



بسم الله الرحمن الرحيم

∞∞∞∞

تم عمل المسح الضوئي لهذه الرسالة بواسطة / سامية زكى يوسف

بقسم التوثيق الإلكتروني بمركز الشبكات وتكنولوجيا المعلومات دون أدنى

مسئولية عن محتوى هذه الرسالة.

ملاحظات:

- بالرسالة صفحات لم ترد بالأصل
- بعض الصفحات الأصلية تالفة
- بالرسالة صفحات قد تكون مكررة
- بالرسالة صفحات قد يكون بها خطأ ترقيم

L'IDEE DU CORPS
DANS LA PHILOSOPHIE EXISTENTIALISTE

(Sommaire)

Thèse principale en vue du Doctorat ès Lettres.
Présentée à la Faculté des Lettres de L'Université
de 'Ain Shams

Par

Habib Elcharoni

Le Caire

1970

L'Idée du Corps
Dans la Philosophie Existentialiste
(Sommaire)

Mon expérience vécue finit par toucher à la philosophie existentialiste qui réfute les concepts traditionnels du corps objectif, et soutient que l'homme est un être incarné dans le monde.

L'évaluation du corps dans les concepts traditionnels soulève, à travers les théories dualistes, le problème de la relation entre corps et âme. Ce dualisme se manifeste, quoique différemment, chez Platon, Aristote, Descartes, Maine de Biran, et Bergson.

La philosophie existentialiste a traité le corps non-objectivement mais cependant elle a tiré grand profit des études objectives de la physiologie. Elle a profité également des études psychologiques et finit par rallier ce qui est physiologique à ce qui est psychique. La psychologie classique fait une distinction entre les phénomènes psychiques et ceux physiologiques tout en démontrant la relation qui existe entre eux et leur influence mutuelle. Il en est encore la psychanalyse qui découvre surtout la relation allant de l'âme au corps et qui laisse entendre une nouvelle conception de l'idée du corps, ce qui efface la ligne de partage du corps et de l'esprit. Les caractères du corps dans la psychologie classique, d'après l'interprétation existentialiste, nous présentent une description phénoménologique de l'expérience corporelle.

La philosophie existentialiste part du Cogito Cartésien tout en le dépassant. Elle suit la méthode phénoménologique qui lui permet, d'après l'idée d'intentionnalité, de passer du Cogito au Cogito - Cogitatum. Cette philosophie profite aussi de certaines idées husserliennes du corps. Les œuvres de Kierkegaard présentent, en outre, une certaine attitude de l'idée du corps et mettent en lumière quelques éléments du problème. Ce n'est qu'avec l'inclination de ce dernier vers l'existence que Heidegger commence à s'intéresser à l'être-dans-le-monde. L'être-dans-le-monde implique l'existence corporelle. Chez Jaspers l'importance du corps se limite au Dasein. Ce n'est que Marcel, Sartre et Merleau-Ponty qui le traitèrent pleinement. Chez eux l'existence ne se réalise que corporellement.

Marcel est arrivé à l'idée d'existence incarnée en considérant l'opposition entre existence et objectivité. L'existence incarnée diffère du Cogito cartésien parce qu'elle comporte le moi et l'objet en même temps. Nous l'atteignons par un second mouvement de réflexion par lequel nous recouvrons la priorité métaphysique de l'existence corporelle. L'incarnation chez Marcel est une réalité mystérieuse, ainsi je ne pourrais m'identifier avec mon corps, ni me distinguer de lui, car ma relation avec ce corps est un mystère et non un problème. Cette relation exprime ce qu'il y a de plus profond dans l'avoir. Mais la transcendence de l'avoir à l'être fait disparaître la tension entre intériorité et extériorité. Ce corps non-objectif se représente dans les cas d'attention existentialiste, dans la télépathie et la vision. Mais l'identité et l'opposition entre le moi et le corps signifie que la relation entre eux est ambiguë, alors que l'ambiguïté dénote un retour vers le dualisme que Marcel voulait dépasser. L'on pourrait également critiquer Marcel d'avoir eu recours à des prémisses religieuses.

