تهميش الذات
في الخطاب العلمي المعاصر

أنيسة الأمين مرعي

كثيرًا ما يتناهى إلى أسماعنا مفردات مثل توتر، اكتئاب، سترس .....إلخ، وكأنها أمور ترافقنا ببساطة، في يومياتنا. تفرد البرامج التلفزيونية حيّزًا ما زال يتسع للقضايا النفسية والجنسية، يتابعها الناس باهتمام. ويشكّل حضور النفساني (الطبيب العقلي، المعالج النفسي) في هذه البرامج لازمة ضرورية لتقديم المشورة والرأي الصائب! تنتشر العيادات النفسية باطراد في العواصم والمدن الكبرى. والمهدئات والعقاقير، التي تكاد تشكّل السوق الأكبر لمبيعات الأدوية، يتمّ وصفها من قبل أصغر مواطن، مرورًا بطبيب الصحة العامة، وصولًا إلى الطبيب العقلي المختص. أما أخبار المخدرات والإدمان والانحراف، بكل وجوهه، فهي من الخطورة بحيث تشكّل تراجيديا في عدد كبير من البيوت.

تحوّل الناس إلى مشاهدين وشهود على الموت والعنف والتدمير والذل الذي يُعرض على شاشات التلفزة وعلى صفحات الجرائد. العين التي ترى، تسجل وتختزن الكثير. إنها ليست عينًا من زجاج. إنها الذات التي تنفعل وتتألم وتبقى عاجزة عن الفعل، مما يسبب انزعاجًا وقلقًا كثيرًا ما يفلتان من حاملهما مما يؤدي به في بعض الأحيان إلى الإعاقة عن متابعة روتينه اليومي في العمل والبيت والعلاقات، فيذهب باحثًا عن مساعدة تخفّف من وطأة معاناته.

يتمّ الترويج اليوم لمقاربة الذات البشرية كونها عبارة عن شبكة من الأعصاب والهرمون والجينات، ويغدو التعاطي مع المتألم وكأنه عبارة عن عارض، بتهميش كلي للذات المتكلمة.

سوف نحاول في هذه الورقة تقديم رؤية نقدية لمقاربة الألم النفسي، اليوم، وكيف يتمّ التعامل العلمي معه من قبل التنظير السائد في مجال الطب النفسي، بإلغاء الذات المتكلمة الحاملة للمعاناة، وبتهميش التحليل النفسي للذات البشرية.

ينطوي عنوان هذه المقاربة على مفردتين أساسيتين هما الذات والخطاب العلمي. المقصود هنا بالخطاب العلمي ليس العلم بكل ما يأتي به من كشوفات، إنما الخطاب المرافق (العلموية) الذي يدعي أن الجواب على كل ما نعانيه موجود في العلم، تمامًا كما كان الدين، فيما سبق، يقدم الأجوبة المبرمة عن تساؤلات البشر، مهما كانت ضبابية وملتبسة.

أما مفردة الذات والتي سوف نتعامل معها، اصطلاحًا، باعتبارها المرادف للمفردة الأجنبية sujet/ subject، فسوف نرى أن مسألة ترجمتها إلى اللغة العربية ليست بالأمر البديهي.

حسب معجم مصطلحات التحليل النفسي[1] مفردة «sujet» هي مفردة شائعة في علم النفس والفلسفة والمنطق. منذ ديكارت وكانط وهوسرل، يعرف الـ sujet بالإنسان نفسه كونه في أساس أفكاره وأفعاله، هو جوهر الذاتية الإنسانية subjectivité في كونيتها وخصوصيتها. بهذا المعنى، الإنسان هو موضوع المعرفة والحق والوعي. في التحليل النفسي، استعمل فرويد المفردة ولكن جاك لاكان وفي سنوات 1950 و1965 واعتمادًا على التصوّر المنطقي والفلسفي وضع الـ sujet في إطار نظريته للدال signifiant محولًا موضوع الوعي إلى موضوع «اللاوعي والعلم والرغبة» هو الفاعل وهو الموضوع وهو الذات المنقسمة.

في المنهل (قاموس فرنسي ـ عربي) نجد :

Sujet : سبب، علة، باعث، موضوع، مادة، فكرة، محتوى، إلخ.

قواعد اللغة : فاعل الفعل، مسند إليه.

في الفلسفة : ذات.

أما إذا كان صفة، فهو خاضع لِـ. . ، معرّض لِـ. . ، ومنه sujétion خضوع، تبعية، عبودية.

نرى هنا أن مسألة الترجمة هي من أعقد المسائل، خاصة في حيّز المعالجة المفاهيمية والنظرية.

هل يوجد ما يوازي أو يقترب من مفهوم الـ sujet في اللغة العربية، مع ـ طبعًا ـ، كل الحقل اللغوي المتعلق بالذاتية؟

(1) Elisabeth Roudinesco et Michel Plon. **Dictionnaire de la Psychanalyse**. Fayard 2000. p. 1094.

