويد، وكذلك صدمته أمام عطائه ورفضه له - سواء أكان ذلك عن حسن نية أو عن سوءها-، يقدم أفضل شاهدة عن عطاء فرويد من التفكك الذي يصيب هذا العطاء من جراء الإنحطاط الذي ينزلق فيه التحليل حاليًا.

فكيف تم التخلي هكذا عن الدور الأساسي لبنية الدال يا ترى؟ بالطبع، لا يخفى علينا سبب ذلك. إن ما يعبر عن نفسه بداخل جهاز ولعبة الدال، هو شيء ما يخرج من عمق الذات، وهو ما يمكن تسميته رغبة الذات. وبما أن هذه الرغبة تكون مؤطرة ومشروطة بالدال، فإنها تصبح رغبة مدلولاً عنها. وهكذا نجدنا كلنا مأخوذ في الأبصار ومشدوهي العقول بمدلولية هذه الرغبة، وتناسي كلية جهاز الدال، رغم تحذيرات فرويد.

ولقد أكد فرويد، رغم ذلك، على أن تركيبية الحلم اللغوية، هي ما يعطي لهذا الأخير مكانته كنموذج في تكوين الأعراض. وهذه التركيبية تشبه إلى حد بعيد، تحليلًا منطقيًا ونحويًا، قد يكون أكثر تعقيدًا مما ألفنا القيام به على مقاعد المدرسة. وهذا هو المستوى الذي يندرج به عمل فرويد. وهو المستوى ذاته الذي يجعل من اللسانيات العلم الأكثر تقدمًا في إطار العلوم الإنسانية، وذلك إذا ما قبلنا التسليم بأن ما يميز العلوم الوضعية، ليس هو التكميم بقدر ما هو الترتيب الرياضي، أي الألسني، باختوائه للسلسلة وللتكرار. فهذا هو ما يميز العطاء الفرويدي، وخارجًا عنه لا يمكن حتى تصور ما أتى به فرويد لاحقًا. ولست أنا وحدي من أقول هذا. فلقد قمنا مؤخرًا بنشر العدد الأول من المجلة التي نفتح بها محاولتنا إعادة الاعتبار للإبتكار الفرويدي. وستقرأون أن ما نجده في عمق الميكانيزمات الفرويدية، هي بالذات الأوجه البلاغية العتيقة التي انتهت مع مرور الزمن إلى فقدانها معناها بالنسبة لنا، وإن كانت قد أثار انتباهًا عظيمًا لعدة قرون. إن البلاغة، أو فن المتكلم، كان علمًا وليس فقط فناً من الفنون. أما الآن، فإننا نطرح على أنفسنا السؤال، وكأنه لغز محير: كيف كان لهذه الممارسات اللغوية أن تشد انتباه أقوام بكاملها ولزمن طويل؟ فإن كان ذلك من جراء خلل ما، فهو شبيه بالخلل المسبب لوجود المحللين. وربما هو الخلل نفسه الذي يتعلّق به الأمر في علاقات الإنسان باللغة والذي يعود إلى الظهور عبر التاريخ بصفة متكررة، من جراء عواقب مختلفة، ويتجلى لنا الآن عبر الإكتشاف الفرويدي، من الزاوية العلمية. لقد التقى به فرويد خلال ممارسته الطيبة، عندما شد انتباهه ذلك المجال الذي تتم مراقبة الميكانيزمات اللغوية فيه، وهي تسطو، بغير علم من ذات المريض وخارجًا عن وعيه، على بنية بعض الاختلالات المسماة عصبية لديه، فتتحكّم فيها وتقوم بحكّمها.

وهاكم مثالًا آخر يقدمه فرويد في مقدمة كتابه «سيكوباتولوجيا الحياة اليومية»، والذي قمت بشرحه وتفسيره خلال سيميناري. لم يتمكن فرويد من تذكّر إسم سينيوريللي Signorelli، لكن في محله حضرت إلى لسانه سلسلة من الأسماء: بوتيتشيللي Botticelli، بولترافيو Boltraffio وترافوي Trafoi كيف بنى فرويد نظيره لهذا النسيان؟ لقد زل لسانه وحدث نسيانه لهذا الاسم خلال سفره في البوسنة والهرسك، حيث كان يتجاذب أطراف الحديث مع شخص في رفقته. ولقد سبق لفرويد أن روى لرفيقه في السفر هذه الجملة التي قالها مزارع لطبيب من أحد زملائه: «سيدي Herr، ماذا بقي لنا قوله الآن؟»، وهو قول يتعلّق بمريض، لا حول ولا قوة للطبيب أمام موته. نجدنا إذاً أمام كلمة «هير» وكلمة الموت Her التي تسترّها هنا،



وذلك لأنه لا داعي عند فرويد للوقوف على ذكرها. وما هو المكان الآخر الذي سنحت له فيه الفرصة لإبعاد فكرة الموت عن ذهنه؟ إنه ذاك المكان الذي لا يبعد كثيرًا عن البوسنة والذي تلقى فيه أخبارًا جد محزنة بخصوص أحد مرضاه.

فها أنتم ترون آلية هذا النسيان. إن شكله الذي يشبه كثيرًا شكل عرض ما، يكفي لتوضيح أهمية الدال الأساسية. فنظرًا لكون سينيوريللي Signorelli، وكذلك الأسماء التي تبعته، هي بمثابة كلمات متساوية، بمثابة ترجمات لبعضها البعض، أو إن شتم هي مجازات مرسلّة، فإن الكلمة ترتبط بفكرة الموت التي تم كتبها ورفضها من طرف فرويد. وها هي تُشطب كل هذه الكلمات حتى تصل إلى قلب كلمة سينيوريللي التي، مع ذلك، لا ترتبط بها إلا عن بعد، أي بواسطة Signor و Herr.

فماذا يأتي في محل ما تم نسيانه كجواب؟ يأتي الآخر الذي هو فرويد والذي ليس هو فرويد. يأتي الآخر الذي هو من جانب النسيان. يأتي الآخر الذي انسحب منه أنا فرويد والذي يجيب في محله. إن هذا الآخر لا يعطي الجواب لأنه ممنوع من الكلام، إلا أنه يفصح عن بداية التليغرام، وهكذا نراه يجيب قائلًا: «ترافوي» و«بولترافيو» اللذين يجعل منهما وسيطَيّ المجاز المرسل، وسيطَيّ الانزلاق بين الهرسيك Herzégovine والبوسنة. Bosnie إن لفرويد بخصوص هذه الآلية نفس المنظور الذي أعرضه عليكم الآن. ولتحققوا من ذلك.

بالإضافة إلى ذلك، فإن كل التفسيرات اللامعة والفريدة التي قدمها فرويد أيضًا بخصوص النكتة، لا يمكن استلهاها إلا انطلاقًا من المادة الدالة المعتمدة.

ففي ما وراء كل التحديدات وكل التشكيلات، وفي ما بعد كل تخميناته، هذا كل ما لقيه فرويد لما تجاوز الأربعينات من العمر. وبالطبع، لقد كان له أب وكانت له أم، ككل الناس. ولقد توفي أبوه والكل يعلم أن ذلك ليس بالأمر الهين. لكن ليس من اللازم أن تؤدي بنا معطيات كهذه، إلى التنقيص من قيمة اكتشافه الإيجابي للمجال الدلالي. وهو اكتشاف قد أعدته له ومن دون شك، التقاليد الأدبية العريقة التي ينتمي إليها.

إن الاكتشاف الذي حققه في مجال تأويل الأحلام، يختلف جذريًا عن كل التأويل الحدسية التي تم اتباعها قبله. ولقد كان له، علاوة على ذلك، وعيٌ حادٌ بالأهمية القسوى التي يحظى بها تفسير الأحلام في إطار نسقه الفكري، مما دعاه أن يتحدث عن ذلك بنوع من الحماسة وهو يكاتب زميله فلييس Fliess قائلًا إن ما يقوم به في هذا الإطار هو بمثابة «بذرتي كبستاني». فهو هكذا يريد أن يقول إن «ما سينبتق من أحشائي فهي نبتة من فصيل جديد».

إن ابتكار فرويد الذي بإمكانه وحده أن يجعلنا نفقه تبعات عطائه، وإن كان هذا الابتكار يُحير عقولنا، هو اعتماده على الحرف في التأويل. إنه ملح الإكتشاف الفرويدي والممارسة التحليلية. فإن تم نقصانه في أساس التحليل، فما بقي لهذا الأخير إلا الإنقراض. فكل شيء في التحليل يتم انطلاقه من هذه النقطة. فما هو إذاً هذا الآخر الذي يتكلم في ذات الفرد، رغم أن هذه الأخيرة ليست بالمتحكمة فيه ولا بشيئته. فما هو هذا الآخر الذي يتحدث فيها إذاً؟ فهنا صلب المسألة.

إلا أنه من غير الكافي القول إن هذا الآخر هو رغبة الذات، لأن رغبتها محض ليبدو. وهو ما يعني - وهذا ما يجب ألا ننساه - بأنه، وقبل كل شيء، عبارة عن ذريعة، عن رغبة لا متناهية في أن يتكلم. فإن لم يكن من وجود للدوال حتى تقوم بتحمّل واحتواء هذه التقطعات وهذه التمفصلات وهذه التنقلات والتحويلات والانحرافات التي تميز الرغبة الإنسانية، فإنه لن يكون لهذه الأخيرة أي من تلك السمات التي تشكّل كنه المادة الدلالية التي يفصح عنها التحليل.

ولن يكفي أيضاً القول إن هذا الآخر ما هو إلا شبيهاً، بذريعة أنه يتحدث نفس لغتنا والتي من الممكن تسميتها الخطاب العام، هذا الخطاب الذي يعتبر نفسه عقلاً نياً والذي من الممكن أن يكون كذلك في بعض الأحيان. ففي خطاب الآخر هذا، فإن ما قد اعتبره بمثابة ذاتي أنا، فإنه ليس ذاتاً وإنما موضوعاً. فخطاب الآخر هنا يقوم بوظيفة السراب، بحيث لا تتعرّف الذات عن ذاتها إلا بكونها جهل ونفي. ويجب كذلك فهم نظرية الأنا انطلاقاً من هذا التحديد.

لقد أنتج فرويد هذه النظرية في عدة مراحل. وإننا نكون مخطئين إن اعتقدنا بأنها قد حصلت بتاريخ كتابة فرويد لمقال «الأنا والهو». ولربما قد سمعتم التحدث عن تقسيم فرويد الثاني للجهاز النفسي إلى هيئات. وأخشى أن تكونوا قد سمعتم عن ذلك أكثر مما يكفي، ذلك لأن الشاكلة التي تم تأويل هذا التقسيم بها، يمشي على عكس المقصود الذي أتى بها فرويد من أجله. إن فرويد قدم نظرية حول الأنا منذ سنة 1914، في إطار مقاله الأساسي «مدخل لمسألة النرجسية»، وذلك قبل إدخال التقسيم السالف الذكر والذي تم الدفع به الآن إلى مكان الصدارة.

أما مراحل الليبدو المزعومة والمسماة بالماقبتناسلية، فإنها أصبحت المرجع الأساسي والوحيد للممارسة التحليلية الراهنة، إذ تم الاعتقاد بأن ظهورها يرجع إلى

بدايات العطاء الفرويدي، في حين أن فرويد لم يتحدث عنها إلا سنة 1915، بعد مقال حول النرجسية الذي تمت كتابته سنة 1914.

لقد تم توكيد فرويد على نظرية الأنا لأهداف جد معروفة ومحددة، وذلك لتفادي منزلقين: الأول يتعلّق بالنزعة الثنائية. فلقد أصاب بعض المحللين النفسانيين نوع من الهوس يفضي بهم إلى اعتبار اللاشعور بمثابة أنا من نوع آخر، وإلى اعتباره أنا سيئاً، أو أنا شبيهاً موازياً للأنا. في حين أن نظرية الأنا لدى فرويد جاءت على العكس لتوضح أن ما نسميه أنا ما هو في الواقع إلا صورة نُكوّنها عن أنفسنا فتعطينا وهمًا بالكمال. فهذه الأوهام القيادية لا تعمل بتأناً على الدفع بالذات، كما يتم ادعاؤه، في اتجاه التعرف المتعمق لذاتها، فأنا لا أتمسك البتة بهذا النعت الأخير. أما وظيفة الأنا الحقة، فلقد تم التعبير عنها لدى فرويد بكونها تشبه بالكمال ما نسميه في نظرية الكتابة باسم الإشارة.

ليست كل الألسن ألفبائية. بعضها صوتي ويتضم أسماء إشارة. فتعبير «شيء من هذا القبيل» قد يعني في اللغة الصينية «شيء حقيقي إلى حد ما». أما إذا أضفتم اسم الإشارة «هذا» إلى التعبير نفسه، فإن المعنى يصبح «حكماً». أما إن لم تضيفوا اسم الإشارة هذا وأضفتم آخر محله، فإن ذلك قد يعني «مرصاً». فاسم الإشارة يقوم بالتوكيد نوعاً ما ويعمل هكذا على إدخال تعبير ما له خصوصيته الصوتية كدال، في منظومة من المدلولات. وهكذا فإن الأنا بالنسبة لفرويد هو بالضبط نوع من أداة التعريف ترتبط من خلاله بعض عناصر الذات بوظيفة خاصة انبثقت آنذاك في أفق نظريته، وهي تتعلّق بالعدوانية التي تُعتبر بمثابة السمة التي تميز العلاقة التخيلية بالآخر والذي ينشأ خلالها الأنا انطلاقاً من تماهيات متتابعة ومتراكمة. إن قيمته المتحركة وقيمه كعلامة تميزه بالأساس عن وحدة الجسد ككلية. وهذا هو المنزلق الثاني الذي كان فرويد يتوخى تجنبه.

إن فرويد فعلاً، رغم أنه ربط الشخصية بمركز يتكلم في اللاشعور، أراد اجتناب سراب «الشخصية المتكاملة» المزعومة، والتي سُنح لها أن تأخذ مكان الصدارة عبر المدرسة الأميركية التي ما فتئت تشدّق بهذا التعبير حتى تتمكّن من إعلاء شأن الأنا، وما هذا إلا جهل كامل ومطبق بتعاليم فرويد. فالشخصية الكاملة هي بالتحديد ما أراد فرويد تمييزها بكونها غريبة بالكمال عن وظيفة الأنا كما رآها النفسانيون حتى تلك الآونة.

إن ما أنت به النظرية الفرويدية بخصوص الأنا يتلخّص في فكرة الاستلاب المزدوج: فهناك أولاً الآخر بصفته مُتخيلاً إذ تنشأ الفكرة التقليدية المتعلقة بالوعي

بالذات، بداخل العلاقة التخيلية بالآخر. وليس أبدًا بهذا المعنى وفي هذا الإطار ما يمكن وحدة الذات من التحقق. فالأنا ليس هو أبدًا مركز تنظيم الذات، بل إنه غير مواز للذات بالأساس. بتحديد الأنا على هذه الشاكلة سيساعد على التمهيد لإفهام الجدلية الفرويدية. فأنا لا يمكنني أبدًا أن أتوخي اكتمالي ووحدتي من خلال اعتراف أنتظره من آخر هو نفسه منضوٍ معي في علاقة سرابية.

وهناك أيضًا الآخر الذي يتكلم من محلي وهو، على ما يبدو، الآخر الذي حلُّ بأناي. فهو آخر يختلف كلية عن شبيهي.

فهذا ما أتى به فرويد. وإن كنا ملزمين على إثباته أكثر، فليس لنا إلا أن ننظر إلى الطريقة التي يتم من خلالها إعداد تقنية التحويل عنده. فقد يتم إعداد كل شيء حتى يتم تجنب الاقتصار على علاقة الأنا بأنا آخر وحتى يتم تفادي السراب التخيلي الذي من الممكن أن يستبد بالعلاقة مع المحلّل. يتم القيام بكل شيء من شأنه أن يمحو العلاقة الثنائية، علاقة شبيهه بشبيهه.

ومن ناحية أخرى فإن تقنية التحليل النفسي تنحدر من ضرورة حضور شخص آخر، من ضرورة تواجد مستمع ومخاطب. فتحليل ذات فرد ما لا يمكن أن يتحقق إلا بمعية محلّل. وهذا ما ينهنا إلى أن اللاشعور هو بالأساس كلامٌ، كلام آخر، ولا يمكن التعرف على هذا الكلام والاعتراف به إلا عندما يقوم الآخر بإرجاعكم إياه.

وأود أن أقول لكم، قبل أن أنهى كلامي، ما أضافه فرويد وهو على مشارف الموت، في حين كان قد تخلى ومنذ زمن، عن قافلة تابعيه وهم يلهثون خلفه. وليس بودي أن أشك ولو لحظة، اعتمادًا على نبرة وأسلوب فرويد مخاطبًا من يتحلّقون حوله، باعتقاده العميق في عدم كفاءة هؤلاء الأتباع التامة وفي عدم فهمهم الكامل لما أتى به. هناك فترة في مؤلفات فرويد، بين 1920 و1924، نلاحظ أنه توقف خلالها كليّة. كان يعرف بأنه لن يبقى طويلًا على قيد الحياة، إذ توفي وعمره 83 سنة، عام 1939، فما كان منه آنذاك إلا أن توجه إلى عمق المسألة، ونخصّ بالذكر هنا مسألة آلية التكرار.

إن فكرة التكرار هذه ما فتئت تقلق بالنا إلى درجة جعلتنا نحاول تقزيمها واختزالها في مسألة تكرار الحاجات. لكننا إذا ما قرأنا فرويد، وحتى منذ بداية نظريته حول الذاكرة، فإننا نقف على ما هو عكس ذلك. فنجد بأن آلية التكرار ترتكز على السؤال الذي يطرحه كلام يُلح ويعاود الإحاح في الذات ومن الذات حتى يقول كلمته الأخيرة. إنه كلام يلح ويعاود الكثرة رغم مقاومة الأنا الذي هو دفاع في حد ذاته، بمعنى أنه

التحام بالاتجاه المعاكس والتخييلي الناجم عن التماهيات المختلفة بالآخر. وهكذا فإن التكرار هو في صلبه إلحاح كلام.

وحقًا، فإن الكلمة الأخيرة للأنثروبولوجيا الفرويدية تتعلق بما يتحكم في الإنسان وتعمل منه ليس حاملًا وداعمًا لما هو لا معقول، إذ إن المنظور الفرويدي لا يصب في نزعة اللامعقول، بل بالعكس وإنما تجعل منه حاملًا وداعمًا لمعقول يقع الإنسان تحت تصرفه من دون أن يكون متحكمًا فيه.

فهذه هي الكلمة الأخيرة وهذا هو الخيط الأحمر الذي يحيك كامل العطاء الفرويدي. فمن أول حتى آخر هذا العطاء، منذ اكتشاف عقدة أوديب حتى كتاب «موسى والتوحيد»، مرورًا بكتاب «لطوطم والمحرم» وبما يشكله من مفارقة غريبة على المستوى العلمي، فإن فرويد شخصيًا لم يطرح إلا سؤالًا واحدًا وهو كالتالي: كيف يمكن لنسق الدوال هذا والذي من دونه ما كان للحقيقة ولا للحق من قدرة على التجسد أن يتحكم في هذا الحيوان الذي هو براء منه والذي قد لا يعنيه في شيء؟ وذلك لأن هذا النسق لا يهم حاجاته بأي حال من الأحوال. ومع ذلك، فإن هذا هو بالذات ما يسبب الآلام والأوجاع العصائية.

إن الإنسان في الواقع مسكون بخطاب القانون. وبهذا الخطاب يعاقب نفسه، باسم هذا الدين الرمزي الذي ما فتى يؤذيه دائمًا بزيادة بواسطة أعصبته.

لكن كيف يتم تمكّن هذا الخطاب من الإنسان، وكيف يدخل الإنسان في هذا القانون الذي هو غريب عنه، والذي ليس له به حاجة بوصفه حيوانًا؟ إن فرويد بنى أسطورة مقتل الأب من أجل تفسير هذا التمكّن. أما أنا فلا أقول بأنه تفسير وإنما أبين لكم لماذا ابتكر فرويد هذه الأسطورة. إن على الإنسان أن يشارك في هذه الأسطورة بصفته مُذنبًا. إنها الفكرة التي تم الحفاظ عليها في كتابات فرويد حتى النهاية. وهو ما يبرهن على ما أعرضه عليكم هنا وما أواظب على تعليمه في أماكن أخرى.

بناءً على ذلك، ما هو مركز الثقل في الاكتشاف الفرويدي وما هي فلسفته؟ لا يعني هذا أن فرويد أقام نظامًا فلسفيًا، وهو قد دحض على الدوام اعتباره فيلسوفًا. لكن مجرد طرح سؤال ما، قد يجعلنا نتفلسف وإن كنا على غير علم بذلك. فإن كان فرويد فيلسوفًا حقًا بحسب تصورنا، فماذا يقوم بتعليمه إيانا؟ ولكي نترك للحقائق الإيجابية التي أعطانا إياها حق قدرها وحقيقة فلسفتها، يجب ألا ننسى بأن إلهامه متشائم بالأساس. إنه لا يرى مسلكًا نحو تقدّم ما. إنه يعارض كل نزعة إنسانية، ويجب موقعته بداخل

التقليد الواقعي والتراجيدي مما يفسر أننا قد نستثير بنوره كي نصبح قادرين اليوم على فهم وقراءة التراجيديين اليونان. لكن ما هو الاتجاه الذي تدلنا عليه فكرة العودة إلى حقيقة عطاء فرويد اليوم، بالنسبة لنا، عمالاً وعلماء وأطباء وتقنيين؟

إنه الاتجاه نحو دراسة إيجابية لهذا العطاء. ويمكن أن نستمد منهاهجها وأشكالها من مجال تلك العلوم المسماة إنسانية والتي تتعلق بنظام اللغة، إنها اللسانيات. يلزم على التحليل النفسي أن يصبح علم اللغة الذي تقطنه الذات. ففي التوجه الفرويدي، الإنسان هو الذات المسكونة باللغة والمعذبة من طرفها.

مما لا شك فيه أن التحليل النفسي يقربنا من علم نفسي، لكن بأي علم نفس يتعلق الأمر؟ إن علم النفس بالمعنى الدقيق للكلمة هو بالفعل علم له مواضيع محددة بدقة، لكن نظراً للأصداء المدلولة للكلمة، فإنه يتم الإنزلاق بصدها نحو خلط هذا العلم بأشياء ترتبط بمجال الروح. فيتم الاعتقاد بأن لكل واحد سيكولوجيته. لكن يجب ألا نخطئ في التعريف. فالتحليل النفسي ليس علم الأنا. ففي التوجه الفرويدي الذي يخصص بالأساس علاقة الإنسان باللغة، فإن هذا الأنا ليس أبداً موحداً ولا مركباً، إنما هو مقسم ومجزأ تجزئاً معقداً بين هيات مختلفة من بينها الأنا والأنا الأعلى والهو. ويلزمنا طبعاً ألا نصنع من كل واحد من هذه الألفاظ ذاتاً صغيرة في حد ذاتها، فنعمل هكذا على إنشاء أسطورة لا تصلح لشيء.

لم يكن فرويد ليشك في المخاطر التي كانت تتهدد عطاءه. ففي سنة 1838، في اللحظة التي أخذ فيها القلم ليكتب آخر توطئة لكتابه «موسى والتوحيد»، نراه يخطئ هذه الملاحظة الجد غريبة: «إنني لا أقتسم رأي معاصري برنارد شو Bernard Shaw، الذي يدعي بأن الإنسان لن يكون قادراً على شيء إلا عندما يسمح له بأن يعمر ثلاث مائة سنة. فأنا لا أعتقد بأن إطالة العمر هكذا قد يكون لها أدنى إفادة، إلا إذا ما كما تقول الترجمة تغيرت كلية الظروف المستقبلية المحيطة به».

إلا أن هذه الجملة الأخيرة تطلعنا على الطابع المحزن لهذا النوع من الترجمات. إذ لها في الألمانية معنى مختلف تماماً، يفيد ما يلي: «... إلا إذا ما حدث تغير عميق في أشياء كثيرة تشكل ركيزة ونواة محددات الحياة».

إن ملاحظة فرويد الكهل هذه والتي توصلت تأملاته قبل أن يترك عطاءه يتبدد، تبدو لي مشابهة للتعابير التي رافقت بها الجوقة في مسرحية أوديب خطوات هذا الأخير القليلة الباقية، نحو غابة كولون الصغيرة. لقد كان، وهو مرفوق بحكمة الشعب، يمشي

وهو يفكر ملياً في الرغبات التي تجعل الإنسان لا يفتأ في ملاحقة الأشباح. إنه بكلامه هذا يعني ضلال الإنسان الذي يجعله غير قادر حتى على التحقق من أماكن الغابات التي تقطنها الأشباح. وما يدهشني في الأمر هو أن لا أحد قد تمكن من إعطاء ترجمة جيدة لتعبير *mé plumaï*، الذي تفوهت به الجوقة. فقد يتم اختزاله في قيمة بيت شعري يقول إنه من الأفضل «عدم المجيء إلى الحياة»، في حين أن المعنى الحقيقي لهذا التعبير يبدو واضحاً للعيان في ما معناه: «إن الطريقة الوحيدة للتغلب على كل إشكالات اللوغوس *logos* والطريقة الوحيدة للتخلص منها، تكمن في «ليتنى لم أولد بصفتي أنا» *N'être pas né tel*. فهذا هو المعنى الذي رافق حركة فرويد وهو يدفع بعرض يده كل محاولة لتمديد بقائه في الحياة.

والحق أن فرويد قد أعطانا بنفسه جواباً، وقد خطّه في إحدى صفحات عمله حول النكت، حيث قال: «من الأفضل عدم المجيء إلى الحياة، إلا أن هذا لا يحصل، مع الأسف، إلا مرة في كل متي ألف محاولة. وهو الرد نفسه الذي أعطاكم إياه.

16 مايو/ أيار 1956

## النداء والتلميح

- الدخول في الذهان
- أخذ الكلمة
- جنون الحب
- تطوّر الهديان

«نفس التوازي ممكن بسبب إهمال العلاقات المختلفة والتي، في كلتا الحالتين، يجب تعويضها بالإطار العام. فإن كان هذا المنظور بخصوص طريقة التمثيل في الأحلام لم يتم اتباعه حتى الآن، فإن هذا، وكما يمكن أن نفهمه مباشرة، مرده إلى كون المحللين النفسيين يجهلون كلية كيفية اقتراب فقيه لغة لمشكل كهذا الذي تم عرضه في الأحلام».

إن نصّ فرويد هذا واضح بما فيه الكفاية. فالتناقض الصوري والمظهري الذي من الممكن أن تستنتجوه بخصوص قول فرويد إن الأحلام تُعبر بواسطة الصور أكثر من غيرها، يتم فهمه وتحديد موقعه عندما يُعيّن فرويد نوع الصور التي يتعلّق بها الأمر. فهي صور تدخل في إطار كتابه، بمعنى أنها ليست هنالك من أجل المعنى الذي يخصّها. فهي إذاً ليست هناك لتُقرأ، وإنما فقط لتقدم دليلاً على ما يتوجب قراءته. فهذا الأخير يبقى غامضاً ومُلغزاً من دون ذلك الدليل.

لقد سبق لي ذات يوم أن كتبت على السبورة حروفاً صينية، وكان بودي أن أكتب أيضاً حروفاً هيروغليفية قديمة؛ فاسم المتكلّم في تلك اللغة، على سبيل المثال، يُرسم بعلامتين صغيرتين لهما قيمة صوتية، ويمكن مصاحبته بصورة معقدة قليلاً أو كثيراً،



هدفها هو إعطاء العلامات الأخرى معناها. إلا أن العلامات الأخرى ليست أقل كتابة من رسم الرجل المرافق، ويلزم قراءتها من خلال سجل صوتي.

فهذه المقارنة بالهيروغليفيات جد صالحة وموثوق بها إلى درجة نجدها متناثرة في كتاب «تفسير الأحلام»، ويرجع إليها فرويد من دون انقطاع. فهو لم يكن ليجهل كنه الكتابة الهيروغليفية. وقد كان شغوفاً بكل ما يتعلّق بالثقافة المصرية القديمة. وغالباً ما كان يشير إلى أسلوب وبنية الهيروغليفيات الدلالية وإلى نمط تفكير المصريين القدامى، لما يتّسم به من ترادف ومن تناقض في بعض الأحيان. فقد كان يرجع عن طيب خاطر إلى هذه الأمثلة كي يعطينا مثلاً أو صورة معبرة عن أسلوب تواجد وتعايش أفكار متناقضة لدى العصابين.

وفي آخر النصّ نفسه، يشير فرويد إلى لغة الأعراض، ويتحدّث عن خصوصية البنيان الدلالي في مختلف أشكال العصابات والذهانات. فنراه فجأةً وبإيجاز مذهل، يُقرب بين التشكيلات العصابية الثلاثة الكبرى: «وهكذا، يقول فرويد، فإن ما يعبر عنه الهستيرى بالتقيؤ، يعبر عنه الوسواسي باتخاذ إجراءات دفاعية جد مضنية ضد المرض. في حين يقوم العظامي بالسقوط في التشكي والتشكك. وهكذا، ففي الحالات الثلاث، تحدث تمثلات مختلفة لرغبة المريض في الوصول إلى ما هو مقموع بداخل لا شعوره ولرد فعله الدفاعية ضد هذا الحدث».

## 1

### لندخل الآن في صلب الموضوع.

إننا لسنا ببعيدين عن موضوع الإنجاب الذي هو في عمق إمراضية حالة شربير. لكننا لن نخوض فيه مباشرة اليوم. أما الآن، فأريد، انطلاقاً من منفذ آخر ومن خلال ما استمعتم إليه مساء الاثنين من جانب زميلنا سيرج لوكليير، أن أعيد طرح السؤال بخصوص ما أسميه الدال الأخير في العصاب. إلا أنه وإن كان دالاً بالأساس، فهو بالطبع يمتلك دلالة. لكنني أؤكد على أنه لا يتوقف على هذه الدلالة وإنما يكون هو منبعاً لها.

إن وجهي الهوية الجنسية؛ الذكر والأنثى، ليسا هما بمعطى قبلي وليسا هما من قبيل ما يمكن أن نستنتجه من خبرة ما. فكيف للفرد أن يتعرّف على ذاته في هذا المستوى إن لم يكن هنالك من قبل، نسق الدال، من حيث هو ما يؤسس المجال الذي يمكنه من رؤية

ما هو أعصى اقتراباً، بمعنى موته هو، وكأنه موضوع ملغز وعن بعد؟ شيء آخر غير سهل اقترابه البتة، إذا تفكرتم فيه، وفكرتم في السيرورة الطويلة والديالكتيكية التي يحتاجها الفرد للوصول إليه. إنه يخص قطبي الذكورة والأنوثة. فكم هي المغالات وكذلك الغناص التي تتكوّن منها خبرتنا للاقتراب من مسألة كهذه. إنه واقع يمكننا أن نطرح السؤال فيما إذا كان بالمستطاع حتى تلمسه خارج الدوال التي تقوم بتحديد أبعاده.

إن الفكرة التي لدينا عن الواقع بصفته ما تدور حوله إخفاقات وتعثرات العصاب، يجب ألا تبعدنا عن حقيقة كون الواقع الذي يخصنا، مسنوداً ومنسوجاً ومركباً من ضفيرة من الدوال. إنه يتحتّم علينا تحديد منحى ومستوى وبعده الصلة بين الإنسان وبين الدال حتى نتمكن من فهم ما نتفوه به عندما نقول مثلاً بحدوث نقصان في الذهان على مستوى علاقة ذات الفرد بالواقع. يتعلّق الأمر فعلاً بواقع مُبَيّن بواسطة نوع من دال موروث، تقليدي ومنتقل. لكن كيف يتم انتقال هذا الإرث؟ إنه يتم بالطبع عن طريق الكلام الذي لا يلبث يدور في محيط الذات وحواليها.

أما إن كنا نسلم الآن، كحصيولة للممارسة اليومية، بأن عدم اجتياز تجربة الأوديب، وعدم اختبار ما يطبع هذه التجربة من صراعات ومآزق ثم العمل على حلها، مما يترك الذات لا محالة في نوع من الفاقة وفي نوع من العجز في تحقيق هذه المسافات الفاصلة الحقّة والمسمّاة بالواقع الإنساني، فذلك لأننا نعتبر أن الواقع يتضمّن إدماج الفرد في نوع من لعبة الدوال. وهكذا فأنا لا أفعل هنا سوى التعبير عما يسلم به الجميع في الممارسة التحليلية، وإن كان ذلك بشكل ضمني.

لقد أشرنا بشكل عابر، إلى أن ما يميّز الوضعية الهستيرية هو سؤال يُطرح تحديداً بصدد قطبي دوال الذكورة والأنوثة: «كيف يمكن أن نكون ذكراً أو أنثى؟»، سؤال يطرحه الهستيري بكل كيانه. وهذا يعني أن الهستيري يحوز على المرجع أو السند الذي يؤهله لهذا السؤال. ففي السؤال ذاته يتم إدماج وتعليق وحفظ بنية الهستيري برمتها، مرتكزة على توحده المركزي بالشخص ذي الجنس المعاكس له، والذي من خلاله يكون انتماؤه الجنسي موضع سؤال. وفي مقابل طريقة الهستيري لوضع السؤال «إما... وإما»، يأتي جواب الوسواسي والمختزل في عملية الإنكار، «لا... ولا»، لا ذكر ولا أنثى. وهذا الإنكار يتكون ارتكازاً على تجربة مُميتة، وعلى انسحاب كيانه من تحمل السؤال مما يتركه عالقاً به ومعلقاً. فالوسواسي هو تحديداً لا هذا ولا ذاك، وهو ما يدفعنا إلى القول كذلك بأنه أيضاً هذا وذاك في آن.

سامر بعجالة، لأن مفاد كل هذا هو تحديد ما يحدث لدى الذهاني، لأنه يتعارض مع وضعية الذوات في هذين الشكلين الكبيرين من العصاب.

في محاضرتي حول فرويد لخمسة عشر يوم خلت، تحدثت عن اللغة من حيث هي مسكونة بذات الفرد التي تأخذ بداخل اللغة كلمتها الى حد ما، وبكل كيانها، بمعنى غصباً عنها جزئياً. أما في فينومينولوجيا الذهان، فكيف لا نلاحظ بأن كل الهذيان يتعلق بصلة معينة للذات بهذه اللغة التي تحتل فجأة مكان الصدارة في المشهد، وهي تتكلم من تلقاء نفسها وبصوت عالٍ، سواء كان ذلك من خلال ما تحدثه من ضوضاء وصخب أم من خلال ما يتخللها من حياد؟ فأما إذا كان العصابي يسكن اللغة، فإن الذهاني، على العكس، مسكون باللغة.

إن ما يأتي عند الذهاني إلى باب الصدارة، يُظهر الذات وهي تحت طائلة اختبار، وهي أمام مشكل مرده إلى خطأ يتعلّق بالخطاب الداخلي المسترسل الذي يسند الحياة اليومية، أي الخبرة الإنسانية بكل مكوناتها. من هذا الخطاب، شيء ما ينزل، فيبدو وكأنه نوع من موسيقى بأصوات عدة. إن لبنية ما يحدث هنا من الأهمية مما يجعلنا نتساءل عن كيفية تبلورها.

