



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

111/1
9.2

9.2

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

Mon expérience vécue finit par toucher à la philosophie existentialiste qui refute 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 commença 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 transcendance 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 maître 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 du 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 essaie, 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.

فهرس الررسسالة

صفحة		
٦	١	مقدمة
١٠٤	٧	الفصل الأول : <u>من الطبيعة الى الوجود</u>
٤١	٧	أولا : الجسم أشكال طبيعي
		ثانيا : العلاقة النفسية الفسيولوجية والتجريبية
٦٦	٤٦	الجسمانية
١٠٤	٦٧	ثالثا : الجسم وحركة الوجود
٢٠٦	١٠٥	الفصل الثاني : <u>من الجسم الى الميت</u>
		أولا : أ - طرسيل ب - سارتر ج - بولوب
١٦٦	١٠٥	بريسكي
١٩٧	١٦٢	ثانيا : جسم الأنا وجسم الآخر
٢٢٦	١٦٨	ثالثا : الجسم والبحث عن المطلق
٢٧٠	٢٠٧	الفصل الثالث : <u>الجسم الوجودي والطبوعا المعنوية</u>
١٢٤	٢٠٧	أولا : الجسم والادراك الحسي
٢٤٧	٢٢٥	ثانيا : الجسم والحياة الوجدانية
٢٧٠	٢٤٤	ثالثا : الجسم والرمزية
٢٤٤	٢٧١	الفصل الرابع : <u>الجسم الوجودي والتقسيم الثلاثي</u>
٢٤٤	٢٧١	أولا : الجسم والعوية
٢٧٤	٢٩٥	ثانيا : الجسم والعشائكية والموت
٢٤٤	٢٢٥	ثالثا : من الميتافيزيقا الى الأعلان
٣٥٨	٢٤٥	خاصة : الأسماء الجسماني

حين أراد سقراطه كط "جا" في حوار "فردوس" و أن يقدم لكل
 عن صميم وسياس استجابته بأن الموت غير وأنه يتلى عليه نفس
 تلك وفي أنه قدم بالمثل فاسفة ذات طابع أيرني تدعو الفيلسوف التي
 أن يوردي الجسم وأن يهرب منه و أن أنه هو الذي يسبب الاضطراب
 للنفس كما فعلت به وجهها من الحيل على الحقيقة والتفكير (١) .

و حين أراد الفيلسوف الفرنسي جبريل مارسيل أن يعد لرسالة
 الدكتوراه وشوع يحرر فيها الذكريات ابتداءً من عام ١٩١٢ قدم لفلسفة
 في هذه الذكريات التي أخرجها بعد ذلك في صورة "تومسات
 ميتافيزيقية" (٢) فاسفة ذات طابع عوفي و فروع بالوجود المهيمن و يرى
 أن الإنسان "ذات هسيمة" و وأن الجسم طاق حاسم محدود نفس
 صميم الشهرة العاشرة و لا يفتن أن تتخلص من قيده وإنما يحبسها
 ويشتغل لها به الطوبى .

هذا الفارق بين فكرة الجسم في "فردوس" وفكرة الجسم في
 "اليوميات الميتافيزيقية" هو موضوع بحثنا . فبر أن المباحث و كثير
 من مدارس الفلاسفة و صاحب شهرة . وجهته تعود به الى سخوات
 أهمل على معلم الفلسفة وأسس ياتى حلق بين وجهتين شتى الفسوفية

(١) فردوس ١ ٦٥ ج ١ ١٦٦

التي تبدأ بالفكر أو النفس وثقل ففده وقد أصبحت الجسم وأصغرته
مجموع حركات ووجوه العادية التي أضفت القيمة الذاتية للعادة لا
للفكر وأصبحت النفس حين اضربها مجرد فكرة طارئة على حركات
الجسم . ولم تكن تلك الحركة حرة نفسية بحتة ، وإنما كانت حرة
تفرض السبيل إلى السيطرة على الجسم من أجل إمكان الاستيلاء
عليه . وفي هذه المرحلة من التجربة ظهر الوجود الإنساني كونه
لصاحب التجربة على نحو ما ظهر لكانبراندس من قبل من أنه وجود
بشر خاصة لتأثيرات الجسم ، فتفاهل مدائله واحتياجاته وانفعالاته .
بهذا أصبحت مسألة الاتصال بين النفس والجسم لا مسألة فلسفية
فحسب ، بل مسألة سر ووجود دني . وإذا كان كانبراندس قد
أرجع هذه الظاهرة الوجودية للاتصال إلى فكرة الخطيئة الأصلية
كما تصورهما المسيحية وطول أن يقع السؤال في نحو الأيمسلمان
الصحي (1) ، فإن صاحب التجربة قد علمت به تجربة شاول أن
تتجرب ما تعرف فيه كانبراندس حين قرر أن النفس والجسم هما
وأن أعمالهما هيأية كذلك وأن "اتحادهما كانه يقوم في قضايا
طبيعية بين أفكار النفس وحركات الجسم" (2) . لهذا تمسك
التجربة إلى اعتبار شخصي يواصل التقدم نحو حل جديد يشرح
وصاحب التجربة من أزية الفرد بين النفسية والجادية ويشرح حدود
التجربة الحرة . ريثما ألفت التجربة الشخصية مع ظهور فلسفتي

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

N. Salbranches: Entretiens sur la métaphysique et
la Religion (1666), éd. F. Fontana, Paris 1907.

(2) راجع القسم الأول من الكتاب الثاني من "البحث عن الطبيعة"

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

هام هو الفيزيولوجيا التي يمكن أن نعدّها بحق و مع الفلسفة
البريوسية و حركة أحياء الفلاسفة و المتأخرين هذا أصبحت المتأخرين
في الامتداد في أوقات القرن الثامن عشر وفي أقطاب الفلسفة
البريوسية .