الذات في الفكر العربي

يقارب المحلل النفسي فتحي بنسلامة[1] هذا الموضوع في مداخلته في مؤتمر «التحليل النفسي في العالم العربي والإسلامي» (بيروت 2005)، بالتنقيب اللغوي في أمهات الكتب الفكرية العربية، مقدّمًا معطيات من داخل المنظومة الفكرية العربية:

في اللغة العربية، كلمات «فرد» و«تفرّد» هي ذات غنى واسع. وتلفت نظره المفاهيم التالية: الشخص والفرد والعبد، خاصة العبد. فالشخص والفرد هي مفاهيم نجدها في القضاء والأتيك والتصوّف والأدب، تدور حولها ويتناولها كثير من الأعمال المثقلة بالمعنى، بعضها يدهش في بعده عن المتوقّع.

فيما يتعلق ب الـ sujet يجد بنسلامة نفسه أمام حقلين مفاهيميين: حقل فلسفي والمعادل هنا هو «موضوع»، وآخر إلهي حيث رديفه «عبد».

أ ـ عند الفلاسفة الذين قاربوا الموضوع، ابن رشد وابن سينا:

الموضوع = جوهر، ماهية، مادة، أساس. وفي تصوّر ثان لابن سينا تأخذ العبارة معنى ما هو تحت، مما يوصله إلى نظرية «الحلول». مفردة تعني، في الوقت نفسه الوصول والتجسّد. الموضوع هو ما يأتي: «الموضوع هو الذي يصل بكليته، متماسكًا وممسكًا بما يأتي منه (ابن سينا: رسالة في الحدود). هنا نحن أقرب ما يكون إلى فكرة «الوجود» التي هي ذات قيمة عظيمة في التفكير الفلسفي الإسلامي.

ب ـ الـ sujet الإلهي «العبد»: هنا يشير الكاتب إلى أن الإيديولوجية الإسلاموية المعاصرة تقلص معنى عبد إلى معنى خادم أو خاضع. إن جذر كلمة «عبد» في اللغة العربية، لا تشير فقط إلى الذي يخضع، إنما تعني أولًا العاشق لدرجة العبادة. العبادة هي التي تقود الفرد إلى تأليه موضوع عشقه وخدمة ذلك العشق. هناك مسار آخر لرصد جذر «عبد» يعيد المعنى إلى بذل الجهد والعمل وآخر دال على النفي والرفض، وغيره يقود إلى الندم والأسف. «تعبّد» تعني خضع وتعني أيضًا احترم أو تشرّف. التعبيد، بمعنى شقّ الطريق أو رصفها يختلف، إذ يحمل معنى أن يكون الشخص عاصيًا ومقاومًا. في كل هذا الغنى الدلالي لـ «عبد» يتبدى لنا تواجد الأضداد: أن يكون في خدمة قضية وبالوقت نفسه أن يثور. القبول بمهمة ورفضها، تأكيد ونفي. هنا نقترب من معنى sujet في اللغة الفرنسية. معنى يضمر البعد المزدوج للسلبية وللفعل. الذات في

(1) Fathi Benslama. La question du sujet en Islam. in. **La psychanalyse dans le monde Arabe et Islamique**. Presses de l'USJ. Beyrouth 2005 pp63-76

العربية هي موطن التناقض، على ما قادنا إليه الباحث، في ربطه المنهجي بين الذات والدال اللغوي.

وإذ يتابع بنسلامة الدال اللغوي، يجد عند الفيلسوف الجرجاني (القرن الخامس عشر) تعريفًا جميلًا، كما يقول، لـ «عبد» و «عبودية». يعرف الجرجاني الذات: sujet بما تفعله «إنه فعل ما هو مطلوب لعشق آخر غير نفسه... ربه». إنها العلاقة مع الآخر الكبير[1] الذي يقطع علاقة الحب مع الذات. في هذا السّياق، يقدّم هذا الفيلسوف مقاربة للذاتية ترتكز على عقد رمزي هذه تعابيره:

«الوفاء بالوعود، حفظ الحدود، الرضا بالموجود، والصبر على المفقود». ويفنّد بنسلامة كل واحد من هذه الحدود وصولًا إلى وضع مقام للذات: يعين الجرجاني مقام الذات بين وجهين بلاغيين في الأدب العربي «الوجد» و«الفقد». كأننا هنا أمام تصوّر عال ودقيق لمقام الذات والذاتية في اللغة العربية والحضارة الإسلامية. نقول الحضارة الإسلامية، ليس بمعنى التيولوجيا الإسلامية، إنما حيث الإسلام حضارة مع ال التعريف، تتجاوز الإسلام كدين، حتى ولو كان هذا الأخير من أهم مرتكزاتها.

مثلما تبيّن لنا من التنقيب اللغوي في النسق الرمزي للثقافة العربية والذي قوامه التعبيري اللغة، نجد أن الذات العربية، موقع التناقض، والمنبنية داخل النسق الرمزي، هي أمر مختلف عن مفاهيم الفرد والشخص. من هنا هي موطن التجاذبات والصراعات والاستلاب والحرية، وكل ما يجعلها موضوعًا للفلسفة والتحليل النفسي.

يطرح بنسلامة بعد ذلك السؤال التالي: هل يوجد في عالم الخطاب، في اللغة العربية، ما يقترب أو ما يشقّ طريقًا نحو ما نسميه في التحليل النفسي «موضوع اللاوعي»؟

في التحليل النفسي، نجد علامة اللاوعي بين جسم الهوامات[2] واللغة[3] والآخرية[4]. يقترب من هذا التوصيف ما قدمه الصوفي ابن عربي، إنما في الحقل

(1) الآخر الكبير هو مطرح القول حسب جاك لاكان، بمعنى أن ما Le grand Autre نستبطنه في داخلنا هو الكلام الذي مررته أمهاتنا لنا، وهو بهذا المعنى حامل الثقافة والنسق الرمزي الذي نسبح فيه من ممنوعات ومسموحات، وصولًا إلى الكلام الإلهي. وهو يختلف عن الغير، الشبيه الذي هو مطرح الحب والمنافسة autre.