ففي إطار الظواهر الذهانية، ما يحدث هنا يبدو لنا مباشرة بشكل مُبين. ولا تنسوا أن مفهوم البنية ذاته، مقتبس من اللغة. فتناسي هذا الأمر أو إحالته إلى مجرد إوالية، لمُعبر ومثير للاستهزاء في الوقت نفسه. فما عزله وصنّفه كليرومبو تحت اسم «الظواهر الأولية» للذهان والتي تخص الفكرة المكررة والمكذّبة والمسيرة، ماذا قد يكون إن لم يكن هو نفسه هذا الخطاب في حالة مضاعفة، فيُستعمل على شكل نقائض؟ لكن بذريعة أن هنالك بنية صورية بحتة، ذهب كليرومبو، وإن كان على ألف حق، لتوكيد هذه الخاصية، وإلى استخلاص فكرة مفادها أننا نجدنا أمام مجرد ظواهر ميكانيكية. فليس هذا بالكافي أبداً إذ من الأفيد اعتباره بمثابة بنية داخلية للغة.

إن جدارة كليرومبو تكمن في كونه أبان عن الطابع الفكري المحايد لهذه الظاهرة، وهو ما يعني في تعبيره أن هذا الظاهرة، لكونها غير منسجمة بتاتاً مع باقي ما يحصل للمريض من إحساسات، فليس هناك من إوالية تُمكن من تفسيرها. أما في تعبيرنا نحن فهي بمثابة بنية. فلا يهمنا ضعف استخلاصه على مستوى مسببات المرض بالمقارنة مع ما اعتبره بالغ القيمة ويتعلّق بضرورة ربط نواة الذهان بعلاقة الذات مع الدال في صفته الأكثر صورية، في صفته دالاً محضاً. وهكذا يكون كل ما يترتّب حول هذه الظاهرة، ما هو إلا ردود فعل انفعالية على الظاهرة الأولية، أي مجرد ردود فعل على العلاقة بالدال.

لقد شدت العلاقة البرانية أو المتابعة لذات الذهاني مع الدال، انتباه العياديين لدرجة دفعت بهم للتأكيد عليها بطرق مختلفة؛ فمتلازمة التأثير مثلاً، أبتت بعض جوانب المسألة في غموض تام. في حين أن متلازمة التدخل الخارجي، وإن كان يتخللها نوع من السذاجة فإنها تؤكد السمة الأساسية في الظاهرة والمتعلقة بتموقع الذهاني خارج كامل جهاز اللغة. ومن هنا يُطرح السؤال لمعرفة ما إذا كان الذهاني قد انخرط بالفعل بداخل اللغة.

كثيرون هم العياديون الذين اهتموا بسوابق الذهاني. هيلين دويتش Helene Deutsch مثلاً قد أعطت القيمة لما عبّرت عنه بعبارة «كأن» التي يراد منها تغطية المراحل الأولى من تطور أولئك الذين، في لحظة ما، يسقطون في الزهان. فهؤلاء لا يدخلون أبداً في لعبة الدوال وإلا من خلال نوع من التقليد الخارجي. إن عدم انخراط ذات المريض في سجل الدوال، يدلنا على الوجهة التي يطرح من خلالها السؤال بخصوص أصل الزهان، وهذا أمر لا يمكن حله فعلاً إلا اعتماداً على الاستقصاء التحليلي.

وقد يحدث أن نقبل بعض القبذهانيين في التحليل، ونحن نعلم ما قد ينجم عن ذلك. ينجم عن ذلك أن ينقلب القبذهانيون إلى ذهانيين. فمسألة الإحجام عن تحليل هذه الحالات لم تكن لتُطرح لو لم يخطر على بالنا حالة أو أخرى من ممارستنا أو من ممارسة أحد زملائنا وقد انفجر خلالها ومنذ الجلسات الأولى من التحليل، زهان متكامل، ليس فقط على شاكلة فصام مستعجل وإنما من فصيلة زهان هلوسي. انطلاقاً من هذه اللحظة ينقلب المحلل وبسرعة إلى مُرسِل يُسمع المتحلّل طيلة اليوم ما يجب وما لا يجب عليه القيام به.

أفلا نلمس هاهنا وفي ممارستنا اليومية، ومن دون أن نكون مضطرين للبحث عن ذلك بعيداً، ما هو في صميم الدواعي التي تؤدي إلى الدخول في الزهان؟ إنه من قبيل ما يمكن أن يطرح بشكل حاد على إنسان ما، وإن كان تواجهه على وجه البسيطة لا يواجهه به إلا نادراً، وهو ما يسمى بأخذ الكلمة، والمراد هنا هو كلمته بالذات، أي ما ينافي قول نعم، نعم، نعم لكلام جاره. وأخذ الكلمة لا يُعبّر عنه ضرورة بالكلمات. فالممارسة تبين لنا أنه في هذه اللحظات بالذات، إذا ما كنا قادرين على تمييز ذلك من مستويات مختلفة، قد يُقدّر للذهان أن ينطلق.

وقد يتعلّق الأمر في بعض الأحيان بأخذ الكلمة في مسألة جد بسيطة، قد تحصل لذات الفرد وهي منزوية في عقراها منذ زمن، وكأنها عثة. وأخذ الكلمة هذا من النوع

الذي حدده كليرومبو تحت اسم الأوتوماتيكية العقلية للعوانس. يحضرني الآن ما يطبع أسلوب كليرومبو بهذا الصدد من ثراء ورونق، وإلا لماذا لم يتوقف عن سرد الأحداث؟ فليس هناك أبدًا ما يدعوه إلى تسليط الضوء على هذه الكائنات البائسة والمنسية من طرف الجميع، إلا أنه عمل على إبراز وجودها ببراعة فائقة. فنراه يصف كيف تنجلي عندها، بمناسبة أو بغير مناسبة، ظاهرة الأوتوماتيكية العقلية، انطلاقًا من هذا الخطاب الذي بقي دومًا مستترًا ولم يحصل له تعبير لديها.

فإذا ما سلمنا بأن خور الذات لحظة مقابلتها للكلام الحق هو ما يحدّد دخولها أو انسيابها في الظاهرة الحرجة، في الفترة المدشنة للذهان، يُمكننا آنذاك أن نلمح كيف يمكن لهذا الاعتبار أن يندرج في سياق ما عملنا على تنظيره حتى الآن.

## 2

إن مصطلح الإلغاء لكفيل بأن يدلّكم على أن هنالك شيئًا ما قد نقص بصفة قبلية في العلاقة مع نسق الدال، وخلال إدماج الذات المبكر للدوال المركزية. وهذا النقص، لا يمكن بطبيعة الحال، لأي استقصاء تجريبي أن ينجح في استكشافه. ففي لحظة وقوع هذا النقص، ليس هناك من وسيلة للقبض على ما تم نقصانه. ففي حالة شريير مثلاً قد يتمثل هذا النقصان في غياب دال الذكر الذي بدا لشريير وعلى مدى سنوات، أنه بإمكانه أن يساويه. فلقد كان على ما يبدو، قادرًا على القيام بدوره كرجل، وعلى أن يكون شخصًا ككل الناس. فلقد كان للفحولة معنى بالنسبة إليه، إذ إنها أصبحت موضع مطالباته القوية أثناء انبثاق الهذيان، فظهرت مباشرة على شاكلة سؤال يتعلّق بهويته الجنسية. سؤال عبارة عن نداء أناه من الخارج، كما في الهوام: «قد يكون جميلًا أن أصبح امرأة تخضع للمضاجعة». فنمو الهذيان يفصح بأنه لم يبق بين يدي شريير من وسيلة لتحقيق ذاته، ولكي يتثبت في هويته الجنسية، إلا بتقبل ذاته كامرأة، إلا منقلبًا إلى امرأة. فهذا هو محور الهذيان، بحيث إن هناك مستويين يجب التمييز بينهما.

فمن ناحية، يكشف تقدم الذهان عن ضرورة إعادة بناء الكون، وتنظيم العالم بكامله حول مضمون أن هناك رجلًا لا يمكن له إلا أن يكون امرأة لإله كوني. ومن ناحية أخرى، يجب ألا ننسى أن هذا الرجل كان، حتى الفترة المتأزمة من حياته، يبدو في خطابه العادي، بأنه يعلم ككل الرجال بكونه رجلًا، وبأنه يبادر وبصوت عالٍ، إلى رد

الإعبار لشرفه الرجولي كما يسميه، كلما تمت دغدغته بشيء من القوة، أثناء دخول لغز الآخر المطلق في حلبة الخطاب.

الآخر الأول، هو الآخر الأصغر وهو الآخر التخيلي، بمعنى الأخروية في المرأة والتي تجعلنا نبقي عالقين بشكل شبيهنا. أما الثاني، أي الآخر المطلق، فهو الذي نتوجه نحوه بخطابنا إلى ما وراء هذا الشبيه، وهو أيضًا ما نحن مضطرين للتسليم بوجوده في ما وراء العلاقة السرابية. وهو قبالتنا بمثابة من يتقبل منا أو يرفض. إنه من بإمكانه خداعنا وما لنا من قدرة لمعرفة إن كان لا يخدعنا، وهو من إليه نوجه دومًا خطابنا. ووجوده فقط يكفي كي تكون مخاطبته أو التخاطب معه أهم بكثير مما قد يتم التبادل حوله بيننا وبينه.

إن تجاهل هذه التفرقة بين هذين الآخرين خلال التحليل والتي لا محالة متواجدة فيه، يسبب في نشأة كل المسائل المغلوطة والزائفة وعلى رأسها المسألة التي تطغى حاليًا في التحليل، إذ يتم التوكيد اليوم على أولوية العلاقة بالموضوع.

هناك بالفعل عدم تناغم واضح بين الموقف الفرويدي الذي يعتبر أن المولود الجديد، عند مجيئه إلى الحياة، يكون في حالة علاقة شبقية ذاتية، بمعنى علاقة لا وجود فيها لموضوع، وبين الملاحظة العيادية التي تقرّ فعلاً أنه منذ البداية، هناك ما يدل على وجود مواضيع مختلفة لدى المولود الجديد. فهذه الصعوبة لن تجد حلاً لها إلا بالتفريق بين الآخر الخيالي الذي هو، على مستوى البنية، الشكل الأصلي للمجال الذي تنبني فيه شتى المواضيع التي تهتم المولود، وبين الآخر المطلق، أو الآخر الأكبر، والذي هو ما كان يقصده فرويد - وذلك بالضبط ما عملت الممارسات التحليلية اللاحقة على إهماله عندما يقول بعدم وجود أي آخر منذ البداية. ولهذا الموقف ما يبرره، ذلك أن هذا الآخر، كما يقول فرويد، هو كل بذاته، وهو أيضًا وفي الوقت نفسه خارج الذات بكامله.

أما بخصوص العلاقة النسوية بالآخر، فهي ليست بموضوع مستجد، إنما نظرًا لكونها تُركت خارج نور التقصي منذ قرون، فإنها تستحق منا، كمحللين لنا بها شأن طوال الوقت، أن نعيد لها الاعتبار. ففي القرون الوسطى، كان يتم التفريق بين ما يسمى النظرية الفيزيقية للحب وبين النظرية النسوية. وهكذا كان يتم طرح السؤال حول العلاقة بين الذات والآخر المطلق. على هذا المنوال وحتى نتمكن من فهم الذهانات، يلزمنا أن نفلح في تقابل، بداخل خطاطتنا الصغيرة، بين العلاقة الحبيبة مع الآخر بكونه آخر

مطلقًا وبين الوضعية المرآوية لكل ما هو من قبيل التخيلي، ومن قبيل تصورات الذكورة والأنوثة التي تتموضع بالنسبة للجنسين في موقع أو في آخر من الخطاطة.

فإلى ما يعود الفرق بخصوص هذه المسألة، بين من هو ذهاني وآخر غير ذهاني؟ إنه كالتالي: بالنسبة للذهاني لا تكون العلاقة الحُبّية ممكنة، أي بكونها تنطلق من التسليم بالغيرية المطلقة للآخر، إلا بإبطاله هو كذات. إلا أن هذا الحب هو أيضًا حب ميت. فقد يبدو لكم هذا الاعتماد على نظرية وسطوية حول الحب كمدخل لمسألة الذهان بمثابة التفاف فريد من نوعه بل وغريب. لكن، إن لم نفعل، يبقى إدراك طبيعة الجنون أمرًا مستحيلًا.

فكروا سوسولوجيًا حول أشكال الحب والكرامية وحول مسألة الوقوع في الحب المتعارف عليها في إطار ثقافتنا. فالسيكولوجيات المتداولة حاليًا لا تهتم إلا بمسألة السلوكيات. وفي بعض البيئات الثقافية الراهنة، تسارعت الأمور بخصوص هذه المسائل لدرجة أصبح محرّجًا ومربكًا جدًا معرفة كيف يمكن إعطاء الحب شكلًا. وهكذا نجدنا الآن في أزمة مفتوحة على مصراعها منذ اللحظة التي تأتي فيها إلى موعدنا الأول مع المحبوبة ومعنا الوردة الكلاسيكية لتعليقها على صدرها. فلنأخذ كمثال مرجعي، تقنية أو فن الحب، ولنقل ممارسة العلاقة الحُبّية التي سادت مدة من الزمن في نواحينا الجنوبية وخاصة في ناحية اللانغدوك. إن هناك تقاليد متكاملة تم الحفاظ عليها وتناقلها عن طريق الرواية الأركادية ذات الأسلوب الأستري، وعن طريق الحب الرومانسي. أما الآن، فنلاحظ اندثار المعالم السلوكية الحُبّية التي أصبحت باهتة أكثر فأكثر.

وبالفعل، ففي مسار هذا التحول التاريخي، فإن الحب-الهيام الذي كان سائدًا ومعمولًا به من خلال هذا الأسلوب المسمى الأفلاطوني أو بالمثالي الملتهب، أصبح أكثر فأكثر، شيئًا حقيرًا، بل أصبح ما نسميه عادة، وبحق، جنونًا. وهكذا فقد تمايلت النبرة نحو الأسفل، وسقطت المسألة في الرداءة والابتذال. إننا الآن ومن دون شك، نلعب بهذه السيرورة المستلبّة والسالبة، لكن بطريقة أكثر خارجية، ومدعومة بسراب ينتشر أكثر فأكثر. فإن لم يعد الأمر يحصل برفقة جميلة أو بصحبة سيّدة، فإن تحقيقه يتم في قاعات السينما المظلمة، مرفوقًا بالمشهد المبتوث على شاشة العرض.

فهذا البعد من قبيل ما أريد إضفاء كبير الاهتمام عليه، إذ أصبح يأخذ طريق الجنون العالق بالسراب المحض بسبب فقدان النغمة الأصلية لعلاقة الحب. فقد تبدو لنا الآن

جد مضحكة وهزلية هذه التضحية بذاته لكائن من أجل كائن آخر. إنها تضحية يتم متابعتها بشكل منتظم من قبل أناس قد سخرُوا كل وقتهم لذلك وليس لشيء آخر. لقد كان ذلك بمثابة تقنية روحية، كانت لها أساليبها وسجلاتها، نحن الآن غير قادرين على التعرف عليها اعتبارًا للمسافة التي تفصلنا عن هذه الأمور. إن ما قد يثير انتباهنا، نحن المحللين، بخصوص هذا الشكل الخالط بين الشهوانية والعفة، هو استمرارته من خلال تزواج فريد، يخلو من علاقة جسدية أو بواسطة علاقات متماثلة على الأكثر.

إن طابع الانحطاط السالب، وطابع الجنون الذي تتضمنه نفايا هذه الممارسة التي انقرضت على المستوى السوسولوجي، تمدنا بتشابه لما يحدث لدى الذهاني وتعطي معناها لجملة فرويد التي أتيتكم بها سابقًا والتي تقول إن الذهاني يحب هذيانه كما يحب نفسه.

فالذهاني لا يمكنه أن يتواصل مع الآخر إلا من خلال العلاقة بالدال، ولا يترث إلا بصدد قشرة، بصدد غلاف، بصدد شبح، بصدد شكل الكلام. فأينما كان الكلام غائبًا، هناك يتموضع أيروس الذهاني وهناك يجد حبه الأسمى.

إن أخذ الأمور بهذا السجل، يؤدي إلى إنارة أشياء كثيرة، منها على سبيل المثال، دخول شريبر الغريب في ذهنه، إضافة إلى تعبيره الذي لا يقل غرابة والذي يخص ما يسميه اغتيال الروح، وهو صدّي فريد من نوعه، للغة الحب، بالمعنى التقني الذي فصلت عنه أمامكم، أي الحب في زمن خريطة توندر. فاغتيال الروح هذا، الغامض والرمزي والمفعم بطابع التضحية، تم تكوينه في مدخل الذهان، انطلاقًا من المستحسّنات من التعابير.

فماذا نلمح بخصوص الدخول في الذهان؟ إن ما نلمحه هو بمستوى نوع من النداء تكون الذات في عدم القدرة على الرد عليه، وبصده يتكون نوع من التكاثر التخيلي والمبعثر لأساليب الحياة بمستوى تكاثر العلاقات بالآخر الأصغر. إنه تكاثر يدعمه نوع معين من اللغة ومن الكلام.

3

لقد ألححت على ما يحدث في أصل الذهان، ويتعلق باقتحام ما يسميه شريبر باللسان المركزي، والذي تم إثباته كنوع من دال ممتلئ بكل ما في الكلمة من معنى. فهذا اللسان الألماني العتيق، كما يقول، مليءٌ أصداءً نظرًا لنبله ولبساطته. وهناك



فقرات من كتاب شريبر تمشي إلى أبعد من ذلك. فهو يرد عدم تفاهمه مع الإله إلى كون هذا الأخير لا يعرف كيف يفرق بين ما يعبر عن الإحساسات الحقيقية للأرواح الصغيرة ومن بينها ذات المريض، وبين الخطاب الذي يستعمله عادة أثناء تحاوره وعلاقاته بالآخرين. وهكذا يتم حرفياً تسطير الفاصل بين اللاشعور الذي يعبر عنه المريض بكل كينونته، وبين الخطاب العام والمشارك.

وهذا ما يقوله فرويد في مكان ما من كتاباته: يتوقّر هذيان شريبر على قدر من الحقيقة أكبر مما يدّعيه النفسانيون بخصوص نظرياتهم. وهذا هو رهان فرويد: إن شريبر على حق بدرجة تعلقو بكثير مما يدعيه النفسانيون بصدده. فهو يعرف عن الآليات والمشاعر الإنسانية أكثر بكثير مما يعرفه النفسانيون أنفسهم. فإن كان الإله لا يتوقّف عند الحاجيات اليومية للإنسان وإن لم يكن ليفهم الإنسان في شيء، فلأنه على العكس، يفهمه جيداً. والدليل على ذلك أنه هو من يُدخل في اللسان المركزي حتى ما يحدث للإنسان وهو نائم، أي أحلامه. إن شريبر يضع أصبعه على هذه المسألة وكأنه قرأ فرويد.

ومقابل كل هذا، يتعارض جانب من الدال يتميز بصفاته الخاصة وبدسامته الفريدة. وهذا ليس اعتباراً لمدلوليته وإنما لدلاليتها. أما إن كان المدلول فارغاً لدى شريبر، فلقد تم الاحتفاظ به بواسطة الدال لما يتمتع به هذا الأخير من خصائل صورية محضة، يمكن استعمالها مثلاً لتنظيم سلسلات. إنها لغة طيور السماء، بمعنى أنها خطاب الفتيات الذي يُحوّل لهذا الأخير امتياز كونه من دون دلالة.

فبين هذين القطبين يتموقع السجل الذي من خلاله يتم الدخول في الذهان. فمن ناحية هناك الكلمة الموحية، التي تفتح بعداً جديداً وتعطي إحساساً بفهم باطني، فهما لا يخص شيئاً قد تمت خبرته حتى الآن، ومن ناحية أخرى هناك الكلام المتردد، والتعابير المكررة والفارغة.

وانطلاقاً مما أسمّيه بدقة الجرس للدخول في الذهان، والدخول في عالم الخلط العقلي المظلم، يمكننا أن نتابع خطى شريبر لنرى كيف يعيد بناء هذا العالم، في حالة من الموافقة التدريجية والملتبسة والمتكتمة. لقد سلّم شيئاً فشيئاً بأن الطريق الوحيد الذي يضمن له الخلاص ولكي يُنقذ نوعاً من التوازن في علاقاته مع الهيئات التي تجتاحه وكلها رغبة، والتي هي في محل سند له للتعبير عما يهيج بداخله من هرج ومرج - يكمن في قبوله التحول إلى امرأة. أوليس من الأحسن أن يكون امرأة ذات عقل من

رجل أريد به أن يصبح غيبياً؟ وهكذا تم تدريجياً اكتساح جسده بصور التماهي الأنثوي التي فتحت لها الباب على مصراعيه. متقبلاً تحكّمها فيه وصياغتها له. ففي أحد هوامش كتابه، نجد إشارة منه إلى فكرة استجداء اقتحام الصور بداخله. ثم إنه يعترف، انطلاقاً من هذه اللحظة، بأن العالم لم يصبه كبير تغير منذ بداية نوبته، وهو ما يقابل لديه نوعاً من عودة الإحساس بالواقع، وإن كانت عودة إشكالية.

بخصوص تطوّر الهذيان لدى شريبر، يستحسن ملاحظة أن مظاهر الكلام الممتلئة هي ما تم حصوله في البداية، وهو ما حظي برضى شريبر. ويقدر ما أصبح عالمه يبنني مجدداً على المستوى التخيلي، بقدر ما أخذ المعنى في التقهقر إلى أماكن أخرى. ففي البداية، أخذ الكلام يحدث في ما يسميه بممالك الإله السابق. بعدها أخذ الإله يتراجع مخلفاً مسافة وتباعداً أكبر. وكل ما كان يوازي الحدسات الدلالية الكبرى الأولى لديه، أصبح يتوارى أكثر فأكثر. فكلما تقدم في إعادة بناء عالمه، بمعنى بناء كل ما يتعلق به شخصياً، فإن كلام هذا الإله الداخلي والذي له به علاقة متميزة ومتمثلة في صورة المضاجعة كما يشير إلى ذلك أول حلم بخصوص اجتياح الذهان نجده قد دخل في أسلوب الإفتاء والتكرار والمعنى الفارغ والتشبيء. ففي مجال استبطانه النابض، كما يسميه «أخذ وتدوين الملاحظات»، أصبح هذا الكلام من الآن فصاعداً، يفيد ضمناً أفكاره، فيقوم بتسجيلها وإقرارها. فهناك إذًا انتقال وإزاحة، حصلنا في علاقة ذات شريبر بالكلام.

إن الظواهر الهلوسية المنطوقة والتي تحظى بمعنى لدى شريبر في سجل الاستجواب والسخرية والتحدّي والتلميح، تُلَمَّح دوماً إلى الآخر الأكبر بكونه عنصراً حاضراً دوماً لكن غير مرئي ولا مسمى أبداً، وإلا بطريقة غير مباشرة. هذه الاعتبارات تفودنا إلى ملاحظات ألسنية بخصوص حقيقة هي في متناول أيديكم لكنكم لا تقبضونها بتاتاً، وأقصد هنا نوعي استعمال الضمائر.

31 مايو/ أيار 1956

## نقطة الحشوة

- المعنى وتقطيع الجملة
- الدورة والمفصلة
- «نعم، إني آتٍ لمعبده...»
- خشية الله
- الأب، نقطة الحشوة

هل المريض أثناء الهلوسة يسمع بأذنيه أشياء موجودة أم أشياء غير موجودة؟ من الأكيد أن ما يسمعه غير موجود، وفي الحاصل، فإن ما يسمعه من قبيل الهلوسة، بمعنى أن ما يسمعه هو من قبيل إدراك خاطئ؟ لكن هل هذا القول كافٍ بالنسبة لنا؟

إن فهمًا إجماليًا كهذا للواقع يفضي إلى التفسير الغريب الذي يقدمه المحللون والذي مفاده أن عدم إدراك أمر ما نتيجة رفضه يؤدي إلى إحداث ثقب في محل ما تم رفضه. ثم من خلال هذا الثقب، يحصل بداخل الواقع بروز نزوة تم إبعدها من جانب المريض. لكن السؤال هو لماذا يظهر من خلال هذا الثقب شيء ما على درجة عالية من التركيب والهندسة بمستوى الكلام. فهذا ما لا يتم الكلام فيه أبدًا.

طبعًا، إن تفسيرًا كهذا يشكل تقدمًا ملموسًا بالنسبة للنظرية الكلاسيكية، لكن يمكننا أن نذهب بعيدًا. ومجمل القول، يمكننا أن نتظر من ظاهرة الذهان أن تمكننا من إعادة الإعتبار للعلاقة الحقة بين الدال والمدلول والتي تم تجاهلها أكثر فأكثر بداخل العمل التحليلي.

أذكركم بأنه في آخر الفترة التي تم فيها لدى شربير تحليل العالم الخارجي، ظهرت لديه تركيبة لعلاقات الدال بالمدلول يتخللها مستويان. ولا شك أن هذين المستويين يتجزآن إلى ما نهاية بداخل الذات. إلا أن كل مجهود شربير لتحديد مستوى سابق وآخر لاحق، كان مفروضاً عليه بما كان يخبئه. وهذا لا محالة يقودنا إلى ما هو أساسي حقاً في البنية الذهانية. ولقد وُفقت بعض المرات في جعلكم تتحسسون هذا الأمر مباشرة خلال تقديمي للمرضى أمامكم.

ففي أحد هذين المستويين، تحصل خصوصاً بعض الظواهر يعتبرها شربير محايدة، تدلُّ أقل فأقل على آخر حقيقي، وتتكوّن من كلام محفوظ عن ظهر قلب، يسرده على «طيور السماء» التي تردّد عليه هذا الكلام لأنها لا تعي ما تنفوه به. فلفظ الطيور هذا يجعلنا نفكر في البيغاء، ذلك لأن الأمر يتعلّق بإيصال أشياء فارغة، يسأم منها المريض فتثقل كاهله وتتعبه. فعند نشأتها تتواجد هذه الظواهر على حافة الدلالة، لكنها سرعان ما تنقلب إلى عكس ذلك فتصبح بقايا حطام وقمامة وأجساداً فارغة.

ولقد أشرت إلى تلك الجمل المنقطعة والتي توحى بتمّة لها. إنها تعلمنا الكثير بخصوص الوحدة التي تطبع الدال والتي تفضي خصوصاً إلى أن الدال لا يتواجد منعزلاً. فهذه الجمل المتوقفة يحصل توقّفها بصفة عامة، عندما تغيب الكلمة الممتلئة التي من المحتمل أن تعطي للجمله معناها، وإن بقيت متضمّنة فيها. ولقد برهنْتُ على ذلك بأكثر من مثال. فقد تسمع ذات المريض مثلاً: «أنتكلم أيضاً...»، وهنا تنقطع الجملة. وهذا يعني: «أنتكلم أيضاً.. لغات أجنبية؟».

أما ما يسمى نظرية الأرواح لديه، فهي تلك المحاورات الأكثر امتلاءً من التراتيل التي تخوضها الأرواح معه بخصوص ما يتعلّق به هو، وهي تلقّنه دروساً في سيكولوجيا الأفكار، على حد تعبيره. فما حصل تمظهره في بداية الهذيان من تعابير باطنية عذبة، أخذ يتوارى، فأصبح مُلغِزة وانتقل إلى مملكات الإله اللاحقة والتي بمستواها تتكاثر الأصوات السخيفة وغير المرغوب فيها. وخلف هذه الأصوات هناك أصوات تنطق، على العكس، بتعابير تشد الانتباه. وسأذكركم بواحدة منها، ليست بالأقل إثارة: «الآن تنقصنا... الفكرة الأساسية». وهذه الأصوات تحدّثه أيضاً عن Gesimung وهو ما يعني «إعتقاد» أو «إيمان». إن Gesimung، تقول له الأصوات، هو ما نُدين به لكل إنسان صالح، وحتى للأكثرهم خطيئة، إذا ما تمت استجابته لمتطلبات تطهير الروح

التي يستلزمها نظام الكون. إن هذا هو ما ندين له به من حيث هو ما يُمكن من تنظيم العلاقات في إطار التبادل بين الناس. فما يتعلق به الأمر إذاً هو الإيمان. إنه الحد الأدنى من الإيمان الذي يتضمنه التعرف على الآخر والاعتراف به.

وتمشي إحدى فترات هذياناته إلى أبعد من ذلك. فنحصل على هذا التعبير الجذ متميز [...]»<sup>(1)</sup>. إنها كلمة نادرة وصعبة الترجمة إلى أبعد حد. وبعد أن استشرت أهل التخصص، تبين لي أن الأمر لا يتعلق بشيء آخر غير ما أطلق عليه، «الكلمة القاعدية»، أو المفتاح، أو العقدة الأخيرة، عوض تسميته الحل. ولهذه الكلمة دلالة تقنية في فن الصيد. يكون مفادها ما يسميه الصيادون لفظة «الأبخرة»، وهي العلامات التي تتركها خلفها قنينة مهمة.

يبدو لي هنا أن السمة الغالبة تتعلق بهجرة أو بتقهقر المعنى، ويتهزبه إلى مستوى يدفع ذات الفرد إلى اعتباره بمثابة خلفية. وهنا يتعارض أسلوبان ومقدّرتان. من ناحية هناك تقطيع الجملة Scansion الذي يلعب على المميزات الأساسية للدال، مع ما يتخلل ذلك من تساؤل ضمنى قد يذهب إلى حد الإجبار في الخطاب. ومن ناحية أخرى، هناك المعنى الذي من طبيعته التملص والتهرب والذي قد يطرح نفسه في الوقت ذاته كمعنى ممتلئ للغاية، وقد يعمل على امتصاص وإدراج الذات نحو ما يمكن اعتباره صميم الظاهرة الهذائية وإلى مركزها. إنكم تعلمون بأن كلمة «مركز» Ombilic استعملت من طرف فرويد لتشير إلى النقطة التي يبدو فيها معنى الحلم وكأنه انتهى في عقدة نهائية، أو أنه انتهى في ثقب يصبح معنى الحلم فيه وكأنه قد التحق والتحم فعلاً بصميم الكائن.

إن هذا الوصف لا يعدو أن يكون فينومينولوجياً. فاحرصوا على استخلاص أقصى ما يفيدنا في ما يتعلق به الأمر هنا، وذلك بالحصول على تفسير وعلى آلية. إننا كأطباء ممارسين، ننهمك في عمل تحليلي علمي بخصوص مظاهر مألوفة لدينا. وشرط الألفة هذا ضروري كي لا نفقد معنى الخبرة التحليلنفسية. فالعلاقة الظاهرية التي أتحدث عنها تندرج كلية في التفرقة، التي أكدت عليها الآن، بين الدال والمدلول.

وفي قرارة أنفسكم، ستتتهون من دون شك إلى قول ما يلي: «ألستا في نهاية المطاف، على علم بأنه من بين الدلالات التي توجّه العمل التحليلي، يأتي الدال من

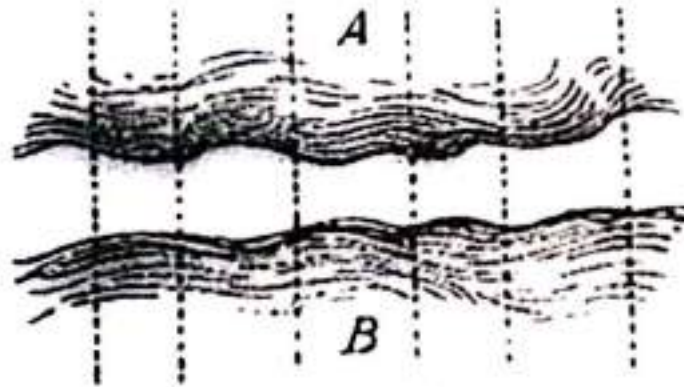
(1) الكلمة غائبة في النص الفرنسي (م).

الجسد نفسه؟ لكن عندما يتكلم لكان عن هذا الدال الذي يقوم هو نفسه بتغيب أحد عناصره من المنظومة، ألا يقوم في النهاية، عن طريق لعبته الخفية التي يمتلك سرها، بوضع الدلالة على قمة هرم الدال؟ وهكذا يتم له إنجاح لعبة في الانتقال من مستوى إلى آخر لأغراض برهنته التي تصبو الى تضليلنا».

إنني أتقبل حقاً أن يكون هناك فعلاً شيء من هذا القبيل. وهذا ما أريد تحديداً شرحه لكم اليوم. المشكلة تكمن في جعلكم تتحسسون بطريقة حية بما يلزمكم الإفطان به عموماً، وذلك ما أبنت لكم عنه السنة الفاتية بخصوص الظواهر العصائية وهذه السنة بخصوص الذهان، وهو أن الدلالات الأولية والتي نسميها رغبة أو إحساساً أو عاطفة؛ فكلها تذبذبات وأشباح وأصداء، لها دينامية لا يمكن تفسيرها إلا على مستوى الدال من حيث هو مُبين.

فالدال إذاً لا يقوم إلا بإعطاء الدلالات غلافها ووعاءها. إنه يستقطبها وينيها ويموقعها في الوجود. فمن دون معرفة دقيقة بنظام الدال الخاص وبمكوناته الأساسية، يستحيل بالتأكيد فهم أدنى شيء من التحليل النفسي. وهذا ما أريد أن أوضحه لكم اليوم.

إن تعارض الدال والمدلول هو، كما تعلمون، ركيزة نظرية فيردينان دو سوسير الألسنية. لقد تم عرض هذه الفكرة في الخطاطة المعروفة بخطاطة المُنحنيين.



*Schéma de Saussure*

خطاطة دو سوسير

ففي المستوى الأعلى، يضع دو سوسير تتابع ما يسميه بالأفكار، لكن من دون اقتناع منه بحيث إن نظريته تهتم بتقليص هذا التعبير ورده إلى فكرة المدلول من حيث هو

مختلف عن الدال وعن الشيء. ثم إنها تؤكد بالأساس على صفة هذا المدلول ككتلة غير متبلورة. وهذا ما نسميه نحن مرحلياً بالكتلة العاطفية لمسار الخطاب. إنها كتلة مختلطة، تظهر من خلالها وحدات، وتجمعات منعزلة، وصورة وموضوع وإحساس وصوت ونداء. إنه شيء متواصل. أما في المستوى الأسفل، فإن الدال هنا بمثابة سلسلة محضة من الخطاب، وهو عبارة عن كلمات متتابعة بحيث لا يمكن فصل أي جزء منها.

2

كيف يمكنني أن أبين لكم ذلك تجريبياً؟

يلزمني أن أشير إلى أنني قضيت أسبوعاً كاملاً في البحث، من جانب الضمائر، ما يمكنني من أن أصور لكم الفرق بين je و moi في اللسان الفرنسي، حتى يمكنني أن أشرح لكم كيف يحصل للذهان أن يفقد التحكم بهذا الفرق، وحتى التقرب منه. أما بخصوص الشخص ذاته ويحركيته، فلا يمكن أن نكتفي بهذا التجسد الضميري، إذ يتعلق الأمر في هذا الأخير ببنية اللفظ في حد ذاته، على الأقل بالنسبة لألسنتنا. ولا أقول لكم هذا إلا من أجل تأمين الخطوات التي أود أن تخطوها اليوم معي.

وحتى البارحة، كانت في حوزتي كومة كبيرة من الوثائق بخصوص هذا الموضوع. إلا أن طرق التناول لدى الألسنيين، تختلف بل وتتناقض مما اضطرني إلى إعداد تصاميم مختلفة كي أبين لكم ما يعنيه كل هذا. وهو ما دفعني أيضاً إلى إعادة رسم هذا التموج المزدوج للخطاب على ورقة.

إن لنا بهذا التموج نوع من الإحساس، إذ إن علاقة المدلول والدال تبدو دائماً في حالة سيولة، ودائماً على أهبة للتفكك. ويعرف المحلل أكثر من غيره، ما لهذا البعد من قدرة على الإفلات من قبضة من يحاول الإمساك به. وكم يتردد المحلل نفسه قبل تتبّعه. فلا بدّ إذاً من القيام هنا بخطوة إلى الأمام حتى نتمكن من إعطاء ما يتعلق به الأمر من توجيه يمكن استعماله حقاً في إطار خبرتنا.