L'ontologie de Sartre étudie la relation entre conscience et monde. Là, le corps a deux niveaux: comme objet connu par autrui et comme être-pour-soi. L'étude de la relation entre conscience et monde démontre que le monde, comme objets vus et outils usités, révèle le corps comme point de vue et outil de faire en même temps. L'étude du corps par Sartre est donc une étude de la conscience dans sa structure corporelle et comme conscience du monde. D'ailleurs on ne pourrait prendre un point de vue sur lui ni l'utiliser par le moyen d'un autre outil. Le corps est un vécu non-connu. La conscience de lui est une conscience non-positionnelle. Pour cela il se caractérise par un coenesthésique qui atteint la nausée.

Merleau-Ponty démontre que quelques symptômes de maladie ne s'expliquent ni physiologiquement ni psychologiquement mais par retour à l'être-dans-le-monde. Il trouve que la couche habituelle du corps comme existence biologique sous-tend la vie personnelle et joue le rôle de complex inné qui ébauche le mouvement de l'être. Merleau-Ponty dépasse les dualismes de Marcel et de Sartre, et trouve que la conscience et l'objet s'entrelacent parce qu'ils sont d'un seul monde indéfini antérieur à toute conscience.

Le regard d'autrui, d'après l'analyse de Sartre, fait de moi un corps nu et me vole le monde. Par le moyen d'autrui j'aurais conscience de moi comme être-pour-autrui inerte. Mais la relation entre moi et autrui ne reste pas tellement simple, elle devient une relation de négativité intérieure et de séparation mutuelle. Ce moi objectif qui se constitue par le moyen de la séparation d'autrui, présente un caractère affectif. Cet objet qui est moi par rapport à autrui ou autrui par rapport à moi se manifeste comme corps. Le corps d'autrui qui diffère de mon corps parce que je peux l'utiliser, est toujours corps-en-situation. Sartre ne suppose pas un objet psychique au-delà du corps. Donc le corps est le seul objet psychique. J'existe aussi pour moi comme connu par autrui en tant que corps. Quand on subit l'aliénation du corps par autrui on sent la honte et on ne se voit plus que par le moyen des yeux d'autrui. Ainsi l'on ne pourrait éviter l'objectivité du corps. L'enfer c'est autrui. Moi et autrui, chacun essaye de pétrifier l'autre dans la chair qui cause la nausée.

Chez Merleau-Ponty autrui ne me rend pas objet. De plus, il y a une possibilité de communication entre mon corps et le corps d'autrui. Le monde culturel indique la présence d'autrui en tant qu'un autre moi qui perçoit le monde. Ma connaissance d'autrui ne se réalise pas par l'analogie, mais par une relation interne qui permet l'existence commune entre ma conscience et mon corps comme je l'existe et entre le corps d'autrui. Le chiasme entre moi et autrui réfute la division de l'être en pour-soi et en-soi.

Le fait de l'incarnation nous ramène-t-il à l'absolu? Le corps chez Merleau-Ponty révèle dans l'acte de l'expression un monde commun. Il est vrai que la parole est factice, mais il y a au-delà du langage un monde naturel et une histoire culturelle unique qu'on considère l'absolu et où l'on vit par le corps. Cet absolu qui n'est pas l'esprit absolu hégélien, est l'homme incarné, car le corps est l'expression primordiale qui donne à l'existence ses sens. Peut-on considérer l'association entre le naturel et le factice comme un dépassement du dualisme? Dans les limites de la phénoménologie il n'y a pas d'esprit absolu, mais une foi primordiale en notre être dans le monde.

La perception vise des objets présents à l'acte de conscience, et les saisit en différentes perspectives. Mais, étant donné que cette intentionnalité nous permet de sortir du Cogito au cogitatum; ceci nous ramène-t-il donc au Cogito? Merleau-Ponty constate qu'il y a entrelacement ou chiasme entre mon corps et les corps qui l'entourent, ce qui signifie qu'il ne faut voir aucune coupure entre percevant et perçu. Le corps nous offre le secret de la perception, un secret qui se manifeste surtout chez les peintres. Ce secret ne réside pas dans le moi ni dans le senti, mais dans le changement des perspectives. Il faut aller du senti au non-senti, mais le non-senti a besoin du moi que Merleau-Ponty a négligé.