(2) الحياة المتخيلة للذات وطريقة الذات في تمثل تاريخها أو تاريخ جذورها :Fantasme.

(3) سمة الكائن الإنساني كونه متكلمًا واستعماله للغة هو الذي يدلّ على موقعه :Langage من النظام الرمزي.

(4) الكائن المتكلم هو في علاقة بنيوية مع الآخر الكبير ومع الغير: Altérité.

الإلهي، حيث وجد أن حجر الزاوية في الذات هو رغبة الآخر الكبير[1]، التي تفلت من الإدراك. تعاطى ابن عربي، بشكل منهجي ومتسع وعميق مع مسألة الكلمة ومسألة الآخرية، وذلك في طرح يتجاوز الفروق بين الأديان الموحدة والمتعددة والملحدة. إن الجانب الصوفي الذي يدرج فيه ابن عربي هو وجه تقليصي. فهو قارب المسائل الإلهية والفلسفية واللغوية والشعرية والأسطورية، مما جعل بنسلامة يطلق على أعماله تسمية الميتاتيولوجيا métathéologie. وجد أن الطفل فينا وعلاقته بالمرآة miroir وبالآخر الكبير Grand Autre وبالغير autre موجودة في هذه الأعمال. بمعنى أن ما يقاربه التحليل النفسي في الذات قاربه ابن عربي من موقع آخر. وهذا يدل على أننا، كعرب، لسنا غرباء عن مقاربة التحليل النفسي للذات المنقسمة والمشغولة بالطفل الذي فينا وتاريخه وعلاقاته الأسرية، مما يتيح الكلام عن موقعية فرويدية (الوعي واللاوعي) وموقعية لاكانية (الواقعي والمتخيل والرمزي)[2].

ربما مداخلة بنسلامة سنة 2005 في بيروت تشكل ردًّا على سؤال طرحه أدونيس في مؤتمر عقد قبل سنة أيضًا في قصر الأونيسكو، عنوانه «النفس عند العرب وموقعها في التحليل النفسي»[3]: «حيث كان سؤال أدونيس: كيف يحلل علّم النفس فردًا لا ذاتية له؟ أو «ذاتًا» لا ينظر إليها ولا تعيش إلا بوصفها «موضوعًا»؟

طرح أدونيس هذا السؤال في نهاية مداخلته التي قدّم فيها صورة للمسلم الاتباعي في الثقافة: الفرد العربي المسلم يولد وينشأ في ثقافة تقوم على ركنين: الدين واللغة..... والحقيقة، حقيقة الإنسان والعالم إنما هي في النص، وليس في الشيء أو المادة... ليس الإنسان هو الذي يمتلك النص الديني، بل إن هذا النص، على العكس، هو الذي يمتلك الإنسان والعالم معًا. الاتباعية هي السمة، أو الخاصية الأساسية للعلاقة بين المؤمن والنص، الوحي... وهي تبعًا لذلك، جوهر الثقافة الإسلامية في تأويلها السلفي السائد.... يمكن من هذا المنظور أن تعطى الاتباعية اسمًا آخر هو «اللاذاتية...» ويعني بذلك أن ذاتية المسلم الاتباعي أو المتبع لا تحدّد بعالمه الداخلي، في استقلال عن النص، إنما تحدّد بما هو خارجه، أي بالنص، بالشريعة، بإجماع الأمة. فذاته، موضوع تكوّنه التعاليم الدينية، أو لنقل الخارج

(1) Le desir du grand Autre: اكتشفت أن رغباتي لم تكن سوى رغبات والدي مما أوقعني في العصاب في نهاية تحليلي.

(2) Topique: نظرية الأمكنة في الفلسفة وهي مفردة مشتقة من اليونانية.

(3) أدونيس: **أهناك ذاتية في الثقافة الإسلامية السلفية؟** أعمال المؤتمر الأول للمحللين النفسيين العرب .دار الفارابي2005، ص ص25، 35.

الشرعي هو الذي يكون الداخل الذاتي للمسلم. فالإنسان المسلم هو إنسان الشرع، إنسان الخارج. واستشهد أدونيس بمقولة رائعة للفارابي:

«كل موجود في آلة، فذاته لغيره، وكل موجود في ذاته، فذاته له».

الذات، وفقًا للاتباعية الشرعية، إنما هي «موضوع»، أو كينونة شرعية خارجية. ونعرف تاريخيًّا أن المتصوفين حاولوا أن يخترقوا هذا الخارج، فعارضوا الشريعة بمفهوم الحقيقة التي هي من عالم الداخل، عالم الحدس والرؤيا والشطحات، مؤكدين درءًا للشبهات، عدم التعارض بين الحقيقة والشريعة، مما أدى إلى اضطهادهم وقتل بعضهم. وبنسلامة يرجع إلى ابن عربي!