فلقد حاول دو سوسير De Saussure تحديد مقابلة بين هذين التموجين تمكن من مفصلتهما، لكن لكون اقتراحه يبقى مفتوحاً، إذ يترك التعبير وكذا الجملة في مجملها في حالة إشكال، فإنه يبرز جيداً منحى منهجيته ونقائصها، في الوقت نفسه.

إذاً من ماذا سنتطلق للحصول على تجربة تبين لكم ما أقصده؟ لقد أخذت في

البحث عن جملة، على شاكلة ذاك الشكسبير الزائف الذي خاتته قريحته فأخذ يرمي  
بقدميه طولاً وعرصاً وهو يكرر: «أكون أو لا... أكون أو لا...». ويبقى هكذا معلقاً  
حتى يجد التتمة مبتدئاً مرة أخرى من البداية: «أكون أو لا... أكون». أما أنا فأنطلق من  
«نعم». وبما أنني لا أتكلم الإنجليزية منذ الولادة وإنما لكوني من لسان فرنسي، فإن  
ما تبادر إلى ذهني مباشرة بعد ذلك هو التالي: «نعم، إني آتٍ لمعبده لأعبد الباقي»<sup>(1)</sup>.  
وهذا يعني أن الدال لا يمكن عزله.

إنه من السهل التوقف على ذلك وبسرعة. إلا أنه يمكنكم أن تحصروا الجملة في  
«نعم، إني». لماذا لا! لو كانت عندكم أذن من قبيل الآلة حقاً، فسوف تحصلون على  
معنى مقابل كل لحظة من تدرج الجملة. وهكذا فإن «نعم، إني» لها معنى، وربما قد  
يكون هو المضمون المتوخى من النص بأكمله.

إن الجميع يتساءلون لماذا يرفع الستار على «نعم، إني آتٍ...» فيقال: «لأن الحوار  
يستمر». وفي الحقيقة لأن ذلك، أولاً وقبل كل شيء، له معنى. إن «نعم» الافتتاحي  
له معنى حقاً وصدقاً. وهو معنى مرتبط بنوع من الالتباس العالق بكلمة «نعم» oui  
بالفرنسية. فليس من اللازم معايشة امرأة من الطبقة العليا كي يتم التحقق بأن «نعم» قد  
تعني «لا» في بعض الأحيان، وفي أخرى قد تعني «ربما». إن «نعم» هي لفظة جاءت  
متأخرة في الفرنسية، ظهرت بعد لفظة si، وبعد لفظة da، التي نجدها مجدداً في زمننا  
هذا مع لفظة Dac. وبما أنه يصدر مما يعني «ما أطيب هذا». فلقد أصبح لفظ «نعم» يدل  
على إثبات، أو على الأقل فإنه يعني تقبلاً. وفي غالب الأحيان، فإن تعبير «نعم، لكن»،  
أصبح يتصدر الأسلوب.

«نعم، أنا آتٍ لمعبده...». لا تنسوا من هو الشخص الذي يحضر هنا وهو يتلكأ شيئاً  
ما. إنه المسمى آبنير. إنه من ضباط الملكة، المسماة آنالي التي أعطت للقصة اسمها  
وتظن على كل ما يدور فيها لكونها الشخصية الرئيسية. فعندما يبدأ أحد عساكرها  
بالقول: «نعم، أنا آتٍ لمعبده...»، فلسنا ندري أبداً إلى ماذا ستألو إليه الأمور. فيمكن أن  
تنتهي الأمور بما لا ندري، مثلاً: «أنا آتٍ لمعبده... لألقي القبض على الكاهن الأكبر». لكن،  
كي نعرف ما يتعلق به الأمر حقيقة، يجب انتظار نهاية القول حتى يحصل معناه  
رَجعياً. يجب أن نصل إلى النهاية تماماً. بمعنى آخر، يجب أن نصل إلى كلمة «الباقي».

(1) Jean Racine (1639-1699)

أحد الأبيات من مسرحية «أطالي»، للأديب الفرنسي الكبير جون راسين



إننا هنا بداخل نسق الدال، وأتمنى أني جعلتكم تتحسسون ما يقصد بتواصل واسترسال الدال. إن الوحدة الدلالية تفترض دورة كاملة ومكتملة تعمل على تحديد مختلف عناصرها.

### 3

هذا ما توقفتُ بشأنه لحظة. إلا أن لهذه الملاحظة البسيطة أهمية أكبر بكثير. إنها جعلتني أدرك بأن المشهد بكامله يشكّل مناسبة جيدة تجعلكم تلمسون ما يتوقف عنده اختصاصيو علم النفس لأن اهتمامهم يجعلهم لا يفقهون بخصوصه شيئاً. وتجعلكم تلمسون أيضاً إلى أي حد يُقصر اللسانيون في الوصول إليه، بالرغم من الطريقة والإمكانات التي هي بين أيديهم. أما نحن، فإننا سنذهب إلى أبعد من ذلك.

فلنرجع إلى المشهد. فمن هو هنا في حالة إنصات للمسمى أبتر؟ إنه جود، الكاهن الأكبر، وهو يقوم بإعداد الانقلاب الذي سيؤدي إلى إعلاء ابنه على العرش، هذا الابن الذي أنجي من المذبحة وعمره لا يتجاوز الستين ونصفاً وقام بتربيته في خلوة كاملة. فتصوروا إحساسه وهو يستمع لإعلان الضابط: «نعم، إنني آتٍ إلى المعبد كي أعبد الباقي». فربما قد يقول الكهل في نفسه، بشكل ارتدادادي: «ما سبب مجيئه إلى هنا؟». ويستمر المشهد على الشكل التالي:

نعم، إنني آتٍ إلى المعبد لأعبد الباقي

آتٍ وفق العرف الرسمي الأصيل،

كي احتفل معكم باليوم الجليل

الذي أتانا من على جبل سيناء، بالكتاب المبين.

بعد ذلك، تمت تنحية «الباقي» جانباً ولم يتم التحدث عنه أبداً إلا في آخر المسرحية. لكن تم الخوض في تبادل أطراف الحديث واستعادة الذكريات. وهكذا فإن «حشود الصالحين تغمر الأروقة». لكن بما أن الأحوال تغيرت، «فمن بين العابدين الغيورين لم يبق إلا القليل».

وهنا نبدأ بفهم ما يتعلق به الأمر. فعندما يقول: «من بين العابدين الغيورين لم يبق إلا القليل»، نتبين أن القائل يتوخى من مخاطبه الالتحاق بالمقاومة. إننا هنا على مستوى المدلولية وفي حين أن الدال يمشي مشيه، فإن تعبير «العابدين الغيورين» يشير إلى ما

يتعلّق به الأمر، بحيث إن أذن الكاهن الكبير، لم تفتأ، كما يمكننا أن نتصوّر، أن التقطت كلمة «غيور» هذه. إن كلمة «غيور» من أصل يوناني، وقد تعني المحاكاة أو المنافسة أو ما شابه، لأننا لن نفلح في لعبة كهذه إلا بفعل ما يليق، أي بالنشبه بالآخرين.

أما الذروة فتظهر في ختام الخطاب الأول، بمعنى:

إني أرتعش، ولا أخفيك شيئاً، من كون آتالي،

بانتزاعك من المعبد،

قد تختم انتقامها المتعمّد،

فتتسل ما تبقى باحترام مفتعل.

وهنا نبصر بزوغ كلمة لها أهمية كبرى: إنها كلمة «أرتعش». التي توازي كلمة «خشية» على المستوى الإيمولوجي، وهكذا ستظهر الخشية. فها هنا شيء ما يظهر الذروة الدلالية للخطاب، شيء ما يأتي بإشارة مزدوجة المعنى. وهكذا نجدنا على المستوى العلوي، مستوى ما يسمّيه دو سوسير بكتلة الأفكار غير المتبلورة. إنها قد تكون غير متبلورة بذاتها، لكنها ليست هكذا فقط، إذ لا بد أن يخمنها الآخر.

إن أبترها هنا بالفعل، وهو غيور من دون شك، لكن عندما يُطبق الكاهن الأكبر، بعد لحظة، قبضته على عنقه قائلاً: «كفاك افتراءً، أفصح عما في الأمر حقاً وصدقاً؟ وكيف يمكن التعرف على من ليسوا غيورين؟». سنرى آنذاك إلى أي حد تصبح الأمور أكثر إزعاجاً. فمنذ زمن لم يعطِ الإله براهين على قوّته، في حين كانت آتالي وأتباعها دائماً متتصرين ظافرين. وهكذا فعندما يعلن أبتر عن هذا التهديد، فإننا لا ندرى بالتحديد إلى ماذا يهدف فعلاً. فكلامه كسيف ذي حدّين. فهو قد يكون إما إنذاراً وإما نصيحة بالحسنى أو نصيحة بالحدّ، وربما قد يكون من قبيل ما نسميه القول الحكيم.

أما الآخر فتصدر منه أجوبة مقتضبة للغاية. وله في ذلك أسباب عدة، في مقدمتها أنه الأقوى، إذ في يده الورقة الرابحة، إن أمكن القول. فأجابه بكل بساطة: «مما أتاك اليوم بهذا الطالع المشؤوم؟». وهكذا يتطابق الدال كلية مع المدلول. ويمكنكم أيضاً ملاحظة أن هذا الآخر لا يصرّح بشيء البتة، وإنما يقتصر على الرد وعلى أرجاع السؤال إلى مخاطبه حول ما يريد هذا الأخير الإفصاح عنه.

انطلاقاً من ذلك يأتي طرح جديد من قبل أبتر. يبتدئ هذا الطرح بالدخول في اللعبة المدلولة. فنراه تارة يمدح: «أعتقد بأن صلاحك وتمسّكك بالحقّ بقيان من دون

جزاء؟». وتارة نراه ينطلق في وشاية يدعي فيها أن هنالك مائتان الذي لا يمكن قهره أبدًا. لكننا نراه من ناحية أخرى، لا يذهب بعيداً في وشايته ضد آتالي المتغترسة والتي تبقى في منصب ملكته على كل حال. إن كبش الفداء هنا يغتنم كل مناسبة سانحة للاستمرار في إشعال الفتائل، إلا أنه ليس من السهل بعد التكهن بما يتم قصده، ما عدا قول أبنر:

ثق بي، فالشك يبعُد عني، كلما فكرت في ذلك،

بأن غيظها سوف ينفجر في وجهك.

إن هذا لدليل على الطابع المتموج للشخصيات. فهذا الشك الذي يتحدث عنه ليس بوسادة غير مريحة، لكن الساعة ليست للاستراحة الآن، حيث يضيف:

لقد راقبتها البارحة...

وها نحن الآن وكأننا في حضرة ضابط الإستخبارات.

... فرأيت عينيها

ترمي المكان المقدس بنظرات حانقة.

أريد أن أجعلكم تبصرون بأنه رغم كل الأساليب التي يراهن عليها أبنر أثناء المحادثة، لا شيء قد يحصل إذا ما بقي التبادل محصوراً هكذا على مستوى المدلولية فقط. فعلى هذا المستوى، يمكن اختصار كل شيء في نطاق إشعال فتائل لا أكثر. فكل واحد من المتخاطبين يعلم أكثر مما هو عازم على التصريح به. إلا أن من يعلم أكثر فهو جود. لكن حتى يتوصل هذا الأخير إلى ما يدعي الآخر معرفته، فإنه لم يقم إلا بالإيحاء إلى أن هناك شيئاً خفي لم يتم الإعلان عنه بعد. لكن، لديكم الدليل الواضح على الطريقة المتعجلة التي سطا بها أبنر على المسألة، قائلاً في ما بعد: «لقد أخطأت الملكة»، بمعنى آخر: «هل أخفقت في إتمام المجزرة؟ وهل بقي على قيد الحياة أحد من عائلة داوود؟» فهذا العرض يدل بما فيه الكفاية على أن أبنر، إن أتى إلى هنا فمن أجل اللحم الطري. ولكنه في آخر المطاف، لن يعلم شيئاً عن ذلك لا في أول الحوار ولا حتى في آخره. وهكذا، يمكن إجمال معنى هذا المشهد في أعلى مستويات مدلوليته على الشكل التالي:

- لقد جئت إلى كربوس كريستي.

- طيب، يقول له الآخر، التحق بالموكب إذاً ولا تتكلم أثناء الاصطفاف.

لكن الأمر ليس كذلك أبدًا، بشرط واحد، هو أن تتمكنوا من ملاحظة دور الدال. إن أنتم أبصرتموه، فسترون بأن هناك بعض الكلمات الأساسية تسترّ بداخل خطاب المتحدّثين، وهي كلمات تترادف إلى حد ما. فهناك كلمة «يرتعش» وكلمة «خشية» وكلمة «إبادة». كلمتا «يرتعش» و«خشية» تم استعمالهما من جانب أبتر الذي قادنا إلى النقطة التي حدّدتها لكم، وتشير إلى اللحظة التي انطلق فيها جود يتكلم حقًا:

إن من بإمكانه كبح غضب الأمواج الكاسح

يعرف إيقاف جور الظالمين الطافح

ولكوني أسلمت نفسي باحترام لإرادته

فإنني أخشاه، يا أبتر، وليس لي غير خشيته.

«أقول بأنك تخشى الله...؟» رد عليه مخاطبه. في حين أن أبتر لم يقل ذلك.

... إن حقيقته تسري فيّ كدّمي

وها هو ذا الإله يرد عليك من فمي.

ثم نلاحظ هنا ظهور تلك الكلمة التي أشرت إليها في البداية، وهي كلمة «غَيور»

بغيرتك عن شرعي ما ينفعك التدثير؟

أتظنك تشرفني برجاء حقير؟

وكم ثمرة أحصل عليها من كل قربانكم؟

ولا من مستمع لصياح الدم السائل لملوككم.

كسّروا، كسّروا مع الفجور التفاهم.

ومن قلب قومي أيدوا الجرائم.

بعد ذلك يمكنكم أن تأتونني بأضحيات غنائم.

ولا يحق الاعتقاد بأن الأمر يتعلّق هنا بأضحيات بريئة يتم تقديمها بالأساليب

المعتادة وفي الأمكنة المخصصة. فعندما يقوم أبتر بالإشارة إلى «أن التابوت أبكم ولا

يوحى بأي شيء جديد»، يتم الرد عليه وبحدة:

ما أنكركم للعجميل ياناس! وأعظم العجائب،

من دون أن تهز قلبك، تظن في أذنيك؟

أمنّ اللازم، يا أبتر، أمنّ اللازم تذكيرك،

بالخوارق العظمى التي، في أيامنا، أنجزت؟  
والحقوق التي، من مستبدي بني إسرائيل، انتزعت؟  
لكن الإله كان وفيًا أمام كل هذه المصائب؛  
فها هو الكافر أشاد قد سقي دمًا، وحطم  
الأرض التي استولى عليها بالفتك بأصحابها.  
أما جيزابيل، فبقرب هذه الأرض تم نحرها  
وبحوافر الخيل هنالك، تم دهسها  
وبدمها الملكي روت الكلاب عطشها  
ومن بدنها المشوه بُترت ونُثرت أعضاؤها.

....

وهكذا، يمكننا إذا معرفة بأي نوع من الضحايا سيتعلق الأمر.  
وبإيجاز، ما هو دور الدال هنا؟ إن الخوف إحساس ازدواجي بالكامل، وهو ما لا  
نجهله نحن المحللون. إنه إحساس يدفعكم إلى الأمام وفي الوقت نفسه يشدكم إلى  
الوراء. إنه يجعل منكم كائنًا مزدوجًا، وعندما يخالجمكم قبالة شخص تودون لعب لعبة  
الخوف المتبادل معه، فإنه يترككم دائمًا في حالة الانعكاس. لكن هناك أمر آخر يبدو  
وكأنه اسم مشابه. إنه «خشية الإله».  
إن الأمر يختلف هنا عن التعبير الأول. نحن هنا بمستوى الدال الذي أخرجه جود  
من جيبه في اللحظة بالذات التي تم تنبيهه فيها بوجود خطر.  
إن تعبير «خشية الله» تعبير أساسي في مسار التفكير الديني الذي قد تكونون مخطئين  
إذا ما اعتبرتموه الخط العام والسائد. فالخوف من الآلهة الذي أراد إبليس تحرير رفاقه  
من قبضته هو شيء مخالف تمامًا. إنه إحساس متعدد الأشكال، ومختلط ومربك. أما  
«خشية الإله» التي تركز عليها التقاليد التي ترجع إلى الملك سليمان، فهي مبدأ لحكمة  
وركيعة لحب الإله. أضف إلى ذلك أن هذه التقاليد هي موروثنا.

إن «خشية الإله» دال لا يتواجد هكذا في كل مكان. لقد استلزم من عميل على  
ابتكاره، ثم عرضه على البشر، كتعويض عن عالم تملأه مختلف المخاوف والأرعبه،  
أن يتقوا كائنًا لا يُنزل عقابه إلا من خلال المحن والمصائب المتواجدة والمتكاثرة بين  
الناس. وهكذا، فتعويض كل المخاوف بمخافة كائن وحيد ليس له من وسيلة لإرساء

سطوته إلا من خلال ما يتم خشيته خلف حل المخاوف المتعددة، هو في الحقيقة شيء عظيم للغاية.

وقد تقولون لي: «ما هذا إلا قول كاهن»، فأرد عليكم قائلاً بأنكم مخطئون. فالكهنة لم يبتكروا أبداً شيئاً من هذا القبيل. يلزم على من يبتكر أمراً كهذا أن يكون شاعراً أو نبياً. ولهذا لم يتمكن جود من استعمال هذا الدال المركزي والأساسي إلا لكونه أحدهما إلى حد ما، وإن كان ذلك بنعمة من راسين Racine. لم أعمل على استدعاء التاريخ الثقافي لهذا الدال إلا بإجمال كبير، لكنني أوضحت لكم بما فيه الكفاية، بأنه لا ينفصل عن انبناء معين. فالدال هو الذي يطغى على الأمور، أما بخصوص المدلولات فإنها تتغير بالكامل. إن «خشية الإله» هذه تعمل، من لحظة لأخرى، على قلب كل المخاوف إلى شجاعة. فكل المخاوف - وليس لي إلا خشيته - تم إبدالها بما يسمى خشية الإله التي، مهما كانت قوة مضابقتها، هي نقيض الخوف تمامًا.

فما حدث في نهاية المشهد، فهو بالتحديد كالتالي: لقد أوصل جود إلى الآخر «خشية الله» بالطريقة الأفضل ومن دون ألم. وهكذا نرى أبنر يذهب وهو صلد، يرافقه صدى كلمات «هذا الإله الوفي في كل تهديداته». فالأمر لا يتعلّق عنده بالغيرة ولكنه سيندمج في طائفة المؤمنين. وبالإجمال، فإنه أصبح هو نفسه سند الفتيلة التي ستأتي الملكة لتعلّق بها. وهكذا يكون المشهد قد استوفى مضمونه. ففي الوقت الذي لا يقول أبنر للملكة ولو كلمة واحدة عن المخاطر التي تحدّق بها، تكون هذه الأخيرة قد علفت بالصنارة التي يمثلها هو.

إن فضيلة الدال، وفعلية كلمة «خشية» هاته، تكمن في تحويل «غيور» التي وردت في البداية، مع ما تتضمنه من مدلول غامض ومشكوك فيه، بل وقابل لكل التقلبات، إلى الوفاء الوارد في النهاية. فهذا التحوّل هو من طبيعة الدال في حد ذاته. ولا يكفي لتبريره أي تكثيف ولا أي تراكم ولا أي جمع للمدلولات. إن التطوّر الذي يحصل في هذا المشهد يكمن بالأساس في التحوّل الذي طرأ في الوضعية من جراء ابتكار الدال والذي من دونه يبقى هذا المشهد، من دون شك، مجرد سجلّ تحقيقات.

فإن تعلّق الأمر بنص مقدّس أو برواية أو بدراما أو بمونولوج أو بأي نوع من أنواع المحاورّة، فلتسمحوا لي بأن أعطي لوظيفة الدال تصوّراً مكانياً ليس هناك من داع لتفاديه. فهذه النقطة التي يجب أن يركّز حولها كل تحليل ملموس للخطاب، هي ما سميتها نقطة الحشوة.

ف عندما تبرز إبرة الفَرَّاش من جديد، بعد أن انغرست مع ذكر «الإله الوفي أمام كل المصائب» يكون الأمر قد انتهى عندما يقول القائل: «سأذهب للالتحاق بوفد المؤمنين». فلو قمنا بتحليل هذا المشهد بواسطة تقسيم موسيقي، فإننا نرى أنها النقطة التي بها ينعقد الدال بالمدلول، بداخل كتلة المدلولات التي تطفو دائماً وتتقل فعلياً بين الشخصين ونص الخطاب. فكون مسرحية آتالي ليست فقط من أجل التسلية والفرجة، فالفضل يرجع لهذا النص الفاتن، وليس إلى مدلوليته.

فنقطة الغرزة هنا هي كلمة «خشية» مع كل ما تتضمنه من مضامين عابرة للمدلولات. فحول هذا الدال، كل شيء ينبعث وكل شيء ينتظم، كما هو حال خطوط القوة المتكونة انطلاقاً من نقطة الغرزة على مساحة نسيج. وفي المقابل إنها نقطة التمحور التي تمكن من تحديد، بشكل رجعي أو احتمالي، كل ما يحصل بداخل خطاب ما.

#### 4

إن فكرة نقطة الغرزة أساسية في الخبرة الإنسانية. فلماذا تحظى هذه الفكرة التي تشكل الحد الأدنى في الخبرة الإنسانية والتي أعطانا إياها فرويد من خلال عقدة أوديب، بقيمة لا يمكن لنا تجاوزها رغم كونها مُلغزة؟ ولماذا أيضاً كل هذا الامتياز الذي تحظى به عقدة أوديب؟ لماذا يبحث فرويد، وبكل تشديد، على إيجادها في كل حذب ورحب؟ لماذا هكذا عقدة تبدو له أساسية لدرجة لا يمكنه التخلي عنها في أي حالة يقوم بمعايتها؟ أليس ذلك لكون فكرة الأب، المجاورة لفكرة خشية الإله، تمده بالعنصر الأكثر حساسية في الخبرة التي سميتها نقطة الغرزة بين الدال والمدلول؟ ولربما قد أمضيت وقتاً طويلاً كي أفسر لكم ذلك. إلا أنني متيقن بأن ما قدمته لكم، يعطينا صورة كافية تمكنكم من الوقوف على الكيفية التي، بداخل الخبرة الذهانية، يظهر فيها الدال والمدلول منشطين تماماً.

قد يظن البعض بأن كل شيء يبقى في الذهان على مستوى الدال. إلا أن ذلك ما قد تظهر عليه الأمور فقط. فالرئيس شريبر يبدو على فهم كامل بما يعنيه كونه متربص به من جانب الأستاذ فليشسيغ وبعض أولئك الذين يحلون محله. لكن المحزن، هو أنه يقول ذلك بصريح العبارة. لكن لماذا ينجم عن ذلك إذاً كل تلك الاضطرابات العميقة على مستوى اقتصاديته الليبيدية؟

يجب البحث عما يحدث بداخل الذهان على مستوى آخر. إنه من غير المستحيل أن

نفضي إلى تعداد الحد الأدنى من نقاط الترابط الأساسية بين الدال والمدلول التي هي ضرورية كي يتم نعت إنسان ما بكونه سويًا والتي إن لم يتم تواجدها أو حصل تفككها، ينشأ الذهان.

إن ما أقدمه لكم الآن يتسم بنوع من الفجاجة، إلا أنه يشكل النقطة التي ننطلق منها في المرة المقبلة لتحديد كيفية نشأة وتمييز الذات، بمعنى آخر، كيف يتم الاختلاف والفرق بداخل اللغة الفرنسية، بين ذات المتكلم وبين الأنا.

من المعلوم أن أية لغة لا تحظى بامتياز خاص عن غيرها من اللغات بخصوص مجال الدوال. فإمكانية كل لغة في هذا المجال هي دائمًا محدودة لكنها متنوعة إلى أبعد حد. وكذلك أيضًا، أي من هذه اللغات، تغطي كامل مجال الدلالات.

ففي أية رجة من الدال، تتموضع ذات الشخص؟ وكيف يتم لخطاب ما أن يقف منتصبًا؟ وفي أي نقطة يجد فيها خطاب ما نفسه حاملًا ما يكفي من العلامات غير المشخصة، مما يجعل الذات غير قادرة على التعرف عليه بكونه خطابها الخاص؟

إنني لا أقول لكم إن ها هنا تكمن آلية الذهان، وإنما أقول إن آلية الذهان تتمظهر ها هنا. فقبل أن نعمل على تحديد هذه الآلية، يجب أن نتمرّن على التحقق، في المستويات المختلفة لهذه الظاهرة، من النقاط التي انفلتت منها الغرزة. إن تعدادًا متكاملًا لهذه النقاط، يمكّننا من الحصول على ترابطات مفاجئة، ويجعلنا ندرك أن ذات المريض لا تعمل على إزالة الطابع الشخصي لخطابها بطريقة عشوائية.

وبهذا الخصوص هناك خبرة في تناول أيدينا، وهي خبرة أثارت انتباه كليرومبو. إنه يشير في مكان ما من أعماله إلى ما يحدث عندما يحضرنا فجأة الإحساس الانفعالي المترتب عن حادث صعب من ماضينا ويصعب تحمّله. فعندما لا يتعلّق الأمر بتذكر وإنما بانبثاق الانفعال، نكون أقرب من الغضب عندما تحضرنا ذكرى للغضب، ونحسّ مرة أخرى بالإهانة عندما نتذكر لحظة إهانة، ونشعر بضرورة إعادة تنظيم توازننا ومجال مدلولاتنا، عندما نتذكر تقطعًا في تواصل مجال الوهم لدينا. إنها اللحظة الأكثر ملاءمة، في نظر كليرومبو، للبزوغ الأوتوماتيكي، كما يسميه، لتُفّ جمل تم التقاطها في بعض الأحيان خلال خبرات ليست بالبعيدة وليس لها أي نوع من الارتباط الدلالي بما يتعلّق به الأمر أثناء بزوغها.

وفي الحقيقة، لقد تمت ملاحظة هذه الظواهر الأوتوماتيكية بشكل جيد، لكنه يلزم الحصول على المحك الملائم كي يحصل تحديد هذه المظاهر، ليس فقط على



المستوى الوصفي وإنما على المستوى التفسيري. وهذا ما يمكن أن ننقلنا إليه مراقبة حالة الرئيس شريبر، وهي الفريدة من نوعها في حوليات السيكيوباتولوجيا. في المرة المقبلة سوف أسترجع الأمور انطلاقاً من «ضمير المتكلم» ومن «أنت». فليس من اللازم أن يتم التعبير عنهما حرفياً في الجملة كي يكون لهما وجود بها. فكلمة «تعال» هي جملة بذاتها، وتتضمن «أنا متكلم» و«أنت». فأين يتموقع هذا «الأنات المتكلم» وهذا «الأنات» بداخل الخطاطة التي أعطيتكم إياها؟ ربما قد تظنون بأن «الأنات» هو هنا، على مستوى الآخر الأكبر؟ ليس كذلك البتة. إننا سننتقل من هذه الفكرة بحيث إن «الأنات» في شكله الحقيقي، لا يغطي أبداً هذا القطب الذي سميناه الآخر الأكبر.

6 يونيو/ حزيران 1956

## «أنت هو الذي سيتبعني»

- الآخر هو بمثابة موقع
- «الأنثى» الخاص بالأنثى الأعلى
- التقويض والتثبيت
- الطريق الوسط
- نداء الدالّ
- «لقد أصبحت أنطابق مع نفسي أكثر. في السابق كنت نفساً مناقضة لأناني بحيث كنت أعتقد بأنني الأنثى الحق، والذي كان مغلوطاً بالتمام».
- «على كل، أريد أن أؤكد أننا كثيرون نحن الذين ساندنا الجبهة الشعبية».

لقد انتقيت هذه الجملة الموثقة من كتاب النحو لصاحبه داموريت وبيشون Damourette et Pichon. إنه كتاب مهم ومفيد، وإن كان ذلك فقط من حيث الوثائق النوعية المرتبة بذكاء، ومهما كانت الأخطاء التي تتخله شكلاً ومضموناً.

هاتان الجملتان، إحداهما مكتوبة والأخرى منطوقة، تبينان لنا بأن ما سامحور حوله تفكيركم اليوم، ليس هو من قبيل تلفيق مصطنع، أو من قبيل حذق أسلوب أدبي يتم تركيبه خطأ.

الجملة الأولى استقيناها من لدن مريضة كانت تخوض عملية التحليل. يستدل يشون على هذا المصدر بإعطاء الحروف الأولى لاسم المريضة وتاريخ المحاورة.

«لقد أصبحت أتطابق مع نفسي أكثر»، قالت السيدة، وذلك من دون شك، لأنها أصبحت راضية لما تحقق من تقدّم في علاجها. «في السابق كنت نفسًا مناقضة لأناني بحيث كنت أعتقد...». إن اللغة الفرنسية، التي غالبًا ما تكون ملتبسة في الحديث، فإنها هنا لحسن الحظ، وبفضل التقاء الحرف الأول الناطق بحروف صامتة، تسمح بتفصيل ما يتعلق به الأمر. إن الفعل هنا مسبوق بألف المتكلم. أنا التي «أعتقد».

إنكم قد تردون عليّ بأن هذا طبيعي، وهو ما قالته لي سيدة كنت أحاول أن أجلب انتباهها نحو هذا النوع من الاهتمامات، طارحًا بين أيديها مسألة الفرق بين تعبير «أنا المرأة التي لن أتخلى عنك»، وتعبير «أنا المرأة التي لن تتخلى عنك». ويلزمني القول إنني لم أفجح في مهمتي. إنها رفضت الانتباه إلى هذا الفارق الذي قد تتحسسون قيمته على الرغم من خفته.

إن التداول يبين ذلك، بحيث إن السيدة استمرت تقول في نفس الجملة: إنه «كان مغلوطًا بالتمام»، ذلك الأنا المشاكس. وهكذا، فإن «أنا» في الجزء الأول من الجملة، أصبح «هو» في الجزء الثاني. بإمكاننا الحصول على بعض الأمثلة المشابهة لدى يشون، إنها أمثلة حية ومثيرة للانتباه، على غرار الجملة الثانية: «على كلٍّ، أريد أن أوضح أننا كثيرون نحن الذين ساندنا الجبهة الشعبية، وصوتنا في صالح مرشحيه، نحن الذين اعتقدوا في هدف سامي مغاير، في نوع آخر من النضال، وفي واقع مختلف، إلخ». فإذا ما ركزتم انتباهكم، فإنك ستحصلون على أمثلة هذا القبيل بالجملة. إن المسألة تكمن في معرفة ما إذا كانت الشخصية في الجملة الرئيسية قد اجتازت الستار أم لا؟ إن كانت قد اجتازت العدسة المتموضعة في مدخل الجملة الثانوية. أما الستار فهو محايد على ما يبدو ولا يشوبه تغير. يتعلّق الأمر إذًا بمعرفة ما هو كنه قوة وقدرة الاقتحام، إن أمكن القول، التي تتوفر عليها عملية الشخصية السابقة.

وسنرى أن هذه النقطة الألسنية البسيطة تتواجد في لغات أخرى بشكل أكثر نشاطًا وحيوية. لكن ذلك يتطلّب البحث بداخل أطر تركيبية مختلفة للجمل، وهو ما سنرجع إليه بعد قليل.

1

لقد تركتكم المرة الفاتية ونحن بصدد التساؤل عما قد يقدمه ما حرزنا عليه من تقدم بخصوص وظيفة الدال، إلى المسألة الشائكة التي طفحت إلى السطح من جديد عن

طريق ما يسمى العلاقة بالموضوع والتي تتمظهر في بنية الذهان وفي مظاهره كذلك. إن هذه المسألة الشائكة هي مسألة الآخر.

ولقد أوضحت لكم حتى الآن، ازدواجية هذا الآخر بين الآخر التخيلي والآخر بألف ومدة. هذا الآخر التي تطرقت له في العرض الوجيز الذي أطلعتكم على فحواه خلال الحصة الأخيرة من السنة الماضية، والذي تم نشره في مجلة Evolution psychiatrique تحت عنوان «المسألة الفرويدية» La Chose freudienne.

أعتذر عن الاقتباس من كتاباتي، إذا لماذا نقوم بصقل هذه التعابير إن لم يكن لاستعمالها. أقول: «الآخر هو إذا المكان الذي تتأسس فيه الذات التي تتكلم مع من يستمع». إنني أقول هذا بعد بعض الملاحظات حول الوجود الدائم لآخر يتعدى ويتجاوز كل تخاطب ملموس، وكل تعامل سيكولوجي. فهذه العبارة التي أوردت ذكرها، من اللازم أخذها كنقطة انطلاق. إلا أنه يجب معرفة الى أين يمكن أن تفضي.

وأود أن تحسبوا بكامل الفرق الموجود بين هذا المنظور وبين المنظور المتقبل به الآن بصفة ضبابية. إن القول إن الآخر هو المكان الذي تتأسس به ذات الذي يتكلم مع ذات الذي يسمع، هو أمر يختلف تمامًا عن الانطلاق من فكرة أن الآخر هو كائن.

إننا في التحليل قد تسمنا منذ مدة بمواضيع أتتنا من دون شك من الخطاب المسمى الوجودي. والذي يحتل فيه الآخر محل الأنت، أي ذلك الذي بإمكانه أن يرد، لكن بكيفية متوازية وبتقابل كامل، أي من موقع القرين أو الأخ. وفي هذا الإطار نكوّن عن العلاقة البيذاتية فكرة تبادلية إطلاقاً. أضف إلى ذلك تلك الخلوطات العاطفية المدموجة بداخل ما يسمى الشخصية. ولقد بلغ الخلط في هذا المنظور ذروته مع كتاب مارتان بوبر حول «الأنا والأنت». وهو خلط لا يمكن الرجوع عنه وتفاديه إلا بالرجوع إلى الخبرة الملموسة.

فعوض أن تقدّم أدنى شيء يساعد على توضيح أساس وجود الآخر، فإن الخبرة الوجودية لم تعمل إلا على التمادي بربطه بفرضية الإسقاط والتي بمقتضاها لا يتعدى الآخر كونه يتحرك بواسطة أنا هو بمثابة انعكاس لأناي، وأنكم جميعكم تركزون الآن على هذه الفرضية.

وهكذا تكون المذاهب الأرواحية والتجسيمية متأهبة للظهور في التحليل النفسي ويصبح من المستحيل دحضها، كما يستحيل دحض الإحالات الفضفاضة إلى خبرة لغوية يتم الوقوف على لعثمانها الأولى. فيقال لنا إن الطفل لا يكتسب مباشرة التحكّم

في استعمال الأنا والأنت، وبأن هذا الاكتساب يتلخص في تمكن الطفل على قول «أنا» عندما نقول له «أنت»، وعندما نقول له كذلك «افعل كذا»، فإنه يكون قادرًا على فهم ما يراد منه كي يقول من جانبه «سأفعل كذا».

إن هذا المنظور التماثلي والتناظري يفضي لدى المحللين إلى إقرارات غريبة من قبيل تلك التي سمعتها من فم أحد أولئك الذين يتمون لما نسميه بالمجموعة الأخرى: «إنه ليس بإمكاننا تحليل شخص لا وجود للآخر بالنسبة له».