La philosophie existentialiste considère les phénomènes affectifs comme le mode corporel de la conscience du monde. L'émotion, chez Sartre, est une relation objective avec le monde, qui vise d'une manière magique à surmonter la situation en utilisant le corps. L'émotion explique aussi, chez Merleau-Ponty, le phénomène du membre fantôme. Donc le corps dans la philosophie existentialiste est un moyen qui transcrit une intention. Chez Sartre on pourrait saisir la conscience non-positionnelle du corps dans la douleur. Mais la théorie de Sartre de la douleur peut être critiquée si l'on tient compte de la conscience réflexive où le corps, et non pas le monde, devient un pivot d'attention et de conscience. Le remplacement du monde par le corps ne s'accomplit pas dans le plaisir comme dans la douleur. La douleur fait de mon corps un être qui m'est étranger, tout en m'enfermant en lui dans un présent perpétuel.

Si la douleur m'enferme dans mon corps, le désir me permet de me diriger vers le corps d'autrui. Par le moyen du désir sexuel le moi essaye, soit par la caresse soit par le sadisme, de réduire autrui à la chair présente et concrète. Mais toutes les formes du désir aboutissent, chez Sartre, à l'échec parce qu'elles sont contradictoires. Chez Marcel il y a la disponibilité qui indique ce qui est plus profond que la pure chair. L'amour chez Marcel, est une relation entre deux êtres présents d'une présence corporelle, qui peut vaincre l'absence du mort. Mais le désir qui lie un corps à un autre ne se manifeste que chez Merleau-Ponty. Merleau-Ponty fait approfondir l'idée freudienne de sexualité, et la considère une manière d'être. Il constate que la vie sexuelle repose sur

un "arc intentionnel" qui donne à l'expérience sa vivacité, et qui se plie chez quelques malades de frigidité. Donc le désir est une intentionnalité corporelle qui suit le mouvement général de l'être et vise autrui dans son corps en tant que possibilité corporelle de saturation. Mais le corps chez Merleau-Ponty a encore un côté spirituel qui permet la présence du caché et rend la télépathie possible.

Le corps dans la philosophie existentialiste ne restreint pas la liberté parce que celle-ci vient précéder tout ce que la philosophie classique a mis comme motifs corporels ou domination volontaire. Cette attitude est très claire chez Sartre. De même, chez Merleau-Ponty, le corps ne pèse pas sur l'homme. Donc le corps ne constitue pas une situation, mais la manière d'exister. Aussi la liberté ne s'exerce pas sur le corps, mais par le corps. La volonté ne vainc pas le corps, mais vainc par lui.

L'idée de résurrection corporelle suppose la mort corporelle. La liaison entre le corps et la mort est venue d'abord dans la civilisation méditerranéenne puis dans le christianisme où se situe une liaison causale entre péché, chair et mort. Dans l'existentialisme cette liaison causale s'est déliée quoique Kierkegaard ait lié entre le péché et la mort. Chez Heidegger la mort devient un élément constitutif de l'être, et se sépare de l'idée du corps. Heidegger et Sartre ont montré tous les deux qu'il y a une existence après la mort. Mais cette idée prend toute sa vigueur chez Marcel qui conçoit le corps humain comme étant susceptible de ressusciter, s'inspirent là des secrets du christianisme et des événements de sa vie intime. Il croit en la présence du mort et voit que cela dépend de la fidélité et la foi en Dieu. Chez lui il faut méditer la mort et l'attendre parce que la mort est enrichissement.

Comment passer du corps existentialiste à la morale? Chez Sartre il y a opposition entre la pensée théorique et la pensée pratique. Mais la transcendance peut être comme liaison entre le moi incarné et autrui. Chez Merleau-Ponty les egos se rencontrent à cause de la relation primordiale qui les lie au monde commun. On sort de la subjectivité par la nécessité pratique de la morale. La philosophie de Marcel exige d'aller

de l'existence corporelle à la valeur sans sacrifier l'une ou l'autre. Cela s'accomplit par le dépassement de l'objectivité et par la présence, parce que la présence établit une liaison intime entre le moi incarné, autrui, le monde, et Dieu. Marcel va de l'être à la présence, et cela se réalise depuis l'incarnation jusqu'à l'invocation. La présence est une affirmation de la valeur.