كون أدونيس رأى أن الداخل الإنساني هو ملك النص، والذات هي نفسها موضوع الخطاب الديني/النص، كما يتبناه المسلم الاتباعي، عقّب عليه، في المؤتمر نفسه، المحلل النفسي اللبناني المقيم في فرنسا إيلي ضومط[1]، لافتًا إلى عقبة إضافية تعترض انتشار التحليل النفسي في الأقطار العربية قوامها ما يحصل مؤخرًا في هذا الحقل في الغرب، من غرق في علموية تهمّش الذاتي. وقد أصبح التحليل النفسي، بحكم السيطرة الإيديولوجية الجديدة، المرتهنة لسلطة الاستهلاك مهددًا في أسسه الأساسية، فما عرفناه من مفاهيم كالذات والنقصان والتحويل واللاوعي، إلخ...أصبحت بنظر العلم الحديث باهتة، لا تؤخذ بعين الاعتبار، ما لم تسكب في قوالب علمية أو علماوية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن التيار الفلسفي التقليدي طالما تحرّك ضمن حدود أخلاقية، تأخذ بعين الاعتبار الإنسان وسعادته وحكمته وخلاصه، كذلك فعلت الأديان فيما بعد، وكلاهما مغاير للتيار العلمي الحديث الذي يختزل الإنسان في عضو واحد هو الدماغ، ولا يتقيد بالمعايير الخلقية، مما يجعل الذات مستثناة من الخطاب العلمي...والذات منقسمة بين المعرفة العلمية والحقيقة التي يجهلها العلم....انكب التحليل النفسي على هذه الحقيقة المهجورة كي يبرزها كعامل وجودي مادي، اعتمادًا على اللسان/ اللغة. هذه الحقيقة حددها فرويد في موقع اللاواعي، على أساس أن اللاوعي يحمل في طياته معرفة تختلف عن المعرفة البيولوجية. كما أن هذه المعرفة المكبوتة تختلف عما هو متوارث من المعرفة الإلهية التي وردت في الكتب السماوية..... ويجب أن نحذّر من خطر ربط التحليل بالدين لأنه في مثل هذه الحالة يتحول التحليل إلى اجتهادات لا

(1) Elie Doumit: Le pas de la psychanalyse entre les sciences de l'âme et les neurosciences. In **premier congrès**, op. cit . p p95 -106.

حصر لها. وإذا أحببنا إظهار الفصل بين المعرفة الدينية ومعرفة المحلل فكلاهما يخضعان للآخر الكبير(موضع القول). في الدين، الآخر الكبير يحتوي على المعرفة الإلهية والحقيقة المطلقة، فهو مفترض عارف، أما التحليل فإنه يسعى دائمًا إلى إظهار عدم الاكتمال المعرفي للآخر الكبير(سواء كان أمًّا أو أبًا أو أي ركن...) وإن زعزع هذا العمل قواعد الذات المعرفية. إلّا أنه انطلاقًا من هذه الفجوة تبزغ الرغبة الحقيقية في طلب معرفة أخرى، تتميز تمامًا عن خط الحكماء.

«كونوا سعداء، كونوا شبابًا».. يقول إدغار موران في كتابه «ذهنية العصر».

يبشر الخطاب العام اليوم بالعلم كونه دينًا جديدًا[1]، يؤكد للفرد أن التطور في البحث العلمي يضمن له مستقبلًا خاليًا من أي ألم، ويجتث المرض من أساسه بفعل الوقاية. تدخل الوقاية في رؤية مثالية تبغي السيطرة على المجازفة والخطر، خطر يجب أن يصير صفرًا. فكرة «الخطر صفر» أو «صفر مرض» أو «صفر عارض». هذه الفكرة تسقط الجانب المظلم من الحياة، حيث شبح الموت. في هذا السياق فإن نفي الانحطاط والمرض والتسمم و«الختيرة»، لصالح النقاوة والنزاهة والنظافة و«الشباب»، بأي ثمن، يولد خطابًا، يولد بدوره، منتجات وقائية.

إن إفرازاتنا وعنفنا ونزواتنا وأحقادنا وقلقنا تدخل في الجزء الملعون، ونظن أنها يجب ألا تزعجنا! لكن، ماذا تصير أبداننا إذا لم تعرف الميكروبات! إلى ماذا تؤول نفسياتنا إذا لم تنتج حصتها من الصدّ والإعراض والقلق! ألسنا هنا نستبدل الممنوعات الأخلاقية السابقة بممنوعات وتحوطات تجعلنا أسرى الخوف من كل ما نلمس؟ ألا يجدر أن نقوم بمديح للعارض النفسي، مع كل إزعاجه، لأنه يضعنا أمام مسؤولياتنا إزاء أنفسنا؟ فاضطلاع الذات بما يمسها هو، بحد ذاته، ثورة.

الألم/ العارض

يتبدى الألم النفسي اليوم على شكل /dépression اكتئاب/ خور (خارت القوى)،حيث تختلط أوجاع الجسد والنفس مع مشاعر الحزن مع إحساس باللامبالاة. الخور هو مرض النرجسية الذاتية، هو الإحساس بانعدام القيمة. كأن الفرد الباحث عن تميَزه واختلافه ورفضه التماهي مع صور ماضوية يقع في لجة البحث عن المعنى الذي يبحث عنه في الخارج دون جدوى. في الغرب، كلما

(1) Isabelle Floc'h et Arlette Pellé: **L'inconscient est - il politiquement incorrect**? éd. Érés 2008 p. 29.