إنني عما قد يعنيه قول بأن لا وجود للآخر، أتساءل في ما إذا كان لهذا التعبير من قيمة ولو تقريبية. فيما يتعلق الأمر يا ترى؟ هل يتعلق بخبرة حية، أو بإحساس لا يمكن اختزاله؟ لنرجع إلى حالة شربير الذي اعتقد بأن كل البشر انتقلوا لفترة من الزمن إلى حالة أشباح متراصة. مع ذلك فهناك آخر بالنسبة إليه. إنه آخر مطلق، آخر ليس عبارة عن مكان ولا خطاطة بحيث إن شربير يؤكد لنا بأنه كائن حي بطريقته الخاصة. إن شربير يقول ويؤكد أن هذا الآخر قادر، إذا ما تم تهديده، على الدفاع عن نفسه ككل الأحياء. وهكذا فإن الإله عندما وجد استقلالته مهددة بواسطة الفوضى التي هو أول مرتكبيها، فإنه أبدى حالات من الدفاع التشنجي. وبالرغم من كل هذا، فإنه يحتفظ بدرجة من الغيرية تجعله غريبًا عن الأشياء الحية، وتجعله، بالخصوص، يفقد كل إمكانية تفهم لحاجات شربير الضرورية.

فبخصوص ما إذا كان لشربير آخر بما هو كذلك، فذاك ما أفصحت البداية، المرحلة للغاية، لأحد فصول مذكراته والتي يقول فيه إنه ليس عظاميًا قط. ذلك أن العظامي هو من يمحور كل شيء حول نفسه، وهو من تكتسح أنانيته كل شيء - نرى هنا بأن شربير قد قرأ كريبلين أما «أنا، يضيف شربير، فالأمر يختلف كليًا بالنسبة لي، ذلك أن الآخر هو الذي يركز كل شيء علي». وهكذا نرى بأن هناك آخر لديه، وهذا شيء فاصل ومحدد. إنه شيء مبين.

وهكذا، فقبل الحديث عن الأخير بكونه يتموقع أو لا يتموقع على مدى مسافة معينة، وبكوننا قادرين على ضمه، بل واستهلاكه بسرعة قد تطول أو تقصر، فمن اللازم معرفة ما إذا كانت ظواهر الأمور كما تتجلى بداخل خبرتنا، تتطلب مقارنة مغايرًا، وخصوصًا هذه المقاربة الذي أثبتناه عندما أقول إن الآخر يجب اعتباره أولًا كمكان، وهو المكان الذي يتأسس فيه الكلام.

إن الشخصيات لكوننا نهتم بها في الوقت الراهن لا بد أن تنبع من نقطة ما. إنها

تنجم بداية عن شاكلة دالة، أي عن شاكلة صورية. إن الكلام يتأسس لدينا من أنا ومن أنت. إنهما شبيهان. لكن الكلام يعمل على تحويل قيمتهما بأعطائهما ارتباطاً معيناً. لكنه - وهذا ما أريد أن أشدد عليه - يدخل بينهما مسافة غير متوازية، وعلاقة غير متبادلة. وبالفعل، فإن ألف المتكلم لن يوجد حيثما ظهر على شكل دال خاص. إن ألف المتكلم يتواجد دومًا بصفته حضورًا ساندًا لكامل الخطاب، بأسلوب مباشر أو غير مباشر. فهذا الألف هو ألف من يلقي الخطاب. فكل ما يقال يتحمّله من تحت متكلم يتكلمه. أما الأنت أو تاء المخاطب فإنه يظهر بداخل هذا التكلم.

هذه حقائق أولية. فهي أقرب لكم من حبل الوريد، وليس هناك ما ترجون سماعه أكثر مما أقدمت على قوله. ففي ما إذا كان الأنت يتواجد مسبقًا بداخل الخطاب، فهذا شيء مفروغ منه. فلم يكن هنا أبدًا «أنت» إلا هنالك حيث نقول «أنت». فهنالك ومنذ البداية، يلزمها إيجادها، في هذا التصويت بالذات: «أنت». فلتنطلق من هنا.

أما ألف المتكلم، فهل هو أيضًا من قبيل العملة المتبادلة بداخل الخطاب؟ أتمنى أن أرد على هذا السؤال بعد حين، لكنني قمت بطرحه منذ الآن حتى يبقى نصب أعينكم ولا يتوارى مقصدي عن أبصاركم.

## 2

إن الأنت لا يتم توجيهه إلى شخص لا يمكن تصوّره، لهذا النوع الافتراض الماورائي الذي تريد هذه النزعات العاطفية والمروج لها بموضة الوجودية، أن تبرز لنا طابعه الأولي. أما خلال الاستعمال فالأمر غير ذلك. فالأنت ليس هو دائمًا ذاك الأنت الممتلئ كما نريد له أن يبدو وكما حصل أن أشرت إليه أنا بنفسني اعتمادًا على بعض الأمثلة المتميزة، كما تعلمون: «أنت سيدي»؛ «أنتِ امرأتِي». لقد استثمرت كثيرًا هذه الأمثلة التعبيرية كي أفلح في تقريبكم من وظيفة الكلام. ويتعلق الأمر اليوم بإعادة محورة القيمة التي تعطى لهذا «الأنت» والذي لم يحظَ حتى الآن بهذا الاستعمال الممتلئ. وسأحاول هنا إرجاعكم إلى بعض الملاحظات الألسنية.

إن تاء المخاطب أبعد من أن تكون قد استعملت دومًا بهذه النبرة. فعندما نقول في الاستعمال المألوف: «ليس من الممكن التجوّل في هذا المكان من دون أن يتم اعتراض سيالك»، فالأمر هنا لا يتعلق بأي «أنت» في الواقع. إن الأنت هنا هو تقريبًا، ما ينعكس عن ضمير الغائب، وهو موازٍ له. وهاكم مثالًا آخر أكثر دلالة: «عندما يتم

الوصول إلى هذه المرتبة من الحكمة، فلا يبقى لك إلا الموت». ها هنا أيضًا، بأي «أنت» أو كاف المخاطب يتعلّق الأمر؟ إنه بكل يقين، لا يتعلّق بأي شخص أخاطبه بهذا الكلام. أرجوكم أن تأخذوا الجملة بكاملها لأنه ليس هناك من جملة بإمكانها الانفصال عن اكتمال وتمام دلالتها. فالآخر هنا لا يقصده «الأنت» إلا قليلاً جدًّا، مما يجعلني أقول إن من يقصدهم هذا «الأنت» فهُم أولئك الذين يتعتون للبقاء في الحياة بعد هذا الخطاب. فإذا كانت الحكمة تقول إن لا خيار في نهاية المطاف عن الفناء، فلم يبق لكم إذن إلا الموت. فهذا يبين لكم بما فيه الكفاية بأن كاف المخاطب في هذه المناسبة يقصد من هو لا أحد، من تزول عنه صيغة الفرد.

وفي الواقع إن هذا الأنت tu الذي نقتله tue هنا، هو الذي نعرفه جيدًا من خلال فينومينولوجيا الذهان، ومن خلال الخبرة المشتركة. إنه «الأنت» الذي بداخلنا يقول «أنت». إنه «الأنت» الذي يحصل دائمًا سماعه بطريقة مستترة قليلًا أو كثيرًا. إنه «الأنت» الذي يتكلم من تلقاء نفسه ويقول لنا «أترى!» أو «إنك لم تتغير قط». وكما تُبين عنه خبرة شريبر فليس من الضروري لهذا «الأنت» أن يقول «أنت» حتى يتسنى له أن يكون «الأنت» الذي يقوم بمخاطبتنا. ويكفي أقل القليل من التفكك - ولقد تعرض شريبر لقدرة وافر منه - حتى يبوّح بأشياء من قبيل: Ne pas céder à la première invite «عدم القبول لأول استضافة».

الأمر هنا يتعلّق بما هو غير مسمى لدى شريبر وهو ما حاول المحللون إعطاء تركيبة له معتبرينه ميلاً جنسُمثليًا، في حين من الممكن أن يكون شيئًا آخر، نظرًا لأن الدعوات والأوامر التي تتعلّق به ليست قليلة وإنما متواصلة. وهذه الجملة هي في الحقيقة قاعدة سلوك الكثيرين. «لا تنساقوا خلف أول حركة منكم، فقد تكون السبب في ممانكم»، كما يقال. وما يتم تلقينكم إياه، إن لم يكن فعلاً عدم الانجراف مع أول دعوة؟ إننا هنا نتعرّف على صديقنا الأنا الأعلى، الصديق القديم والحميم، الذي يبدو لنا فجأة هنا بشكله الظاهري عوض أن يتم النظر إليه انطلاقًا من فرضياتنا النشأوية اللطيفة. فهذا الأنا هو شيء شبيه بالقانون، لكنه قانون من دون جدلية، ولهذا السبب بالذات نتعرّف عليه في إطار الضرورة الحتمية، مع ما يترتب عنه من حيادا مؤدّب، كما أسميه. ولقد سمّي أحدهم هذا الأنا الأعلى بالمخرّب الداخلي.

وهذا «الأنت»، نكون مخطئين إذا ما تناسينا بأنه هنا كمراقب. إنه السميع العليم الذي يسجل كل شيء. فهذا ما يحدث فعلاً لدى شريبر، ثم إن نمط علاقته مع هذا

الذي يحدث له هو ما يعبر عن نفسه لديه عن طريق هذا «الأنث» المستمرل والمتواصل والذي يدفع به للإتيان بإجابات ليس لها أقل القليل من المعنى.

لدي رغبة في الإشارة إلى هذا التعبير القديم: «لا أحد يشك في ذلك»، Nul ne s'en doute، وهو تعبير كان يغطي صفحات دلائل التليفون بخصوص خدمات شرطة خاصة. وهنا نلمس إلى أي حد يتعلّق الأمر بمثال أعلى. فكم سيكون كل الناس سعداء إذا لم يكن بالفعل أحد يشك في ذلك. لكن وكما هو معلوم، مهما بذلنا من جهد لنبقى مختفين خلف الستار، فإن حذاءنا البارز من تحته يفضح تواجدنا. نفس الشيء بالنسبة للأنث الأعلى، لكن هذا الأخير بكل تأكيد، لا يشك في شيء. فليس هناك أقل تشكيك مما يحضر لنا عن طريق هذا «الأنث».

إنه لمن المدهش حقاً أن تتناسى هذه الخاصية الأولية كما تظهرها خبرتنا التحليلية، والتي تدل على أن هذا «الأنث» هو بمثابة جسم غريب بداخل الذات. ولقد ذهب أحد المحللين، وهو السيد إزاكوفير Isakower، إلى تشبيه ذلك بما يحدث لدى بعض القشريات الصغيرة من نوع الجمبري الذي يتوفر على ميزة تجعل دهليز أذنه، وهو عضو تنظيم التوازن، منفتحاً على الوسط البحري منذ بداية حياته. وفي ما بعد، سيتم إغلاق هذا الدهليز وبداخلها عدد من أنواع الجزينات المأخوذة من الوسط البحري والتي ستسهل عليه اتخاذ الوضعية العمودية أو الوضعية الأفقية. إن هذه الحيوانات الصغيرة تقوم هي ذاتها بجلب ببعض من حبات الرمل إلى داخل قشرتها. وبعد ذلك يتم غلق الغرفة تبعاً لآلية فيزيولوجية. ويكفي أن نعوض حبات الرمل هذه بجزينات من السحالة كي تتمكن، عن طريق الكهرطيس، من اقتياد هذه الحيوانات الصغيرة إلى حيث نشاء، أو نجعلها ترقص رافعة رجليها إلى أعلى.

فهكذا تكون وظيفة «الأنث» لدى الإنسان بحسب إزاكوفير، ويطيب لي أن أجعل من هذا المثال نموذجاً لتوضيح خبرة «الأنث» وأن كان هذا المثال لا يتجاوز مستواها الأدنى. فعندما يتم إغفال كون هذه الوظيفة تفضي إلى «الأنث» من حيث هو دال، فإنه يتم تجاهلها بالكامل. وبهذا الصدد، عمل المحللون على الإشارة إلى نقطة أخرى أيضاً، وهكذا لا أجدني وحيداً في هذا المسار. إنه ليس في وسعي الآن الإطالة في موضوع العلاقة الموجودة بين الأنث الأعلى، الذي ما هو إلا وظيفة «الأنث»، وبين الإحساس بالواقع. فلست بحاجة للإلحاح حول هذه المسألة لسبب بسيط هو أنه قد تم التوكيد على ذلك في كل صفحات ملاحظة الرئيس شريبر. فإذا كان الرئيس لا



يشك في حقيقة ما كان يسمعه، فذلك مرده إلى صفة الجسم الغريب الذي تمثله الدعوة الملحة الصادرة عن «الأنث» الهذائية لديه. فهل أنا في حاجة للإشارة إلى فلسفة كانط Kant، الذي لا يعترف بواقع ثابت إلا للسماء المرصعة بالنجوم فوق رؤوسنا، وكذلك لصوت الضمير بداخل هذه الأخيرة؟ فهذا الغريب، كما هو الحال مع شخصية تارتوف المنافق، هو المالك الحقيقي للمنزل، ويقول عن طيب خاطر للأنث: «ما بقي لك إلا مغادرته». فعندما يحصل الإحساس بالغربة في مكان ما، فإنه لا يحدث أبدًا في جهة الأنا الأعلى. أما الأنا فهو من يفقد دائمًا القدرة على التعرف على ذاته. فهو من يدخل في حالة «الأنث» وهو من يظن نفسه في حالة انفلاق، بمعنى أنه يرى نفسه مبعثًا عن المنزل في حين يبقى «الأنث» قابضًا بزمام الأمور ومالكًا لها.

فهذا ما تعلمنا الخبرة إياه. إنما ليس من اللازم علينا أن نقف عند هذا الحد. وعلى أي حال، لا بد من التذكير بهذه الحقائق حتى يتسنى التعرف على المشكل الحاصل على مستوى البنية. إلا أنه قد يبدو لكم غريبًا أن أقوم هكذا بإعطاء الأمور طابعًا ميكانيكيًا، فيتخيل لكم ربما بأنني أتوقف عند لحظة أولية وبدئية من الخطاب الذي أقوم بتدريسه، وبأن كل شيء منضوٍ بداخل علاقة الأنا بالأنث وعلاقة الأنا بالآخر.

فبخصوص ذلك بالضبط يأخذ اللسانيون وما بالك بالمحللين في التأنة كلما حاولوا التطرُّق لمسألة الخطاب. ولقد نجدنا نأسف كَوْن بيثون Pichon في كتابه السالف الذكر، يعتقد أنه من الواجب التذكير كقاعدة لتحديده للتقسيمات اللفظية، بأنه من اللازم الانطلاق من فكرة كون الخطاب يتوجه دومًا إلى آخر، إلى المخاطب، وبأنه يتوجب الابتداء بالمستوى التخاطبي الأيسر، الذي نجده عند الأمر: «تعال». فليس من الضروري التلطف بأكثر من هذه الكلمة إذ إنها تفترض «أنا» وتفترض «أنت». ومن ناحية أخرى هناك المستوى السردى الذي يصبح خارجًا عن السرد أو عن التعبير بحيث نكون أنا وأنت متواجدين دائمًا، إلا أننا نسعى إلى شيء آخر.

من المؤكد أننا لسنا راضين عن هذا التقسيم، لأنه يطرح مشكلًا جديدًا بخصوص السؤال، وهذا المشكل نعمل على إدخاله من خلال حالة اللاتماثل الذي قد يصبح تماثلًا شريطة اعتبار الرقم 3 هو الأفضل. فإذا ما كان الشكل السردى للتعبير هو: «إنه آت»، فإن الشكل الاستفهامي يكون: «هل هو آت؟» لكن ليس كل ما بهذه الوظيفة سهل. الدليل على ذلك هو أننا نقول Le Roi vient-il? «هل الملك آت؟»، وهو ما يبين جيدًا بأن هاء الغائب لا تدل على نفس الذات في حالة الاستفهام كما في حالة

السرد. فإنها قد تعني «فليات الملك»، أو «إذا ما أتى الملك». وهكذا نرى أن المسألة تصبح أكثر تعقيداً عندما نقرب من الاستعمال الواقعي للغة. فصيغة الأمر «تعال» تخلف وهما بخصوص تواجد متماثل، بخصوص تواجد تقاطبي لأنا أو لأنت. لكن هل الأنا أو الأنت هما حقاً متواجدان عندما تمت الإشارة إلى هذا الموضوع الثالث والذي نسميه بضمير الغائب؟

إن ضمير الغائب لا وجود له. أقول لكم هذا بالمناسبة كي أبتدى بزعة بعض المبادئ الراسخة في أذهانكم من جراء ما تلقيتموه بخصوص النحو في المدارس الابتدائية. فليس هناك إذاً من وجود لضمير الغائب. ولقد بين ذلك السيد بينغنيست بكل قوة.

لنتوقف لحظة حتى نحدد السؤال الذي تطرحه الذات، أو بكل دقة، السؤال الذي أطرحه أنا حول ما أنا هو، أو حول ما يمكن أن أصبو أن أكونه. فمن خلال ممارستنا، فإننا لا نلتقي بهذا السؤال إلا مطروحاً، من جانب الذات، بصفة خارجة عن ذاتها ومن غير وعي منها. وهذا أساسي جداً لأن السؤال يوجد كركيزة للعصاب، وهناك تتمكن من التقاطه بأذناننا. لكن هذا السؤال عندما يأخذ في التجلي، فإننا نراه يتقطع ويتفسخ بشكل كبير. إنه يأخذ في التجلي تحت أشكال تنعدم من كل طابع استفساري، من قبيل: *Puissé-je arriver !*. لكنها أشكال تقبع بين التعجب والإشتهاء والإرتياب. وإذا ما أردنا أن نعطي لهذا السؤال ولو أقل القليل من المتانة والدسامة، ونعبر عنه على المستوى السردى والدلالي، فإننا نقول وبكل بساطة: *Penses-tu réussir ?* وبالإجمال، فإنني أريد أن أمشي بكم إلى تصنيف لوظائف اللغة، يختلف عن كل ما تم تقديمه من خزعات حول مسائل التعبير والخطاب. وذلك من خلال وظيفة السؤال من حيث هو في حالة كمون دائم، وغير مطروح أبداً.

فإذا ما جاء هذا السؤال إلى الوجود، إذا ما انبثق، فمرّد ذلك دوماً إلى صيغة معينة لتمظهر الكلام والتي يمكن أن نسميها بأشكال مختلفة ومن بينها: التوكيل والانتداب وكذلك التفويض، استناداً إلى السيد هايدغر. إنه المركز أو الكلام المؤسس للذات «أنت كذا»؛ زوجتي أو سيدي أو أي شيء آخر، فإن هذا التعبير «أنت كذا» عندما أتلقاه، فإنه يجعلني، بداخل الكلام، آخر عمّ أنا هو.

فمن الذي يتفوّه بهذا القول؟ وهذا «الأنت»، هل هو نفسه «الأنت» الذي ينتقل بكل حرية بين الأمثلة التي أعطيتكم إياها؟ وهذه المهمة التي أوكلت إلي، هل هي على المستوى الفينومينولوجي، أوليّة أم هي ثانوية مقارنة بالسؤال؟ إن السؤال يحاول

الانثاق عندما نكون بصدد الرد على المهمة التي أوكلت لي. إن الثالث الذي يتعلّق الأمر به هنا، ليس به ما يشبه موضوعًا ما، إنما هو دومًا الخطاب الذي تستند إليه ذات الفرد. فبالنسبة لتعبير «أنت سيدي»، يقوم بالرد عليه «ما أنا؟»، «ما أنا حتى أكونه، إن قُدِّر لي ذلك». فهاء الغائب لا تدل هنا على السيد بصفته كموضوع، وإنما مضمون الجملة بكامله هو الذي يقول «أنا سيدك»، وكان «سيدك» هنا أصبح له معنى، فقط بفضل ما حصل عليه من إكرام. «فما أنا حتى أكون ما أنت قائل به؟».

في إطار الديانة المسيحية هناك دعاء جميل جدًا يسمى آفي ماريا. وما حصل بيال أحد أن هذا الدعاء يتدبّر بنفس الأحرف الثلاثة التي يتمم بها الرهبان البوذيون طيلة اليوم: أوم AUM. لا بد هنا من وجود شيء من قبيل ما يتّصف به مجال الدال من جذرية وأصالة، لكن ما علينا، «أحييك يا ماريا»، وبحسب تعبير شعبي «سيكون لك ابن من دون زوج»، كما تقول الترنيمة. وهذا له علاقة حميمة بموضوع شريير. فالجواب هنا ليس بتاتًا: «ما أنا؟» وإنما «إني خادمة الرب، فليحدث بي ما جاء في كلامك». فعبارة «إني خادمة» تعني فقط وبكل بساطة «إني أنعدم». «فما أنا حتى أصبح تلك التي تعنيها بقولك. لكن ليكن بي بحسب قولك».

فهكذا يكون طابع الرد الذي يتعلّق به الأمر في الكلام الواضح جدًا. وعندما يظهر التفويض في الكلام بشكل متطوّر إلى حد ما، يمكننا آنذاك أن نتوقّف بجديّة على العلاقات المتبادلة بين «الأنت» كجسم غريب، وبين الدال الذي يخرز الذات. وأرجوكم أن تتوقفوا اليوم معي حول بعض الأمثلة التي تبقى حمولتها الألسنية حساسة جدًا بالنسبة لنا نحن الفرنسيين.

### 3

فما هو الفرق بين «أنت هو الذي ستتبعني في كل حدب»، وبين «أنت هو الذي سيتبعني أينما رحلت»؟ لدينا هنا جزء رئيسي من الجملة يرتكز على تاء المخاطب «أنت هو»، تأتي بعده لفظة «الذي» التي تلعب دور الستار الوسيط مما يدفع للتساؤل فيما إذا كانت ستسمح بإيلاج «الأنت» في العلاقة أم لا. فها أنتم ترون مباشرة بأنه يستحيل كلية فصل «الأنت» عن معنى الدال التالي. فشفافية الستار لا تترتب عن «الأنت» وإنما تتوقف على فعل «تبع» وعلى المعنى الذي أضعه فيه، أنا الذي أتكلم. إلا أن هذا الأنا الذي يتكلم، قد لا يكون هو أنا، وإنما قد يكون هو من سمع ذلك انطلاقًا من الصدى المترتب عن الجملة بكاملها، أي انطلاقًا من المعنى الذي يتم إعطاؤه لهذه الجملة.

فتعبير «أنت هو الذي يتبعني في كل حدب وصوب» هو بمثابة اصطفاء، ربما قد يكون فريداً من نوعه. إنه بمثابة تفويض وتوكيل وتخويل. في حين أن تعبير «أنت هو الذي سيتبعني في كل حدب وصوب»، فهو من قبيل المعاينة التي غالباً ما نعبر عنها مرفوقة بنوع من الأسف. فإن كان لهذا التعبير طابعاً ملزماً، فإننا سرعان ما قد ننوء بحمله. فإن كان التعبير الأول يؤدي إلى التقدير، فإنه في الحالة الثانية يؤدي وبسرعة إلى الإحساس بالاضطهاد الذي يتضمنه فعل «تبع» في حد ذاته.

وقد تقولون لي مرة إضافية بأن الدال الذي يتعلّق به الأمر هنا ما هو إلا دلالة. لكنني أرد عليكم قائلاً بأن دلالة التعبير الذي يتعلّق به الأمر عندما أقول «أنت هو الذي سيتبعني في كل حدب وصوب»، والذي من الممكن أن يكون ردّاً على تعبير «أنت هو سيدي» الذي نتحدّث عنه منذ زمن، يتضمن نوعاً من تواجد الدال. وسأبين لكم ذلك مباشرة وبصفة ملموسة.

إن فعل «تَبَعَ» suivre من الممكن أن يوقع التباساً في الفرنسية، إذ من الممكن ألا يحمل في ذاته وبسرعة، العلامة الدلالية والابتكارية المرتبطة بالبعد الحقيقي لفعل «تبع». فالسؤال المهم يتعلّق بما يتم اتباعه. وهو ما يبقى مفتوحاً في هذا التعبير وهو بالتحديد ما سأجعلكم تلمسونه. فهل هذا التعبير يتطلب منك أن تتبع ذاتك، أو مراسلك، أو كلامك، أو جماعتك، أو ما أمثله عندك؟ فماذا يعني هذا التعبير حقاً؟ إنها عقدة. هي نقطة عقد وشد بداخل مجموعة من الدلالات، يكون المرء قد اكتسبها أم لا. فإن لم يتم للمرء اكتسابها فإنه سيسمع «أنت هو الذي سيتبعني» في حين أن الآخر كان يقول «تتبعني». وهكذا فإن الفرد يتلقى قول الآخر ويعطيه معنى مغايراً تماماً، معنى يذهب إلى حد تغيير فعالية «الأنت».

إن حضور «الأنت» في تعبير «تتبعني»، يخص شخصنة ذات الفرد الذي نقوم بمخاطبته. هاكم أيضاً مثالاً حياً: فعندما أقول: «أنتِ المرأة التي لن تقومَ بهجري»، فإنني أبدو أكثر يقيناً بخصوص تصرف شريكة حياتي، مما هو الحال عندما أقول: «أنتِ المرأة التي لن تقومي بهجري». ولكي أجعلكم تتحسسون الفارق الذي قد يبدو واهياً بين التعبيرين، أقول إنني في الحالة الأولى أبدو أكثر يقيناً وفي الثانية، أبدو أكثر ثقة. وهذه الثقة تفترض بالتحديد رباطاً رخواً بين ذات الفرد التي تظهر على مستوى «الأنت» المتموضع في الجزء الأول من الجملة، وبين «الأنت» الموجودة في الجزء اللاحق. إنه رابط رخواً فعلاً، مما يعطيه بعداً خاصاً على مستوى الدال ويجعله يقوم على افتراض أن المخاطب على علم بأي نوع من الدلالة يتعلّق به الأمر في فعل «تبع» هذا، فيقوم بتحمله. وهذا يعني أيضاً بأنه من الممكن للفرد ألا يتبعه.

سوف أعتمد مرجعًا يتعلّق بالطابع الجذمتيمز والجذري بخصوص علاقات الذات الناطقة بالدال. ففي اللغات الهندو-أوروبية القديمة وفي بعض اللغات الحيّة، هناك ما يسمى الصوت الأوسط. فالصوت الأوسط يختلف عن الصوت النشط وعن المبني للمجهول بكون الذات تقوم فيه من أجلها بالفعل الذي يتعلّق به الأمر. فهناك مثلًا شكلان مختلفان لقول «أضحى»، بحيث يكون المتحدث في موقع الذي يقوم بعملية التضحية أو من موقع الذي يقدم القربان.

بخصوص الأفعال التي تتمتع بالأصوات الثلاثة، يجب أن نترك جانبًا هذه الخاصية التي تطبع الصوت الأوسط، ذلك لأننا نشمئز منها لكوننا لا نستعملها في هذا الإطار. لذا فإن ما بإمكانه إفادتنا، فهي الأفعال التي لا تحظى إلا بالصوت الأوسط. ولكي أستخلص لكم هذه الأفعال فإنني اعتمدت على مقال السيد بينثينيست المنشور في Journal de psychologie normale et pathologique لفترة يناير/كانون الثاني - مارس/آذار 1950، والذي تم تخصيصه بالكامل لموضوع اللغة. وهذه الأفعال هي: وُلد، مات، تابع حركة أو قام بحركة، أصبح سيّدًا، أصبح نائبًا، رجع إلى حالة مألوفة، لعب، حصل على ربح، تألم، صبر، أحس باختلاج نفسي، اتخذ تدابير، تكلم (وهو السجل الذي يتعلّق به الأمر حقًا في التجربة التحليلية).

فهذه الأفعال لا تتواجد في بعض اللغات إلا على شكل الصوت الأوسط. لكن ما هو العنصر المشترك بينها؟ فبعد تمحيص، تبين بأن ما يجمع بينها هو كون ذات المتكلم تتكون في حد ذاتها من خلال السيرورة أو الحالة التي يعبر الفعل عنها.

وأرجوكم ألا تعيروا أي قيمة لتعبيري «سيرورة» أو «حالة»، ذلك لأن وظيفة الفعل لا يمكن التماسها بسهولة عبر فئة ما. فما الفعل إلا مجرد وظيفة في جملة، ليس إلا. فليس هناك من فارق بين الاسم والفعل إلا وظيفتهما بداخل الجملة. فانخراط الذات أو مشاركتها لا تتغير أبدًا بكون السيرورة أو الحالة التي يعينها الأمر، يتم التعبير عنها بواسطة الفعل. فالتعبير عنها بواسطة الفعل، يرجع إلى كونها تسند عددًا من الإشارات الدالة التي تموضع وتحدّد الجملة بمجملها تحت الطراز الزمني.

إن وجود أشكال مختلفة للأفعال التي تتشكل الذات في حد ذاتها من خلالها، تجعلنا نتفهم ما يتعلّق به الأمر في الفرنسية، عندما يرتبط أو لا يرتبط فعل الجملة التابعة بـ«الأنث» الواردة في الجملة الرئيسية. إنه يرتبط به أو لا يرتبط طبقًا للشاكلة التي يتم أخذ الذات بها ودبستها في عملية الخرز التي كلمتكم فيها سابقًا، وطبقًا للشاكلة التي يعلّق بها الدال في إطار الارتباط الشامل للذات بالخطاب.

وهكذا فإن إطار «أنت هو الذي ستبني» يتغير طبقاً للنبرة التي يتم إضافتها على الدال، و طبقاً لتبعات «تبني»، و طبقاً لصيغة الكينونة القابضة خلف «تبني» هذا، و طبقاً للدلالات التي تعزوها الذات إلى مستوى معين من الدال، و طبقاً للأمتعة التي تحملها الذات معها في خوضها السؤال اللامحدود واللامحدد «ما أنا؟». ولا يهم إن كانت هذه الأمتعة أولية أو مكتسبة أو ثانوية أو دفاعية أو ركيزة، فأصلها لا قيمة له. إننا نعيش بفضل عدد معين من الأجوبة عن «ما أنا؟» وهي غالباً ما تكون من أكثر الأجوبة ارتياباً. فإذا ما كان لقولي: «أنا أب» من معنى، فإنه معنى إشكالي. وإذا كان من المتفق عليه أن أقول: «إني أستاذ»، فإن هذا التعبير يترك السؤال بكامله معلقاً حول «أستاذ ماذا؟» أما إن تم القول، من بين ألف تماءٍ آخر، «أنا فرنسي»، فإن هذا القول يفترض وضع بين قوسين كل ما يرمز إلى فكرة الانتماء لفرنسا. وإذا قلتُ: «إني كارتيزي» (عقلاني) فإن ذلك يعني في أغلب الأحيان بأنك لا تخالف ما جاء به السيد ديكارت لأنك ربما لم تقم بقراءته أبداً. أما عندما تقول: «أني من يمتلك أفكاراً واضحة» فإنه يتبقى عليك أن تعرف لماذا. وعندما تقول: «لدي شخصية» فمن الممكن أن يسألك الجميع بحق «وما طبعها؟» أما عندما تدعي «أقول الحق دومًا»، فإنك تجهل معنى الخوف.

فالعلاقة بالدال هذه، هي ما يحدّد النبرة التي تتخذها الذات في الجزء الأول من الجملة «أنت هو الذي...»، تبعاً لكون الجزء الدال قد تم امتلاكه وتحمله أو على العكس قد تم إغفاله Verworfen والرمي به.

أريد أيضاً، وقبل مغادرتكم، أن أعطيكم أمثلة أخرى. فإذا ما قلت لأحدكم «أنت هو الذي ستضطر إلى المجيء»، فإن الخلفية الدلالية التي يتم افتراضها هنا لا يبقى لها وجود إذا ما قلتُ: «أنت هو الذي سيضطر إلى المجيء»، وذلك لأن التعبير الأول يمكن إجماله بكل بساطة في القول: «ستأتي» وهو ما يدفع إلى الافتراض التالي: «نعم، ولكن ربما في حالة يرثى لها!». وهاكم مثالاً آخر «أنت هو الذي تريد ما يريد»، تعني بأنك شخص مُصرٌّ ومعاند. أما تعبير «أنت هو الذي يريد ما يريد»، فيعني «أنت هو الذي يعرف كيف يريد». فهنا لا يتعلّق الأمر بأن تكون أنت هو الذي تبني أو لا تبني، وإنما يعني بأنك أنت هو الذي سيمضي سبيله حتى بلوغ المنال. أما تعبير «أنت هو الذي تعرف ما يقول»، فليس هو حال من «يسلك سبيله حتى بلوغ المنال».

إن أهمية هذه التمايزات تتوخى إيضاح كون الامتلاء أو الاكتمال الذي يضيفه «الأنت» على الآخر، وهو نفس الاكتمال الذي يستقيه هذا «الأنت» منه، هو مرتبط أساساً بالدال.

فماذا يحدث عندما يتم مناداة الدال الذي يتعلّق به الأمر، وهو المركز المنظّم أو النقطة التي يشكلها بكونها نقطة التمحور، لكنه يتغيّب؟ فهذا ما يمكن استنباطه من مقاربتنا النظرية وكذلك إثباته من خلال التجربة التحليلية.

ويكفي أن نثبت تعبيرنا السابق الذكر «أنت هو الذي ستبغني في كل حدب» على الخطاطة التي أعطيتكم إياها باعتبارها خطاطة الكلام. وطبعًا، فإن (ذ) و(أ) هما في تبادل دائم. وبما أننا نستقبل خطاب الآخر الذي يؤسّسنا، فإن (أ) يوجد بمستوى «الأنت» ويوجد (أ) بمستوى من. أما (ذ) فيوجد على مستوى «تبع».

فماذا يحدث عندما ينقص الدال الذي يعطي للجمله ثقلها، ويعطي للأنت نبرته؟ ماذا يحدث إذا ما تم سماع هذا الدال لكن لا شيء لدى الذات بإمكانه أن يرد عليه؟ في هذه الحالة فإن وظيفة الجملة تنقلص إلى بعد «الأنت» لوحده، بصفته دالًا مستقلًا وحرًا، لم يتم كبسه في أي مكان. فليست هناك إمكانية اختيار أي «أنت» آخر غير ذاك الذي أحاطبه وأتوجه إليه تحديداً وليس غير. فإذا ما قلت «tu es» فإن «الأنت» هو الذي يموت. وهذا بالتحديد ما نلاحظه من خلال الجمل المتقطعة والمتوقفة عند شريير والتي تتوقف خصيصًا لحظة ظهور دال يبقى ملتبسًا. فهو دال ذو دلالة يقينية، لكن من غير الممكن التعرف على كنهها. إلا أن هذه الدلالة تبقى سخيّة، وتشير إلى الهوة، إلى الثقب الذي من خلاله لا شيء بإمكانه الرد من جانب الذات.

فما أن تتم مناداة هذا الدال، أو الإشارة إليه والاهتمام به، حتى يبرز حوالبه الجهاز الأبسط بخصوص العلاقة مع الآخر، وتنطلق الهمهمة الفارغة «أنت هو من...»، وهي بالذات نموذج الجملة المتوقفة للرئيس شريير، والتي، كما هو معلوم، تعطي للآخر حضورًا أكثر راديكالية يمنع من التوضع على مستوى الدال، مما يجعل الذات غير قادرة على الترابط به بأي وجه كان. وهذا ما يقوله شريير: إذا ما تخلى عنه الآخر ولو للحظة، فأسقطه من حسابه، فإنه سيتعرض فعلاً للتفكك والتحلل. وتفكك الدال هذا يحصل حول نقطة استدعاء تتكون من نقصان وفقدان وغياب دال معين قد تمت، في لحظة ما، مناداته في حد ذاته.

ولنفترض بأن هذا الدال الذي يتعلّق به الأمر هو «تبعني». ففي هذه الحالة، ستم الإشارة إلى الدلالات التي تمت إليه بصلة. وهكذا نجد «سأكون مستعدًا»، «سأكون مستسلمًا»، «سأكون مسودًا»، «سأكون مُحبطًا»، «سأكون مسلوبًا»، «سأكون مستلبًا»، «سأكون متأثرًا». لكن، في جميع الأحوال، لن يحصل وجود لتعبير «تبعني» بالمعنى الممتلئ.