La philosophie existentialiste remplace donc le Cogito cartésien par le Cogito existentialiste. Le Cogito existentialiste est le moi corporel. Le moi corporel recuse la critique du Cogito puisqu'il va de la pensée à l'être. Il résout le problème de la relation entre âme et corps, explique le problème de la connaissance et de la perception, affirme encore la communication entre les egos à travers le corps d'autrui et permet enfin la rencontre de la subjectivité avec l'existence.

قسم الفلسفة

• • •

بحث عدد للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب من
كلية الآداب بجامعة عين شمس

جہیب اسکدر الشارونی

• • •

الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا - استاذ الفلسفة الحديثة

بکلیه الادب بهجاءه من شخص

والأخير اندمجه زكريا إبراهيم - استاذ الفلسفة الحديثة

مكتبة الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة ١٩٧٠

المستأجر
مستأجر

فهرس الرشسالة

صفحة		
٦	١	مقدمة
١٠٤	٧	الفصل الأول : من الطبيعة الى الوجود
٤١	٧	أولا : الجسم أشكال طبيعي
		ثانيا : العلاقة النفسية الفسيولوجية والتجسسية
٦٦	٤٦	الجسمانية
١٠٤	٦٧	ثالثا : الجسم وحركة الوجود
٢٠٦	١٠٥	الفصل الثاني : من الجسم الى الجسم
		أولا : أ - طرسيل ب - سارتر ج - بولس
١٦٦	١٠٥	برنسي
١٩٧	١٦٦	ثانيا : جسم الأنا وجسم الآخر
٢٢٦	١٦٨	ثالثا : الجسم والبحث عن المطلق
٢٧٠	٢٠٧	الفصل الثالث : الجسم الوجودي والطبوعا المعنوية
١٦٤	٢٠٧	أولا : الجسم والادراك الحسي
٢٤٧	٢٢٥	ثانيا : الجسم والعياذ الوجدانية
٢٧٠	٢٤٤	ثالثا : الجسم والرمزية
٢٤٤	٢٧١	الفصل الرابع : الجسم الجديد ، بالقياس الى <u>الثنائية</u>
٢٤٤	٢٧١	أولا : الجسم والعوية
٢٧٤	٢٩٥	ثانيا : الجسم والعشيقية والموت
٢٤٤	٢٢٥	ثالثا : من الثنائيات الى الأطلاق
٢٥٨	٢٤٥	خاتمة : الأسماء الجسماني

حين أراد سقراط و كلاً "جا" في حوار "فيدون" و أن يقدم لكل من حسم وسياس استنتاجه بأن الموت خير وأنه يقتل عليه نفس فلا وفي أنه قدم بالمثل فافهم ذات طابع أثيري تدعو الفيلسوف إلى أن يترك الجسم وأن يهرب منه و أن أنه هو الذي يسبب الاضطراب للنفس كما انصرفت به وجهها من المحل إلى الحقيقة والتفكير (١) .

و حين أراد الفيلسوف الفرنسي جيمس ماريت أن يعد ليرى الدكتوراه وشرح يحرر فيها الذكريات ابتداءً من عام ١٩١٢ قدم لفهم في هذه الذكريات التي أخرجها بعد ذلك في صورة "توصيات ميتافيزيقية" (٢) لفهم ذات طابع عوفي و فهم بالوجود المهيمن و يرى أن الإنسان "ذات هسيمة" و وأن الجسم طاق حاسم محدود نفس صميم الشجرة العائرة و لا يفتن أن تتخلص من قيده وإنما يحبسها و يثقل لها به الخلود .