تساوى الناس أمام القانون كلما ازداد البحث عن الاختلاف والخصوصية. في المجتمعات العربية الإسلامية حيث يسود منطق الجماعة، من ينسحب ليؤكد فرديته، فهو أيضًا يبحث عن الاختلاف. استبدلت المجتمعات المعاصرة الذاتية subjectivité بالفردانيةindividualité. يعالج كل patient كونه كيانًا غفلًا ينتمي إلى جماعة كلية عضوية، كأنه نسخة عن غيره ويعطى السلة نفسها من الأدوية مهما كان العارض الذي يشكو منه. ولكنه لا يكنَ ولا يهدأ فيذهب باحثًا عن مخرج لألمه، من جهة الطب. ومن جهة ثانية يذهب باحثًا عن علاج يظن أنه مناسب للتعرف على هويته. يضيع في متاهة العلاجات البديلة الموازية. بمقابل العلموية scientisme التي تطرح نفسها كدين، ومقابل العلوم المعرفية sciences cognitives التي تعلي من شأن الإنسان ـ الآلة l'homme - machine على حساب الإنسان الراغب l'homme désirant، نرى أننا أمام ازدهار أنواع عديدة من الممارسات. منها ما هو قبل الفرويدية. منها ما هو آت من تصور خفي للجسد وللروح: magnétisme, sophrologie, naturopathie, iridologie, auriculothérapie, énergétique transpersonnelle, suggestologie, médiumnisme, etc. وبعكس ما نظن، تغوي هذه الممارسات الطبقات المتوسطة ـ الموظفين والمهن الحرة والكادرات العليا ـ أكثر من البيئات الشعبية التي ما تزال متعلقة بالطب العلمي[1].

يبدو أن La neurobiologie يميل إلى اعتبار الاضطرابات النفسية عائدة إلى تشوّه في وظيفة الخلايا العصبية. وطالما أن الدواء المناسب موجود فلماذا القلق؟ ولا داعي للدخول في أية رهانات، المهم هو تطبيق استراتيجية التطبيع وتحويل الناس جميعًا إلى معطى بيولوجي. من هنا فلن نتعجب إذا كان البؤس الذي يُراد اقتلاعه يعود بطريقة صاعقة، إنما في حيز آخر، هو حقل العلاقات الاجتماعية والوجدانية: العودة إلى اللاعقلاني، وعبادة الاختلافات الصغيرة وتقييم الفراغ والحماقة، إلخ. إن عنف الهدوء هو أكثر رعبًا من اجتراح العواصف.

La dépression (الخور) اليوم هو الشكل المخفف من la mélancolie القديمة، كما كانت الهستيريا في نهاية القرن التاسع عشر. طبعًا لم تختف الهستيريا ولكنها تُعاش اليوم أكثر على شكل dépression، وهذا التغيّر بالباراديغم ليس بريئًا.

من المعلوم أن اختراع فرويد لهيئة جديدة للنفس يفترض وجود ذات قادرة على استدخال الممنوعات. هذه الذات sujet، الغارقة في اللاوعي وممزقة بفعل وعي آثم، تنساق إلى نزواتها بفعل تراخي العلاقة بالله في المجتمعات المعاصرة، فتجد

(1) Élisabeth Roudinesco: **Pourquoi la psychanalyse**. Fayard 1999. p 15.

نفسها في معركة ضد نفسها. من هنا يخرج التصور الفرويدي للعصاب névrose، الذي تعيشه الذات في الصراع، القلق، الإثم والاضطرابات الجنسية. هذه الفكرة للذاتية subjectivité هي التي يتمّ العمل على إلغائها واستبدالها بفكرة الشخصية الخورية personnalité dépressive. الخور أو الانهيار النفسي dépression هو ليس عصابًا névrose ولا ذهانًا psychose، إنما ماهية رخوة ترد إلى «حالة» ترى عبر مفردات مثل «التعب» «العجز» أو «وهن في الشخصية». يبيّن النجاح المتزايد لهذا التوصيف أن المجتمعات في نهاية القرن العشرين توقفت عن اعتبار الصراع نواة معيارية للتكون الذاتي. بمعنى آخر، بدلًا من التصور الفرويدي لذات لاواعية من جهة وواعية لحريتها من جهة ثانية، ذات مسكونة بالجنس والموت والممنوع، تمّ استبدال ذلك، بتصور نفساني، قوامه فرد مكتئب يهرب من لاوعيه ومهموم بأن يكشط من ذاته أي صراع. (هنا الكثير من الدراسات والمنشورات حول هذه المسألة. انظر الفيلسوف الكندي شارل تايلور وتحليله لهذه الظاهرة)[1].