فما هي الدلالة التي، في حالة شريبر، سيتم الاقتراب منها؟ وما هو الدال الذي تمت مناداته من جانب شريبر والذي خلف نقصانه هذا المستوى من التوتر والتفاهم لدى رجل تلاءم إلى حدّ الآن بشكل جيّد مع جهاز اللغة، لكونه داوم في إقامة علاقات عادية مع بني جلدته؟ وما هو إذاً هذا الدال الذي إن تم بطلانه، يصبح بإمكانه أن يفسّر لماذا أصبح التكرار اللغوي لدى شريبر بمثابة نمط علاقته المفضلة مع الآخر، وبأن الأخروية تقلّصت لديه إلى مستوى الأخروية المطلقة الوحيد والذي يحطّم ويفتّت غيريّة كل الكائنات الأخرى في محيطه؟

إنه السؤال الذي ستوقف عنده اليوم. إلا أنني أودّ تنبيهكم، بادئ ذي بدئ وحتى لا أترككم معلقين بالكامل، إلى الوجهة التي سنقتفيها في بحثنا. هناك كلمات رئيسية، كلمات دالة في هذيان شريبر، كقتل الأرواح وتصاعد الأعصاب والتلذذ والنعيم وألف كلمة أخرى تدور كلها حول دالّ مركزي لم يتمّ التفوّه به لكن وجوده يتحكّم فيما عداه، ويشكل المركز المحدّد. إن شريبر يقول ذلك بنفسه. وللإشارة، وحتى أطمئنكم مبيّناً لكم بأننا في مجال نألفه، أقول لكم إن والد شريبر، لم يُذكر في مؤلفه إلا مرة واحدة. وذلك بخصوص كتاب أبيه الأكثر شهرة، بل والأكثر أهمية، والمسمى (دليل رياضة غرفة النوم). وهو كتاب بذلت كل جهدي لاقتنائه. إنه مليء بخطاطات صغيرة. فالمرة الوحيدة التي سمى فيها شريبر أباه، كانت بمناسبة رجوعه إلى هذا الكتاب للتأكد من حقيقة ما تقوله له الأصوات بخصوص السلوك المثالي الذي يتحتّم على الرجل والمرأة القيام به أثناء ممارسة الحب. إنه لمن العجيب حقاً، أن يتم الرجوع إلى (دليل رياضة غرفة النوم) للبت في موضوع من هذا القبيل. الكل يعلم أن الحب رياضة مثلي، لكن ليس إلى هذا الحد.

فبغض النظر عن الطابع المسلي لهذه المقاربة، فإنه لا محالة يضعكم - بعد أن تعرّضت بواسطة تناسق الجملة لما قد يحصل من جراء فقدان قد يقع بمستوى الدالّ في طريق ما سأتيكم به في المرة المقبلة.

13 يونيو/ حزيران 1956



## الطريق الرئيسي

### ودال «الأب»

أنت هو الذي تتبعني أفضل.

أنت هو الذي يتبعني ككليب وديع.

أنت هو الذي تبغني في ذلك اليوم.

أنت هو الذي تبعتني عبر المحن.

أنت هو الذي تتبع القانون... النص.

أنت هو الذي يتبع الجموع.

أنت هو الذي تبغتنني.

أنت هو الذي تبغني.

انت هو الذي أنت.

أنت هو الذي هو.

إن مهنتكم كمحللين تتطلب منكم أن تتوقفوا لحظة حول ما يعنيه التكلّم. إنه تمرين مجاور، وإن كان من طبيعة مختلفة شيئاً ما، لما يسمى باستراحات العلوم الرياضية، والتي لم تُعزّ ما يكفي من الاهتمام، لأنها ساهمت دوراً في تكوين العقول. أما بخصوص موضوعنا هنا، فإن المسألة تمضي إلى أبعد من مستوى التسلية. إنها مسألة من غير الممكن تشيئها وإضفاء طابع تجريدي كامل عليها. بل إنها تكمن على مستوى

ما يتملّص من قبضتكم وهو ما لا تتوقفون عنده بسهولة. ومع ذلك، ها هنا يريض ما هو أساسي بخصوص ما يحدث لكم كلما كنتم في تواصل مع خطاب شخص آخر.

لننطلق مما توقفتنا عنده المرة الفائتة، من مستقبل فعل «تبع»: «أنت هو الذي ستبغني» و«أنت هو الذي سيتبغني». لقد بدأنا بثبيت المعاني المزدوجة الحقّة التي تنبني وفقاً لاجتيازنا أو لعدم اجتيازنا ستار «هو الذي». فاسم الإشارة ما هو إلا ما يُدعى بالشخص الثالث. ففي كل اللغات يتركّب هذا الشخص بواسطة أسماء الإشارة. ولهذا السبب فإنه ليس بفاعل الفعل. يبقى الشخصان الآخران: الأنت الذي أخاطبه، وفي الخلفية هناك أنا مشخصن إلى حد ما، ويمكنني أن أقول، إنه يتم استدعاؤه، بشرط أن نعطي لهذا اللفظ كامل معناه.

لقد أكدت على التعارض الموجود بين المعاينة البسيطة التي يتضمّنها تعبير «أنت هو الذي سيتبغني» لكونه مركّباً على صيغة الشخص الثالث، أو الضمير المستتر وبين التوكيل والتفويض أو النداء الذي يتم سماعه في تعبير «أنت هو الذي ستبغني». كما يمكنني أن أعارض بين التكهّن أو التنبؤ وبين التوقّع. إنه فارق لا يمكن تحسّسه إلا من خلال جملة تحمل مرسالاً حقيقياً. أما إذا أمعنا في التجريد، فإن التنبؤ يصبح شيئاً آخر، مغايراً تماماً. وهكذا فإن تعبير «أنت هو الذي تبغني» و«أنت هو الذي تبغني»، يُبديان تنوعاً متشابهاً. وهكذا لا يتم إرجاع زمن الفعل إلى كونه يعبر فقط عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، بل يتم تفعيله بشكل مغاير كلما وأينما تواجد المخاطب. فيمكنني القول بخصوص الحالة الأولى، حيث يأتي تعبير «تبغني» في محل المخاطب، بأن الأمر يتعلّق بفعل مندرج في الزمن وينظر إليه من حيث هو بصدد التحقق. أما في الحالة الثانية، في تعبير «أنت هو الذي تبغني»، فالأمر يتعلّق بفعل قد تحقّق وانتهى، إلى درجة تجعلنا نعتبره بمثابة تعريف يلخّص المقصود، بحيث يأخذ المعنى التالي: «من بين آخرين، أنت هو الذي تبغني».

إن ها هنا قاعدة معينة، ومن دون شك. لكن يجب توضيحها بأمثلة عدة كي يتم التعرف عليها. فالفرق الموجود بين تعبير «أنت هو الذي تبغني أفضل» وتعبير «أنت هو الذي تبغني ككليب وديع»، سيَمكّننا من الانطلاق في حلحلة التمارين الآتية: فهناك على سبيل المثال تعبير «أنت هو الذي تبغني في ذلك اليوم»، وتعبير «أنت هو الذي، مدة من الزمن، تبغني عبر مختلف المحن». فالفرق بين هذين التعبيرين هو بمستوى الفرق بين المثابرة والوفاء. ولنقل أيضاً، إذا ما كان لفظ المثابرة يؤدي إلى التباس، فإنه بمستوى نفس الفرق القائم بين الدوام والوفاء.

وليس من الضروري لـ me أن يتواجد هنا. فتعبير «أنت هو الذي تتبع القانون، وأنت هو الذي تتبع النص» له حمولة مختلفة عن تعبير «أنت هو الذي يتبع الجموع»، وإن كانا على مستوى الدال، أي كمجموعتين عضويتين تنتظم قيمتهما الدلالية منذ البداية وحتى النهاية - جملاً صحيحة جداً.

السيد بيوجول Pujol: إنها تعابير لا تختلف صوتياً وإنما كتابياً فقط. هذه الأمثلة المجمعّة لا تبدو لي مختلفة حتى تكون صحيحة وهذه الفروقات ليست من غير سبب.

السيد بيوجول: - في مثال «أنت هو الذي تبعني» يكون الآخر هو الذي أدخل التاء وليس المتكلم.

- ها أنت تدخل في صلب الموضوع باستعادتك لما أشرتُ إليه. وهو ما يعني بأن هذا «الأنت» الذي أخاطبه من المكان الذي أتواجد فيه بصفتي آخر مكتوباً بالألف الممدودة، ليس هو متلازمي وموازي لي بأي حال من الأحوال. فهذه الأمثلة تُبين بأن هناك ما هو أبعد من هذا «الأنت» وهو الأنا Ego الذي يدعم خطاب من يتبعني عندما يتبع كلامي مثلاً. فمستوى حضور وشدة هذا الأنا، قليلاً أو كثيراً، هو ما يقرّر ويفصل بين الشكلين. وبالطبع هو الذي يقوم بالفصل. وبما أن الفصل يرجع إليه فإننا نبقي ها هنا عالقين بما يهمنا في هذه الأمثلة. فهذا الأنا يتجاوز «أنت هو الذي» إلى ما هو أبعد. إنه الصيغة التي يُطلب من «الأنت» أن يتعرّف على نفسه من خلالها. ففي الحالة الأولى، «هو» من سيتبع. وبالفعل فإن «الذي» سيصبح ملغى: سيتبع، سيتبع «هو»، «هو» من سيتبع. أما في الحالة الثانية، فليس المقصود هو «هو» وإنما «أنا».

وبالإجمال، فإن المقصود هو أن أبين لكم أن سند هذا «الأنت» كيفما كان الشكل الذي يأخذه، إنما هو أنا Ego. إنه الأنا الذي يُعبّر عن هذا الأنت وإن كان من غير اللازم أبداً أن يكون مضطراً ليعبّر عنه بالكامل. فكلما قمتُ بمناداة الآخر بهذا المرسال، وبهذا الانتداب، وكلما سميت به بكونه من يتوجب عليه كذا، ومن سيفعل كذا، بل والأكثر من ذلك، بكونه من أقول له بما سيكونه، فإنني أسانده بلا ريب، إلا أنه يبقى مع ذلك بمثابة شيء غير محدد بالكامل، شيء إشكالي في إطار هذا التواصل الأساسي المتمثل في الإخبار، إن لم نقل في القول. فأنا المتكلم ذو طبيعة تهريرية بالأساس، ولا تساند أبداً «الأنت» بالكامل.

من أعمق سمات البناء النفسي في التقاليد اليهودية - النصرانية، كون الكلام يطرح بكل وضوح ذات المتكلم، كعمق أخير له. ففي كل المسائل الأساسية، تكون الذات دائماً في حلة تأهب، مضطرة لتبرير أفعالها من موقع المتكلم. وهكذا يكون المتكلم الذي يقول «أنا هو من أنا»، هذا المتكلم الوحيد إطلاقاً، هو الذي يساند «الأنت» بصفة مطلقة في مناداته. وهنا يكمن كل الفرق بين مفهوم الإله في التقاليد التي ننحدر منها وبين الإله في التقاليد الإغريقية. وإني لأنساءل في ما إذا كان إله الإغريق بقادر على التفوه من موقف متكلم أياً كان.

فهل سيقول: «أنا هو من هو»؟ فهذا ما هو مستبعد على الإطلاق. فالقول بالشكل الباهت إلى حد ما لإله الإغريق، ففيه ما يدعو للسخرية، ولا للظن بأن هذا الشكل هو بمثابة خطوة نحو الإلحاد. لا، بل إنه الإله الذي اهتم به فولتير إلى درجة جعلته يصف ديدرو بالغبى، إنه إله الثنائية، إله «أنا هو من هو».

إن تفكيركم لن يتوقف بطيب خاطر حول إله أرسطوطاليس، وذلك لأن التفكير فيه أصبح بالنسبة لنا من غير الممكن. لكن، لتحاولوا ولو لحظة تأمل ما قد تكون عليه العلاقة بالعالم من طرف أحد تلامذة أرسطوطاليس، وهو يتصور الإله بمثابة الكرة الأكثر ثباتاً في السماء. إنه ليس بإله يقدم نفسه بواسطة الكلمة، كما هو حال الإله الذي تحدثنا عنه منذ وهلة، بل إنه جزء الكرة السوداء المرصعة بالنجوم الثابتة. فهذا التصور يحمل لا محالة، علاقة مع الآخر غريبة عنا وغير مفهومة منا. إنه إله بعيد كل البعد عما ألفنا التعرف عنه في إطار تخيل العقاب مثلاً. لكن لا أحد يتوقف على هذا الجانب من المسألة. والسبب في ذلك هو أنه في عمق التصور الديني الذي نشأنا عليه، تقبع فكرة كوننا نعيش حياتنا في الخشية والهلع مما يجعل الإحساس بالذنب مرتكز خبرتنا النفسية للأعصبة وإن كنا لا ندعي معرفة الشكل الذي قد تتخذه هذه الأعصبة بداخل مجال ثقافي مختلف. إن هذا الإحساس الأساسي إلى درجة جعلتنا نفتني من خلاله الأعصبة، وتمكننا أيضاً من معرفة أن هذه الأعصبة مبنية على شكل ذاتي وبيداتي. لهذا السبب، يجب أن نتساءل في ما إذا كانت علاقتنا بالآخر تنغمس أساساً في موروثنا الثقافي الذي يعبر عن نفسه من خلال الجملة القائلة: «أنا هو من أنا». إننا هنا لسنا ببعيدين عن موضوعنا الأساسي، إذ يتعلق الأمر بنفس الشيء لدى الرئيس شربير، أي بنمط من أنماط بناء الآخر-الإله.

وهكذا يكون لكلمة الإلحاد عندنا معنى يختلف عما قد يحظى به بداخل المرجعية الأرسطوطاليسية، على سبيل المثال، والتي تكون العلاقة في إطارها مع كائن علوي، مع كائن أعظم. أما إلحادنا نحن هو من نمط مختلف، إذ يرتبط بهذا الجانب من ذات المتكلم الذي يتهرب دومًا من الآخر.

وهذا الآخر الذي يقدم نفسه بأنه «أنا هو من أنا»، يكون بهذا الفعل بالذات، إله أبعد، إله مستتر. وهو إله لا يُرى وجهه بأي حال من الأحوال. هكذا، فمن المنظور الأرسطوطاليسي المحض، يمكن القول إن نقطة انطلاقنا نحن هي، وبصفة مسبقة، نوع من الإلحاد. فهذا خطأ في الواقع لكن انطلاقًا من هذا المنظور، فإنه صحيح جدًا، وفي خبرتنا وممارستنا فهو ليس أقل صحة كذلك. فكل شيء يقوم بتقديم نفسه بكونه «أنا هو من أنا» يكون إشكاليًا كليًا، غير متحمل، ولا يمكن تحمله بالكامل، أما إن تم تحمله فما ذلك بممكن إلا من جانب غبي.

لتفكروا في «أنا» Je suis الأول المتضمن في «أنا هو من أنا». ففيه يقبع الطابع الإشكالي الذي يتخلل العلاقة بالآخر الناجمة عن موروثنا الثقافي. وهو أيضًا ما يميز بالتحديد علاقتنا بالكائنات وبالأشياء وبعلمونا نحن، أكثر من طابعه المسمى تجريبيًا. فالقدامى ما كانوا ليختبروا أقل مما نقوم به باختباره نحن الآن. إنهم جربوا كل ما كان يهمهم. فالمسألة ليست على هذا المنوال. إنها تكمن في طريقتنا في موضوعة الآخرين، الآخرين بالألف المهموزة، تحت ضوء الآخر الأخير والمطلق، وتكمن في الطريقة التي يميزنا والتي تدفعنا إلى تجزيء وتقسيم العالم إلى أقساط وفئات. أما القدامى فإنهم على العكس قد اقتربوا من العالم بكونه عالمًا متراتبًا على سلم مكانة ومرتبة الكائنات. أما موقفنا نحن فإنه، وبصفة مطلقة، يضع موضع سؤال كينونة كل من يقدم نفسه على أنه كائن مكتمل وليس في طور الكينونة.

فإلى الذي يقول «أنا هو من أنا»، نجدنا عديمي القدرة على الجواب. فمن نحن كي نكون على مقدرة للرد على «من هو أنا»؟ لقد أكد لي «زرزور» التقيته مؤخرًا - وما أكثر الزرازير التي تحلق بنا آتية من الجانب الآخر من المحيط الأطلسي «إنني أنا، بالفعل». قال لي ذلك وكله يقين. وأؤكد لكم بأنني لم أقم بشيء يعمل على الدفع به في هذا الاتجاه.

لقد أمسكت بكم لمدة طويلة حتى أجعلكم تلمسون بأن الكلام، وخصوصًا هذا الشكل الأساسي من الكلام الذي نقدم فيه أنفسنا بصفتنا «أنت»، هو نمط معقد وبعيد

كل البعد عن أن يمكن اختزاله إلى صورة حدسية لمركزين يتبادلان الإشارات. ونظرًا لكون علاقة ذات بذات أخرى تنبني بشكل معقد من جانب خصائص اللغة، يجب عزل وتحديد الدور الذي يلعبه الدال بداخل هذه العلاقة.

وأود أن أرجع بكم إلى الخصائص البسيطة والأولية لهذا الدال. فالتطرف الذي أبدته بخصوص علاقة ذات بذات أخرى، يمضي نحو مساءلة الآخر في حد ذاته، مساءلة تجعله غير قابل للإمساك به، بصحيح العبارة. فهذا الآخر لا يسند، ولا يمكنه أبدًا توفير إسناد كامل للتحدي الذي نظرحه عليه. وبالعكس، فإن المنظور الذي أحاول أن أدافع عنه أمامكم يتضمّن فهمًا ماديًا للعناصر المعنية، بمعنى أن الدوال هي حقًا مجسّدة ولها مضمون مادي. فالكلمات هي التي تنتقل وتنتقلها تقوم بوظيفة التديس الخاصة بها.

وكي أسمح لكم ببعض من الاستراحة، سأقوم الآن بتقديمي لكم مقارنة وإن لم تكن المقارنة بقدر البرهان. إلا أن الأمثلة التي سبق لي استعمالها كانت من الدقة بمكان، كممثل المشهد الأول لمسرحية أطلالي (عطيل) والذي أمنت لكم على أن تقدّمه يكمن في استبدال المخاطب أبتر بخشية الله.

بين قوسين: (لقد قرأت مؤخرًا مقالًا بالإنجليزية حول راسين. ولقد ذهب هذا المقال إلا أن ابتكاره في تراجيدته يكمن في فنه وفي براعته في إدخال أشخاص متعهرين إلى حد بعيد في تمثيله، ومن دون أن يفتن المشاهدون لذلك. فما أنتم ترون المسافة الفاصلة بين الثقافة الأنجلو-سكسونية وثقافتنا نحن. يبدو هنا وكأن المهم في Iphigénie و Andromaque، إلى إلخ.. هو التعهّر. وتتمّ الإضافة كذلك بأن الفرويديين قد توقّفوا على اكتشاف هائل بداخل تراجيديات راسين، رغم أنني حتى الآن، مع الأسف، لم أتوقف على ما قد يدل على ذلك. ولقد تمّ حقًا، تبعًا لفرويد، البحث في مسرحيات شكسبير ما قد يقدم أمثلة لبعض العلاقات التحليلية. أما بخصوص المرجعيات المستمدة من ثقافتنا الخاصة، فإننا في انتظار مجيئها يومًا ما. ولقد حان الوقت للانكباب على ذلك، إذ من الممكن أن نحصل على ما يمكننا أن نضرب به أمثلة، كما فعلتُ المرة الفائتة، عن المشاكل التي يطرحها لنا استعمال الدال).  
لنأت الآن إلى المثال الذي أود عرضه عليكم بخصوص الأهمية والخطر اللذين يتميز بهما الدال في مجال علاقات الآخر.

الطريق. ها هو ذا دال يستحق الأخذ في الاعتبار. إنه الطريق، وبالأحرى الطريق الرئيسي الذي تجوبونه مستقلين مختلف وسائل تنقلكم. ولناخذ على سبيل المثال الطريق المؤدي من مدينة نانت إلى مدينة رُوان، وهنا لا أتحدث عن مدينة باريس التي هي حالة خاصة.

إن وجود طريق رئيسي بين مدينتي نانت وروان لكفيل وحده أن يشدّ اهتمام الباحثين. ولنفترض - على غرار ما هو الحال في جنوب إنجلترا حيث تكاد تنعدم الطرق الرئيسية بأنكم تكونوا مضطرين، للذهاب من مانط إلى روان، لإرتياد طرق ثانوية، كتلك التي تربط نانت بفيرنون، ثم من فيرنون إلى حيثما شئتم. فيكفي أن تحصل لنا هذه التجربة ولو مرة كي ندرك الاختلاف الكبير بين تتابع عدة طرق ثانوية وبين الطريق الرئيسي. فارتياحكم لطرق ثانوية، لا محالة يتسبب في إبطاء تنقلكم، بل إنه يغيّر مدلولية تصرفكم بخصوص ما يحدث منذ نقطة انطلاقكم إلى نقطة وصولكم. وهو ما سيحدث فعلاً لو كنتم تتوقعون وجودكم في منطقة مغطاة بالكامل بشبكة من الطرق الثانوية وحيث لا وجود البتة لطريق رئيسي بها.

فالطريق الرئيسي هو شيء موجود بذاته ويمكن التعرف عليه مباشرة. فعندما تخرجون من درب أو من ممر أو من طريق ضيق فإنكم لا محالة تتنبهون مباشرة لكونكم انخرطتم في الطريق الرئيسي. وهكذا فإن ما يميّز الطريق الرئيسي ليس هو كونه يربط نقطة بأخرى وإنما كونه بعداً إنسانياً تم تطويره مكانياً، وكونه تَمَظْهر لواقع ذي طابع ابتكاري.

فإن أنا اخترت الطريق الرئيسي كمثال، فذلك لأنه إحدى وسائل التواصل، كما يقول السيد لابليس. وبالإمكان أن يخامركم الإحساس بأن هذا المثال ما هو إلا استعارة تافهة وبأن الطريق الرئيسي ما هو إلا وسيلة للانتقال من نقطة إلى أخرى. فهذا خطأ.

فلا سبب البتة بين الطريق الرئيسي وبين الممرات التي ترسمها الفيّلة خلال تنقلاتها عبر الغابات الإيكواتورية. وعلى ما يبدو، مهما كانت أهمية هذه الممرات، فإنها لا تعدو كونها ممرات فيّلة. إلا أنها بكل تأكيد ذات واقعية لأنها تستند إلى الواقع الفيزيقي المترتب عن هجرات الفيّلة. والأكثر من ذلك، فإنها موجّهة، لكنني لست أدري إن كانت هذه الممرات قد تؤدّي إلى مقابر كما يقال، لأن فكرة المقابر لدى الفيّلة تبقى مجرد

خرافة، إذ ما هي في الواقع إلا حطام عظام. فمن الأكيد أن القبلة لا يتوقفون عند مراحل أثناء تنقلهم. فالفرق إذاً بين الطريق الرئيسي وبين ممر القبلة هو أننا نتوقف في محطات فيها - والتجربة الباريسية خير دليل على ذلك - وقد يكتظ تواجداً بهذه المحطات المرحلية إلى درجة قد تجعل من أماكن التنقل هذه أماكن مسدودة المنافذ والمخارج. وقد يتم حدوث أشياء أخرى في الطريق الرئيسي. فيحصل أن نقوم بالتجوال على أرصفة الطريق الرئيسي، ذهاباً وإياباً مما يجعلنا ننتبه إلى أن هذا الطريق هو بمثابة مرفق ومقام تكتظ الساكنة به وحوله، ومنتبه أيضاً إلى أنه بمثابة دال يتصدر ويمحور مختلف الدلالات.

وهكذا نبني داراً بجوار الطريق الرئيسي. ثم يتم إعلاء طبقات هذه الدار، ثم تمديد مساحتها يميناً وشمالاً، والقصد الأساسي من ذلك هو الإطلال على الطريق الرئيسي. إن كون الطريق الرئيسي بمثابة دال أساسي بداخل الخبرة الإنسانية، يجعله يحتل مرتبة مهمة في تاريخها.

فما يسمى بالطريق الروماني، يحظى بداخل الخبرة الإنسانية بحمولة تختلف كل الاختلاف عن تلك التي تحظى بها كل تلك الممرات - رغم ما حظيت به من سيولة في المرور وما تخللها من محطات راحة - التي ساندت رسو بعض الإمبراطوريات في الشرق. فلقد كان وما زال الطريق الرومي يحظى بطابع يفوق بكثير ما يوفره الطريق الرئيسي مباشرة من شساعة وسيولة في المرور. فأينما مرَّ هذا الطريق الروماني فإنه قد ترك آثاراً لا تُمحى. إن الآثار الرومانية تبدو جلية، سواء تعلقت الأمر بالمسائل القانونية التي تحدّد العلاقات بين الناس أو بوسائل إيصال النص المكتوب وحتى بكيفية عرض التمثيل الإنساني على شكل نُصُبٍ وتمائيل. وقد يكون للسيد مالرو Malraux الحق في القول إن ليس هناك ما يمكن الاعتداد والاحتفاظ به من النحت الرومانية من منظور المتحف الأبدى للفنون الأثرية، لكن من غير الممكن أبداً نكران أن فكرة الكائن الإنساني في حدّ ذاتها ترتبط بالانتشار الواسع الذي حصل للتماثيل المنحوتة في الرحاب التي غطتها الإمبراطورية الرومانية.

وهكذا، فإن الطريق الرئيسي هو بمثابة نموذج حيّ لما أقوله لكم عندما أتحدث عن وظيفة الدال بصفتها تشكّل محور الدلالات، فتقوم باستقطابها وجمعها على شكل رزم. فهناك إذاً تناقض حقيقي بين وظيفة الدال وبين التأثير التي تخلفه هذه الوظيفة على تجمعات الدلالات. فيمكن القول إن للدال دوراً مُمحوراً للدلالات بمعنى أن الدال هو من يخلق مجال الدلالات.



خذوا ثلاث خرائط للعالم وقوموا بمقارنتها. ففي خريطة العالم الطبيعي سترون أشياء عدّة محدّدة وتلعب أدوارًا معينة لكنها تبقى في حدود حالتها الطبيعية. ثم انظروا إلى الخريطة السياسية، إنكم ستلمحون، على شكل بقايا وترسبات وسيول، مجمل الدلالات الإنسانية وهي تتماسك في نوع من التوازن، وهي تعمل كذلك على رسم تلك التعرّجات الملعّزة التي نسميها الحدود السياسية للدول. وفي الأخير خذوا خريطة ثالثة تتعلّق بخطوط المواصلات الرئيسية، فسترون كيف تم تخطيط الطريق الذي يخترق البلدان من الشمال إلى الجنوب، من أجل ربط حوض بآخر أو من أجل ربط سهل بآخر، أو من أجل اختراق سلسلة جبلية أو للمرور فوق جسر معيّن. إنكم ستبصرون هكذا بأن هذه الخريطة، في علاقة الإنسان بأرضه، هي التي تعتبر بشكل أفضل عن دور الدال.

ولا تفعلوا كذلك الشخص الذي يتعجّب لمرور الأودية بالمدن. إن موقفًا كهذا يحمل من البلادة ما يضاهاه عدم الفهم بأن المدن قد تكوّنت وتمدّدت فعلاً في ملتقى طرق. ففي ملتقى هذه الطرق، مع ما يتخللها من تذبذب، يحدث ما قد يأخذ على المستوى التاريخي بُعد مركز مجموع المدلولات، أي بُعد تجمّع إنساني، وهو ما يسمى المدينة مع كل ما تفرضه عليها وتتطلبه منها سلطة الدال المسبقة.

فماذا سيحدث لو انعدم لدينا الطريق الرئيسي، ووجدنا أنفسنا مضطرين، كي نتقل من نقطة إلى أخرى، إلى إضافة الممرات الضيقة إلى بعضها البعض، وإلى إضافة مجموعات الدلالات المتمفصلة إلى بعضها؟ فلكي نتقل من هذه النقطة إلى أخرى، يكون بوّذنا آنذاك الاختيار بين عناصر الشبكة، تحديد طريقنا على هذا الشكل، أو على شكل مخالف، وذلك لأسباب مختلفة قد تكون بسبب الملاءمة أو رغبة في التجوال أو من جراء خطأ في ملتقى طرق. يترتب عن هذا أشياء عدّة من الممكن أن تفسر لنا هذيان الرئيس شريبر.

فما هو الدال الذي تم تعليقه لديه أثناء نوبته الافتتاحية؟ إنه دال الإنجاب في شكله الأكثر إشكالية، ذلك الشكل الذي أشار إليه فرويد بخصوص المصابين بالوسواس القهري والذي لا يخص «وظيفة الأم» وإنما يخص «وظيفة الأب».

من المستحسن هنا أن تتوقفوا لحظة لتأملوا ما يلي: إن وظيفة الأب لا يمكن بتاتاً تصوّر حدوثها في الخبرة الإنسانية إلا انطلاقاً من وظيفة الدال.

فما قد تعني فكرة «وظيفة الأب»؟ إنكم لعلى علم بالناقشات الفكرية التي يتمّ الدخول فيها، من جانب الإناسيين وغيرهم، لمعرفة ما إذا كان بخصوص الأقسام

البداية الذين يقولون إن النساء يحملن عندما يمررن بمكانٍ معيّنٍ لمعرفة ما إذا كان لهذه الأقوام المعرفة الحقيقية علمياً والتي تقرّ بأن النساء قد يصبحن حبالى عندما يقمن بالجماع فعلياً. ولقد تبين للبعض، على كل حال، بأن هذه التساؤلات قد لا تخلو من بلاهة وغباء بحيث إنه من العسير تصوّر حيوانات إنسانية بهذا القدر من الغباء مما يجعلها قد لا تدري بأنه يجب النكاح كي يتم إنجاب الأطفال. إلا أن صلب القضية ليس هنا. صلب القضية يكمن في كون الجمع بين هذه الأفعال - مضاجعة امرأة وحمل هذه المرأة لمضغة في أحشائها مدة من الزمن، وبعد ذلك يتم القذف بهذه المضغة إلى الخارج - لا يؤدي بتاتاً إلى تأسيس ما يتعلّق بفكرة «وظيفة الأب». مع العلم أنني أتجنّب الحديث هنا عن مجموع النسق الثقافي الذي يفترضه ويتضمّنه تعبير «وظيفة الأب». فأنا لا أقصد هنا غير وظيفة الأب بخصوص مسألة الإنجاب.

فلا بد من حصول أثر رجعي لدى الرجل كي يتوقف على المعنى الحقيقي الذي تنطوي عليه عملية مضاجعته امرأة والذي يفضي إلى أن المولود هو من صلبه أيضاً كما هو من صلب الأم، مع العلم أن هذا المعنى من غير الممكن الوصول إليه لدى الإنسان عن طريق المستوى التخيلي فقط. ولكي يتم حصول هذا التأثير الرجعي لدى الرجل، فلا بد لوظيفة الأب، التي تكوّنت عن طريق تبادلات ثقافية مختلفة، أن ترفع إلى مستوى دال أولي وأن يحصل هذا الدال على حمولة ومرتبة وقيمة خاصة به. فيإمكان أي فرد أن يكون على علم كامل بأن المضاجعة هي السبب الحقيقي في الإنجاب، لكن وظيفة الإنجاب بكونها دالاً فهي مسألة من مستوى آخر.

أوافقكم على أنني لم أزع الستار بعد، وسأترك ذلك للحصة المقبلة. فحتى يحصل لفكرة الإنجاب معناها الكامل، أقول إنه لا بد أيضاً أن يحدث لدى الجنسين، إدراك بل وعلاقة مع خبرة الموت التي تعطي لمفهوم الإنجاب كامل معناه. وقد لا يخفى عليكم أن فرويد قام بالتقريب والربط بين مفهومي الأبوة والموت بخصوص أصحاب الوسواس القهري.

فدال «الأب» هو ما يمثل الطريق الرئيسي في إطار العلاقات الجنسية مع امرأة. فإن كان الطريق الرئيسي منعدماً، فإننا نجدنا أمام ممرات عديدة ومنفردة؛ فيحصل الجماع ويترتب عنه في ما بعد حمل المرأة. ويبدو أن الرئيس شربير يفتقر وبكل وضوح إلى هذا الدال الرئيسي المسمى «وظيفة الأب». فاشتبكت الأمور لديه ووقع في خلط إلى حدّ جعله يعتقد بأن بإمكانه الحمل كامرأة. فذهب به الأمر إلى حد اعتبار نفسه امرأة، الشيء

الذي يمكنه من الحبل وهكذا قد يتمكن من تحقيق الجزء الثاني الضروري في مساره نحو تحقيق وظيفة الأب لديه وذلك بإضافته عملية الحبل إلى عملية تحوله إلى امرأة.

إن خبرة ما يسمى بفاس البعل، مع ما يبدو عليها من إشكال، يمكن تحديدها باعتبارها استيعاباً غير مؤكد وغير كامل لوظيفة الأب. إنها فعلاً تلبي الحاجة إلى تحقيق تخيلي أو طقوسي أو ما شابه، للجزء الثاني من الطريق.

وكي أُدفع باستعارتي إلى أبعد مما قدمته حتى الآن، أتساءل: ماذا يفعل مستعملو الطرقات عندما يكونون مضطربين، من جراء انعدام الطريق الرئيسي، إلى اتخاذ ممرات متعدّدة حتى ينتقلوا من نقطة إلى أخرى؟ إنهم يتتبعون الإشارات المنصوبة على جوانب الطرق. بعبارة أخرى، فمن جراء انعدام الدال الرئيسي، بدأ الكلام يطن على حافة الممرات. فبانعدام الطريق الرئيسي، أخذت الكلمات تتمظهر على ألواح إشارات المرور. وربما هذه هي الوظيفة اللفظية والسمعية للهلوسات التي قد نتابنا.

فإذا ما افترضنا بأن الدال يمضي سبيله لوحده، سواء أعرنه الانتباه أم لا، فإنه يلزم علينا التسليم بتواجد مستمر عندنا لنوع من الهمهمة اللفظية ونوع من الاختلاط اللغوي، أدهشنا منذ طفولتنا، فقمنا ونقوم جادين بعدم الاهتمام بذلك حتى نتمكن من الاحتفاظ على مفهومية المدلولات التي تهْمنا. وهكذا، ففي اللحظة التي انكسرت خلالها العوالق واللواجب القابضة بين ما يسميه دو سوسير كتلة الدال غير المتبلورة وكتلة الدلالات والمنافع غير المتبلورة، أليس من الممكن القول إن سيولة الدال المسترسلة تقوم هنا باستعادة استقلاليتها؟ وهكذا أيضاً، فبداخل هذه الهمهمات التي يعرضها عادة المهلوسون على مسامعكم، وهذه التعاليق التي تتابهم والتي ليست غير هذه الطرقات، أو الممرات المتشعبة إلى ما لا نهاية، تأخذ الدلالات في الكلام لوحدها وتأخذ في الغناء لوحدها. فهمس هذه الجمل المتواصل وهممة كل هذه التعاليق، ما هي إلا هذه الممرات اللامتناهية التشعب.

ومن الحظ أن تستمر هذه الممرات في الإدلاء على الوجهة المقصودة ولو بكثير من الإبهام والغموض. وسأحاول في المرة المقبلة تبيان كيف أن الهذيان، في تركيبته ومن خلال مستويات علاقاته بالكلام، برز الدور المحوري الذي يلعبه نقصان دال معين، تمت لقيته ولمحه فجأة.

20 يونيو / حزيران 1956

## «أنت»

- أشكال وفجوات
- فعل كان
- من «الأنث» إلى الآخر
- السلحفاة والبطنان
- الدخول في الذهان

كنت أود أن أستهل خطابي الأسبوعي هذا بشتمكم. لكن عندما أراكم أمامي مصطفين هكذا رغم هذا الوقت المتأخر من السنة، كل ما يحضر بيالي هو هذا البيت: «إنكم أنتم الأوفياء...». ومع ذلك، سأعمل على تتبع برنامجي الذي يرتبط بمضمون الاجتماع الأخير لرابطتنا.