وإذا كنا نعلم أن الفيزيولوجيا قد وضعت شيئا فشيئا أحياء
ليس هو الصبح الواقعي إذ أنه يمتد لارتباط العواطف و التمسك
في الذات و ليس هو الصبح العصري أو الخالي إذ أنه يمتد
في ايمان و هو بالمعالم كما يظهر لنا و القيم الروحية كما تظهر
لنا و فان أهمية هذا الصبح لا تظهر على أنه صبح للعصر من
الصحوة و الحمية فحسب أو في تجاوز العاطفة و الروحية على السواء .
وإنما يظهر كذلك في أنه قد أخذ طويلا كثيرا في عبارات الفلسفة
المتأخرة و كان أهم هذه العبارات هو عبارات الفلسفة البريوسية التي
أخذت بالصبح الفيزيولوجي و أصبحت في دراسة الإنسان من حيث
هو موجود لا من حيث هو طاعة مجردة . و هذه العبارة المتساوية
كانت نتيجة أبحاث لا تزال تسمى إلى نوع من التمسك بيسمى
الفيزيولوجيا و علم النفس و هو العالقي الذي عم في الفلسفة
البريوسية بحثا دائما و بعد الفرنسيين منهم بحثا آخر . ففي هذا
العلاق لا يكون الجسم الإنساني هو في دراسة تشريحية أو بيولوجية
أو سيكولوجية و لا تكون النفس بوحدها شيئا تتألف منه أو شعورا
باطنيا غالبا متعلقا على ذاته و إنما يكون الإنسان و جسمه
شيئا متعلقا للمعالم .

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

وإذا كما قد أدينا بدراسة هذه الفكرة أن نجد فيها
شوطاً من الإجابة على الشهيرة الشخصية ، فإن هذه الدراسة
قد أتاحت لنا كذلك أن نشعر بفرق من الاضطراب العظيم بين
تقدم الشهيرة الشخصية وبين تقدم الفكرة اليهودية عن الجسم .

إن الفلاسفة الوجوديين الذين تناولوا فكرة الجسم قد تناولوا
على مجازة موقف ديارت من الجسم وعلى رفض التصورات القاطبة
التي تبدأ من الجسم كشيء موضوع له قوانينه الخاصة . وفي
هذا الصدد صحت الفلسفة اليهودية مقابلة عن الجسم إلى الجسد
وقد أخذت في هذا التقدم وجهة مادية بدنية عند سارتر وروحية
ديشيه عند مارسيل وأيستورجيه ويهودية عند ميرلو-بوفتي .

على أن الميزة الهامة لهذا التقدم هي أنه قد أريد التحال
الذي يمكن أن نعلق فيه هذه الشهيرة الشخصية مع العقل اليهودي
لهذه المقابلة . ولأن ذلك أن هذه الفكرة عجيب - في صلوها -
على الشهيرة الشخصية بنظر تعارض مع العقل بنظر تعارض مع
الدين . فالصحة عن الشهيرة والشخصية هو في الوقت ذاته رصين
إلى موقف العقل العام وإعداد إلى الواقع العاشق على صوملا
يظل في صميم الشهيرة المعيشة . وليس في الجسم بالمعنى اليهودي
عند أن المادية الساذجة لأن العلاقة بيني وبين جسدي كما هي .

في فلسفة جيميل مارسيل ليست علاقة حيازة أو امتلاك بل صرحا
بهاك الانسان الأشياء أو الموضوعات الخارجية وإنما هي علاقة
باطنية تقوم على " المشاركة " ويتعلق على سر يمتثل للجسم معاني
صعبه يابل الشاوي والسماة الأبدية .

لهذا قلنا ان موضوع بحثنا يتجسد على التارق بين فكرة الجسم
في " فيدون " وفكرة الجسم في " البرهات الصغانية " . فسر
أن دراستها لا تقتصر على هذا التارق وإنما هي تتعلق به لتكشف
عن أوجه الاضمار في الدراسة الوجودية عن الجسم بل فيها من
جدة وأصالة يمكن أن نجد مثلا في تاريخ الفلسفة . حقيقة أنها
تستند عن تاريخ الفلسفة ما يحلها بالفكر الفلسفي وما يزيدها فرا'
وعلا يجعلنا جديرا بالبحث والدراسة . وليست اعادة صياغة
بوتل عن الضرورة الجسطالغية ومن التومب الفينوطاويين ويستحسن
الدراسة الوجودية سوى اعود لهذه الحالة . الا أن اعمار
الدراسة الوجودية يكن في أنها قد عنت في الوثبة ذاته التي
الشرح بها عن العرف القلبي التي عرفت معها فيه الجسم من
الداخل بعبارة شخصية ويشعر عندئذ بأن حقيقة أعظم وأجل من
الجسم العوزي في حدوده السطحية وفي فوائده الداخلي . ومن
تلقن بين فكرة الجسم في " فيدون " وفكرة الجسم في " البرهات
الصغانية " ويعني عن الأولى إلى الثانية . قلنا تقع بذلك
الطريق إلى فهم الجسم ! لأنها تكف عن الهرب منه وتضد سبل
الحب طيقا اليه . والحب هو الطريق الوحيد إلى الفهم .