وفي غياب الرؤى الثورية، عندما ينهك إنسان المجتمعات المعاصرة من تبعيته لهذا العالم، يصبح خوريًّا، يذهب إلى الإدمان أو التدين، إلى التنظيم الصحي Hygiénisme أو عبادة الجسد المثالي، في بحث دؤوب عن سعادة مستحيلة. ولا يعزّيه تمتّعه بالمساواة في الحقوق وبتحسن شروط العيش. لهذا السبب، يلاحظ «Alain Ehrenberg»[2] أن المدمن اليوم هو الوجه الرمزي المستعمل لتعريف أوجه ما هو ضد ـ ذات anti-sujet المجنون هو الذي كان يشغل سابقًا هذا المطرح. إذا كان الخور هو تاريخ ذات لا تجد نفسها، فالإدمان هو الحنين لذات مفقود. وقد طرح خبير الإدمان، Lowenstein فرضية الصلة البنيوية بين الرياضة القاسية والخور والإدمان على المخدر متسائلًا : «لماذا يصعب على الرياضيين إيقاف الرياضة ؟ لأن الرياضة تقوم بوظيفة ضمادة ضد الكآبة وضد القلق. على الرياضي أن يقوم بأشياء كثيرة : التدريب، نظام الأكل والفيتامين. عندما يوقف هذه الأمور، يجد نفسه في مواجهة ما هو أقسى : العودة إلى التفكير[3].

اليوم، تخلّى الطب العقلي psychiatrie عن النموذج التصنيفي nosographie للأمراض لصالح تصنيف السلوكيات. نتج عن هذا تقلّص العلاج النفسي إلى تقنية

(1) Charles Taylor: **Les sources du moi, la formation de l'identité moderne**. Paris Seuil 1998.

(2) Alain Ehrenberg: **La fatigue d'être soi**. Odile Jacob. 1998 cité par Roudinesco op cit p. 21.

(3) **Libération** 12 octobre 1998 p. 9.

محو الأعراض مع طوفان الأدوية الشافية psychopharmacologie يتم اللجوء إلى وصف الدواء في الحالات الصعبة، عندما تسيطر الأعراض على العيش: الكآبة، الهيجان، الحزن القاسي. من الطبيعي معالجة الأثر الظاهر، وهذا الأمر هو ثورة بحدّ ذاته، ولكن العمل على محو العارض وتجنب البحث عن السبب يدفع الإنسان إلى وضعية لاصراعية هي أكثر كآبة وسوداوية. مكان الأهواء نجد الهدوء. تستبدل الرغبة بتجنبها. يحلّ العدم مطرح الذات، ويستبدل التاريخ بنهاية التاريخ. ما من وقت لعلاج الذات المتألمة، فالوقت في المجتمعات المعاصرة يُقاس بمردوده الملموس.

الإنسان السلوكي

حوّلت العولمة الاقتصادية البشر إلى أغراض /أشياء/ objets/، لا أحد يريد أن يسمع شيئًا عن الإثم أو الحميمية أو الوعي أو الرغبة أو اللاوعي. كلما تمّ الانغلاق في منطق نرجسي، كلما تمّ الهروب من فكرة الذاتية وتعاطيها اليومي مع شؤونها. في هذا السياق، افترض باحث أميركي[1] أن السبب الوحيد للانتحار يكمن في إنتاج غير معتدل لمادة sérotonine، نافيًا كون الانتحار قرارًا ذاتيًا أو تصرفًا متهورًا في سياق تاريخي ما. وهكذا، باسم المنطق الكيميوبيولوجي، تُمحى السمة التراجيدية عن فعل مميّز في عمقه وعنفه الإنسانيين: من كليوباترا إلى سقراط ومشيما وإيما بوفاري وغيرهم. في الوقت نفسه تُمحى، بفضل جزيئة صغيرة، كل الأعمال السوسيولوجية والتاريخية والفلسفية والأدبية والتحليلية لأسماء من دوركهايم إلى موريس بنغي، الذين أعطوا معنى أخلاقيًا وليس كيميائيًا لتراجيديا الموت الإرادي. وعن طريق تبني مبادئ مشابهة، يدّعي بعض علماء الجينات شرح مصدر معظم التصرفات. فمنذ سنة 1990، برزت مسألة ما يُسمّى الآليات «الجينية» للمثلية الجنسية والعنف الاجتماعي والإدمان على الكحول وحتى الشكيزوفرانيا، أعمال كثيرة ينشر الخبر عنها في كبريات الصحف اليومية والمقروءة. كل هذه الأبحاث هي نتيجة الفقد الكارثي الذي يعيشه المجتمع الغربي في السنوات الأخيرة، فقد الأمل بوجود حلول اجتماعية للمسائل الاجتماعية.

العودة الممنهجة إلى السببية الخارجية للألم ـ الجينات، الشبكة العصبية والهرمون ـ ترافق مع حضور فكرة النظام السلوكي système comportemental ومعه لم يبق سوى نموذجين للشرح: من جهة العضوانية organicité الحاملة لكونية تبسيطية، والاختلاف عن الغير الحامل لثقافوية أمبيريقية. ينتج عن ذلك انشطار تقليصي بين عالم العقل وعالم الذهنيات، بين أوجاع البدن وأوجاع الروح، بين الكوني والخاص. أي إن سبب ألم البشر

(1) John Mann, cité par Roudinesco, op cit 50.

يعود إلى مصدرين خارجيين عن إرادته، إما العضوية وإما المجتمع/الثقافة. لقياس فعل هذا التحول العالمي، يكفي دراسة تطور مصنف الأمراض النفسية:

Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM1)

بنسخته الأولى المنجزة من قبل الجمعية الأميركية للطب العقلي (APA) سنة 1952. في هذه النسخة أخذ المصنف بما قدّمه التحليل النفسي، ودافع عن فكرة أن الاضطرابات النفسية والعقلية تعود في الجوهر إلى التاريخ اللاواعي للذات، موقعها في الأسرة وعلاقتها مع المحيط الاجتماعي. في هذه النسخة لا تغيب السببية العضوية ويترافق العلاج بالأدوية مع العلاج بالكلام أو بطرق دينامية أخرى.