من الواضح أنه إذا ما كان من الممكن للمسالك التي أقودكم بها، أن تفضي إلى مكان ما، فإنها ليست بعد معبدة مما يجعلكم تحسّون بنوع من الانزعاج وأنتم تحاولون التعرف على نقطة بداية تنقل شخص ما. لكن هذا لا يبرر أن نقبعوا في صمت، ولو كان فقط لتعبروا على أن لكم فكرة ما حول هذه المسألة. إنكم قد تبدون بعضًا من الحرج عندما تأخذون في الكلام، لكنكم لن تفلحوا في شيء إذا ما صمتتم. إلا أنكم قد تردّوا علي بأن ما تربحونه هكذا هو كونكم تصبحون بلداء bouchés وأنتم جماعة، وهو ما يسهل تحمّله على كل حال.

وفي هذا الشأن، لا يمكننا إلا أن نبقى مذهولين بما عبّر عنه بعض الفلاسفة المعاصرين والذين أستند إليهم خفية من وقت لآخر. لقد قالوا إن الإنسان، على خلاف باقي الموجودات، هو موجود منفتح. فانفتاح هذا الكائن يفتن عقل كل من يحاول التفكير في هذه السمة. إن هذا النوع من الإقرار المبالغ والمذعر، والذي يميّز عصرنا، لا يمكن إلا أن يظهر في بعض الأحيان وكأنه تعويض لما يفيد تعبير bouché المتداول بكثرة، بمعنى - وهو ما يتم التعبير عنه بطريقة إجمالية بتعبير الطلاق بين أحكام العلم المسبقة عندما يتعلّق الأمر بالإنسان وبين خبرة هذا الأخير بخصوص أصالته ومصداقيته. إن هؤلاء الفلاسفة يجهدون أنفسهم في إعادة استكشاف أن ما يشكل صلب التفكير ليس هو ما يميّز المفكرين، وإنما كون الكائن الإنساني عندما يريد أن يعبر عن شيء ما من خلال أبسط فعل من أفعال حياته وكيفما كانت ضلالاته بخصوص وجوده الخاص - يبقى دائماً وفي كل الأحوال كائناً منفتحاً.

فهذا هو المستوى الذي يقف عند حده أولئك الذين يفكّرون حقاً، ويقولون إنهم يفكّرون. لكن، لتكونوا على بينة بأنني، على كل حال، لا أتموضع في هذا المستوى وإن كان بعضهم يحاول نشر فكرة مخالفة. وعلى الأقل، فإن الواقع الذي يتعلّق به الأمر عندما نعالج المادة التحليلية، لا يتموقع على هذا المستوى.

وربما قد يكون من المستحيل قول شيء معقول بخصوص هذا المستوى، إذ كل ما يقال لا يتعدى إعادة موضعة هذا المستوى في ما يمكن تسميته فجوات الكائن. إلا أن هذه الفجوات قد اتخذت أشكالاً معينة، وها هنا كل ما هو ثمين في الخبرة التحليلية، إذ أنها ليست أبداً منغلقة في وجه كل ما يُسأل وما يمكن مُساءلته جذرياً في الوضع الإنساني، إلا أنها تضيف إليه بعض المحدّدات. وبالطبع، فإن اعتبرنا هذه المحدّدات بكونها محدّدة، فإننا نسارع بالرمي بالتحليل النفسي في سرداب أحكام العلم المسبقة التي تُبعد جوهر الواقع الإنساني بالكامل من حساباتها. إلا أننا إذا ما احتفظنا بالأمور على هذا المستوى، ولم نمض بها إلى أعلى، فإننا سنعطي لخبرتنا تلك النبيرة التي أسميها التفكير المنحط.

خلال السنة المقبلة - وهو ما حفزني عليه محاضرة فرانسوا برييه François Perrier، بحيث لم أكن أدري عن ماذا سأحدث - سأخذ كمضمون للسيمينار فكرة العلاقة بالموضوع، أو ما يتم اعتباره كذلك. ولربما سأفتحه بمقابلة بين موضوعات الفوبيا وبين الموضوعات الصنمية Fétiches. إنهما سلسلتان من الموضوعات

ستلمسون للوهلة الأولى إلى أي حد قد يختلفان من حيث مكوناتهما. أما اليوم  
فسنحاول أخذ الأمور مجددًا من حيث تركناها المرة السابقة.

1

لقد قيل لي، بخصوص الطريقة التي قدمت بها هذه الدروس حول الدال: «إنك  
تأتي بكل هذا من بعيد، لا شك في ذلك. وكل هذا مرهق، بحيث لا يبدو لنا بوضوح ما  
تصبو إليه. إلا أنه مع ذلك، يتبين لنا في النهاية أن هناك علاقة بين ما انطلقت منه وبين ما  
توصلت إليه». إن طريقة كهذه للتعبير عن الأشياء تبرهن على أننا لن نخسر شيئًا باجتياز  
المسافة مرة إضافية.

إن المسألة محدودة، وإنني لا أدعي أنه بمقدوري الإحاطة بكل ما أتى به الرئيس  
شربير من تعابير وأقوال في تقريره الضخم. والأجل من ذلك أنني لا أدعي الإحاطة  
بمجال الذهان برمته. فأنا لا أزعم إضاعة إلا قسط يسير منه. إنني أشدد على بعض  
الظواهر من دون أن أكرهها على الدخول في التصنيفات المتداولة، أو في الفصل  
المتعلق بالسيكولوجيا من مقرر الفلسفة بكالوريا. إنني أحاول إرجاعها إلى بعض  
المفاهيم المحكمة شيئًا ما والمتعلقة بواقع اللغة. وأنا أدعي أن هذا المجهود من طبيعته  
أن يسمح بطرح مختلفٍ لمسألة المنشأ، بالمعنى الدقيق للسببية، وكذلك لمسألة مناسبة  
الدخول في الذهان. وهذا ما يتضمّن، في آخر المطاف، تحديدات إيتولوجية حقّة.

فأنا أطرح السؤال: ما هو المطلوب كي يتكلم الهو؟

فهذا بالفعل هو أكثر المظاهر أساسية في الذهان. والتعبير عن هذا الأمر بهذا الشكل  
من طبيعته أن يجنبنا الإشكالات الفارغة، من قبيل تلك التي نفتعلها قائلين إن الهو في  
الذهان ذو طابع واع. لقد أصبحنا نتخلّى أكثر فأكثر عن هذا الإسناد الذي سبق لفرويد  
نفسه أن شكك في صلاحية التعامل معه. فمن المنظور الاقتصادي الليبيدي، يقوى  
التشكيك في مفعول هذا الإسناد إذ أنه لا يتجاوز صفة الحدث العارض. وبفعلنا هذا،  
فإننا نربط بداخل التقليد الفرويدي عندما نقول، إن الشيء الوحيد الواجب التفكير فيه،  
على أية حال، هو أن الهو يتكلم.

الهو يتكلم. لكن لماذا يتكلم الهو؟ لماذا يتكلم الهو مقابل المريض ذاته؟ ولماذا  
يتمظهر على شاكلة كلام ويكون هذا الكلام بمثابة الهو وليس هو؟ لقد تطرّقنا سابقًا  
لهذه المسألة على مستوى «الأنت»، هذا «الأنت» المتباعد، كما تم لفت انتباهي إلى

ذلك، عندما كنت أحاول الترميز إلى الدال بواسطة مثال الطريق الرئيس. فنقطة «الأنت» هذه، سنعود إليها بحيث تمحور حولها تقدّمنا في الأسبوع الماضي وتمحور حولها بعض من تلك الاعتراضات التي وُجّهت إليّ.

لنتوقف إذا عند هذا «الأنت» الذي بتعمّق وتدقيق لوظيفته، يمكننا، كما أزعّم، التحديد الأولي لما أصبو إيصالكم إليه، وأرجوكم أن تعيروا الانتباه جيدًا.

في الحلقة السابقة، أوقفني أحدكم باعتراض قائلاً إن هناك تعسفاً في تقريب تعبير «أنت الذي ستبعني» من تعبير «أنت الذي سيتبعني»، وذلك لكون العناصر المكونة للتعبيرين غير متطابقة. ففي كلتا الحالتين لا يتعلّق لأمر بنفس «الذي»، بحيث من الممكن تجنّبه في الأولى، فيبرز تعبير «ستبعني» منفصلاً.

قبل كل شيء، يمكننا ملاحظة بأن تعبير «ستبعني» هو أمر. أما تعبير «أنت الذي ستبعني»، عندما نأخذه بمعناه القوي والممتلئ، فهو ليس بأمر وإنما هو تفويض. إنه يتضمّن في وجود الآخر شيئاً ما متطوراً يفترض الحضور. يتم هنا افتراض عالم متكامل يتأسس على الخطاب، وبداخله تكون «أنت الذي ستبعني».

لنبتدئ بالتوقف أولاً على هذا «الأنت» tu، كي نقوم بملاحظة قد تبدو مألوفة وإن كانت لا تطرح إلا نادراً، ومفادها أن هذا «الأنت» ليس له أي معنى خاص. ليس فقط لأنني أوجهه من دون تمييز لكل فرد، فأوجهه لنفسه كما أوجهه لكم، وأوجهه أيضاً لأغلب الأشياء. فيمكنني أن أستعمل ضمير المتكلم بخصوص شيء ما غريباً عني تماماً، كما يمكنني استعماله بصدد حيوان أو بصدد شيء جامد. إن المسألة ليست على هذا المستوى. أرجوكم أن تلاحظوا جيداً الجانب الصوري، أو الجانب النحوي للمسألة. فهذا كل ما تُختزل إليه عندهم كمحلّلين، جميع أشكال استعمال الدال. إلا أنكم مع الأسف، تضطرون رغماً عنكم إلى إقحام مدلولات مختلفة، إلى درجة يمكن القول إنكم تؤمنون بالنحو. وكل تدرّجكم في التعليم الابتدائي يمكن تلخيص حصيلته الثقافية في إيمانكم بالنحو. إلا أن معلّموكم لم يقولوا لكم إن ذلك هو الهدف المبتغى وإلا ما تم بلوغه.

فلتوقفوا إذا بصدد جمل كهذه: «إذا ما أقيت نظرة إلى الخارج، قد يردونك قتيلاً»، ثم هذه أيضاً: «أترى الجسر، إذا عرّج إلى اليمين». إن «الأنت» أو تاء المخاطب ليس لها بتاتا هنا أية قيمة نفسية قد ترتبط بواقعية الآخر. إنها توازي موقعاً أو نقطة بحيث تُدخل الشرط أو عامل الزمن، فقيمتها هي قيمة عامل الربط.

قد يبدو لكم ما أقوله هنا غير مبرر، لكنني أؤكد أنه لو كانت لكم خبرة ولو قليلة باللغة الصينية، فإنكم ستصبحون مقتنعين. فيمكن أن نلهو كثيرًا بالعلامات الصينية، وعلى سبيل المثال هذه العلامة التي هي إشارة إلى المرأة وإشارة إلى الفم كذلك. إن «الأنث» هنا هو شخص نقوم بمخاطبته مع أمره بشيء ما، تمامًا كما يجب الحديث إلى النساء. ويمكننا أن نقول أشياء أخرى عدّة بهذا الصدد. لذا لا داعي للتباطؤ حولها ولنحصر اهتمامنا على «الأنث». فالأنث بهذا الشكل يمكن استعماله للتصريح بعبارة «كأن» Comme si، وفي شكل آخر يمكن استعماله للتعبير من دون أي التباس، عن Quand «متى» أو «حينما» وعن si «إذا ما» الذي يفتح جملة شرطية.

أما إذا بدا هذا الأمر غير جليّ في لغاتنا، وإذا ما حصل لدينا بعض من المقاومة ضد فهمه وضد التسليم به، فما مردُّ ذلك إلا لأحكام النحو المسبقة التي تصدّنا عن الإنصات والسماع. إن أساليب وحيل التحليل الاشتقاقي والنحوي تفرض عليكم أن تعطوا لهذا «الأنث» مكانة المخاطب المفرد. طبعًا إنه المخاطب المفرد، لكن تجب معرفة إلى ماذا يصلح هذا الأنث. بتعبير آخر، إن هذا «الأنث» الذي يعنينا هنا له صلة قرابة بالعناصر المتواجدة في اللغات التي نسمّيها لغات من دون عطف والتي تحظى بهذا الامتياز الذي يجعلها تفتح وتثير عقولنا. فهذه اللغات تتوفّر بالفعل على جسيمات، تكون فيها بمثابة الدوال التي لها استعمالات متعدّدة للغاية، كما هو حال «الأنث» عندنا، وفي بعض الأحيان تكثر هذه الاستعمالات لدرجة قد تخلق في نحو لغاتنا المعقلنة نوعًا من الاختلال والارتباك. وقد يكفي أن نعتمد إلى حد ما على الجانب الصوتي في كتابة «الأنث» tu، كي نبيّن بأن النبرات المختلفة لهذا الدال تُخلف عواقب تذهب إلى مدى أبعد من تحديد الشخص المخاطب، وتكون هذه العواقب متباعدة في ما بينها بالكامل من حيث المعنى.

لذا فإن إعطاء «الأنث» صفة استقلالية المدلول لا يمكن حصوله من دون إشكال. ولنقل إنه يحظى إجمالًا بقيمة الافتتاح، بمعنى ما يأتي سابقًا أو ما يسبق حدوثه. وهذه هي الطريقة الأكثر تعميمًا للتعبير عما يسبق عرض ما يعطي للجملة أهميتها.

وهناك أشياء أخرى يمكن إضافتها بهذا الخصوص إذا ما دخلنا في التفاصيل، ونجدنا مضطرين لاستعمال مكثّف لتعابير أخرى من قبيل «ما عليك إلا...» Tu n'as qu'à وهو ما نستعمله عادة قصد التخلص من مخاطبنا. وهو شيء لا ارتباط له بـ«إلا»، بقدر ما ينزلق التعبير تلقائيًا من خلاله، نحو «أن تفعل كذا». وهكذا ننتج شيئًا يشبه



وينعطف. فتعبير «ما عليك إلا...»، لا ينضوي على مفعول اختزال ما قد يَمَكَّن من ملاحظات دلالية ذات فائدة.

المهم هنا هو أن تستخلصوا بأن «الأنْت» هو أبعد من أن تكون له قيمة محددة وأحادية، وبأنه أبعد من أن يُمَكَّننا من التمكن من الآخر. إن «الأنْت» على المستوى الدلالي هو ما أسميه «اصطياد الآخر» بالصنارة، أي اصطياده بداخل شبكة الخطاب وربط الدلالة به. وهكذا فإنَّ «الأنْت» لا يندمج أبدًا بالمخاطَب، ذاك الذي نوجه إليه الكلام. وهذا واضح جدًا لأن المخاطَب غالبًا ما يكون غائبًا. أما في حالات الأمر بحيث يكون المخاطَب حاضرًا فعليًا، فإن «الأنْت» لا يظهر. وهاكم مثالًا آخر: «النجدة، حريق»، هي جملة من دون شك ويكفي التفوّه بها كي نتبيّن بأنها لا تبقى من دون إحداث ردود أفعال. وبعده يأتي مثال الأمر: «تعال» الذي لا يتطلب شيئًا. وفي مرحلة أعلى، يكون «الأنْت» فيها منخرطًا، كما في مثال الأمر المستقبلي الذي تحدّث عنه قبل هنية. فهو «الأنْت» الذي يقوم بدور تعليق وإدماج المخاطب بداخل الخطاب. إنه بمثابة الكيفية التي تموضعه بداخل منحني المدلولية عند دو سوسير، والموازي لمنحني الدال. وهكذا يعمل «الأنْت» باصطياد الآخر بداخل موجة الدلالة. فهذا اللفظ الذي يعمل على تحديد الآخر في نقطة ما من هذه الموجة إذا ما واصلنا تحليلنا له إلى أبعد حد - نجده يقوم بدور الترقين. ففي غالبية اللغات، يقوم الترقين فيها بدور الربط والتثبيت الأكثر قوة وتأثيرًا، بحيث إن نصًا كلاسيكيًا قد ينقلب رأسًا على عقب إذا ما تغيّرت مواقع الترقين فيه. ويمكن الإشارة إلى أنه قد يتم اللجوء إلى بعض من هذا التغيير قصد إثراء غنى التأويل والإكثار من معاني نص من النصوص. فكل عمليات تأويل النصوص، في علاقاتها بالنص الأصلي، تدور بالفعل حول كيفية الأخذ بالترقين، أو بتبنيته.

أما السؤال الآن فهو كالتالي: إذا ما كان «الأنْت» دالًا وترقينا يتم من خلاله تثبيت الآخر في نقطة ما من مجال الدلالة، فماذا يلزم حتى يتم الارتقاء به وإدراجه في الذاتية؟ فهذا «الأنْت» غير المثبت في مادة الخطاب وفي قوامه الخالص، هذا «الأنْت» الذي ليس هو في حدّ ذاته ما يدل على الآخر بقدر ما يتيح لنا أن نفعل في هذا الآخر وبقدر ما هو متواجد بداخلنا في حالة عالقة. مثله في ذلك مثل تلك البلورات الصغيرة التي حدّثكم عنها في أحد الأيام والتي تُمكننا، بمساعدة آلة كهرو-مغناطيسية، من سياقة بعض أنواع القشريات الصغيرة في أعماق البحار إلى حيث نشاء. فهذا «الأنْت» الذي

بالنسبة لنا إذ نتركه، رغمًا عنا، حرًا وبصفة عالقة بداخل خطابنا هو دائمًا على أهبة القيام بهذا التوصيل الذي لا حول لنا فيه ولا قوة، ماعدا أن نقوم بمعاكسته والرد عليه. فماذا يلزم حتى يمكننا الارتقاء بهذا «الأنت» وإدماجه في الذاتية وحتى يمكنه، من خلال شكله الدال المتواجد في الخطاب، أن يصبح سنًا لما هو شبيه بأنانا إلا أنه ليس هذا الأنا بالذات، أي بكونه تركيبية أسطورية لآخر؟

فهذا هو السؤال الذي يهمنا بحيث إنه ليس من الغريب أن نسمع بعض الناس يطلقون العنان لخطاباتهم الداخلية كما يفعل الذهانيون، ولكن بطريقة قد تتجاوز قليلًا جدًا ما نفعله نحن بهذا الخصوص. لقد تم التعرف على مظاهر اجترار الأفكار Mentisme منذ زمن. فهي تشبه كلية ما نحصل عنه من شهادة على ذلك لدى المريض الذهاني، إلا أن الفرد، خلافًا لهذا الأخير، لا يعتقد نفسه تحت تأثير مرسِل للمشوشات. وبكل بساطة يمكننا القول بأن هذا «الأنت» يفترض آخر يتخطى ويتجاوز وجوده الخاص إلى ما بعده. فكيف يحدث ذلك؟ إن خطوتنا القادمة بهذا الخصوص ستمحور حول تحليل فعل «كان».

## 2

إنه لا يمكننا استنفاد كل ما تم اقتراحه بصدد تحليل فعل «كان» هذا، من طرف الفلاسفة الذين محوروا تأملاتهم حول مسألة الوجود Dasein وبالخصوص السيد هايدغر Heidegger الذي ابتداءً بالتعرض له من الزاوية النحوية والاشتقاقية في نصوص تم عرضها وتحليلها بطريقة أمينة من جانب السيد جان وال Jean Wahl الذي خصص لها مؤخرًا بعضًا من مقالاته.

إن السيد هايدغر يولي أهمية كبرى للدال، على مستوى تحليل الكلمة وعلى مستوى الصرف، كما نقول ببساطة، ولنتقل بكل دقة، على مستوى الإعراب. ففي الألمانية كما في الفرنسية، فإن فعل كان être هذا هو أبعد من أن يكون فعلًا سهلًا، وكذلك أبعد من أن يكون فعلًا واحدًا. إنه لمن البديهي أن الشكل suis ليس من نفس أصل es، est، êtes، وحتى fut، وليس هنا أيضًا تطابق كامل مع الشكل été. فإذا كان fut له ما يوازيه في اللاتينية، وحتى suis، فإن سلسلة est، été، تأتي من مصدر آخر، من stare. وهذا التوزيع يختلف أيضًا في الألمانية حيث إن sind يتم ضمّه إلى bist. أما في الفرنسية فيتم ضم ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب. ولقد تم عزل ثلاثة مصادر

تقريبًا للغات الأوروبية، تلك التي تقابل *est*، *sommes* و *fut* وهي التي يتم تقريبها من الأصل *Phusis*، في اللغة اليونانية، والذي ترتبط بفكرة الحياة والنمو. أما بالنسبة للمجموعات الأخرى، فإن السيد هايدغر يؤكد على كلا الوجهين: فهناك *sten* الذي يقترب من *stare*، بمعنى «انتصب واقفًا من دون مساعدة»، ثم هناك *Verbahen*، بمعنى «دام، يدوم»، وهذا المعنى يرتبط بالأصل *phusis*. بالنسبة للسيد هايدغر، فإن الوقوف بشكل مستقيم وكذلك فكرة الحياة وفكرة الدوام، هو ما يمدنا به تحليل اشتقائي يتم استكماله بتحليل نحوي. وبنوع من الاختزال واللاتحديد يتم رميه على مجموع هذه المعاني، تبرز فكرة الكائن.

إنني أختصر كثيرًا كي أوصل لكم الفكرة. ويلزمي القول إن عرضًا كهذا لمن طبعه أن يتجنب، بل وأن يخفي ما يحاول السيد هايدغر أن يطلعنا عليه والذي يتعلّق بما لا يمكننا بتاتًا اختزاله من وظيفة فعل «كان»، والتي هي، بكل بساطة ودقة، الوظيفة الرابطة. فقد نكون مخطئين إذا ما اعتقدنا بأنه يتم بروز هذه الوظيفة انطلاقًا من انعراجات تقديمية تدرجيًا لهذه الألفاظ المختلفة.

ثم نطرح السؤال: في أي لحظة وبأي آلية يحصل «الأنت» الذي حددناه بكونه ترقينًا وكيفية للعلق، ودالًا غير محدّد، أن يصل إلى الذاتية؟ إنني أعتقد بأن ذلك يحدث أساسًا عندما ينخرط في الوظيفة الرابطة في شكلها الخالص، أي في الوظيفة البيّنة. وهذا ما جعلني أختار تلك الجمل المثالية التي انطلقنا منها: «أنت هو الذي...».

فما هو العنصر الذي يجعل «الأنت» يتجاوز وظيفة التجميع غير المحدّدة، ويبدأ في جعله، إن لم نقل ذاتية، فعلى الأقل شيئًا ما بشكل الخطوة الأولى نحو «أنت هو الذي سيتبعني»؟ إنه «أنت هو الذي سيتبعني». فهذا هنا نوع من البسط أو المدّ، يشمل مجموع الحاضرين الذين، بانتمائهم لجماعة أو طائفة، يشكّلون جسمها وحاملها خطابها الذي تسجل فيه البيّنة. فهذا «الأنت هو *c'est toi*، يوازي التعبير الثاني وهو «أنت هو الذي سيتبعني».

أما «أنت هو الذي سيتبعني» فإنه يفترض، كما قلت، اجتماع أولئك الذين يشكّلون سندًا للخطاب، وحضور الشهود، وحتى المحكمة التي يقف الفرد أمامها متلقياً التحذير أو الرأي الذي يجب أن يرد عليه. وفي الحقيقة، ما عدا أن يرد «أنا أتبعك»، بمعنى أنه ينصاع، فليس هناك على هذا المستوى من رد آخر مغاير ما عدا احتفاظ الفرد بالمرسال الذي وصله بنفس الشكل الذي تلقاه به، وبتسجيله كجزء من خطابه الداخلي والذي يلزمه، مهما كانت إرادته، أن يردّ عليه كي لا يتبعه. فبمقابل هذه الإشارة إلى الوجهة

التي تُحتم ردًا من الفرد المتلقي، يلزم هذا الأخير، بكل ما في الكلمة من معنى، أن يمتنع بالكل عن أن يتبع مناديه في نفس الاتجاه، بمعنى أن يمتنع عن الاستماع. ذلك أنه عندما يستمع، فهذا هنا يحصل اقتياده. إن رفض الاستماع قوة لا يمتلكها الفرد حقيقة، إلا بعد تدريب رياضي خاص. وعلى هذا المستوى تتمظهر القوة الخاصة للخطاب.

بمعنى آخر، وعلى المستوى الذي وصلنا إليه، فإن «الأنث» هو الآخر، كما أظهره بخطابي، وكما أعينه أو أفضحه، إنه الآخر بكونه يقع تحت الإشارة إليه بالبنان من بين هذا «الكل» الذي يفترضه مجال الخطاب. وفي الوقت نفسه، فإنني أخرج الآخر من الخطاب، فأشيئه، وبالمناسبة قد أعين له علاقات موضوعاته، إن كان هو أيضًا لا يتوخى غير ذلك، كما هو الحال لدى العصابي. وهكذا دواليك إلى مدى بعيد.

لتلاحظوا بأنه ليس من غير المجدي أن نعطي للناس ما يطلبونه. يلزم فقط أن نعرف إن كان يترتب عن ذلك خير. وفي الواقع، إذا ما قُدِّرَ لذلك أثر ما، فذلك بقدر ما يسمح للفرد من تكميل حصيلته اللغوية. إن أولئك المحللين الذين يتدخلون في عملهم انطلاقًا من علاقات الموضوع، يعتقدون بأنهم يلمسونها مباشرة، وهكذا لا يترتب عن عملهم خير إلا تلقائيًا وفي ما ندر. أما مساعدة الفرد على إتمام حصيلته اللغوية، من شأنه أن يساعده على أن ينسحب بنفسه من تورطه الدلالي الذي يشكل إمرضية عصابه. لهذا كانت الأمور تمشي في التحليل على ما يرام عندما كان هذا الإثراء اللغوي وهذا الإمداد العصبي *Nervenanhang*، بحسب تعبير مريضنا الهذائي، ما زال يحتفظ ببعض من طراوته في عملية التحليل. منذ ذلك الحين، كل ما سجلناه من امتدادات عصبية *Nervenanhang* في كراساتنا، ضاعت قيمته، وأصبح لا يلبى إلا القليل من وظيفته في إعادة تذكير ذات الفرد، وهو ما أعبر به عن عملية انسحاب الفرد من التورط الدلالي الذي حدّدنا من خلاله أساس وأشكال الظاهرة العصبية. ولكي نستعمل بشكل صحيح علاقة الموضوع هذه، يجب أن نفهم بأنه في هذه العلاقة تكون ذات الفرد هي الموضوع، في آخر المطاف. والأحرى من ذلك أنه لهذا السبب نجد المريض قد فقد نفسه كذات وأصبح يبحث عن نفسه كموضوع.

فعلى هذا المستوى الذي وصلنا إليه، ليس هناك تطابق بالمرّة بيننا نحن وبين هذا «الأنث» كما أتينا على إبرازه. ولكي يتم الحصول في هذا المستوى على تلاقي حقيقي مع الآخر، يلزمه أن يجيب «أنت هو الذي أتبعك» *Tu es celui que je suis*. وهكذا نضع أنفسنا رهن إشارته، بحيث هو الذي يقود رغبتنا.

Tu es celui que je suis هو تعبير يسمح بالتلاعب بالكلمات. فما يتعلق به الأمر هنا هو بمستوى علاقة التماهي بالأخر. إلا أننا إذا توجهنا كلانا في توحيدنا المتبادل نحو رغبتنا، فإننا لا محالة سنلتقي، لكن سنلتقي على شاكلة لا متشابهة، ذلك لأنه يكون أنت فإنني أكون أنا بالقدر الذي أكون أنت. وهنا يكون الالتباس على أشده. Je suis لا يعني فقط فعل تبع، بل يعني أيضًا «أكون» Je suis أما «أنت» tu es فتصبح عند الالتقاء، هو من يقتلني Celui qui me tueras. فعندما يتم أخذ الأخر كموضوع في علاقة الإشارة بالبنان، فلا يمكن الإلتقاء به كذاتية موازية لذاتيتنا إلا على مستوى التخيلي، مستوى «أنا» أو «أنت»، الواحد أو الأخر. ففي مجال العلاقة بالموضوع تكون جميع الخلوطات ممكنة. فموضوع حُبنا ليس إلا أنفسنا بالذات، إنه «الأنت هو الذي ستقتلني»، Tu es celui qui me tues

لنلاحظ هذه الفرصة السعيدة التي وفّرنا لنا استعمال الدال في الفرنسية، انطلاقاً من مختلف الأشكال لفهم tu es وهو ما يمكن استعماله إلى ما لا نهاية. ويكفي أن أقول لكم إننا نفعل ذلك طوال اليوم. فعوض عن القول «أكون أو لا...»، «أكون أو...»، يمكننا القول «أنت هو الذي...»، «أنت...» إلخ. فهذه هي ركيزة العلاقة مع الأخر. ففي كل تماهي تخيلي، فإن tu es، يؤدي إلى تدمير الأخر، والعكس صحيح، ذلك لأن هذا التدمير ما هو هنا إلا بمثابة تحويل، يتهَرَّب ويتملَّص بداخل ما يمكن أن نسميه La tutoiité بالانتنة.

كان بودي أن آتيكم في هذا المجال بتحليل يغلب عليه اليأس والغباء، من قبيل التحليل التي نقرأ بأنها على صفحات الكتاب المشهور Meaning of meaning، والتي تحصل على نتائج تحدث دوراً وطنياً في الرأس. لقد أتى في أحد مقاطع هذا الكتاب مفاده ما يلي - «أنت الذي لا تقدر على تحمل الأنت، أقتلني». إنه منظور متعقل فإن كنت لا تتحمل حقيقة «الأنت»، فيمكن أن يتم نعتك دائماً بما أنت هو، أي بكونك شخصاً سفيهاً. فإذا كنت تتوخى احترام جيرانك، فارتقي بنفسك إلى فكرة المسافات السوية، بمعنى إلى مستوى الفكرة العامة عن الأخر وعن العالم وعن القانون. ويبدو أن هذا «الأنت» قد حير بال المفسرين وأربك عقولهم. إلا أنني أظن، والحق يقال، بأن أنتنتنا Notre tutoiité المعاصرة قد تجعلكم على ألفة به وعلى المستوى الذي يتعلق به الأمر.

لنقم بالخطوة التالية. لا بد من الاعتراف بالأخر في ذاته. لكن ماذا يلزم كي يتم

الاعتراف بالآخر في ذاته؟ وما هو هذا الآخر؟ إنه في آخر المطاف، هذا الآخر كما يتجلى في جملة التفويض. فهذا هنا يتحتم علينا أن نتوقف بعض الشيء.

إن الاعتراف بالآخر لا يشكل عبورًا في غير المتناول بحيث رأينا أن الغيرية الباهتة لتماهي الأنا التخيلي لا تلتقي بالأنث إلا في لحظة حدّية لا يمكن فيها لأحد الاثنين أن يتواجد مع الآخر. أما الآخر، بالألف الممدودة، فمن اللازم الاعتراف به إلى ما أبعد من علاقة النفي هذه، وإن كانت متبادلة. ففي هذه العلاقة المتهالكة، يجب الاعتراف به بصفته غير قابل للإمساك به كما هو حال أناي. وهذا هو معنى «أنت هو الذي ستبعني».

فإن تمعنتم مليًا، إذا ما كانت «أنت ومن ستبعني»، عبارة عن تفويض، بل تكريس، فذلك لأن الجواب ليس من قبيل التلاعب بالكلمات، لكنها من قبيل: «أنا أتبعك، أنا أتبع، أتبع ما أتيت على قوله». إن هنالك نوعًا من الاستعمال لضمير الغائب، أساسي جدًا للخطاب إذ يشير بداخله إلى لبّ الموضوع، إي إلى ما تم قوله: «إني أتبعه، ذاك الذي أتيت على قوله». وبالمناسبة فإن ما يعنيه بالضبط هو: «إني بالضبط أتبع ما أجهله، وذلك لأن ما أتيت على قوله يبقى غير محدّد بالمطلق. فلست أدري إلى أين ستقودني». وهكذا فإن الجواب الكامل والممتلئ بصدد «أنت هو الذي ستبعني» يكون إذاً «أنا أتبعه».

إنكم تعرفون حكاية السلحفاة والبطتين. تأتي السلحفاة في هذه اللحظة الحرجة التي يقترح البطتان عليها حملها معهما إلى الأراضي الأميركية، وكان الجميع يترقب رؤية السلحفاة الصغيرة عالقة بعضا المسافر. «الملكة»، قالت السلحفاة، أي والله إنني حقًا هي بالذات». ولقد طرح بيثون Pichon بهذا الخصوص أسئلة ضخمة في ما إذا كان الأمر يتعلّق بملكة مجردة أو بملكة حقيقية. ثم أخذ يحاجج بطريقة مرتبكة، رغم ما عرف عنه من دقة في مجالي النحو والألسنيات، في ما إذا لم يكن من الأجدي بالسلحفاة أن تقول: «إنني هي». أما إن هي تكلمت عن ملكة موجودة، فقد كان بإمكانها أن تقول أشياء عدة ومن بينها «إنني الملكة». لكن بما أنها تقول: Je la suis «إنني هي» أو «إنني أتبعها»، استنادًا إلى ما تحدّثتم عنه للتو، فليس من الواجب هنا إدخال أي تمييز. بل يجب معرفة أن هذه «الهاء» يتعلّق بما هو متضمّن بداخل الخطاب.

فما هو متضمّن بداخل الخطاب هو بالضبط ما يتعلّق به الأمر. يجب أن نتوقف لحظة عند هذا القول المدسّن للحوار، والوقوف على ضخامة هذا القول: «أنت هو الذي ستبعني». إننا هنا نتوجّه بحديثنا للأنث في ذاته وبوصفه مجهولًا. فهذا ما يضمن

لهذا الأنت ثقله وقوته أيضًا، وكذلك مروره من «أنت الذي» إلى «ستبيني» مع إصرار كامل في الجزء الثاني من الجملة. إنه يصبر حقًا لأنه قد يضعف وينهار في المسافة الفاصلة. ففي هذا التعبير، لا يتعلّق الأمر بأننا أخاطبه كي أجلب إليه الأنظار، وإنما أتوجه بخطابي إلى كل الدوال التي تُكوّن ذات الفرد الذي أنا في تضاد معه. أقول «كل» الدوال التي يمتلكها، بما فيها أعراضه. فلألته كما لشياطينه نتوجه بحديثنا. ولهذا السبب فإن النطق بالحكم الذي سمّيته حتى الآن التفويض، سأسميه من الآن فصاعدًا، ابتهاجًا، مع ما يكتنف هذا التعبير من مضامين دينية.

فالابتهاج ليس تعبيرًا خاملاً وجامدًا، إذ به أُمرّر إلى الآخر الاعتقاد الذي أكتنه. فعند أحسن المؤلفين، وربما لدى سيّسرون أيضًا، فإن الابتهاج في شكله الديني الأصلي، هو تعبير لفظي يتم من خلاله، قبل المعركة، استمالة وتعاطف، ما سمّيته قبل قليل الآلهة والشياطين. فمن خلاله تتم محاولة استمالة آلهة العدو، بمعنى استمالة دوائه. فلهذه الدوال يتوجه الابتهاج، ولهذا السبب أظن بأن لفظ الابتهاج هو الأدق للتعبير عن الشكل الأكثر سُموًا في الجملة بحيث تكون كل الكلمات التي أتلفظها كلمات حقّة، وأصوات مبتهلة تكون كل الجمل التي ترد عليها بمثابة علامة على الآخر الحقّ.