هذا الفارق بين فكرة الجسم في "فيدون" وفكرة الجسم في "اليوميات الميتافيزيقية" هو موضوع بحثنا . غير أن الهامات و كثير من دارس الفلاسفة و صاحب شهرة . وجهته تعود به إلى صفات أبل على معلم الفلسفة وأسس يات حلق بين وجهين خط الفسوفية

(١) فيدون : ١٥٠ ج ١ و ١٦٦

التي عدا بالآخر أو النفس وثقل فناءه وقد استبعدت الجسم وأصغرته
 مجموع سموات وبيئة المادية التي أضاعت القيمة الذاتية للمادة لا
 للفكر واستبعدت النفس حين اعتبارها مجرد فكرة طارئة على تغيرات
 الجسم . ولم تكن تلك الحركة حرة فلسفية بحثاً ، وإنما كانت حرة
 تخلص السبيل إلى السيطرة على الجسم من أجل إمكان التسيير
 عليه . وفي هذه المرحلة من التجربة ظهر الوجود الإنساني كله
 لمصاحب التجربة على نحو ما ظهر لمايرامش من قبل من أنه وجود
 بشر خاضعة لتغيرات الجسم ، متغلباً مثله واحتياجاته وأفعاليته .
 بحيث أصبحت مسألة الاتصال بين النفس والجسم لا مسألة فلسفية
 فحسب ، بل مسألة سر وجودي دني . وإذا كان لمايرامش بعد
 أرجح هذه الظاهرة الوجودية للاتصال إلى فكرة الخطية الأصلية
 كما تصورهما المسيحية وطول أن يقع المسائل في غور الازمسان
 الصحيح (١) ، فإن صاحب التجربة قد ضل به تجربة شافول أن
 تصحب ما تصور فيه لمايرامش حين قرر أن النفس والجسم همايان
 وأن أفعالهما هيأية كذلك وأن "اتحادهما كله يقوم في تضاميل
 طبيعي بين أفكار النفس وحركات الجسم" (٢) . لهذا تمسك
 التجربة إلى اعتبار شخصي يواصل التقدم نحو حل جديد يخرج
 بمصاحب التجربة من أزمة الفرد بين النفسية والمادية ويخرج حدود
 الشبهة المرحلة : رشتا ألقت التجربة الشخصية مع ظهور فلسفتي

(١) راجع الحديث الرابع من "أطاليت في ما بعد الطبيعة والدين"

N. Salbranchet: Entretiens sur la métaphysique et la Religion (1666), éd. F. Fontana, Paris 1927.

(٢) راجع القسم الأول من الكتاب الثاني من "البعث من الطبيعة"

Recherche de la Vérité, éd. G. Lais, Paris 1945 - 46 (liv. II, 2e partie).

هام هو الفيزيولوجيا التي يمكن أن نعدّها بحثاً في صلب الفلسفة
البريوسية و حركة أحياء الفلسفة والمصانيفها هذا أصبحت المصانيف
في الامتداد في أواخر القرن الثامن عشر وفي أعقاب الفلسفة
البريوسية .

وقد كان نعلم أن الفيزيولوجيا قد وضعت شيئاً فلسفياً أصيلاً
ليس هو الصحيح الواقعي إذ أنه يمتنع لارتباط المصانيف والفلسفة
إلى الذات و ليس هو الصحيح الفكري أو العقلي إذ أنه يمتنع
على الإنسان ومن بالمعالم كما يظهر لنا وبالفهم الروحية كما تظهر
لنا و فإن أهمية هذا الصحيح لا تظهر على أنه صحيح للفكر من
القيمة والحكمة فحسب أو إلى عتاجه الحالية والواقعية على السواء .
وأما فهم ذلك في أنه قد انحط طبعها لكثير من عتاجات الفلسفة
المتأخرة و كان أهم هذه العتاجات هو عتاج الفلسفة البريوسية التي
أخذت بالصحيح الفيزيولوجي وأصبحت إلى دراسة الإنسان من حيث
هو موجود لا من حيث هو مادة مجردة . وهذا عتاج المسألة
كانت نتيجة أبحاث لا تزال تسمى إلى نوع من الصنعة يسمون
الفيزيولوجيا وطب النفس و هو العتاج الذي عمى في الفلسفة
البريوسية بحثاً عاماً وقد ألفه الفرنسيون منهم بحثاً أصيلاً . ففي هذا
العتاج لا يكون الجسم الإنساني موضوع دراسة تشريعية أو استدلالية
أو سيكولوجية و لا تكون النفس موضوعاً عقلياً تتطرق إليه أو شعورياً
باطنياً غالباً متعلقاً على ذاته و وأما يكون الإنسان و جسمه
مجرداً متعلقاً للمعالم .