مع تطور المقاربة الليبرالية للعلاج والتي تخضع الكلينيك لمعيار المردودية، اعتبرت الأطروحات المنبثقة عن الفرويدية غير مجدية على المستوى العلاجي: لكون المسار التحليلي طويلًا ومكلفًا، أضف أن نتائجه لا يستطاع قياسها. وهذه نقطة هامة تتعلق بمكانة الشفاء في التحليل النفسي. في مجال النفس لا نتكلم عن الشفاء بالمعنى الذي نلاحظه في الأمراض الجسمية والجينية والعضوية. يرتكز الطب العلمي على نموذج العلامة ـ التشخيص ـ العلاج. مثلًا ارتفاع الحرارة (علامة) تشخيص المرض (تيفوئيد) إعطاء الدواء (الأنتيبيوتيك)، «يشفى» المريض من الآلية البيولوجية للمرض. أي إننا أمام فصل بين الجسد والنفس. أما أعراض النفس فلا ترد إلى مرض واحد وهي فعليًّا ليست أمراضًا، إنما حالة، وشفاء هذه الأعراض هو تحوّل وجودي للذات.

مع متابعة المراجعة التي تمت لمصنف تشخيص الأمراض DSM الذي تجريه APA منذ سنة 1952 نجد أنه ابتدأ ينسخ نموذج علامة ـ تشخيص ـ علاج، وانتهى بأن يحذف من تصنيفاته الذاتية نفسها. تمت أربع مراجعات : 1968 (DSM 11)، (DSM 1980 (111، 1987 (DSM111-R)، 1994 .(DSM 1V) نتائج عملية التطهير التدريجية هذه كانت كارثية في منحاها الهادف إلى تقليص اضطراب النفس إلى ما يعادل عطل في محرك. وفي موازاة هذا المسار تمّ حذف اللغة التي صاغها كل من الطب العقلي الدينامي والتحليل النفسي. استبدلت مفاهيم الذهان والعصاب والانحراف بفكرة رخوة اسمها «اضطراب»(disorder = désordre) ولتجنب أية معركة حول هذا الموضوع انتهى هذا التصنيف بشطب مفردة مرض حتى لا تتمّ ملاحقة المعالجين إذا لم يحصل الشفاء. وهكذا فإن الميل السائد اليوم يقوم على تقليص التعضية النفسية إلى مفردة تصرفات بعد إزاحة مفاهيم اللاوعي والجنسانية والتحويل. إذا كانت مفردة ذات لها معنى، فإن الذاتية لا تُقاس ولا تكمم : إنها الاختبار المرئي والمستور، الواعي واللاواعي حيث تتأكد ماهية التجربة الإنسانية.

اللاوعي: المعركة الكبرى

دماغ فرانكشتاين

منذ قرن تقريبًا والمعركة قائمة بين مناصري إمكانية إرساء علم للروح، حيث الذهني mental هو نسخة عن العصبي neural وبين متبنيي فكرة استقلالية السيرورات النفسية. في قلب هذا الخلاف، شكل اللاوعي موضوعًا لنقاشات ساخنة، لكون تعريفه يفلت من هذين الحقلين. ذلك أن اللاوعي، الذي لا يندرج ضمن ما هو لاعقلاني ولا ينتمي إلى عالم التنجيم، هو أيضًا غير قابل للدمج ضمن نظام عصبي ولا ضمن تصوّر معرفي أو تجريبي في علم النفس. وطبيعي أن يكون اللاوعي موضوعًا لسجالية حادة لأنه يتبدّى أساسًا بصفة سلبية: إنه لا وراثي ولا دماغي ولا أوتوماتيكي ولا عصبي ولا معرفي ولا ميتافيزيقي ولا ميتانفسي ولا رمزي، إلخ. ومن الملاحظ أن العلماء الأكثر وضعية والأكثر تعلقًا بالعلوم البحتة هم الذين يطلقون النظريات الأكثر غرابة حول الدماغ والنفس لأنهم يرغبون في تطبيق نتائجهم العلمية على مجمل السيرورات الإنسانية، ممّا يتيح استشراء السباق للعقلنة الكاملة التي تهدف في العمق إلى فبركة الإنسان وجعله نسخة جديدة لأسطورة Prométhée بروميسيوس.

في الزمن الحديث، صاغت ماري شيلي Mary Shelley أجمل تعبير عن هذه الإشكالية في رواية نُشرت سنة 1817: Frankenstein ou le Prométhée moderne[1] فروت قصة عالم شاب، اسمه Victor Frankenstein قرَّر فبركة إنسان من دون نفس، عن طريق تجميع قطع من جثث أخذها من المقابر. وبعد تكوينه، تأنسن الوحش فطلب من مبدعه أن يقولب له امرأة على صورته، لكنه بقي متألمًا لافتقاده النفحة الإلهية، الشرط الضروري لإمكانية وجوده. في نهاية أحداث رهيبة، يختفي الوحش ويتجلّد في الصحراء بعد أن يقتل العالم. فرانكشتاين، هذا الشيء الغفل الذي أطلق عليه اسم العالم الذي فبركه، هو شاهد على كابوس كبير يعتور العقل الغربي.