وهكذا فإنكم ترون في ماذا يتوقّف «الأنت» يتوقّف على الدال في حدّ ذاته. فعلى مستوى الدال المنطوق تتوقف طبيعة وجودة «الأنت» المدعو للرد. انطلاقًا من هنا، عندما يكون الدال الحامل للجملة منعدم الوجود لهذا «الأنت»، فإن «أنا أتبعه» الذي يرد عليكم لا يمكنه إلا أن يتخذ شكل سؤال أبدي «أنت هو الذي... ماذا؟» وربما يتم اختزال هذا الرد إلى المستوى الأسبق: «أنت هو الذي... أنت هو الذي... إلخ، أنت هو الذي... يقتلني». إن «الأنت» يعود الظهور ما لا نهاية. وهكذا تمشي الأمور خلال المناداة الموجهة صوب الآخر، كل مرة يسقط الدال في المجال الذي تم للأخر عزله عنه، فأصبح من غير متناوله، ملغى، Verworfen. أثناءها يتم اختزال الدال، وبشكل مركز، في العلاقة التخيلية الخالصة.

3

إنها اللحظة بالذات التي تتموضع بها هذه الظاهرة جد الخاصة التي طرحت إشكالات لكل الذين حولوا تأويل نص الرئيس شريبر، وهي تتعلّق بموضوع قتل الأرواح، هذا الموضوع المرعب، على حدّ تعبيره.

فهذه الظاهرة، التي هي علامة دخوله في الذهان، يمكن أن تحظى عندنا نحن المعلقين-المحللين، بدلالات مختلفة. إلا أنه لا يمكن موضعها إلا بداخل المجال التخيلي. فهذه الظاهرة ترجع في النهاية إلى سيرورة العلاقة العاطفية التي تجعل من الآخر كائن رغبة خالصة، وهكذا لا يمكنه إلا أن يكون، في مجال التخيل الإنساني، إلا كائنًا للتحطيم المتبادل الخالص. فها هنا علاقة ثنائية تبارزية خالصة، والتي هي المنبع الأولي والبدائي للعدوانية. ولقد أثار ذلك انتباه فرويد، إلا أنه عمل على تأويلها بداخل مجال الجنس مثلية. إن هذا النص يعطينا آلاف الأمثلة على ما أتقدم به، وهذا متناسق تمامًا مع تحديدنا لمنبع العدوانية، ولبزوغها عندما يقع اختلال في العلاقة الأوديبيّة، عندما يتم تبسيطها وتلخيصها في مستواها الثاني التبارزي.

ومن دون شك، تنقصنا في النص بعض العناصر التي قد تمكّنتنا من تحديد دقيق لعلاقة شربير بأبيه، أو بأخ مفترض له، وهو ما أشار إليه فرويد كذلك وبكل وضوح. إلا أننا لسنا في حاجة لأكثر مما ورد في النص حتى نفهم بأن مستوى «الأنت»، عندما تتم الإشارة إليه والابتهاال له ومناداته من الآخر، من مجال الآخر، لا بد له من المرور بالعلاقة التخيلية الخالصة، وذلك بواسطة بروز دال أولي، لكنه دال مقصي عن ذات المريض. وهذا الدال، قد سمّيته المرة الفائتة، «أنت هو الذي هو...»، أو أنت هو الذي سيصبح... «أبا». فالأب هنا بكونه دالًا، ليس بالإمكان بالنسبة لشربير تقبله بصفته دالًا يمثل محورًا وسندًا غير محدد تدور حوله سلسلات دلالية تأتي لتمحور حول تواجده وانطلاقًا من وجوده.

فقبل أن يوجد اسم الأب، لم يكن للأب وجود، بل كانت توجد أشياء مختلفة ومتعددة. وإن كتب فرويد «الطوطم والطابو» فذلك لأنه ظنّ إدراك ما قد كان يوجد آنذاك. لكن ومن دون شك، فقبل ترسيم لفظ الأب بداخل مستوى خطابي معين، لم يكن للأب من وجود تاريخيًا. إنني لا أحدثكم عن هذا المنظور إلا تنازلًا مني، إذ إن وجهة النظر هذه لا تهمني بأي حال من الأحوال. فأنا لا أهتم بما قبل التاريخ، وإلا فقط للإشارة بأنه من المحتمل أن تكون قد نقصت الإنسان النيانديرتالي بعض من الدوال الأساسية. وعلى كل، ليس مفيدًا الخوض بعيدًا في هذا الاتجاه، بحيث يمكننا مراقبة هذا النقص لدى الأفراد الذين هم في متناولنا.

لترقبوا هذه الفترة الحاسمة بكل تمعن. فهكذا يمكنكم وبكل دقة، تحديد لحظة العبور التي تتخلل كل دخول في الذهان. إنها اللحظة التي يأتي خلالها، من جهة الآخر بحد ذاته، من مجال الآخر، نداء لدال أساسي لا يتم وصوله إلى الذات.



خلال عروضي للحالات المرّضية، حدث لي أن عرضت حالة أحد المرضى ينتمي لجزر الأنتيل، وكان سرد قصة عائلته فيضع مكان الصدارة مشكلة الأصل والسلف. لقد جاء إلى هناك الفرنسي وهو في مقام الرائد المكتشف. ولقد كان يتمتع بحياة بطولية إلى أبعد حد، تتخللها نجاحات خارقة في كسب الثروة، مما جعله يصبح مثلاً لكل العائلة. أما مريضنا الأنتيلي، فلقد كان يعيش مستأصل الجذور في وسطه الجديد الذي كان يقضي فيه حياة وفيرة كحرفي. وفي أحد الأيام أطلعت زوجته بأنها حامل ولم تمر إلا أيام قلائل حتى اندلعت أولى هلوساته. فلقد كفى أن نخبره: «ستصبح أباً»، حتى تراءى له شخص يقول له: إنك القديس توما. وأظن أن الأمر كان يتعلّق بالقديس توما الشكّاك بدل القديس توما داكان. ثم إن التصريحات الهلوسية المتلاحقة لم تترك مجالاً للشك. إنها تأتيه من إليزابيث، تلك التي تم إخبارها في فترة جد متأخرة من حياتها بأنها ستصبح حبلى بطفل.

وباختصار، فإن هذه الحالة تُبرز جيداً ترابط مستوى الأبوة مع انبثاق الاستكشافات والتبشيرات المتعلقة بالتناسل، وهذا بالتحديد ما لم يكن أبداً بإمكان ذات المريض فهمه. لذا فإنني لا أستعمل هذه الكلمة من قبيل الصدفة. إن مسألة التناسل، وهي قضية من قبيل المحاججة في إطار علم الكيمياء القديمة، نراها دائماً مستعدة للوثوب كجواب مُنعطف، كمحاولة لإعادة بناء ما هو غير متقبل ومستوعب من جانب ذات الذهاني ومن جانب أنه الذي يتم استجداء قدرته في حين يجد نفسه غير قادر كلية على الرد.

وهكذا، فإن الرد، عوضاً عن استعمال كل دال على حدة وما يمكن أن يدلّ عليه لدى الذات، يتم فدى المريض عن طريق استعمال دائم وتحسيس متواصل وتوتر متواتر لمجموع نسق الدال. وهكذا نلاحظ بالفعل بأن التعليق المذكّر الذي يرافق الأفعال الإنسانية، قد تم فوراً تنشيطه، وتصويته تحت أشكاله الأكثر فراغاً والأكثر حياداً، فيصبح هكذا الصيغة المعتادة لعلاقة الأنا الذي لم يعد بإمكانه إيجاد مجيب على مستوى الدال الذي نودي عليه منه.

ولكونه بالتحديد قد نودي عليه من المكان الذي لا يمكنه الرد منه، فإن الطريقة الوحيدة التي بقيت في حوزته كي يبقى مرتبطاً بالإنسانية التي هو بصدده فقدانها، تكمن في تمثله الدائم بداخل هذا التعليق المختزل في نص الأوتوماتيكية العقلية والمتعلّق بمسار الحياة. إن ذات الفرد التي اخترقت هذا الحق، لم يبق لها حظ من الراحة والطمأنينة المألوفة، ما عدا ما يوفّره له تتبّعه أفعاله وأقواله بتعليق مستمر ومتواصل.

وهذه الظواهر تمثل في حالة الرئيس شريبر طابعًا غنيًا للغاية، لكنها لا تخصه لوحده لأنها تدخل في تحديد الأوتوماتيكية العقلية. وهذا لوحده يبرر استعمال لفظه أوتوماتيكية التي استعملت بكثرة في إطار الأمراض العقلية من دون معرفة ما تعنيه بالضبط. فهذه اللفظة تحظى بمعنى جد دقيق في علم الأعصاب حيث تعبر على بعض ظواهر التسريح العصبي. إلا أن استعمالها بالتقابل في الطب العقلي يبقى إشكاليًا على أقل تقدير. إلا أنها اللفظة الأكثر صوابًا في نظرية دو كليرومبو، عندما تفكرون في الفصل الذي أدخله أرسطو بين الأوتوماتون والثورة، والذي تم نسيانه اليوم بالكامل. فإذا ما اتجهنا بهذه المناسبة مباشرة إلى مجال الدال وإلى مجال علم الاشتقاق، مع ما يعترض إسنادًا كهذا من اعتراضات، نجد أن الأوتوماتون، هو حقًا ما يفكر بذاته، ومن دون ارتباط بهذا الأنا الذي يعطي للفكر ضمير المتكلم الملازم له. فإذا ما اعتبرنا أن اللغة تتكلم من تلقاء نفسها، فإنها المناسبة الوحيدة لاستعمال لفظ أوتوماتيزم، وهذا ما يعطي للفظ الذي استعماله دو كليرومبو، مصداقيته وطابعه الذي يجعلنا نرضى به.

إن ما أتينا على إجلائه، يمكننا المرة المقبلة من التعرُّض إلى ما نقص في وجهتي النظر اللين تم طرحهما من قبل فرويد ومن قبل السيدة ماكالبين.

إن فرويد يطرح نظرية جنس مثلية كامنة قد تتضمن وضعية أنثوية. وها هنا تكمن القفزة لديه. فهو يتحدث عن هوام الإشباع المخصب وكان الأمر لا نقاش فيه، وكان كل تقبل للوضعية الأنثوية يتضمن هذا المستوى التي تم عرضه طولًا وعرضًا في هذيان شريبر والذي انتهى به ليصبح امرأة الإله. إن نظرية فرويد تقول إن الوسيلة الوحيدة التي بقيت في حوزة شريبر كي يتفادى ما قد ينتج عن الخوف من الإحصاء، هو البتر Entmannung، أو التأنيث أو على الأقل فقدان الذكورة والتحول إلى امرأة. وعلى كل، ليس من الأحسن، كما يشير إلى ذلك شريبر، أن يصبح امرأة ذات ثقافة وفكر وروية من أن يبقى رجلًا بانسًا، مقهورًا بل ومخصيًّا؟ وعلى العموم، فإن إيجاد حل للصراع الناجم عن الجنس مثلية الكامنة لديه، تكمن في إعطاء القضية شمولًا يضاهي شساعة الكون.

وبالإجمال فإن نظرية فرويد تمتاز باحترام أكبر للتوازن الذي يصاحب تطور الذهان. إلا أن ما لا شك فيه، هو أن اعتراضات السيدة ماكالبين، تتميز بكونها تناقض فرويد بجديّة، بل بكونها تضيف جزءًا مهمًا إلى نظريته. إنها تعطي الأهمية لهوام الحبل باعتباره محددًا في سيرورة الذهان. إنها هنا تلمح إلى نظريتها التي تعتمد موازاة صارمة بين النقصين الكبيرين اللذين قد يظهران بكونهما مصدرًا للعصاب لدى كلا

الجنسين على حدة. إنها تذهب بعيدًا في هذا الاتجاه وتقول أشياء جد مُسَلِّية، يسمح النص بالقول بها. ولقد ذهبت حتى إلى الإشارة، كخلفية لطرحتها، إلى حضارة معينة تحتل فيها الشمس، بسميتها المؤنثة والمنقوشة على الحجر، مكانة الرمز المركزي. إنها تأتي بهذا الرمز على غرار الفالوس الذي تمت ترقيته في النظرية الكلاسيكية. وقد يمكن التوقف على ما يبرره في لفظ اسم المدينة التي تلقى فيها شربير علاجه، وهي مدينة سومينستاين.

إننا في كل لحظة من لحظات التحليل الواقعي للناس الأقل عصابية، نرقب هذا النوع من الاعتبارات التي تحصل، فتفضي الى ترابطات متميزة لكلمات غريبة الشبه، تأتي من كل أركان الأفق، وتبدو وكأنها تضيء وحدة، غير ملموسة أحيانًا، على كامل مسار حياة الفرد، وكذلك على كل أعراضه. فبصدد هذا النوع من التنقيب، يجب عدم التراجع، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بلحظة الدخول في الذهان.

وقبل أن أنهى عرضي، أود أن أجعلكم تلاحظون الكلام الدال، بل والبائس الذي قاله فليشسيغ لشربير عندما جاء هذا الأخير إلى عيادته أثناء نوبته الثانية، وهو في حالة اضطراب تام. ولقد سبق أن تم لدى شربير إعلاء مقام فليشسيغ لمرتبة شخص أبوي رفيع القيمة. وقبل ذلك أيضًا، قد سبق أن تم الإشعار بوظيفة الأبوة لديه، بل وتعليقها. إننا نعلم بواسطة شهادته بأنه كان يتمنى أن يصبح أبًا، وبأن زوجته، في فترة الثماني سنوات التي فصلت بين النوبتين الأولى والثانية، خضعت لمجموعة من الإجهاضات التلقائية. ورغم كل هذا، يقول له فليشسيغ بأنه قد حصل تقدم كبير في الطب النفسي منذ المرة الأخيرة، وبأنه سيخضعه لبعض من تلك التنويمات التي ستكون لا محالة، خصبة. وربما كان ذاك بالذات ما لا يجب قوله. فمنذ ذلك الحين لم ير شربير النوم، وإنما في تلك الليلة بالذات حاول الانتحار شتقًا. فمسألة علاقة الإنجاب متضمنة بالفعل في صلة ذات المريض بالموت. وهذا ما سأخصص له الحلقة المقبلة.

27 يونيو / حزيران 1956

## الفالوس والشهاب

- سيادة الخصاء
- عايدا مكالباين Ida Makalpine
- الترميز الطبيعي والتصعيد
- قوس قزح
- مُدمج في الأب

لست أدري من أي طرف ابتدئ كي أنهي هذه الدروس. وحتى يسعفني الحظ في ذلك، ها قد سَطَّرت من أجلكم على السبورة خطاطتين صغيرتين: الخطاطة الأولى قديمة، وهي عبارة عن جدول حاولت من خلاله في بداية هذه السنة لأبرز لكم كيف تُطرح مسألة الذهان، إذا ما أردنا أن نُبينه بكونه علاقة مرتبطة من أحد أطرافه بالكلام. أما الخطاطة الثانية فإنها جديدة كلية وسأعتمد عليها بعد قليل.

### I

إن ما قدمته هذه السنة يرتكز على الاهتمام بالتوكيد على بنية الهذيان. فالهذيان يمكن اعتباره بمثابة اضطراب في العلاقة مع الآخر وهو بهذا يرتبط بألية تحويلية. لكنني حاولت أن أبين لكم كيف تتضح كل ظواهره، وربما أيضًا في ديناميته، استنادًا على وظائف وبنية الكلام. ومن هذا المنحى كذلك يتسنى تحرير هذه الألية التحويلية مما يسمى بعلاقات الموضوع وما يشوبها من خلط وميوعة.

فكلما تم التوقف على اضطراب يُفترض فيه إجمالاً عدم النضج، يتم إرجاعه الى سلسلة من سلوكيات خَطِيئة، تنتج عن عدم نضج العلاقة بالموضوع. إلا أن التجربة تبين أن اعتماد هذا التصوّر الخطي لا يؤدي إلا إلى مآزق وإلى تفسيرات غير كافية وغير مبرهن عليها. فتتراكم هذه التفسيرات وتتداخل، مؤدية إلى عدم التمييز بين الحالات العيادية، وفي مقدمتها الفصل بين العصاب والذهان الذي يتم طمسه هكذا. إن خبرة الهذيان الجزئي لوحدها، لكفيلة بسد الباب أمام أي حديث حول عدم النضج أو النكوص أو مجرد تغيير في علاقة الموضوع.

ويكون الأمر كذلك حتى إذا ما استندنا إلى العُصابات. فخلال السنة المقبلة عندما أقوم بمناقضة موضوع الرهاب مع موضوع الانحرافات، سترى كيف أن مفهوم الموضوع لا يتوفر على تحديد أحادي المعنى. وستكون أيضًا مناسبة، لإعادة النظر، انطلاقًا من مربع الموضوع، في مشكل علاقات الذات بالآخر، بحيث إن هذين الأخيرين يكونان، بداخل الذهان، في حالة تناقض.

ولقد تركتم الحصاة الماضية بصدد موقفين متناقضين: موقف فرويد وموقف إحدى المحللات التي تستحق التقدير، والتي وإن كانت من ممثلي النزعات الأكثر ابتداءً فإنها، على الأقل، قامت بهذا الدور بكثير من الذكاء والتبصّر.

لنُجمل باقتضاب موقف فرويد حول موضوع هذيان شريبر، وكذلك الاعتراضات التي قوبل بها هذا الموقف، ثم نرى في ما إذا تم طرح أدنى بصيص لبداية في تفسير أفضل مما قدّمه فرويد في هذا المجال.

إن هذيان شريبر بالنسبة لفرويد، يرتبط بيزوغ ميل جنسمثلي تقوم الذات بمقاومته وبتنكاره. وفي حالة شريبر، بحيث تختلف حالته عن حالة العصابي، فإن هذا الإنكار، بحسب فرويد، يفضي إلى ما يمكن تسميته بهوس شبقي نحو الإله.

إنكم تعلمون كيف قسّم فرويد مختلف إنكارات الميل الجنسمثلي. إنه ينطلق من جملة ترمز إلى الوضعية المتمثلة في التعبير التالي: «أحبه، هو، رجلاً». فهناك أكثر من طريقة لإدخال الإنكار في هذه الجملة. فيمكن أن يقال مثلاً: «لست أنا من يحبه» أو «ليس هو من أحب». ويمكن القول أيضًا: «لا يتعلّق الأمر بالحب لدي؛ إنني أكرهه». وكذلك فإن الحالة، يضيف فرويد، لا تُطرح أبدًا بشكل بسيط ولا تقتصر فقط على القلب الرمزي للمعنى بكل بساطة. فنظرًا لأسباب يعتبرها متضمّنة بما فيه الكفاية، لكنه، والحق يقال، لا يؤكد عليها، يحدث انقلاب تخيلي في وضعية جزء فقط من الأجزاء الثلاثة المكونة للجملة. وهكذا فإن «إنني أكرهه» تنقلب مثلًا عن طريق الإسقاط إلى «إنه يكرهني». وفي

حالة شريبر، «ليس هو من أحب»، تنقلب إلى «من أحبه فهو آخر»، بمعنى «من هو أكبر». وهكذا فإن الإله نفسه ينقلب إلى «إنه يحبني»، كما هو الحال في كل هوس شبقي. وهكذا فإنه من الواضح أن فرويد يدلنا على أن الحصيلة النهائية للدفاع ضد الميل الجنسمثلي، لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من انقلاب جد متقدم للجهاز الرمزي.

فكل شيء إذا يبدو وكأنه يدور حول الدفاع. ولا بد لهذا الدفاع أن يكون على درجة من القوة كي يدفع بذات المريض ليس فقط إلى ما لا يقل عن تفكك العالم الخارجي بأجمعه، وإنما أيضاً من يحيط به من أشخاص وحتى المقربين منه. إنه تفكك يحصل للأخر بما هو آخر ويتطلب إعادة بناء الكل بطريقة هذائية، بعدها تستعيد ذات المريض عالماً يُمكنها من أن تتعرف بداخله تدريجياً على ذاتها وإن كان ذلك أيضاً بطريقة جد مختلة. إنها ستعرف على ذاتها وقد قُدر لها أن تصبح ذاتاً بامتياز لمعجزة ربانية، بمعنى أنها ستصبح السند والوعاء الأنثوي لإعادة خلق إنسانية جديدة. لكن كل هذا لن يتحقق إلا في زمن أجل إلى مستقبل غير مؤكد، ولأجل غير مسمى لكنه آت لا ريب فيه. وهكذا فإن هذيان شريبر عند اكتماله، يظهر متحلّياً بجميع السمات العُظامية التي تطبع هذات الفداء Rédemption في أشكالها الأكثر نمواً.

فما الذي يفسر حدة الدفاع هذه؟ يبدو أن تفسير فرويد ينحصر بكامله في الاستناد إلى مفهوم النرجسية. وهكذا فإن الدفاع ضد الميل الجنسمثلي ينطلق من خشية نرجسية. ثم إن توسع أنا المريض بقدر شساعة العالم، مرده إلى الاقتصاد الليبيدي الذي يتواجد بالكامل، على ما يبدو، على مستوى الخيالي. وبما أن ذات المريض أصبحت موضع حب من طرف الكائن الجلل، فبإمكانه إذا أن يهمل ما كان يبدو له في أول الأمر أجدر بالحفاظ عليه والمتعلق بما يدل على فحولته.

إلا أن المحور أو النقطة المركزية للديالكتيك الليبيدية التي يستند إليها فرويد في تفسير آلية وتطور العصاب، تدور في آخر المطاف، وأؤكد على ذلك، حول مسألة الخصاء. إن الخصاء هو ما يحدّد ويشترط الخشية النرجسية. إن تقبل الخصاء هو ما تدفعه الذات من ثمن لا يعادله إلا هذا التقلّب لمجمل الواقع لدى شريبر. وهكذا نرى فرويد لم ولن يتراجع أبداً عن سيادة الخصاء. يُعتبر الخصاء أكبر ثوابت النظرية الفرويدية، من أولها إلى آخرها. وفي إطار تحديد فرويد النظري للعبة البيذاتية التي تسجل بداخلها سيرة أية ظاهرة تحليلية، لم يعمل فرويد أبداً على إزاحة الخصاء من مقامه المركزي ولا حتى على التخفيف من قيمته. فلم يتم البحث للخصاء عن طروحات موازية أو مساوية إلا ممن كانوا يحيطون بفرويد ومن طرف أناس يتمون للحركة التحليلية النفسية.

أما في أعمال فرويد، فإن الموضوع الفالوسي يحظى بداخل الاقتصاد الليبيدي، سواء لدى الرجل أو المرأة، بمكانته المركزية.

فهذا واقع أساسي، يطبع كل التنظيرات التي قدمها فرويد وواظب عليها. ورغم التعديلات التي عمد إلى إدخالها خلال تنظيره، وعبر كل مراحل الهندسة التي وضعها بخصوص الحياة النفسية، فإن إعطائه الأولوية للمركز الفالوسي لم يتغير أبدًا.

فإن كان هناك شيء ذو قيمة من بين ملاحظات عايدا ماكلباين، وهو الشيء الوحيد الذي لم تقم بالتوكيد عليه رغم ذلك، فهو يكمن في قولها إن الأمر لدى شريبر لا يتعلق أبدًا بمسألة الخصاء. إن اللفظ اللاتيني المستعمل في الألمانية -Eviratio- Entmannung يأخذ في النص الفرويدي معنى «تغيُّر» مع كل ما تتضمنه هذه الكلمة من انتقال إلى «شاكلة امرأة». وهذا ليس قط بمثابة خصاء. ومع ذلك، فإن التحليل الفرويدي يجعل كامل دينامية ذات شريبر تدور حول موضوع الخصاء، أي حول فقدان الموضوع الفالوسي.

لكن حتى من خلال بعض النفاخص التي قد تعتور ببرهنة فرويد والتي ترجع إلى استعمال ألفاظ لا محل لها إلا بداخل الديالكثية التخيلية الخاصة بالترجسية، يجب، مع ذلك، أن نلاحظ أن العامل الذي يلعب دورًا أساسيًا في الصراع إنما هو العنصر الرجولي. فهذا العنصر كفيل لوحده بأن يمكننا من فهم مختلف فترات تطوُّر الهذيان، وفهم مراحلها وكذلك بنيتها النهائية. والأكثر من ذلك، يمكننا أيضًا وبالمناسبة، الوقوف على مختلف التنقيبات الرقيقة والدقيقة التي فتح مجالها ولم يعمل بعد على استجلاء كنهها بالكامل. وهكذا فإن فرويد يبيِّن لنا مثلًا أن الإسقاط وحده غير قادر على تفسير الهذيان، وبأن الأمر هنا لا يتعلق بانعكاس مرآوي لإحساس المريض، لكن من اللازم تحديد مراحل في الذهان، وكذلك، إن أمكن القول، تحديد اللحظة التي يتعرَّض فيها الميل للنقص بسبب شيخوخته.

في مستهل السنة، لقد أكدت كثيرًا على ما يلي: إن ما تم كبته في الداخل، يعود تمظهره في الخارج، إنه يبرز من جديد في خلفيته؛ بمعنى إنه لا يظهر بداخل بنية بسيطة وإنما في وضعية، إن أمكن القول، داخلية، مما يجعل ذات المريض نفسها ملتبسة وإشكالية، وإن كانت في الحالة الراهنة هي مصدر الإضطهاد. وهكذا لا تصبح هذه الذات، في اقتراب أولي لها، إلا ممثلة لذات أخرى تلعب ومن دون شك، في آخر المطاف، دور العامل المحرِّك. وبالإجمال، إن هناك تراتبًا وتدرجًا بخصوص أخرىة الأخر. وهذه واحدة من المسائل التي قادنا فرويد نحوها، إلا أنه توقَّف عندها.

أما عايدا ماكالباين، فقد قامت بمعارضة فرويد - كما عارضه آخرون من قبلها، إلا أنها أكثر تناسقا من غيرها - قائلة إن لا شيء يسمح بالتفكير في أن هذا الهذيان يتضمّن نضجًا جنسيًا، إن أمكن القول، قد يؤدي إلى افتراض خشية الخصاء. فالترعة الجنسية هي أبعد من أن تظهر خلاله بكونها ميلًا أوليًا. فكل ما نراه يتمظهر منذ البداية في هذا الذهان، هو عبارة عن أعراض مراقبة أولاً، وهي أعراض من طبيعة ذهانية.

نقف في هذا الذهان مباشرة على ما يتخلل العلاقة الذهانية بامتياز وهو من قبيل الظواهر السيكوسوماتية التي أعارتها هذه الممارسة العيادية أكثر اهتمام والتي هي، في نظر ماكالباين، المدخل الوحيد لفينومينولوجيا هذه الحالة. فلقد تمكّنت ها هنا من التوقف مباشرة على ظواهر تختلف تمامًا في بنيتها عمّ يحدث في العصابات، إذ لا أثر لعلامة أو لصراع حول ما تبرزه الذات بوصفها كائنًا جسديًا. إن عَرَضًا يشبه نتوءًا في الوجه قد يرافق مناسبة حفل ميلاد، قد نراه، في إطار كهذا، يبرز مباشرة من دون وسيط ومن دون جدلية تُذكر. ومن غير الممكن كذلك إعطاء تأويل يمكن أن يربطه بأي حدث من ماضي الذات.

فهذا من دون شك، ما دفع عايدا ماكالباين بأن تطرح المشكلة الجذمتية بخصوص التقابلات المباشرة بين الرمز والعرض. إن جهاز الرمز غائب تمامًا عن الفئات العقلية لدى المحلل النفسي المعاصر بحيث لا يعتمد لفهم هذه العلاقات إلا من خلال هوام معينين. وهكذا تقوم كل برهنته على رد نمو الذهان إلى مضمون هوامي، وإلى أصل قباوديبي تم تثبيته به. وهكذا يتم التأكيد على أن ما يدعم الرغبة لدى شريبر يكمن أساسًا في موضوع الإنجاب، كغرض في حد ذاته، وهو لا جنسي في شكله. وأما ما يخلفه هذا الموضوع من شروط إزالة الرجولة وتثبيت الأنوثة، فما هو إلا نتاج بعدي للشرط المطلوب تحقيقه. هكذا تعتبر الذات وكأنها نشأت بداخل علاقة الطفل بأمه لا غير، وقبل تكون أية وضعية ثلاثية. وبعد ذلك فقط، ينمو لدى الطفل هوام رغبة يخص رغبته في تمكّنه من قدرة أمه على إنجاب الأطفال.

فهذا هو مجمل برهنة السيدة ماكالباين وليس لدي من سبب لمتابعة عرض تفاصيلها الغنية هنا. إنكم تجدونها في التصدير والتذليل المفصلين اللذين أعدتهما بنفسها من أجل إصدارها لمؤلف شريبر بالإنجليزية. المهم في الأمر هو أن تروا أن هذا الاستدلال يرتبط بتوجيه كامل للجدلية التحليلية في منحى معين. وهذا المنحى يصبو إلى جعل الاستثمارات التخيلية للهوام، وكذلك مختلف ترتيباته وبنياته وما يعنونها من تخلخل وانحلال، محور كل فهم ومحور كل تقدم في العلاج. إن الخطاظة التالية: إحباط



-عدوانية - نكوص، والمتداولة حاليًا بشكل معمم، تتموضع في صلب ما تحاول السيدة ماكالبين تفسيره في هذا الهذيان.

إنها قد ذهبت بعيدًا في هذا الاتجاه. فإن حدث، كما تقول، اضمحلال وغسق العالم، وفي بعض الأحيان اضطراب وخلط في الاقتراب من الواقع، فذلك لأنه يجب إعادة خلق العالم من جانب المريض. إنها بهذه الطريقة، وفي المرحلة الأكثر عمقًا من الاختلال العقلي في الذهان، تُدخل نوعًا من الغائية. وكل هذه الأسطورة الهذائية، في نظرها، لم يتم بناؤها إلا لكونها الوسيلة الوحيدة كي تتحقق حاجة شربير التخيلية في الإنجاب.

فمنظور عايدا ماكالبين يسمح، من دون شك، بإدراك ما يحدث بالفعل على المستوى الخيالي، وبإدراك التكثيف التخيلي للذات التي ستنشأ من جديد. إنني هنا أستشف أحد مواضيع شربير الذي لا يخفى عليكم. إنه موضوع Picturing.

لكن، من هذا المنظور، بحيث لا يتعلّق الأمر إلا بهوامات تخيلية، ما الذي يسمح لنا بفهم الأهمية القسوى التي يعطيها فرويد لوظيفة الأب؟ مهما حصل للتنظير الفرويدي حول الذهان من نواقص، فإنه يستحيل عدم الوقوف لديه بخصوص شربير على مسألة وظيفة الأب، وهي الوظيفة التي بدت مؤججة إلى درجة تم الرجوع فيها من جانب شربير إلى الإله - الأب - وإن كان هذا الأخير من الأمور غير ذات معنى عنده - وذلك كي يبلغ الهذيان ذروته واتزانته. لقد أكد فرويد بما لا مراء فيه أن تطوّر ونمو الهذيان لدى شربير يسود ويتغلب فيه أشخاص من نمط أبوي يحل بعضها محل الآخر، وصولًا إلى الأب الإلهي نفسه وتوحيدها به. وهذا بالذات ما يجعلنا نطرح المشكل مجددًا: لماذا يقوم فرويد بمعالجة بعض المواضيع فقط بطريقة لا تشفي الغليل مع العلم أنه إن تعمق في تحليلها، فإنها تصب في صالح برهنته وتدعمها؟

في الحقيقة، إن كل شيء لدى فرويد في توازن، في حين يبقى كل شيء ناقصًا في تعديلات السيدة ماكالبين. وليس فقط تضخم الوجه الهوامي للأب هو ما يمنعنا بتاتًا من الاكتفاء بدينامية تركز على بزوغ الهوام القبأوديبي. فهناك أشياء كثيرة أخرى. إن فرويد يقترب أكثر مما فعلته السيدة ماكالبين، من الجانب المتغلب والمسيطر والمنتشر لظواهر السماع اللفظي، ولانجذاب الذات القوي بداخل عالم الكلام. إلا أن عالم الكلام هذا لا يتواجد موازاةً مع وجود الذات، وهو أيضًا ليس كما سميته سابقًا، مرافقة متكلمة للأفعال. إنما هو حث واستجداء، بل هو أمر أبدي للذات كي تتمظهر بمستوى عالم الكلام. ولا يمكن لذات المريض، ولو لحظة واحدة، أن تتعطل في الرد على هذا الاستدعاء المتواصل من قبل الكلام الذي يصاحبها. إنها دومًا حاضرة وقادرة

على الرد، أو على عدم الرد. وذلك ربما، يقول المريض، قد يراد منه، مجبرًا، أن يقول شيئًا بليدًا. فبهذا الرد أو بعدمه، يشهد المريض على انخراطه المتأهب في هذا الحوار الداخلي. وما عدا ذلك، يعتبر إشارة لما يسميه شريير Verwesung، بمعنى «انحلال وتفكك» كما تمت ترجمة اللفظة حقًا.

وهذا ما أثرتنا حوله الانتباه طيلة هذه السنة. ونؤكد فنقول إن هذا هو ما يعطي للموقف الفرويدي حق قدره. فعلى الرغم من الالتباس الذي قد تتعرض له بعض مظاهر الذهان إذا أرجعناها إلى الدينامية التي تعرّف عليها فرويد في العصاب، فإنها، مع ذلك، تلقى اعتبارًا أكثر إفادة من خلال منظوره. إن فرويد لم يطرح منظوره بكل وضوح، وهذا بالضبط ما يجعل موقفه أكثر صلابة في مقابل هذا النوع من البرمجة، إن صح القول، للعلامات الغرائزية والذي تم بداخله اختزال كامل الدينامية التحليلية بعد موته. فأنا أتحدث هنا عن وظيفة الأب وعقدة الخصاء. إنهما من بين المعالم التي لم يتخل عنها فرويد أبدًا، والتي يشترط وجودها في كل فهم تحليلي ممكن، وحتى عندما لا يحصل هذا الفهم إلا جزئيًا، ذلك لأنه باعتمادها يصبح الفهم أصوب.

فبخصوص هذه المعالم لا يتعلّق الأمر، بكل بساطة، بعناصر تخيلية. فما نقف عنده، في المستوى التخيلي، على شاكلة الأم الفالوسية، لا يتطابق، كما تعلمون جميعًا، مع عقدة الخصاء لكونها تندمج في إطار الوضعية الثلاثية للأوديب. فهذه الوضعية لم يتم استجلاؤها كلية من طرف فرويد. لكن بما أنه حرص دائمًا على أخذها في الاعتبار، فإنها هنا كي تُمكن من استجلاء أكبر. لكن هذا الاستجلاء لا يصبح ممكنًا إلا إذا اعترفنا بأن العنصر الثالث المتمثل في شخص الأب، وهو عنصر أساسي لدى فرويد، له سمة دلالية، لا يمكن اختزالها لأي نوع من أساليب الإشراف التخيلي.

## 2

لا أقول إن «اسم الأب» هو الوحيد الذي يحق أن نقول فيه ما قلناه. إنه بإمكاننا استجلاء هذا العنصر كلّمًا وضعنا يدنا على شيء ما يرتبط بالمجال الرمزي. وبهذا الخصوص، عمدت مرة أخرى على قراءة مقال إيرنست جونز حول الرمزية. وسأقوم مجددًا بالإشارة إلى أحد الأمثلة الأكثر شهرة والتي يحاول هذا المعلم - القزم من خلالها ضبط ظاهرة الرمز، فالأمر يتعلّق بالخاتم Anneau.

فالخاتم، على حد قوله، لا يبدو أثناء التحليل بصفته رمزًا يمثل الزواج مع ما يشمل عليه هذا الأخير من جوانب ثقافية جد مركبة وتصعيدية. أما إن كان الخاتم يرمز إلى

شيء فإنما يرمز في نظره إلى العضو الجنسي الأنثوي. أليس من طبع تصريح كهذا أن يتركنا مذهولين، خصوصًا عندما نكون على علم بأن تفعيل الدال في العَرَض ليس له أي ارتباط بمجال الميول؟ لهذا، فحتى يتم للمؤلف الاعتقاد بأن الخاتم هو بمثابة ترميز طبيعي لعضو المرأة الجنسي، فلا بد أن تكون قد تكوّنت لديه حقًا فكرة غريبة بخصوص الترميزات الطبيعية.