هذا الوجود المجهول الذي يسميه الفلاسفة الوجوديين
"بالتوحيدي في الثبات" هو مظهر فكرة التجسيم في الفلسفة
الوجودية .

وإذا كما قد أدينا بدراسة هذه الفكرة أن نجد فيها
شكلاً من الاتجاه على العبرة الشخصية ، فإن هذه الدراسة
قد أتت لنا كذلك أن نشعر بفرق بين الارشاد الوحي بين
تقدم العبرة الشخصية وبين تقدم الفكرة الوجودية عن الجسم .

إن الفلاسفة الوجوديين الذين تناولوا فكرة الجسم قد تناولوا
على مجازة موقف ديني من الجسم وعلى رفض التصورات القاطنة
التي تبدأ من الجسم كشيء موضوع له قوانينه الخاصة . وفي
هذا الاتجاه صحت الفلسفة الوجودية مقابلة عن الجسم إلى الجسد
ولقد اتفقت في هذا التقدم وجهة مادية بدنية عند سارتر ووجهة
دينية عند مارسيل وأبستولرجية ووجودية عند ميرلو-بوفتي .

على أن الميزة الباقية لهذا التقدم هي أنه قد أوجد اتصال
الذي يمكن أن نعلق فيه هذه العبرة الشخصية مع العقل الوجودي
لهذه المقابلة . ولأن ذلك أن هذه الفكرة صعب - في صلوها -
على العبرة الشخصية بغير تعارض مع العقل بغير تعارض مع
الدين . فالعبر عن العبرة والجسم هو في الوقت ذاته رجوع
إلى موقف العقل العام وإرجاعه إلى الواقع العاشر على حرمها
يظل في صميم العبرة المعيشة . وليس في الجسم بالمعنى الوجودي
عند أن المادية الساذجة لأن العلاقة بيني وبين جسدي كما هي .

في فلسفة جيميل مارييل ليست علاقة حيارية أو اعتكاف على صغر ط
يهلك الانسان الأشياء أو الموضوعات الخارجية وإنما هي علاقة
باطنية تقوم على " المشاركة " وتطوّر على سر يمتلئ للجسم معاني
تجعلها يابل المتلوذ والسيئة الأبدية .

لهذا قلنا ان موضوع بحثنا يتجسّد على الفارق بين فكرة الجسم
في " فيدون " وفكرة الجسم في " البرومات الفيزيائية " . فسر
أن دراستها لا تقتصر على هذا الفارق وإنما هي تتعلّق به لتكشف
عن أوجه الاختلاف في الدراسة الوجودية عن الجسم بها فيها من
جدة وأصالة يمكن أن تمتدّ من تلك في تاريخ الفلسفة . حقيقة أنها
تستند من تاريخ الفلسفة ما يحلها بالفكر الفلسفي وما يزيدها فرا
وعلا بجمالها جدير بالبحث والدراسة . وليست أداة مزار -
يؤتي من الدراسة الجشطالتمية ومن التوفيق الفينومينولوجي ومستحسن
الدراسات البرجماتية سوى المنهج لهذه الحالة . إلا أن أبحاث
الدراسة الوجودية يكمن في أنها قد عثت في الوثائق ذاتها التي
الشرح بها من العرف القلبي إلى موقف معين فيه الجسم من
الداخل بعبارة شخصية ويشعر عندئذ بأن حقيقة أعظم وأجل من
الجسم العوضي في حدوده السطحية وفي فراغه الداخلي . ومن
نقل من فكرة الجسم في " فيدون " وفكرة الجسم في " البرومات
الفيزيائية " ويعني من الأولى إلى الثانية : قلنا تقع بذلك
الطريق إلى فهم الجسم ! لأنها تكف عن التهرب منه وتضدّ سبل
الحب طريقاً إليه . والحب هو الطريق الوحيد إلى الفهم .