بين 1870 و1880، وبتأثير نظرية داروين في التطوّر الارتقائي، توسّع مشروع تغطية الخطاب العلمي لمجمل الظواهر الإنسانية، فتعمّمت الـisme على جميع المفردات الدالة على المعارف من أجل شرعنتها في السياق الجديد.

العلموية: لاهوت علماني، يرافق دون توقف، خطاب العلم وخطاب تطور العلوم مع

(1) Roudinesco, op cit, p. 70.

ادعاء حلّ كل المسائل الإنسانية. بمعنى آخر العلموية هي دين بالعنوان نفسه الذي تتمّ فيه محاربة الدين باسم العقلانية. إنها وهم العلم، تمامًا كما قال فرويد عن الدين.

يطالعنا كل يوم في الصحف أخبار علمية عن تدخل هذه الجينة أو تلك الجملة العصبية في سلوكيات هي محض اجتماعية أو ذاتية. وهذا يترافق مع حملة عشواء على التحليل النفسي أو فرويد أو اللاوعي. كيف نفهم، أخيرًا، نبوءات عالم السياسة الأميركي Francis Fukuyama عندما يهنئ العالم بـ «اختفاء» التحليل النفسي والتاريخ ومجمل النظريات «البنيوية» لصالح قدوم مجتمع مؤسس على العلم الطبيعي! يكتب فوكوياما: «في هذه المرحلة، نكون قد انتهينا من التاريخ الإنساني لأننا محونا الكائنات الإنسانية كما هي، وابتدأ تاريخ جديد ما بعد الإنساني»[1].

هذه الأطروحات رفضها علماء آخرون لم يترددوا في مهاجمة الأوهام العلموية لزملائهم. من بين هؤلاء، جيرالد إدلمان Gerald Edelman، وهو عالم أعصاب بيولوجي أميركي حائز على جائزة نوبل في الطب. فهو يعتبر أن اللاوعي، بالمعنى الفرويدي، يبقى مفهومًا ضروريًّا للفهم العلمي للحياة الذهنية للإنسان. ويبيّن إدلمان في كتابه بيولوجيا الوعي، أن العداء للنموذج الفرويدي عائد إلى مقاومة العلماء أنفسهم للاوعيهم الخاص أكثر مما هو استنتاج علمي المنحى. كذلك يشير عالم الطب البيولوجي الفرنسي ألان بروشيانتز Alain Prochiantz إلى أنه لا يوجد أي تعارض بين علم الدماغ وعلم الجينات والنظام التحليلي: «إذا كانت الجينات تعرف انتماءنا للنوع الإنساني وانتماءنا الفيزيقي، فهي وحدها لا تشرح شخصيتنا ككائنات مفكرة. الدماغ ليس حاسوبًا يتمّ فك شيفرته عبر الجهاز الجيني»[2].

تكمن قيمة اللاوعي الفرويدي في تأكيده القطيعة مع فكرة أن الإنسان هو مستلب أبدي، وليس ذلك الغريب عن نفسه الذي يجب أن تطبق الأخلاقيات عليه لمعالجته. الكلمة السر، اليوم، هي «كن إيجابيًّا». الفاعل الفرويدي هو فاعل حر، موهوب بالعقل، إنما عقله يتذبذب داخل ذاته، بواسطة كلامه وأفعاله، وليس من وعيه المستلب، ينبلج أفق شفائه. هذا الفاعل بالذات، ليس الإنسان المسيّر لدى النفسانيين، ولا الفرد الدماغي لدى أهل الفيزيولوجيا، ولا المروبص لدى جماعة التنويم المغناطيسي، ولا الحيوان الإثني عند جماعة تنظير العرق والوراثة. إنه كائن متكلم، قادر على تحليل معاني أحلامه، يتمتع بلاوعي كوني وخاص في الوقت نفسه، وهذه إحدى أهم إرهاصاته المفاهيمية.

(1) Roudinesco, op cit, p. 73.

(2) Ibid, op cit 74.

أصبح اللاوعي في القرن العشرين شعارًا لكل أشكال الاستطلاع للذاتية. من هنا تأثيره على بقية العلوم، وحواره الدائم مع الدين ومع الفلسفة. فوضع فرويد الذاتية في قلب جهازه المعرفي أوصله إلى بلورة سببية (لاواعية) تجبر الذات على ألا ترى نفسها كسيدة للعالم، إنما كوعي من خارج آلية السببية الميكانيكية. بهذا المعنى، تظهر النظرية الفرويدية وريثة الرومانسية وفلسفة الحرية النقدية التي تأتت مع كانط وفلسفة الأنوار. وهي نظرية تناهض كل النظريات المتأتية من الفيزيولوجيا (اللاوعي الدماغي) ومن البيولوجيا (اللاوعي الوراثي) ومن السيكولوجيا (الأتوماتيسم الذهني). وبالرغم من الهجوم المركّز اليوم عليها، لا بدّ أن تجد جوابًا إنسانيًّا أمام هذا التوحش الناعم والمميت لمجتمع خوري ذاهب نحو تقليص الإنسان إلى آلة من دون فكر ولا وجدان.