إنكم تذكرون قصة «الخاتم» لهانس كارفيل. إنها من القرون الوسطى. جعل منها لافوتتين حكاية للأطفال وضمها بالزك الى مؤلفه المسمى (حكايات مضحكة). إن الرجل الطيب، بطل الحكاية - الذي يتم إبرازه في القصة بأزهى الألوان، والذي قيل لنا عنه في بعض الأحيان إنه رجل كاهن - بات يحلم بأن أصبعه يدخل في خاتم. لكن عند استيقاظه وجد أصبعه داخل فرج شريكة حياته. ولكي نقول الأشياء واضعين النقاط على الحروف، نتساءل في ما إذا كان من المعقول اعتبار خبرة اختراق هذه الفتحة - إذ إن الأمر يتعلّق فعلاً بفتحة - يمكن أن تشبه بأي حال من الأحوال، خبرة إدخال الأصبع في الخاتم، إن لم نكن نعلم مسبقًا ما يعنيه مفهوم الخاتم؟

فالخاتم ليس بمثابة شيء يمكن العثور عليه في الطبيعة. فإن كان هناك شيء ما من قبيل الولوج، شيء يشبه الولوج إلى... إلى حد ما للأصبع في الخاتم، فلن يكون قطّ الولوج بهذا المكان الذي هو رخو أكثر من أي شيء آخر. فإن كان هناك شيء في الطبيعة من شأنه أن يدلنا على بعض من خصائص الخاتم، فذلك ينحصر على ما نعته اللغة بلفظة سَرَج Anus والذي تكتب به واحدة في اللاتينية، وذلك ما تذكره المناجذ القديمة، بنوع من الاحتشام، بكونه الخاتم الذي يمكن أن نجده في المؤخرة. ولكن كي يتم لديكم الخلط هكذا بين الأول والثاني في إطار ما يمكن اعتباره ترميزًا طبيعيًا، كان لا بد أن يكون فرويد نفسه قد يش حقًا منكم إلى درجة جعلته يحجم عن تلقينكم الفرق بين الأول والثاني.

إن شطحات السيد جونز الفكرية، كان القصد منها أن تبين لنا أن الخاتم لا يظهر في حلم ما، وبالأحرى في حلم يفضي إلى نشاط جنسي، إلا لأننا ندل هكذا على شيء ما بدائي. إن المضامين الثقافية تخيف السيد جونز، ولهذا فهو ضالّ هنا إذ لم يدُر في خلدته أن الخاتم قد سبق وجوده كدالّ، بصفة مستقلة عن مضامينه المختلفة، وبأنه أحد الدوال الأساسية التي يستطيع الإنسان بواسطتها، خلال تواجده في العالم، من تثبيت أمور عدّة من قبيل الزواج. فالخاتم ليس عبارة عن ثقب يحوطه شيء ما، كما يعتقد السيد جونز على ما يبدو، مثله مثل أولئك الذين يظنون بأنه كي يتم صنع المعكرونة، يكفي أن نأخذ ثقبًا ونلصق الدقيق حواليه.

وإلا فكيف يمكن تفسير كون إنسان ما بإمكانه أن يسمع هذا القول الأكثر بدائية وبساطة: «هذا هو» C'est cela. إلا أن هذا التعبير، بالرغم من بساطته الأولية، له معنى دلالي بالنسبة للإنسان. إنه يرى شيئاً ما هنا، كيفما كان هذا الشيء، فيقول: «هذا هو». وكيفما كان الشيء الذي يتواجد قبالة، سواء أكان أكثر الأشياء خصوصية، أو أكثرها غرابة أو التباساً فإنه يقول: «هذا هو». إلا أن «هذا» قد تحوّل الآن إلى مكان غير المكان الذي كان فيه، بمعنى أنه انتقل إلى لا مكان، وأصبح الآن يعني «هذا»؛ «هذا هو».

أودّ الحديث ولو لحظة، عن موضوع اخترته عنوة. إنه أنموذج لكل تلك الظواهر التي تعترض طريق الإنسان وإن كانت لا تمتلك حجماً ولا صلابة، إنها ظاهرة الشهاب. إن الشهاب تحديداً هو «هذا». إنه واقعي وفي الوقت نفسه وهمي. إلا أنه من الخطأ القول إنه من قبيل الخيال. قوس قزح كذلك، «هذا هو». إنكم تقولون بأن قوس قزح، «هذا هو» أو «هو ذا»، ثم تنطلقون في البحث. لقد طال التفكير لمدة من الزمن حول هذه القضية، إلى أن جاء السيد ديكارت فاخترت المسألة بالكامل. نجدنا، كما يقول، أمام منطقة في السماء تشتعل ألواناً قزحية من خلال قطرات أمطار عالقة، إلخ. وماذا بعد؟ هناك الشعاع من جهة، والقطرات المتكاثفة من جهة أخرى: «هذا هو». إنه محض مظهر، «هذا هو».

لتلاحظوا أن المسألة ما زالت من دون حل. فشعاع النور، كما تعلمون، هو إما تموجات أو جسيمات. ثم إن قطرة الماء الصغيرة هي شيء عجيب. لأنها ليست على الشكل الغازي، في نهاية المطاف. إنها في حالة تكاثف. إنها تتساقط على شكل سائل لكن تبقى معلقة، بين المستويين، لكونها بلغت حالة جسد رهيف متمدّد، على غرار الماء.

فعندما نقول إذاً «هذا هو» فإننا نطرح ضمناً في حديثنا بأن ما يتعلّق به الأمر ما هو إلا هذا، أو بأنه ليس هذا، بمعنى كونه المظهر الذي توقّفنا عنده. كل هذا يبرهن على أن ما تم بروزه في ما بعد، «إنه ليس إلا هذا» و«إنه ليس هذا»، كان متضمناً في «هو هذا» منذ البداية.

أن قوس قزح ظاهرة ليس لها أي قيمة تخيلية، إذ لم يحصل لكم أبداً أن رأيتم حيواناً يعيرها أي اهتمام. والإنسان كذلك، والحق يقال، لا ينتبه إلى عدد لا حصر له من المظاهر المشابهة. فالانبثاقات اللونية منتشرة جداً في الطبيعة، إلا أن لا أحد يقف عندها، ما عدا تحت تأثير موهبة في الملاحظة أو بحث خاص. وبالعكس، إذا ما كان لقوس قزح من وجود، فذلك بالضبط لإرتباطه بـ«هذا هو»، وهو ما جعلنا نسميه قوس قزح، وعندما نتحدّث عنه لشخص لم يره بعد، تأتي لحظة نقول له أثناءها بأن

قوس قزح، «هذا هو». ثم إن «هذا هو»، يفترض الشرط بأننا سنتخرب بكل ما نملك من قوة كي نعرف ما هو مختبئ في الخلف، وما هو سببه، وكيف ستمكّن من اختزاله. لتلاحظوا جيدًا أن ما يميز قوس قزح والشهاب منذ الأزل، هو أن لا شيء يختبئ في الخلف. فكلاهما يتجسد بالكامل في مظهره. لكن ما يجعل قوس قزح يتجسد بالنسبة لنا، لدرجة تجعلنا لا نتوقف عن التساؤل بصدده، يرجع فقط إلى «هذا هو» الأصلي، بمعنى أنه يرجع إلى التسمية بحد ذاتها التي نعطيها للظاهرة. فليس هناك شيء خارج هذا الاسم.

بمعنى آخر، ولكي نتقدّم أكثر، فإن قوس قزح لا يتكلم، لكن يمكننا أن نتكلم محلّه. وأيضًا لا أحد يخاطبه، وهذا ما يشير الانتباه حقًا. قد يحدث أن نخاطب الشفق وأشياء أخرى من هذا القبيل، لكن قوس قزح وما شابهه من المظاهر يحظى بامتياز كونه أننا لا نكلمه. وهناك من دون شك أسباب لذلك. وربما لكونه غير متماسك وغير متجسد للغاية. لكن لنفترض أننا نكلمه. فإذا ما كلمناه، فإنه بإمكاننا أن نجعله يتكلم. يمكننا أن نجعله يتكلم لمن نريد، وقد تكون البحيرة. لكن إذا لم يكن له اسم أو لم يُرد أن يعرف شيئًا عن اسمه، أو أنه لا يعلم بأن اسمه قوس قزح، فإن البحيرة ليس لها من إمكانيات إلا أن تظهر له انعكاسات سطوع الشمس فوق تموجاتها، وأذيال الضباب المتعالية. وقد تصبو البحيرة للالتحاق بقوس قزح، لكنها لن تفلح أبدًا في ذلك، لسبب بسيط هو أن أشعة الشمس التي تراقص على سطح البحيرة، وكذلك الضباب الذي يتصاعد منها، لا دخل لهما في إنتاج قوس قزح الذي يحصل ابتداءً من انعطاف الشمس على علو معين، وانطلاقًا من درجة معينة من تكاثف قطرات الندى. لكن ليس هناك من داع للبحث عن مستوى انعطاف الشمس ولا عن أي من العناصر المحددة لظاهرة قوس قزح، إن لم يكن قد تمّت بعد تسميته في ذاته.

فإن أنا أتيت على القيام بهذه الدراسة الطويلة حول هذه الظاهرة التي تتسم بطابع الحزام الكروي الذي بإمكانه أن ينبسط وأن يختفي، فذلك لأن الجدلية التخيلية في التحليل النفسي هي بالضبط من نفس الطبيعة. لكن لماذا علاقات الطفل بالأم، والتي يصبو المحللون أكثر فأكثر إلى حصر هذه الجدلية بداخلها، لم تعد كافية، إذ ليس هناك من مانع حقًا؟

قد يقال لنا إن ما تتطلبه أم هو حوزتها على فالوس تخيلي. ثم يتم تقديم التفسير التالي بأن الطفل يصلح لها كسند واقعي بما فيه الكفاية للحصول على هذا الإضافة التخيلية. أما بالنسبة للطفل، ذكرًا كان أم أنثى، فإنه يفلح في تحديد موقع فالوس مبكرًا جدًا. ثم يقال لنا إن الطفل يضع هذا فالوس بسخاء من جانب الأم، إما في تقابل

مرآوي أو في تقابل مرآوي مضعّف. فبإمكان الزوجين أن يتوافقا حول هذه الفولسية التقابلية بكونها وهما متقاسما. والكل من الممكن أن يستقيم على مستوى وظيفة الفالوس التوسطية. إلا أن الزوجين يجدان نفسيهما، على العكس، في حالة صراع، بل كل من جهته، في حالة استلاب داخلي. لماذا؟ لأن الفالوس، إن صح التعبير، هو في حالة تجوال دائم. إنه دائما في مكان آخر. والكل يعرف أين تُموقعه النظرية التحليلية: إن الأب هو المفترض فيه حامله، وحواليه يتمركز الخوف من فقدان الفالوس لدى الطفل، وكذلك المطالبة، والحرمان أو الملل والحنين إلى الفالوس لدى الأم.

لكن، إذا ما كانت تبادلات عاطفية وتخيلية ترسو بين الأم وطفلها حول الافتقار التخيلي للفالوس، وهو ما يشكل العامل الأساسي في الانسجام البيذاتي، فإن الأب، بداخل الجدلية الفرويدية. له فالوسه، لا أكثر. إنه لا يتبادله ولا يعطيه. فليس هناك أي تبادل دائري. إن الأب ليست له أي وظيفة في الثلاثي، ما عدا كونه يمثل حامل ومالك الفالوس، لا أكثر ولا أقل. وبعبارة أخرى، إنه، بداخلي الجدلية التخيلية، من يلزم وجوده كي يصبح الفالوس شيئا آخر غير كونه شهابا.

### 3

إن هذا الأمر أساسي لدرجة أنه إذا أردنا أن نحدّد في خطاطة ما يجعل فكرة فريد حول العقدة الأوديبية تقف مستقيمة على قدميها، فيلزم القول إن الأمر لا يتعلّق بالثلاثي أب - أم - طفل، وإنما يتعلّق بالثلاثي (أب) - فالوس - أم - طفل. فأين هو الأب في كل هذا إذا؟ إنه بداخل الخاتم الذي يقوم بالشّد على الكل أو بجعل الكل يشدّ بعضه بعضا. وهكذا، فإن فكرة الأب لا يتم افتراضها إلا مرتبطة بسلسلة متكاملة من الاعتبارات الدلالية التي تضمن لها وجودها وثقلها، وهي اعتبارات بعيدة عن أن نخلطها مع تلك التي تتعلّق بالجانب التناسلي والتي تختلف عنها حتى على المستوى اللغوي في كل التقاليد الألسنية.

ولن أترك حالي تنساق الى قراءة هوميروس وسان بول كي أقول لكم إن الابتهاال إلى الأب، أكان زيوس Zeus أو أيا آخر، هو شيء مغاير تماما عن الاستناد فقط وبساطة إلى الوظيفة التناسلية. فمن بطن امرأة يمكن تناسل عدد لا يحصى من الكائنات، ومن الممكن أن تكون هذه الكائنات من فصيلة النساء فقط. وربما قد نصل إلى ذلك في المستقبل القريب. ذلك أن الجرائد تطلعننا كل يوم على أن التوالد العذري هو بصدد التحقيق وبأنه سيصبح باستطاعة النساء إنجاب بنات من دون مساعدة من أحد. على

أي، لتلاحظوا أنه إذا ما تم تدخّل عناصر ذكورية في هذه القضية، فإنهم سيقومون بدورهم في الإخصاب، ولا يلعبون، كما هو الحال عند الحيوان، أكثر من كونهم عاملاً جانبياً لكنه ضروري. سيحصل هناك تناسل النساء من النساء، وذلك بإعانة من الرجال الذين ليس لهم سوى دور جانبي ومن أجل مواصلة السيرورة فقط، لكنهم لا يقومون بتركيبها. ولن يحدث تجديد في البنية إلا انطلاقاً من اللحظة التي نبحث فيها عن تسجيل الولادات انطلاقاً من الذكور. فلن تحدث القطيعة التي تعمل على الفصل والتفريق بين الأجيال إلا انطلاقاً من اللحظة التي نتحدث فيها عن التناسل من ذكر لذكر. وهكذا فإن تدخّل دال الأب، يُدخل بشكل استباقي، تنظيمًا وترتيبًا في سلسلة الأجيال المتلاحقة. إننا لسنا هنا بصدد التطرق لكل أوجه وظيفة الأب هذه، لكنني أثير انتباهكم لواحد من أكثرها وضوحًا والمتجلي في إدخال نظام، نظام رياضياتي، تختلف بنيته عن النظام الطبيعي.

لقد تم تكويننا في إطار التحليل النفسي بواسطة خبرة العُصابات. وفي هذا الإطار، من الممكن الاكتفاء بالجدلية التخيلية لو أننا، في إطار تصوّرنا لهذه الجدلية، نقوم بافتراض هذه العلاقة الدلالية الموجودة مسبقًا والتي تتدخل وتؤثر في ما نريد أن نفعله بهذه الجدلية. وربما بعد جيل أو جيلين، قد تختلط الأمور ولن يكون بالإمكان فهم أي شيء من هذا القبيل. لكن في اللحظة الراهنة وبالمجمل، بما أن موضوع الأوديب بقي متواجداً، فإنه يحافظ على فكرة البنية الدلالية التي هي جد أساسية في التعامل مع العُصابات.

أما في ما يتعلّق بالذهانات فهذا شيء آخر. فالأمر لا يتعلّق بعلاقة الذات بارتباط مدلولي داخل البنات الدلالية المتواجدة، لكن يتعلّق الأمر بالتقاء الذات، في ظروف منتقاة، مع الدال في حد ذاته، وهو ما يطبع الدخول في الذهان.

لتنظروا إلى أي فترة من حياة الرئيس شربير، اندلع خلالها ذهانه. لقد كان أكثر من مرة في حالة انتظار وترقب ليصبح أباً. فهذا هو بغتة يُنصّب في وظيفة راقية اجتماعياً، لها قيمة عظيمة في ناظره. إنه أصبح رئيساً لمحكمة الاستئناف. فعلى مستوى التراتب الإداري، يمكن القول إن منصبه يوازي منصباً في مجلس الدولة. فهذا هو قد صعد إلى أعلى قمة المجلس التشريعي، ويجالس الشخصيات التي تُشرع وتسنّ القوانين والتي تفوقه بأكثر من عشرين عامًا من العمر، وهو ما قد يحصل عنه اختلال في تنظيم تسلسل الأجيال. وذلك ما حصل، عندما استدعي فوراً من جانب مجلس الوزراء لتنصيبه في منصبه الجديد. فما كان من هذه الترقية إلا أن وضعت ذاته على محك الاختبار. وما يتعلّق به الأمر في آخر المطاف هو معرفة ما إذا كان شربير في قرارة ذاته سيصبح أباً

أم لا. وهكذا نرى كيف أن مسألة الأب هي ما تتمحور حوله كل أبحاث فرويد، وكل وجهات النظر التي أحاط بها الخبرة الذاتية.

لكننا نتناسى كل هذا طبعًا. إن آخر تقنية تم ابتكارها في التحليل تبقى مهووسة بمسألة العلاقة بالموضوع. فما يتم وصفه كخبرة سامية من خلال هذه التقنية، تكمن في استيهام عضو المحلل التناسلي ثم اجتيافه تخيليًا. لكن ألا تلخص حصيلة هذا المنظور في جعل مسألة البنوة Filiation توازي عملية امتصاص القضيب Féllation؟ هناك بالفعل علاقة اشتقاقية بين اللفظين، لكن ليس هذا دليلًا كافيًا كي نجعل من الخبرة التحليلية نوعًا من المشهد الفاحش المتمثل في ابتلاع تخيلي لموضوع تمت في النهاية تنقيته من الهوامات.

أما بخصوص الظواهر الذهانية، فإنه من المستحيل، بأي حال من الأحوال، تجاهل أصالة الدال في حد ذاته. فما يظهر بوضوح كامل في كل ما يحصل بظواهر الذهان، هو أن الأمر يتعلق بتعامل الذات مع دال في حد ذاته، ويتعلق أيضًا باستحالة هذا التعامل. سوف لن أرجع هنا إلى مفهوم Verwerfung الذي انطلقت منه في البداية، والذي بصده، بعد تفكير عميق، أقترح عليكم الاعتماد نهائيًا على هذه الترجمة التي تبدو لي أفضل من غيرها؛ إنه مفهوم الإلغاء Forclusion.

تتبع ذلك سيرورة اسمينا المرحلة الأولى منها باسم «كارثة تخيلية» بمعنى أن لا شيء يمكن استغلاله من العلاقة المميّنة التي هي نفسها العلاقة مع الأخير التخيلي. ثم بعد ذلك، وبصفة منفصلة، يبدأ جهاز الدال بكامله في الانتشار وفي التحرك متخذًا مظاهر شتى: انقسام، تجزؤ، تحريك الدال على شاكلة كلام مقذوف ومن دون دلالة، أو مثقل بالدلالة، تحلل الخطاب الداخلي... إلخ. كلها مظاهر لغوية تطبع كامل بنية الذهان. فبعد الالتقاء، ثم الاصطدام بدال غير ممكن استيعابه، يتطلب الأمر إعادة بنائه، لأن هذا الأب من غير الممكن أن يكون أبًا بكل بساطة، أو أن يكون أبًا مدورًا، كالخاتم الذي تحدثنا عنه سابقًا. بل ومن غير الممكن أن يكون هذا الأب كما هو بالنسبة لكل الناس. ولهذا فإن شريبر سيعمل على إعادة صياغته بالفعل.

وفي الحقيقة، لا أحد يعلم أنه مُدمج في الأب. ومع ذلك، إنني أريد أن أنبهكم قبل مغادرتكم هذه السنة، بأنه كي تصبحوا أطباء، بإمكانكم أن تدعوا البراءة بخصوص هذه المسألة، لكن كي تصبحوا محللين، يحسن بكم أن تفكروا مليًا، من حين لآخر، حول موضوع كهذا، وإن كان ليس بالإمكان التحديق في وجه الشمس أو في وجه الموت. فانا لا أقول إن أدنى حركة من أجل إثارة شر ما قد تُخلف إمكانية حصول شر أعظم، بل أقول إنها تنتج دومًا شرًا أعتى. وهذا أمر يستحسن من المحلل النفسي أن يعتاد عليه



وذلك لأنني أعتقد بأنه غير قادر بالمرّة على الإتيان بكل واعي بوظيفته المهنية من دون ذلك. وعلى الرغم من هذا، فلن يقودكم ذلك بعيداً. إن الجرائد تطلعنا كل يوم على مستجدات العلوم وعلى ما تكتنّفه من مخاطر، إلخ. ولكن كل هذا لا يعنيننا. لماذا؟ لأنكم كلكم وأنا من بينكم، منخرطون بداخل هذا الدال الأعظم والمسمّى بابا نويل. فبفضل بابا نويل، كل شيء قد يتم دائماً ترتيبه، بل والأكثر من ذلك، فإن ترتيبه قد يتم بشكل أفضل وأفضل.

أما بالنسبة للذهاني، فبماذا يتعلّق الأمر؟ لنفترض وجود شخص من غير الممكن بالنسبة لنا الاعتقاد في وجوده، شخص من بين أولئك الذين يحكى لنا عنهم كما لو كان لهم وجود بالفعل. ولا تظنون بأنني لا أعير أي اهتمام لمثل هذه الحكايات بأنهم على مقدرة من الانضباط لدرجة تجعلهم لا يؤمنون ببابا نويل، ويعتقدون يقيناً بأن كل ما نفعله من خير يؤدي إلى قدره شراً ولهذا يجب ألا نفعله. فيكفي أن تسلّموا بذلك ولو لحظة، حتى تدركوا أن أشياء لا حصر لها، لكنها أساسية على مستوى نسق الدوال، من الممكن أن ترتّب عن ذلك.

أما الذهاني، بالنسبة لكم، فهو يفوقكم بهذا الضرر الذي هو في الوقت نفس امتياز بكونه يتموضع بالنسبة للدال بشكل معوجّ بعض الشيء. فانطلاقاً من اللحظة التي يكون فيها مضطراً للتناغم مع هذه الدوال، يجد نفسه ملزماً ببذل مجهود استعادي كبير، يتوصّل من خلاله إلى بعض النتائج، لكنها غريبة الأطوار، وتشكّل ما نسميه نمو الذهان. إن هذا النمو غني للغاية ونموذجي في ذهان الرئيس شريبر، لكنني بينت لكم في إطار عرضي للحالات المرضية أننا، عندما نمثلك هذا المنظور، قد يصبح بإمكاننا أن نبصر هذه الأمور بشيء من الوضوح حتى لدى العامة من المرضى. فأخبر من عرضتُ حالته كان شخصاً كبير الفضول، وكان على حافة الأوتوماتيكية العقلية من دون أن يسقط فيها بالكامل. فبالنسبة له، كل البشر عالقون في حالة من الاصطناع يقوم هو بتحديد معاييرها بكل دقة. ولقد تبين له بأن الدال يتحكّم في وجود وحياة الكائنات، في حين يبدو له وجوده الخاص أقل يقيناً وثباتاً من أي شيء آخر يكون متحلياً بنوع من البنية الدالة. لقد صرح بهذا بكل فجاجة. وربما قد لاحظتم أنني طرحت عليه السؤال التالي: - متى بدأ كل هذا؟ عندما كانت زوجتك حاملاً؟ أصابته دهشة لبعض من الوقت، ثم أجاب: نعم، صحيح. مضيفاً أنه لم يسبق له أن فكّر في ذلك قط.

فبحسب المنظور التخيلي، إن كل ما يحصل لنا قوله أثناء التحليل، ليس له أي قيمة، لأن الأمر يتعلّق فقط بالإحباط أو بعدمه. نقوم بإحباط المريض الذي يصبح عدوانياً ثم ينكص ونستمر على هذه الشاكلة حتى تبرز وتتعرّى الهوامات المركزية. لكن مع

الأسف، ليس هذا هو التنظير الصحيح والقويم في التحليل، إذ يجب أن نكون على علم بما نقول. ولا يكفي أبدًا أن نقحم الدوال على هذه الشاكلة: «أطبطب على كتفك... أنت أنسان طيب... أبوك لم يكن بالمستوى... ستتحسن الأمور...». لا، أبدًا، بل يجب استعمال الدوال بدراية وجعلها تَطِينُ بشكلٍ مخالفٍ، وكذلك على الأقل، معرفة عدم استعمال بعضها.

كي أختتم حديثي، أود الانتقال إلى أسلوب من نوع آخر يختلف عن أسلوب المعتمد. فلقد عاهدت نفسي منذ بضعة أسابيع أن أنتهي بقراءة صفحة جميلة لشاعر عظيم يسمى غيوم أبولينير Guillaume Apollinaire. وهذه الصفحة مأخوذة من ديوان (المضحك التين).

في نهاية أحد الفصول، نرى المضحك وجثته في حالة تفكك في القبر، والتي، ككل الجثث، لا أقول إنها تتلثم على حد تعبير باريس Barrés وإنما كانت تُضحك وتكلم بفصاحة. وهناك أيضًا صاحبة البُحيرة وهي جالسة بجوار القبر. فهي التي أدخلته في القبر واعدة إياه بأنه سيخرج منه بسهولة. أما المضحك فما زال في القبر وجثته تفسد وهو يتكلم بين البرهة والأخرى. وهذا هو حالنا، عندما يأتي في وسط مواكب مختلفة بعض من الحمقى ومن بينهم مسخ أتمنى أن تتعرفوا عليه. فهذا المسخ هو من وضع يده على مفتاح التحليل، مآل البشر، وبالخصوص في علاقة الأب - الطفل بالأم.

«لقد متُّ، متُّ، قال المسخ، فلم أجد إلا قطعًا ساخرة، أكدت لي بأنه مات. إنني لن أصبح أبدًا ولودًا. أما الذين هم كذلك فلهم فضائل. وأعترف بأنني لا أملك أيًا منها. إنني وحيد. أنا جائع، أنا جائع. وها آنذا أكتشف لي فضيلة: أنا جائع. لنبحث عن أكل، فكل من يأكل لا يبقى وحيدًا».

4 يوليو/ تموز 1956

## ثبت المصطلحات

أنجليزي	فرنسي	عربي
Jouissance	Jouissance	متعة
Pleasure	Plaisir	لذة
Small other	Petit autre	آخر أصغر
Great Other	Grand Autre	آخر أكبر
Castration (Complex)	Castration (complexe de)	إخضاع (عقدة)
Projection	Projection	إسقاط
Satisfaction	Satisfaction	إشباع، إرضاء
Triggering psychosis	Déclenchement de la psychose	إطلاق الذهان
Triggering neurosis	Déclenchement de la névrose	إطلاق العصاب
Triggering the crisis	Déclenchement de la crise	إطلاق النوبة
Nerves	Nerfs	أعصاب
Linguistics	Linguistique	ألسنية/ لسانيات
Forclosure	Forclusion	إلغاء
Ego	Moi	أنا
Super ego	Sur Moi	أنا أعلى
Idéal ego	Moi Idéal	أنا مثالي
Denial	Dénégation	إنكار

Mental automatism	Automatisme mental	أوتوماتيكية عقلية
(Edipus (complex)	(Edipe (complexe de)	أوديب (عقدة)
Structure	Structure	بنية
Structure	Structuration	بنية
Interhuman	Interhumaines	بيإنسانية (علاقات)
Intersubjectivity	intersubjectivité	بيذاتية
Psychoanalysis	Psychanalyse	تحليل نفسي
Psychoanalytic	Psychanalytique	تحليلنفسى
Transference	Transfert	نحويل
Morcellement	Morcellement	تشظي، تفكك
Endoscopy	Endoscopie	تنظر باطنى
Homosexual	Homosexuel	جنسئلى
Homosexuality	Homosexualité	جنسئلية
Aphasia	Aphasie	جبة
Motor aphasia	Aphasie motrice	جبة حركية
Sensory aphasia	Aphasie sensorielle	جبة حسية
Speech	Discours	خطاب
Imaginary	Imaginaire	خيالى (ال)
Signifier	Signifiant	دال
Defense	Défense	دفاع
Meaning	Signification	دلالة، مدلولية
Significance	Signifiante	دلالية
Subject	Sujet	ذات
Subjectivity	Subjectivité	ذاتية
Symbolic	Symbolique (Le)	رمزى (ال)
Elementary phenomenon	Phénomène élémentaire	ظاهرة أولية

Neurosis	Névrose	عصاب
Neurosis	Névroses	عصابات، أعصاب
Nerve	Nerf	عصب
Paranoia	Paranoïa	عظام، جنون العظمة
Paranoiac	Paranoïaque	عظامي
Paranoiac (knowledge)	Paranoïaque (connaissance)	عظامية (معرفة)
Psychotherapy	Psychothérapie	علاج نفسي
Psychotherapeutic	Psychothérapeutique	علاج نفسي
Instinct	Instinct	غريزة
Alterity	Altérité	غيرية، آخروية
Phallus	Phallus	فالوس
Phallic	Phallique	فالوسية (مرحلة، امرأة)
Schizophrénia	Schizophrénie	فصام
Schizophrenic	Schizophrène	فصامي
Preoedipal	Préœdipien	قبأوديبي
Pregenital	Prégénitale	قبتناسلية
Prepsychosis	Prépsychose	قبدهان
Prepsychosis	Prépsychotique	قبدهاني
Preconscient	Préconscient	قبشعوري
Preverbal	Préverbal	قبكلامي
Penis	Penis	قضييب
Said	Dit	قول
Repression	Refoulement	كبت
Speech	Parole	كلام
Regression	Régression	نكوص
Unconscious	Inconscient	لا شعور، لاوعي

Language	Langue	لسان
Language	Langage	لغة
Signified	Signifié	مدلول
Miroir stage	Stade de miroir	مرحلة المرأة
Resistance	Résistance	مقاومة
Drive	Pulsion	نزوة
Delusion	Délire	هُذاء، هُذيان
Id	ça	هو (الهو)
Real	Réel (Le)	واقعي
Negation	Négation	نفي
Dissociation	Dissociation	انفصام
Desire	Désir	رغبة
Reality	Réalité	واقع
Imaginant (The)	Imaginaire (L')	خيالي
Organicism	Organicisme	عضوانية (نزعة)
Symptom	Symptôme	عَرَض
Biologism	Biologisme	بيولوجية (نزعة)
Fonction of the father	Fonction paternelle	وظيفة الأب
Name-of-the-Father	Non-du-Père	إسم الأب
Delusion of prsecution	Délire de persicution	هُذيان الإضطهاد
Ego-ideal	Moi-idéal	مثال الأنا
Exclusion	Exclusion	إقصاء، عزل
Frustration	Frustration	إحباط
Hallucination	Hallucination	هلوسة، هلاس
Heterosexual	Hétérosexuel	متغاير الجنس
Identification	Identification	تماهي
Identity	Identité	هوية

Métaphore	Métaphore	إستعارة
Phantasy	Fantasme	هوام
Paternal metaphor	Métaphore paternelle	استعارة الأب
Alienation	Aliénation	إستلاب
Hysteria	Hystérie	هستيريا
Hysteric	Hystérique	هستيرى
Hysterisid	Hystérisé	مهتر
Object relation	Relation d'objet	علاقة الموضوع
Order	Ordre	نظام
Narcissism	Narcissisme	نرجسية
Obsessional neurosis	Névrose obsessionnelle	عصاب قهري، وسواسي
Mecanism	Mécanisme	إوالية
Interpretation	Interprétation	تأويل
Repressed	Refoulé	مكبوت
Breakthrough of thé repressed	Retour du refoulé	عودة المكبوت
Anxiety	Angoisse	قلق

## الفهرس

5	تقديم
9	مدخل لمسألة الذهانات
10	I - مدخل لمسألة الذهانات
25	II - معنى الهذيان
39	III - الآخر (الأكبر) والذهان
56	IV - إني آتية من عند بائع لحم الخنزير
71	مضمون الظاهرة الذهانية وبنيتها
72	V - بخصوص إله لا يخادع وآخر يخادع
86	VI - الظاهرة الذهانية وآليتها
104	VII - التفتت الخيالي
119	VIII - الجملة الرمزية
136	IX - بخصوص اللامعنى وبخصوص بنية الإله
151	X - بخصوص الدال في الواقعي وبخصوص معجزة العويل
166	XI - بخصوص رفض دال أولي
183	بخصوص الدال والمدلول
184	XII - السؤال الهستيري
198	XIII - السؤال الهستيري (II) «ما هية امرأة؟»



209	XIV - الدال في حد ذاته لا يدل على شيء.....
223	XV - بخصوص دوال أولية ونقصان واحد منها .....
235	XVI - أمين يسر مسلوب العقل .....
244	XVII - الاستعارة والمجاز المرسل (I): .....
254	XVIII - الإستعارة والمجاز المرسل (II): .....
264	محاضرة فرويد في عصره .....
279	XX - النداء والتلميح.....
290	XXI - نقطة الحشوة.....
305	XXII - أنت هو الذي سيتبعني.....
320	XXIII - الطريق الرئيسي ودال «الأب» .....
331	XXIV - «أنت» .....
347	XXV - الفالوس والشهاب.....
362	ثبت المصطلحات .....

# جاك لاكان

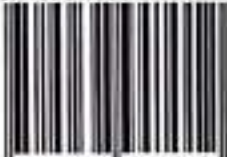
## الذهانات

ما من شك بأن جاك لاكان يعتبر من أشهر المحللين النفسانيين بعد فرويد. وأنه، بعد فرويد، أكثر المحللين عطاءً في مجال التحليل وأفيدهم. لقد ترك خلفه عطاءً قيماً همّه الأساسي استرجاع التحليل النفسي لمضمونه الحق ومساره الأصوب كما سنهما فرويد وحادة عنهما الخلف بالتجويف والتحريف.

كان لاكان في بداية حياته المهنية طبيباً نفسياً. ولقد اهتم آنذاك كثيراً بالمرضى الذهانيين كما تدل على ذلك كتاباته الأولى. إلا أن إندراجه في التحليل النفسي في أواخر الأربعينات من القرن الماضي، فتح أمامه باباً واسعاً بشأن مسألة الذهانات التي خصص لها، انطلاقاً من هذا المنظور، مضمون سيميناره على مدى سنة بكاملها تمتد من نوفمبر/ تشرين الثاني 1955 إلى يوليو/ تموز 1956.

من بين أهداف لاكان في هذا الكتاب هو تبيان المآزق والمزالق التي نكتنف مقاربة الطب-النفسي للذهان وكذلك التنبيه إلى الفهم الخاطيء بصدد التحليل النفسي والذي يصبو إلى جعل هذا الأخير مجرد وسيلة وأداة يمكن إضافتها للطب النفسي حتى يتقدم في فهمه للمزعوم للجنون. لذا نجد لاكان في هذا الكتاب لا يفتأ ينبه إلى سلبيات الفهم القبلي والملتسع، بل ومخاطره في هذا المجال. فهذا الفهم المسبق الذي يزعمه متخصصو الأمراض العقلية بخصوص الذهان ما هو، في الحقيقة، إلا مجرد سراب كما يقول. فلا الطب النفسي بأكمله ولا حتى التحليل النفسي بعد تطويعه لخدمة القيم المجتمعية على حساب تحرر الذات، سيفلحان في تقصي الظواهر الذهانية إذا ما بقيا على تعنتهما في القبوع بمقام الفاهم والعارف المتعالي أمام هذه الظواهر.

ISBN 978-9938-94-101-2



9 789938 941012

للطباعة والنشر والتوزيع

لونس - بيروت - القاهرة